

輔大神學叢書之卅一

解 放 神 學

脈絡中的詮釋

武金正 著



武金正 著

輔大神學叢書之卅一

解放神學

——脈絡中的詮釋——

1381

光啓出版社發行

Liberation Theology:
Hermeneutical Study of its Contextualisation

by Joseph Vu Kim Chinh S.J.

目次

常用西文縮寫表.....	5
序.....	9
導言.....	11

第一章 解放神學的基礎

第一節 從人類學的角度來探討解放神學的基礎.....	22
第二節 理論的解放：德國唯心論.....	28
第三節 行動的解放：啓蒙運動.....	33
第四節 超越——解放——啓示.....	41

第二章 拉丁美洲的解放神學

甲、拉丁美洲解放神學的綱要

第一節 拉美解放神學發展的背景和過程.....	61
第二節 解放神學發展的要素.....	67
第三節 拉美解放神學的重點.....	81
第四節 解放神學的方法.....	85

乙、古鐵熱 (G.Gutierrez) 的解放神學：批判和反省

第五節 古鐵熱的批判神學.....	95
第六節 古鐵熱的神學反省.....	102

丙、古鐵熱解放神學的內容

第七節 解放的天主.....	115
----------------	-----

第八節 世界聖事的教會	122
第九節 解放神學的靈修	135

第三章 解放神學的討論

第一節 對解放神學的自發反應	173
第二節 教義部「有關解放神學某些觀點」的訓令和其反應 ..	181
第三節 「有關基督宗教自由和解放」的訓令與解放神學	199
第四節 討論解放神學中重要的問題	206
第五節 解放神學的總論及其發展的方向	222

第四章 脈絡中的解放神學

第一節 拉美本位化的解放神學	253
第二節 非洲脈絡中的解放神學	257
第三節 亞洲脈絡中的解放神學	269

第五章 尋找中國脈絡中的解放神學

第一節 中國地方教會的脈絡神學	305
第二節 哈伯瑪斯的溝通行動論	317
第三節 解放神學討論批判和溝通的關係	330
第四節 解放神學與宗教交談	341
結 論	367
參考書目	371

*** 常用西文縮寫表 ***

1. 一般性的西文縮寫：

Art.	= Artikel	= 條文
Auf.	= Auflage	= 版本
Bd	= Band	= 冊
bzw.	= beziehungsweise	= 按情況
ders.	= derselbe	= 同一人
ed.	= edited	= 編者
f ; ff	= fortsetzend	= 等等
hg.	= herausgegeben	= 編者
N.Y.	= New York	= 紐約
par.	= paragraph	= 段、節
p.	= page	= 頁
u.a.	= und anderen	= 及其他(人、地)
vgl.	= vergleiche	= 請參閱

2. 本書所引用雜誌的縮寫：

AAS	= Acta Apostolicae Sedis
AFER	= African Ecclesiastical Review
ArPh	= Archives de Philosophie
ATR	= Anglican Theological Review
CIS	= Centrum Ignatium Spiritualitatis
COM	= Communio
Conc	= Concilium

CrCur	= Cross Current
EAPR	= East Asian Pastoral Review
GL	= Geist und Leben
HerrKorr	= Herder Korrespondenz
IAF	= Internationales Afrika Forum
InPhQ	= International Philosophical Quarterly
IPLA	= Instituto Pastoral Latino-Americano
IRM	= International Review of Mission
ITQ	= Irish Theological Quarterly
ITS	= Indian Theological Studies
JAAR	= Journal of the American Academy of Religion
JRe	= Journal of Religion
JRT	= The Journal of Thought
LebZeug	= Lebendiges Zeugnis
LR	= Lutherische Rundschau
NReTh	= Nouvelle Revue Theologie
NZM	= Neue Zeitschrift fuer Missionswissenschaft
Orien	= Orientierung
PA	= Presence Africaine
PhiS	= Philippines Studies
PhRe	= Philosophical Review
ReScR	= Recherches de Science Religieuse
RFe	= Razon y Fe
RJTh	= The Religion Journal of Theology
Sw	= Soziale Welt
SZ	= Stimmen der Zeit
ThD	= Theology Digest

ThG	= Theologie der Gegenwart
ThPh	= Theologie und Philosophie
ThRu	= Theologische Rundschau
TS	= Theological Studies
UCAN	= UCANews
VChr	= Vie Chretienne
WW	= Wort und Wahrheit
ZEE	= Zeitschrift fuer Evangelische Ethik
ZKTh	= Zeitschrift fuer Katholische Theologie
ZMR	= Zeitschrift fuer Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

3. 本書所引用書籍的縮寫：

CGG	= Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, hg. von F. Boeckle, u.a. Freiburg u.a. 1980-83 (30 Teilbaender)
HF	= Handbuch der Fundamentaltheologie, hg. von W.Kern u. a., Freiburg 1985-88 (4 Bde)
HWP	= Historisches Woerterbuch der Philosophie, hg. von J.Ritter u.a., Basel u. a. 1971ff (bisher 6 Bde)
LMG	= Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe, hg. von K.Mueller u.a., Berlin 1987
LThK	= Lexikon fuer Theologie und Kirche, hg. von J. Hofer u. a., Freiburg 1957-65 (10 Bde)
RGG	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hg. von K.Galling, Tuebingen 1957-65 (6 Bde)
SM	= Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon fuer die Praxis, hg. von K.Rahner u.a., Frankfurt 1967-69 (4 Bde)

序

解放神學近數年來發展十分活躍，受神學界的重視，成為第三世界擁有希望的神學。然而，解放神學快速浸入人生不同的領域如社會、經濟、政治、文化、種族、性別、宗教……等等，顯得含糊不清。究竟何謂解放神學？它是真正的神學，還是冒稱神學的意識型態？它主張暴力嗎？它推動本位化和其化的本色化神學有何不同？它對於上帝有何說法？……等。這都是我們所看重的問題。

研究解放神學是個充滿挑戰的課題，因為解放神學還在蓬勃發展，而且是一個「從下而上」的神學；所以在收集資料或選取脈絡時都需要非常謹慎。此外，在台灣「作」解放神學是一種冒險。不說別的，只針對最基本的問題：如何著手？該以何領域為出發點……等就可看出其冒險性了。然而接受挑戰並為真理作證的精神是一般「作」解放神學都需要擁有的態度。

此書是筆者在輔仁大學神學院所提出的博士論文，也是多年來所關心的神學問題。十五年前，在一個特殊的機緣，開始研究「馬克斯批判宗教和其歷史中的後果」，因此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。首先深深地感謝指導老師房志榮神父，諸位從旁關懷支持的師長，尤其是張春申、谷寒松、朱修德三位神父，在此一併致謝。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.。另一方面，語言是任何研究的重要條件，因此由衷地感謝諸位國文老師，尤其李秀華、周文娟、李秀春三位小姐和莊慶信先生。光啓出版社的積極合作，使得拙著順利發行，在此一併致謝。

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

武金正

一九九一年逾越節於輔大神學院

導 言

梵二大公會議的現代牧職憲章第四號說明：「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」。這具有革命性的話引發種種新神學的作風。解放神學隨此指導針對並解釋窮人的訊號，自己在教會內也成了一個時代訊號。本書要研究、詮釋這引起不同，甚至矛盾反應的訊號。

一、「反對太急速的瞭解」(1)

這引起人好奇的標語有何意義？該文章報告從一九八七年九月廿八日至十月三日在明斯特 (Muenster/WF)(德國)所召開「拉丁美洲與歐洲交談」的會議。這會議是由梅茲 (J.B.Metz)，德國著名的神學家，與五座拉丁美洲 (即拉美) 和歐洲的神學院主辦有關該二大陸的宗教、教會和神學的研究和討論。其目的是：在羅馬教義部對解放神學所公佈兩個引發激烈反應訓令約兩年之後，歐洲和拉美更「平心靜氣」(2)進一步彼此瞭解和計劃合作。如果有人認為解放神學的「個案」在兩個訓令宣布之後就解決了，因而過去了，那麼此會議是一個例子說明其活動和中肯性。該會議有四百位全程參加的學者，在一百五十四位演講者中，有五十八位來自十二個拉美國家。在名單上大家可認出著名的專家學者，如亞爾納 (P.Evaristo Arns) 聖保祿 (Sao Paulo) 的樞機總主教、古鐵熱 (G.Gutierrez)、鮑夫 (L.Boff)、杜瑟爾 (E.Dussel)、高夫曼 (F.X.Kaufmann)、斯坦卡 (H.Steinkamp)……等 (3)。梅茲 (J.B.Metz) 對會議首要的目的——交談——表達感想：雙方都願意交談並肯定交談的需要。整體而言，會議是成功的「交談體驗」他也承認：雙方常面對一些不容易「品嚐」(goutieren) 的問題。對這一點古鐵熱 (G.Gutierrez) 也表示：我

們的問題常深過能回答的(4)。問題那麼深奧，那麼不容易嘗試，主要的因素是每一方當從不同的觀點來解釋對方：對歐洲學者而言，將拉美解放神學放在純粹學術層面上衡量，並攻擊其理論的弱點，這是一個非常大的誘惑，對拉美解放神學家來說，要求對方在會議討論中以窮人為神學反省的「所在」(Ort)，以受壓迫者的解放靈修體驗為優先與理論，是非常重要的，但這也是對方不容易了解的觀點。怪不得他們都承認他們還在學習聆聽、從對方的角度來了解對方方向轉變的開始。這要求耐心和慎重的態度。因而古鐵熱在該會談中對太急速反應的一位聽者誠懇的要求：「請你不要那麼快速瞭解我」(5)這後來變成「赫德」(Herder)月刊會議報告的標題，也許對研究解放神學的一個要求，也是一個警告。

二、解放神學是新作風的神學(6)

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」為神學(a doing theology)的基礎神學(如「政治神學」)有類比的關係。像梅茲稱他的政治神學為「希望的辯護」神學(7)，相似的，我們也可以稱解放神學為「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(8)。換言之，「解放」是該神學的「基礎」和「準則」。是基礎，因為說明「解放」最深而常存的來源；同時也是準則，因為它是往最後解放的正確批判的度此尺。其實，這樣的肯定並沒有什麼特別，因為每個基督宗教的神學都肯定雙方面的關係：與啓示所給予的來源和與人(當然包括與人一切關連)的關係(9)。因此，古鐵熱解釋解放神學為：「在福音光照之下對基督徒實踐的批判反省」(10)。

從知識論的觀點來看，傳統的神學是先建設理論，後才行動，而新作風的實踐神學主張實踐為「首要」(primacy 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。是的，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(11)。

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……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(12)。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(13)，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)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)(Horizontverschmelzung)而是尋找真理的過程。這樣，詮釋需要對真理開放的批判性，換言之，這是「解放趣向」(emanzipatorisches Interesse)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。

上述我們已說明本書的題目和研究的向度，同時也指出該研究的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：他像一個站在家門的人，即同時屬於外面又屬於裡面。他聆聽站在外面和裡面談論。對他來說，主要的是

請人進入其家，他一方面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）；另一方面以家裡的身份向外傳遞，使家裡和外面能夠溝通（14）。這說明基本神學如何需要哲學，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（15）。神學特別是解放神學，需要歷史學和社會學是理所當然的事，因為那種神學，尚未受到其時代和社會的影響呢！對以實踐為優先就不必多談了。

三、本書分為五章

第一章說明解放神學的基礎。從不同人生的角度都能認出人實在是在解放中存有。連自己推動解放的理論（如德國唯心論）或解放運動（像啟蒙運動）也在解放的過渡中，否則就落入意識型態了。討論罪惡的問題使人認出需要解放；而解放最深的根源是天主的啟示。

第二章描述拉丁美洲（拉美）的解放神學。首先說明拉美解放神學的大概發展過程，點出其要素以及方法的特殊。這裡梵二大公會議，保祿六世和若望保祿二世兩位教宗的一些通諭、言論，在美得琳（Medellin）和布柏拉（Puebla）召開的兩個拉美主教會議以及基督徒基層團體（基基團）等對拉美解放神學有重大的影響。接著，為了較有系統的研究，我們選出古鐵熱（G.Gutierrez）的神學為研究拉美解放神學的代表對象。無論在社會、地方教會的分析方面或在批判歐洲神學上或者在建立自己的神學、詮釋聖經、討論教會學、靈修學等方面古氏都能表達拉美解放神學的特性。

第三章討論解放神學。起初從歐洲學者對拉美解放神學的自發反應，到嚴肅的教會官方前後宣布了兩個對解放神學的訓令，以及神學家對訓令的反應，都表達出解放神學需要在討論中一步一步的徹底了解和評價，尤其對一些重要的題目如社會分析、解放神學與

馬克斯主義的問題等。解放神學向外（歐洲神學）、向內（拉美自己或在非洲、亞洲的解放神學）的討論中逐漸認出了解放神學該是脈絡神學，因此為了了解它，需要加緊的交談。這是第三世界神學家大公協會（EATWOT=Ecumenical Association of Third World Theologians）最大的貢獻。

第四章說明一些脈絡中的解放神學。挖掘了拉美解放神學更深的層面，因而我們發現該神學的精神的確早已活動在拉美文化和歷史的脈絡中了。從這角度來看，能避免對拉美解放神學的一些誤解，尤其是它與馬克斯主義的關係。非洲和亞洲的解放神學的發展方向更顯出其脈絡的特性無論因地方教會的具體需要而強調人類學的解放，或對傳統留下不公道情況的解放，或要求與當地文化的開放交流，在在都說了解放神學對本位化的推動能力。因亞洲多元文化、社會的複雜，本論文選出某方面較有代表性的印度和日本地方教會。提出呂格爾（H.Ruecker）的「非洲神學」是較有系統討論非洲解放神學。皮利斯（A.Pieris）在「亞洲的解放神學」所研討的是亞洲地方教會迫切需要的問題：即如何將「解放」和「本位化」融會貫通。

第五章介紹中國台灣天主教的地方教會如何邁向脈絡中的解放神學。雖然對「解放神學」本身的研究並不多，但已指出脈絡解放神學需要發展的方向：即推動本位化的過程中交談和為福音真理作見證是分不開的。本地脈絡中的解放神學便是一種交談（尤其與其他宗教的交談），同時也是解放的神學。首先採用哈伯瑪斯（J.Habermas）的「溝通理論」，經過批判旭蔔（F.Schupp）和徐德肋（L.Swidler）的蛻變，肯定真正的交談和解放的融會貫通有可能性和需要性。在討論宗教交談中說了解放神學典故的出處。

- 1) Burkhardt, G., Wider allzu schnelles Verstehen, (<Wider>), in: HerKorr 41(1987) p.547-551

- 2) 胡國楨神父在「羅馬教義部宣佈『有關解放神學某些觀點』訓令」引起轟動的反應時,意譯 A.Dulles 的一篇文章,並給它一個非常有意思的標題:「平心靜氣看『有關解放神學』的訓令」。它與 G.Burkhardt 的標題有相似的作用。見: 神學論集: 62(1986), 466ff 頁
- 3) Burkhardt, G., <Wider> p.547; Burkhardt beschreibt die Rolle der lateinamerikanischen Theologen in der Konferenz: "Damit kamen auf dem theologischen Teilkongress in den Referaten vornehmlich Lateinamerikaner zu Wort. Dieser war deshalb — nicht zum Nachteil der Diskussion — mehr eine Vorform eines Dialogs als schon wissenschaftliche Auseinandersetzung auf fachlicher Ebene"
- 4) "Unsere Fragen sind oft tiefer als die moeglichen Antworten". G. Burkhardt kommentiert darueber: Gutierrez weiss aus der Erfahrung der letzten zehn Jahre, "dass man in Europa gerade die Antworten vermisst, auch wenn man diese selbst nicht geben kann"; vgl Burkhardt, G., <Wider> p.551
- 5) Burkhardt, G., <Wider> p.551; "G. Gutierrez sprach fuer eine Verstaerkung des Dialogs mit der europaeischen Theologie sowie mit den kontextuellen Theologien Asiens und Afrikas, 'von denen wir in den letzten Jahren viel gelernt haben'" (p.549); dazu Mette, N., Europaeische Christen vor der Befreiungstheologie. Ein interdisziplinaires Symposium in Bamberg vom 2. bis zum 5. Juni 1988, in: Orien 52(1988) p.157-160
- 6) Vgl Fabella, V./Torres, S., (ed.), Doing theology in a divided World, N.Y. 1983; dazu Boff, C., Theologie und Praxis. Die

erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, Mainz u.a. 1983 (<Theologie>)

- 7) Metz, J.B., art. Apologetik, in: SM I, p.266-276; ders. Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, p.3f (<Glaube>). Zu den geschichtlichen Etappen der Apologetik, vgl die Artikel Apologetik in: RGG I, p.477-495; LThK I, p.723-728. H.Waldenfels bezeichnet die Befreiungstheologie, wie sie z.B. C.Boff dargestellt hat, als eine Apologie der Befreiungstheologie "ad intra", das heisst fuer die Lateinamerikaner selbst, und "ad extra", das heisst fuer die Nicht-Lateinamerikaner. vgl C. Boff, <Theologie> Einfuehrung, p.11f
- 8) Das berechnigte Fundament fuer die Theologie der Befreiung, vgl "Instruction on certain aspects of the 'theology of liberation'", Vatican city 1984, p.3: Introduction, p.5: An Aspiration
- 9) H. Waldenfels beschreibt den Zusammenhang zwischen Fundament und Prinzip: "1. 'Fundament' kann etwa bei einem Gebaeude einfach die Grundlagen, eben sein 'Fundament', aber eben nur dieses bedeuten, 'Prinzip' entsprechend den Anfang einer Sache bezeichnen. 2. Beide — Fundament wie Prinzip — kann aber auch das Entscheidend-Bleibende einer Sache ausdruecken, das, womit eine Sache steht oder faellt. In diesem Sinn wird das Fundament zugleich das Massgebliche einer Sache". Vgl Waldenfels, H., Kontextuelle Fundamentalttheologie, Paderborn u.a. 1985, p.84 (<Fundamentaltheologie>)
- 10) Vgl Gutierrez, G., Theology of Liberation, N.Y. 1973 (<Theology of Liberation>); vgl auch Boff, C., <Theologie>

p.13

- 11) Metz, J.B., <Glaube> p.47: "Eine praktische Fundamentaltheologie geht jedenfalls davon aus, dass gerade jene Versuche als unkritisch und scheintheoretisch zu gelten haben, die die Theologie in 'reiner Theorie' oder in 'absoluter Reflexion' zu gründen suchen. Und sie beruft sich dabei nicht in erster Linie auf aussertheoretisch geltende und heute höchst wirksame Verstaendnisse von Theorie und Kritik, denen zufolge alle 'reine Theorien' in einem umfassenden Kommunikations und Handlungszusammenhang stehen, so dass sie ohne Praxisreferenz gar nicht kritisch sein koennen, sondern auf die praktische Grundverfassung des Logos der christlichen Theo-Logie"
- 12) Ueber Hermeneutik vgl Gadamer, H.G., art. Hermeneutik, in: HWP III, p.1061ff; Ebeling, G., art. Hermeneutik, in: RGG III, p.243ff; Schaeffler, R., art. Hermeneutik, in: CGG XX, p.45ff; dazu Gadamer, H.G., Wahrheit und Methode. Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik, Tuebingen 1972 (3.Aufl)
- 13) Studieren einer Theologie im Kontext ist nicht nur wichtig, um eine Theologie authentisch zu verstehen, sondern auch dadurch eine neuartige Theologie in einem anderen Kontext zu ermoeeglichen. Vgl Soehngen, G., Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken zu einer Theologie des "Weges", Muenchen 1959, p.23f
- 14) Vgl Waldenfels, H., <Fundamentaltheologie> p.87: "Wenn die Fundamentaltheologie vorwiegend eine Wissenschaft an

der Tuer ist, ist die Dogmatik die Wissenschaft im Innern des Hauses. Gelingt es der Fundamentaltheologie, in ihrer Reflexion die Normativitaet der christlichen Botschaft ueberzeugend zu vermitteln, dann kann die Dogmatik vor Ueberzeugten die christliche Botschaft als Normen bedenken und die Konsequenzen erschliessen"

- 15) Zur Beziehung zwischen Philosophie und Theologie, vgl Rahner, K., Zum Verhaeltnis von Philosophie und Theologie, in: SM III, p.1205ff; Ebeling, G., Theologie und Philosophie, in: RGG VI, p.782ff; Casper, B./Hemmerle, K./Huenermann, p., Theologie als Wissenschaft. Methodische Zugaenge, Freiburg u.a. 1970; Casper, B., (hg.), Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen, Muenchen u.a. 1982; Peukert, H., Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie. Analyse zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Duesseldorf 1976

第一章 解放神學的基礎

如果將解放神學和其他的神學比較，如士林哲學、自然神學、神秘神學……等，顯然的是，解放神學在相當短時間內蓬勃發展且大大地震撼了神學界。然而，這現象已引起許多神學家懷疑其只不過是一種時髦的思想潮流有如曇花一現。他們的疑問不是沒有理由的，因為近代和當代社會惹出不少怪胎，引發不少瘋狂思想潮流，如浪漫主義，嬉痞生活方式，歐洲還在熱門的所謂東方禪坐……等。但是，歷史已證明那些沒有深厚的基礎而只是社會的反應，再有更猛烈的威勢，也只不過是一陣颱風罷了。如果解放神學只是個早生晚落的潮流，那麼研究它不是白費工夫嗎？如果連我們都肯定它只在西方文化才能發揮其專長的話，那麼，它對其他文化背景也會有蛻變力嗎？這些疑問能解決。如果，我們能指出解放神學的基礎不紮根在淺浮的現象，而是在於人根深蒂固的源由活力：穩定和開展的辯證關係。如果，穩定變成關閉，那就必須解放。那麼，解放是個廣泛的觀念，包括開放和超越的觀念，因為開放是人展開的過程；是解放的歷程，而超越是解放的隱藏動力及通往絕對的方向。換言之，開放和超越是人日常的經驗，而解放是此經驗深一層的反省表達，即人和絕對者的實際經驗。

本章的第一節先描述解放最深的基礎——以人類學角度來看其是否是人存有的必然要素。藉著指出它如何從社會和歷史結構表現出不同層面的「開放性」。然後，以德國唯心論和啟蒙運動的例子作具體的分析，並說明此開放的力量如何以批判性來突破僵硬和偏頗的系統，而邁向「絕對精神」和超越之境界。此超越和開放性面對天主的啟示有何關係？因此，從「罪惡」的問題和「解放」的經

第一章 解放神學的基礎

如果將解放神學和其他的神學比較，如士林哲學、自然神學、神秘神學……等，顯然的是，解放神學在相當短時間內蓬勃發展且大大地震撼了神學界。然而，這現象已引起許多神學家懷疑其只不過是一種時髦的思想潮流有如曇花一現。他們的疑問不是沒有理由的，因為近代和當代社會惹出不少怪胎，引發不少瘋狂思想潮流，如浪漫主義，嬉痞生活方式，歐洲還在熱門的所謂東方禪坐……等。但是，歷史已證明那些沒有深厚的基礎而只是社會的反應，再有更猛烈的威勢，也只不過是一陣颱風罷了。如果解放神學只是個早生晚落的潮流，那麼研究它不是白費工夫嗎？如果連我們都肯定它只在西方文化才能發揮其專長的話，那麼，它對其他文化背景也會有蛻變力嗎？這些疑問能解決。如果，我們能指出解放神學的基礎不紮根在淺浮的現象，而是在於人根深蒂固的源由活力：穩定和開展的辯證關係。如果，穩定變成關閉，那就必須解放。那麼，解放是個廣泛的觀念，包括開放和超越的觀念，因為開放是人展開的過程；是解放的歷程，而超越是解放的隱藏動力及通往絕對的方向。換言之，開放和超越是人日常的經驗，而解放是此經驗深一層的反省表達，即人和絕對者的實際經驗。

本章的第一節先描述解放最深的基礎——以人類學角度來看其是否是人存有的必然要素。藉著指出它如何從社會和歷史結構表現出不同層面的「開放性」。然後，以德國唯心論和啓蒙運動的例子作具體的分析，並說明此開放的力量如何以批判性來突破僵硬和偏頗的系統，而邁向「絕對精神」和超越之境界。此超越和開放性面對天主的啓示有何關係？因此，從「罪惡」的問題和「解放」的經

驗來探討此問題是不可疏忽的。這裡對「德國唯心論」和「啓蒙運動」作為例子的提出需要說明：也許有人認為它們在此章節並沒有提出的必要性，但是在筆者心目中，是有其輕重的，因為它不單能說出解放神學的基礎，且對拉丁美洲的解放神學的產生是有關係。因而它對非西洋文化背景的人，能有一個清楚認識，希望對解放神學和對本書的研究有所幫助。

第一節 從人類學的角度來探討 解放神學的基礎

一、人類生存的設備基礎 (anthropological establishment)

畢列斯內 (H.Plessner) 多年研究人在有機體世界的地位，得到一個結論：和植物，動物比較，人是一個「走出中心者」(centrifugal)，他認為：植物一加入周圍的環境就被環境左右其季節性的生命 (1)。動物和植物有些不同，主要的是因為動物對此時此地有若干的獨立性。但這獨立性是和本能構造有關。按照其本能，動物能分別出那裡是自己活動的地帶，那裡不屬於牠。由此觀察，畢氏有了以下的說明：動物的生命關鍵點是「集中性」的 (centripetal) (2)。如果，動物開始能彈性地從「集中性」走出去，而又能返回中心的話，此乃人類的「前階」(Vorstufe)。到了人類，這「集中性」才被意識為「中心」，同時也了解為何他對「中心」有來往的關係，因此畢氏稱其為「走出中心性」(3)。在此關鍵因素上，人能從自我中心去認識外在，而由「來往」的經驗他能意識到「存有」的現在和「空虛」。未來是「空虛」的一面，是人能「超越自己」(走出中心)的視野。如此，人能有「精神」體驗和「歷史性」的意識基礎 (4)。

雖然，哲學人類學者革命 (A.Gehlen) 從不同的角度去研究人和

動物相異的關係，但他也得到跟畢氏相似的結論：人是「對世界開放的存有者」(weltoffenes Wesen)。和其他的哺乳動物比較，站在動物學觀點來看，人在設備上直接了當地是「未發展的本能機構」。當其他的哺乳動物在母胎中，已有一些重要器官長得相當完備，一生下來便可以很快地自力更生，而人卻在誕生後才開始漫長的基本生存學習。如此看來，人得到的是未完備的本能反應 (5)。因此，革氏解釋尼采的一句話：「人是未固定的動物。」如下：

「第一，還未定好其原來是什麼；

第二，人的存有是若干未完成，未固定的。」(6)

對傳統的說法「人是理智的動物」或謝勒 (M.Scheler) (7) 的說法「人在宇宙中除了精神以外，是和動物一樣的」需要糾正和補充，因為理智、精神是什麼呢？又如何形成呢？知識論者比亞傑 (J.Piaget) 一生中花許多工夫研究兒童知識和道德判斷的形成，他肯定：不是在誕生，人就擁有邏輯和道德的規則，而是由學習形成的 (8)。究竟學習是什麼？革命回答這問題：正如人和動物的分別之處，即生下來的未發展，未有本能的設備不足以生存下來，所以基本上人才有「開放性」：學習變成自己，建立人的世界和懷抱著希望。換言之，開放和學習是一事的兩面，是互助的成人過程，因為，學習的核心條件是「意向」，注意學習中，世界也就一片一片的展開了 (9)。「意向」亦是胡塞爾 (E.Husserl) 所說的「對某對象的意識 (Bewusstsein von)」或哈伯瑪斯 (J.Habermas) 所強調的「趣向」。「意向」是語言和思想的基本，因而也是人能有一切知識的條件，如想像、科學知識、夢想……等。的確，人能學習，纔能有計畫地以行動代替，補充他所未備的本能。如此，人靠人類原有的本能和後天的不斷創造的「第二種本能」，如社會的構造、文化的傳統和習慣……等來支持其生存。

現在，筆者嘗試以哲學的語言來表達上述人類學的基本思想。

研究思想的人都知道近代哲學深受兩個思想潮流的影響，即經驗主義和唯心主義。其極端的途徑使人花不少工夫纔能領悟到真理是整體的。唯心主義以主體為知識中心，理性為真理判斷的標準；經驗主義則以客體為知覺肯定的基礎，以驗證為真理的測度器，此兩者對真理的看法都是片面的。因為尋找真理是意識和意識的對象傳達過程的媒介。是的，連自我意識也不能缺少自我意識的對象，而對象不是被斷定的對象。換言之，「自我」只在「非我」的媒介下才能有自我的意識，而在媒介中「自我」一方面雖受「非我」的限制，但另一方面「非我」又引領「自我」超越自己。這是個互相挑戰和彼此幫助真理的形成過程(10)。如此說來，「非我」的觀念內容是廣闊的，它包含一切在自我之外的不同層面的範圍，例如從物質到精神、從他人到絕對者……等。總之，在我思考的同時也就是在超越的可能性範圍裡發展知識(11)。如此一來，哲學不正是以類似的觀念說明上述的所謂「走出中心性」和「開放性」嗎？

若再繼續追問下去：上述的現象基礎與其說明，是否出於一個偶然的命運，或是出於自由中的必然傾向？也就是說：上述的哲學人類學有神學的基礎嗎？拉內(K.Rahner)非常重視這問題，並將之視為他個人神學的起點。相同地，拉內也肯定人能思想和願望這個不可否認的事實。他又追問：人為什麼能思想、願望呢？經過分析和討論後，他的答案是，因為在人最神祕的內心深處擁有一股衝向無限存有者的充沛力量，遂在人的理智和自由中表達出來。它深藏在人的思考、行動之下，例如：「邏輯」普遍運用在人日常生活中卻不為人所察，但並不因此而否定邏輯的存在。通常，在反省或追問之時，行動中的邏輯才較易顯出。因此，拉內認為：人或知或無知，他每天的生活思想和選擇都和這隱藏的力量有密切的關係。人每天都生活於人存在的基本狀況，即「超性的實存狀況」(supernatural existential)。就算他不意識到此靈活傳達的力量，他也不

能改變事實。以上是人類學「開放」現象的神學基礎。假使人能意識到他日常所思和所願的實在神學基礎，那麼他的「開放」和「超越」的經驗就是「解放」的經驗。

以神學的語言來表達，不管有意或無意，人時時刻刻在「恩寵」中生存，即在天主的愛內走向生活的完美，且人有自由去肯定或否定之。自由不是那麼清楚簡單能瞭解的，它因受到「原罪」的影響，而存有在「墮落後神選性」(infralapsarian)的情況。特別恩寵加上自然恩寵使人在天主子，成人的耶穌基督身上獲得救恩。由於耶穌基督救恩是含有「存有性的」(seinhaft)，所以連那些從未聽過他的喜訊卻是賢能的人也能獲得救恩(12)。

二、社會的基礎

現在，我們要探究上述人類學所肯定的基礎如何在社會結構中顯現出。社會理論家貝爾熱(P.L.Berger)和路格曼(T.Luckmann)嘗試重建社會事實而指出：「社會」是「人造的自然」(artificial nature)。其理由是因為人原本就沒有完備的本能，而是為了生存，人必須創作一種代替本能。他們說：「是的，為了避免落在紛亂，人類得建立社會組織規範來調節自己」(13)。

社會構造一「合理化」就能如自動化地(quasi-automatic)發揮作用。然而，「合理化」不是靜止不動的，而是一個繼續不斷前進的過程。社會知識，習慣的作用相當明顯，因為社會分子不需要每次從頭開始冒險；但在另一方面，它也會限制甚至勉強個人隨從社會(14)。社會和個人的「辯證」關係能在不同社會化的層面顯出：第一層社會化(primary socialization)是個人學習進入社會以及自動接受之，如孩子學習的階段。第二層社會化(secondary socialization)是以意識化繼續第一層。這兩個層面是從社會到個人的方向，還有另一個，是個人以成熟批判意識去改革或創新社會的結構(15)。人被稱為有社會性的存有者(social being)，因為人若沒有社會他早就

不能活著了，但在受社會的指教後他也能反過來革新社會。那麼，成人以社會觀點來看，就是遵守和創新的平衡關係，亦即學習和超越可能性的辯證關係。路格曼稱之為人「宗教性的恒常數」(religious constancy)(16)。

不管人在遵守或改造世界，他總是需要其意義的結構，也就是說，提供自己為何有那樣行為的理由。這是複雜多面的，可從「理論之前」(pre-theoretical)到「理論化」；也可從一般為人所知的智慧成語到抽象的象徵系統(17)。整個社會結構意義本身便是生活的意義，使人更能走向人本的完美；但是不少時候它會變成意識形態的僵硬或受到政治權柄的濫用而成反人道的辯護者。那時，人為了人本的利益，該以批判思想行動來解開意識形態的束縛。為了徹底消除一些嚴重的無人道的現象，如貧窮、壓迫……等，我們該越細心發現其意識形態根深蒂固情形。用解放神學的語言來說，就是「有罪惡的社會結構」(18)。

總而言之，生下時的人單靠本能不能生存，他需要人造組織。雖然這是歷代祖先留下來的寶貴遺產，但同時也是該常更改的傾向。這是穩定和開放的辯證關係。

三、歷史的基礎

上面提過，人誕生時便開始學習，而不斷學習是人的一生之事。現在，以歷史觀點來闡明此過程的基礎。歷代以來人用一片一片知識和經驗如碎石細工般鑲嵌成一歷史彩圖。公元十二世紀，夏爾特的伯納(Bernard of Chartres)引用一幅趣味盎然的圖畫描述每代人生如何藉助歷史知識而成為自己一部分：我們現在的人就像是「侏儒」(Zwerg)，白白得到特別恩惠地坐在巨人肩膀上，故其文化視野比巨人本身更遼闊(19)。巴斯噶(B.Pascal)也強調：進步是人在歷史中的共同結果。相似地，士來馬赫(F.Schleiermacher)亦認為個人的生活是由共同生活發展得來的。黑格爾(G.F.W.Hegel)說的更

清楚，歷史的意識是精神的自我意識；它並不是當下湧現出的，而是歷代人類努力之結果。總之，個人細微的歷史(micro-history)是人類長久歷史(macro-history)的縮影。然而，個人的歷史不只是替人類扮演傳承的角色而已，他更要在獨善其身之後兼善天下(20)。

學習歷史的知識的目的不只是增加個人知識或肯定自己的經驗，而是在詮釋批判歷史過程中豐富其原有內容。如此一來，歷史知識本身不再是個死板的傳統而是個對話的伙伴，使雙方都有開放的機會(21)。活的歷史就是我們尋找真理的過程。換言之，如果歷史不被限在狹窄的觀念，如僅此事件變故的描寫，而賦予價值上的判斷。在這個認可之下，即不能缺乏歷史的目的，是和「救恩史」分不開的。如此，歷史最深刻的意義是人類和絕對者接觸的所在。

由於歷史存在的本身被視為一「象徵」媒介流傳著，那麼「語言」就是歷史的濃縮者(condenser)。這裡語言的概念是非常廣大，包含一切象徵性系統；因為它們都能用語言表達出來。語言保存歷史並使其充滿生氣，即人有交談的領域。語言本身是人類的特產。它也有上述人類學的要素：穩定和開放。文法是語言形式的結構，而語言「能力」(competence)是語言靈活創新的泉源。二者是語言的條件，因為，沒有文法，語言就雜亂無章；沒有表達能力，語言就沒有朝氣。總之，因為人的生活世界經由語言傳達而建立在語言中，因而不不少的現在哲學家稱其為「超驗條件」(transcendental condition)。如此看來，人在語言中體會到歷史性：人在學習語言時，接受一套傳下來的象徵和其內容，甚至可說，語言的邊界是世界的邊際；但同時語言也像歷史一樣對人有靈活的交待(22)。

歷史的現況是走向完美的，面對不完美的問題，如人生不夠人道的情形、貧窮、受壓迫……等，如果有歷史性的眼光就不該只看其現象，應該尋找其歷史的根由看透其真象，才能徹底解決問題。歷史性的意識使人更具有反省批判力，它能幫助我們發現那已套在

我們身上而未被覺察到的意識形態，並且將之從根源處挖出。以神學語言來表達，如此作人才能將天主所托給他的世界盡責任管理之，並使歷史的途徑更能符合他的旨意。但是，由於人本身是軟弱的，會犯錯的，所以他要隨時保持批判態度並願意悔改，那樣他才能清醒，不使世界歷史落在無責任意識的發展或是更糟的落入由野心造成的混亂、壓迫和戰爭中 (23)。

歷史意識使人明白每個歷史階段是相對的。人能認出「相對」的原因，是因為有「絕對」的觀念存在。消極言，「絕對」是「相對」的否認。積極言，是「絕對」者本身。因此，人的歷史是邁向天主啓示的成全，包括一切相對的階段，使它具有其意義。那麼，歷史意識是解放的體驗而走向圓滿的境界。總之，以神學觀點來看，解放的過程只在「末日」(eschatological) 的視野裡才有其真正的意義 (24)。

第二節 理論的解放：德國唯心論

提到德國唯心論，我們通常就想到從斐希德 (F.G.Fichte)，經過謝林 (F.W.Schelling)，到黑格爾 (G.F.W.Hegel) 的哲學系統發展。然而，一方面我們不能了解其發展的過程，如果我們不認識其起點。說得更明白，此系統發展多半是要解決康德所留下來的問題，因此，提出康德的哲學問題是需要的。另一方面，我們這裡不能說到德國唯心論的全部內容，而主要的是，提出其發展過程，以作為在哲學上的解放例子。因為謝林的哲學有好幾個階段，而只在早期才對所提出的問題有直接關係；然而早期的黑格爾立場和謝林的早期沒有很大的差別，因為事實上，黑格爾那時以謝林早期的觀點去批評斐希德，然後才真正發展其系統 (25)。因此，我們這裡要討論的是，黑格爾如何經過斐希德處理康德的問題，而發展走向絕對唯心論。

一、康德哲學的問題

我們可以簡單地稱康德的哲學為「超驗批判哲學」。他描述批判理性，像一位審判犯錯的哲學而提出解決方法的法官。他批判傳統形上學是狂熱地追求真理，但卻忘記人擁有知識的條件，因而落在自己矛盾和空想中 (26)。在超驗辯證邏輯，康德所提出的四個純粹理性的「背反命題」(K.R.V. B454-490)和「天主存在的不可證明」(K.R.V. B620)，是傳統形上學行不通的結果。另一方面，康德叱責經驗主義褊狹的只握緊由經驗而來的知識，而對理性的能力持懷疑的態度 (K.R.V. B786;B5)。他們兩個學派無法認識理性的真象，因為其認識的條件是不成全的。理性主義的條件是以分析邏輯為本，一切命題均已含在概念內；因此，知識的結果只是推論的結果而已，並沒有增加任何內容的成分。相反地，經驗主義以後天的條件為知識判斷的根本，只採取綜合的方法。他們的知識因新的經驗而增加，但是不能肯定其有邏輯的必然性和普遍性。總之，他們只有部分正確知識的條件：或是先天的分析；或是後天的綜合 (27)。康德認為正確的條件該是「超驗條件」。在那裡，他將理性主義和經驗主義的精華合在一起，而變成了「先天綜合的命題」(synthetic a priori)(28)。

此先天綜合的命題的基礎在那裡呢？康德認為，「時空」是美學的先天形式，物質的雜多性 (Mannigfaltigkeit) 透過此先天形式才能有感覺 (sense) 的對象。另外，還有先天的十二個範疇，使感官成為不同知識的種類和程度。如此我們可看出，康德哲學的成敗是在於對「時空」的觀念，和對十二個範疇的理解 (29)。這裡，我們不能進入相當複雜的哲學討論，只能提出其要點和我們主題有關的結論。康德受其當代數學和自然科學的影響，所以對「時空」的觀念有所偏失，因而得到的知識只是在「現象」的範圍而已。其「物自身」是康德的「要求」(postulate)，但是不能說明它是什麼。其次，所定的十二個範疇只是理論基礎，而實踐理性的「要求」又是另一

套。因此，理論和實踐是人的兩回事：一者站在必然的規律；另一者則有自由行動。人生就如此落在不同而矛盾的範圍(30)。總之，康德哲學的出發點，是希望理性能統一不同觀點的哲學派別；但是在發展過程中，因將「現象」和「物自身」、分析和辯證、理論和實踐……等僵硬地分開，因而總是落在二元論裡頭。那麼，康德努力找出「新形上學」，以統一不同的哲學派別，這雖是個遙不可及的願望，但卻指引了德國唯心論的發展方向。

二、斐希德哲學的問題

斐希德跟隨康德的指導方向，以解決康德所遺留下來的問題：斐希德以康德「新形上學」為哲學的基礎，視為其自身的哲學課題，而「新形上學」是以實踐理性為起點。和康德一樣，斐氏也肯定知識論的兩個元素：主體和對象。然而，它們的關係是如何呢？是否如康德所主張的，是個邏輯的循環(K.R.V. A245)，或是另有一條路？

斐氏認為：或是從主體而來的經驗，則知識是有創造理性的成果。那麼，知識先天肯定其理性的基礎和出發點，即「自我」。換言之，自我是一切實踐不可或缺的條件。或者對象是知識的起點，那麼主體得跟著其基本形成的規律。如此的結果是，知識是獨斷(dogmatic)定律成果。這也就是說，知識論就變成固定論了(determinism)(31)。

上述的思路是斐氏典型的論調：他將二選一的可能性呈在人面前，使人考慮選擇之。有關上面的問題，斐氏自己選擇了第一個可能性。理由很簡單，因為第二者是不對的：除非經過自我才有知識的對象；更進一步，他肯定知識先天條件：事實上，認識任何對象之前，自我的主體已經存在了，而知識的認識只是實踐理性行動的部分。每次的選擇都經由自我努力的辨別、爭取的過程。就連拒絕選擇本身，事實上也已經是作了選擇了。就在「能選擇」的事實上，

斐氏發現人生最高貴的命運是「自由」。同時也是斐氏選定「自我」為知識的起點和基礎的主要動機和目的。由此可看出，良知扮演著關鍵的角色(32)。因此，哲學思想和選擇的立場有密切的關係，誠如斐氏所言：「看什麼樣的人，就選擇什麼樣的哲學。因為哲學不是死板的裝飾品，人人都可以隨意取得或放棄。哲學思想確實表達出哲學家精神。」(33)。

雖然，康德在實踐理性的同時也重視自由，將其稱為三個「要求」(postulates)之一，即自由、靈魂不死、天主存在。但他在純粹理性中提出「時空」，和十二個範疇的先天條件，因而理性在知識範圍受到對象結構的限制。康德不完全陷在固定論(determinism)；但他面臨的問題是二元論。斐氏解決此問題是將一切先天條件歸於實踐理性。換言之，知識的條件也是知識，而知識的條件該是「自我」。其他則屬於「非我」(34)。那麼，自我和非我關係究如何呢？一切實行中自我是先天的和同一的($A=A$)，但它不能是知識的對象，除非純粹自我放開自己(setzen sich selbst)而變成對象($-(A)=A$)。當自我和非我在知識中有了關係，自我被非我限定了。然而，此限定不是毀滅，而只使自我認知其是自我自己顯知的部分($-A=A$ 的限定的部分)。總之，自我和非我的關係是「辯證」的：正—反—合的關係(35)。

三、黑格爾哲學的起點

斐氏以自我同一的實踐理性來打通康德的二元論，並初步的說明自我和非我辯證的靈活關係。如此已為黑爾準備了一些步驟。在這裡，我們只提出三個黑格爾針對斐希德哲學的問題：哲學的開始、應該(sollen)和存有(sein)的關係、斐氏的辯證論。

關於哲學的開始，黑格爾認為斐氏是以獨斷的觀點開始其哲學。上述已指出斐氏為何選擇其知識的起點並將自我為一切非我的先天條件。這種起點黑格爾以為是「獨斷」的，因為斐氏決定「我要」

為起點，而證明的理由則是次要的。黑格爾稱此種使理性為「無可描寫悲慘」(unbeschreibares Elend)的方式，如果自由的理性該服從此規則(36)；他感到「恥辱」。為什麼呢？黑格爾回答：只有兩條路：或是世界以理性為基礎；或是世界不以理性為基礎。如果是後者的話，一切的對它信任或願望都是徒勞的。如果是前者的話，主體也以理性為基礎，則他該時時理解之，而不是以斷定為出發點(37)。黑格爾認為主體存在不是在於自己肯定，而是在於自己明瞭，給予他的都是他的對象，因而在對象認識自己。換言之，斐氏的自我在自己實踐，即在「決定」中認識自己；而黑格爾的精神在於了解對象變化中認識自己(38)。如此黑格爾的哲學開始也有同一絕對精神；但是在對象的變化中認識出來的。

其次，關於「應該」(sollen)和存有(sein)的關係，黑格爾認為斐氏是將「應該」放在「存有」之上。的確，斐氏以康德的實踐理性為出發點，也統一切非我。那麼，哲學以命令(imperative)而不是以理解為基礎(39)。黑格爾認為「應該」和「存有」的關係是辯證的，他解釋如下：「應該」本身是為成全的目的而下的命令，但是成全只在實現中才能認出。因此，「應該」為了「存有」應當放棄自己，消滅自己而變成完全的現實。那麼，「應該」在黑格爾的觀點上不是為自己而存在，如斐氏所認為的，即永遠在上，而總是和存有分不開的。具體來說，自由使一切「應該」(命令)有意義；它不是「要求」(康德)，也不是在純粹「實踐」(斐氏)，而是在歷史中才能認出其存有(40)。換言之，透過歷史中精神自己認出它是一步一步走向完全自由。那麼，自由是人歷史的(應該)；然而歷史中的自由還是和不自由的事實分不開的：「主人」的自由在於「奴隸」存在的關係(41)。總之，無上的命令是歷史現況的解放動機，使「應該」和「存有」變成應當實行的整體。

最後，我們提出斐氏和黑氏辯證論的相異點。上面已說明，斐

氏的「自我」和「非我」的關係是三步驟的辯證法：正—反—合。「正」是純粹自我自己肯定；「反」是非我對向自我；「合」是純粹自我將自我和非我歸於同一性。黑格爾採用三步驟辯證法的形式，將其成為「自在」(an sich)、「為己」(fuer sich)、「自在而又為己」(an und fuer sich)(42)。然而二者的發展方向和內容大大不同。斐氏的辯證論是演繹的，因為「反」和「合」已含在「正」的觀念裡，所以「反」和「合」只不過是個哲學的默觀：自我觀看自己。黑格爾的辯證論是精神在辯證過程中理解一切因而也認識自己。一切對象是在形成的過程。處處都是「沒有了」、「未是」、「不完全」而走向絕對的成全。那裡的極端性愈強，那兒倒塌的必然機會也愈多及愈快。在崩潰中學習建立更好的階段。黑格爾認為哲學的要務在於伴隨過程中的精神走向完全活動的方向。這也就是意識的形成。總之，黑格爾的辯證與斐氏的最不同點在於「棄而存升」(aufheben)的過程(43)。

總而言之，德國唯心論是在理性批判中反省自己的過程而建立起來。它的特點是在於精神如何解開自己限度而邁向絕對。其發展的標準是「自由」。德國唯心論因而可視為哲學自己解開的典型：批判自己，則放開自己，這一切是為能認出絕對精神的開展。它並沒有解決所有哲學的問題，更不是哲學的終點，它只是哲學史上的一個脈絡。最後它走向徹底的唯心論，而這帶給哲學界的影響，卻是引起哲學界反動地朝向實際行動理論發展：如馬克斯主義，或實用主義……等(44)。

第三節 行動的解放：啓蒙運動

本節首先描述啓蒙的來源和特性，然後討論它對批判自己，糾正的運動。不管從積極的觀點來看其意義：即嘗試實現新理想；或從消極的態度來看：警告自己不得陷入意識形態，都是一個不斷開

放的過程。然而，此開放和宗教有何關係呢？尤其和宗教的啓示呢？

一、 啓蒙的來源和特性

啓蒙 (來自拉丁文: *clarus*) 原意和光亮有關。光亮和黑暗是對立的，正如知覺相對於無知一樣。近代哲學之父：笛卡兒首先提出以「清楚而明晰」的觀念 (*idea clara et distincta*) 為知識論的判準，而此也深深地影響啓蒙運動。「啓蒙本身」是和「哲學本身」一樣長久地深植人內心深處。因為哲學的努力如果不是從一開始就有，就是從無知的黑暗界走向真理的明亮界。塞克勒 (M.Seckler) 和基根 (O.Gigon) 更進一步地肯定：「古代哲學家視自己為證明知識的老師，面對歷史的傳統和其權柄。」 (45)。米德斯達斯 (J.Mittelstrass) 也認為啓蒙事實上已在希臘文化生根 (46)。然而，一般我們說到「啓蒙」時，不由得會想到它是公元十七世紀後半所開始的一個具有歷史意義的運動。康德稱它為「批判的時代」。韋伯 (M.Weber) 稱其為「世界的破法術」 (*Entzauberung der Welt*) 的決心，及一般稱之為「俗化運動」 (*secularisation*)。其基礎是「理性」判斷，其方向是解開一切歷史和社會「不合理」的捆綁。因此，所有的權柄、陳舊的組織、傳統、教條……等都是新理想中的廢物，或至少該經過理性的檢查和批准。它的目的是要解放人未成年的態度，由成熟人引領至新理想的建立。因此，康德在其著名的「啓蒙是什麼」一文中鼓勵人們用自己的理性作為真理的最高考驗 (*den obersten Probestein*)，他又說：「你要鼓起勇氣來使用自己的理智，這就是啓蒙的座右銘。」 (47)。維郎得 (C.M.Wieland) 也呼叫人們要全力廢除那些妨礙啓蒙發亮之物，使其能照到最黑暗的角落，最深的洞穴 (48)。關於文化，門德爾松 (M.Mendelssohn) 認為啓蒙是文化的「後設知識」 (*Metawissen*)。文化反省自己，除去幼稚文化現象而獲得啓蒙文化。為了達到之，門德爾松認為單靠理性是不足的，亦需要智慧作為實踐的尺度 (49)。

以上的敘述也顯出啓蒙的一些重要特性：無論是一位理性論者或經驗論者，是反對或保護形上學者……等，只要持批判理性態度，他自己就覺得是屬於啓蒙運動者 (50)。他們也承認歷史是處在危機狀況中——危機本身就是一個呈現新開始的好機會。然而，此絕對依靠理性和抱過分樂觀的態度來面對將來，是很容易陷入於黑格爾 (Hegel) 所說的「理性的詭計」中 (*List der Vernunft*)。這麼一來，啓蒙的開放理想很高，但終免不了落入劃地自限的困境，更遑論造成墮落的情形。但是，就在不滿意的狀況裡，同時也是在不斷謀求新法的過程中，啓蒙運動有如後浪推前浪般相繼出現許多傑出的人才。於是啓蒙運動變成了批判自己的運動。

二、 啓蒙運動自我批判的過程

上述提及，啓蒙彷彿進入歐洲當代人生各個範圍：從哲學、科學、宗教……等以至於老百姓的生活。處處他們都主張以新理想和生活方式來代替「古舊」文化。如此龐大的計畫，他們必須先找其根部或帶頭因素，然後才能開始重建工作。於是，他們找到了宗教。他們認為宗教，即基督宗教，在舊的宇宙觀和一般生活方式中扮演著關鍵角色。他們雖視宗教為第一個攻擊的目標，但其攻擊的目的不同，例如：有的將宗教排列於人類開發的古舊階段，因此在科學發展的階段，宗教的重要性就自然消失，如孔德 (A.Comte) 的三時期說法。有的認為宗教和歷史進步、社會完美是不相容的，所以該毀滅它，如伏爾泰 (F.M.Voltaire)、馬克斯 (K.Marx) 所主張；有的要以理性來重建或解釋宗教，如康德 (I.Kant)、萊辛 (G.E.Lessing)、斐希特 (J.G.Fichte)。

為了達到消滅宗教的目的，他們將宗教降為古舊文化實踐的「意識形態」，遂要指出宗教組織是欺詐的、是僧侶統治……等。一方面要使教會消失權威，另一方面鼓動老百姓起來革命。啓蒙的原則是以理性面對事情，以容忍、冷靜面對衝突；而現在卻陷入充

滿仇恨爭鬥的氣氛。法國的血染革命不就是其產品嗎？(51)面對啓蒙運動如此墮落的演變，有心的真正啓蒙者，誰不感到心酸？提出檢討自己乃是需要的工作。伯爾格(E.Burke 1729-1797)，一位英國學者，看到法國猛烈流血革命之後，傷心地寫信給啓蒙朋友，信上說：「你們文學家和政治家，以及我們的整個啓蒙圈，在此觀點上有基本的不同看法：對他人的智慧一點尊敬都沒有，卻對自己的智慧十分相信和充分運用。對其而言，只要是舊的，就算是足夠去除的理由……。他們沒有受到那些法國君子(gentleman)分享給我們的思想光照；反而其行動予人很深的影響，似一些無知又犯錯的人。」(52)。

席勒(Fr.Schiller)也曾經勸告啓蒙者不該抱天真的期望啓蒙理論如何美好，就會自動產生美好的效果，也不該以革命為啓蒙實踐的有效方法。此外，他還認為只用頭腦啓蒙是非常不足夠的，它也需要用「心」去處理事情(53)，否則啓蒙會變成如謝林(F.Schelling)所諷刺的「假啓蒙」(Aufklaererei)。正因為啓蒙原本就高估理性價值而忽略人其它方面，因而席勒提倡啓蒙裡有「心」的因素。浪漫主義之父諾伐利斯(Novalis 1772-1801)不但響應之並推動它至極點。諾氏在「基督宗教性或歐洲」(Die Christenheit oder Europa, 1799)一篇文章中說明，為何浪漫主義是啓蒙運動的自我批判和新發展的方向。他批評啓蒙是「學者感動人之戲劇」(ruehrendes Schauspiel der Gelehrten)將大自然、鄉村土地及人靈魂一掃而光，因而不但喪失人的詩意，連聖人的蹤跡也受到破壞(54)。他要將「詩意的科學」和聖人途徑重建。黑格爾評價啓蒙運動如右：「悟性的啓蒙是使人聰明一點；但並不變好一點……因為沒有一種勉強的倫理—悟性的啓蒙—能使惡意不伸展。」(55)。以批判要求完全是黑格爾辯證的基礎。他認為啓蒙不能停留在悟性層面，該走向更深、更廣的範圍。啓蒙本身的基礎和目的是智慧，它是悟性和心靈的綜合(56)。

藉著黑格爾的傳統，現代的啓蒙辯證，繼續發現隱藏在意識中的假啓蒙。阿多諾(T.Adorno)和霍克海默(M.Horkheimer)反省啓蒙歷史並追問：為什麼人類一直追求人本真象，卻不斷失敗，甚至墮落到野蠻的情況呢？他們在「啓蒙的辯證」(Dialectic of Enlightenment)一書中嘗試提出答案：因為在神話裡已經有啓蒙，而啓蒙中有神話的成分，也會變成神話(57)。它們之間的關係不像孔德或許多實證科學家那麼單純的想法：一時期與另一時期的相連不是接續關係，而是辯證的。因此，真正的啓蒙是處於不斷「棄而存升」的過程。為了證明此前題，他們先研究啓蒙的神話成分，然後指出啓蒙在現在社會一些神話似地情況。希臘神話奧德賽(Odysseus)是描述奧德賽長期冒險流浪迷路而不斷奮鬥的故事。阿氏和霍氏一致認為這是啓蒙運動典型的例子：為追求進步和自由的理想而離開家鄉，宛如歷史上的出谷(Exodus)般，到處流浪。啓蒙致使科學思想和實證哲學大肆流行而產生偽明晰性(false clarity)。啓蒙造成的「自我破壞性」(selfdestruction)(58)該如何理解呢？阿氏和霍氏研究「文化工業」(culture industry)中指出：一切在文化工業中都受最有效的計畫安排。如此「工具—目的」(medium-aim)的想法是「合理」的典型。也就是說，理性被訓練成為有效的最佳供應者。唯有如此，理性才「有用」，才受到重視。理性因要照所定的規則肯定自己，因而變成技術理性，即落到「機械化的再生產」裡(mechanical reproduction)(59)。在文化工業裡技術本來是人為方便而創出最有效的「服務者」。它是機械化的產品，人的理性逐漸跟隨著它，遂變成技術化的理性。黑格爾在「精神現象學」(phenomenology of the spirit)的第六章分析主奴之關係，能幫助我們更瞭解上述的思想。黑格爾認為，主奴的關係是辯證的關係：主人只有主的意識，因為有僕人服從，享用僕人工作的成果；但奴僕是因

怕主人而工作，在工作上肯定自己。奴對主的依賴關係只在「敵對」消滅後，才能停止而得到自由 (60)。人和機械在文化工業也有相似的關係；然而大不相同的是，機械不是人，它有它的一套「合理性」，因而人用它該隨著其原則。如此，雖然人有自由用或不用它，但要用它時，人只有單方的關係。那麼，機械供應人時，就控制人。總之，人在偽明晰性的文化工業理性中迷路了，而造成「啓蒙的自我破壞性」，也就是說，它陷入一種新的神話似性中，因為故事中隱藏一套合理化理論，能說服人信之。但在「啓蒙」中，此套合理化的理論就會發現出其偽明晰性。相似地，「啓蒙」在文化工業中，被一套最有效的技術理性說服，而承認其是合理的信念。它更得人信任，因為它替人克服大自然、安排世界的關係；但也因此，人更沈溺於機械規定的「自然性」中而毫無知覺。另一方面，此合理性的一套理論變成了意識形態，因為它被使用為經濟發展的工具。價值在文化工業也受到有效用的標準分配；更不幸的是：它被廣告主宰著。如此，產生矛盾現象：本身有用，但若不經過廣告也沒有人會用；或相反地，不管其效用如何，一經過有技巧的廣告，就會變成暢銷，時髦品。此意識形態的根源是經濟，如阿氏和霍氏的結論：「終於，只有經濟的動機就足夠了。」 (61)。

總而言之，啓蒙為了理性和自由而奮鬥，但在文化工業社會，因批判不足而墮落在神話裡，因為神話就是啓蒙自己的產品 (62)。黑格爾稱其為「理性詭計」(der List der Vernunft)的現象 (63)。阿氏和霍氏一起研究文化工業的偽啓蒙現象，但後來各人提出不同的解決方式：阿多諾認為，如果啓蒙要脫離偽啓蒙就該邁向「否定的辯證」(negative dialectic)的路程，因為絕對者和現實是個「非同一」的思想。如此，批判理論根本不能提出任何正面的觀念，因為一提出就落在「同一性的思想」了 (identity thinking)。然而，世界不是那麼絕望的，絕對在「美學」，尤其在音樂之中會顯露其希望

的精神。霍克海默卻認為世界不是絕望的，他因受猶太教的深刻影響而一直保持「革命」的希望，但他年老時表達，他所期望的是完全不一樣的。他的路線是「否定的神學」(negative theology) (64)。

三、啓蒙和啓示

上述有言，啓蒙批判宗教的目的不一定要消滅之，反而是要修正，使它合理化。如此，其努力的中心是：理性如何找到「真正」的宗教和「確切」的啓示。近代哲學嘗試將宗教啓示合理化不是稀有的事。本文不能詳細討論此問題，只能扼要提出三位有代表性，和啓蒙運動有關的學者：斯比諾撒 (B.Spinoza)、托蘭德 (T.Toland) 和斐希德 (J.G.Fichte)。

斯氏 (1632-1669) 認為天主的知識不是推論的 (discursive) 而是直覺的。知識者本身是參與被認識的天主，即分享至美好的精神，至德能的天主自己。他也稱直覺天主知識為「天主理智的愛慕」(amor dei intellectualis)。他分啓示為兩種：理智的啓示 (revelatio intellectualis) 和由聽來之啓示 (revelatio auditu)。他肯定理智的啓示確是真理和生命的泉源，而對傳統由聽來的啓示保持懷疑的態度。因為第二者會混合人的意見和想像，使天主知識有危險變成人的投射。理性擁有必然和普遍性，所以理性宗教是正確和普遍的宗教。其基本的教條是：「有一位至高者重視公正和愛德，一切都該服從他才是順利美好。如此，人人都該以實行公道和愛近人來敬慕他」 (65)。

托蘭德 (1670-1722) 接著斯氏的「理智啓示」和「由聽來的啓示」分法，而進一步假想：「基督宗教」將消散，因為它建立在傳統盲目的敬拜。他猜想的目的是要以理性原則代替傳統原則。然而，他捨不得放棄福音之道理，遂想辦法將福音合理化。因此他提出兩個假設：

1. 福音中毫無反理性或非理性的道理。那麼，基本上沒有

什麼所謂的奧跡。

2. 以理性去理解宗教，以避免如許多人所想像的危險(66)。

總之，托氏想除去任何奧秘的信仰，而以理性合理化福音的啓示。這些前題的假設和猜想的結果等種種問題值得注意；但不在本文研究範圍內(67)。

斐希德認為斯氏單純化啓示或托氏極端的放棄啓示的奧跡性，都沒有解決問題。斐氏主張啓示是天主自己以兩種方式來告訴(verkuendigen)我們：理性和超然。對斐氏來說，天主是理性以及倫理的創造者。如此，斐氏是接著康德但超過其立場，因為康德認為在感性世界內不能認識天主的啓示。

第一種天主啓示自己使實踐理性能認識他的訊號。實踐理性因擁有特別的構造而能判斷從外來啓示的要求。斐氏說：「天主經過在我們內的超然性宣告自己」(68)。雖然可用不同的名字來稱謂，但其實是一樣的：以哲學語言來講，它是「純粹理性」；以神學的說法是「天主的天主性」(die Goettlichkeit Gottes)。因此，我們不能認識天主，除非使用理性。也就是說，天主啓示自己於我們之內，並經由理性認識出。其關鍵因素是「良知」，即天主的聲音。如此，自然宗教是合理的，是可以理解的。總之，天主啓示和實踐理性是互相指示的。

另一種是原來專用的「啓示」名稱，是啓示性宗教的基礎。其原則是：我們之外的超然。斐氏說明：「這啓示是由天主超然的原因在人世顯出的成果。於是，天主經過此事件，啓示自己為倫理規律的創造者」(69)。它的確是超然的，因為它超過能解釋因果範圍的嚴格性。人在第一種天主啓示，被創造成為主動合作者：他能在實踐理智中尋找天主啓示的要求。但是，人在第二種天主啓示，則較被動地接受天主在某具體的環境中顯示自己。

斐氏認為此二種天主啓示雖然是不同的種類，但卻沒有彼此的

排斥如上述斯比諾撒和托蘭德的主張。反而是互助。斐氏非常小心地說明這思想：「或是規律創造者雖然和吾人不同，卻在吾人理性的本性表明他是一切規律的創造者。因此，吾人心中所刻印的規律是他的。或是啓示表達同樣天主顯現為規律創造者之外，還加予另外特別的規律。如此並不是說，在具體啓示中不能同時發生兩種啓示」(70)。

如果啓示像斐氏所肯定的，有理性的基礎，或者合理的超然，那麼它是否能有「勉強性」(Zwingbarkeit)呢？斐氏認為：雖然啓示以不同的方式顯現，但基本上是一樣超然的紮根；因此，其先天條件是確定的。也就是說，原則上啓示的可能性是「可證明」(beweisbar)的，也能提出理由說明，為何啓示對人類有必然性和意義。然而，他也承認：對個人接受啓示不能用理論勉強的，因為就算啓示原則上是合理的或可證明的，但每個人都有自由抉擇和責任。人能要求，但不能勉強，這是實踐理性的特性，否則他的實行就缺乏價值和意義。雖然接受啓示信仰是個人主體參與的，誰也不能勉強誰；但，信徒的生活見證和實行理由以及動機，能強而有力地引起人對啓示的思考和抉擇。斐氏以較消極的語氣表達此思想：「我們沒有理由害怕任何虛偽理論強奪我們的信仰，也不要憂慮別人的恥笑，也不要智能薄弱和遲鈍歸罪者面前害羞，而失去以信仰來改善他的機會」(71)。

第四節 超越—解放—啓示

本節希望從超越的現象，經過解放的經驗，邁向啓示作更深入的討論。由上述啓蒙對啓示的探討，我們可以看出，他們雖然論點不同，但一般來說，有同樣的基礎：以理性為前題。如此，「天主」存在是理性的先天條件，而理性是天主存在的證明。此循環論證是笛卡兒奠定其基礎而影響到近代的思想；如此，他們認為可以節省

天主存在的問題。然而，如今對過分信任理性的權威，因對上述循環的論證有許多理性無能為力的經驗，而保持懷疑的態度。有關天主存在的肯定亦被「邪惡」的問題牽絆著而裹足不前。如果先不討論凶惡存在的問題，天主存在的肯定是個信仰的肯定；但在思想討論中就變成有問題的假定。這裡所討論罪惡的問題並不是獨立的，而是和超越、解放範圍中的問題有關。超越與解放的經驗終究和啓示有密切的關係：如果人在超越體驗中開放自己邁向絕對，經過解放經驗肯定絕對的力量，而當絕對自己具體宣告時，才能被認出。

一、邪惡的問題

邪惡是人的問題而不是僅限於那時代的問題，近代以來，人對此問題特別敏感。我們看當代文學就可以明瞭。舉幾個例子來說：卡夫卡 (F.Kafka) 認為罪惡是個謎題，對人生有著困惑的神祕性。他獨特地描述罪惡在天主陰暗的境界 (72)。卡繆 (A.Camus) 的著作中，雖然罪惡和天主幾乎毫無關係，但它仍然扮演著特別的角色：荒謬主義者的心目中，罪惡變成社會控告，對主張革命的要求 (73)。籃格 (H.Lange) 面對罪惡存在時：由於天主使多餘的和欺騙的「知識之樹」生長，即原罪之原因，那麼天主是否沒有責任呢？(74) 恩都 (S.Endo) 分析佛教和一些廿世紀西歐作家中得到結論如右：潛意識，一方被認為是顯露罪惡的場所，罪惡的子宮；但另一方卻也是救恩力量發動的地方。這思想在他作品中扮演著關鍵性的角色 (75)。古施爾 (K.J.Kuschel) 研究今日文學中的罪惡作了以下綜合：小說界發現罪惡在各種領域內：政治和倫理 (Lenz)、機械統治知識和倫理 (Duerrenmatt)、罪惡和反罪惡的現象 (Fried) 以及俗性的罪惡 (Frisch、Drewitz、Struch、Zorn)、美學的罪惡 (Handke、Muschg)、形上學性的罪惡 (Lange) (76)。總之，現在人們更意識到罪惡是人生中不可否認的現象。

如果我們同時將三個命題放在一起：天主是全能的、天主是至

善的、罪惡存在；那麼，罪惡是明顯的難題。波哀丟斯 (Boethius, 480-525) 已經非常敏銳認出：世界有善有惡，善是天主存在的證明，而惡是否認他的可能性。如此他提出問題：「如果天主存在，罪惡從那來的呢？但，如果他不存在，善又從那來的呢？」(si deus est, unde mala?)(77) 李格爾 (P.Ricoeur) 面對此問題提出四種解釋：神話、智慧、知識和神正論。

1、神話是最早在每個文化都有的現象，用故事來說明世界如何開始的，罪惡在此宇宙中又如何出現的。

2、智慧解釋生活意義的問題，例如：為什麼？為什麼發生在我身上？約伯 (Hiob) 的例子是此解釋的典型。約伯的故事在結束時，雖然沒有解決痛苦，及罪惡本身的問題，但卻提出三個可能理解性：或是痛苦終生；或是約伯的抱怨在善惡之主 (雅威) 的眼中是該糾正的；或是抱怨態度自身該有淨化的考驗 (78)。

3、從知識層面討論罪惡的來源問題。奧斯丁 (Augustinus) 認為凶惡或是罪過本身 (peccatum)，或是其後果的懲罰 (poena)。懲罰個人但會影響團體。人類生活在罪惡中和原罪有關係 (79)。

4、神正論肯定天主是至美、全能、至良善以及邪惡存在的問題。這是我們要討論的課題。

多瑪斯阿奎那 (Thomas Aquinas) 針對上述的問題給予一個好像矛盾的肯定：「正因為邪惡存在，所以天主存在」(80)。他如何理解呢？多瑪斯採用亞里斯多德的形上學而分明「存在」的觀念、等級，並指出：天主的「存在」和邪惡的「存在」屬於不同的層面：一者是「形上學的」，有形式上的因果關係 (causa formalis)。二者

卻是在於「存有」範圍，有偶然性原因 (accidentality)。接著他認為邪惡的存有只是「善的缺乏」(privatio boni) (81)。如此說來，在邏輯上，兩者雖然是對立的存在 (contrary opposition)，但不是矛盾的對立 (contradictory opposition)。那麼，沒有形上學的邪惡 (no metaphysical evil) 就沒有理由談論善、惡的二元論。換言之，邪惡不是自己存在 (per se)，而只是發生而已 (per accidens)。上述理論的關鍵性在於邪惡不是形上學的，即說偶然性不能是第一者，缺乏不能是存有之先。我們先論善惡次序的關係，然後理解惡如何產生。

假如我們將虛無視為絕對的虛無，那麼如何能認識虛無是虛無呢？我們能有什麼標準去衡量虛無呢？我們取虛無主義的典型者尼采 (Fr.Nietzsche) 和荒謬論者卡繆 (A.Camus) 來看他們如何談論。簡單說來，尼采認為西洋道德、倫理落在虛無主義 (nihilism) 中。為了反抗它，尼采要求完全新的價值觀念 (radikale Neuwertung)，即超人的倫理。那麼，所謂的虛無就是缺乏「超人」倫理價值的現況。這裡我不能評論尼采的內容 (82)。卡繆認為人生是荒謬的，因為到處都有荒謬的現象。但他能肯定其是荒謬，因為他本來相信人本主義才不是荒謬，才是人生活該追求的；如此，他才努力提出邪惡的現象，以作為社會的批判。總之，尼采和卡繆之所以視當下情形為虛無或荒謬，乃因他們認為其缺乏理想的價值。「當人說一切都没有意思，就是表達有意思的肯定」(83)。没有意思是因為失去原來的意思或没有理想的意思。無論如何，肯定存有的意思是先有的 (primary)，而虛無卻是存有的否認。因此，克爾耐 (W.Kern) 說道：「否定都有肯定的基礎。在沒有意思中，雖然那麼明顯的沒有意思 (也許正因為如此)，表達出更深意思的要求。意思是否認經驗的正面，是消極經驗的度量和可能性 (反對的可能性也算在內)。」他採用此理論在說明善惡的次序，說：「如果我們本來擁有健康、友誼，但沒有感覺到失去的痛苦，若不發生痛苦，那麼，患病、寂寞、願

望就變成不能瞭解的字眼」(84)。

二、邪惡和解放

上面指出：存在、善良是先於虛無、邪惡，如此，是善良造成邪惡的嗎？如何說呢？肯定「有、善與無、惡之先」的命題基礎是：一者是一切存有都有善的傾向；二者是一切在其次序範圍 (in suis locis) 都是善的。這是說，存有是包含在他存缺乏的可能性；也就是說本身善的一個範圍在別的範圍不一定是善的，甚至是缺乏善的，而造成惡的結果。換言之，善變成惡的後果，因為它出軌道而和其本性不和諧 (85)。那麼，出軌道與不和諧的原因何在？是否天主的意思？或者多少人類也有責任？或有其他的原因？多瑪斯主張：天主確有定計 (divine providence)；但祂也允許有自由的選擇、良機 (chance) 和偶然性。這不是說祂允許發生惡的可能性是必然的 (per se)，而是說它只在於偶有性 (per accidens)。總之，天主對惡的發生不是願意也不是不願意，因為惡不發生，除非是偶有的 (accidentally)，或無意向的 (unintentionally) (86)。如果除去惡的可能性，就不允許有自由、偶然和良機。那麼，也沒有善的次序。肯定邪惡是無意向的後果，並不是說受造物都沒有使惡發生的選擇。多瑪斯將意向 (intentio) 和意志 (voluntas) 分得很清楚：每一受造物都有善的傾向；但意志卻只能用在有自由和意識的受造物者的身上。那麼，後者是能預算、抉擇和有責任的能力，即有倫理的價值觀。如，私人善的傾向方面，在整體或在公義中會造成惡的結果。這他可以預料到也可以自由作選擇。總之，多瑪斯對善惡看法的貢獻是不可否認的；但全能天主和邪惡發生的衝突還是他的難題。討論天主和世界的關係，希望能補充多瑪斯的理論。

懷德海 (A.N.Whitehead) 的哲學要點是討論「實際存有」(actual entity)。其特點是彼此關係中存有 (interrelation) 和成為 (becoming)。那裡主體和對象的關係有卓越的成分。我們先談懷氏和多瑪

斯對善惡的異同看法，然後指出懷氏的特點。懷氏同意多瑪斯對存有本身是善的看法，惡的發生是因為對善有衝突，即和善不能共存 (incompatibility)。他提出主體對不和諧的對象，能有三個解決的可能方式：Anesthesia、esthetic destruction and readjustment。

- 1、主體將對象麻木化 (anesthesia)，使它變成不重要的關係 (triviality)，如此也退化它 (degradation)。
- 2、保持對立 (opposition)；但使它不是作對者 (contrasting)。
- 3、是利用不和諧的實際建立更好的和諧。

將此三個解決方式放在善惡的關係中可看出：平常化不能說是邪惡；但退化會是一種邪惡，尤其對象是其他的主體。另一種邪惡的可能性，是保留不需要的毀滅可能性。第三是良機 (chance) (87)。懷氏和多瑪斯不同處是：多瑪斯只允許邪惡屬於附質的範疇 (categories of accidents)，懷氏卻認為邪惡只能在彼此關係中才發生，而關係不是附質而是事實的要性 (essence of reality)。那麼，惡也是要性的 (essential) (88)。當然，「要性」並非是多瑪斯本質的意思。

懷德海強調關係和良機，因此使過程和永恆有較調和的關係：天主是全能者，是所有可能性的天主，創造了應許有變化可能性的預先次序。那麼，天主沒有對世界邪惡作保險，即不固定各個的一切。哈特桑 (C.Hartshorne) 解釋這意思如下：天主創造一個次序，使受造物能彼此傳達善惡。那裡的確有良機和災禍；但也是人類痛苦的最大原因 (89)。人有意識和意志，則有責任。「實際存有」會受人的抉擇離開軌道，而影響到自己、他人或他物的命運。如此，人的抉擇影響到社會、歷史，甚至未來的世界。懷氏認為大部分的倫理，以社會的關懷和將來中肯的確定為轉移 (90)：「當實行者 (agent) 因現在的緣故，而願意拋棄未來的要求，那裡就有倫理罪惡」 (91)。這種責任的行動是和價值觀有息息相連的關係。然而，我們

常聽到「價值的中性」 (wertneutral)、「價值漠不關心」是現在不少人的看法，尤其是自然科學主義者。究竟人生是否能有價值中性的主張？它是什麼？一個人認為他能保持價值中性，因為他不要管價值的問題。然而，那時他不是已決定不管了嗎？！即已選不管的態度嗎？接著，人無論選什麼都該有責任。這是事實，不管他願不願意承認。例如：如果人要不管社會當有的價值，他也不能不服從它；那麼，他就有意或無意識保持完全被動立場，公認它而讓他人有主動領導的權利。結果，他對社會、歷史的價值形成不能說一點責任都沒有，尤其在風氣敗壞的社會中。總之，當人主張對價值保持漠不關心的態度，他就贊成當下的價值系統。那麼，事實上人不能有「價值的中立性」 (92)。

三、邁向啓示

上面指出，邪惡的存有不是絕對者的對立的矛盾，而是善的缺乏或善的衝突；但邪惡的存有是使人痛苦的原因，人有責任處理和預料它，尤其在有關社會和歷史層面，因為那裡會產生更嚴重連鎖性的後果。當我們討論歷史對善惡觀念和處理的幾個看法，我們已體會到其從較靜態，以個人為中心的想法，開放往動態和有關社會、歷史的想法。這也是個超越性的經驗。有關這一點，前面已有相當多的討論，在此不需贅述。現在的課題是，超越的經驗如何在絕對者解放的力量下，被引導而接近正確的啓示 (positive revelation)。

首先我們肯定：一方面不能贊成啓示的混合主義 (syncretism) 或啓示的進化論 (evolutionism)；另一方面也不認為自然的「啓示」，或其他宗教體會神的啓示，只是天主啓示的障礙的說法。理由是，啓示的方式和路程，是天主自己的工程：聖經是此路程的記載，聖經的見證指出，天主的啓示是對一切宗教人士的召喚，引一切皈依天主 (93)。我們先談自然宗教，而後哲學，最後再談其他宗教和天主啓示的關係。

的確，自然宗教有多神崇拜的現象，他們對神的觀念是含糊不清。宗教的現象學者，如：艾良德 (M.Eliade)、范德雷 (G.Van der Leeuw)、奧陀 (R.Otto) 等都認為自然宗教含有無數崇拜的禮儀，顯出無窮的隱藏奧跡力量，引導他們表示出宗教熱忱的方式 (94)。對自然宗教來說，整個宇宙都是神的現實。這是宇宙的不完成啓示，因為人在限制的綑綁中 (用神學語言說：原罪的後果)，受未發展文化的影響，又未得知確實啓示的光照和超然的恩寵，故不能達到宇宙本身是天主象徵的真象：世界本身不只是東西，而更是訊號。也就是說，短暫存有者是永恆的記號，時間性變成無窮的象徵性。換言之，世界的真象是天主的一種「聖事」，因為它的存有而指出絕對者的存在。自然宗教特別的缺點，在於認不出世界和絕對者的媒介觀念，而將現實存有視為「神」。鮑夫 (L.Boff) 稱這媒介為透明 (transparence)(95)。透明使世界內在 (immanent) 和超越者 (transcendent) 容納、供存；但也是完全不同，因為一切存有本身是天主的使者 (messenger)。然而，世界本身的存有，就有這「自然啓示」的使命。問題在於人能不能認識它而已。因此，透明化的該是人自己才對。

人生存就是追求真理的途徑。這在哲學和宗教史上有相當明顯的記載。事實上，當人認為他得到真理，即像能理解一切，自己滿足知識的獲得時，此時真理便隱蔽起來，因為真理 (aletheia=unveiling) 要求他開放自己的限度 (96)。這追求和解放是哲學史的命運，指出：理性不能把握絕對，更遑論提供絕對，那麼，嚴格來說，天主對純粹的哲學家是「隱藏的天主」(deus absconditus)。但，話又說回來，理性因能理解真理所顯示的痕跡，故能幫助人理解天主在歷史行動中的啓示。但那裡才能認出是天主在歷史中實行祂神聖的工程，這是信仰的問題。

宗教信仰本身是引導人修身善功，走向超越的境界，準備人更

接近絕對者。宗教賢能的人，如：Buddha、Zoroaster、Moses……等可算是天主啓示的前鋒；但，如 丹尼耶魯 (J.Danielou) 和享迪尼 (R.Guardini) 指出，前鋒的角色是引導人認出天主的啓示，當天主在歷史中顯現自己。如果前鋒者失去前鋒的角色，他就變成天主啓示的敵對 (97)。天主在歷史中顯現自己有他的計畫和時機 (kairos)，祂的救恩歷史是獨特 (unique) 和有普遍性的。但是，祂的救恩史是在人具體的歷史中準備和完成的。因受到文化相對的影響，使人不容易認出其絕對性。如何能在文化交談、宗教之間的交談指出：一方面天主的啓示是獨有和普遍的；另一方面能用不同文化特有的遺產表達。這是蒙受啓示者的義務。如此，啓示信仰的判準不在於真、假的論證，因為保證是天主自己透過他的盟約；而在於確切或許偽的實行。如此，悔改皈依天主的信仰，不只是未有啓示信仰者，同時也是那些丟掉信仰的人。啓示信仰要求實行的見證 (98)。這指出此啓示信仰是有絕對的價值，人能為此真理犧牲生命。

總而言之，人生哲學指出，人自己含有超越的可能性也體驗到超越的願望，尤其是在受限制左右時。這超越的傾向能接觸到絕對的啓示，因為天主自己從無窮的奧秘伸出手來，在人歷史中要人合作而得救。經過啓示人才能認出天主是人類的解放者 (99)。

- 1) Plessner, H., Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1965, p.219 (<Stufen>)
- 2) Plessner, H., <Stufen> p.239f; p.288f
- 3) Plessner, H., <Stufen> p.290f
- 4) Plessner, H., Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart 1982, p.208 (<Augen>). Habermas kritisiert H.Plessner, siehe: Habermas J., Aus einem Brief an H. Plessner, in: Habermas J., Kultur und Kri-

- tik, Frankfurt a.M. 1973, p.232ff (<Kultur und Kritik>)
- 5) Gehlen, A., Der Mensch, Frankfurt a.M. 1966 (8 Aufl.) p.31f; p.42f (<Mensch >)
 - 6) Gehlen, A., <Mensch> p.10; vgl. Pannenberg, W., Anthropologie. Anthropologie in theologischer Perspektive, Goettingen 1983, p.32f (< Anthropologie>)
 - 7) Scheler, M., Die Stellung des Menschen im Kosmos, Muenchen 1947, p.27f, p.37f; (<Stellung>) vgl. Pannenberg, W., <Anthropologie> p.25f
 - 8) Piaget, J., Das moralische Urteil beim Kinde, Frankfurt a.M. 1973, p.435f ; (<Urteil>); vgl. ders., Einfuehrung in die genetische Erkenntnistheorie, Frankfurt a.M. 1973
 - 9) Gehlen, A., <Mensch> p.34; p.296; vgl. Pannenberg, W., <Anthropologie> p.40f; vgl. auch Sunnus, S.H., Die Wurzeln des modernen Menschenbildes bei J.G.Herder, Nuernberg 1971
 - 10) Kern, W., Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung, (< Strukturen>), in: Kern, W., u.a.(hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie , Bd.I (<HF I>), Traktat Religion, Freiburg u.a. 1985, p.195f; vgl. Rahner, K., Geist in Welt, Muenchen 1964 (3.Aufl.) (<Geist>)
 - 11) Vgl. Keller, A., Allgemeine Erkenntnistheorie, Stuttgart u.a. 1982; (< Erkenntnistheorie>)
 - 12) Rahner, K., Im Anspruch Gottes. Bemerkungen zur Logik der existentiellen Erkenntnis, in: GL 59(1986) p.245ff; (<Anspruch >)
 - 13) Berger, P.L./ Pullberg, S., Verdinglichung und soziologische Kritik des Bewusstseins, in: SW 16(1965)p.108; (<Verdinglichung>); vgl. dazu Berger, P.L./ Luckmann, T., Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a.M. 1970, p.51ff; (<Konstruktion>)
 - 14) Berger, P.L./ Berger, B./ Kellner., Das Unbehagen in der Modernitaet, Frankfurt a.M. 1975, p.29ff; (<Unbehagen>)
 - 15) Vu Kim Chinh, Von transzendentaler Geltung zu Intersubjektivitaet. Transformation phaenomenologischer Grundbegriffe von E.Husserl ueber A.Schuetz zu P.L.Berger, T.Luckmann, Innsbruck 1979, p.158ff (<Geltung>)
 - 16) Luckmann, T., Verfall, Fortbestand oder Verwandlung der Religionen, in: Schatz, O.,(hg.) Hat die Religion Zukunft?, Graz u.a. 1971, p.75f (<Verfall >)
 - 17) Berger, P.L./ Luckmann, T., <Konstruktion> p.101f
 - 18) Hinkelammert, F.J., Befreiungstheologie. Der Befreiende Gott und die soziale Suende, in: Orien 49(1985) p.62f; (<Befreiungs theologie>) vgl. Arokiasamy, S. sinful structures in the theology of sin, conversion and reconciliation, in: Arokiasamy, S. u.a (ed), Liberation in Asia Theological Perspectives, Anand(India) 1987, p.93-114
 - 19) Kapitzka, P., Der Zwerg auf den Schultern der Riesen, in Rhetorik 2(1981) p.49-58; (<Zwerg>)
 - 20) Kern, W., <Strukturen> p.199
 - 21) Schuetz, A., Gesammelte Aufsaezte, Bd.I., (<GA I>), Den Haag, 1971, p.18f; ders. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Einleitung in die verstehende Soziologie, Frankfurt a.M. 1973 (3. Aufl.) p.202; (<Aufbau>)

- 22) Kern, W., <Strukturen> p.201
- 23) vgl. Loewith, K., Weltgeschichte und Heilsgeschichte, Stuttgart u.a. 1973 (6.Aufl.) (<Weltgeschichte>)
- 24) Darlap, A., Die Heilsgeschichte, in: Feiner, J.,/ Loehrer, M., (hg.), Mysterium Salutis, Bd I (<MS>), Einsiedeln u.a. 1965, p.34f; (<Heilsgeschichte>)
- 25) Vorlaender, K., Geschichte der Philosophie, III.Bd., (<Geschichte III>) Die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts, Leipzig 1927, p.41f; vgl. Edermann, J.E., Philosophie der Neuzeit. Der Deutsche Idealismus, in: Geschichte der Philosophie, Bd.VII, Hamburg 1971, p.35f
- 26) Kant, I., Kritik der reinen Vernunft (<KRV>), Werke in zehn Bde, hg. von Weischdel, W., Darmstadt 1968, Bd.3 und Bd.4; A VII; B XXX; B 7; B434f; B 514; B 786f
- 27) Kant, I., <KRV> B 3f; B9f; B 33f; B 147f; B 314; vgl. Vaihinger, H., Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart 1881, p.23-70 ; Dazu: Kopper, J.,/ Malter, R., (hg.) Materialien zu Kants "Kritik der reinen Vernunft", Frankfurt a. M. 1975; (<Materialien>)
- 28) Kant, I. <KRV> B 176ff; vgl. Patzig, G., Wie sind synthetische Urteile apriori moeglich? in: Speck, J., (hg.), Grundprobleme der grossen Philosophen, Philosophie der Neuzeit II, (<Grundprobleme>) Goettingen 1982 (2.Aufl.), p.17ff; Dazu: Kopper, J.,/ Malter, R., (hg.), Immanuel Kant zu ehren, Frankfurt a.M. 1974
- 29) Walsh, W.H., Categories, in: Wolff, R.P., (ed.), Kant. A collection of critical essays, London u.a. 1968, p.54ff

- 30) Walker, R.C.S., Kant. The Argument of the Philosophers, London 1978, p.28ff, p.42f, p.136f; Vgl. Kopper, J.,/ Malter, R., <Materialien> p.69f, p.325f
- 31) Copleston, F., A History of Philosophy, Vol.7: Modern Philosophy. Fichte to Nietzsche, Garden City u.a., 1965, p.57f; (<History 7>)
- 32) Fichte, J.G., Sammtliche Werke (<SW>), hg. von Fichte, H., 8Bde., Berlin 1845f, Bd.I., p.433, p.466; vgl. Copleston, F., <History 7> p.58ff
- 33) Fichte, J.G., <SW I> p.434; vgl. Vorlaender, K., <Geschichte III> p.7 ; vgl. Jergius, H., J.G.Fichte: Die Theorie des Gewissens; in: Speck, J., < Grundprobleme> p.71ff
- 34) Habermas, J., Knowledge and Human Interest, Boston, 1971, p.7; (<Knowledge>)
- 35) Fichte, J.G., Nachgelassene Werke (<NW>), hg. von Fichte, H., 3Bde, Bonn 1834f, Bd I p.104, p.110, p.95f
- 36) Hartmann, N., Die Philosophie des Deutschen Idealismus, Berlin u.a., 1974 (3.Aufl.), p.305; (<Philosophie>)
- 37) Hartmann, N., <Philosophie> p.305f
- 38) Hartmann, N., <Philosophie> p.309f
- 39) Hartmann, N., <Philosophie> p.267
- 40) Hegel, G.W.F., Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, Leipzig, 1913, p.248; p.263; (<Politik>); vgl. Loewith, K., Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart, 1953 (3.Aufl.) p.46
- 41) Hegel, G.W.F., Phaenomenologie des Geistes, Werke in 20 Bde., Bd.3, Frankfurt a.M. 1970, p.145f; (<Phaenomenologie>)
- 42) Hartmann, N., <Philosophie> p.261f; vgl. Roed, W., Dialek-

- tische Philosophie der Neuzeit, Muenchen, 1986 (2.Aufl.) p.77f; (<Dialektische>)
- 43) Hartmann, N., <Philosophie> p.268; vgl. Roed, W., <Dialektische> p.123ff
- 44) Oelmueller, W., u.a., (hg.), Diskurs: Geschichte, Paderborn, 1983 (2.Aufl.), p.184-212; (<Diskurs>)
- 45) Seckler, M., Aufklaerung und Offenbarung, (<Aufklaerung>), in: CGG Bd 21, p.21; vgl. Gigon, O., Auklaerung, in: DTV-Lektikon der Antike, Bd I, Muenchen 1969. p.221f; (<Aufklaerung>)
- 46) Vgl. Mittelstrass, J., Neuzeit und Aufklaerung. Studien zur Entstehung der Neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie, Berlin u.a. 1970
- 47) Kant, I., Beantwortung der Frage: Was ist Aufklaerung, in: Kant, Werk in 10 Bde, hg. von Weischedel, W., Darmstadt 1971, Bd 9, p.53; (<Beantwortung>)
- 48) Seckler, M., <Aufklaerung> p.25
- 49) Seckler, M., <Aufklaerung> p.23
- 50) Seckler, M., <Aufklaerung> p.20
- 51) Vgl. Church, W.F., (ed.), The Influence of the Enlightenment on the French Revolution. Lexington u.a. 1974; (<Influence>)
- 52) Burke, E., Reflection on the Revolution in France. Letter written to a gentleman in Paris 1970, in: Church, W.F., <Influence> p.12
- 53) Seckler, M., <Aufklaerung> p.27
- 54) Seckler, M., <Aufklaerung> p.17, Novalis ist der Pseudonym von Friedrich Leopold Freiherr von Hardenberg, lyrischer

- Dichter und Fuehrer der fruehen deutschen Romantik.
- 55) Hegel, W.G.F., Theologische Jugendschriften, hg. von Nahl, H., Tuebingen 1907, p.12; (<Jugend-schriften>); vgl. Kueng, H., Existiert Gott? Muenchen 1978. p. 159; (<Gott>)
- 56) Hegel, W.G.F., <Jugendschriften> p.15
- 57) Adorno T.W./ Horkheimer, M., Dialektik der Aufklaerung, Frankfurt a.M. 1971, p.5 (<Dialektik>)
- 58) Adorno, T.W./ Horkheimer, M., <Dialektik> p.46; p.54f
- 59) Adorno, T.W./ Horkheimer, M., <Dialektik> p.108
- 60) Hegel, G.W.F., <Phaenomenologie> p.145f
- 61) Adorno, T.W./ Horkheimer, M., <Dialektik> p.145
- 62) Adorno, T.W./ Horkheimer, M., <Dialektik> p.11
- 63) Adorno, T.W./ Horkheimer, M., <Dialektik> p.15
- 64) Vgl. Adorno, T.W., Negative Dialectic, New York 1973; Horkheimer, M., Die Sehnsucht nach dem ganzen anderen, Hamburg 1970., vgl. auch E.L.EhrLich, M.Horkheimer et le Judaïsme, in: Arph 49(1986), p.231-239. Ueber "Zukunft der Aufklaerung", vgl. Ruesen, J.,/ Laemmert, E./ Glotz, P., (hg): Die Zukunft der Aufklaerung, Frankfurt a.M., 1988
- 65) Seckler, M./ Kessler, M., Die Kritik der Offenbarung, (<Kritik>) in: HF II, p.138f; vgl. Neuenschwander, U., Gott im Neuzeitlichen Denken, Gueterloh 1977, Bd I, p.52-74, (<Gott>)
- 66) Seckler, M.,/Kessler, M., <Kritik> p.39
- 67) Seckler, M., <Aufklaerung> p.47
- 68) Seckler, M., <Aufklaerung> p.50
- 69) Seckler, M., <Aufklaerung> p.50f

- 70) Seckler, M., <Aufklaerung> p.51
- 71) Seckler, M., <Aufklaerung> p.52
- 72) Kuschel, K.J., Schuld als Thema der Gegenwartsliteratur I, in: Orien 50(1986) p.178-80; (<Schuld I>)
- 73) Kuschel, K.J., <Schuld I> p.179
- 74) Kuschel, K.J., <Schuld III> p.207ff.
- 75) Endo, S., Literature and Religion, especially the role of the unconscious. Referat gehalten an der internationalen Konferenz "Literature and Religion" von 8 bis 11 November 1986 in Fu Jen University; vgl. auch Gessel Van C., Japanese Purgatory. The Progress to Salvation in the Fiction of Endo Shusaku, Referat gehalten am 10 November in derselben Konferenz
- 76) Kuschel, K.J., <Schuld III> p.207
- 77) Boethius, De consolatione philosophiae, hg. von Gothein, Muenchen 1949, p.56 ; vgl. Kern, W., <Strukturen> p.206
- 78) Ricoeur, p., Evil. A challenge to philosophy and theology, in: JAAR LIII(1986) p.637f; (<Evil>)
- 79) Ricoeur, P., <Evil> p.638, Dazu ders. The Symbol of Evil. Boston 1967
- 80) Thomas Aquinas, Summa contra gentiles III, 71: "quia malum est, Deus est"
- 81) Thomas Aquinas, De Malo 1.1
- 82) Vgl. Kern, W., Atheismus—Marxismus—Christentum, Innsbruck 1979 (2.Aufl.) vor allem p.156-160; dazu Boeckle, F., u.a. (hg.), CGG. Bd.22, p.21-23
- 83) Kern, W., <Strukturen> p.207

- 84) Kern, W., <Strukturen> p.208
- 85) Thelakat, P., Process and Privation. Aquinas and Whitehead on evil; (<Process>), in: InPhQ XXVI(1988) p.290; vgl. Thomas Aquinas, Summa contra gentiles III.6; ders. Summa theologiae 1.5.5. ad 4
- 86) Thomas Aquinas, Summa contra gentiles III.15: "Malum autem non evenit nisi per accidens et praeter intentionem, ut probatum est" vgl. ders. Summa Theologiae, 1.19.9 ad 3: "Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri". Dazu: ders. Summa contra gentiles III.72: "non excludit contingentiam, nec necessitatem rebus imponit"; III.73: "non excludit arbitrii libertatem"; III.74: "non excludit casum et fortunam"
- 87) Thelakat, P., <Process> p.292f; vgl. Whitehead, A.N., Process and Reality. An essay in cosmology, N.Y. 1978, p.32, p.68; (<Process and Reality>); vgl. auch ders. Adventures of Ideas, N.Y. 1933, p.334, p.356 (<Adventures>); ders. Religion in the Making, N.Y. 1926, p.93f, (<Religion>); vgl. auch Hartshorne, C., Chance, Love, and Incompatibility (<Chance>), in: PhRe 58(1949) p.440
- 88) Whitehead, A.N., Modes of Thought, N.Y. 1983, p.9; vgl. Thelakat, p., <Process> p.296
- 89) Hartshorne, C., Whitehead and Berdyaev. Is there Tragedy in God?, in: JRe 37(1957) p.74; vgl. auch Hartshorne, C., Natural Theology for Our Time, La Salle 1967, p.81
- 90) Whitehead, A.N., <Process and Reality> p.23, p.41
- 91) Thelakat, p., <Process> p.295

- 92) Weger, K.H., Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt, Graz u.a. 1981, p.90-110, p.203-227 (<Mensch>), dazu Rahner, K./Weger, K.H., Was sollen wir noch glauben? Theologen stellen sich den Glaubensfragen einer neuen Generation, Freiburg u.a. 1979
- 93) Danielou, J., God and the Ways of Knowing, N.Y. 1957, p.13ff (<God>)
- 94) Vgl. Eliade, M., Traite' d'histoire des religions, Paris 1946; Leeuw, G.v.d., La religion dans son essence et ses manifestations, Paris 1948; Otto, R., Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Goettlichen und sein Verhaeltnis zum Rationalen, Muenchen 1963
- 95) Boff, L., Kleine Sakramentenlehre, Duesseldorf 1980 (4.Aufl.), p.9f; p.39f
- 96) Danielou, J., <God> p.61, p.106; vgl. Heidegger, M., Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit, in: Skirbekk, G., (hg.), Wahrheitstheorien, Frankfurt a.M. 1975, p.413ff
- 97) Danielou, J., <God> p.22
- 98) Danielou, J., <God> p.108; vgl. Halder, A., Religion als Grundakt des menschlichen Daseins, in: HF I, p.170f
- 99) Kern, W., <Strukturen> p.216, Kern fasst den Gedanken zusammen: "Gott ist und bleibt so fuer die zu ihm aufsteigende menschliche Erkenntnis ein Geheimnis, das Geheimnis. Dessen Dialektik ist durch diese einander bedingenden Momente zu umschreiben: Dem Bewusstsein davon, dass es vorliegt, ist das Wissen darueber durchaus verwehrt,

was es ausmacht, worin es eigentlich besteht. Ist hinter diesen Fast-Leerformeln, zu denen unsere Erkenntnis eben hinreicht (aber sie haben die Existenz Gottes zum Gegenstand!), jene Herz-Zone, jener Innenbereich der Goettlichkeit Gottes (nach dem christlichen Glauben: Gottes als des Drei-Einen) verschlossen, den Gott selbst nach freiem Ratschluss seines Liebeswillens erschliessen kann? Das koennen wir, von uns aus, nur fragen. Es scheint uns moeglich, und es ist sozusagen moeglicherweise moeglich. Der Christ weiss im Glauben, dass in Jesus Christus die Selbstgewaehrung Gottes Wirklichkeit geworden ist"

第二章 拉丁美洲的解放神學

甲、 拉丁美洲解放神學的綱要

解放神學是實踐神學，因而要了解真象必須去認識其歷史背景和因素及過程。的確，解放神學是新潮流的神學。所以，要確定它發生的時刻是不太容易的，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是超過我們的範圍。追溯解放神學直接的根由是本文的重心。介紹拉美解放神學的直接來源和過程已不少，然而，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有代表性，且他們也親身體驗到此運動的過程。所以本文特別加以介紹。由於他們每位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。接著，本章將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。

第一節 拉丁美洲 (之後為拉美) 解放神學發展的背景和過程

拉美解放神學的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。因而和其他的神學比較起來，它是個實踐神學特別的路程 (the

distinct way of doing theology)(2)。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，使成為在福音光照之下的解放主力。

一、席昆度 (J.L.Segundo) 分拉美解放神學為兩個重要轉變的階段：

1、「知識份子為解放運動的主角而推動「正確實踐」(orthopraxy) 神學為解放神學。

2、「貧窮教會」建立起來，而其信仰、正義的生活成為解放神學的主體和反省的對象 (3)。

為了明瞭第一階段，我們先述說五十、六十年代拉美的神學家。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，因為缺乏必要的工具，如雜誌、參考書等。就算他能繼續研究他的專修課程，但他不太容易物色到合適的聽眾，因為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，而想盡辦法解決。在此情況之下，尋找志同道合的同伴是理所當然的事 (4)。

幸好他們平常是教書，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；然而此爭取自由的運動已在本世紀初開始了。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，而使無知的人民陷入所建構的意識型態中。

席昆度 (J.L.Segundo) 認為：不一定必是馬克斯信奉者才能發現

此意識型態的構想真象；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、反省來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裡反基督精神的因素。」 (5)

解放神學第一階段的特性可歸結如下：

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為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基督徒的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而有時做出對窮人有反效果的決定 (6)。

解放神學因拉美七十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已彼此來往，深入的接觸，慢慢地發現他們自己根深蒂固的成見，亦即「一般民衆常常有錯誤」。也就是說，他們應該教導而從未想過也應該向窮人學習，打破老師—學生單向的關係；而走向願意向他人學習是第二階段的開端。換言之，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為自己的立場時，解放神學的主體就是大家的，是貧窮教會的。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」(Ecclesiology)；或像杜瑟爾 (E.Dussel) 強調神學家和牧者有新的身

份，即窮人使徒的身份 (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.Sobrinho) 一段文章「窮人—教會學神學課題的焦點」作解放神學第二階段的結論：「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』。」(7)

二、艾落約 (G.Arroyo) 和古熱鐵 (G.Gutierrez) 的看法

艾落約 (G.Arroyo) 對拉美解放神學的發展重點和席昆度 (J.L.Segundo) 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 (8)。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，使人不容易看出其焦點。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，尤其在大都市裡過著無人道生活的百姓。從那些牧靈工作的經驗，他們看出拉美的教會需要一個徹底的更新 (9)。參與此運動有教會不同的代表：有主教們，如 Dom Helder Camara、Sergio Medez Arceo、Samuel Ruis……等，司鐸團體 (如：ONIS 的運動) 以及平信徒 (如大學生運動) (10)。雖然地方教會如此主動的提倡解放工作；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，和其文件有突破性的精神，就不能想像運動的結果是如何！(11)

談到梵二大公會議的影響，我們不能不重視教宗若望廿三世和教宗保祿六世。教宗若望廿三世在大公會議一個月開始之前已提到「窮人的教會」和強調「跟上時代」(Aggiornamento)。保祿六世不斷地提醒教會去了解「時代的訊號」(12)。這樣看來，我們能了

解為何古鐵熱 (G.Gutierrez) 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？(13)

艾氏和古氏雖然看重教會對「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。一般說來，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。逐漸地此潮流就發展出較清晰的方向：有些人士雖然初期以基督徒身份採用馬克斯看法，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一思想為工具；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 (14)。

艾氏認為上述的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」，因為它還未誕生。直到一九六八年七月在秘魯的 Chimbote 「解放神學」才出現。艾氏也在 Chimbote 的會議上宣告：「古鐵熱 (G.Gutierrez) 是第一位於一九六八年使用這個名稱的神學家。後來，此名稱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」(15)。MacAfee-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眞義，並溶入美得琳文件的內容，奠定了解放神學的基礎和方向 (16)。

最值得一提的是，古氏是整個過程的見證人。他自述而由 J.Sayer 抄寫如下：

一九六〇年，他在歐洲畢業後就返回家鄉。在祕魯，他即刻著手牧靈工作。很快地，他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：

——一九六八年七月我被邀請到祕魯北部的 Chimbote 演講有關「發展神學」。「發展神學」是當時時髦的神學。然而，我將題目改成了「解放神學」。對當時的拉美神學界來說，這是完全陌生的名詞。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(17)。

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。下面再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：第一個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份，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(18)。

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，基督徒基層團體繼續其解放的使命，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。艾氏指出有三個關鍵性的課題，即基督論、教會論，以及信仰與政治關係的省思(基本神學)(19)。有許多的神學家都致力於此課題的鑽研(20)。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(21)。

第二節 解放神學發展的要素

一、梵二大公會議

每屆大公會議的憲章或多或少的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要多作說明。原則上雖然如此；然而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(Gaudium et Spes)」就是個明顯的例子。

是的，按照梵二所指定的方向，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。為了幫助他人，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……等等。教會肯定了自己，才能安然的助佑世界面臨現代的重要問題，如世界和平的危機、社會正義的沒落、人權的迫害……等。現代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「教會現代」對解放神學有密切的關係，所以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，這是大家都知曉的事(22)。然而，此種保守和前進派的分法在討論教會現代時是解釋不通的！因為保守派的領袖如 Ottaviani 樞機在有關戰爭、和平的問題上持著非常前進的態度；相反地，有些前進派的主教反應就非常謹慎。如此可見，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(23)。

一般說來現代牧職憲章深入討論「慈母與導師」和「和平於地」的通諭以及許多其他主題上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(24)。我們這裡所關心的不是現代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討論。跟著教宗若望廿三，「現代牧職」憲章也認為「和平」不只是避免戰爭而已，更是種民衆渴望走向完全公正的態度(Nr.78)。和平雖然是由天主而來的；但人的努力也不能缺少的。和平不是一得到就能永久常存；而是要努力地守護和更新的事，「因為人都是罪人，直到基督再度來臨，常有戰爭的危險」(Nr.78)。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(Nr. 83f)。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(Nr.84-87)。可惜的是，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(25)。雖然如此，現代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(26)。換言之，天主將世界給予所有的人，人人則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重大不良的影響。當然，文獻主要的目的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而更是提醒富有者，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的原因(27)。

總之，大公會議打開教會的門去認識世界的訊號而尋找天主顯示的旨意。解放神學是地方教會努力之一的結果，尤其是在美得琳(Medellin)和布柏拉(Puebla)兩個拉美主教會議。

二、美得琳(Medellin)與保祿六世

哥倫比亞(Columbia)的美得琳(Medellin)今日被譽為國際性的城市，因為一九六八年第二個拉美主教會議在那裡舉行。美得琳進入歷史，是由於此會議提倡解放神學及指出它得的發展方向。此會議之所以重要，不只在於教宗保祿六世親身蒞臨勉勵主教們，而在於其革新、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)，而且也變成世界上關懷貧窮者基督徒的靈感和支持(28)。首先我們將扼要地說明美得琳文件內容，然後提出保祿六世"Octogesima Adveniens"通諭與美得琳文件的若干關係。

1、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形態及其機

械式符應的行為。如此其被稱為「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」(29)。有組織的暴力包括「內在殖民制度」(internal colonialism)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，反問自己能為他們作什麼？該作什麼？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(30)。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。」(31)

③意識化

為何大多數群眾受不公道之折磨卻沒反應？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，除非有受害者的聯手，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(32)。以往，保祿六世在 *Populorum Progressio* 的通諭中已鼓勵群眾改革基本教育(33)。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，改革其命運(34)。

④為解放而奮鬥

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

(35)。主要的關鍵是如何達到解放呢？隨著 *Populorum Progressio* 的通諭，主教們肯定：拒絕接受暴力來解決不公道問題，因為暴力引起暴力而使現況更悲慘(36)。原則上是如此；但事實上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，因為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」(37)。關於例外情況，拉美主教們也持有非常謹慎的態度，然而我們可看出他們相信主的力量能改造罪惡情況：他們期望從教友的團體中發起一股活力(dynamic power)為公道及和平而奮鬥：「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。假如選擇暴力為方法，那麼我們非常期望有個富活力且有組織的團體，為能有效地服務而達到公義和和平的境界」(38)。

2、Octogesima Adveniens 通諭和美得琳的文件

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(39)。

首先要提的是「解放」和「發展」的關係。美得琳文件已清楚的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。然而「發展」和「解放」之間沒有像從前那麼清楚的界限，因為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)在注解 *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」(40)。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。事實上，雖然發展主義已盡力去實行其理想；但世界上許多重要的問題並沒有解決，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的梯子或其被強壯者制止？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 (41)。因此教宗提醒人類關心真正的民主觀念：那裡每個人都意識到其有權利和義務去參與、察問政治和經濟的現況。的確，這裡職工聯合會和大眾傳播扮演一個重要的角色 (42)。上述已說明，政治和經濟的問題是休戚相關的，而參政是人人的任務；但最重要的是：那種政治的方向。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型態的束縛。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 (43)。

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了第三次總會議。布柏拉和美得琳的會議有些重要不同點，如布柏拉是封閉的會議，即只有主教們在裡面，而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」兩派的看法 (44)。我們今天所有的布柏拉終結的文件不像美得琳文件直接從主教會議來的，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 (45)。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，布柏拉文件就給解放神學提供一個新階段，即推動基督徒基層團體。主教們為了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 (46)。

首先主教們以牧者的眼光看拉美的現況，他們會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 (Nr.31ff)。布柏拉文件再次強調美得琳文件所指定的 (Nr.87ff) 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 (Nr.162ff)。然後，如何將這些神學反省採用在「傳揚福音」的具體工作 (Nr.342ff)，使教會成為一個「相通和參與」(communication and participation) 的團體 (Nr.563ff)。布柏拉文件的關鍵是：「以窮人為優先抉擇」(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歸依。此抉擇向其整體解放為目的的」(Nr.1134)。藉著主教們也提醒教會該特別重視教育，尤其年輕人的教育 (Nr.1167ff)。

簡單說來，索布利諾 (J.Sobrinho) 稱布柏拉文件為「歷史的神學」(47)；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：成為相通和參與的團體 (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、不公平的情境，即經過解放的過程。因此，「解放」和「相通」及「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 (48)。

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 (49)。他們能如此做，因為教宗在那敏感的情況下平衡的把握真理。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，他嚴肅的警告對耶穌基督和教會有偏見危險的神學傾向：視耶穌為激動的政治家，或將天國的來臨和社會結構改變打成一片……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：爲人權而奮鬥和提倡正確的解放觀念 (50)。

教宗後來在不同的通諭深入地講論這些思想。詳細地研究是超過本書的範圍 (51)。筆者在此只能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；另一方面他清晰的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」。他又說：「教會的一切道路都走向人格」 (52)。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。因此，一方面教宗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 (53)。另一方面他也強調人本最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 (54)。

描述教宗一九八〇年十一月初在巴西訪問所發表的宣講內容對本論文是重要的，因為其對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爲窮人服務 (55)，並勸勉他們說：「的確，你們是爲優先抉擇窮人 (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」 (56)。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們，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 (human person) (57)。

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。這顯然是不合福音的精神。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主打工維持生活的農夫提到他們該有自己土地的權利：「……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……」 (58)。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 (59)。此爲窮人開放自己，站在他人的命運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。教宗更具體的向下面三種人說道：

- 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……」 (60)。

教宗在 Vidigal 稱讚貧窮教會：「你們是靠近天主」而說他們該盡力用合法的方式維護自己和其家庭。幾天後，他接著在 Favela dos Alagados 強調：天主並不願意窮人一直處在貧困的狀況：「你們得爲生活而奮鬥。儘可能改善你們當下生活條件。如此行動是神

聖的義務，因為其正是天主的旨意。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，以多方面來看，那是相反你們的尊嚴。不能說：是天主祂要這樣的」(61)。如此，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。這對任何的行動是最基本的，最需要的步驟。

總之，解放神學是在福音光照之下去做實踐、反省並學習認出對地方教會有合適的方式。這裡自己的牧靈經驗和教會的教導是其反省的要素。那麼，其如何生活呢？其有什麼具體的形態？這些問題引起我們去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」(Nr.96)。另一方面如果没有基基團帶領，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。本節先說明基基團發生的背景；然後描述其身份和特性，最後作個綜合的反省。這裡稍微說明，基基團本身是有活力的團體；因此，無論如何描述都會有危險將它視為呆板的組織。如果要徹底了解其真象，務必要生活在基基團中。

1、發生的背景

基基團本來是拉美文化，歷史中老百姓信仰經驗發展起來的運動。如今它已經超過拉美範圍走向國際性的團體。是的，被稱讚為天主教會優越革新運動的模範(62)。然而，如果我們知道它發生的背景，我們會很驚訝。

天主教(Catholicism)是拉美多數百姓的信仰。其中的特性是以聖職人員為中心的信仰團體。那麼，缺乏司鐸會影響到整個團體信仰的生活，尤其聖事在信徒中没有佔中心的角色。因而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。雖然口頭中有

這樣一個天主聖三的道理，但幾乎祈禱的意向和表達的象徵都歸於聖人和「超人保護者」(63)。他們會想出些方式來「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。由此祈禱和巫術的崇拜會混淆不清。

此外，這種民間宗教受社會想法影響，逐漸反映整個社會的事實，使一切生活發生都在一套得到妥當解釋的想法中。那樣，宗教信仰和意識型態就難分難解了，如天主的旨意被解釋、採用成為社會角色中的安份守常；或對權威發生一種機械化的防備：運氣好是聖人轉達的，而壞運氣不是天主的懲罰，就是天主後來償報的原因。連想也不想改變事實，因為暫時的痛苦和快樂算不了什麼，轉眼就消失了。總之，肋爾斯(B. Leers)認為：「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，它同時也引開人心的注意，去創造今天的世界、歷史之責任」(64)。

2、基基團來源、定義和特性

拉美教會更新有些重要的原因。上述解放神學的背景我們已經提過教會內和政治關係的因素。本文要提出的是基基團發生的兩個直接原因：拉美現代化和教會生存的問題。從大都市開始，拉美快速現代化帶來了新的生活方式和新的想法。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。因此其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，從北美的一些新教派開始很積極的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，而如何適應、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出生了。其身份和功能也如其出生一樣的不可思議，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：「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

78/解放神學

主教堂卻是關上了門，全部是一片黑暗……因為我們沒有神父。沒有神父一切就該停止嗎？」(65)這是一位老太太的心情和憂慮。真想不到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，就在一九六五年開始成立「民衆傳教員」的組織。他們變成後來基基團的領袖和活力，而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的肯定其身份：「教會基層團體包含些家庭團體有成人和年輕人，在信仰光照中緊密聯合起來」(Nr.641)。布柏拉這裡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。那麼，基基團是由幾個家庭組織，在信仰中人人彼此關心、助佑，使得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，受天主托付統治世界的責任，所以在天主面前人人都是兄弟姐妹，一律平等。此對天、人、物關係上，人就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。其因此對團體內的親密關係和對普世教會、世界的開放總有些緊張的關連(66)。他們活力的泉源是天主聖言和聖體，即使沒有聖職人員在他們的聚會中，他們也能分享聖言，恭領聖體。

現在我們簡單提出基基團的幾個特性。基基團的第一項特性是初期教會團體的新發現(宗 2,42)。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(67)。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(68)：「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 10,16.19.20)。這段話讓他們感觸良多，鼓舞他們面對事實作出適時的行動，彼此互勉之。

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，而個人信仰主動參與天主子民的身份和使命。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本，即天主的肖像。如此自然而然隨著解放的成功就表露出來：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(69)。

3、基基團所有的方法

基基團用那種方法才能盡力顯現身份和發揮其特性呢？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。但，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) 很早已經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 (70)。也就是說：在福音光照之下去分析事實，然後在祈禱中評價和提出需要的行動，最後分工合作的實行。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。爲了改善現實遂需要批判。然而批判沒有自我批判就容易掉落在成見裡；如此，對客觀的追求就毫無用處了。但是，自我檢討和認錯是非常不容易的事，因爲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，因爲要改善他人，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。這也是基督徒自我意識培育的重要成分。那麼，如此的教育觀念是相當廣泛的，不只年輕人 (布柏拉文件 Nr.1166-1205)，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 (71)。

4、綜合的反省

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。梵二大公會議傳教法令 (Apostolicam Actuositatem) 說明牧靈工作的目的：「爲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」 (Nr.2)。此法令言及教友的傳教義務，指出：「在俗教友身份的特點是：他們生活在塵世中，置身於世俗事務中，天主召叫他們，要他們充沛基督精神，以發酵的方式，在世間從事傳教事業」 (Nr.2)。那麼，在教友身上，教會和世俗肩並肩旅行，因而一切凡和人有關聯的，教會都得關心，無論其是社會、文化、經濟、政治……等的問題。然而，有些教會該

特別關懷，如基基團所作的：以窮人爲優先抉擇。

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爲司祭、先知、君王的職務，但事實上，因被動的習慣，他們就變成服務的對象。現在基基團主動的去參與傳統教會所提的「服務」 (diakonia)，「相通」 (koinonia) 和「作證」 (martyrion)。除了聖職人員的特權之外，基基團員都盡力參加。如此它變成教會有活力的下層結構 (substructure)。這下層結構使堂區的結構更有生動和組織，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，如變成關閉的團體或政治組織，爲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 (ecclesia semper reformanda) 和中庸德行 (virtus in medio) 的智慧 (72)。

第三節 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

一般說來，如果將歐洲神學和解放神學比較起來，我們一目瞭然就可以看出其不同：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，希望因此能保持普世教會的影響力。而拉美解放神學是地方教會的特有神學：是信仰在歷史、社會的現況中的反省產品，希望因此能以信仰作證來改革周圍不良的環境。如此 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」 (73)。杜瑟爾 (E.Dussel) 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裡，並該邁向那條路達到解放」 (74)。如此，發現歷史、社會的真象，

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：雖然兩種神學如今都面對同樣的問題，即如何能將基督徒信仰今日有效的現代化，但歐洲的神學家生活在統治的世界裡，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而面對的是「非人道」(non-human)的問題。為此緣故，阿斯麥(H.Assmann)說道：「如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」(75)。如果會發生一些無法溝通的事情：解放神學家覺得歐洲神學家不了解他們，而歐洲神學家認為解放神學家不符合所定的「科學性」。加上，拉美解放神學認為歐洲神學所關懷的中心是屬於「敬禮」(cult)而社會性的行動則為次要的。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」(76)。我們現在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、其由新的經驗中，即解放政治奮鬥的精神為出發點。
- 3、歐洲神學沒有像其所擁有的起點：他們不要面對不能忍受的社會現實(das Nicht-hinnehmen der gegenwaertigen sozialen Wirklichkeit)。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的。
- 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、經驗清楚的表達出來。
- 6、其是先知性的神學：在具體環境中的信仰受到新的理解，正如信仰也使環境有新的詮釋。
- 7、神學家生活在群眾中，為他們奮鬥就顯出先知性的義務：

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的基礎。如此，事實的詮釋和天主子民團體的紀念是息息相關的(77)。

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。那麼，第一是行動，接著才是神學反省，如加里革亞(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」(78)。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)表達出：「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，而此信念在一九六八年墨西哥(Mexico)產生的，不能再被遺忘毀滅的」(79)。解放神學因以實行為優先而有其難處：它是旅途中的神學，不斷的學習修改，因而它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」(80)。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，或至少只是它的一部分。這樣下來還是科學嗎？還是神學嗎？古鐵熱(G.Gutierrez)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，解放神學到現在努力的成果證明解放神學的存在。另一方面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，古氏認為解放神學是可用以下問題的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？」(81)。有關上述的疑問，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生命解放祂的兄弟姐妹 (82)。

此外，因解放神學以實行爲優先而會引起另一個問題：其對政治有何關係？針對此問題，第三屆 Celam 牧靈神學合協會議很清楚地表達：「信仰以及福音傳播和政治本質上都是有關係的」(83)。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。J.C.Scannone 認爲可談到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「必需」的，但不是邏輯或辯證的必需而是愛要求的必需：爲弟兄此時此地的服務 (84)。Gomez de Souza 更實際的將神學解放觀點和拉美政治發展放在一起。他認爲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：爲工人和農人而奮鬥的政治力量 (85)。杜瑟爾 (E.Dussel) 一方面認爲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，認爲基督宗教解放所及達到的政治歷史性爲止；但另一方面他卻說：「歷史性和末世性 (eschatological) 的解放是在辯證關係發生的：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，則是超人的、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，將相對神秘化而變成絕對，如此領人到滅亡。歷史性是永遠邁向整體，但整體在歷史內絕不能達到的」(86)。

三、解放神學以窮人爲優先的抉擇

不關心窮人的解放神學是個矛盾的命題。如何以窮人爲優先，我們在描述美得琳和布柏拉主教會議已經說明了，這裡不需要重複。然而，以抉擇窮人爲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

這裡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平現況和窮人受壓迫、被剝削等，一開始反省神學的問題，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，而如今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需的行動。如此，「每次對窮人由無自私的愛去排除『有結構性的罪惡』 (strukturelle Suenden) 就是使天主的解放顯現出的機會」(87)。當然，天主的救恩不是限制在窮人身上，而是說，福音喜訊的第一個對象是貧窮人、俘虜、受壓迫者 (路 4,18-19)。救恩史是在「對天主有開放和信任的態度」(即精神的貧窮) 開始，而傳到世界各地。總之，以抉擇窮人爲優先是耶穌的態度，是新救恩史的開始，也該是教會的立場。我們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。然而基督徒如此作是比人本主義的政治家或社會主義者更深的、更有意義的層面：其行動是由不自私的愛，由信仰而來的。這是靈修的成果。換言之，政治行動和默觀在靈修中達到和諧。它使行動者保持沈靜的心，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，此在默觀中行動的靈修不許人關閉在自己的世界，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)」(88)。

第四節 解放神學的方法

爲了能認出解放神學的方法，我們先描述其在當代神學中的方法

特性，然後提出解放神學中的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 moraltheology)。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(89)。這樣看來，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)，並將其分成五種神學類型：古形式的神學 (paleomorphic theologies)、新形式的神學 (neomorphic theologies)、信仰形式的神學 (fideomorphic theologies)、批判形式的神學 (criticmorphic theologies) 和政治形式的神學 (politicomorphic theologies)。

1、古形式神學用舊文化方式和說法來作為信仰和文化的媒介。郎普認為一九〇〇至一九六〇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、新形式神學用現在的文化、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、信仰形式神學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題。他將巴特 (K.Barth)、梅爾頓 (T.Merton)、巴塔塞 (H.U.Von Balthasar) 放在此種神學的行列。

4、批判形式的神學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。郎普算拉內 (K.Rahner)、孔和 (H.Kueng)、孔卡爾 (Y.Congar) ……等屬於此種神學。

5、政治形式神學是批判形式，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 (J.B.Metz) 的政治神學或在第三世界的解放神學屬於這種神學 (90)。

上述我們認出解放神學在當代神學有關的地位，現在更進一步的說明其和在歐洲相似的神學像梅茲 (J.B.Metz) 的政治神學或 B.Shaw 的革命神學 (theology of revolution) 或墨得曼 (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合方法。也就是說，這方法該幫助教會徹底認識現況。此外，這些所謂的科學工具不能控制人變成價值中性的旁觀者 (wertneutraler Beobachter) 而該是窮人的左右工具。因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 (91)。然而這個改革不只是個理想的標題，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。如此，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 (J.C.Segundo)、索布利諾 (J.Sobrino)、鮑夫 (L.Boff)、加里革亞 (S.Galilea)。關於古鐵熱 (G.Gutierrez) 的方法

我們將在下一章討論，在此不重述。

1、席昆度 (J.C.Segundo) 的詮釋法

席昆度 (J.C.Segundo) 努力建立解放神學的詮釋方法。一般說來，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需要的，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使其看法的觀點也會有新發現之意義。如此，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去變事實，然後返回重新再詮釋天主聖言，等等。如此，詮釋自然循環的是從事實發生的」(92)。詮釋的主體事實上對其對象擁有預定立場的關係 (Voraussetzung)。如此，詮釋者該先意識到它才能避免掉落在所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 新信仰體驗引起新聖經的解釋。
 - ④ 整理新的詮釋方法。席氏採取四思想家作為其詮釋發展的解釋：考克斯 (H.Cox)、馬克斯 (K.Marx)、韋伯 (M.Weber)、孔納 (J.Cone)。
- a. 考克斯 (H.Cox) 分析現在社會提出其俗化的現況。然而，為解釋之，他像田立克 (P.Tillich) 一樣要以至高者 (the ultimum) 為其基礎。如此，形式上他的論點和古典的論點是相似的，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真象。

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) 越過馬克斯 (K.Marx) 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 (他提出資本主義和加爾文派的關係 (capitalism and Calvinism))。這精神的基礎卻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。他分析美國社會的黑人問題而發現「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美國上層的結構，同樣也控制神學界。為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 (93)。

席昆度在「解放神學」一書中如孔納 (J.Cone) 一樣的循序漸進的以意識型態的辯證方法面對和處理西洋的傳統神學，尤其經院神學 (school theology)。「懷疑」在他的立論中具有關鍵的分量，但也許正因為如此，雖然懷疑的態度沒有引他走向消極面，卻在其思路中後一步驟會變成前一步驟的「反」(棄而存升)，引導走向「合」的方向，具體說來，從「解放神學」一書到「信仰和意識型態」另一書，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，而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(94)。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。

2、索布利諾(J.Sobrinho)的知識斷裂法

神學討論決不是中性的是索布利諾(J.Sobrinho)的出發點,而且他以隱含或明顯的興趣為基礎。如此,其方法也和此前題有關,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,拉美的神學是該走「實現神學」(doing theology)之路。理由是:拉美解放神學有別的一些優先的問題,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(95)。那麼,每種神學都有其自己歷史、社會、文化的背景,也就是說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。這裡我們明瞭為何索氏視研究耶穌的歷史為優先,為何他非常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(96)。

如果上述的觀念是正確的,重視脈絡神學是其結論,那麼自然而然的公認神學是多元的。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的神學希望能摒除一些成見而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「啟蒙」,也想辦法繼續採用啟蒙思想作為神學反省的幫助。但是,歐洲的神學較站在第一種啟蒙,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是較走向如何改變事實的第二種啟蒙。馬克斯(K.Marx)即其代表(97)。我們不能如同

兩派的成見者一概而論的說:一方只是理論而另一方只是實踐。亦即,二者對理論和實踐的關係是不同的。歐洲神學主張,神學裡正確實踐(orthopraxy)該在正確理論(orthodoxy)的後面: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,則疏忽事實的存在,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),因為反省是對實踐的反省。事實上,如果將實踐和反省分開,那就有行動主義(activism)的危險。這拉美的神學家也非常謹慎的。換言之,反省不是為了反省,而是針對事實和其正確洞識以及改善之處。關於基督徒的信仰生活,神學不只是抱著反省適應的態度,而且更是以福音的精神(標準)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)。他認為「知識的斷裂」在聖經中早就有了。其典型是天主被釘在十字架上的被肯定為超越性(affirmation of the transcendence of a crucified God)(98)。「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(99),而是人因超越的追求該放棄自己的想法以及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克勝邁向信仰的整體如歐洲神學常有二元論傾向的危險: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(100)。

總而言之,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。但是,正因如此拉美的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。那裡人面對困難而感到無能為力，無法自己解決問題，那裡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」(101)。

3、鮑夫 (L.Boff) 的批判法

雖然鮑夫 (L.Boff) 沒有特別討論神學的方法；但從一些書本中我們體會到他神學的方法是有新詮釋的批判性。鮑夫認為，如果要瞭解耶穌基督而只提出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，是遠不足夠的。鮑夫主張：我們需要正確的詮釋，這才是最重要的。其該幫助我們深深瞭解一件非常重要的事：「耶穌基督所表達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」(102)。這也是說：信仰內容該是一樣的，雖然其表達的方式是不一樣。每種表達信仰的方式都會和意識型態有關，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，而最重要的則在於是否能正確表達其信念。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*) (103)。具體來說，鮑夫提倡基基團所採用的三步驟的方法：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，因此疏離事實的生活。這就是相反基督徒精神的態度 (104)。

鮑夫像一般解放神學一樣強調牧靈經驗先於神學反省：「神學的確是將先於反省表達出來，即客觀化 (牧靈的經驗) 的努力成果」(105)。按上列的步驟好像牧靈實現被擺在最後一步，其實它也是先於第一步，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，即和活著的天主接觸」(106)。

4、加里革亞 (S.Galilea) 的方法基礎

雖然加里革亞 (S.Galilea) 沒有特別討論方法，但在研究解放神學時提出五種「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真人表達出來，尤其是受壓迫者身上的服務。若望一書說得更明白：「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」(若一 4,20)。
- 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的目標。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。如此也包含願

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(107)。

總之，加里革亞認為解放神學的靈修在拉美具環境中努力將靜默和活動重新融合。接著「祈禱和工作」(ora et labora)、「在行動中默觀」(contemplatio in actione)的神修傳統。而加氏提倡政治投入和默觀(politics and contemplation)的融合。加氏認為神修學如果疏忽聖經整體的基礎就容易走向極端。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 25,31)。如此，加氏說道：「基督徒的神秘就是獻身的神秘」(108)。但是，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，因而人需要不斷淨化(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(109)。

乙、古鐵熱(Gustavo Gutierrez)解放神學：批判和反省

上述我們已指出：解放是拉美不可否認的現象，也看出其根由和重要因素，然後也介紹解放神學的重點和方法的綱要。我們也意識到解放神學有其特性：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是分不開的。而具體是變化的，那麼，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、部分和嘗試的工作成果。如果把解放神學視為固定的學說，那麼，和它本身合不起來，則這樣的看法自己需要解放。然而我們也不能否認其價值，因為它是寶貴信仰經驗反

省的記載，使信徒們能學習活出來更真實的信仰。在拉美有無數的解放經驗，我們不能一一都寫出來；然而針對解放神學我們很容易看出有些反省的記載更能使我們瞭解解放經驗的真象。他們是解放神學的代表。古鐵熱(G.Gutierrez)是位有分量的代表人物，凡談到解放神學多少都會提到他(110)。本章節先描述古鐵熱對拉美社會、歷史、神學的批判，然後說明他神學的內容。

第五節 古鐵熱(G.Gutierrez)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圖面對政府驅散農民的計畫情狀：「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)城裡去，恐怕我們的情況更悲慘，因為在那裡生活已窮困不堪了。如果搬到山上去，我們能希望那裡有可耕種的田地嗎？那麼，我們應該為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」(111)。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。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。收穫咖啡的日子是艱苦，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，他們在收穫時死了(112)。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。他趕走農民而沒收他們的田地。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(113)。

類似的情況報告本是拉美日常生活的寫照，用不著古鐵熱再費心詳細的述說。這現狀不但被政治「保衛」，（我們在下面立刻就說明之），更不幸的連宗教也同出一轍被利用。古氏對此情形感到很痛心，因此他爲了能有正確的方向，他先研究宗教如何被濫用的方式。他認爲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？他認爲原初他們所受到的宗教觀念主要的只有關永遠的事：天堂才是真正生活的。基本上，有其真理成分所在，但若只強調這點，宗教的真理就被扭歪，因爲這樣宗教的觀念使他們把現世的生活視爲一齣戲，看現世只不過是短暫居留處，不必在乎。他們每一個人應該扮演已被設定的角色。因此，這爲其永遠的身份是有絕對的關係。他們整個生活就環繞在此宗教觀念裡(114)。雖然他們肉身體驗到「世界下」的事；但因爲塵世轉眼即逝，空幻無常，所以就不是真的世界。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。因爲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：理想化的平面。如此看來，聖經、教理……等也被單方扭曲解釋。那樣被濫用成爲框在所斷定的「天國」的保護者的架子裡；但誰暫時在此「理想化宗教觀念」裡不守理想的生活方式，亦即用手段、小聰明……就會得到所要的一切。他一有財物、權力就要保持對他有利的情況。如此，他雖然沒有信仰爲中心的生活——的確他如何能說有正確的基督信仰呢？如果他不但幫助，反而壓迫貧窮人——而變成所謂「理想之國」的護衛者(115)。這種宗教觀念就成爲有權有利者的意識型態。如此，社會就分成統治和被剝削的等級。誰有錢就能使鬼推磨。而窮人變成他的屬下、奴隸。這就是拉美解放

神學的背景。

二、社會結構的反省

上述拉美狀態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學的方法爲工具。社會經驗方法以自然科學爲模範，採用在社會現象找出統計資料。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(116)。雖然研究方法不同；但二者都主張爲了保持研究的「客觀性」而該站在「價值自由」(Wertfreiheit)，即對價值觀有中性的態度(Wertneutralitaet)。辯證社會研究方法與二者有些不同：辯證方法認爲和社會事實接觸不能沒有價值的立場。再說研究社會是與人有關聯，因而和自然物質不同(這裡辯證論同意現象學)。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」(117)。

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，那麼不是單純個人和個人的關係了，而已經變成社會性的次序，那裡有些人有權利而用它來控制他人使他們變成其屬下。這是主奴的關係。奴隸在此關係中因受虐待和壓迫而失去人格的尊嚴。這是人本性的異化：主人把自由的他人作爲自己的工具。杜瑟爾(E.Dussel)認爲這也算是一種殺人性，因爲使一個人變成沒有生活自由的被計畫的工具(118)。這種主奴的關係在拉美不幸地受社會合理化，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』」(119)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：那裡社會和平不存在，那裡也

不能找到社會、政治、經濟以及文化的平等，那裡也放棄天主的和平和祂自己(120)。那麼，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，況且是那人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，人不能保持中性的或者漠不關心的態度，因為如此就是直接或間接支持之。杜瑟爾(E.Dussel)將這思想說得更清楚：「如果存有的次序建立在控制他人的身上，那麼不該遵守它」(121)古氏也認為要妥當處理這問題，該徹底改變制度的基礎，否則落入雖不明顯，但事實上是一樣的只不過是新而更有技巧不公道的系統。有關與資本主義的交替社會系統古氏雖然沒有明顯發表政治立場，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」(122)。杜瑟爾亦認為，以基督精神來實現解放該和一般革命(如馬克斯主義的)不同。因為那裡凡是不該被毀滅而應有歸正的機遇：「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的被毀殺」(123)。

三、國際關係的反省：發展主義(desarrollismo)與從屬論(dependence theory)

「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，如古時代讀者所作的一般。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，生物學將它以比喻來使用：一個有生命的有機物「發展」的意思是：其走向完美的過程，像少女發展到女士的形體，或小孩懵懂到開明了悟(124)。J.A.Schumpeter 廿世紀初期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；反而促其迅速地進步。此過程即是「發展」的意思。如果此發展應該和健康的進步有關，那麼經濟落後就是不對勁、不正常、紊亂的現象(125)。美國的總統 H.Truman 在一九四九年用「未發展」這個字來描述這貧乏的狀況。他的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。一九五五 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(126)。因此整個第一、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。若望廿三在其「母親和導師」(Mater et Magistra)及「世界和平」(Pacem in Terris)通諭裡特別強調及鼓吹此發展的方向。保祿六世也繼續提倡前者的主張(127)。這些教會的文件強調我們該處理現世界不公道情況，而認為「發展主義」是個優良的解決方式，因此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最捷徑的方法，同時也能解決國家內部的貧窮及不公道，而走向如歐洲、北美各國那樣的發展(128)。

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：發展主義五十年代很樂觀的進展；但是到了後半六十年代世界的狀況不但沒有好轉，反而開發的與未開發的兩個世界的差別成為越來越大：當開發國家從六十到七十年代增加百分之五十財產時，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。如此，古氏認為發展主義對拉美經濟、社會、政治不是一個強有力或有突破性的方式，反而支持建立現有的系統(129)。他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

其背景是如何。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：忽略政治成分的影響。結果，構想懸掛在抽象世界，缺乏歷史性的看法。另一個和上述有關的理由是：為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。古氏認為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 Santos 的話說明：「歷史的時間不是直線的 (unilinear)……大家都同時且平行的邁向新社會」(130)。

古氏認為有另一個說法更能表達發展和未發展關係的真象，是「從屬」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)(131)。資本經濟活動產生「中心」和「外圍」(peripheric)的現象。在殖民主義 (colonialism) 時殖民地是母國的原料供應地區。在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「不相等」和「配合」(uneven and combined) 的關係 (132)。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一直是依賴性極高 (dependent) 的地區。這依賴用在內在和外來的統治關係：國家裡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。如此，古氏認為「從屬」(依賴) 的觀點是詮釋拉美事實的關鍵成分 (133)。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：該從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，有不少運動用不同的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啟發，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的採取其他社會主義。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」(134)。古氏讚美 J.C.Mariategui 的社會主義是有創造性的，因為 J.C.Mariategui 一方面忠實其社會主義的起源，即超越一切獨斷主義又能保持馬克斯直覺的核心，另一方面同時也忠實歷史事件的獨特 (135)。有人認為這只不過是羅漫蒂克的想像罷了。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)。樂觀是從實行來的 (因為實行會改變事實)」(136)。古氏雖然不將 Mariategui 的看法視為羅漫蒂克的想像，但一般說來，他認為對建立拉美社會主義的重大危險之一是缺乏其自己穩定的理論。而這個理論該是拉美的，不是為要滿足原始的願望，而是為了歷史事實的緣故。

解放的目的是由從屬的情況，從一切奴隸解放出而重新作人。如此解放該是邁向自由的整體。黑格爾分析主奴的關係，而馬克斯採用它在社會階級的關係上。以今天心理學發展來看，古氏更進一步的認為：像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；相似地，佛洛伊德 (S.Freud) 的心理分析也能幫助個人達到個人自己內在的解放。佛氏認為，如果主體意識到隱藏在潛意識的控制動機而能理解其顯現的記號，那麼他就可以從此被抑制的意識中解放出來 (137)。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 (micro) 的社會方面聯合起來，即外在和內在的事實，那麼，我們的反省是沒有意義的」(138)。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。

拉美的解放該是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) 的教育解放工作是最有創造性也最成功的努力之一。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」(conscientization)，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 (139)。以基督信仰的眼光來看，他就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。其不但不是人所努力的方向而更是人類所渴望的境界。這不是人所能想像出來的，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能體驗到什麼是自由 (迦 5,1)。在基督內我們認出圓滿的解放是天主自己。在那裡人和天主及他人整合的關聯和交流著 (140)。

第六節 古鐵熱的神學反省

古鐵熱回顧基督宗教的神學歷史，他發現神學擁有兩個基本成分在教會歷史中也扮演著其傳統的角色，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內日益成長。事實上，一般信友的信仰生活和靈修隱修生活差別很大；一邊是開始的、「初學」的；

另一邊是成長的，是離距世界而按狹窄的聖化路線邁向靈修完美的生活。古氏認為希臘的教父們為了表達這情況而採取柏拉圖和新柏拉圖的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 (141)。我們的確不能否認它對教會靈修發展的貢獻，然而其逐漸向兩個無法連起來的世界發展也是事實，如「效法基督」(Imitatio Christi) 一書所持的看法。我們連今日還受此分裂的影響，也曉得聖經的靈修並不該如此，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。那時代神學家努力理解基督信仰的核心和種種的層面，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幫助理性的工具。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 (142)。

我們已肯定「智慧」和「理性」是神學的不可缺少成分，也提出其極端發展的危險。我們也曉得在神學的歷史中有許多神學家努力綜合它們，例如多瑪斯 (Thomas Aquinas) 主張神學不僅是科學而也是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；所以他所定義的解放神學為：在福音光照之下對基督徒實踐的批判反省 (143)。他解釋如下：解放神學沒有智慧和理性神學作用的交替意思，反而假設其存有並

需要它們；然而古氏所關心的不只是綜合它們，而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。如此一來，在聖經之光生活的教會是神學反省的場所 (locus theologicus)。教會的生活是充滿朝氣的，因此神學也該是隨著邁進，更新的反省，古氏引用 H.Brouillard 的話說：「一個不更新的神學是不正確的神學」。接下來，我們先描述古氏詮釋批判「俗化神學」(secularization's theology) 以及「政治神學」(political theology)，然後闡明他解放神學存有的理由。

一、基督教的俗化神學

古鐵熱認為在神學歷史中神學和歷史演變是分不開的，因而我們可以瞭解為什麼中古時代神學以亞里斯多德哲學範疇為反省基礎而在新時代科技發展把握不住其地位的原因。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是在啓蒙運動開始的。我們在描述啓蒙運動時已說明了，現在不需要重複。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)……等人是基督教自由神學發展的直接或間接的推動者。到了巴特 (K.Barth)，自由神學成了基督教社會中產階級的自我肯定的神學 (144)。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是在於找出現在俗化精神和宗教的關係，但各提供其解答。田氏的目的是想辦法指出天主在俗化世界的「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「獨立律」(autonomy)，因為如果人和天主完全分離，好像人暫時是自己的主人，而一長久就使人否認自己。所以，田立克認為宗教應該建立在「神律」(theonomy)。他解釋如下：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) 有關係才能實現的。這和絕對者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宗教看法，因為他認為田氏以他宗教觀念來詮釋俗化的世界雖然是非常勇敢地；但卻是用不著的。因為俗化的世界裡根本不理會田氏的看法，他走的是自己的路 (145)。巴特 (K.Barth) 的起點和田立克不同，因為他不以建立宗教為出發點而是從宗教批判開始，並在宗教批判如同費爾巴赫 (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。潘霍華認為巴特一方面其貢獻是在於將啓示的真理和一般宗教觀念分開，而指出疏遠的宗教；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)。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呢 (146)。布特曼 (R.Bultmann) 的起點和田立克相似：從現代人的觀點去聆聽聖經；如此他的前題已有兩個假設：一來是基督徒，二來是有能力自決的啓蒙者。布氏就提倡「剔除神話」(Entmythologisierung) 和存有 (existential) 詮釋聖經的主張。潘霍華認為布特曼剔除聖經中的神話，但他缺乏歷史性因而就將基督教的信仰歸於「本質」(essence) 的看法。如此，布特曼一方面雖受自由神學的影響很深，但另一方面並沒有進到現代人的情況，即「非宗教」的現況。他指出基督教的「本質」並不是今日實在問題的答案 (147)。

雖然巴特和潘霍華在許多方面不能溝通，但巴特與田立克和布

特曼比較起來，影響潘霍華的神學最深；因為巴特的宗教批判導引潘霍華以「非宗教」(non-religious)現代的人為神學反省的對象。此也是潘氏的牧靈工作和對政治的投入所帶來的信念。潘氏認為如果基督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，它就失去其確實的力量。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。他另一方面也批判個人主義的詮釋，說：他們將天主和世界分開使基督信仰在人公開生活缺乏活力。那麼，基督宗教究竟是什麼？潘氏認為其答案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其自己瞭解更深入(148)。」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，人就走向獨立而拋棄「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」(Deus lacunae)、「解難之神」(Deus ex machina)……等的宗教看法都被推翻。潘氏甚至不贊同將基督救恩加在人生活的層面。他以一個字「神」(天主 = Gott)來表達所有的內容，即傳統超越的內容和他神學的內容，因而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……在祂面前而隨著祂我們非有神而生活(149)。」如此 A.Dumas 稱潘霍華的看法為矛盾(paradoxal)比辯證(dialectical)多。那麼，潘氏認為「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。這裡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，聖經啟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。」在另一個地方他說：「為何痛苦是神聖？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在世界的自己痛苦和軟弱……我們天主是受苦受難的天主。苦難磨練人成為天主的肖像(150)。」那麼，誰相信耶穌基督的天主就自然而然地分擔俗化世界生活中的衰弱。古鐵熱認為潘霍華已經開始新的哲學，即「底層的神學」。他解釋如下：潘氏一方面接受俗化世界如同它自己一樣；另一方面批判中產社會的凱旋主義(triumphalism)，因為其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：「不能以意識型態交談來克服現代中產想法，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事實表達出來的，只由這現代中產世界的限度之外才能給那世界挑戰的答案(151)。」總而言之，古氏指出潘霍華的神學是以「底層」觀點來反省神學。也就是說，其以受迫害者、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進到今日世界。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。啟蒙運動從多方面批評宗教，使教會官方以及傳統神學對俗化世界有敵對的態度，因而常用以往信仰保護學的方法來面對之。到了十九世紀中期才有天主教的小團神學家開始嘗試和新時代的潮流作溝通。這是所謂的「自由天主主義」(liberal Catholicism)。經過彼此的調理，逐漸地較溫和的自由天主主義者的思想受到教宗良十三世(Leo XIII)政治教導的積極反映(152)。這樣一來，和新時代的接觸越來越受到重視。教宗若望廿三世於一九六二年召開梵二大公會議時讓教會主動溝通的態度就顯示出：教會以樂觀和積極看法進入俗化世界，呼叫人類互相協力建立更好、更進步的世界。總之，教會意識到自己存在的身份是「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。梅德茲 (J.B.Metz) 的政治神學是在此歷史的脈絡發展的。首先梅氏將「世界神學」 (theology of the world) 的方向分成三種：

①「俗化的神學」 (Theology of Secularization)

此神學雖然接受俗化世界；但將它視為和宗教信仰的不同層面。因缺乏歷史性的反省和綜合，俗化的世界和依舊「神聖領域」只是「二個世界」 (Two Kingdoms) 的次序而已：信仰歸於私人的境界而變成俗化世界之「上」，或之「外」。梅氏反對這種「二世界」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而不是猶太基督宗教的傳統。他花時間重新研究多瑪斯 (Thomas Aquinas) 的神學並發現當代其他的神學家還在討論宇宙神學中，多瑪斯老早就以人為中心 (anthropocentric) 的方向發展其神學了 (關於其論證過程，本文不作敘述)。而按聖經的精神其不該是非歷史的人類神學 (153)。

②自由神學 (Liberal Theology)

其主張和今日世界打成一片：它不想辦法適應世界，更進一步積極接受它使其精神成為自己想法的基礎。因缺乏批判性而不知不覺變成俗化世界的保護者。結果，基督信仰就失去其力量，即先知性批判的為主作證；加上，隨著科技的想法和目的神學就忽略人類痛苦、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 (antithesis of Two Kingdoms) (154)。

③梅茲的新政治神學 (New Political Theology)

梅氏的新政治神學的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」的字眼有多義，而且受歷史左右的成見容易引起誤解 (155)；因此，他先說明他所謂「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。啟蒙精神所推動的自由、人獨立、民主……等深深影響現代政治生活，使其有充分創造力量。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，而更是面對社會的事實。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，公共活動不一定與先定政治組織是一樣的，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 (156)。換言之，梅氏不但不否認俗化世界和啟蒙精神，尤其批判宗教和政治密切勾結的現象，反而認為其是基督來臨的「將臨期」，是一個要求改善的機會。他解釋如下：啟蒙運動，尤其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型態而造成人的假意識 (falsches Bewusstsein)。要解決這問題，他們主張先將宗教和政治完全分開，然後視宗教為私人的事情。如此，基督信仰只有私人生活的範圍，在社會活動層面最多的是附帶的間接影響。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「二世界」的神學 (Two Kingdoms) 而支持上述是私人信仰的看法 (157)。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；但同時也不再陷入在舊政治神學的窠臼。那麼，其該重新建立宗教和社會、教會和世界、理論和實踐的關係 (158)。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含意。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) 能活潑的被表達出來。然而，這基督追憶是一個危險的事，因為其

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，而要和其他受苦人身上的耶穌共同受苦 (159)。我們現在世界的痛苦是和死亡有關。其有多貌的呈現，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。其是現在精神隨著革命邏輯而發生的人自我毀滅的後果。和受苦者團結，基督徒以末日希望來作見證而推動人類新的革命。這裡教會是末日希望的表記：教會不是為自己，而是為天國的來臨而存在，因此他也不是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；但本身是於末日條件的記號 (sign of the eschatological proviso)。(160)

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。其對當今神學發展的影響是不能否認的。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，古氏肯定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。再者，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「無名人」(non-person) 和「無名文化中的人」(non-cultured person)(161)。因對象和方向不同而發展出來的不同的結果。歐洲的思想家、無論神學家或無神論者，多數都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」前題，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，如前面古鐵熱所簡介的席昆度 (J.L.Segundo)、索布利諾 (S.Sobrinho)……等神學家一致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。

三、 解放神學基本問題的反省

描述古鐵熱的神學內容之前我要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，這種神學的觀念在神學的歷史中因神學既定的範圍，是由「科學性的大學研究」所駕馭，而沒有合理化的地方。如神學中古史對有關窮人的靈修運動的稀有記載足夠反映出此一情形 (162)。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。而解放神學的關鍵是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。另一個有關窮者解釋的看法如下：真福八端 (瑪 5,3-12) 確切說明天主對窮者、受迫害者……的關懷；主要的是啟示天主是誰，祂的王國是如何，祂是窮人的護者，是為正義及福音而受苦受難的人之解放者。他們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化，亦即是說將精神上的貧窮列為首要及最重要的，那麼人對天主的旨意和祂的啟示道路就太容易瞭解和回應，

因為我們的確「人化」(humanize)天主了：天主愛我們如同我們愛人的方式一樣。然而，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，正如同我們很難懂得為什麼全能的天主要經過苦難和十字架上的死亡來拯救我們。這裡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25,35-36)。相信這位天主是在祂要求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(1若4,20)(163)。

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。這也是古氏批判而相差梅茲(J.B.Metz)和墨得曼(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(doing 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。這也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。然而為了更深入理解和能明晰地表達就需要作神學的反省。如此，解放神學總是面對那些純理性中的討論以致於有成為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為我們今日活在拉美的情況(164)。」但是有人會問：解放神學的義務是正確的嗎？它如此的內容能稱為「神學」嗎？

首先，古鐵熱提出他兩個擬似的回答(pseudo-responses)。第一個是單獨否認解放神學的可能性：「不，你們不能維持實踐神學，

因為你們所作的不是神學。」古氏認為對大多數的保守派神學家來說，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，他們就不願意去看解放神學究竟是什麼內容(165)。另一個答案雖然進一步討論解放神學內容；但以其前題來看，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。古氏因此認為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？古氏認為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」也就是這樣開始的。「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。所以，歷史中突然有受迫害者、貧者的聲息驚人地傳入他們之耳，特別會使統治者感到不安心(166)。

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均袖布里的安瑟莫(Anselm of Canterbury)所提出「信仰求取理解」(fides quaerens intellectum)的傳統看法。窮者、受壓迫者以基督信仰對生活苦痛、受迫害的解放希望經驗去思考，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。這也是說造成了一空地讓其他的

範疇、其他關懷、其他興趣的反省立刻填滿之(167)。

解放神學的出發點是基督徒對生活中的信仰的反省，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。有了這種的認識，我們就不會對發現類似解放神學發揮在北美的黑人、南非的種族區不同待遇、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(168)。正因如此，他認為在某種意思之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」的智慧來交替「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 7,18-19）。耶穌同樣對我們啟示：「天主瞞住有智慧和明達的人而啟示給微小者」（瑪 11,25）。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，那麼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死亡以及復活是人類救恩的泉源，也是歷史的意義和發展的基礎。以

基督為中心成窮人在歷史中有腳踏實地的實踐神學。這也是古鐵熱說明解放神學存在的理由和條件。

丙、古鐵熱(G.Gutierrez)解放神學的內容

我們已提過古鐵熱解放神學是：在聖言光照之下對基督徒實踐的批判反省。上文已描述古氏對社會、歷史以及幾個神學例子的批判反省。現在要描述古氏神學的反省內容。首先我們稍微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。換言之，由神學的反省中，我們明白：不是人自己對解放的投入或對正義的奮鬥，而是天主在信徒中行動，是神學的第一行動。這才是神學存在真正的理由(raison d'être of theology)。那麼，解放神學的主體該是信徒們，是具體的教會。而教會信仰的活力是在於愛的表現，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。我們現在扼要地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神修。

第七節 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。就在此歷史的過程中耶穌基督才被認出是天主子，是天主解放的真正現身者。這是聖經啟示的核心。然而，聖經是天主啟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，聖經全部是集合些不同的文體，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……等等。我們都曉得，如果要嚴謹和徹底的瞭解聖經的話，則需要有不同的歷史、地理、哲學、文學、神學……等等的廣博深入知識。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覺到沒有把握，所以總是要依靠聖經專家。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會認為該與他們傳統同化。面對此事實古氏自問：一個不屬於歐洲的文化和想法如亞洲、非洲、南美洲……等人該怎麼辦呢？他認為理論上是容易解決的問題。然而，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，對生活的投入更有正確的動機。聖經因此也是最佳的 (par excellence) 祈禱手冊。因上述所說的緣故，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」(169)。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 (170)。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。祂是惟一連合舊約和新約的道路。
- 2、應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 (171)。

古氏認為上述拜讀聖經的方式和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。他要表達的比這說法更多的一點：為公正而奮鬥的受壓迫者以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他們（為第一對象）宣講。加上，大多聖經記載者自己是受迫害者或向在受難環境中的信徒所寫的。這樣來說，如此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：如果福音是優先於窮人宣報的喜訊，那麼窮人才是最有資格聆聽和接近的人。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 18,18-27；谷 10,17-27）(172)。古氏認為以窮人的身份和觀點來閱讀聖經和很多教會裡當有的讀法需要有突破 (break) 和革新的方向 (re-orientation)。這也是說，它該超越當前又狹窄又固定的範疇 (173)。

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自己顯現的天主：「雅威是活著的天主」(174)。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 115,5)雅威卻是完全不同：祂的話也是行動(dabar)。以色列的信仰基礎是雅威在其歷史中所啓示：「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；將我們從那裡領出來，領我們進入祂誓許給我們的祖先，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。」(申 6,20-25)。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而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，也是忘記祂就是解放者；那麼，壓迫他人就是和天主作對(175)。

天主在耶穌身上啓示，同樣的在歷史顯現；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 1,14)。耶穌基督不只已進入人間，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將來。和天主合作領導歷史邁向末日是逐漸完成天主的旨意；也就是說在彼此相愛的實現信仰。正在實現中

就驗證我們信仰天主是否確切的(the place of verification)。而天主在耶穌顯示的愛是以窮人為優先；而為完成愛的使命則犧牲自己的生命。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)(176)。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；因為那不爱自己所看見的弟兄的，就不能愛自己所看不見的天主(177)。」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。他認為這裡先該重新解釋歷史，因為拉美的歷史一直到現在是由「白手」(以統治的觀點)所寫成的。革新的觀點來瞭解歷史就是以歷史的「底層」(the bottom of history)來看它。這也是說以受壓迫者、社會邊緣的團體以及被輕視文化的觀點去看它(178)。總之，歷史中啓示的天主是愛的天主，他遠超越我的想法；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

作基督徒不只是相信一個喜訊而最重要是相信耶穌基督自己。這一位降生成人的基督如一個人一樣有具體的歷史背景：他是一個猶太人名叫耶穌由瑪利亞在白冷城所生的。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是因引起群眾跟隨他並和領導界作對而被判死刑。由他的宗徒們見證他就是受傅者，是默西亞，是天主子(谷 7,1; 若 20,31; 羅 10,9)。

事實上，他刻下了天主如何愛人的蹤跡：他自己心甘情願的成

為貧窮者之一。他所選擇的是貧窮的人和環境，也樂意的和他們來往。他的福音以貧窮者為優先的對象。他完全依靠（神貧）和服從天父。因宣講這福音、愛護窮人以及為公義、真理作證而受苦受難，最後死在十字架上。總之，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，只有絕對的愛才能夠解放一切罪惡（179）。耶穌基督是天—人的新約：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；現在則經由耶穌基督身上天主啓示給萬民：祂就是他們的天父（格後 1,20；默 7,12）。受造物因人罪的影響而受到損失，現在則在基督內和經過他得與重生並且隨著人邁向圓滿（180）。上述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所記載的具體生活，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？這些問題是重要，因為它們幫助我們認識他獨特的使命。接著，古氏以三個幅度來說明此問題：耶穌和熱誠派；耶穌和猶太領袖以及他死亡的關係。

1、耶穌和熱誠派

古鐵熱認為瞭解熱誠派的運動是對耶穌所宣講的天國和他公開的活動的瞭解有密切的關係（181）。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之中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 11,12b）。或者，他稱那些和羅馬帝國合作的人為罪人；尤其是指那驅逐商人出聖殿的行為。在他十二位門徒當中，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他們如猶達斯依斯加略、伯多祿或載伯德的兒子（182）。古爾曼因上述的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，主張以暴力來奪取國家獨立。他們認為默西亞該是雅威許諾的國家的領

袖，來領導他們完成這「聖的戰爭」。

另一方面古鐵熱同意古爾曼所說的，雖然耶穌和熱誠派有些相同之處；但基本上是不一樣：一來耶穌的福音成果不是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根深基礎，它的成果不但是短暫，連對宗教和政治兩邊都沒有清楚的關係。對這種試探，耶穌顯示出很清楚的拒絕態度（瑪 3,8-10）（183）。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（184）。」古鐵熱認為只肯定耶穌不是熱誠派這一點是不夠的，因為簡單將耶穌的行動和一切政治活動完全分開，雖然是良好的信念，但缺乏足夠的批判性。如此，恐怕只簡單化一個非常複雜的情況而已（185）。

2、耶穌和猶太領袖

耶穌公開生活因實行使命而面對猶太政變和宗教領袖時表現出敵對態度。他曾經稱羅馬所封的黑落德為「狐狸」（路 13,32）。他視羅馬帝國合作的稅吏為罪人。耶穌針對撒杜塞人（Sadducees）、長老（Great Sanhedrin）和法利塞人（Pharisees）講論如傳統的大先知般：他批判他們的生活和宗教基礎的看法，尤其對默西亞的觀念。對那些心硬的宗教領袖他揭開他們的假面具（186）。總之，對他們來說，耶穌是權利危險的對手，是當前宗教結構的背叛者。那麼，雖然他們彼此許多方面不同，甚至敵對；但是不約而同地，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。

事實上，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。比拉多至少提出法律表面上判決死刑的原因：「這是猶太人的君王」。接著古爾曼解釋：「耶穌像一個熱誠派的首領被羅馬人處死（187）」。猶太的長老（Sanhedrin）雖然很努力找

出宗教理由以褻瀆的罪來合理化死刑，因為他稱自己為天主子；但事實上，他們心中很明白：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。那麼，耶穌的死亡是由多種的原因所造成的；因此，每當簡單化這事實就落入片面的判斷(188)。對上述的事實有什麼結論呢？古爾曼認為那裡能找到理解的關鍵：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，基本上卻超越一切革命或當有的政治次序，因為它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(189)。」如此，耶穌普遍的工程是在於超越一切歷史的限度，達到人生的根源：對天主的關係是在於關懷他人所顯出來的。這是新天地的喜訊。人不但管轄不了它，反而被要求常悔改歸依真理：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(190)。

第八節 世界聖事的教會

一、梵二的新方向

當古鐵熱認為宣講天父普遍的仁愛時，必需以行動來對付一切社會裡的不公道，因少數的特權壓迫大眾以及國家主義狹窄的利益(191)。那麼，就產生了如何妥當將天國和人的努力聯合起來的問題。換言之，古氏到底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」(schema)所形成的討論方式，因為那裡也針對教會和世界的關係。我們都曉

得目前大會的文件是經過小組提案、討論、修改、表決……等複雜的步驟才形成的。最初的「十三模型」被稱為「蘇黎支模型」(Schema of Zuerich)。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而受激烈的批評(192)。接著，所謂 Arricia 的模型是更改前者之後才被收為我們現在梵二文件的資料。而顯然的 Arricia 和 Zuerich 的模型不同，因前者是在強調人使命的合一：「因為天主給人安排的天命，人的創造將和天國的深入合一十三模型的主導動機(193)。」我們從「現代牧職憲章」(Gaudium et Spes)的文獻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 Nr.50)，有的因用較籠統的觀念(如 Nr.39)而打開了不同的解釋門路(194)。因此古氏看出兩個要點：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，使他常有活力隨從天國的來臨。消極地來說，人在生活上的分裂，造成不公道的現象……等是侵犯天主規律，因而也冒犯天主聖神自己。因而，古氏得到如此的結論：上述梵二現代牧職(Gaudium et Spes)中所肯定的兩點——暫時的進步和天國的發展有密切的關係；然而兩者的過程是不同的(195)。如此肯定並不是令人滿意的斷論，而對古氏來說，卻是新反省的開始。這也是教宗保祿六世在 Populorum Progressio 繼續進行的原因。古鐵熱認為在那通諭中教宗具體的提倡走向全面人道：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惡的(Nr. 29)。那麼，人全面的發展不只是要求改變有罪惡的狀況，而更是個深深的肯定：天主是人最高價值泉源和終結。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中而存在的。

二、歷史——烏托邦——末日

今天許多神學家所公論的末世論是指，有關在以色列歷史中天主諾言的開始，以及在那耶穌基督身上完備而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。那麼，末世論包含許諾和許諾實現的反省，將「已經」(already)和「尚未」(not yet)聯合起來。我們下文將描述古氏對政治和末世關連的看法。

1、末世的諾言和完成

聖經是諾言、完備諾言以及繼續實現諾言的記載。聖經中的諾言是天主自己向人類啟發的，即天主自己在歷史將天主聖三的愛啟示分享給人類(196)。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。天主向人類啟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。

天主諾言其實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，因為他不但認出天主對他的恩許，也盡其力參與天主的許諾(197)。天主的諾言既具體又絕對地在耶穌基督身上啟示、實現出來，使得因罪惡而喪失(自己也無法達到)永福的人類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。那麼，許諾的天主逐漸在歷史當中顯現聖三自己彼此愛的交流：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。各時代人一方面具體體驗到此許諾的啟示，另一方面相信

這體驗是末日許諾實現的一個階段(198)。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乏的(199)。」接著，古氏為了要證明上述的思想，他提出著名的神學家，如懷斯(J.Weiss)、(A.Schweizer)、墨得曼(J.Moltmann)、拉德(G.Von Rad)等的思想而以為他們是現代信理所強調的末世論幅度先鋒和推動者。本文不深入討論此問題。因重要的是古氏的結論。他認為「末世論」(eschatology)的重要性不只在於像傳統信理所規定的「終末世論」(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來一個題目而已，而在於看出末世論是瞭解基督信仰的關鍵(200)。

2、末世論、政治和烏托邦的關係

我們由上述可知天主召叫人接受並參與實現末世的許諾。其實，人不能非歷史的生存。既然末世在人的歷史和經過歷史而完成。因此，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之下如何面對歷史的事實而正確和深入的意義？古氏認為面對歷史的新角度是非常重要的。歷史不再如希臘人所主張的 Anamnesis，保持對過去的念念不忘，而是對將來抱著信心、開放的態度(201)。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，即拉美大多人民沈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到事實的各種可能性，而現狀只是各種可能性當中的一個而已。為了能有此多面的看法，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，因此他們才有信心去面對未來的世界，才能有更美好的世界。古氏引用美得琳(Medellin)的呼籲說：「我們正站在咱們大陸歷史上新時代的尖端。這新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(202)」接著，古氏描述布洛霍(E.Bloch)的希望哲學基礎以及墨得曼(J.Moltmann)怎樣引用此基礎建立了「希望哲學」，而指出了基督徒如何能有信心面對未來(203)。其基本的問題是在於妥當處理信仰和政治行動的相互關係。下文我們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。

烏托邦的觀念受到歷史多層面的影響而造成了一些成見。人類一能想到將來的理想就有此觀念的含意。而「烏托邦」的字眼也早就有人用過；但是，由於摩魯士(T.Morus)充分的發揮，它才受到重視，也變成通用的觀念。後來也有幻想、不實在、非理智等的含意(204)。古氏認為烏托邦的觀念能供給解放神學非常重要靈感，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社會也能達到那烏托邦的理想，因而被評論為「幻想」(fiction)。那樣，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一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(205)。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。古氏認為解放雖然是一個過程卻含有多方面而不能混合的層次。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(communio)。這是信仰的層面(206)。如果簡單立刻將政治行動和信仰連接起來，古氏認為恐怕容易造成「政教的默西亞主義」(politic-religious Messianism)。而它之所以危險，因為此主義不容易保持政教兩範圍的獨立性，也就是說，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型態。換言之，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事，結果他就會主張信仰只是私人的事。如此，他雖然不加以說明，或甚至一無所知，卻也有其政治立場，即「政治機會主義的看法」(opportunistic political option)。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——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(207)。」

三、教會是世界的普遍聖事

1、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。此工程給人類歷史深入合一和意義。天主老早就在歷史的田地撒了種子，而我們的每個時代得去分辨出天主的新起動力(initiative)(208)。那麼，教會的使命只在救恩計劃中才清楚地顯出其意義和效果。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。

爲了能看清楚天主救恩的工程，古氏回顧教會歷史而認出教會的路程是「離心」(uncentering)，然後「自己爲中心」(centering)，再離心。爲何有此現象？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。頭幾世紀教會是非自我爲中心的教會。那時，教會是在非基督徒世界中的小團體，對耶穌基督的救恩喜訊有非常敏銳和深刻的體會。因此，向外教傳播福音是和他人分享自己救恩的經驗，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」，而認爲國家沒有權利干涉這領域。教會本身也覺得自由不是離開與天主相通正道的一種冒險(209)。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經過米蘭諭旨(Edict of Milan, 313 A.D.)得到羅馬帝國的容忍。然後得撒洛尼格諭令(Decree of Thessalonica, 381 A.D.)承認基督宗教爲羅馬宗教。這些演變慢慢影響了教會對人類救恩和自由的看法。因爲教會傳播福音的工作得到羅馬帝國支持，認爲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」(210)。這觀念在下句中很清楚的表示出來：「教會之外無救恩」(extra ecclesiam nulla salus)。因而，教會外的真理更談不上了。如此教會就陷入發展自我中心的看法。從此人權的宗教自由被同化爲信仰行動的自由，而後者的意思是面對基督信仰的要求是否實行他的義務。相似的方向，現在不討論政治干涉宗教自由的問題，而是談對宗教錯誤的容忍。總之，教會和權威人士聯盟以壯大自己，且認爲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；另一方面教會自己內部的分裂引起彼此戰爭，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……等觀念也慢慢的發展。然而，教會基本上一直保持自我中心的傳統觀念而認爲「現代的自由」對人類永久的命運是有損害的。直到梵二大公會議教會才有新的看法。對人類宗教自由的再肯定，不猶豫的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。

2、聖事的觀念

梵二大公會議肯定教會是世界的聖事。聖事(sacramentum)，原來是拉丁文翻譯成希臘字 *mysterion*——奧秘的意思。而保祿解釋「奧秘」爲天主救恩計劃的顯現和圓滿。「這道理就是從世代以來一直隱藏著，而如今卻顯示給他的聖徒的奧秘」(哥 1,26)。保祿在另一處說：「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 16,25-26)。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(211)。如此說來，聖事(sacramentum, *mysterion*)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爲人類啓示出來而得以完成。「聖事」是啓示和召叫使人 and 天主相通，同時也和其他人有兄弟般的和諧。古氏認爲此意思是初期教會觀念中的「聖事」(212)。到了第三世紀戴都良(Tertulian)開始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* 指爲奧秘的教理。到了中古時代聖事更有嚴格的意思，即「恩寵有效的表記」(efficacious sign of grace)。

當梵二大公會議稱教會爲「得救團體的可見聖事」(*Lumen Gentium*, Nr.9)時，就將聖事和救恩的計劃再連起來，表達教會和天主合一，同時也聯合整個人類可見的標記。教會不是爲自己而是爲他人存在。「其中心是在其外面」(its center is outside

itself)(213)。這裡古氏所講的中心不僅是指空間而更是時間，即強調其動態性。事實上，上主的國已經老早在人類歷史上開始了，而教會不斷地繼續實現之，教會將解放的福音變成全人類的喜訊。這樣一來就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……有其基礎於此教會論的觀點(214)。」

3、教會是歷史的聖事

按照古氏的看法，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(gift)，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。故，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(215)。」我們回顧歷史更能明瞭上述的意思。福音裡所寫最後晚餐，背景是猶太人所慶祝的逾越節(Passover)，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(Sinai)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，彼此成為兄弟姊妹。然而，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。而個人的生存和想法多少都具有社會性的。追根究底的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。那麼，慶祝聖餐的意思是和上主、和他人的共融相通，假設一切的不公正和壓迫都已剷除。同理，耶穌曾經要求道：「你若在祭壇前，要獻你的禮物時，在那裡想起你的弟兄有什麼怨你的事，就把你的禮物留在那裡，留在祭壇前，先去與你的弟兄和好，然後再

來獻你禮物」(瑪 5,23-24)。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)來建立更有兄弟之情的社會和歷史。第四部(若望)福音在最後晚餐時，雖然沒有提到「聖體、聖血」的新約，但以「洗腳」來表明其深刻的意思。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，古氏引用孔卡爾(Y.Congar)的看法分之為三個事實(216)：

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 13,16; 見宗 2,44;4,32)。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？我們所剝開的餅，豈不是共結合於基督的身體嗎？」(格前 10,16)

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。如果我們說我們與祂相通，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，常與你們眾人同偕」(格後 13,13)(217)。

總而言之，教會舉行彌撒聖祭是其最大的義務和其存在的中心，因為在感恩祭裡最清楚表達了基督徒和天主聖三以及和(在日常生活的)他人之相通。而後者驗證了前者的真實性(若一 4,20)。在日常生活中愛的相通如何具體實現呢？古氏描述它有兩個步驟：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，而不能保持

漠不關心的態度。換言之，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，而對受壓迫者顯不出解放、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。「如此，只在投入解放中的生活和宣講福音，只和群眾和受剝奪的社會階級有具體、有效的連帶行動，才使它 (annunciation of the gospel) 變成真實和有意義。只參與他們的鬥爭我們才能瞭解福音使命的含意而能使之影響到歷史 (218)。」那麼，宣講福音具有提醒良知的功能，因此也有政治化的功能。

有人卻問道：福音政治化的行動，福音人本化的看法不是落在「橫面主義」(horizontalism)或「現時主義」(temporalism)嗎？古氏先回顧不久之前發生過的事情認為，教宗碧岳十二世 (Pius XII) 曾經主張過「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」。古氏面對拉美現況認為有必要說，教會該以福音化實現政治 (the church should politicize by evangelizing)。然而，他自問後者的說法是否能和前者有同樣的接受態度？他猜想回答是否定的。那麼原因何在？他分析此問題而認為，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，而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 (conscientize)，雖然價值觀和前者沒有兩樣——因為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 (219)。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)，而同理的，現在不相信將福音政治化的工作也不會像以往一樣落入橫面主義或現時主義呢？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一個人，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) 的那邊，代替他們表白願望。事實上，事情並不是如此簡單。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)而實現時卻是「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。「必要在長久時代中仔細研究時代的訊號，為了答覆某些特別情況，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 (220)。」

4、基督徒愛德與階級鬥爭

因為基督徒肯定人在天主面前是一視同仁的，都是祂的兒女；所以人類的兄弟姊妹關係最深的根源是天主的愛。然而今天的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。在那樣的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，而另一面踏實的面對有階級的社會結構，而不忽略和窮人、被壓迫者有認同感？

古氏再三肯定梵二大公會議已給今天教會打開了向世界開放的新道路。我們不能往後退，退回到關閉在自我中心的情況裡。關於對「世界」的關係，他仍然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，它本身是個事實。雖然可以用科學的社會分析來指出這事實，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，這些人雖然佔有大多數，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，以及反抗工人爲了解放自己而努力奮鬥的人 (221)。」

接著，古氏認爲我們面對一種少見的矛盾現象：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。相反地，那些一口否認沒有階級鬥爭的人，或連提也不提的人反要保留它，無論如何，古氏的意思是說：我們不能不承認階級鬥爭的事實。接著將討論上文所提到的問題，即基督徒普遍的愛和階級鬥爭的關係。古氏認爲愛一個人或一些人，並不是就不該有衝突或不能與他對質。普遍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 (222)。」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？事實上，我們該承認它不是個簡單易行，人人愛聽的道理，而是生活中不時該努力實現的態度。今天在那有階級鬥爭的社會中，假設能認出「仇人」來而且接受敵對階級的存在，然後以愛去克服他們。如此一來，問題不在於有沒有仇人而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，因而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裡抽出來。所以，古氏主張：「反正，如果我們不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；而且爲了使這普遍愛具體化，此投入的行動在今日卻是必要的，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。在那裡沒有主人和被剝奪者，沒有壓迫和受壓迫者。在那辯證看法中，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 (223)。」

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，那裡有人存在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其他人和好的道路。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！』的人，而在那些『實現天父旨意』的人身上才顯露出來的 (224)。」如此，合一確是天主的禮物，同時也是人在歷史中的戰利品。

第九節 解放神學的靈修

解放神學是基督信仰實踐的神學反省，而靈修確是其真正的泉源。「靈修像是從最深處的信仰體驗湧出的活水 (225)。」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，也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」

古氏認爲傳統教會所主張的靈修神學對拉美的情況，即充滿不公道、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裡都是由少數信徒領導的。他們大多是男女修會會士，他們提倡某些理想生活方式為完美的標準。大多數信徒就遠遠的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，因而好像激起傳統靈修強烈的反應。「無論如何，我們這裡面對的是基本的調整：回到泉源處，救出那裡所含有的價值，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。」(226)

2、靈修神學個人主義的方向已變成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。那麼，基督信仰的價值也透過此稜鏡而變形了，如富有和貧窮的相對(本來是社會上對立的事實)就成了個人的品質——驕傲和謙虛。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3,20)。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(227)。」

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而獲得豐富的生命。「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(228)。」

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與贖的靈修。這些新的體驗引導拉美的基督徒離開他們熟悉的傳統世界，使他們重建自己的靈修生活。拉美教會正活在許諾的時刻裡，也意識到此時刻。他們確有著喜樂而沒有凱旋主義的態度，因為他們認出現在就是救恩的日子，如聖詠所記載：「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……求你發出你的光明和你的真道：引導我，帶我到你的聖山和居所。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！我向你彈琴頌讚」(詠42,11;43,3-4)。

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。例如中古時代的「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，但內在的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時代的危機時，依納爵·羅耀拉

的靈修運動卻提倡人真正的自由應在於光榮天主和服務他人，使人在萬有中體驗到天主的愛。所以，古鐵熱認為拉美的新靈修也有特別的使命，即貧窮教會的見證。「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）。」（229）

這恩寵的泉源是那麼具體，那麼深刻，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，他發現門徒們也有類似的具體和深刻的經驗。如若望福音第一章三十五至四十二節描述兩位門徒（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。使若望在許多年後還記得非常清楚：「那時，大約是第十時辰。」接著，古氏說道：「確實的時間對體驗過的人具有很深的意義（230）。」古氏也提出依納爵·羅耀拉的相似經驗。這位耶穌會的會祖晚年時對自己過去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」（primitive church）的經驗（231）。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。他曾經說過：「我的生活被威脅許多次。身為一位基督徒，我該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（Salvador）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（232）。」於是 O.Romero 主教不久之後被暗殺了。S.Mendez Arceo 主教對 O.Romero 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（233）。」

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（234）。」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 2,5）。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 6,19）。罪惡的後果就是死亡（羅 8,6ff）。換言之，誰若按照肉體誘惑而生活，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 6,24）。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。總之，「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（235）。」

從精神幅度來看全人的向度（dimension），精神（spirit）並不是人位格的一部分。在那裡人尋找天主的旨意並實現它。這生活是積極跟隨耶穌基督的生活。那種生活的果實是愛德、喜樂、平安、忍耐……等（迦 5,22-23）。在精神領導之下生活就是邁向永生，因為天主是生命的泉源，亦是其終結（236）。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」（soma, body）能解決這問題。身體不是人所「有」（have）的形體而是人自己「是」（be）身體。亦即當人在自己「身體」

上犯罪，如虐待、迫害身體就是具體的人格產生罪惡的後果。然而，肉體和身體的關係如何呢？他的答覆是：倘若身體軟弱、有罪惡的傾向，使與肉體有認同性。但身體和肉體並不完全一樣，因為身體另一方面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了，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，保祿才把基督徒的身體稱為「聖神的宮殿」（格前 6,19）。在羅馬書信中他也說：「所以弟兄們，我們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 12,1）。換言之，只有在耶穌基督復活的光照之下，人才能清楚分辨出身體和肉體的界限（237）。

跟隨耶穌基督的足跡的含意是在聖神領導之下生活。意思是說先棄絕罪惡、死亡和其奴役（如自我中心的主義、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，因為天主的神在那裡臨在，那裡就有自由（格後 3,17）。而自由是為了能侍奉天主和服務他人。當然棄絕肉體的勢力並不含逃避到抽象的靈修觀念裡的意思；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，成為天主聖神的宮殿，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與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 8,39）。古氏結論如下：「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 8,17），因為『凡受天主聖神引導的，都是天主的子女』（羅 8,14）……此恩寵之所以存在，因為靠著事實：『如果因一人的過犯，死亡就因那一人作了王；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為王了』（羅 5,17）（238）。

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，即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、方濟亞西西、依納爵、羅耀拉……等等皈依的經驗都表明出天主解放的事實（239）。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連還在罪惡中生活時，天主的恩寵就一直在工作，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（240）」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。這樣的靈修使我們的祈禱、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（所謂的殊途同歸）：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。這必須靈修學自己開放的去學習才能如此。

天主子民在耶穌身上學習自由中的具體愛。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 5,23）。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 2,12）。「……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 2,14,26）。那麼，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：從某事物中和為了某事物得自由（free from and

free for something)(241)。我們在前文已提到此兩方面，即從自我中心、不正義、貪慾等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那就是「悔改」和「信從福音」(谷1,15)。

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)的一個基基團非常坦白的承認：「我們的生活有許多錯誤。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。」(242)如果我們疏忽基督徒的義務(包括對窮人漠不關心的態度)，罪惡就會存在的，因爲它拒絕實現愛德的具體機會而反抗天國來臨。「我們因爲面對我國發生的重大變動而保持默不作聲而感覺到有罪。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(243)。」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，我們想到那些造成有罪惡的事實。」O.Romero總主教將此思想具體化說道：「現代真正基督徒的悔改是該去揭破社會上使工人和農民變成社會的局外人的機械性面具。爲何鄉村窮人只在收穫咖啡和摘取棉花時，才成爲社會的一分子呢？(244)」

前面所提到的「自由的法律」的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(245)。」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——兄弟姊妹之間——愛的基礎和力量。

人類受到愛天主、愛他人的召叫。有些人就答覆它，因爲他們

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 and 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：「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，且更有效的爲正義而奮鬥；同時另一面祈禱明顯的加深程度以及愈來愈肯定凡是愛、平安和喜樂等等都是天主自己所給予的禮物(246)。」所以痛苦、困難或甚至生命危險等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：「信仰使我們意識到瓜國的教會現在正渡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。我們殉道者的血將是許多新基督徒的種子。我們的安慰是想到爲了拯救世界而忍耐地分擔一些基督還缺乏的苦難(247)。」

古氏將上述解放神學的靈修也稱爲「靈修的孩童」(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，尤其那裡更需要愛的關懷，天主自己在那裡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。古氏回顧歷史認爲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，在她的讚美詩裡最清楚的表達出這態度：「瑪利亞的讚美詩包含了自我順服信靠天主並願意整個的投入那些天主疼愛的卑微者、饑餓者並與之結伴(248)。」靈修模範瑪利亞是今日拉美基督徒努力見證的靈修生活。

- 1) Dussel, E., A History of the Church in Latin America. Colonialism to Liberation, Erdmans 1981 (<History>)
- 2) Cook, M.L., Jesus from the Other Side of History. Christology in Latin America (<Jesus>), in: TS 44(1983) p.259
- 3) Segundo, J.L., Two Theologies of Liberation, (<Two Theologies>), in: The Month 1984/10 P.320-328; Chinese translation, 見胡國楨：「拉丁美洲解放神學的兩個階段」；神學論集：67(1986)頁 77-102(<拉美解放神學>)(<La Liberation>)
- 4) Berryman, Ph., Latin America Liberation Theology (<LA Liberation>), in: TS 34(1973) p.357ff
- 5) Segundo, J.L., <Two Theologies> p.322
- 6) Segundo, J.L., <Two Theologies> p.323f
- 7) Segundo, J.L., <Two Theologies> p.327; Chinese translation in: 胡國楨譯，見 <拉美解放神學> 頁 100
- 8) Arroyo, G., Genèse et Développement de la théologie de la libération, (<Genese et Developpement>), dans: ReScR 74(1986) p.185-200
- 9) Eicher, P., (hg.), Theologie der Befreiung im Gesprach, Muenchen 1985, p.26; (<Theologie im Gesprach>)
- 10) Segundo, J.L., <Two Theologies> p.321; vgl. Eicher, P., <Theologie im Gesprach> p.26f; Ueber ONIS vgl. Arroyo, G., <Genèse et Développement> p.186
- 11) Arroyo, G., <Genèse et Développement> p.186
- 12) Eicher, P., <Theologie im Gesprach> p.48
- 13) Eicher, P., <Theologie im Gesprach> p.27
- 14) Arroyo, G., <Genèse et Développement> p.191f; vgl. Manifeste des chrétiens pour la socialisme, dans: Cahiers de

- l'Actualite' Religieuse et Sociale 83(1974/8) p.1ff
- 15) Arroyo, G., <Genèse et Développement> p.187; Segundo 對此事件下一個註腳，說：「從頭算起至少十年之後，古鐵熱(G. Gutierrez)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」<Two Theologies>, P.320; 胡國楨譯，見 <拉美解放神學> 頁 78
 - 16) McAfee Braun, R., Gustavo Gutierrez, Atlanta 1980, p.25 (<Gutierrez>)
 - 17) Eicher, P., <Theologie im Gesprach> p.27
 - 18) Arroyo, G., <Genèse et Développement> p.194f
 - 19) Arroyo, G., <Genèse et Développement> p.196
 - 20) Hier einige Werke, die nicht nur einen grossen Einfluss in Latein Amerika ausueben: Sobrino, J., Christology at the Crossroad, London 1978; Segundo, J.L. 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; Boff, L., Kirche. Charisma und Macht, Duesseldorf 1985; Gutierrez, G., The power of the poor in history, Quezon city 1985; Gutierrez, G., 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 (60 Birthday), N.Y. 1989
 - 21) Arroyo, G. <Genèse et Développement> p.197
 - 22) Dorr, D., Option for the poor. A hundre years of Vatican social teaching. N.Y. 1983, p.118 (<Option for the poor>)
 - 23) Flammery, A., Vatican Council II. The conciliar and post-

- conciliar Documents (<Vat II>), Dublin 1975
- 24) Papst Johannes XXIII: "Mater et Magistra" 15. Maerz 1961, in AAS 53(1961) p.401- 464; "Pacem in terris", 11 April 1963, in: AAS 55(1963) p.257-304.
 - 25) Vgl. Charles, R., The social teaching of Vatican II, its origin and development. Catholic social ethics: an historical and comparative study, San Francisco 1982; vor allem p.333-357
 - 26) 見「梵蒂岡第二屆大公會議文獻」。中國主教團秘書處出版，台南，民六十四年，「現代世界牧職憲章」(G.S.)Nr.69, 頁 285
 - 27) Dorr, D., <Option for the poor> p.128f
 - 28) Door, D., <Option for the poor> p.157
 - 29) Medellin: The Church in the present-day transformation of Latin America in the light of the council, II: Conclusions (<Medellin>), Washington DC 1979 (3.ed.); ed. by Secretariat of Latin America. There are sixteen main documents, numbered 1 to 16. Each of these 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)
 - 30) <Medellin> 14.4(p.173f); 14.9(p.175)
 - 31) <Medellin> 14.10(p.176)
 - 32) <Medellin> 2.18(p.54); 2.7(p.48); 7.19(p.103); 10.2(p.126); 16.2(p.194)
 - 33) Populorum Progressio, 26 March 1967, in: AAS 59(1967) p.257-299. English translation: Encyclical letter of his Holiness Pope Paul VI: On the Development of Peoples (with commentary by B.Ward) N.Y. 1967; (<Populorum Progressio>), par.35
 - 34) <Medellin> 2.7(p.47f); vgl Freire, P., Education for critical education, N.Y. 1973
 - 35) <Medellin> 1.3-4(p.33f); 4.2(p.70); 5.15(p.87); 10.2(p.126); 14.2(p.172)
 - 36) <Populorum Progressio> par.31
 - 37) <Populorum Progressio> par.31
 - 38) <Medellin> 2.19(p.55)
 - 39) Octogesima Adveniensi, 14 May 1971 (<Octogesima Adveniensi>), in: AAS 63(1971) p.401-441; English translation: Social Problems. Apostolic letter of Pope Paul VI: Octogesima Adveniensi, ed. by Catholic Truth Society, London (no date)
 - 40) Land, Phil.S., The social Theology of Pope Paul VI, in: America 12 May 1979, p.394
 - 41) <Octogesima Adveniensi> par.42; par.44
 - 42) <Octogesima Adveniensi> par.47; par.14; par.20
 - 43) <Octogesima Adveniensi> par.25; par.26; par.27; par.28; ueber Marxismus und Kommunismus vgl par.30-34
 - 44) Schlegelberger, B., u.a. Von Medellin nach Puebla, Duesseldorf 1980, p.183ff; (<Von Medellin nach Puebla>)
 - 45) 布柏拉 (Puebla) 會議的確是拉美的主教會議，因為沒有解放神學家參與。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。雖此，主教們也不一定同意他們兩位的看法；Schlegelberger, B., <Von Medellin nach Puebla> p.197f
 - 46) 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 Bish-

- ops, (<Puebla>). The document includes three homelies of Pope John Paul II which are arranged in double number f.e. I, 1. The main document is numbered 1-1310. Vgl. Schooyans, M., *Evangelisation et liberation. Apropos de III. conférence à Puebla*, dans: NReTh 100(1978) p.481- 501
- 47) Sobrino, J., *Der zentrale Kern von Puebla und sein Interpretationsprinzip*, in: *Orien* 19(1979) p.215. Sobrino fasst den Gedanken zusammen: "Sie (Puebla) nimmt alle christlichen Realitäten auf: Gott, Jesus, den Geist, die Kirche, die Praxis der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung, und auf der anderen Seite die Sünde und das Geheimnis der Gottlosigkeit, aber sie verleiht ihnen eine bestimmte Konkretisierung über die begrifflichen Wahrheiten hinaus, die in den mehr spezifisch doktrinaeren Kapiteln ausgeführt sind. Spricht man dort mehr über Gott, Christus, Kirche usw., so treten hier Gott, Christus und die Kirche in ihrem Wirken (und so auch in ihrer Wirklichkeit) hervor. Daher glauben wir, dass dies die hermeneutischen Interpretationsprinzipien des ganzen Dokuments sind, denn ausgehend von der inkarnierten Idee kann man die doktrinaere Idee besser verstehen, was umgekehrt nicht unbedingt der Fall ist". Vgl. auch Eagleson, J.,/ Scharper, P., (ed.) *Puebla and Beyond. Documentation and commentary*, N.Y. 1979; The commentary of J.Sobrino p.289-309
- 48) Weber, K., *Die Konferenz von Puebla und die Befreiungstheologie — Beobachtungen eines Beobachters*, in: Schlegelberger, B., *<Von Medellin nach Puebla>* p.202
- 49) Dorr, D., *<Option for the poor>* p.210
- 50) *<Puebla>* I,4; II,8; III,2; III,3; III,6
- 51) Pope John Paul II: *Redemptor Hominis (<Redemptor Hominis>)*, in: AAS 71(1979)257-324 ; English translation: "The Redeemer of Humankind", issued by Libreria Editrice Vaticana; *Dives in Misericordia*, in: AAS 72(1980) p.1177-1232; English translation: "Riche in Mercy", issued by The Vatican Press
- 52) *<Redemptor Hominis>* par.11; par.14
- 53) *<Redemptor Hominis>* par.16
- 54) *<Redemptor Hominis>* par.17
- 55) The text of the major addresses given by Pope John Paul II in Brasil is available in : AAS 72(1980) p.825-961; an english translation of all the addresses is given in the english edition of *L'Osservatore Romano* Juli 7., 14., 21., 28., August 4., 11., 25., (1980) . Only the Text in AAS has the number of paragraphs
- 56) *<Puebla>* III,7; vgl. AAS 72(1980) p.868
- 57) Vgl. AAS 72(1980) p.956
- 58) Vgl. AAS 72(1980) p.926
- 59) Vgl. AAS 72(1980) p.853
- 60) Vgl. AAS 72(1980) p.855-6
- 61) This address is not given in AAS, translation in English edited of *L'Osservatore Romano*, 4. August 1980, p.1
- 62) *Literatur von Bedeutung*: Bravo, C., *Les communautés de Base (< Communautés>)*, dans: *ReScR* 74(1986) p.49-78; Marins, J., *Les communautés ecclesiales de Base en Amérique Latine (<Communautés>)*, dans: *Conc* 104(1975) p.31-40 (édition française) ; Boff, L., *Ecclesiology. The Base com-*

- munities reinvent the church, N.Y. 1986 (< Ecclesiogenesis>);
- Leers, B., Kirchliche Basisgemeinde in Lateinamerika. Eine theoretische Darstellung, Bonn 1980 (<Basis-gemeinde>)
- 63) Leers, B., <Basisgemeinde> p.4-9
- 64) Leers, B., <Basisgemeinde> p.7; vgl Bravo, C., <Communautes> p.50f
- 65) Bravo, C., <Communautes> p.51; vgl Sayer, J., Erfahrungen mit der Kirche der Armen (< Erfahrungen>), in: Eicher, P., <Theologie im Gesprach> p.51-80
- 66) Leers, B., <Basisgemeinde> p.10f; vgl. Boff, L., <Ecclesiogenesis> p.12f; Sayer, J., < Erfahrungen> p.64f
- 67) Saravia, X., La Bible lue dans la vie en communauté (<Bible>), dans: ReScR 74(1986) p.179-184; Vgl. Leers, B., <Basisgemeinde> p.16f
- 68) Vgl Gaehwyler, K., Basisgemeinden in Brasilien. Am wenigstens stirbt die Hoffnung, in: Neue Zuercher Zeitung (Tageszeitung) Nr.237 am 12. Oktober 1985, p.90-92; Vgl Sayer, J., < Erfahrungen> p.73f
- 69) <Puebla> I,2-5: The truth about Jesus Christ; I,6-8: The truth about the church's mission ; I,9 The truth about Human Beings
- 70) Leers, B., <Basisgemeinde> p.25f
- 71) Leers, B., <Basisgemeinde> p.38f
- 72) Es ist interessant zu sehen , wie die Basisgemeinde die theologische Reflexion und die verschiedenen lokalen Kirchen in Europa und USA beeinflusst hat. Vgl Zacher,E., Zu einer Spiritualitaet der Basis und der Basisgemeinde in der Bundesrepublik Deutschland, in: GL 58(1985) p.366-378; Rahner, K., Suedamerikanische Basisgemeinden in einer europaeischen Kirche, in: Schriften Bd.XVI, p.196-205;dazu eine Nummer besonders ueber Basiskommunitaet Conc 104 (1975) (edition francaise) p.15-22; Vigli, M., Le mouvement des communautés chrétiennes des base en Italie; p.23-30; Westly, R., Communautés de Base aux Etats-Unis; p.41-50; Hervien-Leger, D., Notes sur les communautés de base en France
- 73) Bussmann, C., Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, Muenchen 1980, p.28 (<Befreiung durch Jesus?>); vgl. Herrere Aceves, J.J., La Historia. Lugar Teologico dentro de la Experiencia Eclesial, in: Ruiz Maldonado, E., (ed.), Liberacion y cautiverio. Debates en torno el metodo de la teologia en America Latina, Mexico 1978, p.341
- 74) Dussel, E., Histoire de la foi chrétienne et changement social en Amérique Latine (<Histoire>), dans: Dussel, E.,/Gutierrez, G., (ed.) Les luttes de libération bousculent la théologie, Paris 1975, p.75; vgl Dussel, E., Domination — Liberation. An new approach, in: Conc 10(1974) p.34-56, especially p.35-6 about a brief view of dominant and dominated world; Vgl auch Dussel, E., History and the theology of liberation. A Latin American Perspective, N.Y. 1976 (<History>); Dussel, E., Die Basis in der Theologie der Befreiung (<Basis>) in: Conc 11(1975) p.256-262
- 75) Bussmann, H., <Befreiung durch Jesus?> p.24; vgl Assmann, H., Teologia de la liberacion, (<Teologia de la liberacion>)

- in: Teologia desde la praxis de la liberacion. Ensayo teologico desde la America dependiente, Salamanca 1973, p.29; dazu Assmann, H., Politisches Engagement aus der Sicht des Klassenkampfes, in: Conc 9(1973) p.276-282
- 76) Bussmann, C., <Befreiung durch Jesus?> p.25 vgl Assmann, H., <Teologia de la liberacion> notas 176
- 77) Bussmann, C., <Befreiung durch Jesus?> p.27 vgl Extract of the seminar: "Necesidad y posibilidades de una teologia socio-culturalmente latino-americana" in: Cambio y Fe 371f
- 78) Galilea, S., Salvacion de los pecadores y liberacion de los pobres segun el Evangelio, in: Christus 40(1975) p.28 (Mexico); vgl ders. Kontemplation und Engagement in: Huenermann, P./ Fischer, G.D. (hg.), Gott im Umbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie (<Gott im Umbruch>), Freiburg 1974, p.168-180
- 79) Miranda, J.P., Von der Unmoral gegenwaertiger Strukturen. Dargestellt am Beispiel Mexico, Wuppertal 1973, p.14
- 80) Schlegelberger, B., u.a. <Von Medellin nach Puebla> p.94
- 81) Eicher, P., <Theologie im Gesprach> p.32
- 82) Bussmann, C., <Befreiung durch Jesus?> p.31; Vgl Scannone, J.C., El lenguaje teologico de la liberacion, in: Vispera 7(1973) p.47, (<Lenguaje Teologico>)
- 83) Bussmann, C., <Befreiung durch Jesus?> p.32; vgl. Elementos relevantes sobre la teologia de la liberacion. Documento de trabajo de la tercera Reunion de Coordinacion del Equipo de Reflexion teologica pastoral del Celam, in: Contracto 11(1974) p.53
- 84) Scannone, J.C., <Lenguaje Teologico> p.44
- 85) Bussmann, C., <Befreiung durch Jesus?> p.32
- 86) Bussmann, C., <Befreiung durch Jesus?> p.33 vgl. Dussel, E., Cobro la teologia de la liberacion, in: IPLA 11(1971/4) p.2
- 87) Kamphaus, F., Was unterscheidet, was verbindet die Kirche Europas und Lateinamerikas (<Was unterscheidet>), in: HerrKorr 39(1984/4) p.172
- 88) Geffre, C., A Prophetic Theology, in: Conc 10(1974) p.16 (<Prophetic Theology>)
- 89) Hennelly, A.T., Theological Method, (<Theological Method>), in: TS 37(1977) p.792
- 90) Lamb, M.L., History, Method and Theology, Missoula Montana 1987, p.3-30 (<History>)
- 91) Vgl. Schillebeeckx, E., Befreiungstheologien zwischen Medellin und Puebla, in: Orien 43(1979) p.7
- 92) Segundo, J.C., Theology of Liberation, N.Y. 1977, p.8 (<Theology>)
- 93) Segundo, J.C., <Theology> p.7-38
- 94) Segundo, J.C., Faith and Ideology, N.Y. 1982, p.16f (<Faith>); ders., The Historical Jesus of the Synoptics, N.Y. u.a. 1985; ders., The Humanist Christology of Paul, N.Y.u.a. 1986
- 95) Hennelly, A., <Theological Method> p.719
- 96) Sobrino, J., Christology at the Crossroads. A Latin American Approach, N.Y. u.a. 1978 (<Christology>)
- 97) Sobrino, J., Theologisches Erkennen in der europaeischen und der lateinamerikanischen Theologie, in: Rahner, K., (hg.), Befreiende Theologie, Stuttgart u.a. 1977, p.123-143

- 98) Hennelly, A., <Theological Method> p.922; Sobrino setzt sich mit J.Moltmann, J.B.Metz und E.Schillebeeckx auseinander, in: El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana, in: Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina Mexico city 1978, p.201f; 194; Sobrino kritisiert M.Bonino, weil dieser die Theologie von J.Moltmann uebernommen hat, vgl. ders., An open letter to Jose Miguez Bonino, in: ChrCr 36(1976) p.57-63
- 99) Hennelly, A., <Theological Method> p.721
- 100) Zwiefelhofer, H., Theologie der Befreiung—Versuch einer "Zwischenbilanz" in Orien 40(1976) p.78 (<Theologie>)
- 101) Hennelly, A., <Theological Method> p.724; vgl. Sobrino, J., Latin America: Place of Sin and Place of Forgiveness, in: Conc 84(1986) p.45-56; (<Latin America>)
- 102) Boff, L., Salvation in Jesus Christ and the Process of Liberation, in: Conc 10(1974) p.80
- 103) Hennelly, A., <Theological Method> p.712; vgl. Boff, L., Jesu Erissto el liberado. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo, Buenos Aires 1975, p.59-61
- 104) Boff, L., Aus dem Tal der Traenen ins gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrueckten, Duesseldorf 1982, p.69f; p.151f (<Tal der Traenen>)
- 105) Boff, L., <Tal der Traenen> p.147
- 106) Boff, L., <Tal der Traenen> p.149; 228f; vgl. ders., Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre, Duesseldorf 1979, p.18f; ders. The Need for Political Saints. From a spirituality of liberation to the practice of liberation, in: CrCur 30(1980)

p.369-376

- 107) Hennelly, A., <Theological Method> p.711; vgl. Galilea, S., Espiritualidad de la liberación, Santiago 1973, p.7-10; ders., Liberation as an Encounter with Politics and Contemplation, in: Conc 10(1974)19-33 (<Liberation as an Encounter>)
- 108) Galilea, S., <Liberation as an Encounter> p.26
- 109) Galilea, S., <Liberation as an Encounter> p.27f. Am Ende dieser allgemeinen Darstellung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie sind wir uns bewusst, dass es noch viele Materialien und viele Befreiungstheologen gibt, die durchaus fuer unser Thema interessant sind, dennoch im Rahmen dieses Buches ausgeschlossen werden muessen.Z.B. Clodovis Boff, der Bruder von L.Boff. Wir geben seinen Gedanken, der die Theologie im Kontext zusammengefasst hat, hier wieder: "Fuenfzehn Jahre nach dem ersten von Gustavo Gutierrez 1971 geleisteten Systematisierungsversuch der Theologie der Befreiung will der Autor in diesem Artikel das Portrait bzw. Selbstportrait der Befreiungstheologie entwerfen, und zwar dadurch, dass er auf folgende 15 Fragen eine Synthetische Antwort gibt:
 1. Ist die Befreiungstheologie eine partikulaere oder eine globale Theologie des Glaubens? Ohne sich zu widersprechen, versucht sie, beides zu sein.
 2. Ist die Befreiungstheologie lediglich eine Theologie unter anderen? Sie ist eine imperative Theologie.
 3. Ist die Befreiungstheologie eine neue Etappen der Geschichte der Theologie sein? Sie ist eine permanente

Dimension jeder kuenftigen Theologie.

4. Wie kann der Unterdrueckte die Optik der Befreiungstheologie sein? Ihre eigentliche Optik ist der Glaube, aber ihre abgeleitete Optik ist die der Unterdrueckten.

5. Welches ist der Gegenstand der Befreiungstheologie? Der Glaube im Lichte des Glaubens.

6. Warum waehlt man die Bezeichnung "Befreiungstheologie" und nicht etwa "Theologie des Politischen", "sozialkritische Theologie" oder "Theologie der historischen Praxis?" Es sind mehr praktische als theoretische Gruende, die dafuer sprechen, wie z.B. die Anziehungskraft des Wortes Befreiung. Die biblische Herkunft des Wortes Befreiung ist auch nicht zu uebersehen.

7. Was bezeichnet "Befreiung" in der Befreiungstheologie? Die soziale, aber auch die soteriologische Befreiung.

8. Ist die Befreiung mit den beiden roemischen Instruktionen nicht doch zum zentralen Begriff fuer die Interpretation des Glaubens geworden? Ist die Optik, der Ausgangspunkt, geaendert worden? Ja, Rom hat die Thematik der Befreiungstheologie aufgenommen, wenn auch auf eine eigene Art.

9. Welchen Einfluss hat die lateinamerikanische Befreiungstheologie auf diese Stellungnahme von Rom und dadurch auf die Weltkirche ausgeuebt? Das Verdienst der latein-amerikanischen Theologie liegt darin, den Schrei der Armen von einer biblische-theologischen Perspektive her in die Kirche integriert zu haben.

10. Koennte man nicht die Theologie des Heiligen Augustinus oder des Heiligen Thomas von Aquin oder von Karl Rahner als Formen der Befreiungstheologie betrachten, zumal sie alle aus der Sicht der roemischen Dokumente vor allem von der "soteriologischen" Dimension der Befreiung Sprechen? Nein, denn damit wuerde man die Befreiungstheologie ihrer Spezialitaet berauben.

11. Ist die Befreiungstheologie eine Alternative zu den grossen Theologien der Vergangenheit (Patristik, Scholastik) oder ergaenzt sie? Ihre Beziehung zu den Theologien der Vergangenheit ist komplementaerer Art.

12. Wo liegt die Neuheit der Befreiungstheologie im Vergleich zu den anderen Theologien, die sozialpolitische Dimension des Glaubens auch reflektieren? Sie liegt darin, dass sie vom Unterdrueckten ausgeht und sich als eine neue Art von Theologie versteht, und zwar als eine Art Theologie, die sich auf die Transformation der Welt hin orientiert.

13. Kann man heute eine Theologie konzipieren, die die Grundwahrheiten des Glaubens ohne Thematisierung ihres sozial-politischen Inhalts reflektiert? Prinzipiell ist dies moeglich, da der Glaube sich nicht auf diese sozialpolitische Dimension reduzieren laesst. Aber auch eine solche Theologie sollte fuer die historische Befreiung offen bleiben.

14. In der Befreiungstheologie scheint es so zu sein, dass der Primat der sozialen Befreiung, nicht aber der Evan-

gelisierung zukommt. Ist das nicht eine Verkehrung, die Rom kritisiert hat? Es handelt sich vielmehr um die praktische Verbindung beider Ebenen.

15. Setzt die Befreiungstheologie eine Grundlagentheologie voraus? Nicht unbedingt, weil die konkrete Befreiungstheologie vom gelebten Glauben ausgeht, und zwar vor allem fuer die Konzeption ihrer Pastoral. Vgl. Theologie im Kontext, 8. Jahrgang Nr. 1(1987) p.109 (Originaler Beitrag: Boff, Cl., Retrato de 15 anos da teologia da libertacao, in: Revista Ecclesiastica Brasileira 46, Nr. 182(1986) p.263-271

- 110) Ferm, D.W., Third World Liberation Theologies. An Introductory Survey. N.Y. 1986, (<Third World Introductory Survey>), p.16: "Most observers consider Gustavo Gutierrez of Peru the prominent Latin America liberation theologian. His teologia de la liberacion, published in 1971(...), has been hailed as the Magna Carta of liberation theology
- 111) Gutierrez, G., We Drink from Our Own Wells. The spiritual journey of a people. N.Y. 1984, p.10 (<We Drink>)
- 112) Samandu, L./Siebers, H., The struggle for Life within the Central American Society in Crisis (<Struggle>), in: Exchange 33/34(1986) p.8; vgl. Lopez-Vigil, M., Don Lito del Salvador. Een Salvadoraanse boer getuigt over zijn geloof dwars door de dood heen, Deen Haag 1983, p.9
- 113) Samandu, L./Siebers, H., <Struggle> p.8f; zahlreiche aehnliche Beispiele, vgl. Scheider, B., Die Revolution der Barfuesigen, Wien u.a. 1986

- 114) Gutierrez, G., The Power of the Poor in History, Querzon City 1985, p.38f (<Power of the Poor>)
- 115) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.39
- 116) Vu Kim Chinh <Geltung> p.98-102; vgl. Hempel, C.G., Typologische Methode in den Sozialwissenschaften, in: Topitsch, E., (hg.), Logik der Sozialwissenschaften, Koeln 1972 (3.Aufl.), p.91; Schuetz, A., <GA I> p.55f; Adorno, T.W., Soziologie und empirische Forschung, in: ders., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt u.a. 1975 (4.Aufl.), p.101f
- 117) Dussel, E., <History> p.143
- 118) Dussel, E., <History> p.145; Gutierrez, G., Liberation and Development (<Liberation and Development>), in: CrCur 21(1971) p.248f
- 119) Gutierrez, G., A Theology of Liberation, N.Y. 1973, p.108 (<Theology of Liberation>)
- 120) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.109
- 121) Dussel, E., <History> p.144
- 122) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.111; Gutierrez quoted J.Carlos Mariategui: "We certainly do not wish for socialism in America to be an exact copy of others' socialism. It must be a heroic creation. We must bring Indo-American socialism to life with our own reality, in our own language. This is a mission worthy of a new generation." (p.90)
- 123) Dussel, E., <History> p.146
- 124) Esteva, G., Mexiko: Das Ende des Entwicklungs-Mythos, in: Orien 49(1985) p.236 (<Ende>)
- 125) Gutierrez, G., <Liberation and Development> p.244; vgl.

- Schumpeter, J.A., *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, Leipzig 1912
- 126) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.23f
- 127) Charles, R., *The Social Teaching of Vatican II*, Oxford u.a. 1982, p.333-357
- 128) Dorr, D., <Option for the Poor> p.123f; vgl. Gutierrez, G., <Liberation and Development> p.241ff
- 129) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.83; ders., <Power of the Poor> p.80f; ders. *Two Theological Perspectives: Liberation theology and progressivist theology (<Two Theological Perspectives>)*, in: Torres, S./Fabella, V., (ed.) *The Emergent Gospel. Theology from the underside of history*, N.Y. 1978, p.236f; ders., <Liberation and Development> p.246f
- 130) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.84
- 131) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.84; ders., *Notes for a theology of liberation (<Notes >)*, in: TS 31(1970) p.245-252
- 132) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.85
- 133) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.87; vgl. Weffort, F. C. *Clases populares desenvolvimento social*, Santiago de Chile 1968, p.26f
- 134) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.90; vgl. Mariategui, J.C. *Aniversario y balance*, in: *Ideologia y politica*, Lima 1969, p.249
- 135) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.90f
- 136) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.81
- 137) Gutierrez, G., <Liberation and Development> p.249f
- 138) Gutierrez, G., <Liberation and Development> p.250
- 139) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.91
- 140) Gutierrez, G., <Liberation and Development> p.251f
- 141) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.4
- 142) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.5; vgl. Congar, Y., *La foi et la theologie*, Tournai 1962, p.238
- 143) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.13 "A theology which is not up-to-date is a false theology", vgl. Brouillard, H., *Conversion et grace chez S. Thomas*, Paris 1944, p.219
- 144) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.222f; ueber die Modernitaet vgl. p.56f, p.171-78
- 145) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.255; vgl. Bonhoeffer, D., *Letter and Papers from Prison (<Letters and Papers>)*, ed. by E. Bethge, N.Y. 1967(3.ed.); letter of April 30, 1944 (p.155); letter of Juni 8, 1944 (p.180f); vgl auch Tillich, p., *A History of Christian Thought*, N.Y. 1968, p.359f; ders., *Le christianisme et les religions*, Paris 1968, p.164f
- 146) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.226; dazu Dumas, A., D. Bonhoeffer. *Theologian of Reality*. London 1971, p.183f. A. Dumas meint, dass K. Barth den dialektischen Religionskritiker im 18. und 19. Jahrhundert, wie z.B. Ferbach, Marx und Freud nahesteht. Mit ihnen kritisiert Barth alle falschen oder verfaelchten Religionen, die durch "projection" oder durch "an imaginary detour and an obsessional phantasy for a lost object" gekennzeichnet sind. D. Bonhoeffer steht hingegen naeher bei Nietzsche. Er ist somit mehr paradoxikaler als di-

- aletischer Denker. Nach Bonhoeffer koenne Religion nicht nur falsche Religion, sondern un-wirkliche Religion werden. Das ist der Grund, warum A. Dumas meint, dass das gegenseitige Verstaendnis zwischen K. Barth und D. Bonhoeffer nie zu recht gekommen ist. "All this suggests that Bonhoeffer does not understand the problem Barth is dealing with, and Barth surely fails to understand Bonhoeffer's problem"
- 147) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.227; Bonhoeffer D., <Letters and Pappers> p.181: letter of June 8, 1944; p.156: letter of May 5, 1944
- 148) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.229; vgl. Bonhoeffer, D., <Letters and Papers> p.180f: letter of June 8, 1944
- 149) Bonhoeffer, D., <Letters and Pappers> p.196: letter of July 18, 1944
- 150) Bonhoeffer, D., <Letters and Papers> p.198: letter of July 18, 1944
- 151) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.232
- 152) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.181
- 153) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.183; vgl. De Lavette, H., La modernité théologique de l'Aufklaerung selon J.B. Metz, (<Modernité théologique>), dans: ReScR 72(1984) p.527f
- 154) De Lavelette, H., <Modernité théologique> p.543f
- 155) Vgl. Peukert, H., (hg.), Diskussion zur "politische Theologie" Muenchen u.a. 1969
- 156) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.221f
- 157) Vgl. Metz, J.B., Zur Theologie der Welt, Mainz 1979 (4.Aufl.), p.116f (<Theologie der Welt>)
- 158) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.42f, ders., <Theology of Liberation> p.222; dazu vgl. Metz, J.B., <Theologie der Welt> p.99f
- 159) Metz, J.B., The Future in the Memory of Suffering (<Future>), in: Conc 1972/June p.9-26
- 160) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.223
- 161) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.92f; vgl. Chopp, R.S., The Praxis of Suffering. An interpretation of liberation and political theologies, N.Y. 1986, p.28-47: p.64-82
- 162) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.94
- 163) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.97
- 164) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.100
- 165) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.XIII
- 166) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.40: "In the past, a stubbornly obstruct and a historical education made Christians generally insensitive, and even hostile, to new ventures of scientific reason in the realm of the political... Scientific reason presented a demanding but necessary challenge—an enterprise only barely underway then, but very real—this new mentality has cost Christians very much, and continued to cost them very much. But it has enabled them to extricate themselves from the web of half-truths that had ensnared some Christian circles"
- 167) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.102
- 168) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.102; vgl. Torres, S., (ed.), Asia's Struggle for Full Humanity. Towards a relevant

- theology, N.Y. 1980; ders., *The Challenge of Basic Communities*, N.Y. 1981; ders., *Irruption of the Third World*, N.Y. 1983
- 169) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.4
- 170) Gutierrez, G., *Liberation, theology and proclamation* (<Lib., Theol. and Proclamation>) in: *Conc* 10(1974) p.68
- 171) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.4f
- 172) MacAffee Brown, R., Gustavo Gutierrez, Atlanta 1980, p.57 (<G.Gutierrez>)
- 173) Gutierrez, G., <Lib., Theol. and Proclamation> p.75: "The proclamation of the Gospel from the standpoint of identification with the poor, summons the church to solidarity with the lower classes of the continent, solidarity with their aspirations and struggles to be present in Latin America history... This process leads to profound breaks and re-orientations in the church of today"
- 174) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.190-94
- 175) Vgl. Jer. 22,13-16; Ps 68,5-6; Deut. 24,17-18; Amos 4,1-3; Jer. 7,1-7; Mic. 3,9-12
- 176) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.16f
- 177) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.198f; vgl. 1.John 4, 20
- 178) Gutierrez, G., <Lib., Theol. and Proclamation> p.74: "The rereading of the Gospel from the standpoint of solidarity with the poor and the oppressed enables us to condemn the way those in power fetter the Gospel in order to place it at the service of their own interests. We cannot do this properly, if we are not aware of the permanently creative and critical nature of the liberating message of the Gospel"
- 179) Gutierrez, G., <Power of the Poor> p.13f; ders. <Theology of Liberation> p.158
- 180) Vgl. Isa. 43,1; 42,56; Col. 1,15-20; 1Cor. 8,6; Heb. 1,2; Eph. 1,1-22; vgl. Gutierrez G., <Theology of Liberation> p.153f; p.157
- 181) Eisler, R., *The Messiah Jesus and John the Baptist*, N.Y. 1931; vgl. Brandon, S.G.F., *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London 1951. Nach G. Gutierrez betrachteten die eben genannten Autoren Jesus als einen Zeloten. Zu dieser Problematik vgl. Cullmann, O., *The State in the New Testament* (<State>), London 1957; Hengel, M., *Die Zeloten*, Leiden 1961; Cullmann, O., *Jesus and the Revolutionaries* (<Jesus>) N.Y. 1970; Hengel, M., *War Jesus Revolutionaer?*, Stuttgart 1970
- 182) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.227
- 183) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.228
- 184) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.228
- 185) Vgl. Schrey, H.H., *Politische Theologie und Theologie der Revolution I*, in: *ThRu* 36(1971) p.346-377; ders., *Politische Theologie und Theologie der Revolution II*, in: *ThRu* 37(1972) p.43-97
- 186) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.228; vgl. Mat 9,10; 21,32; Luc 5,30; 7,34
- 187) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.229; vgl. Cullmann, O., <State> p.12; p.43; ders., <Jesus> p.31
- 188) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.246

- 189) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.231; vgl. Pannenberg, W., Die politische Dimension des Evangeliums, in: Die Politik und das Heil, Mainz 1968, p.19
- 190) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.213; vgl. Guillet, J., Jésus et la politique, in: ReScR 59(1971) p.544
- 191) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.232
- 192) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.169; vgl. Schillebeeckx, E., Le monde et l'Eglise, Brussel 1967, p.149-67
- 193) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.169; vgl. Delhay, Ph., Histoire des textes de la constitution pastorale dans l'Eglise dans le monde de ce temps, Tours 1967, p.215-277; vgl. auch Hauptmann, P., (ed.), La Schéma de la Constitution pastorale. Etudes et documents, Paris 1965
- 194) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.170
- 195) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.171
- 196) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.160
- 197) Vgl. Gen 12,1-3; 15,1-16; Rom 4,13; Luc 3,8; 13,16; 16,22; 19,9; Gal 3,16-29; Rom 4; Heb. 11
- 198) Vgl. Gal 3,14; Luc 24,29; Eph 1,13; Acts 2,38-39
- 199) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.161
- 200) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.162; vgl. Moltmann, J., Theology of Hope, London 1967; vgl. auch Rad, G.V., Old Testament Theology, N.Y. 1962 (vol.I), 1965 (vol.II)
- 201) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.213; vgl. Rahner, K., Unterwegs zum neuen Menschen, in: WW 16(1961) p.807-819
- 202) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.214

- 203) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.217; vgl. Bloch, E., Das Prinzip der Hoffnung, 3Bde, Frankfurt a.M. 1969; vgl. auch Moltmann, J., Theologie der Hoffnung, Muenchen 1964
- 204) E. Weil says: "Revolutions erupt when man is discontent with his discontent" vgl. Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.233; p.248
- 205) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.233: "The denunciation is to a large extent made with regard to the annunciation. But the annunciation, in its turn, presupposes this rejection, which clearly delimits it retrospectively. It defines what is not desired"
- 206) Blanquart, P., La foi et les exigences politiques, in: Croissance des jeunes nations, June 1969, p.25f; vgl. Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.235
- 207) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.238
- 208) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.255 vgl. Liege, P.A., Church of the World, in: Nissiotis, N.A., u.a., Discerning the Times. The Church in Today's World, Illinois 1968, p.150
- 209) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.256, note Nr.5, Tertullian to Scapula: "It is the law of mankind and natural right of each individual to worship what he thinks proper"
- 210) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.257
- 211) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.259; vgl. Col 1,26f; 2,22; 4,3; Eph 3,3; Rom 16,25f; John 3,16; Tim 3,16; vgl. auch Schillebeeckx, E., l'Eglise du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II, Le Puy 1965, p.122-135; dazu Martelet, G., Horizon théologique de la deuxième session du concil, dans:

NReTh 86(1964) p.449-468

- 212) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.159
- 213) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.260: "Its center is outside itself, it is in the work of Christ and his Spirit. It is constituted by the Spirit as 'the universal sacrament of salvation', (LG nr.48)...The mediation of the consciousness of the other, —of the world in which this presence occurs—is the indispensable precondition of its own consciousness as community-sign"
- 214) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.261
- 215) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.263
- 216) Vgl. Congar, Y., Les biens temporels de l'église d'après sa tradition théologique et chronique, dans: Eglise et pauvreté, p.147-49; vgl. dazu Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.264
- 217) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.265
- 218) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.269
- 219) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.270
- 220) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.271; vgl. Schillebeeckx, E., The Magisterium and the world of politics, in: Conc 36(1968) p.37
- 221) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.274
- 222) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.275
- 223) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.276
- 224) Gutierrez, G., <Theology of Liberation> p.278
- 225) Gutierrez, G., We Drink from Our Own Wells. The spiritual journey of a people, N.Y. u.a. 1984, p.XIV (<We Drink>)

- 226) Gutierrez, G., <We Drink> p.14; vgl. Tissot, J., The Interior life simplified and reduced to its fundamental principle, Westminster 1949; dazu Boff, L., Saint Francis. A model for human liberation, N.Y. 1982
- 227) Gutierrez, G., <We Drink> p.22
- 228) Gutierrez, G., <We Drink> p.23; vgl. Cabestrero, T., Mystic of liberation. A portrait of Pedro Casaldaliga, N.Y. 1981, 191-92
- 229) Gutierrez, G., <We Drink> p.28
- 230) Gutierrez, G., <We Drink> p.42
- 231) Gutierrez, G., <We Drink> p.52; vgl. Guibert, J.de, Leçons de théologie spirituelle (<Leçon>), Toulouse 1955, p.9f
- 232) Gutierrez, G., <We Drink> p.32; vgl. Statement of Jose Calderon Salazar, in: Erdozain, Pl., Archbishop Romero. Martyr of Salvador, N.Y. 1981, p.75
- 233) Gutierrez, G., <We Drink> p.133; Mendez Arceo, S., Homily, March 24, 1981 published in Crie (Mexico City) March 23, 1981, p.2
- 234) Gutierrez, G., <We Drink> p.57
- 235) Gutierrez, G., <We Drink> p.60; vgl. Leon-Defour, X., Flesh, In: ders., Dictionary of Biblical Theology, N.Y. 1973 (2.ed.) p.186f; vgl. auch Bonnard, p., L'Epître de Saint Paul aux Galates, Neuchatel 1972, p.112f
- 236) Gutierrez, G., <We Drink> p.61f
- 237) Gutierrez, G., <We Drink> p.65f
- 238) Gutierrez, G., <We Drink> p.71
- 239) Gutierrez, G., <We Drink> p.83f

- 240) Gutierrez, G., <We Drink> p.80; ders., <Theology of Liberation> p.203f; vgl. Guibert, J.de, <Leçon> p.171
- 241) Gutierrez, G., <We Drink> p.92; ders., <Theology of Liberation> p.35f
- 242) Gutierrez, G., <We Drink> p.97
- 243) Gutierrez, G., <We Drink> p.97, vgl. p.160: "In view of the fact that we ought to be engaged in struggle and in view of the suffering of our people, individualism, fearfulness, and cowardice are sins": from the Fourth Meeting of the Christians of Puno (Peru), 1980; text published in RIMAC, the documentation service of the Instituto Bartolome de Las Casas
- 244) Gutierrez, G., <We Drink> p.98; vgl. p.161 O. Romero, Homily on Feb. 16, 1979; dazu p. Arrupe: "It has been said that interior conversion does not suffice, that we held to perfect and progressively reconquer our entire being for God. Today we must be aware that what we must reconquer and reform is our entire world. In other words, personal conversion and structural reform cannot be separated" in: VChr 178(1975/June)
- 245) Gutierrez, G., <We Drink> p.108
- 246) Gutierrez, G., <We Drink> p.111
- 247) Gutierrez, G., <We Drink> p.116; vgl. Comunicado de la Conferencia Episcopal de Guatemala, August 6, 1981, in: Morir y despertar en Guatemala, Lima 1981 p.118; dazu Bishop Estrada, L.M., Castra a las comunidades cristianas de Izabal, July 23, 1981 in: Morir y despertar en Guatemala,

p.157: "Let us remain in communion with the martyrs. They are laying the strongest foundations for that divine city that is rising up toward eternity"

- 248) Gutierrez, G., <We Drink> p.127; ders., <Theology of Liberation> p.296f Kritik gegen und Auseinandersetzung mit G. Gutierrez vgl.: Congregation pour la Doctrine de la Foi, Dix Observations sur la theologie de Gustavo Gutierrez, in: Theologies de la liberation. Documents et Debats, Paris 1985, p.117ff Lopez Trujillo, A., Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Erfolg und Misserfolg, in: Hengsbach, F., u.a., Kirche und Befreiung, Aschaffenburg 1975, p.47-104, vor allem p.71ff McCann, D.p., Christian Realism and Liberation Theology. Practical theologies in creative conflicts, N.Y. 1981; Lopez Trujillo, A., Theologie der Befreiung. Das erste Wort, in: Orien 38(1974) p.18-20; ders., Das Zweite Wort, p.30-32; Olivier, B., Développement ou libération. Pour une théologie qui prend parti, Paris 1975; Prien, H.J. (hg.), Lateinamerika. Gesellschaft-Kirche-Theologie, Bd 2: Der Streit um die Theologie der Befreiung. Goetingen u.a. 1981

第三章 解放神學的批判討論

面對一個新神學，尤其是與傳統神學想法完全不同而變成對立的挑戰的解放神學，神學界有不同的意見，這不同的性質不僅在於贊成或否定的立場，也是在於是否具有深入、客觀的討論層面。本章先描述幾個對解放神學的自發性反應例子，次之以具有系統性的批判的信理部討論解放神學自身的反省，最後提出一些批判討論解放神學的問題、發揮的立場以及神學家的意見，尤其是第三世界的神學家對這兩項信理部文件的反應。

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，向外面還未有仔細完整的說明，難免會引起歐洲傳統神學界一些屬於自發性的反應。他們以自己的觀點、前題和方法面對解放神學。我們將在下面描述兩篇一九七〇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(H.Lepargneur)在「新神學雜誌」(Nouvelle Revue Théologique)刊載的一篇題為「解放神學和太簡短的神學」(Théologies de la Libération et Théologie Tout Court)的論文中已說明他對解放神學的看法。扼要說，他雖然對解放神學在若干福音實踐上不無隱藏好感；但在原則上承認解放神學本身仍有許多該討論的問題。他的這篇文章的目的就是要討論這些問題。

首先，勒巴尼爾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。能將所學的政

治神學理論靈活應用在拉美國家主義各個環境。所以，原則上解放神學沒有什麼新的思想(1)。至於有關以信仰反省反對發展主義的論調，勒巴尼爾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(platonique)的革命神學(有時也被濫用為暴力神學)和拉美的事實接連起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協的神話為前題來反對一切抽象：他們苛評一切二元論的看法。然而，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？(2)」。他認為事實並不如夢想的那麼美好。他以巴西(Brasil)環境舉例子來說明。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」(mythe)，很少基督徒直接對勞工界產生興趣。至於「勞工司鐸」(3)本身就不多，而他們多半是外國人。他還特別強調歐美的女性解放運動在拉美是找不到。總之，解放神學家在勒氏的心目中只是稀少幾個國家主義者，而大多數的群眾連「解放」的字眼都不曉得。

接著，勒巴尼爾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」是在歷史中常被使用於不同範圍、不同層面、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……等而一點也說不出來有什麼特性的危險(4)。至於解放神學所強調的「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，因為神學本來都是這樣的，將來也是如此繼續下去(5)。然而，如果實踐是含有「革命」的意思，那麼就有問題，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(6)。關於「普遍」和「個別」(universalité et particularité)的問題。勒氏認為每種神學都該吸收某種

「普遍」和「個別」的關係辯證法；然而一個理論先於合理化就強調「普遍性」，因為分別性會在語言和環境中比在內容更常有，否則就變成個別主義。當解放神學肯定實踐優先於理論，就顯明是個別主義。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(7)。

再者，勒巴尼爾提出解放神學的一些過度誇張的看法。如「依屬的說法」(théorie de la dépendence)。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基礎，結構思想上，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。此外，勒氏認為更重要的是：解放神學雖然提倡反對「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，除非有火要不然就沒有煙(8)」。

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」這一點他反問著：「你們在那裡實行了更有正義的，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(Brasil)最近幾年來，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 Pentécotisme(神恩復興派)(9)。

勒巴尼爾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服務顯然沒有幫助，因為夢想也會給人造成異化 (10)。」當然以信仰來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，解放神學還有個極端的傾向，即「新凱旋主義」(néotriumphalisme)。梵二大公會議之前拉美天主教主義站在聖職人員主義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，旋即在新凱旋主義中陶醉。相似地，解放神學將「群眾」神秘化。這也是傅萊爾 (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……」等等。勒氏責備解放神學如此作是失去大學的智慧，視一般人普遍有大學程度是荒謬的看法。「不管其好或是壞，解放神學該由其作者而來的。他們是受過歐洲教育的聖職人員，他們革命反對那些以為是拉美不公道的條件 (11)。」

勒巴尼爾認為解放神學之所以有不正確的看法關鍵性在於有偏見的倫理立場，一種機械性的 (mécaniquement) 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、良善黑白分明，而認為自己站在良好的那邊，是一個永遠善良好知的模型。結果，他們覺得省察惡、善時，認為對方的那邊比自己的良知更重要。具體而言，解放神學認為目前拉美的悲慘情況是由陳舊主奴的制度所造成的，遂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，他對這種簡單就解決邪惡的問題，懷疑問道：「但是，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的能改善辯證的壓迫嗎？」(12) 他認為從一九五八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)。

最後，面對拉美那樣的解放神學勒巴尼爾認為應該有分析和評

估兩個方面：一個是人平衡的方面，另一個是福音的方面。關於人平衡化的層面，解放神學是個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埃迪帕斯 (Oedipus)(13)」；但他想更重要的是意識到它是個心理痛苦的情結 (complexe) 而想辦法解決之。這裡該注意所用的人類學的工具和倫理的看法。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，但其基本上卻控告他人，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 (14)。」

二、波斯樂 (L.Bossle) 對解放神學的反應

上述勒巴尼爾以自己神學立場籠統的解釋和批評解放神學。我們現在再提出另一個對解放神學作較有學術性 (akademisch) 的批判反應。

原則上，波斯樂 (L.Bossle) 採取勒巴尼爾相似的討論秩序，先肯定解放神學的課題，然後證明他所提的前題。如此來看，討論的重要價值並不在於提供客觀性，而更在於證明前題。波氏的標題是：實踐論的陰暗主義 (Praxeologischer Obskurantismus)，而小標題是：在解放神學中的缺乏實際關聯 (Mangelnder Praxisbezug in der Theologie der Befreiung)。對一般學者來說，如此的標題相當有吸引力的，因為作者要證明一項本來對方所肯定立場的反題。但，如果一位解放神學家瞄大標題一眼就能看出作者是否要談的是他們的神學，因為其「實踐」就被視為「實踐論」(Praxeologie)。這不同的出發點已提出他們不同的看法了；其結果是作者以大學性慣有的思考方式來處理「解放神學」的問題。

首先波斯樂將解放神學視為屬於一般新政治神學，分別點只在於其奇特，因為有異國的趣味。而新政治神學基本上是應用馬克斯

實踐理論。毫無疑問的，這是現在的新現象，是「流行」方式的思想。如果是流行的話，暫時地能格外吸引人；但不會長命，因為缺乏深厚哲學的基礎 (15)。然而，波氏不是已經提到其有馬克斯主義的基礎了嗎？對波氏而言，馬克斯主義是否可靠仍是個大的問題。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，反而面臨的是種種反對和批判。另一方面他向解放神學家指出，如果他們先對馬克斯理論提出科學性的挑戰的話，那麼他們才受到重視。事實上並不如此。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先去研究有關實際的科學性是什麼，以及其基礎是如何 (16)？

波斯樂聲明實踐在科學理論中的地位。他說：「嚴格來說，實踐關聯 (Praxisbezug) 是針對事實的理論一種接近的考察。此接近的度量是由於理論和實踐的符合程度所測出來的 (17)。」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；而理論的促成是先經過仔細觀察，再反省準則，然後建立準理論 (quasi-theorie)。如此，理論不只是對實踐的一些反省而已，否則就不知道為何該如此思考。當然一個理論會是正確或不正確或有些正確性，只要看其和實際的符合的接近程度是如何。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相關的例子。孟海姆在該書診斷世界在第二世界大戰後的時代；但我們現在曉得他的預想和實際上有很多方面不相符。這就是實際關連的角色。波斯樂認為孟海姆的失敗如同許多社會學家或歷史學家一樣，主要的是以意識型態化的方式或簡單化事實 (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。波氏用法雷爾 (H.Freyer) 的話稱其為「距離生活最遠的社會學」 (eine

lebensfernste Soziologie)。如果一個神學以意識型態化的社會為基礎的反省的話，恐怕後果是不可思議的。波氏針對解放神學其實踐目標的要求，認為巴柏 (K.R.Popper) 下列的話是有其理由的。「也許在一切政治思想中的這個願望：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 (18)。」波氏解釋解放神學從我們時代所提出的非歷史性的烏托邦主義的觀念為出發點。如此，它擺脫基督宗教擁有的擔子，即在人世間不能完成的義務。這是其神學肯定和社會學的前題。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；其是實踐論 (Praxeologie)。」

實踐論是個以社會的技巧將理論化為行動。其要求是個理性行動的科學。它指出相當清楚的方向，即以實踐的利益來交代理論的出發點。波斯樂確定人文科學 (Geisteswissenschaften) 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為期待人文科學發展的方向；但波氏認為這就是背反人文科學本身的傾向。實踐論之所以在社會學，尤其在經濟學上得到重視，是因為那些科學主張理論該被其使用性驗證，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，其自己還是一個理論，一種說法。所以，波氏說：「一個理論的前題越少考察的可能性，其缺乏事實知識的危險性越增加 (19)。」這裡指出波氏對實踐論的「陰暗主義」 (Obskurantismus) 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，而卻落在缺乏以理論基礎為實際關連的可證明性 (Verifizierbarkeit)，這猶如陷在黑暗裡。

至於新政治神學，包括解放神學，跟著實踐論發展；波氏認為如此其不但不補助原來傳統神學，反而減化、扭曲之。單以「政治」觀念來談就有問題。波氏提出 H.Maier、U.Matz 等政治學家的觀

點而肯定，解放神學所講的政治觀念和歐洲現在的政治學家所瞭解的是不同的。一邊主張極權主義 (totalitarismus)，一邊是民主主義。換言之，一方因獨斷的傾向而主張排他性的政治觀念；另一方承認政治有多面、多種可能性的觀念。結果，如馬克斯所說的，社會分成些階級反映經濟機械壓迫性的運作 (Unterdrueckungsmechanismen)。那樣的社會和政治觀念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 (20)。

解放神學不時強調他們只採用現在的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；但嘗試會成功或失敗的。他列出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 (Augustinus) 應用柏拉圖的哲學或多瑪斯 (Thomas Aquinas) 採用亞里斯多德的哲學……等。它們使神學思考和當代的科學結合成個共生的存有 (Symbiose)。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，使二者成為個過於簡易而相當可笑的理論。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 (21)。」

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，另一方面終於提供給熱心的基督宗教——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的有名之處，是由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衆才得有重視和光榮 (22)。」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」；而該以信仰和社會科學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 (23)。」

第二節 教義部「有關解放神學某些觀點」的訓令和其反應

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「有關解放神學某些觀點」和「有關基督宗教的自由和解放」兩訓令說明其看法。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，「有關解放神學某些觀點訓令」的焦點是要指出「解放神學」某些出軌的地方，因此對該書有直接的關係。有關第二個訓令，雖然在「導論」中說兩個訓令該彼此參照閱讀；但是，此訓令連解放神學的字眼也沒有再提。所以，我們不直接深入討論第二個訓令。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 (24)。

一、「有關解放神學某些觀點」訓令的內容

此訓令扼要來說分成兩部分。第一部分含有相當長的序言和五章節，主要說明解放神學的發生。第六章是兩部分之間的連接點。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——即馬克斯的分析和新詮釋聖經的問題。最後，訓令以教宗保祿六世的話來作結論。

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。所以，其他的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。訓令重要的目的是在於：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。」(25)可見，此訓令的目的並不是要提出積極的解放神學。

訓令第一章談論一種「熱望」(aspiration)提出不同的「時代訊號」引起解放的現象，而強調教會該在福音光照之下來審察和詮釋之。在不同文化、政治、種族偏見、社會和經濟互相關聯的壓迫象下，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，或在同一個國家的社會階級之間——都不能再容忍下去。」(1.6)訓令原來的標號，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。然而，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處；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，而用本來可以充饑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份」。所以，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。在那裡，每個人都受到尊重，都有機會發展精神和物質的層面」(1.3)。可見，上述的現象和熱望再肯定美得琳(Medellin)和布柏拉(Puebla)的拉美主教會議所指出的方向。這也是一般正確的解放神學所有的基礎和方向。

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，以找出理論上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，雖然面對相同的現象，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(26)。然而，由於其複雜的現象(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)來指出。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，此解放神學只能在啟示光照之下發展，因此必須隨著教會訓導權正確的詮釋。

訓令第四章解釋解放神學聖經基礎。基督徒基本的自由經驗是在於基督由罪惡、法律和肉體——人類罪惡條件的表示——的勢力下解放我們，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。那麼，「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有密切關係的字眼——拯救(redemption)——來代替。那麼，出谷記的解放在猶太的記憶中如此深刻，以致常常幫助他們渡過困難，等待真正的解放。聖神恩寵與人心皈依的新約解放(IV.4)。如此來看，聖詠中所提的信仰經驗如哀悼、助祐的懇求和謝恩等都與救恩性和宗教性的解放有關係，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和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身上和祂的福音上，如真福八端所表達出來的有更深的、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(Luc 6,36)。每個弱小者、受壓迫者身上是基督自己的臨在。人是否認出此奧秘的愛而實踐其要求是審判時賞、罰的準則(Mt 25,31-46)。訓令再三的提醒我們解放的對象是罪惡，是人的罪惡而不是「社會性的罪惡」(social sin)，因為社會結構好或壞都是人行動的結果。換言之，從因果關係的層面來看，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，惡的根源是在於人自由的抉擇。人先該從心裡悔改起，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，然後才對人善良位格的尋找下批判，這便是邁向否認人位格的意義及其超越性，因而毀滅了倫理和分別善惡的絕對基礎(IV.15)。接著，訓令又本著有關正義、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……等教會之官方訓導來終結訓令的第一部分。其主要的目的是在於：「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)。

訓令第六章是連接的章節，準備讀者進入對解放神學若干方面的批判。首先訓令指出錯誤的基本問題何在。它絕不在於爲了愛要想出最有效的方式來剷除不可忍情況基督徒行動和決心，而在於先爲食糧奮鬥的錯誤前題，然後才提出天主的聖言。換言之，爲面對目前緊急些的問題而捨本逐末地忘記了本質是什麼。「人生活不只

靠餅，而也靠天主口中所發的一切言語」(瑪 4.4)。因而錯誤地將「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(多數!)迥然不同，清楚且正確的布柏拉(Puebla)所再肯定的美得琳(Medellin)立場和完全世界化福音的錯誤，兩者之間最大不相同的；但訓令要討論的是一個解放神學所包含的一些對信仰內容和基督徒的存有而採取新的詮釋結果偏離正軌的思潮的發展(VI.9)。此解放神學之所以有錯誤的觀念，主要地因爲它「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式(VI.10)。

訓令第七章針對馬克斯分析的題目。訓令指出有些基督徒爲了期望趕快解決緊急的現況而採取馬克斯主義的思想和方式。他們認爲馬克斯提供科學分析的看法和有效率的行動。的確，對一個現況能得到科學性的知識和最有效的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。所以，接受一個方法來研究事實之前需要知識論上仔細的批判。尤其「科學性」名字早就變成有魔力的名字；然而掛科學的招牌，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，每一個複雜的事實但只能從一個角度並限定在單方或一義(univocal)的討論而已。對於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。那麼，其觀察和分析已經設定了意識型態的準則。所以，如果有人採取一部分，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的觀念是不能共存的。那麼，某些的公式如「階級鬥爭」屬於馬克斯原有的信念，而不是中性的；所以不能用來說明經驗中的社會嚴重衝突 (VII.8)。再說，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，這些信念對個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，並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。凡接受馬克斯分析的第一個條件，就暗地裡決定要看出事實的某些角度而放棄其他的層面。那些人採取馬克斯的思想去發現事實只能認知設定的範圍而忽略全面的其他角度。

訓令第八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的關係，而引起階級鬥爭的實踐。所以，對馬克斯者而言，只有投入鬥爭的那些人才作出正確的分析 (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，真理被局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。結果，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，窮人同樣的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……方面都反映著階級鬥爭。

訓令第九章指出一些解放神學家——或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為歷史的基本法律當作原則，所以產生的一些問題，訓令說道：這裡我們面對的是一個從其前提發展出的系統。按照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的，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：將將來的信任、對窮人優先的抉擇 (IX.5)。信仰基本上成了政治性的，而含有其後果，亦即肯定信仰或神學的判斷的準則是屬於政治性的判斷的準則，而此判斷的基礎是階級鬥爭——歷史的動力 (IX.6)。參與鬥爭是愛德本身的要求；富有階級是最先要對抗的敵人階級。近人普遍的愛成為末日的原則。有關教會而言，它是歷史的事實也隨從歷史的法律。至於教會是天主的恩寵和信仰的奧蹟的說法在此系統思想裡沒有立足地方 (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)。所以，那些神學不贊成聖統教會的階級神學，尤其認為羅馬訓導權的證明和訓令原則上是不對的，因為他們已先天地肯定了官方的教會所採取統治者的立場，保護統治階級的利益罷了 (X.1,2)。接受階級的神學在馬克斯邏輯的關係裡也包含承認實踐的優先性，則將 orthodoxy —— 信仰正確的規則——劃歸於 orthopraxy —— 正確的實踐，訓令認為不該在解放神學的實踐方面，誤解傳統神學承認並強調某些方面實踐性的優先和方向，因為解放神學的實踐是「革命性的實踐」，也是神學真理最高的批判尺度 (X.3)。解放神學根據這先天所定的觀點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。訓令強調他們不只是使人閱讀聖經時要注意到政治性的幅度，而是原則上完全成了政治的幅度，如「出谷記」的事件解為政治奴隸的解放，同樣地，瑪利亞的讚美詩 (Magnificat) 也變成政治性的作品 (X.5)。訓令認為這

種以政治為優先的詮釋聖經引導及否認新約的新使命，更嚴重的是錯誤解釋了耶穌基督的身份——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)。解放神學如何走向此新詮釋？而它又是什麼？主要的是他們未加批判地採取理性主義最極端的聖經詮釋的看法，即將「歷史的耶穌」和「信仰的耶穌」看成對立 (27)。結果，他們不但拋棄教會在加采東 (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，也嚴重影響到教會的生活：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，而不能劃歸於純粹社會性的分析 (X.15)。這樣的彌撒禮儀早就失去基督聖體、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)。

訓令第十一章指出一些方向。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之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的智慧、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、教會的真理和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為窮人的教會，為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)。因為教會肯定人是天主的肖像，正確人際關係是建立在公正的基礎

上的，所以它不斷為人權奮鬥以及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，因為：「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而產生了貧窮和暴力的結構；但同時也肯定，事實上不公道的根源是在人心。所以，訓令認為只有喚醒人們倫理的潛力 (moral potential)，內心不斷的皈依，社會就能改善，而可真正為人服務 (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就自動開始一個公正政府。事實上並不一定如此，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留下的見證又如何？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)。很重要的是，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，就是為真理、信仰以及「愛的文明」 (civilization of love) 作見證 (XI.18)。最後，訓令以教宗保祿六世「信仰的宣告」 (Profession of Faith) 的一段話來作結論。

二、有關「解放神學某些觀點訓令」的反應

在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，終於變成第三世界的解放神學；同時也是其糾正的發展 (28)。於是，一個官方教會的訓令，如「解放神學某些觀點」的訓令引起了不同的反應。一方面解放神學家，尤其還在尋找發展方向的地區，認為基本上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……等的問題成為神學家討論的對象。

1、積極的反應

有關解放神學某些觀點的訓令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 (29)。一是那些基督徒的行動主義者爲了解放人迫切需要解放的緣故，接受馬克斯的思想集合衆人推動革命。這些人在不同的國家之人數和影響的範圍各不相同。他們較不以研究解放神學爲其投入行動的指南，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份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，因爲訓令只描述人有系統的採取一個意識型態，及那些行動主義者用神學來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。

第一個訓令具體的對象是解放神學家，尤其拉美的解放神學家。訓令是否說明他們的解放神學是下面討論的題目。無論如何，訓令對他們而言是一種反省式的提醒，甚至良知的質問，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。」 (30) 面對訓令所提到的種種問題，鮑夫兩兄弟 (Leonardo 和 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：「我們接受拉辛格樞機的警告和指教，尤其是下列幾點：

- ①必需在信仰傳統上生根；
- 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。」 (31)

最後，凡是神學家都不能否認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題，因爲一接受前題，就難拒絕其邏輯推理的結論，因而陷入系統封閉的危險。此警告對那些自己未有傳統的神學而努力建立自己神學的第三世界特有其重要性，如 V.Gorospe 面對菲律賓的情況而說：「專業神學和宗教教育者認爲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的加以場合化和系統化……在羅馬梵蒂岡的訓令裡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。」

V.Gorospe 特別提到三點：

- 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 (32)。

非洲的解放神學家基本上也認爲訓令使他們認出「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，而無論那種社會的分析都不可造成「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哲學而稱之爲「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。總而言之：「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。訓令要求必需加以研究及闡明某些被人們視爲危險的神學思想成分。爲這緣故或其他原因，該訓令的確對今日在非洲盛行的神學有重大的幫助 (33)。」

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險性，並

強調解放神學的真象，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 (34)。至於訓令對解放神學家的個人看法，大家都同意芝加哥 (Chicago) 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 (35)」。

不但如此，一九八四年九月十日布魯塞爾 (Brussels) 的樞機 Daneels 從拉美的一個會議返回，接受 *De Standard* 日報的訪問時，更積極的強調：「我們不能放棄不顧解放神學家，反而該支持他們……如果我們使他們失去勇氣，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) 它集合一些解放神學可批判的不同成分。它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？」 (36)

2、討論訓令對解放神學的看法

我們這裡旨在提出直接與訓令有關的基本看法和方法，至於訓令所提的和解放神學家有關那些問題，將是我們在下章節要討論的課題。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) 非常認真的反省訓令的方法和內容，也針對該訓令寫了「神學和教會」一書，對訓令所描述的解放神學坦白的說明：「我認為我的神學 (即我對基督宗教信仰的詮釋) 是錯誤的，如果文件的神學是真的——或者是唯一的真理 (37)」。

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的針對訓令所敘述的解放神學面對其良知而說出其見證：「由於我對教會的忠誠，我該對此事實作見證：我真的沒有認識那些在拉美屬於文件所描述信仰的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 (38)」。

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該有的問題。海德回顧近代天主教會的歷史，也認出了一個相似的例子，即一九〇七年教宗碧岳十世宣布 "*Pascendi Domini Gregis* 的通諭反對現代主義 (modernism)。大約進行的方式是這樣的：通諭集合一些廿世紀初期的天主教神學家的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裡，並不存在 (39)。席昆度更如此地仔細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，而說明其理由就行了。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裡，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的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一些重要的成分，而且每個成分都和全體分不開的。可見，「解放神學某些觀點訓令」採取的第二條路，其優點是可以攻擊所有個別神學的共同基礎。其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很遠了。這也是說，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。如此說來，並不是要相對化訓導權，反而更提高其可信性 (40)。這說明對稍後的討論有關係。

許多神學家都指出訓令用語不清楚的問題。一方面訓令針對的焦點是解放神學的「某些觀點」。如此，它重複用些字眼，如「若干」(certain)、「一些」(some)、「多」(more than one)是表示解放神學的數量問題 (41)。另一方面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)並沒有加以解釋使讀者感到模糊不清，因為不知是全體解放神學還是一些解放神學是訓令判決的對象。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」(temptation)到「冒險」(risk)、「危險」(danger)，逐漸變成「信仰的誤謬」(perversion of the faith)。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 (42)？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。」面對此用語的問題，有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 (43)。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.Saludares 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裡的一些馬克斯思想。南韓老早已經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 (44)。

3、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，他已經暗地裡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。我們這裡不討論雖然重要但需要格外研究的某些方法論的問題，如神學只能用傳統的演繹或者用其他哲學、科學所提供的一些方法嗎？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 (45)？這兒我們主要的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。那麼，一肯定馬克斯分析就肯定其意識型態設定的規則，如此一來，階級鬥爭、暴力、無神論……等等便成了邏輯必要的次序和結論。

②馬克斯封閉的系統和 基督宗教信仰絕不可替換，那麼，一接受馬克斯主義就對信仰產了矛盾。因此，為了保持信仰就該拒絕馬克斯主義。

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。關於兩個前提的問題我們下一章將更詳細地討論。這裡要討論的問題是：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否必需的嗎？

康德在「純粹理性批判」一書裡，將知識斷分為「事實的判斷」(quid facti)和「合法與否的判斷」(quid juris)。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。」而合法的判斷卻不然，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(46)。」以今天科學論(Wissenschaftstheorie)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真的，我們只需查出事實。這樣陳述的字句是具有客觀性判斷。另有些語句指出「對」、「錯」、「好」、「壞」的意思則具有價值判斷的字句。此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」(Seinsaussage)和「應該的語句」(Sollensaussage)。它們的關係是如何呢？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；然而為了能在倫理規律的幫助之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，事件判斷本來與任何價值判斷的系統都是有獨立性的，既能用在不同的價值系統，則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(das Sollen)對存有(das Sein)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(47)」。

以上述的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，即投入了馬克斯的價值觀念。下一章裡我們就能看出解放神學家極力反對此誤解，因為他們認為社會的事實本來就有階級鬥爭。這裡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一些思想，蛻變為自己思想的成分？(48)

神學歷史可說是面對此問題的發展。這裡我們要提出一個例子(也稱之典範)：多瑪斯(Thomas Aquinas)如何採取亞里斯多德(Aristotle)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代歐洲以柏拉圖哲學為基礎的神學，產生了神學革命的現象：亞氏的思想是以經驗為基礎的哲學系統，因為其普遍的觀念只能從各個感官的經驗透過抽象才能產生出來的，其形上學亦是討論物理之後、之上的一門學問。再說，亞氏的宇宙論未曾直接討論天主創造的原理。然而，多瑪斯能採取亞氏的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。這嘗試引起當代神學界激烈的反應：在十三世紀內採用亞氏哲學建立神學至少被判決了五次，而多瑪斯的神學一二七七年在巴黎被判決，其作品被焚燒了(49)。這是神學歷史發展的事件，是一個新神學會遭遇的命運。上面我們已提出「對解放神學某些觀點的訓令」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會走偏和其嚴重的結果。神學不斷的發展，而為尋覓真理的助手或成為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)。總之，神學歷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。

4、訓導權

有關解放神學某些觀點的訓令也提到訓導權和神學家交談的困難。此兩者之間緊張關係的事實不只針對解放神學才發生的，而是一如教會存在那麼長久一直在發生的事。這裡我們不能討論問題的

本身，也不打算深入訓導權與一些解放神學家的個案(50)，而只單純地描述面對訓令所提及有關此問題的反應。的確，我們該承認教會內訓導權的特有地位和功能，即將教會的道理講的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；然而其亦需要教會內其他的人宣講基督信仰的道理。那麼，那裡需要清楚知道不能錯誤的信仰真理，那兒訓導權便行使其特別為表明教會正確宣講的任務。此任務並不減免它達到真理的努力，因為此努力使其任務顯然地可信任和具正確性。那麼，神學家認為訓令對解放神學的瞭解是如何呢？我們不再重複上面所提的評論語，訓令是從其神學的前提面對並解釋解放神學，此亦是席昆度「神學和教會」特別針對訓令研究一書的分析解說：「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為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(51)」H.Goldstein驚訝地表達出拉辛格(J.Ratzinger)樞機如何努力將布特曼(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者新馬克斯主義的詮釋(……)才能合理化他們自己的耶穌」(52)。再說，訓令要求神學家意識到其身份而和教會的訓導權，忠誠地合作和保持對話的精神；然而李瑪(E.D'lima)很遺憾地說：「我們在訓令裡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」(53)。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。如此來看，訓導權的教導並不只是單行道，不只是從教宗和羅馬聖部發給教會全體，因為這樣的想法假設了世界各地的信徒有同樣的一套，不需要從不同的文化脈絡來瞭解，詮釋信仰。李瑪期望羅馬的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的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：「連真理自身一天主的聖言——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」(54)。地方教會的訓導權該有責任在其地方和文化教導和宣講正確的聖言；如此地方教會訓導權就成為教會對話的關鍵，也扮演著決定性的角色。總之：「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切更殷。此運動的深入瞭解(以理解更多一些)該當引起這訓導權決定是否保留該運動為宣講基督信仰的同伴。解放神學便是此種運動之一」(55)。

第三節 「有關基督宗教自由和解放」的訓令與解放神學

一、「有關基督宗教自由和解放」訓令的背後

在第一訓令(有關解放神學某些觀點)中已預報的第二個訓令「有關基督宗教自由和解放」(之後為「自由和解放」)在公元一九八六年三月廿二日公佈就引起了不同的反應：有人懷疑的追問「解放神學真理被承認了嗎」？另有人樂觀的肯定：「羅馬接受解放神學」，有人再次將羅馬和解放神學之關係當反省的題目。那麼「自由和解放」的獨特何在？它和第一訓令，並和解放神學的關係是什麼？(56)

「自由和解放」的準備過程中已顯出其特殊的地方：從第一至第二訓令一年半的時間中，一方面解放神學受到重大的考驗，因而證明了若干的真象，另一方面對第一訓令的反應並給第二訓令提供了意見，有關對其反應和提供意見方面，前文已述說，不再重複。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)。一九八三年拉辛格(J.Ratzinger)樞機交給秘魯(Peru)主教團有關古鐵熱神學的十個批評鑑定(Ten Observations)請主教們自己處理。秘魯主教團和拉辛格樞機還有其他南美主教在南美開了三次會議，最後四十四位秘魯主教在羅馬見教宗時(visitatio ad limina)表達他們對古鐵熱神學的看法和拉辛格在十個批評鑑定中所說的有所不同，而支持古鐵熱。比較明顯地，是鮑夫的考驗更引起了轟動一時的反應。鮑夫一九八四年九月七日被召到羅馬去受審問。雖然次年三月十三日信理部宣布「鮑夫的個案」結束了，但五月九日信理部以及修會部宣布：方濟會神父鮑夫被指定有保持「沈默之責任」(Schweigenbuss)。此決定引起不滿意的反應，然而鮑夫服從了這指定，因此使人認出其神學的眞象(57)。另一方面「自由和解放」訓令接受了巴西主教團、秘魯主教團與教宗多次交談的結果，不少大學、神學院、平信徒運動的反應和建立的意見。如此，第一訓令因以批判爲重點而引起不少的糾紛和緊張，而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有團體性(58)。

二、『有關基督宗教自由和解放』訓令的評論

「自由和解放」訓令絕不是第一訓令的調整或其收回，如此大眾傳播要造成的轟動新聞，而是個有關「自由」的論文。於是「解放」(而不是解放神學，因爲連此名稱我們在「自由和解放」訓令中亦找不到的！)在此「自由」大題下需要加以解釋：

1、與其他教會文件的關係

「自由」是梵二大公會議精神的結晶，特別在「牧職憲章」中(Gaudium et Spes)流露出來。該訓令第一章分析今日世界上的自由情況：由此我們可看出信理部面對「時代訊號」的態度，並能深入認識「自由」現象的優、缺點。第二章解釋自由和罪惡以及和好的關係：人被召叫脫離罪惡而邁向自由。這裡罪惡不再以「與天主隔

開」那麼抽象的觀念來表達，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督團的確實經驗而將其做爲神學反省的對象和基礎。第五章必最精彩的一章，綜合了從梵二大公會議以來教會對有關社會的訓誨結晶。那裡引用了若望廿三世的通諭「慈母與導師」(Mater et Magistra,1961)、「和平於世」(Pacem in Terris,1963)、梵二的牧職憲章(Gaudium et Spes,1965)、保祿六世的「民族發展」通諭(Populorum Progressio,1967)、八十週年公函(Octogesima Adveniens,1971)和傳佈福音(Evangelii Nuntiandi,1974)，若望保祿二世的「人類救主」通諭(1979)、「工作」通諭(Laborem Exercens,1983)以及他在聯合國(UNESCO)的言論等。此外，還有美得琳(Medellin)和布柏拉(Puebla)拉美主教會議的文件(59)。G.V. Lobo嘗試重建以上所列的文件，而邁向解放的道路：在「慈母與導師」通諭中(Mater et Magistra)若望廿三世要求信徒參加公共生活，爲能保持宗教和倫理的合一，並推動大眾利益。若望廿三世又在「和平於世」通諭中(Pacem in Terris)邀請所有善心人士加強維護人權。然而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」。牧職憲章(Gaudium et Spes)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的問題而忽略第三世界的情况。保祿六世在「民族發展」通諭(Populorum Progressio)中強調窮人該有生活必需條件之權利，並緊急要求改善現有政治的制度，然而此文件只停留在「發展社會」的看法上。教宗保祿六世又在「八十週年」公函(Octogesima Adveniens)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。一九七一年世界主教會議對世界上的公道表示迫切的關懷，因爲公道是宣講福音

的建設性幅度 (constructive dimension)。如此亦說明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」(Evangeliū Nuntiandi)裡和當年世界主教會議中就完全解決了。若望保祿二世在第一個通諭「人類救主」(Redemptor Hominis, 1979)點出計劃的方向：人格 (person) 的尊嚴是絕對的，因為人是天主的肖像。接著，他在社會教誨「工作通諭」(Laborem Exercens)中強而有力並有系統的說明：工作對資本的優先，人對工作的優先。總而言之，梵二大公會議以來的發展是邁向解放的發展 (60)。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。

2、與「有關解放神學某些觀點」訓令的關係

當「自由和解放」訓令肯定教會的使命是解放使命時 (第四章)，也讚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，值得作為神學反省的基礎 (Nr.69)(61)。「自由和解放」訓令也提到與此解放使命有關的教育、文化以及本位化的重要角色。接著梵二的精神，此訓令強調本位化是今日教會的挑戰 (Nr.92-96)。如果解放的對象是針對不公道的環境，而這不公道的環境導致了對人的不平等；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。教會解放的使命之中，不但包括平等看待一切文化，而更是如何將信仰和文化容納成為一體——即本位化。在文化的福音化中緊急要求一胸懷高超而奮發的態度，使文化在接觸福音時能從內在更新 (Nr.96)。如此，本位化並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 (62)。

有關解放神學常常提到的要題如「社會性的罪」、「暴力」和「以窮人為優先抉擇」，「自由和解放」訓令也提出其看法：對解放神學而言，以暴力壓迫窮人，不公道的剝削弱者並不是什麼抽象的事，卻被社會所承認，甚至那麼具體的受合理化的結構所承認，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，否則我們的信仰是空談，毫無活力可言。所謂社會性的罪或結構性的罪不但指出有權有錢的人所造成或用不公道的社會結構公然地去壓迫無能為力的人，而也涵蓋其支持的人，即知道其社會不公道而不想辦法改善的人，而變成其同謀者。因為解放神學非常強調改善社會結構，而引起了激烈討論個人的悔改和社會改善前後的關係。

「自由和解放」訓令同意有些環境和社會結構因硬化或機械化而阻礙其進步，或走向偏差的方向，如此導致不公道的結果。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的改變開始，即強調內心悔改的優先，另一方面信理部第一次允許採用「社會性之罪」的說法，令人注意的是，其中有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」(Nr.75)(63)。有關暴力雖然原則上該訓令沒有說什麼新的內容，而只採取教宗保祿六世的立場：「按教會訓誨原則該在特別極端的個案才能採用，即用武器為最後爭戰之合理方式，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」(Nr.79)。但是，如果我們記得第一訓令將革命和暴力看成一樣而絕對判決之，而沒有討論餘地。而上述對暴力的說法已有所分明 (64)。有關拉美主教在布柏拉 (Puebla) 提倡並受到解放神學熱烈響應的「以窮人為優先抉擇」，「自由和解放」訓令解釋之為「以窮人為優先愛護」(preferential love for the poor, Nr.66-68) 如果我們找出兩個說法的差別，需要從誰是窮人的問題開始。按訓令有不同「窮人」的種類：最基本的是「可憐」

的人，即因罪惡所籠罩而需要解放的人；那麼誰不是窮人呢？接著它指出較具體的種類如弱小和受壓迫者，然而特別提到未出生的胎兒以及孤獨的老人。如此，該訓令就能肯定「以窮人為優先愛護」算是個「普遍的存在」(universal being)而不排除誰(Nr.68)。對一位失業的工人，或無家可歸的農民……而為他們爭取人權的神學家，上述對貧窮的看法的確太抽象了，或至少不是其周圍人生最重要的問題。如此有條有理所描寫的貧窮觀念，也許是神學家寫作時所面臨的，或許是第一世界「貧窮」的問題。解放神學家當然同意「以窮人為優先愛護」的原則，但正因如此事實上他們才主張「以窮人為優先抉擇」，即站在窮人旁邊而替他們爭取人權(65)。深入地反省，我們可以認出「自由和解放」訓令和拉美解放神學的立場並沒有矛盾，相反地，他們表達出普世教會和地方教會不同的功能：羅馬立場為普世教會說明道理和訓誨，則必需站在原則與抽象的立場，而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。正因為如此，「自由和解放」訓令並不像第一訓令以正確理論(Orthodoxy)來反對正確實踐(Orthopraxy)神學立場，卻公開承認以個別信仰經驗為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，則將扮一個非常積極而有貢獻的角色」(Nr.70)。但是如何評判而認出那些是真正信仰經驗呢？訓令解釋：「在教會裡經驗到自己受光照」，或更清楚地：「在聖人們的生活中」。誰能認出那些經驗是教會自己的經驗，和那些聖人生活是正確的呢？這件事是教宗和牧者的職責(Nr.79)！上述的答案不太明確，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？不是自己承認是罪人而必需投靠天主的恩寵，即不斷皈依的經驗嗎？然而如此抽象的說法，恐怕就忽略本來經驗是一度空間的；具體的，亦即在特別的社會、政治、文化脈絡中發生的。如此說來，基基團裡的團員或

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認為：「福音自己供給斷言的證明：在實在(real)諸聖相通中窮人和受壓迫者的數目遠超過被列入聖品者」。接著他繼續追問：他們(那真實的聖者)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能認出其正確性？(66)

接著，漢米敦(A.Hamilton)反省訓令的教會學觀點指出：訓令認為教會是個「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。他認為此教會學的基礎是建立在柏拉圖(Platon)的形上學上，所以不該被視為絕對的看法。漢米敦提供另一個看法補充道：的確，教會是個聖事，因為在教會內，罪人和軟弱的人被召叫，被提高為天主子女的關係，那麼天主常常使教會蛻變，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。如果教會自己這樣去了解聖事，它就重視其內在的二方面：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，不斷的被淨化、蛻變成為基督的身體、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，而亦參加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，否則它難免受人批評說：肯定教會只是聖的來保持其現狀，包括一些「合法享受」的權柄和其結構……的這些現狀不一定是神聖的，許多時候仍需要解放和聖化，不然就會被意識型態所疏遠。所以，許多神學家針對「自由和解放」訓令提議說：不只周圍世界需要自由和解放，連教會自己亦需要探討此問題，然而，「自由和解放」訓令卻忽略這點(67)。

總而言之，「自由和解放」訓令雖然未提到「解放神學」的名

稱，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 (68)，同樣地，「自由和解放」的訓令也採了解放神學不少的觀念和字眼來討論解放神學所提出的一些重要論題。有人認為「自由和解放」訓令就是羅馬的「解放神學」。這結論會使人驚訝，但有其理由，因為第二訓令就是第一訓令所預告的積極部分。如果此結論是可承認的，解放神學亦成了「自由和解放」的神學之關鍵所在？是否因為其觀點不同，即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？無論如何，此「自由和解放」訓令將使籠罩在拉美的敵對雲霧，雲消霧散，因此對牧靈工作有非常重要的意義。如果說，解放神學是教會明顯的危機，那麼此危機給教會帶來了補充和挑戰 (69)。

第四節 討論解放神學中重要的問題

我們上述已提出歐洲對解放神學最初的自發反應的例子以及羅馬信理部對解放神學若干指導和其各處的反應；現在我們將描述有關解放神學幾項重要題目的討論，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。這裡所提的是對事 (sachlich) 的意見而不分各派神學的立場。

一、社會分析

拉美解放神學針對其具體歷史、社會環境作神學反省；在那裡不可否認的是馬克斯社會分析具有其分量。但此分量是多少，扮演何種角色？變成了討論的課題。有些人主張不能只接受馬克斯的某些看法而不 (有知或無知中) 陷在馬克斯思系統的束縛，包括物質歷史主義、反對宗教性、主張階級鬥爭……等 (70)。在敘述有關信理部訓令的討論時我們已提出此問題，不需要重複之。這裡所要注意

的是此看法針對解放神學社會分析的後果。反對「發展論」 (theory of development) 和主張「依靠論」 (theory of dependence) 是由馬克斯社會的獨斷論 (dogmatism) 而來的，而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、心理等方面的生活是不自主的，缺乏獨立性。這是誰也不能否認的事實。它是個非常複雜的事實而不能以單一原因 (mono-causality) 來解釋之，同理，也不是只有一個方法才能解決之 (71)。P.Huenermann 爲了反對太簡化的「依靠論」而提出拉美現實的一些因素，如：主張寡頭 (oligarchisch) 政治 (少數統治) 的結構是拉美殖民地時代所遺留下來的。它的後果造成了：不發展對國家的熱誠，使公共生活組織的墮落、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的方法來蛻變農業和其他經濟組織。爲了實現此計劃，政府就接受國際組織的供應可能性，但因此受他們許多干涉，連在照顧民衆生活上，政府的力量居然相當薄弱。

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。

少數把持軍隊的勢力而將之視爲保護某些意識型態的工具。如厄柏拉 (Puebla) 主教會議指出的「國家安全」意識型態。國家組織不足對付外國支持的那些恐怖分子。

P.Huenermann 認爲上例的因素還可以繼續擴張；但其主要的是說明拉美的社會是萬分複雜的而不像「依靠主義」主張那麼單純 (72)。接著，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。他們認爲只有辯證論才是解決之道，包含其邏輯的結論。「發展意識型態」和「社會主義的進行」之間只有二選一的可能性。沒有其餘可選了 (73)。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

身份去討論拉美的問題，尤其在社會分析採取馬克斯的思想……等等是不容易的事。雖然解放神學引用的是馬克斯的一些字眼；但因背景、意向……等的前知 (Vorwissen) 不同而會產生一些誤解。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 (74)。」也許此勸告對任何神學交談都用得著。所以，要瞭解解放神學的社會分析的眞象，不能忽略拉美所採取馬克斯社會分析的歷史背景。接下來，讓我們看看 R.Fornet-Betancourt 對這些的看法。他肯定拉美社會研究方式事實上有過徹底轉變。拉美社會學從第二次世界大戰結束至一九五〇年末期，主要是隨著北美社會學的解釋模式和其經濟結構看法，認為自己社會情況是落後的、未發展的。發展主義就是其理論的基礎。到了一九六〇年初期，拉美面對新的社會、政治的環境。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而認為應該從頭開始檢討社會學的方法和範疇。於是，他們也積極去接觸馬克斯社會分析的方法。社會學家從完全新的角度來看拉美社會發現以往所謂的「未來發展」並不是個自然、必需經過的階段。「它卻是個歷史產生的情況。其主要特徵是壓迫和依靠 (75)。」如此，發展主義被拋棄了而以所謂的「依靠論」來交替。解放神學認為這新社會分析的看法對拉美社會認識較合適而採用之。這經由以社會學為媒介而接觸到馬克斯社會分析的方法是非常重要的；因為肯定這事實就能避免些誤會，即認為解放神學直接的觸點是馬克斯的哲學或宇宙觀。

接著，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為神學反省的工具；不是沒有批判性的依靠之，反而予以創造性改善之。他提出三點來支持他的看法：

- 1、解放神學在提出依靠論時，相對化理論和歷史上的階級鬥爭。分析拉美社會衝突中，指出馬

克斯鬥爭範疇不是普遍的規律也不是如馬克斯主張那麼狹窄。關於這一點 P.Huenermann 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。因為那裡主要的因素不在於反映經濟生產的規律結構而是權力的關係。加上，階級鬥爭也包含所謂「上面的階級鬥爭」。Huenermann 認為最好稱之為「國家的階級」(Staatsklassen)(76)。

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 (Ueberbau — Unterbau-struktur) 的模式來解釋經濟事實和意識型態的關係而主張「上層」就是社會事實的意識型態而已。解放神學分析拉美社會、政治的發展具體例子卻指出：「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。因此其不僅是現實基礎的反映。」(77)這也許該算是理論上新的思想吧！

3、解放神學討論發展和未發展國家之間的衝突時，指出現在南、北兩半球具有國際性的矛盾。這事實遠超過馬克斯所能料想的辯證矛盾。總之，上述的結果是從拉美現狀社會、政治的分析所得來的，所以，R.Fornet-Betancourt 認為其能幫助人對解放神學減少些成見。

解放神學一直強調他們使用馬克斯對社會分析的科學方法為工具，是爲了更能認出拉美社會和經濟結構、政治和信仰的較清楚關係而非接受馬克斯哲學本身。L.Boff 和 C.Boff 兩兄弟說得非常明白：「解放神學總是主張使用馬克斯論為媒介、為理性的工具、為社會分析的工具。如此，在解放神學內具有馬克斯知識論的任意價值。

那樣，在可能範圍裡，是一些馬克斯論的範疇進到信仰指南部分而不是信仰滲入馬克斯理論中。故而，神學是理論的對象（即 *meta-theory*）而不是馬克斯論……。總而言之，我們一直將馬克斯論視為邁向更廣大境界的媒介，亦即對信仰和其歷史的要求。它幫助我們更瞭解神學某些關鍵的觀念和能以更豐富的内容補充之（78）。其立場是如此。但我們需要更進一步基本且具體的指出：基督宗教和馬克斯主義的關係何在，解放神學和馬克斯事實上具體的接觸是如何以及它們之間的關係應該如何。這是下文課題。

二、解放神學和馬克斯主義

1、基督宗教和馬克斯主義

我們這裡簡介基督宗教和馬克斯主義的相異觀點。基本上，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、回教等主張宗教解放是在於從肉身、從這人世解脫出來，而照福音的指導基督宗教和馬克斯主義都肯定人本的解放在人歷史的解放〔注意：其所表達的内容卻是不一樣的，我們將在下面交代〕，以不同的力量去改造人世，以邁向人最高的完美，即完全解放（79）。其次，兩者都重視人際關係而為他人服務犧牲。這些人學基本上的相通，使有些相交甚至有時用相同的語言、觀念表達，然而其是各自站在其世界觀的立場闡釋的。下列是它們基本不同點。

馬克斯將其人本主義視為「社會性的人」的主義。而人是歷史變動的結果。社會和歷史演變的基礎是經濟的動機。換言之，馬氏主張純粹經濟推動歷史改造社會而奔向真正人本主義（80）。而這推論的結果是：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。馬氏的人本主義經其早期、中期到晚期有些改變。早期的馬氏思想強調理論的批判，也提及個人的圖

象。在那裡人的解放也是個人的解放。馬氏的中期裡，即「共產威勢」（*manifest of the communism*），個人不再是個人了，而變成團體行動中的無產階級（*proletariat*）。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（81）。

基督宗教人本主義肯定人是上主按其肖象所造成的。人是自由的位格，即擁有絕對的價值。他因自由而對自己、對他人和對上主負責任。他因背叛天主的命令而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的召喚及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「關鍵的基督宗教性質不是別的，而是基督自己，和他的見證——在聖神內接近天父（82）。」

馬克斯主義和基督宗教都關心不人道的現象而想辦法廢棄之；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」（*Entfremdung*）而對基督徒來說是「罪惡」。

馬克斯分析社會、歷史而指出階級壓迫的現象。這是人的疏離現象。其如何而來的？他以為有兩個基本的原因：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「大眾的鴉片」等。馬克斯為了廢除疏離，主張採取黑格爾辯證論的方法，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。為了達到這目的，沒有任何手段是不好的。這是馬克斯

倫理價值的觀點 (83)。

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，即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。換言之，這裡我們會觸及所謂的「社會性」的罪惡。在他處已討論過，不需要再加以解釋。廢除罪惡是天主寬仁的恩寵。避免罪惡是由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。具體說，倫理價值有主觀和客觀的方面，即「行善」(gutes Tun)和「是善」(gutes Sein)。有時，「行善」不一定有「是善」相等的結果。如改善社會是「行善」，但不等於個人在這新改善社會也自然應該良好(是善)；這裡個人的「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。或者反之，個人皈依(行善)；但他如果溫順服從不好的社會結構，那麼，其「行善」不見得能使社會生活有多一點「是善」，反而使不善的社會結構更順利發展。那麼，廢除罪惡該顧到「行善」和「是善」這分不開的兩面(84)。

2、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無不無交通(communica-tion)，但終究是兩個不能交換的例題(instances)(85)。」他解釋基督信仰的確是解放神學最後的指定原則和方向；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(對事件如事件自身)，另一方面自己是歷史性的實踐(解釋和蛻變歷史)。有關事件的分析就針對科學客觀的驗證，如此，

它也可以向解放神學提供些事實的真象，但如何解釋事實，解放神學的反省就要站在福音光照之下瞭解和實行。因而，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，每個思想體系和他的思想體系總會有一些成分重疊——也許原來它們是由另一個系統而來的；但經由融會貫通而變成自己系統的部分。對歷史研究而言，追溯它們是很有意思的，但如此並不改變它在一個思想體系擁有的價值。所以，古尚鐵認為，那些解放神學和馬克斯主義有交通的成分不能以二分法式的斬釘截鐵判定它只是基督宗教或是馬克斯主義的成分。如此說來，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方的，而是互相影響，彼此挑戰的。雖然描述馬克斯如何採取基督宗教的成分本身是很有意義的；但它超過本論文的範圍(86)。這裡我們將指出解放神學如何接近那些馬克斯主義的成分，以及說明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(87)。馬克斯社會分析是針對社會結構和其動態的分析方法，主要是發現大多數群眾過著貧窮和艱難的生活跟少數人的富有和掌握權力情況之間形成對立。這對立的關係是少數人剝削和壓迫群眾而產生階級的後果。由於這種看法遂引起想克服現況的行動：受壓迫的窮人該團結起來成為「無產階級」。他們的鬥爭行動被稱為「階級鬥爭」。這是馬克斯分析的要點。解放神學透過馬克斯分析的方法認出拉美經濟、政治、文化的依靠現況不是自然的，更不是天主的旨意而是拉美不公道的社會以及國際不平等關係的後果遂提倡「斷裂」(break)的決心。K.Aman 引用

J.Miguez-Bonino 的話說：「馬克斯主義使我們認知一些結構是由依靠和剝削所支持的 (88)。」解放神學面對歐洲的神學也發現相似的依靠性而主張採取和他們思想斷裂。如果我們以歷史的觀點來看，恐怕解放神學不能避免上面勒巴尼爾 (Lepargneur) 和波斯樂 (Bossle) 所批判他們以依靠來反對依靠的態度。但另一方面解放神學也能說他們採取馬克斯分析在他們自己建立的知識論裡僅是一用來理解事實的工具而已。

然而，問題是如此的工具是否具有科學性的品質呢？這裡解放神學受法國馬克斯理論者 L.Althusser 的影響。L.Althusser 見解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。L.Althusser 因而反對主張早期馬克斯才是真正人本馬克斯的 R.Garaudy 看法，而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）。所以，Althusser 肯定馬克斯主義中有了所謂的「知識論之斷裂」（epistemologic break）(89)。K.Aman 的意見是解放神學對於 Althusser 「知識論之斷裂」的看法有不同的反應：有一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。另有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，其晚期卻提倡歷史的科學 (90)。然而，解放神學如何和那個範圍接觸馬克斯分析，這是一不容易釐清的課題，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有批判性和創造性。

有些觀念如「實踐」、「階級鬥爭」和「暴力」，它們如何進入解放神學和它們自己的問題是什麼？一般學者同意 P.Freire 的教育方法深深影響到解放神學的實踐看法；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。A.Gramsci 主要的思想是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：「馬克斯主義是實踐的理論或行動。」K.Aman 認為解放神學接受此大概的實踐觀念使它變成人行動和神學反省的判準。傅萊爾的馬克斯是批判費爾巴赫 (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 Simon 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：「說一個真正的字 (word)——就是工作，實踐——是蛻變世界。說那樣的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字，也沒有人能替他人說之 (91)。」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、他們的基督徒身份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」的行動是分不開的實踐。

早期馬克斯的「批判實踐」在其中期和晚期逐漸發展到「階級鬥爭」的主張。在下面我們將稍微提出階級鬥爭的問題和解放神學如何瞭解之。對馬克斯主義者一般而言，階級鬥爭基本上是唯物歷史規定的「擬似形上學」(quasi-metaphysic)；是社會革命的力量使歷史必然和自動的走向共產主義。（我們不必再說這唯物主義的理想和宗教信仰是不能交換的。）雖然階級鬥爭對馬克斯者來說其在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其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「共產黨的示威」宣稱無產階級是私產社會存有

的壓迫、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。他見解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經濟利益。這對列寧來說，違反社主義的目的。所以列寧宣判「貴族職工協會」為社會主義叛逆(92)。列寧如此分類有其目的：原則上提出共產黨的目的是解放全體社會；但實際上使主張無產主義者之間產生階級鬥爭。因為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，毛澤東因對階級鬥爭的不同詮釋而和史大林和Krushchev斷裂。J.Kottukapally結論：「如果今日無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，也有其確切的邏輯所在(93)。」如此來看，如果一個運動純粹只靠階級鬥爭的觀點恐怕就落在彼此鬥爭而已。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，除非站在壓迫者，天天為生存而奮鬥的角度來看。這樣我們才體驗到「雅威的貧窮者」是誰。所以，對解放神學而言，階級鬥爭的事實只有真正的意義，如果信徒們以「雅威的貧窮者」為優先抉擇而按照福音的精神解放他們，得以使耶穌帶來的天國能顯揚出來。

最後，我們扼要討論暴力的問題。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認為上述的暴力看法恐怕使許多人震驚；然而，是否只有馬克斯者才如此的主張嗎？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，基督宗教倫理不只在於達到目的，同時也在於尋找工具的價值。有關解放神學對暴力的看法是非常複雜、多元的，因為解放神學家之間意見是歧異的。加上，人們對他們有關「實踐」以及採取馬克斯主義觀點上發生一些成見以致響到他們的看法。實際上，解放神學有關暴力的看法是從完全拒絕到贊成的態度都有。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，甚至也有人拒絕討論此問題；他們將這問題放在「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(94)。無論採取那一種態度，解放神學家都同意美得琳(Medellin)和布柏拉(Puebla)的拉美主教會議中所強調社會結構中的暴力事實而要求改善。如此，解放神學和傳統神學以不同的角度來面對暴力的問題。傳統神學因積極站在現狀(status quo)，保護它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。如此來看，許多時候雖然討論有關解放神學的暴力，其實只以不同的角度來看暴力的問題而已。總之，Kottukapally的結論是：「力量和暴力是自然中和歷史上的事實；但他們不是一樣的。如果與生命有密切的關係而為了保護生命和價值不可避免的話，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(95)。」

從上述有關解放神學採取馬克斯主義的某些成分，我們看出解放神學的重要問題不在於他們所應用的一些思想是早期、中期或晚期的馬克斯（所以，一定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，反而會引起更多的困惑）而是在於幫助他們發現事實以及建立自己的知識論。但是正因如此，我們可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：「那麼，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（96）。」

3、接觸馬克斯分析的建議

從上述中我們認出解放神學和馬克斯主義的關係是非常複雜。我們如何能有又基本又簡單的引導思想呢？這兒我們提出雷柏寧 (O.Nell-Breuning) 和雅魯柏 (P.Arrupe) 的一些意見。雷氏老練、著名的天主教社會學家給我們提供理論上的一些意見。雅魯柏，耶穌會前任的總會長提出較實際的指南。

雷柏寧指出，在方法上要下一個判斷先該分清楚存有和價值的判斷 (Seinsurteil und Werturteil)。存有判斷是針對事實 (Tatsache)；價值判斷是按照事先所定的判準而評價。有關這兩個判斷之間的關係，他說道：「有關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 (97)。」如此分明，對事判斷時，無論是朋友的或是仇人的見解，事實就是事實，因為客觀性是屬於對象的。雷氏引用上述的原則於對馬克斯主義判斷的討論上。

雷氏反駁一些天主教歷史學者認為「天主教的社會教義」以馬克斯許多年前已經使用如「階級」、「社會階級」、「階級鬥爭」等等的一些觀念而結論：那些觀念該屬於天主教的社會教義而不是馬克斯主義專用字眼。雷氏首先糾正他們誇張之辭，不是天主教的社會教義而只是幾位天主教徒的學者如 F.v.Bauder、L.v.Stein 所持

的觀點。但他們的事很快地就被圖書館的書蟲吞蝕掉。而人們，尤其教會官方的社會教義界都不曉得或一點反應都沒有。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。相反的，馬克斯所用的上述的觀念連工人界都知道。然而，雷氏的主要意思如下：或是馬克斯是第一位發現上述的一些觀念，或是他發掘出而加以整理，或者是其他學者發現的，這些假設無法改變事實。「……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采地表達出來 (98)。」其次，雷氏認為上述幾位學者的爭功是毫無意義的事，因為馬克斯自己並不以為他是首先發現新社會事實的知識，反而很清楚地承認這些知識是由資本主義的經濟學者那裡學來的。馬克斯肯定他自己的貢獻不是在於這些觀念的知識而是在於其因果關連的解釋；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.)。當比約十一在他的通諭所用的「階級」、「社會階級」或階級間對立的關係觀念時，引起不同的反應：對那些一直主張上述的觀念是屬於馬克斯的人（因馬克斯所用的，一向是被禁止傳播的）而言，是感到十分驚訝，最近有人如 W.Hohoff 嘗試解釋聖多瑪斯的理論，而相信能在那裡認出馬克斯工作價值的論點。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」是和馬克斯所提的是同一「事實」，但是他們卻對同樣的事下了相反的價值判斷 (Q.A.114,117)。所以，他們的分別是在於如何解釋 (wie) 而不在於事實的描述 (was) (99)。關於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之範圍，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，並善用之來解釋我們的價值觀，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 (100)。」

雅魯柏耶穌會總會長，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。如果馬克斯分析跟馬克斯哲學或其意識型態以及至少與其全體的實踐有所分別的範圍內，一位基督徒、一位會士是否允許使用馬克斯分析呢？雅氏提醒他們不是每個人用「馬克斯分析」的字眼都是在說同一樣東西，因而該確定某人所使用的含意。站在反省的層面上，他提出了一些指導方針，他首先認為：「在我們的社會分析，只要我們不十分完全歸屬於它們，我們可以接受某些從馬克斯提供方法論的觀點 (101)。」然而，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 (102)。」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，但會士們該認真的研究事實，把握客觀性；然而「貧窮」的事實有許多種的解釋。如果像馬克斯的歷史性的唯物主義以經濟觀點來解釋一切的關係，政治、文化、宗教都失去其本性。這是「化約主義」(reductionism)，以基督信徒的身份我們該拒絕之。

有關宗教批判，他不否認其能打開我們的眼睛看出某些方面宗教是有濫用之處而改善之；但一個和歷史唯物主義有關的宗教和基督宗教的批判，一般來說平常自己不會脫離其意識型態的影響。如果有人承認馬克斯的一套理論以及其關係的產生，宗教批判就失去其客觀性，變成有固定目的的工具。如果如此是所定的事實，宗教和基督宗教的內容很快就被相對化而消失了。那裡，批判教會就遠

離弟兄互相切磋之情並且也不理會教會是總在改善中的教會。至於社會敵對的現象和階級鬥爭的問題，他說我們基督徒該實際的承認也看出某些罪惡的關係；然而不該普遍化它主張人的歷史只屬於鬥爭。「人不能單單的以主、奴辯證關係的眼光來瞭解社會的事實，在過去和現在有其他的因素(聯盟、和平、愛)，以及其他強大力量影響到人的歷史 (103)。」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，例如為了反抗不公道，才採取鬥爭、暴力的方式。接下來，雅氏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……是危險和幻想似地。」(Octogesima Adveniens Nr.-34)。或布柏拉(Puebla)主教會議的指導：「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 (104)。」總之，「所以不只是採取某些因素或某些方法論的直覺，而是全部馬克斯分析；這是我們不能接受的事。」

最後，雅氏提出四點注意的地方：

- ①我們無論對馬克斯分析有些什麼保留總該確定瞭解並評價它如何吸引之處，基督徒對有關人類從統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我們該認知我們時代中馬克斯分析不是唯一意識型態或哲學假設融入各系統。尤其自由世界所使用的個人主義和唯物主義的社會分析看法對基督宗教的價值和態度亦有所破壞。所以，我們無論採用那些社會分析模式該以福音光照為批判標準。「我們的努力該受福音判準的領導而不是由那些與福音不相同的意識型態所領導 (105)。」
- ③我們對馬克斯主義者自己該保持開放，如兄弟之間交談的態度。關於和他們合作的方面，我們按照「牧職憲章 (Gaudium et

Spes)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份。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我們該堅定反對那些利用我們對馬克分析採取保留的態度來審判馬克主義者或共產黨主義者，或是反對那些因此而減少對保護窮人權利以及為公道奮鬥投入的人。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批判的態度。

第五節 解放神學的總論及其發展的方向

本節先扼要地總論解放神學的批判，再看解放神學在自己反省和與其他的神學交談時透顯出發展的方向，最後討論其發展的可能性。

一、解放神學的總論

解放神學是以牧靈生活為反省對象的新實踐神學。它肯定自己是在福音光照之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。這裡解放神學和傳統的神學已有基本上不同的扮演角色。神學不是大學研究學問的對象，主要的目的不是領導設計理論，也不是團體中主導人物而是其「僕人」。所以，傳統神學先視解放神學為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。可見，兩種神學承認自己的身份不同而不容易溝通。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，有以下的特點：以窮人、受壓迫者為主體，以他們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。解放神學如此強調的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人歷史。這裡，對傳統神學而言，不易瞭解強調歷史—「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象，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「依賴」、「屬於」的事實。他們認為馬克斯分析是優秀的方法和工具能幫助他們認識拉美社會的真象。這裡就引起解放神學和傳統之間的爭論。主要的問題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制限。其次，和此問題有密切的關係是：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。主要的理由在於肯定馬克斯主義會是個因邏輯前後推演程序而必須接受其全部理論觀點及其價值觀；因此，只要採取一部分是幻想。在訓令述說中我們的確也面對如此以馬克斯前題推論到其實現的「解放神學」。那麼，後面的問題就不必談了。拉美(不只是拉美)的解放神學家面對訓令推論和解釋覺得非常驚訝，因為他們並沒有認識那樣的解放神學。他們闡明採取一個理論的一部分是可能的，也應該允許的，依此類推，馬克斯思想不是例外。另一方面他們努力發揮新神學使它不但彌補過去的神學不足之處也指出未來神學一個重要發展的方向。如此，解放神學不只是對立的神學，對許多傳統神學家而言也是挑戰和交談的資料。

總而言之，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,而其實現是屬於神學應用的一部分。他們所運用的方法較屬於演繹的方法,即定義、前題、推論的步驟都是主要的。有了理論和實現的意志就能實現。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,則認為信仰的主要性是在於實踐、生活的見證。他們神學的起點和準則是「正確的實踐」(orthopraxy)。他們的實踐不是任何的實踐而是基督信仰核心要求的實踐,即聖經的解放要求。他們的方法較屬於「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。可見,傳統神學強調信仰清楚的看法,但其理解和其實現不是沒有關係。這關係評價一個神學存在與否,所以才有神學歷史。所以,「理論為了理論而存在」的批判,對神學而言,恐怕是言過其實的表達。解放神學確實重視實踐,然而實踐的主要性在於使人認出其正確的程度而不斷的改善,而在反省中認出正確程度是需要信仰、聖經的光照;所以,信仰實踐需要聖言的光照,而聖言在信仰實踐的反省更能顯出其深深的意涵。如此來看,傳統神學和解放神學雖然有不同的起點,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。他們有個交談主要的焦點:信仰瞭解和信仰實踐的關係,也是理論和實踐的問題。這也是現代人重要的問題。另一方面,一提到交談就需要其條件——語言。解放神學和從實踐著手的一般學術一樣。他們所用的語言是和日常生活有關,是活躍的語言(normal language)而傳統神學的語言是和一般大學專門一樣,要求嚴格的觀念(106)。如何解決那些有關對話的問題,是我們後來要討論的課題。

二、解放神學發展的方向

解放神學是否為關閉的系統?解放神學從信仰實踐啟發神學反省表達其實踐過程。觀察其過程,我們能認出其真象。當然我們可

以選有代表性的解放神學家為研究的對象,也可以將一個團體為對象,如此,代表性的範圍更廣泛。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(107)。」這目的雖然在 Oaxtepec (Mexico) 一九八六年的大會才定下來;但說明 EATWOT 十年內在七場會議所努力的方向(108)。EATWOT 的解放神學發展是由屢次神學會議討論、反省、批判產生而來的。這裡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。主要的資料是限於 EATWOT 自己發行的兩本書: "The Emergent Gospel" 和 "Doing Theology in a Divided World"。

1、對「社會主義」的看法

拉美解放神學發現「未發展主義」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。我們在 Dar-es-Salaam EATWOT 第一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、屬於的關係而提倡解放。於是,他們提出社會國家主義為反對第一世界統治的「珍貴對立」(valuable counterbalance against imperialist domination),也稱第二世界(指蘇俄和東歐國家)為受壓迫第三世界一些國家(如古巴(Cuba)、越南(Vietnam)和安哥拉(Angola)等)解放鬥爭的幫手。他們對於第三世界社會主義更熱衷的說:「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,民衆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，能反置未發展（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 (Mozambique)、幾內亞 (Guinea Bissau)、安哥拉 (Angola) 等亦走向自己靠自己的社會主義發展路線。坦尚尼亞 (Tanzania) 企圖進行不完全社會主義。其他的第三世界國家如緬甸 (Burma)、阿爾及利亞 (Algeria)、斯里蘭卡 (Sri Lanka)、依索比亞 (Ethiopia) 等體驗到社會主義不同的程度 (109)。」他們雖然提到社會主義國家的問題，如對人自由的保持、革命過程中人性命的觀點、消息溝通的界限或其國家之間的外交政策「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理想中不完美的地方。可見，EATWOT 的第一神學會議對社會主義的天真看法受當代未顯出政治真象的一些社會主義國家的宣傳而眩目，將他們心中的社會夢想投射在那麼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…… (110)。使他們逐漸認出其夢想的社會和現況的社會主義竟有如此差別而感到失望。EATWOT 在日內瓦 (Geneva) 第六神學會議一方面承認社會主義國家積極一面；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。「我們該承認當存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所許諾的事。一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樣。有些社會主義的政府和運動好像受同樣支持其資本主義的扭曲價值傳染 (111)。」更重要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。「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。這一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 (112)。」

2、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們在 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：「從歐洲、北美來的統治今天教會的一些神學表達一種文化的統治。它們該是由其國家情況關係中產生的神學，因而不該沒有批判的態度就接納它們，並無不以我們脈絡中提出切題的問題。的確，我們為福音和咱們民衆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干涉、不切題的 (irrelevant)(113)。」可見，認識和反省現況對第三世界的神學是非常重要的，而每次的發現事實新角度都使其解放神學更發展。EATWOT 第一個神學會議相當仔細討論第三世界受壓迫現象和原因。它雖然提過種族、文化、性別的壓迫；但主要的是強調政治、經濟的壓迫。「這是原本拉美解放神學所主張的立場。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 (114)。」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 poverty)。此思想在新德里 (NewDehli) 會議已有相當清楚的說明，在日內瓦 (Geneva) 表達得更有力量：「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奪。此問題的根源是在於西洋人類學駕御第三世界的人們。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 (115)。」亞洲解放神學家認為貧窮和壓迫的現象該溯源在其古老的文化和宗教的領域。「所以，在亞洲的貧窮和壓迫不能單純以經濟或政治敘述來瞭解。此大陸曾經有了長期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以及刺激經濟、政治統治的反抗。那兒記錄下來由同樣壓迫傳統也啟發和領導一些解放的運動 (116)。」EATWOT 在女權解放運動發展地更精采萬分。人類歷史中女人受壓迫有隱藏或明顯不同方面，而如今還在第三、第二和第一世界在不同現象露出。當初解放神學所關心的經濟、政治壓迫的現象而疏忽女人受壓迫方面或者只是提而不論的問題。此現象有不同的理由，如此「性別主義的問題太通常地」，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」(117)。女權解放的女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而說明：的確，性別壓迫問題是「窮人衝入中的突入問題」(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 (118)。」如此來看，解放神學、如在 EATWOT 表達出來，是生動、不斷開放的神學，因為其對象是信仰生活的事實，而事實的貧窮、受壓迫不斷被發現。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，所以不能預先定於一個方式或範圍，否則會有異化的現象：因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 第一神學會議舉行之後，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 (119)。」事實上，參與 EATWOT 會議的人士，有些是固定的，但也有許多流動的參與者或被邀請為觀察的神學家。可見，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 Dehli) 一九八一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時間已到。於是，他們決定下一次邀請要第一世界神學來向他們分享其神學的發現。這樣重要的會議就在日內瓦 (Geneva) 舉行了。參加此神學會議約有八十位，其中一半是第三世界的神學家，另一半是第一世界的 (120)。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；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而感到：「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 (121)。」總之，「第一和第三世界神學之間的交談不但在日內瓦開始，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 (122)。」

- 1) Lepargneur, F.H., *Théologie de la libération et théologie tout court (<Théologie tout court>)*, in: NReTh 98(1976) p.130: "Tous des grands théologiens de la libération ont fait leurs classes théologiques en Europe: ce sont de bons élèves, ...

Comme leurs maîtres, ils savent faire flèche de tout bois, mais, ayant davantage voyagé, leur horizon géographique s'est 'étendu: l'épicentre de leur cause ne se situe plus entre les méridiens 10 est et 10 ouest, mais au ponant du 40 ouest"

- 2) Lepargneur, F.H., <Théologie tout court> p.132; Simon Bolivar (1783-1830) was a venezuelan statesman: leader of revolt of a south American colonies from Spanish rule
- 3) Lepargneur, F.H., <Théologie tout court> p.132: "Les rares 'prêtres au travail' (au niveau du proletariat et non a celui, plus fréquent, des professions libérales) sont presque tous, sinon tous, des étrangers"
- 4) Lepargneur, F.H., <Théologie tout court> p.137
- 5) Lepargneur, F.H., <Théologie tout court> p.139: "Que la théologie soit la reflet d'une praxis, on devrait en convenir facilement: Saint Jean a clairement ouvert la voie, ainsi que saint Paul. Encore faut-il que la praxis reflectée soit celle d'une communauté chrétienne (sinon on tomberait vite dans la cercle vicieux d'une absolutisation de l'histoire, sans transcendance critique"
- 6) Lepargneur, F.H., <Théologie tout court> p.140 "La théologie de la libération ne se présente pas comme discours abstrait, mais comme experience vécue. C'est également l'expérience qui nous a amené à discerner les deux faces du Janus de la libération...; seul la présentation a pris un tour à la fois plus évangélique, plus efficace et plus latino-américain. Nous nous laissons convaincre. Malheureusement les théologies de la libération vécues et exprimées dans les

réunions de la base n'ont pas toujours ces regards pour la tradition ecclésiale et les déclarations de son magistère"

- 7) Lepargneur, F.H. <Théologie tout court> p.141: "Toute théologie doit donc accepter une certaine dialectique entre l'universalité et la particularité... La théologie de la libération est une sacralisation occulte de mouvements nationalistes latino-américains, la captation de l'énergie religieuse a des fins politico-sociales auxquelles on conserve en principe la perspective de l'eschatologie chrétienne"
- 8) Lepargneur, F.H. <Théologie tout court> p.147
- 9) "Umbanda" ist eine Afro-Brasilianische religioese Sekte
- 10) Lepargneur, F.H., <Théologie tout court> p.152; vgl Daniélou, J., Et qui est mon prochain?, Paris 1974, p.64
- 11) Lepargneur, F.H. <Théologie tout court> p.158
- 12) Lepargneur, F.H. <théologie tout court> p.166
- 13) 埃迪帕斯 (Oedipus) 的情結是兒子對母親之戀慕及對父親敵視的傾向
- 14) Lepargneur, F.H. <Théologie tout court> p.167
- 15) Bossle, L., Praxeologischer Obskurantismus. Mangelnder Praxisbezug in der Théologie der Befreiung, in: SZ 194(1976) p.475 (< Obskurantismus >)
- 16) Bossle, L., <Obskurantismus> p.477
- 17) Bossle, L. <Obskurantismus> p.474
- 18) Vgl Stark, F., (hg.), Revolution oder Reform. Herbert Marcuse und Karl Popper. Eine Konfrontation., Muenchen 1971; dazu Freyer, H., Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, Darmstadt 1964, p.3ff; Gehlen, A., Einblicke, Frankfurt a.M. 1975, p.25

- 19) Bossle, L., <Obskurantismus> p.478
- 20) Bossle, L., <Obskurantismus> p.481
- 21) Bossle, L., <Obskurantismus> p.484
- 22) Bossle, L., <Obskurantismus> p.485
- 23) Bossle, L., <Obskurantismus> p.486
- 24) Sacred Congregation for the doctrine of the Faith, Instruction on certain Aspects of the "Theology of Liberation"(<Certain Aspects>), Vatican City 1984. (Die in Klammern zitierten Nummer sind im urpruenglichen Text ausgenommen.) Man muss das vermeinden, was Kardinal J. Ratzinger im Gespraech mit Vittorio Messori beklagt: "Man muss auch sagen, dass es bestuerzend ist, feststellen zu muessen, dass viele der Kommentatoren — auch sehr profilierte — das Dokument der Kongregation beurteilten, ohne es je gelesen zu haben, bestenfalls in einer unvollstaendigen, vielleicht parteiischen Zusammenfassung" Kardinal Ratzinger, J., Zur Lage des Glaubens. Ein Gespraech mit Vittorio Messori, Muenchen 1985, p.179 (<Zur Lage des Glaubens>). Daher wird diese Instruktion zuerst ausfuerlich dargestellt. In diesem Zusammenhang wird die "private" Stellungnahme des "Theologen Ratzinger" nur in Fussnoten erwaeht, insofern es notwendig ist, um die Instruktion zu klaeren.
- 25) In der persoentlichen Stellungnahme drueckt der Theologe J. Ratzinger die Beziehung zwischen Irrtum und Wahrheit wie folgt aus: "Bei der Analyse des Phaenomens Befreiungstheologie wird eine fundamentale Gefaehrdung des Glaubens der Kirche sichtbar. Dabei muss aber bedacht werden, dass ein Ir-

rtum nicht lebensfaehig waere, wenn er nicht auch einen Kern an Wahrheit enthielte. Ja, ein Irrtum ist um so gefaehrlicher, je groesser der Kern an Wahrheit ist, den er in sich aufgenommen hat, weil seine Versuchung dadurch nur um so groesser wird". Vgl Ratzinger, J. <Zur Lage des Glaubens> p. 185

- 26) J. Ratzinger fragt: wie konnte es zu jener voelligen Neuorientierung des theologischen Denkens kommen, die sich in der Befreiungstheologie ausdrueckt? Er nennt drei hauptsaechliche Faktoren:

1. Nach dem Konzil war eine neue theologische Lage entstanden, die sich wieder durch drei Aussagen charakterisieren laesst:

- a) Es kam die Meinung auf, dass die bisherige Theologie Tradition weithin nicht mehr tragfaehig sei und dass mann daher unmittelbar von der Schrift und von den Zeichen der Zeit her nach ganz neuen theologischen und spirituellen Orientierung suchen muesse.

- b) Der Gedanke der Weltzuwendung und der Weltverantwortung schlug vielfach in einen naiven Wissenschaftsglauben um, der die Humanwissenschaften wie ein neues Evangelium aufnahm, ohne ihre Grenzen und ihre eigenen Probleme wahrnehmen zu wollen. Psychologie, Soziologie und marxistische Geschichtsdeutung erschienen als wissenschaftlich gesichert und daher als nicht mehr zu befragende Instanzen des christlichen Denkens.

- c) Die Traditionskritik der modernen evangelischen Exegese,

besonders Rudolf Bultmanns und seiner Schule, wurde gleichfalls zu einer festen theologischen Instanz, die den Weg zur bisherigen Gestalt von Théologie abschnitt und damit um so mehr zu neuen Konstruktionen ermutigte.

2. Diese veraenderte theologische Lage traf mit einer veraenderten geistesgeschichtlichen Situation zusammen. Am Ende der Aufbauphase nach dem zweiten Weltkrieg, die ungefaehr mit dem Ende des Konzils zusammenfiel, war in der westlichen Welt ein spuerbares Sinnvakuum entstanden, auf das die noch herrschende existentialistische Philosophie keine Antwort geben konnte. In dieser Lage wurden die verschiedenen Spielarten des Neomarxismus zu einem moralischen Impuls und zugleich zu einer Verheissung von Sinn, die fuer die akademische Jugend nahezu unwiderstehlich war. Der religioes verbraemte Marxismus von Bloch und die in strenger Wissenschaftlichkeit auftretenden Philosophien von Adorno, Horkheimer, Habermas, Marcuse boten Handlungsmodelle, mit denen man glaubte, die moralische Herausforderung des Elends in der Welt zu beantworten und zugleich den rechten Sinn der biblischen Botschaft zu vergegenwaertigen.

3. Die moralische Herausforderung von Armut und Unterdrueckung war in dem Augenblick nicht mehr zu uebergehen, in dem Europa und Nordamerika einen bisher nicht gekannten Wohlstand erreicht hatten. Diese Herausforderung verlangte offensichtlich neue Antworten, die in der bisherigen Tradition nicht zu finden waren. Die veraenderte theologis-

che und philosophische Lage lud foermlich dazu ein, die Antwort in einem Christentum zu suchen, das sich von den scheinbar wissenschaftlich fundierten Hoffnungsmodellen der marxistischen Philosophien leiten liess"Ratzinger, J., <Zur Lage des Glaubens> p.188f

- 27) Bezueglich dieses Punktes hat Kardinal J. Ratzinger in einer persoentlichen Stellungnahme den Namen R. Bultmann ausdruecklich erwaeht: "Der ' historische Jesu' Bultmanns ist durch einen Abgrund (Bultmann selbst spricht von 'Graben') vom Christus des Glaubens getrennt. Bei Bultmann gehoert Jesus zwar zu den Voraussetzungen des Neuen Testaments, aber er selbst bleibt in der Welt des Judentums eingeschlossen". J. Ratzinger erklart: "Die entscheidende Auswirkung dieser Exegese bestand nun darin, dass die historische Glaubwuerdigkeit der Evangelien erschuettert wurde: der Christus der kirchlichen Ueberlieferung und der von der Wissenschaft praesentierete historische Jesus gehoeren offenkundig zwei verschiedenen Welten an. Die Gestalt Jesu war durch die als letzte Instanz angesehene Wissenschaft aus der Veraenderung der Tradition gerissen; so schwebte nun einerseits die Tradition wirklichkeitslos im Leeren, und andererseits musste fuer die Gestalt Jesu erst eine neue Deutung und Bedeutung gesucht werden", Ratzinger, J., <Zur Lage des Glaubens> p.190
- 28) Evers, G., Rezeption mit Korrektur <Rezeption>, in Herr-Korr 39(1985) p.476f; vgl. Marlé, R., Théologiens en procès (Théologiens), dans: ReScR 74(1986) p.79-110

- 29) Halmilton, A., Liberation theology. Document and life, (<Liberation theology>), in: EAPR XXII(1985) p.80f
- 30) Segundo, J.L., Theology and the church, N.Y. 1985, p.14 (<Theology and the Church>)
- 31) Boff, L./Boff, C., Kontroverse um Befreiungstheology (<Kontroverse>), in: Orien 48(1984) p.99. H. Goldstein fasst die von den beiden Bruedern L. und C. Boff erwaehten fuenf grundsaeztlichen Anmerkungen zusammen:
 "1. Obwohl sich die Befreiungstheologen nur schwer in der Darstellung Ratzingers wiedererkennen, wollen sie seine Warnungen ernstnehmen.
 2. Die Neuartigkeit der Befreiungstheologie besteht darin, dass sie in der Situation von Armut und Unterdrueckung die theologia perennis neu zu entfalten sich bemuehe.
 3. Damit verkuerze die Befreiungstheologie nichts, sondern setze lediglich neue Akzente.
 4. Marx sei weder ihr Vater noch ihr Pate.
 5. Es gehe darum, die Armen und ihre Befreiung als das Grundproblem in Lateinamerika zu erkennen"; Venetz, H.J./Vorgrimler, H.(hg), Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen, Freiburg u.a. 1985, p.50 (<Lehramt>)
- 32) Gorospe, V.R., The Vatican Instruction and Liberation theology in the Philippines (<Vatican Instruction>), in: PhilS 33(1985) p.160
- 33) Magesa, L., Instruction on the "Theology of Liberation". A comment (<Instruction>), in: AFER 27(1985) p.8; vgl Kerkhofs, J., La réception de l'Instruction de 1984 en Asie et en Afrique (<Réception>), in: ReScR 74(1986) p.111-128
- 34) Haight, R., An alternative Vision. An interpretation of libération theology, N.Y. 1985, p.258f (<Alternative Vision>); vgl Hearne, B., Liberation Theology and the renewal of the-ology (<Liberation theology>) in: AFER 26(1984) p.357
- 35) Bernadin, J. Cardinal, Comment on "Theology of Liberation"document, in: AFER 26(1984) p.374
- 36) Marlé, R., Théologiens en procès (<Théologiens >), in: Re-ScR 74(1986) p.100f
- 37) Segundo, J.L., <Theology and the church> p.13
- 38) Segundo, J.L., <Theology and the church> p.13
- 39) Haight, R., <Alternative Vision> p.264f
- 40) Segundo, J.L., <Theology and the church> p.15f ; vgl Bur-chardt, G., Rom urteilt zu undefiniert. Etappen eines noch ungeloeften Konflikts (<Rom urteilt>), in: HerKorr 38(1984) p.380-387
- 41) Diesbezuglich meint J.L. Segundo:"one might choose the lim-itations that the document itself admits explicitly. One can al-so restrict its compact by showing that, while the document does not limit itself to such-and-such forms of libération the-ology, its criticism(...) points (...) only to certain expressions or positions of that theology — and not to the entire theology itself". Segundo, J.L., <Theology and the church> p.10
- 42) Marlé, R., <Théologiens> p.101. Bezueglich der Sprache in der Instruktion bemerkt J.L. Segundo in einer Fussnote: "In reality, it is hard to see how, logically, a risk or danger can be condemned as 'damaging'. While it remains only a risk, it is

- not damaging and, because it has passed through many trials, it may often be healthy for avoiding the error. These and other similar flaws make it difficult to recognize in the document the precision in the use of terms and arguments that we are accustomed to seeing in the works of Cardinal Ratzinger". Segundo, J.L. <Theology and the church> note 4, p.157f
- 43) Vgl Gutheinz, L., Taiwan Theologian's suggestions for Freedom and Liberation document, in: Sunday Examiner Febr. 1. 1985, p.6; dazu Evers, G., <Rezeption> p.479; Kerkhofs, J., <Rezeption> p.123
- 44) Evers, G., <Rezeption> p.479; vgl UCAN 13.Febr. 1985; Kerkhofs, J., <Rezeption> p.123
- 45) Bochenski, J.M., Die zeitgenoessischen Denkmethode, Muenchen 1975 (7.Aufl) ; Seiffert, H., Einfuehrung in die Wissenschaftstheorie, 2 Bde, Muenchen 1971 (4.Aufl) Pannenberg, W., Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973; Peukert, H., Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analyse zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Duesseldorf 1976
- 46) Kant, I., <KRV> B116; vgl Keller, A. <Allgemeine Erkenntnistheorie> p.50-57
- 47) Essler, W.K., Wissenschaftstheorie in 4Bde, Bd IV, Erklarung und Kausalitaet, Freiburg u.a. 1979 (4.Aufl), p.215f, p.180-222; ueber Warum-beweis und Dass-beweis vgl Ockham v.W., Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft, Stuttgart 1984, p.119
- 48) Vgl Hamilton, A., <Liberation theology> p.82f ; D'Lima, E., Instruction on Certain Aspects of the 'Theology of Liberation'. A theological reflection (<Theological Reflection>), in: Vidyajyoti XLIX(1985) p.365; dazu Hearne, B., <liberation theology> p.357
- 49) Haight, R., <An alternative Vision> p.263
- 50) Vgl Kern, W.,(hg.) Die Théologie und das Lehramt, Freiburg u.a. 1982; Lavalette, H.d., Le Dialogue difficile entre magistère et théologien, in: ReScR 71(1983) p.287ff
- 51) Segundo, J.L., <Theology and the church> p.153 p.54f , p.34f
- 52) Venetz, H.J./Vorgrimler, H., Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen, Freiburg u.a. 1985, p.50 (<Lehramt>)
- 53) D'Lima, E., <Theological Reflection> p.372 ; G. Burchardt vergleicht das von der internationalen Theologenkommission im Jahr 1977 verfasste Dokument "Zum Verhaeltnis zwischen menschlichen Wohl und christlichem Heil" mit der Instruktion von 1984: "Das Theologēnpapier zeichnete sich aber teilweise in deutlichem Gegensatz zur jetzigen Instruktion der Glaubenskongregation durch eine nuechterne, dialogische, jeden paternalistischen Unterton vermeidende Sprache aus. Dass mancher Aspekt der Befreiungsthematik 'noch genauer durchdacht' werden muss, war als Einladung an alle Theologen, nicht nur als Pruefungsauftrag an die europaeische Schultheologie zu verstehen. Erstaunlicherweise werden in der jetzt veroeffentlichten Instruktion der Glaubenskongregation zwar verschiedene Papstschreiben, aber diese Studien der Theologenkommission mit keinem Wort zitiert". Burchardt, G., <Rom urteilt> p.381

- 54) D'Lima, E., <Theological Reflection> p.373
- 55) D'Lima, E., <Theological Reflection> p.374
- 56) Marlé, R., La théologie de la libération réhabilitée? (<Théologie réhabilitée>), in: Etudes 365(1986) p.521-36; Lobo, G.v, Rome accepts liberation theology (<Rom accepts>), in: Vidyajyoti L(1986) p.519-31; Calvez, J.Y., "La théologie de la libération" critiquée et accueillie. Après deux Instructions de la Congregation pour la doctrine de la Foi. (<Théologie de la libération>), in: NReTh 108 (1986) p.845-59
- 57) Lakeland, P., Liberation, the Gospel and the church. Two Vatican documents, (<Liberation>), in: The Month, June 1986, p.185; Marlé, R., Epilogue. Un document apaisant et bienvenu, in: ReScR 74(1986) p.216; ders. <Théologie réhabilitée> p.521; Rotzetter, A., Der Fall Boff im Rahmen der franziskanischen Tradition, in: GL 58(1985) p.350ff; Kehl, M., Charisma und Macht. Zum Streit um Leonardo Boff, in: Gl 58(1985) p.337f; Théologies de la libération (<Théologie de la libération>). Documents et débats, Paris 1985, p.117-120, Jon Sobrino wurde auch angezeigt, vgl p.7; Venetz, H.J./Vorgriemler, H.,(hg), <Lehramt> p.57f
- 58) Theologische Durchblicke. Christliche Freiheit und Befreiung (<Durchblicke>), in: ThG 29(1986) p.169f. Dieser Beitrag ist urspruenglich in: RFe 213(1986) p.453-455, "schliesslich haben bei der Endredaktion des Textes und bei den sechs Fassungen, die ihr vorausgingen, einige Mitglieder der Internationalen Theologenkommission mitgearbeitet und eine ansehnliche Reihe von Beratern, die mit dem Thema vertraut sind"(p.169)
- 59) Kongregation fuer die Lehre des Glaubens, Instruktion ueber die christliche Freiheit und Befreiung, (<Christliche Freiheit>), in: L' Osservatore Romano (in Deutscher Ausgabe) 11. April 1986, p.14-20; dazu Benestad, J.B., Instruktion on christian freedom and libération (<Instion on Christian Freedom>), in:Communio XIII(1986) p.252-257
- 60) Lobo, G.v, <Rome accepts> p.520f; vgl Marlé, R., <Théologie réhabilitée> p.529f; <Durchblicke> p.170
- 61) Vgl Benestad, J.B. <Instruction on christian Freedom> p.254; dazu Lobo, G.v, <Rome accepts> p.252f
- 62) "The document does well in highlighting the importance of culture in social change. It stresses cultural freedom and the right to education for all" Lobo, G.v, <Rome accepts> p. 529
- 63) Marlé, R., <Théologie réhabilitée> p.531 ; dazu Lakeland, P. <Liberation> p.188
- 64) Lobo, G.v, <Rome accepts> p.527f
- 65) Marle, R., <Théologie réhabilitée> p.533f : vgl Calvez, J.Y., <Théologie de la libération> p.857f; Hamilton A., Version of Liberation (< Versions>), in: EAPR XXIV(1987) p.76f
- 66) Vgl Lakeland, P., <Liberation>) p.189 ; Calvez, J.Y., <Théologie de la libération> p.856
- 67) Hamilton, A. <Versions> p.79; <Durchblicke> p.169f; Lakeland P., <Liberation> p.189: "The history of the christian impact on Western civilisation fails to note, of course, the frequent disparity between the spirit of the gospel and the prac-

- tice of the institutional Church. The sinfulness of the church itself is not noted, and in consequence that modesty that would undoubtedly follow is lacking: 'Enlightened by the Lord's Spirit, Christ's church can discern in the signs of the times the ones which advance libération and those that are deceptive and illusory'. Can, certainly! Does, maybe. A moment's reflection on history shows that a church which undoubtedly possesses the capacity to respond to the call of the Spirit is the more at fault for its own frequent failures to be anything other than a hindrance to human freedom"; ueber das Thema "Die Kirche — Gottes Kraft in menschlicher Schwache" finden wir, z.B. in: Kern, W., Jesus, Mitte der Kirche, Innsbruck u.a. 1979, p.55ff
- 68) Mc-Govern, A.F., Marxism, liberation theology and John Paul II, in: ThD 32(1985) p.103-108
- 69) Calvez, J.Y., <La théologie de la libération> p.858f; Lobo, G. v., <Rome accepts . p.520 ; Hamilton, A., <Versions>) p.78f
- 70) Bussmann, C., Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, Muenchen 1980, p.36 (<Befreiung durch Jesus>
- 71) Vgl Berger, P.L., Welt der Reichen, Welt der Armen, Muenchen 1976
- 72) Huenermann, P., Lateinamerikas Staatsklasse und die Armen. Der gesellschaftliche Ort der Befreiungstheologie (<Lateinamerikas>), in: Herrkorr 38(1984) p.476f
- 73) Lopez-Trujillo, A., Théologie der Befreiung. "Das erste Wort", in Orien 38(1974) p.20
- 74) Kamphaus, F., Was unterscheidet, was verbindet die Kirche Europas und Lateinamerikas (<Was unterscheidet>). in: HerrKorr 39(1985) p.176
- 75) Fornet-Betancourt, R., Der Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung (<Marxismusvorwurf>), in: SZ 203 (1985) p.232
- 76) Huenermann, P., <Lateinamerikas> p.475
- 77) Fornet-Betancourt, R., <Marxismusvorwurf> p.235
- 78) Boff, L./Boff, C., <Kontroverse> p.101
- 79) Kottukapally, J., Liberation theology and Marxism (<Liberation theology>), in: ViD XLIX (1985) p.351, vgl Rottlaender, P., (hg), Theologie der Befreiung und Marxismus, Muenster 1986 (<Theologie der Befreiung>); dazu Arokiasamy, S./Gispert-Sauch, G., Liberation in Asia, Anand 1987 (<Liberation in Asia>)
- 80) Binert, W., Der ueberholte Marx (<Der ueberholte Marx>), Stuttgart 1974, p.238
- 81) Binert, W., <Der Ueberholte Marx> p.239: "Was Marx frueher definiert 'das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen' wird spaeter interpretiert : 'das Individuelle und das Gattungswesen des Menschen sind nicht verschieden'. Im Kapital wird dann so verschaeft : 'dass der Mensch von Natur, wenn nicht, wie Aristoteles meint, ein politisches, jedenfalls ein gesellschaftliches Tier ist. Nicht konkreterweise ist der Mensch betrachtet, sondern als Gattungswesen zumals als gesellschaftliches Tier. So ist Humanismus mit Kommunismus zusammengefallen'"

- 82) Vgl Splett, J., Humanismus im Christentum und Marxismus, in: SZ 192(1974)p747
- 83) Vgl Coste, R., Marxist Analysis and christian faith (<Marxist Analysis>), N.Y.1985,p.75f , p.102-139; dazu Loewith, K., Die Hegelsche Linke, Stuttgart 1962, p.212; Post, W., Kritik der Religion bei Marx, Muenchen 1969; Fetscher, I.,(hg), Marxismustudien, Tuebingen 1960 ; Ehlen, P. Karl Marx und Menschlichkeit, in SZ 201(1983) p.147-157
- 84) Ellacuria, I., Théologie der Befreiung und Marxismus (<Théologie der Befreiung>), in: Orien 11(1986)127-31; dazu Rottlaender, P.,(hg) <Theologie der Befreiung> p.77-109
- 85) Ellacuria, I.,<Theologie der Befreiung> p.128 ; vgl auch Vu Kim Chinh, Religionskritik bei Karl Marx und ihre geschichtlichen Wirkungen (< Religionskritik>), Innsbruck 1976
- 86) Vgl Vu Kim Chinh, <Religionskritik> p.6f ; dazu Kadenbach, J., Das Religionsverstaendnis von Karl Marx, Muenchen u.a. 1970; Coste, R. < Marxist Analysis> p.103f
- 87) Kottukapally, J., <Liberation theology> p.353
- 88) Aman, K., Marxism(s) in Liberation theology (< Marxism(s)>) IN: CrCu 34(1985) p.428
- 89) Nach Kottukapally scheint Althusser's Ueberzeugung auf die Autoritaet von F. Engels , Marx's alter ego, zu stuetzen. Engels schrieb in dieser bekannten Einfuehrung zur englischen Uebersetzung des "Manifesto of the communist party" in 1888 folgendes: "The'Manifesto' being our joint production, I consider myself bound to state that the fundamental proposition,

which forms its nucleus, belongs to Marx. That proposition is: that in every historical epoch, the prevailing mode of economic production and exchange, and the social organisation necessarily following from it, from the basis upon which is built up, and from which alone can be explained, the political and intellectual history of that epoch, that the whole history of mankind (since the dissolution of primitive tribal society, holding land in common ownership) has been a history of class struggles, contests between exploiting and exploited, ruling and oppressed classes; that the history of these class struggles forms a series of evolutions in which, now-a-day, a stage has been reached when the exploited and oppressed class — the proletariat — cannot attain its emancipation form the same time, and once and for all, emancipating society at large from all exploitation, oppresion, class-distinctions and class struggles". Manifesto of the communist party, Moscow 1977, p.20f. Vgl Althusser, L., For Marx, London 1977. Kottukapally hebt drei substantielle Elemente der Marxistischen Theorie hervor, naemlich:

- 1 "The ultimately determing function of the economic factor in respect of all social and historical processes"
- 2 "The quasi-messianic role Marxism assigns to the proletariat"
- 3 "The dictatorship of the proletariat" Er fuegt dazu "But (if not explicitly, at least implicately) rejected by libération theology" (p.354)

- 90) McGovern, A., Marxism. An American Christian perspective,

- N.Y. p.74; vgl Sasson, A., art. Gramsci, in: Bottomore, T. (ed.), A dictionary of Marxist Thought, Cambridge 1983, p.195ff
- 91) Freire, P., The Pedagogy of the Oppressed, N.Y. 1974, p.76
- 92) Lenin, V.I., What is to be done, in: Selected works, vol I, Moscow 1947, p.147-269
- 93) Kottukapally, J., <Liberation theology> p.357
- 94) Ueber Gewalt, vgl Bussmann, C., <Befreiung durch Jesus?> p.117-121; vgl auch Bonino, J.M., Violence. A theological reflection, in: Christianismo y sociedad 9(1971) p.248f; dazu Bonino, J.M., Théologie im Kontext der Befreiung, Goettingen 1977, p.95-111
- 95) Kottukapally, J., <Liberation theology> p.362
- 96) Aman, K., <Marxism(s)> p.438
- 97) Nell-Breuning, O., Auseinandersetzung mit Marx und seiner Lehre (<Auseinandersetzung>), in: SZ 194(1976) p.174
- 98) Nell-Breuning, O., <Auseinandersetzung> p.177
- 99) Nell-Breuning, O., <Auseinandersetzung> p.176f, p.180
- 100) Nell-Breuning, O., <Auseinandersetzung> p.181 : "Ganz gleich, welchen Grad der Richtigkeit wir den Ergebnissen der Marxschen Analyse im einzelnen zuerkennen, auf jeden Fall hat sie uns gelehrt, den Strukturen und Institutionen die gebuehrende Aufmerksamkeit zu schenken, nicht nur ihr ungeheueres Gewicht bei all unseren Ueberlegungen in Rechnung zu stellen, sondern vor allem ihre weitgehende Gestaltbarkeit und damit ihre Bedeutung als Operationsvariable uns zunutze zu machen. Damit aber haben wir von Marx nicht nur in Institutionen zu denken, sondern, was noch mehr ist,

- geschichtlich zu denken gelenkt". Vgl dazu Nell-Breuning, O., Auseinandersetzung mit Karl Marx, Muenchen 1969, p.29ff
- 101) Arrupe, P., On Marxist Analysis. A letter of P. Arrupe, Superior General of the Society of Jesus to the provincials of Latin America (<Marxist Analysis>), in: EAPR 1981, p.169
- 102) Arrupe, P., <Marxist Analysis> p.169
- 103) Arrupe, P., <Marxist Analysis> p.170
- 104) Arrupe, P., <Marxist Analysis> p.171
- 105) Arrupe, P., <Marxist Analysis> p.173
- 106) Segundo, J.L., <Theology and the church> p.14
- 107) Wiedenmann, L.,(hg), Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Oekumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen 1976-1983, Freiburg u.a. 1983 (<Herausgefordert>) ; vgl Gutheinz, L., Die Oekumensiche Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen. Eine Rezension, in: ZMR 69(1985) p.73ff
- 108) 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 (<Emergent Gospel>)
- 109) Torres, S./Fabella, V., <Emergent Gospel> p.263f
- 110) 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 (<Doing Theology>)
- 111) Fabella.V./Torres,S., <Doing Theology> p.184 ; In aehnlicher Richtung entwickelt sich in Latein Amerika ein alternativer Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus, naemlich der

- Weg der "Zivilisation der Liebe ". Vgl Grings, D., A Ofuncao da teologia diante da pobreza, in: Teo Communicacao 70(1985) p.84f
- 112) Torres. S./Fabella,V., <Emergent Gospel> p.269. Noch schaefer formuliert die 5. Konferenz in New-Dehli: "Der Ausgangspunkt der Théologien der Dritten Welt ist der Kampf der Armen und Unterdrueckten gegen alle Formen der Ungerechtigkeit und Vorherrschaft. Die Beteiligung der Christen an diesem Kampf stellt einen neuen Ausgangspunkt fuer die theologische Reflexion dar. Diese Teilhabe zeigt sich als Glaube im Handeln und als Manifestation des christlichen Engagements, die den ersten Akt einer Théologie ausmachen"vgl Wiedenmann, L., < Herausgefordert> p.126
- 113) Fabella,V./Torres,S., <Doing Theology> p.XIV
- 114) Fabella, V./Torres, S., <Doing Theology> p.185
- 115) Fabella, V./Torres, S., <Doing Theology> p.185
- 116) Fabella, V./Torres, S., <Doing Theology> p.65f
- 117) Fabella, V./Torres, S., <Doing Theology> p.65
- 118) Torres, S./Fabella, V., <Emergent Gospel> p.IX
- 119) "The participants from the third world were chosen by EAT-WOT. This was relatively easy because the third world theologians have been working together for severals years. It was more difficult to choose the first world theologians who would be the partners in the dialogue. This was one of the most demanding tasks for the organizing committee, composed of first and third world members, who were faced with several choices and alternatives"Fabella,V./Torres, S., <Doing Theol-

ogy> p.XI

- 120) Torres, S./Fabella, V., <Doing Theology> p.208
- 121) Torres, S./Fabella, V., <Doing Theology> p.193
- 122) Wiedenmann, L., <Herausgefordert> p.110f

第四章 脈絡中的解放神學

研究任何文章都需要了解其上下文。同理，爲了了解一件事情亦該顧到其歷史背景、社會環境以及文化脈絡。從上述有關解放神學的反應和討論中，我們發現有些對解放神學的批判，因爲單單從自己的立場和觀點去面對解放神學而產生誤解和獨斷。解放神學，無論其方法或內容，都是以正確實踐的信仰體驗爲出發點，故本身顯然就是脈絡中的一種神學。如果誰要了解它，務必從其具體的信仰經驗著手。

新發展的詮釋學 (hermeneutic) 認爲了解是不同知識的視野 (背景) 接觸的過程，而了解的程度在於對話中所得視野的融化 (Horizontverschmelzung) (高達美 H.G.Gadamer) 程度。然而，如何能將兩種知識 (主觀客觀) 的前知 (Vorwissen) 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过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：「真理即呈顯」 (aleitheia) (海德格) (M.Heidegger) (1)。若以信仰的眼光來看，我們也有相同的肯定 (若 8,32)。那麼，「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)，爲了能彼此合作去尋找絕對的真理 (free for)。以神學的語言來說，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」 (拉內) (K.Rahner) 而彼此成爲同伴、同學。上述對解放神學的討論就是一個具體的例子：解放神學和那正在因真理而開放興趣中的人互相挑戰，一方面使他們經過對方的批判而擺脫成見而改正、發展其思想；

另一方面也因互動而發現真理。相似的形成過程(但不同的內容)也發生在非洲和亞洲的解放神學,即如何以先知性的信仰來面對社會、教會、神學……等等的現況,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。

第一節 拉美本位化的解放神學

我們在第三章對解放神學的討論中認出對話的過程就是解放神學發展的歷程,同時也看出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。現在我們要提出一種解放神學,它經過他人的挑戰而發現拉美文化歷史中的生根之例子。

事實上,一九七六年在 Dar-es-Salaam EATWOT 的會談中有一些第三世界的神學家顯然對拉美解放神學不太滿意,而批評拉美因過份強調政治、社會和經濟現況所發生的壓迫和不公道,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。而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。亞洲的學者卻強調另一範圍,即文化的多元和宗教交談的問題(2)。當然,這並不是說拉美解放神學從未提到文化歷史。在布柏拉(Puebla)會議中,拉美主教們已經提醒解放神學家該重視「自己文化今日和將來的福音化」,說道:「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的更新和改變我們的文化,即福音該滲透文化的價值和標準,結果使人的生活更有人道」,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若干基礎。此外,還有一些解放神學家,如 L.Gera、J.C.Scannone、A.Barreiro 等,尋找其神學與「民衆文化」

、「民家智慧」的辯證關係(3)。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.Fornet-Betancourt 努力把拉美解放神學投入歷史文化作為具體的例子。選 R.Fornet-Betancourt 的理由是因為他在拉美之外,尤其在德語地區有了相當的影響。

我們在對拉美解放神學的批判時,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.Fornet-Betancourt 反對這種說法,認為該論調是以歐洲為中心的想法之典型。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、發展成為自己文化的遺產。當生活在此文化的學者看到一個學說能表達其事實,就借用之為工具,關於一些解放神學過份注意馬克斯意識型態之角度的現象,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為密切(4)。如何說呢?在下文中,R.Fornet-Betancourt 將說明拉美文化的幾個特性,如社會階級衝突、民衆的友誼(Volksfreundlichkeit)等。

首先 R.Fornet-Betancourt 承認解放神學所採用「階級鬥爭」的字眼是馬克斯提供的觀念。然而他覺得最重要的不是用那個觀念來表達而是所具有的事實。拉美歷史確實是充滿階級衝突的過程,「一方面民衆成為國家意識受壓迫的象徵;另一方面一些人效法外邦的價值觀而異化,結果踐踏了自己的文化」(5)。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。因而,為窮人奮鬥也是在保護拉美文化的價值觀。如此而行亦是拉美文化的價值觀重要的一部分。R.Fornet-Betancourt 認為在拉美歷史中容易找出許多為窮人鬥爭的偉人,如 F.de Vitoria、D.de Soto、F.de Suarez 等

(6)。而此精神也變成文化價值的傳統了。這裡我們要提出 R.Fornet-Betancourt 以及著名的拉美解放神學家如古鐵熱 (G.Gutierrez)、杜瑟爾 (E.Dussel)、鮑夫 (L.Boff) 等公認一位具有上述傳統精神的代表人物：拉卡撒斯 (B.de Las Casas, 1474-1566)

拉卡撒斯被派遣到拉美作軍中的輔導司鐸，也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。他在一五一一年將臨期和一五一四年聖神降臨的出名道理中，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 (7)。拉卡撒斯分辨政治和神學的看法，有關政治他肯定：美洲是世界上最美、最富有的部分而其原始的居民是十分聰明、勇敢和美好的人類。因而殖民主義攻佔其地是反仁道的，是邪惡的。有關神學他說明此邪惡的方面：殖民的偶像是錢財和貪慾，而印第安人受辱的身上顯出了痛苦的耶穌基督。上述這些觀點發展在三層面：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。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本來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、神學以及教會法的論證，而努力說服歐洲人士認出印第安人亦是人，既是天主的肖像，也該享有人權。他的訊息也得到共鳴。教宗保祿三世在「崇高的天主」(Sublimis Deus, 1537) 的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 (8)。

如此，鮑夫 (L.Boff) 稱拉卡撒斯對「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，解放神學就是繼續拉卡撒斯的傳統，他們只採取一些現代的語言、方法等工具來說明以及實行拉氏四百多年前所開始而仍在拉美歷史不斷的工作。拉氏對皇帝卡樂五世 (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愛尊崇的。請使您的人民認出他們是天主的肖像和應受尊敬的」(9)。總之，R.Fornet-Betancourt 認為今日拉美所謂的「以窮人為優先抉擇」、「解放」……等觀念奠定在其歷史長久生根的事實，而這些觀念只是在解釋範疇 (Deutungskategorien) 而已，重要的是他指出期望找到拉美國家以及文化的認同性 (identity)。此尋找、奮鬥的主體早就不在那位偉人身上了，而是在民衆身上，因為拉美的偉人早已和窮苦人認同，且打成一片了。民衆的興趣、目標已成為他們自己的生活。此外，有一些批評家將民衆同化成「無產階級」(proletariat)，R.Fornet-Betancourt 卻認為如此同化是不正確的，因為以理論層面來說，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 (10)。

R.Fornet-Betancourt 提到另一個在拉美文化一直十分重視的特性——民衆之友誼。這裡所謂的「民衆」不是一個法律性的觀念，而是拉美變動歷史中集合的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 (11)。換言之，痛苦的經驗在拉美文化歷史中塑造了民衆的認同性。痛苦是其本質，又是選擇屬於它的判斷標準。那麼，

民衆成爲一個受苦的團體，亦不斷喊出、邀請團結的聲音。這民衆的觀念本未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自己而反抗殖民主義，也指出「西班牙文化本身的民衆主張」(hispanischer Populismus)傳統如何影響了拉美文化道德(12)。

因爲民衆渡過痛苦、貧窮、不公道的生活，那麼對其關懷的真義不該只是便宜的同情，而該是爲他們著想，並以分擔其命運爲親身的功課。民衆友誼的生活是其伴侶，包括「聆聽」、「爲他們伸冤」以及「爲他們設想週到、解決問題」。在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經如此生活而留下來的見證累積成拉美文化的傳統。「民眾痛苦的經驗成爲在拉美歷史文化發展中的債務(Hypothek)要題……因爲受苦的民眾仍然以一些反抗的方式——從政治革命到音樂、文學等——來參與該歷史、文化，且不斷重複獻身，是拉美本質真正解答難題的關鍵」(13)。這一切成爲今日拉美解放神學的行動、思考結構……等等的前知，也是其重要的響導。R.Fornet-Betancourt 稱「民衆友誼」爲解放神學的哲學預想(philosophische Voraussetzung)。他提出此預想的要點：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(Kehrseite der Geschichte)。民衆有權利告白不公道的歷史、社會和推動解放自己。那麼，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；但另一方面絕對反對

在解放過程中把世界，尤其是人，看成工具。

總而言之，如果誰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」有基於「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了。同理，也不會將「以窮人爲優先抉擇」同化爲馬氏的階級鬥爭了。如此從拉美文化脈絡來看，我們更能了解鮑夫(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

拉美解放神學，如本論文第二章所描述，是一個由多因素所推動產生的新神學，其中梵二大公會議算是最重要的，因爲梵二給予地方教會一股新力量並且合理化地方教會自己的立場。換言之，拉美解放神學是有創造性的採取了梵二精神成了拉美脈絡神學。其活力和響聲吸引了其他第三世界教會的注意。和拉美解放神學接觸的結果使這些第三世界逐漸認出了解放神學的兩個要點能幫助他們發展自己的脈絡神學：由西方傳統神學的統治下得到解放，並以自己的文化價值和特有的現況來肯定基督信仰。因爲此二要點都和文化、歷史、社會……等等有密切的關係，故每個地方教會該有其自己的脈絡神學。它和其他教會的關係，一方面當然是普世教會的一份子，另一方面則看文化、歷史、種族等種種關係。拉美解放神學至今最成功的是在基督信仰內活力充沛，而能肯定自己。如果第三世界的地方教會能向拉美解放神學學習就在此活躍信仰中肯定自己，且不能盲目接受其神學，否則和接受傳統的神學又有何不同。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性，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、受種族主義權力弄顛倒成了貧賤者。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」(an-

thropological 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性，而基督信仰能被非洲的事實和經驗所了解且表達出來 (14)。下文我們要先描述非洲解放神學的基基團，希望能說明和拉美基基團的異同點，然後提出非洲解放神學發展的密切關係的兩方面，即解放和建立。

一、非洲解放神學的立場

1、非洲的基基團

為了解某地方教會的解放神學，最容易的方式是從基基團著手。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，尤其是東非地區，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，拉美大部分都是基督宗教的地區，因此社會結構的衝突也在教會內發生，而非洲傳教區只有百分之十二的人口是天主教徒，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。在此上下文中，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一致強調與窮人認同、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 (15)。於是，非洲基基團主要是要求政治領袖改善觀點而未一致主張革命。正因如此，有人就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 (16)。

2、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。稍微提出以使我們更加

了解非洲解放神學的角色。宗徒時代，基督宗教曾經從尼羅河谷 (Nile Valley) 深入到非洲大陸。約在公元一八〇至四三〇年時，北非教會已享有一段輝煌燦爛的時光，傳給教會歷史赫赫著名的人物，如戴都良 (Tertullian)、西彼廉 (Cyprian) 和奧斯定 (Augustin) 等。那時非洲教會浪費了非常多力量於應付教會內的衝突，因而未有機會重視本位化。稍後變成了回教地區。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。如此，歐洲傳教士和殖民主義手拉手奔向非洲。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 (17)。非洲的野蠻是歐洲文明的負面。從十八世紀起，種族主義從聖經找出了合理化的藉口：非洲人是受天主詛咒 (含 Cham) (創 8,18-29) 的後裔，而有該作其奴隸的身份。這樣一來，直接或間接地合理化了商業奴隸和種族隔離。因為傳教士那時認為非洲文化裡的崇拜都是拜偶像，傳教工作該從「空白狀態」(tabula rasa) 著手。成為基督徒等於完全接受歐洲基督徒的一套看法。因此，許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」的一份不輕的責任 (18)。

面對上面所說的歷史留下來的現況，非洲的解放神學努力發揮其功能。解放神學連「黑人神學」反抗異族主義而指出：黑人之所以受壓迫，只因他不是白人，這明顯是人所捏造的狀態，這和神學、宗教、人類學……等根本沒有關係，因為人就是人，而在天主面前每個人都有同樣的價值。A. Boesak 說明：「當我發現天主創造了我，雖然不是白人，我有權利在此地，我有同樣的權利生存，因為在天主的心目中我和白人毫無差別。我相信天主，而天主為了我派遣了他的獨生子。當聖言降生成人，天主也成了人。天主成為像我們一樣的人。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，福音是對解放無比的聖言，而對白人基督徒來說，其成為壓迫黑人的系統神學理由之工具。這怎麼可能呢？」(19)。和 A.Boesak 相似的立場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，因為有一些新的知識份子有意識或無意識的接受西歐文明來取代自己的文化。L.Mbefo 分析奈利亞 (Nigeria) 社會現象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的推動西歐化，因此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」(20)。這裡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。

3、解放與本位化

非洲本位化是地方教會迫切的義務，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」(21)。這也是說，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。此過程先需要一個彼此的清化，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.Sawyer 相信非洲文化本身有豐富對神敬拜的涵意，需要意識化和進一步的發掘，而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(22)。A.Shorter 具體的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，因為本世紀初期已有許多學者專門研究非洲的

風俗習慣，早已承認其宗教性，雖然被輕視為「下等種族」的宗教。J.V.Taylor 在一九六〇年代卻很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)發展神學只是同一件事而已，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」(23)。J.Mbiti 接著 G.Parrinder 和 J.V.Taylor 的傳統和 B.Idowu、V.Mulago 有條有理的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「黑人的神學」，因為採用「黑」的字眼與象徵，是強調消極的壓迫方面，而不能表達出非洲積極樂觀的向度。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(24)。K.Dickson 強調非洲需要建立一個「自己的神學」(theology of selfhood)，也就是說一個能使所有非洲人都會接受和參與的神學。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(25)。M.A.Oduyoye 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，她強烈的批評男性的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。她要求女人在教會裡該有平等的地位，她親身經驗到這也該在聖經、文化等等詮釋人受到重視(26)。

上述我們籠統的提出非洲解放神學的一些資料，下文我們藉著呂格爾 (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，他還非常清楚的說：「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」(27)。

二、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，也引起了不同的反應行動。約一百年之前有一些基督徒提倡非洲獨立教會(Afrikanische Unabhaengige Kirchen)，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，所以被傳教的教會視為異端的教派。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，(28)。在殖民時代末期和之後，傳教神學開始努力基督信仰非洲化。他們主要是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。

一九五五年在 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，「將基督宗教非洲化的意願是正確的且符合救恩性的，但是我們亦不許忘記我們第一個任務是非洲基督化。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的道理」(29)。然而，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一個懷疑，甚至有一點譏諷：「一個非洲的神學幾乎不可能的事，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」(30)。為何有此現象呢？呂氏認為幕後還有一些成見需要去發掘。他要具體的針對兩種神學的體系，即種族神學和適應神學。

1、對種族神學的批判

種族神學(ethno-theology)是一種要非洲本位化的神學。此神學要在非洲文化立足，然而此文化是什麼呢？他們回頭去找過一些有名的種族學者所研究的成果，做為建立非洲神學的根本資料。如此，他們有意或無意的肯定至少兩個假設：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。再者，他們所感興趣的是此研究的成果。下面呂格爾的批判針對的是此二個假設。

在十九世紀末期和廿世紀初期研究非洲種族的學者最有名且受歐美人類學重視的可算是 L.Levy-Bruhl。孔德(A.Comte)的理性發展三階段之規律已成為科學信仰的基礎，即神學——形上學——科學。而邏輯是科學判斷的準則。L.Levy-Bruhl 研究非洲種族學的結論是：非洲文化屬於「前邏輯的階段」(praelogische)，因為此文化未能啓蒙理性的辨別(31)。如此，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)。呂氏卻認為，事實上，他表達出科學理性對人類某些經驗啓發的範圍顯然無能為力，但科學理性本身不肯承認失敗。換言之，科學準則無法包括非洲全部的事實，而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、貶抑之至理性最底的層次。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，種族神學本來的意思要非洲本位化的神學，然而因為沒有徹底檢討其假設的基礎，故原則上還站在以歐洲斷定理性為準的立場。他們換湯不換藥。如此，他們基本上沒有放棄昔日的「保護主義」(paternalism)。結果，他們採取或拋棄，全看那個合乎他們的興趣。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」(32)。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」(Museums Waerter-Mentalitaet)。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」(nostalgische Ochsenwagen-Theologie)(33)。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，再度使非洲的基督教掉入昔日的陷阱。

呂氏非常看透種族神學的問題，尤其有人認為非洲神學，如果成為本位化，該採取種族神學；然而，他並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，而亦能成為和其他文化交談的起點，尤其和歐洲的文化。那麼，它可算是非洲神學發展的一個步驟。

2、對適應神學的批判

適應神學是基督教非洲化的另一個主張，假定了信仰的內容和形式的分開。其目的是保持基督教的「本質」而隨時可以換新一個外表。他們的任務在於將非洲的「衣袖」套上「純粹的」基督教性，將非洲的文化套在「純粹神學」上。更簡單、更具體的說：像一個以非洲奇特的雕刻為祭壇是一個本位化成功例子，它數年來站在教堂裡證明了教會的非洲化(34)。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性？呂氏採用 A.Shorter 的意見來說：「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，他是否能夠接受非洲的價值觀」(35)。A.Shorter 的懷疑是不無根據的，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，最高估的來看，就會被看成「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(這裡我們不能討論此傳教的觀念是否正確)而不是真正看重非洲的文化本身(36)。

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裡。呂氏以一般現代詮釋學所研究出的成果來反對與文化背景分立的神學主張——即純粹神學(nackte Theologie)，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」(37)。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」。

適應神學的前題是：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的方法內檢證的。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，因為那裡有這些事實，那裡就有其存在了。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」，另一方面要重新造一個絕不可少天主的啓示。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(38)。下文呂氏嘗試提出非洲神學發展的方向。這裡我們只能描出他扼要的看法。

3、呂格爾對非洲發展方向的看法

呂氏認為上述的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，而有一個是真理，另一個只是真理的指定。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)。面對這些呂氏肯定：為了建立真正的非洲神學需要先作一個神學的「革命」。這亦等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」(39)。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(40)。

呂氏認為佛洛伊德(S.Freud)所發現「自我不是在自己家裡的主人」的說法是達爾文(C.Darwin)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(41)。如此，象徵是表達一切存有的領域，是存有在「語言」中所表達的意思。換言之，象徵不只是表達被象徵的存有，而也有相連和媒介的功能。

呂格爾嘗試重建非洲象徵的境界。的確，被一般非洲神學公認的主要象徵是「生命」(Ntu)。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(42)。在重建非洲的「實在論」(realism)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為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」(Jahwe)不是衆神中的一個神，而啓示的天主。在祂跟前，一切神都是虛無，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」，呂氏認為這樣的人還主張「水陸兩棲狀況」(amphibian-situation)的立場，即雅威的旁邊有其他的「生命泉源」可用時，他顯出不了解聖經中先知們的道理(43)。此時他還站在「寓意解釋的神學」裡。這裡亦說明：非洲拋棄「寓意」，採取象徵的立場，對聖經的內容毫無關係。「那裡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，祂的聖名在那兒就會被濫用，他們不讓祂發言。在那裡祂不發言，駁斥的談論就不是針對祂」(44)。雅威是一切種族、一切文化之上的天主；另一面祂是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」(45)。

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 96,5;97,7)。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(46)。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」(Lebendige Wirklichkeit)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」，而因為「是」(存有)而活動(Wirklichkeit lebt)(47)。

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，是生命唯一的泉源。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眞象並得到生命的圓滿。這裡呂氏以非洲生命的觀點來挑戰西洋的神學。我們因篇幅有限，無法詳談。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的神學，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，雖然每一種神學、每一個文化都嘗試表達奧秘的天主本身，但正因如此，神學和文化既是對天主聖三的了解，故該可以改善(48)。

總而言之，呂格爾的非洲神學反對在本體論(ontology)裡生根的寓意神學，而追求一個對世界事實(Wirklichkeit)開放的神學，使世界重得真正形上學(meta-physische)之基礎。如此，非洲神學努力在真正容忍的態度中對話，使人類分裂走向合一。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，而更是革新非洲基督宗教的可能性。然而，真正在容忍中對話之基礎和其方法何在？呂氏沒有想過此問題。稍後我們將討論此問題。

第三節 亞洲的解放神學

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，籠統的說，拉美是一個基督宗教的大陸，有相當共同的性質，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。如此，拉美解放神學只不過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。換句話說，因為拉美和歐洲的文化基礎都肯定基督宗教的觀點相同，而其差別則在於以拉美特有情況來推動教會生活的改革。非洲的解放神學在上述方面和拉美、歐洲不同，它和亞洲較相同之處是：二者都是傳教區，亦即和當地的文化比較起來，基督信仰還需要更紮根的本位化。另一方面，非洲的文化現象的確互不相同；但大多數的非洲人都認為他們彼此之間有一樣的文化認同感，好像大家都坐在同樣的一條船渡河。那麼，非洲解放神學對本位化的問題亦較有相同的性質(49)。

亞洲的解放神學所關心的兩方面——解放和本位化——顯然的都很複雜。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」……等的立場，但窮人是誰？受壓迫者……等又是誰呢？當然，解放並不能單單歸納為經濟、政治、人類學或文化等各方面，而該包括一切的疏離。這裡提一個拉美常強調的貧窮問題為例子，我們就能看出亞洲複雜的問題，亞洲雖然百分之八十五以上的人口生活在貧窮中，但我們實際上不能輕易地將亞洲如同非洲或拉美歸屬於「第三世界的範疇」。因為不但日本已和第一世界並肩同行，連所謂的「四條小龍」(台灣、南韓、香港、新加坡等)在國際貿易市場上，已佔有不可否認的競爭角色。此外，該四條龍的成長過程並未按照拉美所劃分的「發展主義」和「解放主義」的理論，因而這四個國家的發展驗證拉美神學

家所主張的並不正確，或至少相對化了他們對貧窮原因的說法(50)。接著，越走向技術科學和經濟繁榮發展，社會生活越會受到俗化的影響；結果，某些亞洲的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(包括挑戰在內)走向更完美之境界。如今在亞洲的基督徒認出了一方面該和當地的文化打成一片，否則就成為少數人，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，因為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，使自己成為世界的聖事。如此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：「天主教教絕不摒棄這些宗教裡的真的聖的因素，並且懷著誠懇的敬意，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，為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」(51)。亞洲的主教團在一九七四年也宣佈：「地方教會是一個在民眾中降生的教會，是本地和本位化的教會。具體來說，地方教會不斷以謙遜和愛心來與生活中的傳統、文化和宗教去交談，以及和一切生活中的民眾同行。的確，教會已在他們當中紮根，又樂意將其歷史的生活成為教會的自己」(52)。

我們在此有限的書中，不能將每一個亞洲國家的解放神學一一說明。本文選擇印度和日本的解放神學時，我們希望能提出解放神學在古老和前進的社會中所發揮的作用，而且也能認出這和中國的情況有些關係。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(53)。

一、印度的解放神學

我們首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。

1、印度解放神學的背景

印度按照一九八五年的統計約有七億四千萬人口，聯合六個主要的種族成為一個國家。此六個種族分佈與宗教分配的比率如下：印度教佔百分之七十六；回教百分之十一；部落的宗教百分之五；基督宗教百分之三；錫克教(Sikh)百分之二；佛教、其他宗教以及非宗教算在一起百分之三(54)。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的歷史中受到重視，不但因為甘地(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了建立一個更公平、更美善的社會。在神學方面，神學家提出以耶穌基督為本的人類學，能將個人的尊嚴、平等的社會和民主的政治結合起來。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)之看法為下列四點：

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 (55)。

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。

①教會的使命

教會本身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：如果一個基督宗教教會不溝通，自己封閉在其小團體中，事實上，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教會範圍而走向印度社會時，因為不該有階級，故能成為印度無社會階級的模式。合而為一的教會的生活本身在印度那分裂社會中，已是一個強而有力的見證。

②十字架

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就是神，但為了接近最軟弱的弟兄而空虛了自己。如此，經過矧性和人性的合一，所有人類的種族都能合而為一 (56)。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。如此，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。解放神學是在福音光照之下從事實著手的神學。那麼，印度的現況如何？那裡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。

2、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 (57)。甘地 (M. Gandhi) 也非常清楚地指出了這是違反神和人的重罪。因為解放神學無論在那裡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為解放所有被控制的人們……教會的義務是擁護一個完全新的社會秩序」(58)。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，事實上情況又如何呢？讓我們提出一個例子來看，一九八一年在 Tamilnadu 省的 Ramnad 地區有一些教友寫一封公開信函說明：「我們覺得非常慚愧地說出我們在基督宗教被公認為無階級的教會中受到歧視，為何聖統教會至今在牧靈訪問中和在教堂裡未曾公開說明在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：公墓裡面分成兩個階級，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？」(59)。

這批誠懇教友的嘆息終於得到教會聖統的反應，印度主教們在一九八二年元月開會時，非常清楚的宣佈：「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地方容身。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和其品質……。它根本就否認天主之父性，因為其制度使人與人間的弟兄性淪為無意義的」(60)。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遠，有一個天主教的公墓——一個以絕對希望來反對一切希望的地方——仍有一個慚愧的牆壁隔開了「高級」和「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之成果。A.M.Varaprasadam 代替那些等得不耐煩的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的屹立在那兒呢？人的言語如果流於空想的話，就逐漸失去其可信性了。這裡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，不斷的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(61)。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：「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、女人嫁奩的系統……等，都是解放神學迫切關懷的對象。

解放神學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戰略(strategy)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」(62)。

3、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，而且更要追問其支撐的深根，即在文化傳統裡面的意識型態。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。我們這裡不討論印度的本位化大題，也不描寫其又長久又豐富的歷史，而只要提出和解放神學有關的一些看法(63)。

①宗教交談的困難

從開始至今，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，而且更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。那麼，現世的生活就自動定好來世的生活。如同現在的狀況是前世生活的結果一樣，如此，誰現在受苦的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。安份守己的生活才有希望得到好的來生(64)。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的觀念：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，人不僅能被动地同情受苦的耶穌基督（而同樣的耶穌基督還繼續認同所有受壓迫者、最微小、窮人為弟兄，甚至視為屬於他自己），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(65)。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，而亦是超越人歷史的救主，因為祂經過死而復活並回到派遣祂的天主那兒，帶給了人類與天主永遠團聚的希望。那麼，個人、團體在耶穌身上和天國的來臨都能擺脫分裂、冷漠、恐懼……等的罪惡後果，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，也是等待一切圓滿，即至高事實之「國」的來臨(66)。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。

②邁向真正的宗教之間的交談

基督教著名的神學家 P.D.Devanandan 認為「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，而不能實現的。如此，如果我們站在各個宗教所規定的立場，恐怕只能以人的看法來認識上帝。而照基督教神學家 P.D.Devanandan 來說，上帝，是與人所用的任何方式，其觀念表達出來都不同。雖然他認為所有宗教都是歷史的現象，連基督宗教亦不例外——因為宗教一律都受人的思想和努力而形成的有限之主體——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之(67)。他引用厄弗所書(2,14-16)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」然而和他們有些不同，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 亦肯定因信仰的原素，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(68)。這裡我們碰到一些問題，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」(Nr.2)。有關印度教該文件說道：

「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」(Nr.2)(69)。接著，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，也受到靈感的，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(70)。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)具體且進一步的反省，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。他研究教歷史如從猶太、希臘、拉丁、塞爾特(Celtic)、哥德(Gothic)的文化，以及歐洲近代、當代文明而成為基督化的思想，接著又指出印度教、佛教也能經過蛻變和皈依成為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，他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」為印度教、佛教、基督宗教和俗化傳統等四個思潮接觸有生活的基礎。按基督宗教傳統潘尼加說到天主是父，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*)(71)。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.Abhishiktanonda 的「在心靈深處印度人和基督徒的接觸點」一書(72)中的看法，說明一體(*advaitic*)的印度神秘論，能是對天主聖三的神秘體驗。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」(73)。

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在形式(*form*)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、社會等環境中存在的話，那麼整個基督信仰就垮了。如此，說到基督就是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，又不能假定「只有耶穌」才認同基督(74)。這裡我們碰到後來尼特(P.F.Knitter)在其「別無他名？基督徒對世界宗教的態度」一書中，更極端的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、穆罕默德基督……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，我們稍後要回到此問題(75)。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，在後來的神學發展中，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，教會是基督圓滿啟示的場所。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，因為聖神在跟隨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」(*growth*)(76)。

二、日本的解放神學

日本在經濟、社會生活上不該算是所謂第三世界的情況。其經濟、政治的影響已超過亞洲的地區，並參與第一世界強國的勢力，成為亞洲前進的領導者。跟著日本邁向此經濟繁榮和現代化之路的有所謂的四條「小龍」，即台灣、香港、南韓和新加坡。這些國家和日本有共同的文化背景，即都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的神學時，能供給上述四國認知若干問題的關係，尤其在反省有關傳統和現代化的問題之方面。

前文我們已提及亞洲的基督徒(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確實如此，自從聖方濟沙威一五四九年踏進日本領土起，基督宗教和日本就在「愛—恨」關係之間發展出來的。此關係到一六三六年因受日本皇帝關閉港口，禁止

傳教士進入的旨令而成為更加敵對了。一直到一八五〇年基督宗教才容許再回日本。後來，許多日本人接觸了基督宗教思想，重要的理由是因為它比較屬於歐洲文化而非宗教性。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，可算是彰顯解放神學的過程。

1、簡單描述日本的神學情況。

門虎 (Y.Terazono) 歸納日本神學為以下幾個重要的方向：

①聖經研究

在任何地方，基督宗教都重視聖經，也不斷的深入瞭解。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，而此興趣遠超過基督宗教教會組織的範圍，所有基督宗教的教會一共約有一百廿五萬成人，但按日本聖經社的統計，每年他們賣了一百萬本聖經 (77)。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。我們在此不要討論究竟「無教會」的運動是否也是基督宗教的自由派的問題。主要的是，此運動已培養出來不少著名的研究聖經的學者，並深深影響一九六〇年代日本大學生反抗的運動 (78)。

②基督教的神學

在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 (79)。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的評估如下：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 (80)。

③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。為了自強，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)……等的思想。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中能幫更深入自己宗教的體驗。另一方面，小野寺功

(Onodera Isao)卻從天主教的觀點和佛教的哲學比較，並建立自己的神學。這裡我們還可以提到 H.Lassalle、H.Dumoulin……等學者對宗教交談的貢獻 (81)

2、本位化的討論

有了上述日本神學的背景，我們現在要討論解放神學。像解放神學一般，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、廚房裡或在店舖中實現」(82)。這也是說，只從下層民衆 (below) 的日常生活的想法、其需要的象徵為出發，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 (83)。然而，奇特神學的名稱並不重要，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明之間的關係。這是日本目前的核心問題，因為它影響到所有生活的範圍。

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。如此，許多學者認為這是同樣的問題，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，即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，其中肯的問題是：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) 認為日本宗教有一般生

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，而此和諧不一定是合乎「理性」或邏輯的推測 (84)。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，而不是被淘汰的。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。受了在日本已紮根的佛教贊成，因為佛教自己也主張在一切內都有佛性。當然，每個宗教本身都關心最後的「事實」(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 (kami) 自己在人內而人是神 (kami) 的可能性。同樣的，佛性是絕對的事實；並在一切本性裡是一樣的，人經過「修養」才能悟禪、發現，因為人多少是無知的，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」。那裡一切神與人，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為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 (85)。

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，因為沒有一個真正宗教不透過人生和世界的媒介的。同樣不健康的是：如果一個宗教將「神」視為人間的理想，因為此宗教

就是以人爲中心的宗教。結果，所謂他們的「神」不是別的，而是他們自己的期望。事實上，有沒有神是無所謂的。這兩種宗教的觀念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。這裡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」(86)。如此正確神與人的和諧就能引導人達到至高的事實。這樣來說，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(87)。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。

3、「禪京都」的生活神學

所謂「禪京都」(Zen-Kyoto)的大學生運動是一九六〇、七〇年代以基督徒的身份去反對當代日本社會結構的運動。有人稱之爲「新左派」的運動(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裡，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，便要求基督徒悔改、放棄和控制者妥協，而爲愛德和公正的社會而奮鬥。他們也要求自己成爲「犧牲」的團體反對自我主義者。高尾綜合「禪京都」的大學生運動爲如下三點：

①尋求全面和徹底的真理」(logos)。「禪京都」運動指控大學成爲「象牙之塔」，訓練大學生變成「機械似的填鴨」(senmon baka)。如此，大學生就埋頭沈入自我爲中心的路程以及狹窄而偏重技術學問的觀念，因而忘記「整體和最後的人生意義」的問題。他

們因此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)」。他們研究社會現象而認出誰是受壓迫者，誰是壓迫者。而指出大學不但沒有站在貧窮人旁邊輔助他們，反而有意或無意的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，鼓吹放棄自我爲中心的生活方式而努力與受迫害者造成新的團體是「禪京都」的倫理指南。

③尋求虔誠的熱心(pathos)。「禪京都」指出校園裡的教師和同學的某些偽君子的態度，包括一些著名的「前進」學者。他們是偽君子，因爲其「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，甚至完全互相矛盾的。所以，「禪京都」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。那麼，具有正確的知識和真正的倫理是十分重要的；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，成爲真正歷史的「主體」(88)。

「禪京都」大學運動本身是不單純的，而成了學者討論的題目。有人認爲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分離倫理和宗教的關係。另有些人認爲此運動是亞洲的一種生活神學。這裡需要確定的問題是：雖然這運動以福音爲起點，但耶穌基督對他們是誰呢？運動真正的力量何在？(89)。有關這些問題，我們在該書的範圍內實在不能深入研究。再者，無論「禪京都」大學運動的真象如何，此運動對日本基督宗教教會，尤其對牧者和神學家是一個強烈的挑戰者，他們質問教會事實上是否答覆福音的嚴格要求？教會在日本的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的話，就失去其反對其他意識型態的力量。「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，尤其基督宗教是其他意識型態的批判非常有意義的，因為從那裡我們認出思想取代事實的顛倒情況之典範」(90)。從下層民衆生活和牧民工作神學反省的起點，我們可以舉出更多的例子，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 Shoi 等人特別關心人權，尤其是宗教自由的權利(91)。

三、皮利斯 (A. Pieris) 的亞洲解放神學

我們在印度和日本解放神學描述「解放」和「本位化」是該神學息息相關的兩個層面。這是從一九八一年在新德里 (New Dehli) 第五次 EATWOT 會議以來，逐漸成為該神學的共識(92)。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。

1、本位化和解放

皮利斯以「地方教會」這個名稱是「套套邏輯」的 (tautological) 因為那一個教會不是地方教會呢？重要的是地方教會的性質。於是，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)。一套神學的觀念、生活的表達方式、行政組織的模式……等的一個地方教會，像歐洲的地方教會，傳移到亞洲就成為「在」亞洲的地方教會。亞洲地方教會經過「解放」和「本位化」才成為「屬於亞洲」的(93)。他認為「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、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一件事。

然而，有些解放神學家主張解放主義才是最重要的，而輕視本位化，相反的，有些脈絡神學家只鼓吹本位化，皮利斯認為他們兩者都極端將真正解放神學的兩件重要任務單純化，他要證明兩任務是相輔相成的，而不是二選一或彼此矛盾的。首先皮氏認為這問題與「貧窮」和「宗教」兩個觀念以及其融合的問題有密切的關係，將「貧窮」是一個現象，但表達不同的意義，貧窮能是壓迫人格尊嚴的原因，是錢財奴隸的陰影；同樣的現象經過人因其宗教價值觀而自願接納，就成為內心享受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思而追求積極面。皮氏說道：「當耶穌邀請青年人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」(94)。皮氏在不同文章裡重複強調亞洲的宗教，尤其是佛教也追求同樣的貧窮修養(95)。同樣地，宗教現象也會有兩個消極和積極的意向，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；真實的宗教就帶給人救恩，使人擺脫邪惡，獲得真正的自由。因為宗教和個人、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的。如此，認為教會站在政治之「上」或之「外」的觀念都是不正確的看法(96)。接著，皮氏批評解放主義者，對馬克斯批判宗教缺乏批判的反省，而認為「宗教和貧窮二者都是消極的，聯手作成一個不良善的聯盟」壓抑、束縛了亞洲大眾，因而該從它們的掌握中解放出來。皮氏指責解放主義者因盲目而疏忽宗教積極的活動方面，以及貧窮修養的力量(97)。另一方面皮氏批評本位化主義者忽略或掩飾宗教和貧窮消極的事實，因而容易陷入意識型態中(98)。

認出了解放主義和本位化的優、缺點，皮氏問道：如何能將解放

和本位化的正面融合呢？答案已說明了屬於亞洲教會的身份，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。

2、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。皮利斯以為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呼叫時，祂就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、撒杜賽等等有了解放神類辨別的根源。這先知性的神類辨別對亞洲人是非常重要的，因為我們總是被挑戰面對不同意識型態和宗教的潮流。

②在約旦河的洗禮裡，我們可以看出若翰自己的靈修與受洗者彼此有特別的交換。耶穌自己到若翰那裡受洗時表達祂要認同熱心的貧窮者(anawim)，這是耶穌主動的交換，若翰苦修苦行的靈修吸引了貧窮、單純和要悔改的眾人(anawim)，而洗禮就成為解放的地方。這是不同靈修交換的果實。於是，皮氏認為成為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，而在這謙虛的態度上，天主在眾人面前就肯定了祂的權力：「這是我的愛子，我所喜悅的」(瑪 3,17)。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：它一直屬於普遍教會，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」為新的認同性。

回到耶穌第一個先知性的受若翰之洗，皮氏認為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，耶穌就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，經過耶穌的救贖成為受祝福之子女；受迫害的窮人在耶穌的解放福音中成為真福的對象……等。總而言之：「亞洲基督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」(99)。

3、「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；加爾瓦略山上是耶穌最後先知性的行動，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 3,13-15; 谷 10,38; 路 12,50)。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 15,39)。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 6,24)。耶穌在受魔鬼試探時已戰勝財富、權力和名望(瑪 4,1-11)。祂一生選擇認同窮人(瑪 13,55)、(路 2,7)、(瑪 8,20)。的確，耶穌的貧窮並不只是消極反抗的態度，也不僅是與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作祂門徒必備的條件。於是，背十字架就是此選擇理所當然的後果。換言之，回歸並肯定在十字架上的洗禮，教會才能落實福音的宣講，因此，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；結果，「在」亞洲的地方教會是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(100)。

4、「亞洲的解放神學」

我們可以進一步地問，皮利斯那屬於亞洲的教會究竟是什麼？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(101)。基督宗教雖然發源於亞洲，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。一個拉美解放神學，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，最受重視的是佛教，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(alobha)、受壓迫和恨心(adosa)中解放出來，並發展完美的救援知識(amoha)。總之，這佛教的和尚團體是一個「宗教共產主義」(religioeser Kommunismus)的象徵——彼此分享一切(102)。這種亞洲想法、生活和行動是「屬於亞洲教會」需要領會和參與的、在「亞洲的神學是非基督宗教的解放體驗之基督宗教的啓示過程」(103)。

我們對皮氏「在亞洲的解放神學」稍微反省一下。他把亞洲的地方教會分為「在亞洲」和「屬於亞洲」的教會。因為「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，而這在亞洲的脈絡中是個「陌生」者。於是，皮氏引用了索布利諾(J.Sobrinho)對歐洲神學所提的「知識論之切斷」(ruptura epistemologica)看法而提倡兩個洗禮。經過此兩個洗禮「在亞洲的」便成為「屬於亞洲」的教會。那時此教會已在亞洲的「教師」(Gurus)跟前學會如何有亞洲生活實況(Sitz im Leben)的想法、行動、生活方式等等，而能和非基督宗教的某些超宇宙救援論者分享其宗教的解放經驗。皮氏非常熱心的提倡亞洲的地方教會應當「屬於」亞洲的，和群眾聯手，分擔生活實況。他的訊息值得重視。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屬於一般解放神學的共識。他在解放神學界獲得重視，因為他一直努力將「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(Sri Lanka)來看亞洲呢？當然，這觀點是有效的，但是也有其限度。谷寒松於其「在亞洲的解放神學」書評中具體的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(104)。這點說明了一個脈絡神學只在其脈絡裡才有效，而每個地方教會需要其自己的脈絡神學。

- 1) Vgl Heidegger, M., Basis Writings, ed. by Krell, D.F., N.Y. 1977; esp. pp.114-142: On the Essence of Truth; ders., Early Greek Thinking, N.Y. 1975, pp.102-123: Aletheia. Ueber Horizontvermelzung vgl Gadamer, H.G., Wahrheit und Methode,

Tuebingen 1965 (2.Aufl), p.250ff, vor allem p.290: "Im Vollzug des Verstehens geschieht eine wirkliche Horizontverschmelzung, die mit dem Entwurf des historischen Horizontes zugleich dessen Aufhebung vollbringt. Wir bezeichneten den kontrollierten Vollzug solcher Verschmelzung als die Aufgabe des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins"

- 2) Vgl Wiedenmann, L. (hg.), <Herausgefordert> p.29 , p.171f
- 3) Libanio, J.B., art. Theologie der Befreiung , in: LMG p.247-260; vgl <Puebla> Nr.395 : dazu Kramm, T., Kirche und Inkulturation in der dritten Welt, (<Kirche und Inkulturation>)in: SZ 110(1985) p.82
- 4) Fornet-Betancourt, R., <Marxismusvorwurf> p.237
- 5) Fornet-Batancourt, R., <Marxismusvorwurf> p.238
- 6) Vgl Gracia-Mateo, R., Befreiungstheologie und die Scholastik (<Befreiungstheologie>), in: SZ 203(1985) p.748f
- 7) Vgl Sir 34, 18-22
- 8) M. Sievernich fasst das Leben und das Werk von Las Casas so zusammen: "Die grosse Entdeckung des Las Casas war die Entdeckung des Anderen und seiner Wuerte. Er sieht im Anderen, dem Indio, weniger den — womoeglich mit dem Schwert zu bekehrenden — Unglaeubigen als vielmehr den durch das Schwert Bedrohten. Der Goetzendienst der Indianer erscheint ihm als weniger schwerwiegend als der Goetzendienst der Glaeubigen, deren Habgier nach Gold zum vorzeitigen Tod der Indios fuehrt. Das kommende System haelt er fuer pekkaminoes, und durch sein Plaedoyer fuer strukturelle Abhilfe (legislativer Art) erweist er sich als Denker der Moderne.

Er ist die Stimme des prophetischen Gewissens auf dem neuentdeckten Kontinent, die die Menschenrechte fuer alle Menschen einklaegt und fuer eine universale Voelkergemeinschaft eintritt. Niemand hat es wie er verstanden, mit solcher Hingabe eine ungeheuerere Energie und ein halb Jahrhundert seines Lebens darauf zu verwenden, das Schicksal der anderen zu verbessern". Sievernich, M. Theologie der Befreiung (<Theologie der Befreiung>), in: ThPh 619(1986) p.348

- 9) Schneider, R., Las Casas vor Karl V, Koeln 1946, p.124; vgl Gracia-Mateo, R., <Befreiungstheologie > p.749
- 10) Vgl Fornet-Betancourt, R., <Marxismusvorwurf> p.239
- 11) Fornet-Batancourt, R., Hoeren auf das Volk (< Hoeren>), in: SZ 111(1986) p.172f
- 12) Fornet-Betancourt, R. <Hoeren> p.176
- 13) Fornet-Betancourt, R., <Hoeren> p.177; vgl Boff, L., Theologie hoert aufs Volk, Duesseldorf 1982, vor allem p.101-120
- 14) Vgl Bosch, D.J., Missionary theology in Africa. in: Methodologies in Third World Theology, ed. in Voices from the Third World IX(1986) p.131f ; vgl auch Setiloane, G.M. Afrikanische Theologie, in: LMG, p.7-15; dazu Ferm, D.W., Third World Liberation Theologies. An Introductory survey (<Third World, Survey>), N.Y. 1985, p.61f
- 15) Healey, J., Basic Christian Communities in Africa and in Latin America, in: AFER 26(1984) p.229f
- 16) Vgl Hetsen, J., An Assembly of Brazilian Communities, in: AFER 26(1984) p.274f
- 17) Ruecker, H., Afrikanische Theologie. Darstellung und Dialog,

- Innsbruck u.a. 1985 , p.23f (<Afrikanische Theologie>); vgl Setiloane, G.M., Afrikanische Theologie, in: LMG, p.7ff
- 18) James, M., Christianity in the emergent Africa, in: PA 10(1956) p.238-244; Sastre, R., Théologie et culture africaine, in: PA 13(1959) p.132-141 ; vgl Diop, C.A., Alerte sous les tropiques, in: PA 9(1955) p.8-33; vgl auch Buehlmann, W., Wo der Glaube lebt, Freiburg 1974, p.122
 - 19) Boesak, A., Liberation theology in South Africa, in: Appiah-Kubi, K., and Torres, S. (ed), African Theology en Route (<African Theology>), N.Y. 1979, p.170
 - 20) Mbefo, L., Theology and Inculturation. Problems and Prospects-- The Nigerian Experience, in: RJTh 1(1985) p.64
 - 21) Kramm, T., <Kirche und Inkulturation> p.823
 - 22) Sawyerr, H., Creative Evangelium. Toward a new encounter with Africa, London 1968
 - 23) Shorter, A., African Christian Theology. Adaptation or Incarnation? N.Y. 1977
 - 24) Mbiti, J., Concepts of God in Africa, London 1970; vgl ders., An African Views American Black Theology, in: Appiah-Kubi, K./Torres, S., <African Theology> 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'"
 - 25) Dickson, K., African theology. Origin, Methodology and Context, in: JRT 32 1975) p.45f ; ders., Theology in Africa, N.Y. 1984
 - 26) Oduyoye, M.A., The value of African religious beliefs and practices for christian theology, in: Appiah-Kubi, K./Torres, S., <African Theology> p.111ff; ders. Reflections from a third world woman's perspective. Women's experience and liberation theologies, in: Fabella, V./Torres, S., (ed), Irruption of third world (<Irruption>), N.Y. 1983, p.254ff
 - 27) Ruecker, H., <Afrikanische Theologie> p.92
 - 28) Becken, H.J., Afrikanische Unabhaengige Kirchen, in: LMG, p.16ff; vgl Ruecker, H., < Afrikanische Theologie> p.30f, p.159ff
 - 29) Christianity and African culture. Christian Council of the Gold Coast, Accra 1955, p.62ff; vgl Rueckert, H., <Afrikanische Theologie> p.40
 - 30) Walls, A.F., The theological faculty and local studies in Africa, in: Sawyerr, H., (ed), Christian theology in Independent Africa, Freetown 1961, p.24ff; vgl Ruecker, H., <Afrikanische Theologie> p.46f
 - 31) Levy-Bruhl, L., Die geistige Welt der Primitiven, Muenchen 1926
 - 32) Ruecker, H., <Afrikanische Theologie> p.65
 - 33) Ruecker, H., <Afrikanische Theologie> p.67; vgl Bosch, D., God through African Eyes, in: Becken, H.J.(ed), Relevant theology for Africa, Durban 1973, p.77
 - 34) Ruecker, H., <Afrikanische Theologie> p.67
 - 35) Ruecker, H., <Afrikanische Theologie> p.71; vgl Shorter, A., Christian theology in Africa, in: The Ampleforth Journal 70(1965) p.161
 - 36) Vgl Sastre, R., Théologie et culture africaine, In: PA 13(1959)

- p.138f; dazu Mbiti, J., Steigende Achtung vor den afrikanischen Stammesreligionen, in: LR 22(1972) p.76; Shorter, A., Der afrikanische Beitrag zur Weltkirche, in: IAF 7(1971) p.377
- 37) Ruecker, H., <Afrikanische Theologie> p.88
- 38) Ruecker, H., <Afrikanische Theologie> p.94
- 39) The Kinshasa Declaration, in: IRM 61(1972) p.115
- 40) Ruecker, H., <Afrikanische Theologie> p.101-157
- 41) H. Ruecker gibt den Gedanken von P. Ricoeur wieder: "Nicht mehr eine allegorisierende Interpretation, welche eine unter dem bildhaften Gewand des Mythos verkleidete Philosophie zu entdecken vermeint, sondern eine von den Symbolen ausgehende Philosophie, welche durch eine kreative Interpretation den Sinn foerdern, zu formen sucht... Das Symbol gibt zu denken, dass das Cogito ins Sein eingebunden ist, und nicht umgekehrt; die zweite Naivitaet waere sohin eine zweite kopernikanische Wendung: das Sein, das sich selbst setzt im Cogito, muss noch an den Tag bringen, dass der Akt, durch den es sich dem Ganzen entreisst, nicht aufhoert, an dem Sein teilzuhaben, das ihn in jedem Symbol zur Rede stellt". Ruecker, H., <Afrikanische Theologie> p.106; vgl Ricoeur, P., Symbolik des Boesen. Phaenomenologie der Schuld, Bd.II, Muenchen 1971, p.404f
- 42) Ruecker, H., <Afrikanische Theologie> p.113f; p.123f; p.131f; p.143f; vgl Setiloane, G.M., Afrikanische Theologie, in: LMG, p.10ff
- 43) Ruecker, H., <Afrikanische Theologie> p.189f
- 44) Ruecker, H., <Afrikanische Theologie> p.197
- 45) Ruecker, H., <Afrikanische Theologie> p.200
- 46) Ruecker, H., <Afrikanische Theologie> p.201
- 47) Ruecker, H., <Afrikanische Theologie> p.115
- 48) Ruecker, H., <Afrikanische Theologie> p.220
- 49) Setiloane, G.M., Afrikansiche Theologie, in: LMG, p.7ff; vgl Eduards, D.L., The Futures of Christianity, London u. a. 1987, p.195f (<Futures>)
- 50) vgl. Brodsgaard, K.B., Confucianism and modernization, paper for the International Symposium on Confucianism and the Modern World, November 12-17 1987 in Taipei; vgl auch 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; dazu 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"
- 51) Flannery, A.,(ed), Vatican Council II. The conciliar and post conciliar documents, Dublin 1975 (<Vat II>, Nostra Aestate, Nr.2, p.138
- 52) Statement of the Federation of Asian Bishops Conference (<FABC>), April 1974, p.20f; vgl Varaprasadam, A.M., Inculturation. The crucial challenges in the Indian situation (< Inculturation>), in: Hardawiryana, R., u.a., Building the Church

- in pluricultural Asia, Rome 1986, p.45
- 53) Andere wichtige Werke asiatischer Theologie ,z.B.in Korea, Philippines, koennen wir im Rahmen dieses Buches nicht beruecksichtigen; vgl Ahn, B.M., Koreanische Theologie, in: LMG.; Arevalo, C.G., Philippinische Theologie, in: LMG
- 54) Vgl Varaprasadam, A.M., <Inculturation> p.41; vgl dazu Paikada, M., Kirche in Indien und Inkulturation, (<Kirche>), in: ZMR 71(1987) p.201f
- 55) Vgl Devanandan,P.D./Thomas,M.M.(ed), Christian Participation in Nationbuilding, Madras 1960; dazu Thomas, M.M., Indische Theologie, in: LMG, p.158f (<Indische Theologie>)
- 56) Vgl Thomas, M.M., <Indische Theologie> p.160; vgl auch Jesudasan, I., A Gandhi Theology of Liberation , Bangalore 1985
- 57) Varaprasadam, A.M., <Inculturation> p.51; vgl auch Kappen, S., Jesus and cultural Revolution. An Asian perspective. Bombay 1986, p.62f
- 58) Rayan, S., The Justice of God (<Justice of God>), in: England, J.,(ed), Living theology in Asian, N.Y. 1986, p.219f
- 59) Varaprasadam, A.M., <Inculturation> p.52
- 60) Varaprasadam, A.M., <Inculturation> p.52f
- 61) Rayan, S., <Justice of God> p.220
- 62) Chandran, J.R., A Methodological Approach to Third World Theology, in: Fabella, V./Torres, S., <Irruption> p.85
- 63) Mehr ueber die Geschichte der Inkulturation in Indian, vgl Paikada, M., <Kirche> p.200-218
- 64) Vgl Regamey, art. Hinduismus, in: LThK, V; vgl auch Losch,

- H., art. Hinduismus, in: RGG, III "Rang und Art der Geburt bestimmt das Karma (Tat), d.h. die jedem Tun inhaerente objektive Qualitaet, die im Laufe des Lebens kummuliert und automatisch wiksam wird. Das die Seele begleitende Karma bestimmt die folgende Existenz"
- 65) Vgl Varaprasadam, A.M., <Inculturation> p.55f
- 66) Vgl Thomas, M.M., <Indische Theologie> p.158; dazu Singh, s., Preface to Personality, Madras 1952
- 67) Samartha, S.J./Davanandan, N.,(ed), I will lift up mine Eyes to the Hills. Sermons and bibel studies of Paul D. Devanandan, Bangalore 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"
- 68) Vgl 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"; vgl auch Devanandan, P.D., Christian concern in Hinduism, Bangalore 1961
- 69) Vgl Flannery, A., (ed) <Vat II> p.138f
- 70) Vgl Paikada, M., <Kirche . p.212
- 71) Thomas, M.M., Risking Christ for Christ' sake. Towards an

- ecumenical theology of pluralism, Geneva 1987, p.30 (<Risking>)
- 72) Abhishiktananda, S., Hindu-Christian Meeting Point within the Cave of the Heart, Bangalore 1968; vgl Panikkar, R., Trinity and world religions, Bangalore 1970
- 73) 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
- 74) Vgl Thomas, M.M., <Risking>, p.34: "Here christian religion has no monopoly on Christ, nor can Christ's identification with ' Jesus only' be presupposed"
- 75) Vgl. 谷寒松:「別無他名? 基督徒對世界宗教的態度」;見:「神學論集」:71(1987), 139-148 頁
- 76) Thomas, M.M., <Risking> p.38; Thomas remarks: "While the first edition of his book the Unknown Christ of Hinduism, published 1964, in general represents the fulfilment theory, in the 1981 revised edition of it the stance is clearly sacramental. The change, while symbolical of his own personal pilgrimage, also corresponds to the radical turn taken by Roman Catholicism within which tradition he stands" (p.30)
- 77) Edwards, D.L., <Futures> p.249
- 78) Z.B. Tsukamoto Toraji (1885-1973); Kurosaki Kokichi (1886-1970); Sekine Masao (1912-); Kanda Tateo (1897-); Maeda Goro (1919-1980); vgl Terazono, Y., Japanische Theologie (<Japanische Theologie>), in: LMG, p.185
- 79) Namenhafte Theologen sind z.B. Uemura Masahisa (1858-1925); Ebina Danjo (1856-1937); Takukura Tokutaro (1885-1934); Kumano Yoshitaka (1889-1981; Takizawa Katsumi (1909-1984)
- 80) Vgl Terazono, Y., <Japanische Theologie> p.186
- 81) Vgl Terazono, Y., <Japanische Theologie> p.191f; namen- hafte Theologen sind z.B. Matsumoto Masao (1910-); Takahashi Wataru (1909-); Emamichi Tomonobu (1922-) etc.
- 82) Weber, H.R., Asia and the ecumenical movement, London 1966, p.197
- 83) Kosuke Koyama, Waterbuffalo theology, N.Y. 1974 ;ders., Three Miles an Hour God , N.Y. 1979 ; Masao Takenaka, God is Rise. Asian culture and christian faith, Geneva 1986
- 84) Dumoulin, H., Begegnung mit dem Buddhismus, Freiburg 1978, p.14
- 85) Piryns, E.D., Das Evangelium zwischen Tradition und Modernitaet (<Evangelium>), in: Den Glauben neu verstehen. Beitrage zu einer asiatischen Theologie, Freiburg u.a. 1981, p. 110
- 86) Piryns, F.D., <Evangelium> p.116
- 87) Vgl Edwards, D.L., <Futures> p.249f
- 88) 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; vgl England, J.,(ed.), Living Theology in Asia, N.Y. 1986, p.43f (<Living Theology>)
- 89) Terazono. Y., <Japanische Theologie> p.186, p.190; vgl Firm D.W., <Third World, Survey> p.77f
- 90) England, J., <Living Theology> p.48
- 91) 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 ; vgl England, J., <Living Theology> p.36f
- 92) Vgl Fabella, V./Torres, S., <Irruption> p.201f
- 93) Pieris, A., Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, Freiburg u.a. 1986; vor allen p.11f ; p.55f; p.131f (<Theologie der Befreiung>)
- 94) Pieris, A., Asia's Non-semitic religions and the mission of the Churches, (<Asia's>), in: The Month, March 1982, p.82
- 95) Pieris, A., <Theologie der Befreiung> p.140f; p.216f
- 96) Pieris, A., <Theologie der Befreiung> p.57
- 97) Kritik gegen Marx'sische Religionskritik, vgl Pieris, A., <Theologie der Befreiung> p.43-53; p.148f
- 98) 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 "
- 99) Pieris, A., <Theologie der Befreiung> p.75 ; vgl Huijbregts,

M., Dopen in the Jodaan van Azie, Nijmegen 1986

- 100) Pieris, A., <Theologie der Befreiung> p.76
- 101) Pieris, A., <Asia's> p.75
- 102) Pieris, A., <Theologie der Befreiung> p.135f; p.209f
- 103) Pieris, A., <Theologie der Befreiung> p.160. Dazu bemerkt L. Gutheinz: "Hier muesste es im Sinn des Autors' besser 'asiatische Theologie' heissen". Vgl Gutheinz, L., Theologie der Befreiung in Asien oder Asiatische Befreiungstheologie? Ergebnisse ernsten Nachdenkens, Manuskript April 1987, p.4 (<Ergebnisse>)
- 104) Gutheinz, L., <Ergebnisse> p.5

第五章 尋找中國脈絡中的 解放神學

第一節 中國地方教會的脈絡神學

當然提到中國地方教會平常是不分大陸或台灣的地方教會，但在這裡我們需要限定於中國的台灣地方教會。另一方面，在第三世界的解放神學一說到台灣的解放神學，就聯想到些熟悉的名稱如「鄉土神學」(Homeland Theology)、「第三隻眼的神學」(Third-Eye Theology)、「來自亞洲搖籃的神學」(Theology from the Womb of Asia)……等。這些台灣其他基督宗教的解放神學因其豐富的內容和特別的性質，故需有另外一個研究的機會來討論它(1)。那麼，天主教在台灣的地方教會對解放神學有如何的看法呢？在當代天主教的神學中，解放神學能在何處接頭呢？而此神學能有什麼貢獻的可能性呢？

一、有關解放神學的看法

天主教的台灣地方教會對解放神學表達出如何的現象呢？拉辛格(J.Cardinal Ratzinger)樞機在「對『解放神學』的看法」描述解放神學普遍的現象中，將台灣列在印度、斯里蘭卡、菲律賓的同等地位中。他說：「解放神學確實在拉美有它的嚴重性……但在印度、斯里蘭卡、菲律賓、台灣到非洲也存在解放神學……」(2)。我們對拉辛格樞機的話覺得很驚奇，因為察看台灣地方教會對解放神學的研究寥寥無幾，並未有徹底的了解，更別提如在菲律賓或印度……等地方教會那種有系統的主張或有計劃的運動了。我們從考慮如何

翻譯 "theology of liberation" 一詞可以看出其理由與「解放神學」本意是否有足夠的關係。張春申神父描述此現象並說明他為何接受「解放神學」的翻譯：「『解放』這個名詞，是由西文 liberation 翻譯過來的，本地教會由於此名詞為大陸中共習用，所以往往避免採用。有人曾以『釋放』來翻譯 liberation，偶而也有人不避嫌疑地用了『解放』。無論如何，這是一個聖經名詞，基本上表示天主子女是由天父自罪惡中解放出來，享受祂賜與的自由恩寵。奴役人類的罪惡能夠蔓延到文化、經濟、社會與政治各領域；因此天主解放的能力也接觸到那些領域，但兩者不可混為一談，更應避免本末倒置」(3)。本書第二章已指出拉美解放神學所面對的是奴役人的罪惡已進入其社會、政治、經濟、文化的某些情況，成為所謂「有結構性」的罪惡，因而在聖經的光照之下，以新神學的觀點，即「正確實踐」先於「正確理論」的方法來從該特別的實踐領域著手反省，並認出天主的解放恩寵。如此，雖然由社會、經濟……等各方面開始；但真正的解放神學並不停留在那裡。那麼，「解放」一方面是有聖經的根據，另一方面因具體的行動從有結構性的罪惡中得到解脫，使那些受意識型態所奴役的人邁向無限自由的恩寵。

解放神學成為報章雜誌等新聞所籠罩的對象，如果讀者沒有正確的知識為基礎，無論反對或支持，都會促成某種成見。因此，有些天主教教友的學者願意了解第一手的解放神學知識。他們分工合作去研究古鐵熱 (G.Gutierrez) 的「解放神學」一書，留下了「對古鐵熱『解放神學』一書的評論」(4)。這是非常教人稱讚的現象。我們希望地方教會對神學能有更多相似的關懷。至於該評論的內容，評論者們提出一些問題，其中最重要的是古氏解放神學和馬克斯主義的關係，解放神學和靈修的關係以及教會在解放神學中的使命問題。本書第二章已詳細描述古鐵熱的解放神學，且第三章討論解放神學的重要問題也包括上面所提的一些問題 (5)。

一些介紹解放神學的中文文章在某些方面幫助了地方教會認識解放神學，值得我們重視。「第三世界神學簡介：解放神學」和「拉丁美洲解放神學的兩個階段」兩篇文章可在本論文第二章認出其內容。「拉辛格樞機對解放神學的看法」、「教義部對『解放神學』的訓令」(第一個訓令)、「天主教教義部：基督徒自由與解放的訓令」(第二個訓令)及「簡介『有關解放神學某些觀點的訓令』」、「平心靜氣看『有關解放神學』的訓令」和「淺析『有關解放神學某些觀點』的訓令」，此三個介紹評論第一個訓令的思想可在本論文的第三章看到 (6)。由於解放神學是實踐的神學，即「正確實踐」先於「正確理論」，它自然是以每個地方教會的情況，包括其特有的文化、歷史、社會……等的背景為起點和解放神學反省的對象；那麼，解放神學就是一種脈絡神學了。它和其他的脈絡神學有些不同，因為一開始它就將意識化為情況的了解而認出那裡需要解放，如有罪惡的結構包括有偏見的知識方向。這是所謂的「詮釋學的可疑性」(hermeneutic of suspicions) 這使人認出悔改，包括「知識論的斷裂」(epistemological break)。如此才能發顯正確實踐的解放基礎。解放神學發展到第三世界變成那裡地方教會的一種脈絡神學，尤其在亞洲基督宗教還是個人數稀少的團體，因此脈絡神學自然也是和其他宗教對話的神學。如此，解放和對話是辯證關係的一個過程。以如此的觀點，我們就能深入地瞭解房志榮神父將解放神學和本位化連結的兩篇文章：「『本位化』的神學：在亞洲及拉丁美洲」和「建設中國地方教會的正確觀念及所面臨的困難」(7)。

二、 解放和本位化

本位化和建設地方教會是一件事情的兩個層面。那麼，其正確的觀念如何？這問題在面臨其困難時就能顯示出來。房神父提到兩種困難：「一種是在於中華民族性及中國文化的困難，是傳統的也好，是現代的也好；另一種可說是跟基督福音與生俱來的，因為無

論福音傳到那裡，都會引起又多又大的困難，不如此，就不是真正的福音了」(8)。於是，我們所針對的是地方教會對文化和對自己的基礎，即真正的福音所引起的困難。我們先討論教會對自己內在的困難。如果「只求做教廷眼中的『順民』或是『乖孩子』」，那麼房神父說「所謂建設地方教會只是徒具虛名而已」(9)。如此，地方教會需要革新自己，擺脫許多「無謂傳統」的束縛。所謂「無謂傳統」是什麼呢？房神父以批判眼光或用解放神學的詞彙「詮釋學的可疑性」來反省教會歷史，而認出「從傳教區到本地教會」的「傳統」之真象。他列出教會史上的七個階段，而扼要描述每個階段的來源和特性。

- 1、宗徒的時期。它的特點是「多彩多姿，既統一又多元」。
- 2、君斯坦丁前的教會。它是「奧秘」的少數團體，決心為信仰作證。
- 3、君斯坦丁後的教會。基督信仰 (Christianity) 變成了基督帝國 (Christendom)。
- 4、中世紀的教會。教會處在政治勢力 (regnum) 與宗教勢力 (sacerdotium) 之間，故有權力鬥爭和其後果。
- 5、近代時期。一方面推動到新大陸的傳教使命，另一方面呈現出一種凱旋教會的形象。
- 6、新時代的教會。受到各方面的衝擊和影響，教會有將自己鞏固為「完整社會」、「真理的寶座」的想法。
- 7、我們生活的這個時代的教會。努力填補歷來所造成的鴻溝、本位化、追尋意義、交談、大公運動的教會(10)。

上述教會史對認識「無謂傳統」和建設地方教會有何意義？當然我們可以從每個教會史階段來學習，因為經驗不管是好是壞都能幫助我們認識真理，然而，正確的、美好的經驗不但該接受為真正的傳統，也該以其為建設地方教會的模範。房神父認為第一和第二個教會史的階段就是中國地方教會所需要的模範，而後面的四個階段變成我們悔改的學習也包括知識上的切斷。在別的文章房神父用龔卡爾神父的話說明：「今日教會的危機大部分來自一個事實，就是教會在拉丁文化中將自己的信仰塑造成一個完美的表達整體後，教會就變得非常狹窄，被拉丁文化所束縛，連在傳教區的各種行動中也是如此。中世紀及反對路德改革更使拉丁文化成了教會的第二本性，使它無法了解或乾脆拒絕任何其他文化的貢獻」(11)。這要解放被拉丁文化所束縛的狹窄觀念並不是新的事，連拉美本身亦是屬於拉丁文化，在提出解放神學時也要對歐洲的想法切斷。這類拉丁文化的想法和表達也許就是所謂的「無謂傳統」罷！放棄之，我們就能更為活潑、不怕吃苦的為信仰作證，如同教會在第二個階段一樣。而這生活的泉源是從宗徒時代直接留下來的。因此，房神父說：「要把基督訊息的核心及巴斯卦奧跡的深切體驗和經驗，作為建設中國地方教會的本質，及永不涸竭的活泉和能源。其他因素都是各時代、各地區所附加的人為傳統，我們不必把近東、希臘、羅馬、北非或美洲的人為傳統加在中國的地方教會上」(12)。

那麼，從宗徒傳下來的教會的核心傳統是什麼呢？房神父扼要地說明瑪竇、路加、若望所留下來的教會傳統。瑪竇福音之所以有時被稱為「教會的福音」，因為形成團體的緣故是來自人民的種種急需：「人間的疾苦引發我們的同情與愛心」。然而此聖召和使命不單單是人本主義，因為它是來自耶穌，因而分享了默西亞的使命。而耶穌拒絕三大誘惑指出了教會應該選的準則，即該避免「走方便的路」、「出風頭」以及「用權勢來為人行事」。教會跟隨耶穌，

在學習中成長。這成長可以三個象徵表達出：「餅」（愛的分享）、「伯鐸」（服務和合一）以及「十字架」（為基督犧牲、作證）。在教會不能避免發生衝突時，瑪竇（18,15-20）也提供解決方法。房神父解釋其過程道：「先深自內省，再用友愛的態度去規勸，話不投機時尊重對方，必須說明自己的立場時，不妨找一、二人來支持。這一切都作到了，對方仍要離開團體，那時才認可、接受他的決定」。如此，最重要的，教會是寬恕的團體，常給人重新開始的機會，有解放獲得自由的機會（13）。瑪竇注重教會內部的生活，路加則強調耶穌關懷世界歷史，耶穌生活是在人類歷史中的一條「路」：由較長久與老百姓共同生活中了解他們的情況，透過實現使命而面臨種種衝突的公開生活，又藉著受苦受難應驗經上和先知所預報默西亞的身份達到復活的路。這也是聖神帶領耶穌的路程：「上主的神在祂身上，藉著祂實現正義、自由、光明、恩寵等的新秩序。因此，路加常透露喜樂的氣氛」（14）。教會跟隨耶穌基督也常在「路」上，在世界歷史中。她以祈禱、與人群同路，不斷學習辨別聖神所帶領的時代訊號。在一個分裂的世界中，教會是否能肯定窮人是天主臨在的「聖事」而與他們站在一起，認同他們。於是，房神父說：「只照顧窮人不夠，教會本身應該是貧窮的」（15）。這就是教會的「實踐」。若望福音指出天主啟示的全貌。因為教會與耶穌基督結合如葡萄枝與葡萄樹結合一樣，她就是新生命的存在，在黑暗世界中發光：她是彼此相愛，彼此洗腳的團體。教會不屬於世界，但該在世界中為基督作證。這樣，教會會被世人誤會、考驗，甚至迫害，但「這一切正保證教會是在答覆耶穌的一再邀請：『跟隨我……跟隨我』（若廿一）」（16）。上述提出什麼是建設地方教會的正確模式。

的確，「建設中國地方教會」就是本位化的「實踐」。而提到「本位化的神學」是將本位化的實踐視為神學反省的對象，使它有神學穩定的基礎。首先我們明知：本位化不是向國家主義低頭，而

是出於聖神的要求。每個文化都是一種「生命」表達的方式。如此，本位化的神學在反省能認出這具體生命的表達如何來自整體生命的奧秘而回到奧秘，這也是說，任何文化，無論東方或西方，都是相對的，因此，神學應該有批判性，即一面對奧蹟的警覺，另一面對多元主義的健康態度（17）。有關這點，馬尼拉的東亞牧靈學院一九八一年辦過本位化的研習會，在籌備討論的結論中有以下的說明：

- 1、本位化不在於將信仰與文化協調，而更是信仰向每個文化的挑戰——一個拯救性的挑戰，目標常是悔改及一個新生活。
- 2、須把啟示的基本內涵及其文化的表達加以區分，雖然我們知道信仰的本質常是藉著某一文化形式來傳達。
- 3、宗教象徵及其文化意義的系統性研究是少數專家的工作和任務，他們需要基層的信仰經驗及本位化的各種嘗試（18）。

研習會在討論進行當中越來越發顯信仰、靈修生活和牧靈工作對本位化神學的關鍵性，即以實踐的幅度去使地方教會本位化。這也是說，天主的啟示固然能以象徵表達出來，但它不是個定義，而是「生命奧蹟的表達過程」。為解釋這點，我們可引用阿瑪拉都斯（M.Amalados）在反省印度本位化神學時說的：「如果信仰只是同意所啟示的真理，神學便是一個真理的系統；如果信仰只是行動的承擔，神學便是批判性的政治反省，其目標是改變現況；如果信仰是對天主聖言的全面答覆，即要改變世界與社會，也要求個人的悔改與自我實現，那麼神學就是一個整合性的智慧，包括很多幅度與層面。印度所需要的是這第三種神學，就是說它具備以下的條件：

- 1、注意脈絡（所在地的宗教、發展、民間敬禮）；
- 2、有地方性；

- 3、交談的；
- 4、注重人位的；
- 5、批判性的（面對世界和教會）。

這一切的先決條件是成立生活的基督徒團體」（19）

房神父認為在中國也有類似阿神父的建議（20）。他自己就以「聖三幅度」來解釋本位神學。房神父同意阿瑞瓦絡的看法，強調本位化神學必須顧到天主創造和歷史。從這裡就能認出天主對人類計劃的基礎。至於天主降生成人是本位化的首要類比：接受人的界限，去解放它，使它邁向完滿和統一。而聖神是天主生命力——「愛」，聯合一切受造物使其在新天新地回歸和諧。換言之，天主聖三是「一」又是「三」。「父」：「無人見過祂，但祂確實是萬有之源」。「子」：「祂是降生到人類歷史中的天主生命」。「聖神」：「祂充滿萬有，將天主的奧秘在人類歷史裡表達出來」（21）。而「父、子、聖神」的奧秘經驗其實只是一個對「生命」的經驗。如何以基督徒身份在中國文化中表達此生命的體驗？房神父以「創造與兩極」、「衝突與修好」以及「和諧與聖神」三個體驗幅度來說明之。

房神父說：中國文化及社會裡，隨時可以遇到陰陽兩極的說法，這說法大約來自「易經」而無論道家或儒家都引用且發揮之（22）。這種兩極的宇宙觀建立在「陰陽合德」的萬物本位。老子說：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」（道德經四十二章）。如此，萬物本性是陰陽協調，然而在許多具體的人、事、物的關係中，因沒有如此理想的協調而引起紊亂。那時，陰陽協調更顯出其重要的基礎。例如，如何使「不變的與偶發的；保存自我身份的欲望（教會的及文化的）與煉淨的需要；合一與多元；權力集中與分層負責；合理的家長式統治與權利的均等；迫切需要時的大膽與明智」（23）有其平衡性。非常有趣的是，房神父認為解放神學可以用兩極的說法來表

達其反省的現況，如「從屬——解放，效率——屈從，精英——大眾，個人——結構，聖統——基層，神聖——凡俗，反省——實踐，理論——實現，烏托邦——現實等等」（24）。這裡更重要的，兩極的說法能幫助解放神學改善、糾正自己，因為在協調二者互相對立中「要想贖世救人，不在於取消任何一端，而在於使之協調，以達致一個『祥和的、建設性的平衡』」（25）。這樣人在一切萬物能發顯兩極該和諧的現象。而人自己是「天主照自己的肖像所造成的」，「有男、有女」（創1,1-27）也是兩極和諧的一部分。最後，一切在末日將被天主帶領達到「新天新地」。「這樣天、地、人三才，進入完滿狀態，而人是主要的中介」（26）。如此，房神父說：「面對創造的兩極現象所應持的正確態度是讚嘆、是尊敬、懾服於父的奧秘」（27）。

討論「衝突與修好」部分，房神父指出本位化是以降生奧蹟為典範。既然降生的後面是「苦難、死亡、復活及回歸天父」的逾越圈，那麼，本位化的過程亦免不了有衝突、十字架，並希望能達到逾越愛的合一。如此，我們才能接受對人們（包括一些教友在內）不容易了解的話，如：「你們不要以為我是帶和平到世上來的。我告訴你們，我並不是帶來和平，而是帶來分裂」（路12,51）（瑪10,34）。上面談論建設中國地方教會時，我們已提過教會內的一些衝突而想辦法處理之，我們才能達到正確的觀念和實現。這裡，我們只要說明有關教會如何面對社會、文化，而走向合一，即正確的本位化。首先我們都明白：「基督信仰不提供另一個意識型態，而以人權為基礎來從事批判。它的靈感來自基督的逾越奧蹟及末世論」（28）。於是，基督徒要勇敢地、果斷地面對任何意識型態，而指出其「社會性罪惡」之結構的籠罩。必需有明知的罪惡、人或集體才能容易悔改、修好。從文化的角度來看，有時也免不了衝突，如房神父面對儒家所說的：「儒家對中國文化的貢獻及對中華民族的巨大影響

是不容否認的，但它同時也是使中華民族老化、守舊、不愛動、不敢變、封閉、不會開放、不善交談等弊病的主因」(29)。向對方挑戰並不是將之視為不可妥協的敵人，而是使他經過對自己的修好成為「四海之內皆兄弟也」(顏淵十二 5)。然而，在未達到圓滿的和諧之前，基督繼續受苦受辱，並為我們每個人、每個文化歷史中的人而死。基督宗教接觸其他文化時，曾經是一個挑戰：「被釘十字架的基督為猶太人是絆腳石，為外邦人是瘋狂，是愚蠢；但為蒙召的人卻是天主的能力和智慧」(格前 1,2)。這能力和智慧向一切封閉、靜態守舊的觀念挑戰，使之開放並邁向更完美的和諧。

當我們在討論「創造與兩極」認知萬物均建立在本性論的陰陽合德的生活奧蹟時，另一方面面臨種種實際上的不和諧，努力實現和諧的過程中，一面需要肯定和諧的基礎和目標為基本，另一面每一階段達到的和諧只是相對的，故要求更開放的態度，更廣泛、更真實的和諧。因此房神父說：「應該進展不已的臨時和諧，如果安於小成而停止不前，就會形成『熵狀對稱』的僵化狀況。中國歷史中曾經出現過僵化情況，其咎不在於和諧理念，而在於誤導的和諧方式」(30)。不只是中國歷史才有這樣的僵化情況，而任何一個組織裡都會有如此的危險，包括教會之內。聖神是基督復活的活力，使一切更新，也是父與子的合一鎖鍊。如此，在達到和諧的過程中，當然需要人的努力和開放，但主要的是聖神的化工。當我們重視聖神化育教會的地位，會從一個教會傳統的圖形——天主——基督——宗徒——主教——司鐸——教友，走向另一個教會的觀念，即天主——基督——聖神——教會團體連同其各種神恩及職務(主教、司鐸、信徒)。前者教會的看法是「完備的團體」而後者較重視「在聖神內的團體」(31)。當然，在聖神內的團體要達致完美的團體，更加和諧的團體。在聖神內的教會顯得美麗和諧，因為它成為許多本位化地方教會的百花齊放的團體，亦成為世界的聖事。

總而言之，透過房神父的文章，解放神學能發揮在本位化神學以及反省對建設中國地方教會的正確觀念上。如此，解放神學成了中國文化的一個脈絡神學。對本論文有非常重要的意義是：房神父所提陰陽兩極的中國文化特有的說法是一切和諧的基礎，能使衝突邁向修好而達致完美的和諧。這陰陽兩極是萬物的本性，所以也是人類的本性。那麼，本論文的第一章描述解放神學的人類學亦該能由陰陽兩極的說法來解釋，但如何一步一步的了解和解釋東西文化對事情一體兩面的兩種說法，這後來需要仔細的研究和證明。顯然這已超出本論文的範圍。

三、邁向解放神學的宗教交談的可能性

上面房神父指出解放神學在建設中國地方教會和本位化神學中的方向，若要從一個具體問題開始的話，解放神學能在那一個範圍開始呢？因為解放神學是一個脈絡神學，應該知道本地神學大概的情形如何，才能找出更合理的範圍。要仔細研究中國天主教最近幾十年來的神學，我們可以參考張春申神父又明晰又豐富的一些文章，如「近三十年來中國神學的得失」、「二十年記錄——中國教會的本位化神學。紀念神學院創立五十年」、「當代教會思潮與『神學』五十期內容」(32)。因為這裡的目的不是研究本地的神學歷史，而只要提出大概的情形，因此我們認為谷寒松神父對張神父的神學思想加以反省和扼要的描述是足夠的(33)。

谷神父以四個階段的模式來說明中國本位化神學發展過程及其方向。

- 1、基督宗教在第一個階段是以原來(西方)的語言、看法進入中國生活的世界。本地民衆站在聆聽、接受的一邊。那時，基督徒感覺到在自己家鄉的「陌生者」似地。然而，福音的新生活已經萌芽了，強而有力愛的生活見證吸引本地人民加

入基督徒的團體。

2、基督宗教在第二個階段明顯的與中國文化交流。這裡神學研究以及對二者關鍵的一些觀念的比較，如「天」、「生命」、「罪」、「孝」……等。中國基督徒逐漸發現自己的生活方式，也慢慢地接替地方團體的領導地位。然而，教會生活重要的表達方面，如禮儀、音樂、建築等還使人覺得有混合本地和外來的因素。

3、地方教會在第三個階段在本地文化活動裡生根。由觀念比較的神學深入為脈絡神學。本地的問題和生活亦是他們自己的。基督徒在文化、宗教、科學……等範圍內都投入認同且表現其特色。總之，他們開始深深體驗到與中國文化「在家」裡的感覺。

4、整個發展的過程引到第四個階段：教會對自己的脈絡生活以及對普世的教會，都能顯出是一個自治、自養、自傳的教會。這裡神學在生活信仰團體中發酵，且能參與推動基督徒的大公合一以及世界宗教交談的神學。基督徒「完全」感覺到在「家」，負起責任推動社會邁向更高的生活品質，更完滿、和諧的社會。

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

能做到一切，所以該選擇一個特定的範圍，在前述中，房神父的思想已指出本位化解放神學的方向。而谷神父則提到宗教交談對發展本位化的重要性。因此，我們在這裡要討論：解放神學對宗教交談能扮什麼樣的角色？首先我們要描寫一個當代的溝通哲學，即哈伯瑪斯(J.Habermas)的溝通行動論(theory of communicative action)為交談的方法。然後提出解放神學在宗教交談的功能。

第二節 哈伯瑪斯的溝通行動論

一、尋求真理的解放趣向

哈伯瑪斯(J.Habermas)在研究知識論時，指出所有人的知識都具有一種「趣向」(Interesse)在內。哈氏的趣向絕不是心理學或社會知識論(Wissenssoziologie)所主張的意思，而是哲學「準超驗性」(quasi-transcendental)的知識條件，即任何可能知識的條件(34)。哈氏確實認為，連決心保護科學的客觀性而主張完全站在中立立場的人，事實上亦隱瞞不了其辯護所謂「非興趣」(interesselos)的趣向。一切獨斷論，如科學主義、傳統主義、馬克斯主義……等更顯出此趣向，所以，問題並不在於有或沒有趣向，而在於有那一種趣向。如果有不同的趣向，那麼，那一種趣向才是尋求真理的趣向？它如何連合其他的趣向呢？如果以交談的方式來解決這問題，那麼交談的方式和條件是什麼？

哈氏在「知識與人的趣向」一書中，用不同的哲學觀點證明知識如何和人的趣向有密切的內在關係，並指出尋求真理的趣向過程(35)。這裡主要並不是要討論其細節，而要說明哈氏論知識趣向與他之後建構溝通行動論的關係。哈氏將知識分為三種知識和其趣向：即科學知識與其「技術」(technical)的趣向；生活的知識與其「實踐」(practical)的趣向；人類(整體)知識與其「解放」(emancipatory)的趣向等三種。

1、技術的趣向

這種趣向的重點在於認識管轄、控制自然界。它以經驗分析的科學 (empirical-analytic science) 為研究方法，而物理學為其準則之模式 (proto-type)。按照其方法和規則，其他的研究才能算是「科學的」。這樣，一般的「科學」(包括哲學、人類學、社會學……等等)只是在不同的範圍引用自然科學而已。如此，技術的趣向，要發現自然的規律與能力並使之成為「有用」的技術工具，更成為「真理」的趣向。換言之，人類知識的趣向只歸於尋找有用技術的可能性 (36)。哈氏並不否認經驗分析的科學在克服自然界的貢獻，然而若以偏概全的將自然科學以及技術趣向視為準則，有如孔德 (A.Comte)、馬哈 (E.Mach)、皮爾士 (Ch.S.Peirce)…… 等等哲學家所主張的，那就太偏差和缺乏哲學的整體反省了 (37)。故需要調整。

2、實踐的趣向

實踐趣向所關心的是如何了解生活具體的世界 (Lebenswelt)。這屬於一般詮釋的哲學。哈氏在分析狄爾泰 (W.Dilthey)、海德格 (M.Heidegger)、旭德次 (A.Schuetz)、高達美 (H.G.Gadamer) 等的思想時，指出實踐趣向如何描述歷史、文化、社會的結構，使人認識主體之間互動的關係 (38)。依他們的看法，這了解方式與上述經驗分析的自然科學是完全不同的。哈氏同意詮釋哲學家認為「語言」是生活世界了解和人互相溝通的基礎，但哈氏不同意他們的看法說：為了瞭解生活世界，人應該接受他所擁有的結構知識為其「權威」，這也被稱之為「成見」(Vorurteil) (H.G.Gadamer) 或常識 (common-sense) (A.Schuetz)。高氏說：「使人了解存在的是語言，在語言內問題不受限度，可向任何方向展開。而每種語言都能翻成其他的語言，那麼，生活的結構和其詮釋再也不能向後退回了 (unhintergebar)，這證明他自己是權威」(39)。哈氏提出與高氏和上述的詮釋

學者不同的理由：他們沒有認出語言的兩個作用。語言一方面是了解的媒介，另一方面語言也會成為管轄生活世界的工具。那麼，如果了解生活世界而沒有加以批判反省，有意識或無意識的實踐趣向，成為了意識型態所倡趣向的認同趣向 (40)。

3、解放的趣向

該趣向是要一直發掘生活世界中的種種不合理的意識型態逼迫獨斷主義邁向更完滿的解放生活世界。一方面從自我批判反省或經過他人幫助，人能由被壓迫的意識成為有意識，而得到解放，一如佛洛伊德 (S.Freud) 在心理分析所提出的方式。這也可以引用在交談中的一個方式。另一方面意識化社會結構的意識型態，並提出解放的需求，如黑格爾或馬克斯開始的方向 (41)。然而，當這些解脫的思想變成封閉的系統時，也同樣需要解放。如此，解放趣向自己不是任何一個思想系統，而是往批判性、熟練的理智行動，這理智行動在主體互相溝通中，尤其在彼此發生衝突時，發揮其和諧的功能。總之，解放趣向是「溝通行動論」(Theorie der kommunikativen Handlung) 的基礎 (42)。

二、三種知識趣向的辯證關係

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

現在人的生活受技術趣向極深刻的影響。這情況是如何發展出來的？其隱藏的因素何在？哈氏從歷史蛻變「理論」(theoria) 之觀念開始發掘技術和實踐趣向有何關係。按希臘哲學，「理論」是人對宇宙默觀而理解的成果。人在默觀中認出「存在」(Seiendes) 和

「存有」(Sein)的區分，並推論出現象的世界該有永久的基礎——形上學。那麼，真理的基礎是「客觀」的。爲了瞭解美好的客觀宇宙，人需要有默觀的態度去尋找與人獨立客觀宇宙的「符合」(adaequatio intellectus et rei)，這是所謂的「非興趣」(interesselos)態度的來源。在新時代的開始，自然科學逐漸強壯起來。自然科學發展的過程中，先將形上學放在理性之外(如洛克、休謨對『實體』無知覺的說法或康德對『物自身』的看法)；接著，自然科學主義便將形上學視爲發展科學的前一個階段(如孔德進步的三段論)。如此，哲學本來的目的是反省整體的宇宙觀，即包括對善良、公平生活的說法，而今在自然科學的發展中哲學的整體被拆開爲「實踐」和「理論」，而其理論就逐漸變成一種純粹的知識論。再者，知識論在實證主義裡降爲科學的理論(Wissenschaftstheorie)，即依科學方法去追求真理的重建(43)。換言之，按事物自然的規律而建立的科學看法中，批判理智與社會實踐的關係就蕩然無存了；理性則變成「有用」的思考，而在實踐的範圍裡，批判性讓給「非理性的認定主義」(irrationaler Dezisionismus)。這就是「非興趣」(interesselos)和「價值中性」(wertneutral)的說法。這種科學的方法也深深影響到反對科學主義的詮釋學如韋伯(M. Weber)和類似的思想家以及社會改革的馬克斯主義。

韋伯主張「理解的社會學」(Verstehende Soziologie)。本來他反對社會學引用自然科學的方法來研究社會的現象，並建構社會的理想模式(idealer Typ)。他認爲社會的確有了「理想模式」爲其建構的基礎，需要研究的只是重建和理解之，使在社會生活中的主體行動顯出其意義和其目的。他因此說：「事實上，我們只要對生活的關係形式化，即將成功的經驗當作反饋的管制。該形式化的建構已經在社會勞動的系統以及其工作的每部分中預定了」(44)。那麼，韋伯理解社會學的關鍵在於發現社會生活中一些「目的的理性」

(Zweckrationalitaet)之理想模式而瞭解如何該選擇最好的方式或工具達到之。這也是「合理化」人類行動的過程。結果，合理化並沒有帶給人自由，反而幫助官僚(Buerokratie)式的組織獲得勝利(45)。如法西斯主義(Fasismus)、史大林主義(Stalinismus)或「消費命令控制」的社會(Konsumzwangsgesellschaft)……等所採取「工具——目的」的理性合理化其目標。雖然自然科學和韋伯的理解社會學的方法和目的大不同，但它們之間有些共同點，如理性變成「工具理性化」或「科技性的合理化」(technological rationalization)，而人的世界經過工具理性化和科技的「破法術」(disenchantment)變成了「鐵籠」(iron cage)(46)。哈氏認爲韋伯的理解生活世界是非常重要的，因爲一個社會學不能不提出其活動的意義，然而所發現的社會結構不一定是理想的、最好的模式，尤其該社會目前已受科技主義那麼深的影響。所以依工具理性化的方法來研究社會學是太不足夠的。於是，哈氏主張社會生活詮釋該和意識型態批評合作，即工具性的行動(工作)與溝通行動(語言)是互動的(47)。溝通行動論要結合人活動的主要層面——「工作」、「語言」、「批判」等。

關於馬克斯批判當時資本社會的意識型態而主張社會革命，哈氏認爲馬氏在若干方面也因經驗主義的「詭計」(List)陷入歧途。馬氏雖用心分析並批判當代社會與經濟的相關結構，然而他對批判本身的性質未有清楚的瞭解，因而缺乏對自己立場的批判。這樣，馬氏在知識論方面落在經驗主義的陷阱中，而在社會論方面，只理解了不同社會模樣的起源，並未解決其社會的問題(48)。我們從馬氏最重要的觀念——勞動(Arbeit)來說明哈氏對馬氏的批判。勞動對馬氏而言是社會改革的關鍵，是歷史發展的柱子，它不僅改變工人對自己、對他人的意識而擺脫人的疏離，且也使自然物質變成爲人的作品。這也是說人、自然經過勞動合爲歷史。勞動既然如此的

重要，但哈氏認為馬氏在發展其思想中將「勞動」觀念在兩方面上走入歧途：其一，勞動之觀念慢慢走向「生產」的夾道，而忽略人間的互動和社會組織之意識；其二，自然的瞭解逐漸變成工具化的行動。換言之，馬氏太過份強調工作的產品，而忽視了人和人以及人和自然的正確關係。這對推動經濟的發展是易於了解的，但因此馬氏自己就開始將辯證批判用在技術性的實用主義上。這是馬氏實證主義背後隱藏的因素。於是，哈氏提醒「它（社會性的勞動）指示歷史中機械主義革命的特類」（49）。另一方面馬氏認為人類歷史總是和生產有關，而指出資本與生產之關係就建立在「上層結構論」（Ueberbautheorie）上，而使社會走入危機，故提倡無產階級的社會是歷史發展的新階段。哈氏認為馬氏的社會論可能理解了社會的危機，但沒有證明為何該有這樣的「解決之機械主義」（resolution-mechanism）——這是一種獨斷論而已。哈氏認為既然每個社會都有生產能力（produktive Kraft）和生產的關係（Produktionsverhältnisse），那麼其危機可經過合理化和溝通得以解決和改革。而這社會革命學習是靠社會裡每個人的溝通資格（50）。於是就能避免主張非理性及暴力的悲慘革命。

哈氏在簡介（溝通行動論）時，提出其動機：在「非理性主義」以及「相對主義」所壟斷的現在社會生活中，如何以交談的方式來彼此瞭解，並使一些好像不相關或甚至幾乎互相矛盾的觀點變成辯證性（整體化）的發展（51）。如此，研究自然界以及克服自然界是人類共存生活的重要課題，另一方面如何發現生活世界的構成和意義是人之間溝通不可或缺的因素。不但如此，哈氏強調無論「解釋」、「瞭解」或「批判」的層面都是屬於一個理性。每一個理性活動的範圍都有其特性，譬如在研究自然科學的對象中，人需要科學的「客觀性」，但在瞭解生活的世界，詮釋者就是此生活世界的成分，所以不能以第三者的觀點來面對之，否則就將生活的脈絡隔斷了。

為了瞭解生活世界中對話的同伴，主體有時甚至要站在他人的立場去解釋、辯護的態度。於是，哈氏認為「溝通」最起碼的條件有兩個層面：一是「互為主體」（Intersubjektivität），即對話同伴站在具體脈絡的場合，二是「交談什麼」（miteinander reden ueber etwas）（52）。再者，批判理性該一方面合乎上述所提的了解層面的對話條件，但另一方面該跳出當前生活世界的內在邏輯束縛，包括其意識型態的捆綁，因此，該從「整體」（不在部分內）來判斷脈絡的場合（53）。這樣人就走向如謝林（F.Schelling）所謂「世界時代」（Weltalter）或布雷黑特（F.Brecht）所謂「友誼的共存」（freundliches Zusammenleben）。此共存不是沒有衝突的，而主要的是人以那種方式化解衝突。總之哈氏的批判理性不只像阿多諾（T.W.Adorno）的消極辯證（Negative Dialektik）——即解放意識型態而已；重要的是在溝通中建立更完備人的共存（Emanzipation fuer）。那麼，現在社會生活少不了分工合作而批判理性就是推動、建造合作的能力。這是解放趣向的特點。

然而，批判理性的起源和發展又如何呢？哈氏在探討皮亞傑（J.Piaget）的理性發展的心理學、科爾伯（L.Kohlberg）的道德價值成長及瓊斯基（N.Chomsky）、瑟爾樂（J.R. Searle）、歐斯丁（L.Austin）與其他語言哲學家時，一步一步的證明人如何學習自我認同、成熟而達到「溝通的資格」（kommunikative Kompetenz）（54）。在這裡我們不想深入哈氏的證明詳細步驟。主要的是指出其如下的結論（55）：（見下頁）

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

總之，哈氏的「溝通行動論」基本上是重建批判理性對一般人日常生活溝通中所含有的條件和基礎——即「實踐的假設」(praktische Hypothese)。他主要的貢獻是發現和證明之(56)，使人在溝通中該注意的條件而達到共識 (consensus)。這樣我們能瞭解為何哈氏將「溝通」(communication)分為：溝通行動 (kommunikatives Handeln) 和「探討」(Diskurs) 兩種。溝通行動是在具備脈絡中的人們(溝通者)經過表示、明瞭而達到共識，或只對常識話題，如：「果園籬笆」的交往意見停留在溝通的某些層面(57)。當溝通行動有問題如誤解、懷疑他們之間到達的共識……等等時，溝通就進入「探討」的溝通了。下面哈氏重建所謂「理想的交談情況」(ideale Sprechsituation) 這一方面提出準則而按照之，溝通者便發現溝通被扭曲的情況，另一方面是邁向理想、和諧的指南。

三、理想交談的情況

1、「語言行動」尋求真理的具備

在探討溝通層面，哈氏已經假設探討與溝通行動是息息相關的，故有面談的條件如脈絡情況、主體相關性、對事實的談判，使用語言的成熟……等。如此，每次探討的發言就是「語言行動」(Sprechakt)(58)。這是說在脈絡中面談的語句含有兩部分：「安排」(performative)或 (illokutionaere) 和「隨從」(propositionale)或 (lokutionaere)。如「我(向你)約定，明天我要來」這一句的第一部分是提出肯定 (performativer Teil)，而這肯定的意思則在第二部分加以說明 (proportionaler Teil)。第一部分的(真或假)意思，在第二部分證明了出來，那麼，「語言行動」(Sprechakt) 語句與其內含實現(有效性的要求)是一致的，否則就是「無效的」。這是語言行動 (Sprechakt) 特有的兩面結構 (59)。在日常的對話中，第一部分的語句常不明顯的說出，如上述的例子，「我明天要來」，在面談的脈絡中也表達出我要實現的是一個約定或諾言。

哈氏將一切溝通中擁有的語言行動 (Sprechakt) 分成四類，每一類要求有關的有效性 (Geltungsanspruch)。

①「說明」類 (Kommunikativa)

該語言行動表白使用語句中的意思 (Sinn von Aeusserungen qua Aeusserungen)(60)。這裡默認溝通者都具有語言的資格，知道所說出的語句是否明白或至少會產生誤會。當對方不明白時，對方甚至可以追問其意思。譬如「我祈禱我明天會來」的語句是無人懂的或至少會產生誤會言語行動，使得對方可或該追問：「你的意思是什麼」。由此，「說明」類要求「明瞭」的有效性 (Geltungsanspruch der Verstaendlichkeit)。這明瞭有效性的要求在其他三種語言行動中都需要的。

②「確認」類 (Konstativa)

語言行動在確認語句的意思擁有所表達的事實 (Sinn von Aussagen qua Aussagen)(61)。哈氏認為這確認類是關於「客觀世界」事物或變故的知識，故可追問並證明其真象。如「我告訴你，地球是圓的」語句肯定一個屬於客觀界的事實。如果此肯定有問題，對方可追問：「真的嗎？」而要求證明。由是，「確認」的語言行動要求「真理」的有效性 (Geltungsanspruch der Wahrheit)，這是屬於理論性的探討。

③「表示」類 (Repraesentation or Expressiva)

在這裡發言者吐露他自己內在的情況、意願、信仰……等，在這類語言行動中發言者向對方表示其「主體界」(subjektive Welt)(62)。於是，對方面臨的是信任或不能信任的問題。如「我怕你不了解我」或「我那麼深的愛著你，你不覺得嗎」……這樣的語句能使對方信任或追問發言者是否誠懇。此誠懇在緊接著的行動比較中可被認出來，而不是在探討中檢驗證實的。所以「表示」類要求「真理確實性」的有效性 (Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit)。

④「規定」類 (Regulativa)

它表達發言者和對方按所規定的關係發言，此規定的語言行動是關於「社會界」(soziale Welt)(63)所分配的角色以及他們彼此含有承認規定之實際 (praktische Verwendung) 的語句。面對該「規定」類，對方可追問其「妥當性」。如「我命令你離開此地方」對方可問命令之權。「規定」類要求「正常性」或「妥當性」的有效性 (Geltungsanspruch der Richtigkeit)。這是屬於實踐性的探討。

哈氏強調對每種語言行動，對方可以接受其有效性的要求或拒絕或排除之；這可能性才使溝通有了開放性。但另一方面，接受、拒絕或排除也屬於溝通的過程，即其發表也是語言行動。由此，哈氏肯定四類語言行動有建立對話的普遍性質 (64)。

2、交談理想的條件和場合

上述對結構的探討並未證明探討是否能達到「真正」(echt)的共識。為了評價在探討中所達到的共識是真是假需要考慮如下：此溝通是否已排除「有系統溝通之扭曲」(systematische Verzerrung der Kommunikation)以及在辯論中是否以更合理的論證為辯論比賽之好論證 (zwangloser Zwang des besseren Arguments)(65)。而「有系統溝通之扭曲」只被排除，「如果所有參與者均有平等選擇發表任何語言行動的機會」。再者，論證的價值不是對「人的特點」(Persoenlichkeitsmerkmal)而是完全對「事」(Objekten)和對脈絡溝通的平等結構。於是，與上述四類語言行動有關，哈氏提出四理想溝通該滿足的條件：其中兩件是「通常」的條件 (triviale Bedingungen)。

①「所有能參加探討者該有同等的機會使用語言溝通。如此，他們隨時可開始討論以及繼續發言、反對、發問和回答」；

②所有參加探討者該有同等的機會解釋、肯定、建議、理解和

證明，以及對有效性的要求提出問題、證明、反駁。於是，該避免常留在有成見的題目和其批判中。

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

③只容許那些有意使用其擁有同等機會表示語言行動(*expressiver Sprechakt*)的人參與探討……

④只容許那些有意使用其擁有同等機會規定語言行動(*regulativer Sprechakt*)的人參與探討……」(66)。

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

四、反省哈氏的溝通行動論

最後我們要提出哈氏溝通行動論的幾個問題，並說明這些問題與宗教交談有何關係。哈氏認為人互相生活行動有明顯或含蓄的理性批判為基礎，這在反省或討論中能發現和重建出來。哈氏稱之為「理想交談的情況」，它是長久(*long run*)溝通的指南。而每個溝通結果的程度全靠參與者的「溝通資格」以及理想的場合。該溝通資格在上述四類「語言行動」具體地表達出來。其中三類：語言(說明)、知識(確認)、和實踐(規定)的資格可以在「探討」中依其個別範疇的規律加以詢問而認知其「有效性」。關於「表示語言行動」的要求有效性，在「探討」中不讓對方如前述三類明白的檢

查出來的。對方只能在生活的行動中發現其「誠懇」和「可信任」。再說，這有效性檢查的過程並不進入「此可信任」的價值優越地位(*Praeferenz von Werten*)的問題(67)。深言之，檢查規則行動的該當有效性(*Soll-geltung*)是屬於邏輯證明的倫理；而道德肯定價值的目標和其原則的證明是屬於倫理奠基的理論。雖然哈氏原則上認為這可在所有參與實踐探討者的同意(*Zustimmung*)被認識為「規則」；但他另一方面又肯定探討的道德的確只是「形式」而已(*formal*)(68)。再者，哈氏的溝通理論提出「理想溝通的情況」包括一些倫理上的要求(*sollen*)如言行一致的要求(即語言行動的有效性)；但他認為如「良善生活」(*gutes Leben*)(69)的意義和其證明是屬於「生活世界」(*Lebenswelt*)本身。而這生活世界一面是具體的，另一面是無限的不斷的開放。由此可見，哈氏探討結果的共識是真假當然該顧慮到兩樣溝通的資格；然而最難檢查的也許最重要的乃是看溝通者之間是否有誠意——即倫理道德性，這和理想的溝通場合也息息相關。而哈氏探討道德的要求，一面只站在「形式」上，另一面又不願意去討論倫理更深的問題。也許他如康德一樣都明白那是屬於「形上學」的層次了(70)。就算它被用現代的一個明白稱呼，如「理想溝通的團體」。但正因如此，溝通的動機就缺乏了深度。革里夫(H.Gripp)因此面對該「探討的道德」問題驚訝的表示：「探討的道德」一方面肯定有關規律合理證明的抽象可能性，但另一方面否決了有關具體可能性(內容)的證明(71)。這說明了哈氏認為實踐的探討可以決定所談的一個問題(如公道)是否按照溝通理想的規則去行；但它不可以決定其內容確實應該這樣，因為那是屬於過程中的可確定性(*prozedural bestimmbar*)。如果哈氏溝通理論採用在宗教交談中，至少上述的問題就被化解了，因為宗教信仰就是信徒倫理的基礎和實踐的動機以及其具體內容的肯定。換言之，有「資格」擔任宗教交談者與其他宗教信徒溝通時使用，例如：「表示語

言行動」時，對方可根據其信仰去檢查其言行的一致性，而確認信仰和實踐是否貫通。這是宗教交談中相輔相成的過程。

此外，哈氏在溝通中所要達成的是若干「共識」。它不是絕對真理，然而它不斷邁向更理想的生活境界。這是解放趣向的特點。哈氏所強調的溝通理想確實只是人間的共識真理(echte Konsensfindung)。一般宗教所關心的是「最後」(ultimate)「超越」(transcendent)的境界，因而在宗教交談中要採用哈氏溝通行動論，需要先經過蛻變。這是下節我們要嘗試的課題。

第三節 解放神學討論批判和溝通的關係

我們上述哈伯瑪斯的溝通行動理論指出人任何知識都含有一種或一些趣向，而這些趣向在批判(解放)趣向中能顯出其向度，而被放而存昇邁向更開放、更整體的知識境界。這解放行動不經過其他的方式而只經由人彼此尊重、平等交談推動出來的，而透過漫長的努力逐漸達成某種真理的共識。至今有些神學家採取哈氏的若干觀點來反省神學(72)，然而依筆者所知未有將批判理論和溝通兩個溝通行動分不開的因素作為宗教交談的神學反省之助力，本論文第二章我們看出解放神學如何以批判觀點作出發點；其第三章提出解放神學在批判中如何與其他神學以及內部多元化發展學習溝通交談。而第四章描述解放神學發展為脈絡解放神學時，不斷保持並發揮這兩個解放和交談的因素，尤其天天與其他宗教接觸的亞洲地區。我們嘗試說明解放神學對宗教交談有些貢獻。此前，已提出哈氏溝通行動論。這批判趣向和溝通行動對解放神學反省有何中肯性呢？下面我們將描述旭荀(F.Schupp)的批判神學和徐德肋(L.Swidler)的宗教交談神學，並指出這兩種神學因過度強調批判和交談的一面而未達到解放神學對宗教交談中批判神學和交談的和諧。這裡需要說明：雖然徐德肋沒有直接說明採取哈氏的溝通行動理論為基礎；但他的

神學觀點與哈氏的觀點有許多方面的相似。透過說明他們的神學立場和限度，我們希望能指出哈氏理論對神學的中肯。如此也給解放神學對宗教交談提出方向。

一、批判神學

旭荀(F.Schupp)在「邁向批判神學」一書中，嘗試採用法蘭克福學派(Frankfurter Schule)的批判哲學建立一個批判神學。而衆人所知哈氏是這學派的最後成員。這裡我們只要說明旭氏批判神學對解放趣向的關係。旭氏由三個幅度來說明其批判神學：分析、詮釋和辯證。

1、分析

分析哲學與言語哲學有密切的關係。首先旭氏指出依語言哲學研究的成果，有些語言使用中的字眼(Wort)本身就說明其意義。這屬於所謂"Auto-semantikon"(自己有意義)。但有些字眼需要與其他的觀念放在一起，而只經過其協助才能說明它的意義。這屬於所謂"Syn-semantikon"(受他字協助的意義)(73)。旭氏認為基督宗教神學所用語言中的"Gott"(神)的字是屬於這"Syn-semanti-kon"(74)。而幫助瞭解"Gott"(神)的意義雖然有許多，但它們依旭氏之見，終歸兩個關鍵的觀念：自由(Freiheit)和未來(Zukunft)。於是，一提到"Gott"(神)的字就含有自由和未來之意。當然後兩項不含前者的意思。由於這「自由」和「未來」絕無描述的作用(deskriptive Funktion)而只有規範的作用(normative Funktion)，它們因此只有形式的公理性和神學反省的規範。如此，「自由」和「未來」依照旭氏的說法並沒有假設什麼固定的內容，而只是對其他有關"Gott"(神)的觀念說明為批判的規範，使神學表達邁向整體性的秩序。另一方面，自由和未來的確是規範，但這規範的作用只在實踐中實現。換言之，"Gott"(神)的字是屬於信仰的語言，而信仰說明神人的關係。這關係之狀態在於神的言(啓示)——語言的作用是屬於規定作

用 (regulative Funktion)，如何被答覆，即在實踐中表達出來 (operative Funktion)。而此關係在自由和未來的規範批判中顯出其整體性的程度。於是，旭氏說在自由和未來的批判規範內，其他對神有關的觀念能有開放性的觀念內容，因此有關說明神也有開放的規定 (offene Regelbestimmung)(75)。

2、詮釋

如同哈氏的看法一樣，旭氏的批判神學詮釋也要求瞭解和批判是詮釋分不開的兩面。那麼，從上面哈氏批判高達美 (H.G.Gadamer) 的詮釋學，我們也可以明白旭氏批判神學對詮釋和傳統神學的詮釋不同。就以福音中說明「天國」來作一個例子：「時期已滿天主的國臨近了，你們悔改信從福音罷！」(谷 1,15)。旭氏認為雖然表面上所提的語句能瞭解為歷史的描述語句 (有肯定性 *indikativ*)；但事實上它也是對事件評估的語句 (*evaluativer Satz*)，這也是說，它更屬於歷史社會行動的評價以及其所定價值的批判語句 (76)。換言之，為了解並妥當詮釋如上提及的福音句子，需先知其歷史的背景和社會、文化脈絡的關係。這是屬於描述的事實層面，或用哈氏的說法，它屬於言語行動的「確認」類。然而，在耶穌基督的福音中，它更是有計劃性的句子：它清楚表達一個命令作為事實評價的標準。另一方面，以基督信仰救恩整體來看，這「天國命令」的語句不屬於「已是」(*schon ist*) 而已，而更是已開始和尚未的緊張關係中。旭氏強調雖然「天國」的實現是在真正的「自由」和真正的「未來」準則裡顯出，但除了這肯定以外，就沒有再肯定什麼 (77)。旭氏認為上述扼要說明批判神學對「天國」所反省的方法論，也可以類似的採用在其他傳統神學的題目，如原罪論、救恩論、聖事論……等。

神學歷史中留下來的的神學看法是神學家溝通的地方。這裡真理和錯誤、共識和異識都會有。旭氏認為批判神學所關心的並不只是

面臨單獨事件的錯誤；而更是其意義關連的扭曲結構。如此，意義關連的扭曲並不能因除去某些部分的錯誤就可以解決問題，而需要採取全新改革的看法，即批判的看法，於是，神學詮釋透過批判神學成為批判詮釋學了。具體來說，瞭解神學歷史並不等於維護某些傳統或某種權柄的看法，因為任何使用強權都違反「自由」；任何絕對固定都違反「未來」(78)。可見，旭氏無論在「分析」或「詮釋」方面都提倡「自由」和「未來」為神學語言的後設 (*Meta-sprache*) 使神學能反駁語言的暴權 (*sprachliche Gewalt*) 和意識型態性的固定化 (*ideologische Fixierung*)。這形式上的假設能與哈氏的「理想場合」相比。旭氏不但沒有反對哈氏的溝通行動論，反而認為他的批判就是在溝通中發展；但他的用意顯然在於強調批判性 (79)。如此，旭氏能肯定：批判性的詮釋一方面不徘徊在要求把握「絕對真理」的範圍上，因為如此肯定把握絕對就被其他也要求把握絕對真理的相對化了；但另一方面它也不放棄要求真理，否則就淪落在相對主義中了。旭氏認為因為批判詮釋那麼重視尋找真理，才慎重地去察看歷史中那裡有錯誤，有溝通的系統被扭曲，而收入批判意識型態中並以批判的方法來條理之。

3、辯證

辯證法是放而存昇 (*Aufhebung*) 的過程。旭氏批判神學採取此辯證法來批評神學傳統有保留已有或現有思想為永久存有真理的態度。旭氏的理由是：在人的意識中那裡直接的對象內容要求有效，即被保留的肯定，那裡「自由」就被對象按其規律具體化。如此，自由就在對象化中限定自己，因此對自己有矛盾。在此情況下「未來」原則上也失去其真正的意義，因為「未來」並沒有什麼別的希望，而只是物質對象的直接性 (*materiale Unmittelbarkeit*) 引起未實現的想像而已。如果這種想法發展在宗教的幅度中，旭氏說它是屬於自然宗教 (*natürliche Religion*) 的想法 (80)。他認為自然宗教和在

人類歷史中的啓示宗教就在這裡有關鍵性的差異：歷史中的啓示宗教要求放棄這由物質引起未來的具體想像。旭氏看神學的義務是在於反省歷史中如何批判「直接性」的媒介。這裡旭氏的確受阿多諾(T.W.Adorno)否認辯證(negative Dialektik)的深刻影響(81)。阿氏主張全真理不在於思想的「同一性」(Identitaet)而在於不斷辯證，即放而存昇中的「非同一性」(Nicht-Identitaet)。旭氏和阿氏都認為：主張以一個理想(即有同一性)來批判一個意識型態，事實上就站在另一個意識型態上了。所以旭氏說：「對自由和未來的有物質性之定型的要求是矛盾的」(82)。旭氏在「十字架」(83)的象徵中找到其神學批判的基礎；但他未進一步發揮此思想。

總而言之：「批判如果沒有系統性的計劃就是非理性的。但是，那裡一個系統要求自己是全體性的，那裡便成為非理性的。相反的，(批判)神學的理性——自己是歷史中的片刻——瞭解歷史的反省之片刻為自由的可能媒介過程。這瞭解透過整體性的批判(Kritik von Totalitaet)揭露自由和未來的可能性」(84)。

4、對批判神學的反省

可見旭氏批判神學是靠法蘭克福批判哲學反省所蛻變而建立起來的。他們共同「形上學」的基礎是(猶太和基督宗教)默西亞主義(Messianism)。當阿多諾明顯地主張猶太的默西亞主義等待神在末世實現的諾言，保持神無名(Namenlosigkeit)和「完全不同的祂」(schlechthin anderer)的性質；旭氏卻以基督宗教的默西亞觀點肯定神(自由的)諾言已在耶穌基督身上開始了；但我們就在「已經」和「尚未」的緊張中生活，邁向完全解放。如此，「自由」和「未來」是旭氏批判神學的主要觀念。解放神學因重視救恩中的社會和歷史的角色，原則上也和批判神學強調在「自由」和「未來」過程中展開的默西亞性。另一方面旭氏一直強調批判神學的「自由」和「未來」是完全没有具體內容的，而只有規範的作用。這樣，雖然「自

由和「未來」在實踐中發揮其功能，但其本身只是純形式的要求。這裡旭氏的想法與康德哲學很相似，尤其對理論和實踐的分法。我們在這兒不需要重複說明解放神學如何反對這種歐洲典型的思想而提倡正確實踐(orthopraxy)先於正確理論(orthodoxy)。最後我們要看旭氏的批判神學與溝通行動有何關係。雖然旭氏在討論批判詮釋學中稍微提到哈氏對尋求真理共識溝通的可能性；但對他來說批判才是最重要的。難怪他後來在探討辯證時完全投入否認辯證的看法。而否認辯證對人類願意尋求真理來說是很具有挫折感的想法；否認辯證基本上認為一切能思想的都有對象性，而對象性就是「直接性」(Unmittelbarkeit)即「同一性」(Identitaet)。但當否認辯證批判「同一性」時就變成了一種同一性，然而同時它是肯定「非同一性」的真理。那樣，在批判的行動中它就否認自己(85)。也許否認辯證最好的貢獻是在於方法論的方面：如何認出並批評整體性問題之練習。我們也許可以老子的話說：它是「無之為用」的方法。至於旭氏的批判神學，我們可以看出他非常關心神學史、教會史中落在意識型態的危險性，而以批判神學的觀點來處理之。雖然他很重視批判的過程；但這過程本身就未肯定其積極性。如此，連旭氏願意將批判過程視為與對方的交談行動，他也辦不到，因為他批判本身就破壞正確的交談。相反的，我們上面已說明哈氏的溝通行動如何以「言語行動」配合言語(理論)和行動(實踐)，如何批判理性在溝通中發展其解放的功能，幫助參加交談者邁向團體性的尋找真理。這樣的批判才能幫助解放神學在參與宗教交談中保持其先知性。

二、徐德肋論宗教之間和意識型態之間的交談

徐德肋(L.Swidler)像一般宗教交談的主張者如潘尼加(R.Panikkar)、史密士(W.C.Smith)、柯柏(J.Cobb)、孔和(H.Kueng)……等都從一個重要的問題開始：身為基督徒(他們都是基督徒)能用何種反省自己信仰的方式，使其他的宗教信徒如猶太、

回教、佛教……等也能瞭解並一起建立彼此溝通了解場合，然而他們還是保持基督宗教的信仰呢？進一步，他們也要請其他宗教交談的信徒們在自己的宗教團體中同樣推動此宗教交談。徐氏比一般宗教交談走得更遠一步：他要提倡不但對宗教之間而包括意識型態的交談(86)。如此的交談與一般交談有些不同：它是信仰者彼此的了解和溝通，換言之，交談是由一些不同宗教、意識型態的「信徒」願意在會談中彼此正確了解對方的觀點並要建立友誼的關係，以互相鼓勵一方面更深入了解並實踐自己的「信仰」，另一方面共同邁向多元性的合一(87)。

1、真理的觀念

徐氏認為交談者首先需要對「真理」的觀念徹底檢討。他說到前世紀真理的觀念通常被了解為「絕對、靜態、排他性(exclusive)」的真理。這真理的觀念需要蛻變為「動態、相關性(relational)」的真理。至少可從不同的四種知識觀點來合理化這新真理的觀念：歷史性、社會性、語言和詮釋。在歷史化知識中真理就在歷史生活中有原來的地位(historischer Sitz im Leben)但同時也和其他的時代有關係。如此，歷史化的真理使真理有動態、實踐和相關性的觀點。社會的知識(Wissenssoziologie)使真理因地理、文化、社會場合「相對化」(deabsolutized)。語言的限度，尤其對超越的經驗表達，事實上就相對化絕對了。最後詮釋指出：所有的真理、所有的知識顯然都是受詮釋的真理、知識的影響，因而與詮釋者的觀點有關係。總之，新真理觀念是「相關性的真理」(relational truth)(88)。這裡需要說明：徐氏提倡新真理觀念並不是要否認真理的絕對性，否則連要說明和證明他的立場也不可能的。他所關心的是如何將所相信並肯定(有絕對性)的真理「相關化」，使交談(本身就是有關係的)成為了解、尋找、肯定真理的地方。這意向在徐氏建議建立一種「普遍交談語言」(ecumenical esperanto)(89)更加顯示出來。

2、語言的觀念

對徐氏來說，「普遍交談語言」是一種宗教、意識型態交談中的「後設語言」(Meta-sprache)。這種語言是一種能與「國際語言」(esperanto)(90)相比的語言：如「國際語言」的建造是從不同生活語言抽出組成一個又簡單又合理且有普遍性的語言，使不同文化能正確溝通，相似地，「普遍交談語言」也能由不同的世界觀語言抽出組成交談的「後設語言」。因為徐氏抱非常大的設想，希望這種語言能用在一切世界觀的交談，當然也包括意識型態的交談。而他也清楚意識到意識型態的世界觀沒有超越界(91)。因此他建議：這種語言要盡力從人生「下層」(from below)。以生活內在(immanent)為主要的幅度建立起來。當然，他認為這樣的想法並不意謂「超越」的幅度是對人日常生活(即「從下層」、「從內在」人的體驗)是什麼陌生的世界，反而互相融合，因此，他認為發展這種建立在人本(humanity based)的語言是要表達出在內在的超越(the transcendent in the immanent)(92)。無論如何，對徐氏來說，重要的是經過「普遍交談語言」宗教、意識型態的主要觀念能譯過來。他舉例子說：如果我們在普遍交談語言(ecumenical esperanto)說「X」的，相通基督宗教「A」的觀念，猶太教「B」的、馬克斯「C」的……等等。除了如此譯的用處之外，徐氏認為此新語言還有交談意識(ecumenical consciousness)的具體肯定性：它是「我們」的語言(93)。徐氏相信如此努力邁向建立普遍的交談語言是推動「大公主義」(ecumenism)的必需步驟。而推動大公主義就是梵二大公會議所提倡的方向：「我們應該了解分離的弟兄們之心理。為此，我們必須依照真理，並善意進行研究，有適當準備的公教信友，應將分離的弟兄們的道理、歷史、神修生活、禮儀生活、宗教心理和文化等，獲得充分的了解。為達成此一目的，雙方面對的集會，尤其為討論神學問題的集會最有幫助。在交談中彼此以同等地位相

處」(94)。

3、交談的規則

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

- ①交談的首要目標是學習——這也是說，對事實知覺和了解的改變和成長，然後照著行動……
- ②宗教、意識型態之間的交談該是兩面進行的計劃——一方面在自己宗教或意識型態的團體裡，另一方面在宗教或意識型態之間。
- ③每位參加交談者該有完全忠實 (honesty) 和誠懇 (sincerity) 的態度 (反過來說，每位參加交談者該相信對方有完全忠實和誠懇的態度)。
- ④在宗教、意識型態交談中，我們不該將我們的理想與對方的現實相比，而更正確的說，我們的理想和對方的理想，我們的現實與對方的現實相比才對。
- ⑤每位參加交談者該說明、認定自己 (的信仰)。反過來說，被他人解釋者在解釋中該能認出自己 (的信仰)。
- ⑥每位參加交談者不該立刻不許變動的劃分認定不同意之觀點。
- ⑦交談只能在平等的地位 (par cum pari) 中發生。
- ⑧交談只能在彼此信任中舉行。
- ⑨加入宗教、意識型態中的交談者對自己以及對其宗教或意識型態的傳統至少該有最低限度的 (minimally) 批判態度。
- ⑩每位參加交談者看情況也許該嘗試從內部 (from within) 體驗對方的宗教或意識型態」(95)。

宗教、意識型態交談之間的目的學習溝通成長，使每位參加交談的人更深刻認識自己、對他人和其「信仰」有更正確認識，因

此活的更真實。於是，對方不是反對我們的對象，而是我們尋找、肯定真理的鏡子：在交談中我們學習認出「相關性」的真理，當然也包括補充和分別。這分別也許與實際 (actually) 彼此矛盾，但能成爲可能 (potentially) 的補充。然而靠什麼標準能使不同、甚至實際上 (in fact) 有矛盾的看法，成爲「有關係」的尋求真理呢？徐氏認爲每一個宗教、意識型態都努力解釋人生的意義，並指出如何照樣生活。如此，正確的人圓滿生活該有準則檢證、批判所有宗教、意識型態觀點、成分 (elements)，使他們認出是否和諧、彼此補充或矛盾。雖然人圓滿生活是什麼，在知識上還是個歷史性的尋求在靈修上是信仰的體驗，但如果對人生有肯定性的話，就在實踐表達出來。至少沒有違反聯合國所提的基本人權：所有的人本身是自由和平等的 (96)。

4、對徐德肋交談論的反省

可見，徐德肋的宗教、意識型態之間的交談是尋找他們之間確實的認識，並邁向多元的和諧以推動人生圓滿的學習目標。他先詮釋真理爲相關性的真理。這裡我們可以認出哈氏的溝通行動的準備，即以解放趣向爲一切其他知識趣向的媒介，與徐氏主張「相關性」真理的詮釋有相同的方向：解放對真理具有與關閉的觀念建立溝通的可能性。哈氏所提溝通的四項言語行動和達到共識真理的條件，在徐氏的交談理論和規則裡會找到直接或間接的肯定：哈氏所提的「說明的言語行動」對宗教交談是非常重要的。然而宗教交談和一般知識的交談在「說明」方面更有困難，因爲宗教交談的問題多半不在使用語言本身，而在了解內容的正確性。面對此問題，徐氏想提倡「普遍交談語言」。然而，這新語言有種種的問題，如其構造：是一樣全新的語言，如所夢想的「國際語言」(esperanto) 又譯世界語呢？如果這樣，徐氏能希望學習他所想的新語言比學習世界語 (esperanto) 的人還多嗎？連所有參加宗教交談者都會使用這種新的

語言，筆者認為這也無法解決宗教交談中「說明」的困難，因為問題不是語言本身。或者這種語言重要性放在「後設」(meta-language)的觀點，如他說：「X」的後設語言就與「A」的基督教、「B」的猶太教、「C」的馬克斯主義相通(correspond)。然而，問題不是在於「A」、「B」、「C」能譯成另一個語言「X」的觀念，而是彼此是否有正確的相通。如果沒有，「X」也沒有用(或只扭曲它們的正確意思)；那麼有「X」也是多餘的了。總之，雖然徐氏所建議的新語言，無法幫助解決什麼問題，但他卻提出有關宗教交談非常重要的問題。如此，哈氏在其他交談要求的語言資格的條件，在宗教交談中更是學習的過程而不是具備的條件。

關於哈氏其他三種言語行動中，對宗教交談最中肯性的是「表達言語行動」。這就是說明宗教信仰的特點：說到表達信仰就等於從最深主體體驗的世界表達出來的，參加交談者該有如何的態度，徐氏在「十項規則」說的非常清楚，包括哈氏所強調的非控制(dominationless)和非系體性扭曲的溝通條件。然而徐氏肯定他所提的十項規則不但對宗教之間，同樣也對宗教與意識型態之間的交談規則，這裡我們碰到一些基本交談的困難：徐氏清楚肯定意識型態主義和宗教不同的主因是他們缺乏「超越」。如此，宗教人如何能完全忠實、誠懇信任那些基本上懷疑，甚至否認他最重要的人生基礎呢？這樣，既不是缺乏徐氏也要求的最基本交談的「平等地位」(par cum pari)之條件呢？徐氏上面所提的第七規則特別引用梵二的字眼「平等地位」(par cum pari)。這原來是梵二對「分離弟兄」交談所要求的態度。這平等地位舉行的交談可用在(非基督)宗教的交談，因為梵二在「對非基督宗教態度宣言」中的確肯定：宗教能意識與體認「至高神明」或「天父」，並「以最深的宗教情感貫徹到他們的生活中」。於是梵二強調一方面堅持自己的信仰和見證的使命，另一方面「懷著誠懇的敬意，考慮他們的做事與生活方式，

以及他們的規誡與教理」並「同他們交談與合作」(97)。可見宗教之間能平等地位交談，因為宗教都肯定超越的向度。當然我們並不否認宗教和意識型態主義能有交談的可能性；但它不是像宗教之間交談一樣。總之，徐德肋因過度熱心主張的交談而缺乏對交談所需要的批判。這樣，交談恐怕不容易達到其目的，反而使人對交談失去信心。如果我們希望解放神學對宗教交談有所貢獻的話，那麼就是如何將先知性(批判)和交談融合起來使交談和見證成為一件邁向大道的真理。下面我們說明宗教交談的需要理由、討論其困難之處，以及提出解放神學對宗教交談的關係。這是解放神學投入宗教交談的過程。

第四節 解放神學與宗教交談

一、宗教交談的意識化

宗教交談的意識化有不同的層面。首先我們面對一個不容易了解的現象：宗教之間的戰爭。一方面在書面上、理論上我們曉得每一個宗教基本上都肯定人本的價值觀和在超越向度上推動實現人生的意義(98)。但另一方面也不能否認宗教歷史中，甚至在愛爾蘭(Ireland)、今日近東的戰爭。針對此好像矛盾的事件，誠懇的宗教徒免不了悲傷探問其原因，是否宗教之間累積太多的成見和誤會，如果不和其他宗教信仰者接觸、交談，我們如何認識原因的真相而努力化解呢？可見宗教之間的和平深深影響到世界的和平(99)。當然宗教之間發生的戰爭是格外的現象。這對各宗教都是非常遺憾的事。

宗教之間有一個較常見「各管其事」，不要「麻煩」的現象。這現象是否隱藏了對其他宗教不肯信任，甚至有恐懼感的態度，因而自己就關閉在自己的堡壘中，而恐懼和關閉是惡性循環的反應。宗教之間接觸、交談能解開這惡性循環。當宗教人士彼此交談就能

慢慢的展開人之間良好的關係、建立更好的社會生活，這表達人本健康的成長，同時學習正確了解其他宗教的信仰生活。這樣才能邁向在宗教多元中合一的信仰團體 (100)。

人在生活中越來越體驗到需要與他人合作，建立自己和世界的全面幸福。一些人如果有更多的共同基礎，就更容易合作。每個宗教都肯定人本的全面幸福和追求超越的體驗。那麼，宗教交談和合作更幫助宗教信仰者發覺人本真正的向度並使超越的體驗更豐富，下文我們將說明這目的。

參加宗教交談者不但意識到交談的重要理由，而且也願意學習成長，如此，宗教交談者一方面深深肯定認同自己的信仰是更好的，也努力正確介紹給對方認識。這樣，交談本身也是一種見證，因為交談不只是言談而更是生活的態度。於是見證更在於言語行動一致的結果。那麼，交談是不斷深入自己的信仰並照樣生活出來 (101)。另一方面當每位宗教交談者都抱如此溝通的態度以及活見證的行動時，所有交談者便成爲一個彼此更正確了解、互相作見證，包括鼓勵和要求的同夥。如此，宗教交談的目的是宗教從不同的程度、幅度推動大道，使人類更發展人本性，因而更體驗到人的解放之神的力量 (102)。這樣神啓示的真理再不是僵硬的抽象觀念而是「有關係」(relational)的真理。於是對其他宗教內在體驗認識能幫助自己改善或深入自己的信仰，如德儀謝 (H.Teissier) 所說的：「我回教兄弟的話會成爲天主向我說的話」。在其他的地方德氏解釋道：「其他宗教信仰者能成爲吾主天主在陌生的形態中訪問我的聖像 (icon)，而領導我的信仰走向天主正確的道路。因爲外面的『光』是屬於啓示給『我』以便認識的『光』 (103)。相似的 潘尼加 (R.Panikkar) 說明自己交談的靈修體驗：「身爲基督徒我『出走』。我『找到』自己是一個印度徒；而我『回家』像一個佛教徒；但在整個過程裡我總是不斷是一個基督徒」 (104)。這樣的體驗不是把真理相對化，也

不是宗教的混合主義 (syncretism)。它與孔和 (H.Kueng) 所說的「雙重公民」(doppelte Buergerschaft)(105)的問題有些關係。它像 (J.Dunne) 所說的「回歸」的體驗：透過觀點的移動去認識其他文化的觀點、生活方式、宗教的體驗……等。有如此新的靈感「回歸」自己文化、生活方式、宗教信仰 (106)。總之，宗教交談的目的是開放學習、成長。如此，能改善、加深自己的信仰；但未先天地阻止因從其他宗教內在的體驗而使信仰有所改變的可能性。然而這是個人學習的結果而不是交談的理由。關於交談的條件，上面在說明哈氏溝通行動論和徐氏的交談規則時，我們已清楚認出，這裡不需要再討論了。

總而言之，誠心相信宗教者常是整個人關心其宗教，他承認這個宗教是更好的；但同時面對自己宗教歷史、表達其真理，他也承認自己的宗教還不是成全的。這使宗教人不斷尋求更成全的真理。接著，不同宗教尋求真理並不彼此矛盾，因爲假使人的真理都來自同一天主，那麼宗教之間在真理上不會有衝突。與其他宗教接觸交談，使關心宗教真理者更能覺醒認出正確的宗教都要求人生活符合良心。如此，宗教交談能幫助人類走向大同。此外，宗教交談者在彼此尊敬、互相分享、互相聆聽使真理之神領導誠懇尋求真理的信仰者走向成全的真理。這樣，宗教交談並不要求人放棄自己的信仰；相反的，更要求人忠於自己的信仰——這才有真正的宗教交談。但另一方面宗教交談並不排除宗教人本身會有所改變：因爲交談是學習、成長，那麼，希望參加交談者能認識並放棄成見、偏見、固執，而能加深對別的宗教基本的認識。再說，聆聽別人的信仰和見證能成爲刺激自己宗教信仰反省的機會。這所謂「平等的傳教」(107)。這也是說，宗教交談並不排除交談者自己有「歸依」的可能性。當他 (即有資格與其他宗教在平等地位和誠懇中交談) 歸依另一個信仰時，表達他經過交談 (包括更了解、更能批判、比較) 更成熟地抉擇

更真實、更合乎個人信仰生活的方式、團體……等。總之，每位參加宗教交談者首先該對自己的信仰有肯定的主場，但經過正確的交談和個人對信仰的成熟反省批判，他不排除對（自己或其他的）宗教有所改變或甚至個人歸依的可能性。這裡我們可認出交談和批判是息息相關的一件事。然而，當交談者將這開放的可能性計劃為「抓」人的謀略或將自己的想法視為大家該有的想法時，就先驗地破壞宗教交談該有「平等」地位和誠懇的基本條件了。下面我們要討論對宗教交談的兩個主要困難。

二、宗教交談的困難

1、「絕對性」的主張

當個人或團體有自我滿足的想法時，就認為自我是「世界」的中心。於是，與他人（團體）接觸要不是誇張他的「滿足」，就是讓他人「分享」他的「圓滿」（如果他好心關懷他們）。過去的殖民主義、帝國主義……等便是這想法的後果。在學理方面因不能以自己邏輯來理解，故被列入「非理性」或「前邏輯」的想法中，如 Levy Bruhl 就是典型的例子。這樣的自我為中心不可否認的影響到傳教的想法。最清楚的是教會有一段長久的時間相當狹義的了解「教會之外無救恩」（*extra ecclesiam nulla salus*）語句為傳教的方向（108）。雖然梵二大公會議推動宗教交談的新幅度，但有些神學家認為可將「救恩性」作為宗教交談的基礎。張春申神父指出這種交談主張的問題。他首先說明其基礎：「此說建基在天主的啓示進入人類歷史中使用的交談方式，整個救恩史，包括舊約與新約，天主的救恩是以盟約、以交談及以民與人類。在天主與他們的對答中，他們得到了恩寵。假如天主是以交談方式賜給救恩，那麼，教會是救恩的聖事，也應相仿的採用天主的方式，把救恩通傳給他人，這是所謂的救恩性的交談」（109）。然而，張神父指出主張救恩性的交談沒有分清楚：「天主是天主，教會是教會」（110）。二者站在完全不同的層

面。換言之，教會在宗教交談中是具體的信仰者，其見證未成全，對真理尚未完全通達……而天主以交談方式與人來往是在不相比的次序。於是「假使在宗教交談中，教會自視代表天主，舉行『救恩的交談』，先天性地破壞宗教交談各方面所要求的『平等』（111）。那麼，「交談是傳教」（或傳教的方式）是救恩性交談的具體行動。

關於所謂「無名基督徒」——本來是拉內（K.Rahner）的說法；但也有其他宗教人引用為回教徒、佛教徒……等想法，是否屬於「救恩性的交談」需要加以說明。在第一章「解放神學的基礎」我們已描述拉內的哲學基礎（112），不需要再說明，主要的思想是：凡是人就在「超越存在」（*supernatural existential*）中生存，而天主願意所有的人都能得救（*universal will to save*）。如此，原則上每個人在拉內形上學的思想中都是「無名的基督徒」。然而，拉內用無名的基督徒來說明非基督徒以信、望、愛生活在基督的恩寵中，但未明認事實上他的生活是在給予的恩寵邁向耶穌基督；因而未屬於社會上有形的基督徒團體（113）。拉內無名的基督徒引起許多不同的反應（114），我們看看有關宗教交談的幾個例子。孔和（H.Kueng）認為「無名」這字本身表達驕傲的態度，可能引起對方懷疑是否先天就沒有平等地位的交談而加以反抗（115）。關於這批評，拉內會分開來回答：如果只是「無名」這字引起人的反對而孔和能找到更合適、少誤會的字眼，那麼拉內說：「他們可以放心我會同意這一點」（116）。至於無名基督徒的說法，本身是否就不公認不平等地位交談的條件，拉內以一個交談的故事來說明：（Nishitani），著名的日本哲學家，京都（Kyoto）學派的領袖，對無名基督徒的觀念很熟悉，有一次問我：我看待您是無名的禪佛教徒，您的意見如何？我回答他：當然從您的觀點可以也該那樣做。無論我不得不說明您是錯的或者接受在如此的上下文和意向，的確，原本的禪佛教徒與原來的基督徒是認同的，我自己感覺很榮幸。當然，在社會客觀意識方面，佛

教徒顯然的不是基督徒，而基督徒也不是佛教徒。(Nishitani)回答：「那麼，我們在觀點是共同的」(117)。可見拉內自己認為在交談中用的「無名」(基督徒或佛教徒……)並沒有交談不平等的意思；他不但允許，且鼓勵對方同樣的做，他認為他人如此做基本上是假設是一種共鳴的可能性。這也沒有什麼看不起的意味，而相反的因此他才感覺很榮幸。至於這共鳴的假設是否正確，在交談中就能認出來，如拉內曾經說明無神論者或馬克斯主義者誤認他為「無名的無神論者」(118)。總之，拉內所用「無名」的字眼對宗教交談也許不利，需要想出更適合的字，但這觀念主張假設有共鳴的態度以認出有否正確的共鳴。可見拉內想法與上述救恩性的交談是不同的。他也沒有主張將交談變成傳教的方法。

2、多元化的主張

一些基督宗教的神學家，一方面回顧批評其宗教過去受殖民主義影響的傳教觀念和方式，並反省與非基督宗教交談的活動，而提倡所謂「多元性」的方向。這主張主要是要求基督宗教放開其絕對立場，而與其他宗教並肩交談，一起面臨唯一的天主。當然這要求對一切排他主義(exclusivism)和包容異己主義(inclusivism)的宗教主張都有效。顯然代表這多元性的宗教主張的是希克(J.Hick)、尼特(P.Knitter)，但史密士(W.C.Smith)、拉斐(A.Race)也可以算在內(119)。他們對宗教的討論範圍相當廣泛，如宗教現象的描寫、分析、宗教哲學的討論、宗教神學等。在這裡我們只談論宗教神學的層面。柯斯塔(G.D'Costa)將他們主張神學的理由歸納為兩點：

①決斷獨有(exclusive)服從在耶穌基督內的天主啓示才能得救，顯然與古老並重要的「天主願意普世人類拯救」的道理不合，如希克(J.Hick)問：難道天主真的這樣安排，人類應該找到唯一的路才能得救，而事實上只有少數人才能達到。的確，還有無數的人們在耶穌基督降生之前與之後一點也沒有聽過這位耶穌基督(120)。

②如果耶穌基督和基督宗教不是唯一不二能得救的道路的話，那麼宗教神學需要有一個「哥白尼的轉變」(kopernikanische Wende)(希克 J.Hick)，或用尼特(P.Knitter)的說法：「以天主為中心模式(paradigm)來批斷其他的宗教」(121)。換言之，是天主自己(而不是耶穌基督或基督宗教)領導、推動所有的宗教並賜給宗教的救恩力量。如此，宗教之中心是天主而宗教之間是平等的，是多元的。每一位宗教創立者(耶穌、梅瑟(Moses)、穆罕默德(Mohammed)……)都是天主和人之間的媒介或套用尼特的話：都像「基督」一樣。於是，宗教之間交談的平等地位就解決了(122)。我們先驗證他們的立論，再看他們是否解決交談平等地位的問題。

他們的宗教神學是以基督宗教的觀點為起點來建立多元性的宗教神學。他們反對「從天主來的救恩和恩寵只經由耶穌基督媒介」的公理(axiom)，而提倡「天主願意普世人類得救的真理」之公理。那麼，關鍵在於先將耶穌基督和天主分開，再把耶穌放回基督宗教範圍裡，這樣他們能肯定天主真實在耶穌身上說話，而這福音該傳給所有的人聽；但祂實在不要求只是唯一的福音。然而，他們所講的「天主」是誰？不是耶穌基督所啓示的天主嗎？「天主願意普世人類得救的真理」又從那裡來的？不是耶穌基督自己啓示嗎？那麼，一個標準的(normative)以「天主為中心的主張，沒有一個標準的耶穌基督為基本是不能了解，也不能證明的(123)。

主張將耶穌基督與天主分開，再將耶穌與基督分開而把「基督」放在天主與人們媒介的不同宗教創立者(如梅瑟、穆罕默德、老子……等)除了上面所提的問題以外，還有一些理由使基督徒與非基督徒都不能接受：放下自己信仰的根源接受一種以天主為中心的觀念以及「含糊的救恩主義」的「空想」(124)。而將其內容放在一邊不談論，非基督徒很容易看出多元性的主張並沒有像主張者原先看重交談平等的樣子；「基督」的字眼本身是基督宗教所用的，而用

「基督」的觀念套在佛祖、老子……等身上，至少在語言方面就有「強迫」歸依的意味。對基督徒而言，如果他是虔誠、信念與實踐一致的基督徒，無法接受將耶穌基督放在「暫時性默西亞」的地位。再說：沒有虔誠肯定自己的信仰就沒有正確的宗教交談。於是，孔和說：「不論是基督徒與否，任何一個採用此一立場的人都是甘冒（自願或非自願地）遠離自己信仰團體的危險，而且在實質上，他們是甘冒放棄自己宗教的危險。可是宗教間的交易並沒有因著幾位西方的（或東方的）知識分子的互相同意而有所增長。假如到了最後，任何宗教之中都沒有保留什麼基準確定的東西，那麼也沒有任何討論的必要了」（125）。

三、 解放神學與宗教交談的反省

解放神學建立在穩定的基礎上，由拉美為出發點，經過非洲和亞洲地區引用的發展慢慢露出脈絡神學的身份。亞洲解放神學面臨地方教會的需求（本位化），努力將解放和文化及宗教交談溶合。台灣天主教的神學對解放神學本身的討論不很多；但在一些神學家的作品中我們可以看出與解放神學有實在的關係，尤其在某些本位化交談方面。在這解放神學與交談的反省中，我們一方面綜合解放神學與宗教交談的關係，另一方面希望能指出宗教交談如何利用解放神學方法和方向。

1、 意識化

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

ganism），宗教間的交易並沒有因著幾位知識分子互相同意而有所增長，而需要從基層團體活出來的。這知識分子觀念改變也是重要的意識化。

2、 詮釋學的懷疑

解放神學詮釋學之懷疑的目的是要發現現有社會、歷史、理論……等的詮釋基礎、觀點……是否受那種隱含的意識型態影響。宗教交談方面也需要檢驗交談的假設目標、條件……是否隱藏不正確的興起或扭曲大家要求平等地位和誠懇態度的交談條件。在討論宗教交談的困難時，我們站在詮釋學懷疑的立場發現「絕對性」和「多元性」交談的主張之不正確性。拉美解放神學家（索布利諾 J.Sobrino 為代表）在發現隱藏不正確的詮釋觀點後，主張「知識的斷裂」（epistemological break）；然而我們認為如此只強調「批判性」、「先知性」的一面，而缺乏在交談中學習發現真理更開放、更深的向度。這是哈伯瑪斯在溝通行動所提「解放趣向」的「放而存昇」的辯證步驟。在說明批判旭荀和徐德肋的觀點時，我們已指出批判和交談為何需要放而存昇的綜合。那麼，真正交談是少不了批判性，而批判只能在交談的範圍內才能發揮其積極性；宗教交談是彼此溝通、鼓勵，一起邁向真理的學習，是解放神學的重要一面。這樣就能學習結合獻身與開放，以及有創造性的積極多元性的合作。

3、 正確實踐與正確理論為優先

解放神學強調正確實踐與正確理論為優先，因為它認出實踐是理論（或信理）的根源和其證實（confirmation）。亞洲主教會議（Federation of Asian Bishops' Conference）和亞洲基督宗教教會會議（Churches of the Christian Conference of Asia）共同肯定：「交談是生活方式，而在實行中才能學習，同時宗教間交談有些神學的基礎」（126）。他們也提出一些牧靈上的勸告如推動宗教交談在教會各階層，鼓勵大家學習了解交談的精神、參加交談的機會，將基督

宗教的組織(學校、醫院、團體……)成為宗教交談的場合。在一起禱告、推動公正、和平以及維護人權……都是生活宗教交談的實踐。當然實踐是那麼重要,但它需要正確的信仰動機,而這是從真正的靈修湧出來的,否則就變成行動主義。這才能被稱為「正確實踐」。哈伯瑪斯所提的「語言行動」的一致表達,在一般交談中能檢驗交談真正(成功)的程度。在宗教交談中更是如此。

4、以窮人為優先抉擇

解放神學的特點是關心窮人。他們本身該受尊重,得享平等、自由;但因他人尤其有罪惡的(社會、文化、歷史……)結構的壓迫而變成無能為力、苦不堪言。以窮人為優先抉擇的觀點能幫助宗教交談者肯定宗教中人本主義的重要性,並共同維護人權,建立更公正更和平的世界。如此,面對窮人、受壓迫者、被虐待者對虔誠的信仰者是個機會去反省、分析,以認出使人受壓迫狀況的真正因素。也許他發現宗教對保留不公道的社會結構不是沒有責任,而在交談中提醒大家悔改。但最重要的是:在窮人、受壓迫者身上就認出人格具體被傷害是反人權的。關心人生的意義的宗教也該關心此具體的方面。不管只強調世界內在性(immanence)或超越性(transcendence)那一方都是異化(alienation)的、偏離的「在正確交談的精神中每位信徒是自己給予團體和從他人接受的貴重禮物之證人。這貴重禮物的分享不該在抽象思想層面,而該在具體層面,在為更完美的人道(humanity)共同奮鬥的脈絡」(127)。

- 1) Vgl Song, C.S., *Third-Eye Theology*, N.Y.1979; ders., *The Tears of Lady Meng*, N.Y. 1982; ders., *Tell us our Names. Story theology from an Asian Perspective*, N.Y. 1984; vgl auch Ferm, D.W., <Third World. Survey> p.82ff
- 2) Ratzinger, J. Kardinal, <Zur Lage des Glaubens> p.186; The

English Version: *The Ratzinger Report. An exclusive Interview on the state of the church.* J. Cardinal Ratzinger with Vittorio Messori, San Francisco 1985, p.174; vgl auch 「鐸聲」: 251(1985), 14 頁

- 3) 見:「神學論集」: 62(1984), 457 頁; 參考「鐸聲」: 245(1985), 63 頁。「Liberation 來自拉丁文 Liberatio。佛學上譯之為『解脫』; 中共則譯成與『解放』同義或其類比詞。但鐸聲呼籲天主教報章可譯成其他名詞,『拯救』、『解救』、『釋放』...等,但不宜與佛學或中共的用語混淆」
- 4) 見: 項退結 / 沈清松 / 陳文團,「對古鐵熱『解放神學』一書的評論」,「心泉」: 36(1984), 12-20 頁
- 5) 見: 第三章
- 6) 見: 劉賽眉,「第三世界神學簡介: 解放神學」,「鼎」: 10(1982), 13-16 頁; 胡國楨,「拉丁美洲解放神學的兩個階段」,「神學論集」: 67(1986), 73-98 頁;「教義聖部對解放神學的訓令」,「鐸聲」: 242 (1985), 7-26 頁;「教義部『基督徒自由與解放的訓令』」,「鐸聲」: 257(1986), 8-35 頁; 258(1986), 14-23 頁; (1986), 77-80 頁; 261(1986), 64-75 頁; 張春申,「簡介『有關解放神學某些觀點的訓令』」,「神學論集」: 62(1984), 457-465 頁; 胡國楨譯「平心靜氣看『有關解放神學』的訓令」,「神學論集」: 62(1984), 466ff 頁; 劉賽眉,「淺析『有關解放神學某些觀點的訓令』」,「鼎」: 24(1984), 24-29 頁
- 7) 見: 房志榮,「『本位化』的神學: 在亞洲及拉丁美洲」,「神學論集」: 67(1986), 97-130 頁 (<本位化>); 房志榮,「建設中國地方教會的正確觀念及所面臨的困難」,「神學論集」: 50(1981), 519-537 頁 (<建設>)
- 8) 房志榮, <建設>, 524 頁

- 9) 房志榮, <建設>, 537 頁
- 10) 房志榮, <建設>, 521 頁
- 11) 房志榮, <本位化>, 107f 頁
- 12) 房志榮, <建設>, 523 頁
- 13) 房志榮, <建設>, 534f 頁
- 14) 房志榮, <建設>, 534 頁
- 15) 房志榮, <建設>, 535 頁
- 16) 房志榮, <建設>, 536 頁
- 17) 房志榮, <本位化>, 106 頁
- 18) 房志榮, <本位化>, 109 頁
- 19) 房志榮, <本位化>, 106 頁
- 20) 房志榮, <本位化>, 106 頁
- 21) 房志榮, <本位化>, 114 頁
- 22) 房志榮, <本位化>, 115 頁
- 23) 房志榮, <本位化>, 116 頁
- 24) 房志榮, <本位化>, 116 頁
- 25) 房志榮, <本位化>, 116 頁
- 26) 房志榮, <本位化>, 118 頁
- 27) 房志榮, <本位化>, 117 頁
- 28) 房志榮, <本位化>, 119 頁
- 29) 房志榮, <建設>, 頁 525
- 30) 房志榮, <本位化>, 122 頁
- 31) 房志榮, <本位化>, 123 頁
- 32) 張春申, 「近三十年來中國神學的得失」, 「神學論集」: 40(1979), 231-244 頁; 張春申, 「中國教會的本位化神學。紀念神學院創立五十年」, 「神學論集」: 42(1979), 405-456 頁; 張春申, 「當代教會思潮與『神論』五十期內容」, 「神學論集」:

50(1981), 583-598 頁

Dazu vgl Chang Ch'un-Shen, Taiwan: Kulturelle Vielfalt und theologische Arbeit im freien China; in: Den Glauben neu Verstehen. Beiträe zu einer asiatischen Theologie, von C.G.Arevalo u.a., Freiburg u.a. 1981, p.85-100 (<Den Glauben neu Verstehen>)

- 33) Gutheinz, L., art. Chinesische Theologie, in: LMG., p.53-59; vgl ders., Einfuehrung zu A.B. Chang Ch'un-Shen, Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesischer Theologie, Freiburg, u.a. 1984, p.10f (<Dann sind Himmel und Mensch in Einheit>)
- 34) Habermas, J., Theorie und Praxis, Frankfurt a.M. 1971 (4.erw.Aufl) (<Theorie und Praxis>) p.16: "Der Ausdruck 'Interesse' soll freilich die Einheit des Lebenszusammenhanges anzeigen, in den Kognition eingebettet ist: Wahrheitsfaehige Aeusserungen beziehen sich auf eine Realitaet, die in zwei verschiedenen Handlungs-Erfahrungskontexten als Wirklichkeit objektiviert, d.h. zugleich freigelegt und konstituiert wird; das zugrundeliegende 'Interesse' stiftet die Einheit zwischen diesem Konstitutionszusammenhang, an den Erkenntnis zurueckgebunden ist, mit der Struktur der moeglichen Verwendungen, die die Erkenntnisse finden koennen"
- 35) Habermas, J., Knowledge and human interest, Boston 1971 (<Knowledge>)
- 36) Habermas, J., Technology and Science as 'Ideology', in: Toward a rational Society, Boston 1970, p.87ff (<Rational Society>)

- 37) Habermas, J., <Knowledge> p.71-139; vgl MacCathy, T., The critical theory of J. Habermas, Cambridge 1984, p.44f (<Critical theory>)
- 38) Habermas, J., <Knowledge> p.140-160; vgl ders., The theory of communicative action, vol. I., Reason and Rationalization of Society, Boston 1984, p.102-143, <Communicative action I.>; p.108: "The problem of verstehen is of methodological importance in the humanities and social sciences... In order to describe them, he must be able in principle to participate in their production, and participation presupposes that one belongs"
- 39) Vgl Loeser, W., Hermeneutik oder Kritik?. Die Kontroverse zwischen H.G.Gadamer und J.Habermas, in: SZ 188(1971) p.50-59
- 40) Habermas, J., <Knowledge> p.195: "The hermeneutic sciences do not disclose reality under a different transcendental framework. Rather, they are directed toward the transcendental structure of various actual forms of life, within each of which reality is interpreted according to a specific grammar of world-apprehension and of action. Thus, in accordance with their immanent meaning, hermeneutic statements about structures of this sort are designed for a corresponding context in which they can be applied".
- 41) Habermas, J., <Theorie und Praxis> p.15f; 307f
- 42) Habermas, J., <Knowledge> p.209; vgl ders., <Communicative action I> p.17ff
- 43) Habermas, J., <Knowledge> p.301f; vgl Warren, S. The Emergence of Dialectical Theory. Philosophy and political Inquiry, Chicago u.a. 1984, p.166f; vgl auch MacCathy, T., <Critical Theory> p.2ff; dazu Habermas, J., Wozu noch Philosophie?, in: philosophisch-politische Profile, Frankfurt a.M. 1973, p.26 (<Profile>)
- 44) Habermas, J., Theory and Praxis. The History of a Concept. Notre Dame 1967, p.264 (<Theory and Praxis>); ders., <Communicative action I> p.102f
- 45) Habermas, J., <Communicative Action I> p.243, p.XVIII
- 46) Bottomore, T., The Frankfurt School, London 1984; vgl chinese translation p.45f; dazu Habermas, J., <Communicative action I> p.XVIII
- 47) Gripp, H., Juergen Habermas, Paderborn u.a. 1984 p.24ff (<Habermas>)
- 48) Habermas, J., <Theorie und Praxis> p.243; vgl Wellner, A., Critical theory of society, N.Y. 1971, chap.2 (<Critical theory>); vgl auch Gripp, H., <Habermas> p.64f
- 49) Habermas, J., <Knowledge> p.29; vgl ders. Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt a.M. 1968, p.9-47 (<Technik>) Dazu Wellner, A., Kritische Wissenschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt a.M. 1969, p.69f (<Kritische>)
- 50) Habermas, J., <Knowledge> p.62, "It would have made clear that ultimately a radical critique of knowledge can be carried out only in the form of a reconstruction of the history of the species, and that conversely social theory, from the viewpoint of the self-constitution of the species in the medium of social labor and class struggle, is possible only as the self-reflection

of the knowing subject" (p.62f)

- 51) Vgl Gripp, H., <Habermas> p.76: "Die Theorie des kommunikativen Handelns ist der Versuch, den beiden Dimensionen dieses Rationalisierungsprozesses (d.i. von M.Weber und kritische Theorie) analytisch gerecht zu werden. Sie ist darueber hinaus aber mehr. Denn wenn nachzuweisen ist, dass Rationalitaet das Moment ist, das grundlegend fuer moderne Gesellschaften bzw. fuer die gesellschaftliche Revolution ist, wenn weiter theoretisch zu entschluesseln ist, was Rationalitaet analytisch meinen kann, dann handelt es sich in der Tat bei der Theorie des kommunikativen Handelns um den 'Anfang einer Gesellschaftstheorie, die sich bemueht, ihre kritischen Massstaebe aufweist"; vgl Habermas, J., <Communicative Action I> p.8ff
- 52) Vgl Habermas, J., Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz (<Bemerkungen>, in: Habermas, J./Luhmann, N., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt a.M. 1971, p.103f
- 53) Habermas, J., <Communicative action I> p.66: "If the rationality of world-views can be judged in the formal-pragmatically specified dimension of closedness/openess, we are reckoning with systematic changes in worldviews that cannot be explained solely in psychological, economic, or social-logical terms—that is, by means of external factors—but that can also be traced to an internally reconstructible growth of knowledge....This by no means implies that the development of worldviews must have taken place in a continuous or

linear way, or that is was necessary in the sense of an idealistic causality"

- 54) Habermas, J., Communication and the Evolution of Society, Boston 1979, p.69-94, esp.p.76,77 (< Communication>)
- 55) Habermas, J., <Communication> p.68
- 56) Die praktische Hypothese von J.Habermas ist unterschiedlich vom Kantischen "Regulativen Prinzip" oder vom Hegels "existierenden Begriff". Vgl Habermas J., Wahrheitstheorien (<Wahrheitstheorien>), in: Fahrenbach, H., (hg.), Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Walter Schulz, Pfullingen 1973, p.258ff
- 57) Habermas, J., <Bemerkungen> p.114f
- 58) Vgl Searle, J.R., Sprechakte, Frankfurt a.M. 1973; dazu Austin, J.L., How to do things with words, Oxford 1962; vgl auch Habermas, J., < Bemerkungen> p.103: "Ein Sprechakt erzeugt die Bedingungen dafuer, dass ein Satz in einer Aeusserung verwendet werden kann; aber gleichzeitig hat er selbst die Form eines Satzes"
- 59) Habermas, J., <Bemerkungen> p.104
- 60) Habermas, J., <Bemerkungen> p.111
- 61) Habermas, J., <Bemerkungen> p. 111f
- 62) Habermas, J., <Bemerkungen> p.112
- 63) Habermas, J., <Bemerkungen> p.112f
- 64) "Ferner gilt, dass kommunikatives Handeln ungestoert nur so lange fortgesetzt werden kann, wie alle Beteiligten unterstellen, dass sie die reziprok erhobenen Geltungsansprueche zu Recht erheben. Ziel der Verstaendigung ist die Herbei-

fuerung eines Einverstaendnisses, welches in der intersubjektiven Gemeinsamkeit des wechselseitigen Verstehens, des geteilten Wissens, des gegenseitigen Vertrauens und des miteinander Uebereinstimmens terminiert. Einverstaendnis ruht auf der Basis der Anerkennung der vier korrespondierenden Geltungsanspruesche: Verstaendlichkeit, Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Richtigkeit". Habermas, J., Was heisst Universalpragmatik? (<Universalpragmatik>), in: Apel, K.O.(hg.) Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt a.M. 1976, p.176 (<Sprachpragmatik>)

- 65) Habermas, J., <Bemerkungen> p.137f
- 66) Habermas, J., <Wahrheitstheorien> p.255f
- 67) Habermas, J., Kommunikatives Handeln und Moralbewusstsein, Frankfurt a.M. 1983 (<Kommunikatives Handeln>) p.117
- 68) Habermas, J., <Kommunikatives Handeln> p.113
- 69) Habermas, J., <Kommunikatives Handeln> p.118
- 70) Habermas, J., <Kommunikatives Handeln> p.11f; vgl Apel, K. O., Transformation der Philosophie, (2Bde), Frankfurt a.M. 1973, Bd I, p.354: "An die Stelle des von Kant metaphysisch unterstellten 'Bewusstseins ueberhaupt', das immer schon die intersubjektive Geltung der Erkenntnis garantiert, tritt damit das regulative Prinzip der kritischen Konsensbildung in einer, in der realen Kommunikationsgemeinschaft allerserst herzustellenden, idealen Kommunikationsgemeinschaft"
- 71) Gripp, H., <Habermas> p.136; Die weiteren Auseinandersetzungen mit J. Habermas, vgl Dallmayr, W.,(hg.), Materialien

zu Habermas' 'Erkenntnis und Interesse', Frankfurt a.M. 1974 ; Maciejewski, F., (hg.), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beitraege zur Habermas-Luhmann-Diskussion, Bd I, Frankfurt a.M. 1973; ders. Bd II, 1974; vgl auch Kortian, G., Metacritique. The philosophical argument of Juergen Habermas. Cambridge, u.a. 1980; dazu Bernstein, R.J.,(ed.), Habermas and Modernity, Cambridge 1985

- 72) Kroger, J., Prophetic-critical and practical-statagic Tasts of theology. Habermas and Liberation theology, in: TS 46(1985) p.3-21; David, C., Theology and political Society, Cambridge 1980, esp. p.51-74; Lane, D., Foundations for a social theology, N.Y. 1984; Schillebeeckx, E., The Understanding of faith. Interpretation and criticism, N.Y. 1974
- 73) Schupp, F., Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie. Freiburg u.a. 1974 (<Kritische Theologie>); Vgl Ebeling, G., Wort und Glauben II, Tuebingen 1969, p.416f . Ebeling schliesst sich dort an die logische Terminologie von P. Lorenzen an. Schupp erklart diese Terminologie : "Ein synsemantischer Ausdruck ist ein Wort, das seinen Sinn erst und nur im Zusammenhang mit anderen Worten hat. Dies ist nicht im trivialen Sinn gemeint, dass jedes Wort nur im sprachlichen und kulturellen Zusammenhang eine Bedeutung hat, sondern in dem engeren sprachlogischen Sinn, der schon in der Ockhamschen Logik gebraucht wird, wo von synkategorematischen Ausdruecken die Rede ist. Die kategorematischen Ausdruecke haben eine bestimmte und feststehende Bedeutung (Normen, Verbum). Die synkategorematischen Ausdruecke haben keine

bestimmte und feststehende Bedeutung, und sie deuten auch nicht gewisse Dinge, die von den durch die Kategoremata bedeuteten verschieden sind". Schupp nennt z.B. einige synkategorematischen Ausdrücke, wie "jeder", "kein", "ganz" usw. oder "Null" im Algorithmus (p.143). Vgl Bochenski, J.M., Formale Logik, Freiburg u.a. 1956, p.180ff; Menne, A., Einführung in die Logik, Bonn 1966, p.12; Stegmüller, W., Glauben, Wissen und Erkennen, Darmstadt 1965, p.9ff

- 74) F. Schupp stellt zwei Thesen auf: "1. In christlich theologischem Gebrauch ist das Wort 'Gott' bestimmt durch den (jeweiligen) Gebrauch der Worte 'Freiheit' und 'Zukunft'. 2. Das Wort 'Gott' ist in diesem Gebrauch kein Autosemantikon, sondern Synsemantikon". vgl Schupp, F., <Kritische Theologie> p.141; dazu Rendtorff, T., Aufforderung zum Argumentieren, in: ZEE 15(1971) p.30f
- 75) Schupp, F., <Kritische Theologie> p.148
- 76) Schupp, F., <Kritische Theologie> p.150
- 77) Schupp, F., <Kritische Theologie> p.149, 152
- 78) Schupp, F., <Kritische Theologie> p.153
- 79) Schupp, F., <kritische Theologie> p.154. Schupp adoptiert J. Habermas 'Gedanken: "Erst die formale Vorwegnahme des idealisierten Gesprächs als einer in Zukunft zu idealisierenden Lebensform garantiert das letzte tragende kontrafaktische Einverständnis, das uns vorgängig verbindet und an dem jedes faktische Einverständnis, wenn es ein falsches ist, als falsches Bewusstsein kritisiert werden kann"; vgl Habermas, J., Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, (<Univer-

sitätsanspruch>), in: Apel, K.O. u.a., Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt a.M. 1971, p.100

- 80) Schupp, F., <Kritische Theologie> p.155 vgl Hegel, G.W.F., Glauben und Wissen, Ausg. Meiner, Hamburg 1962, p.123f
- 81) Adorno, Th.W., Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1966, p.171: "In Unmittelbarkeit liegt nicht ebenso Vermittlung wie in der Vermittlung ein Unmittelbares, welches vermittelt wurde"
- 82) Schupp, F., <Kritische Theologie> p.157
- 83) Schupp, F., <Kritische Theologie> p.157: "Man könnte es auch so ausdrücken, dass das Kreuz durch die Auferstehung nicht aufgehoben, sondern in seiner bleibenden Gültigkeit begriffen ist, gerade so aber jede praetendierte Endgültigkeit der kritischen Negation unterzieht"
- 84) Schupp, F., <Kritische Theologie> p.158
- 85) Vgl Rohmoser, G., art. T.W.Adorno, in: Weger, K.H. (hg.), Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Freiburg u.a. 1983, p.19ff; vgl auch Habermas, J., <Communicative action I > p.372-399; dazu Rohmoser, G., Das Elend der kritischen Theorie. T.W.Adorno, H.Marcuse, J.Habermas. Freiburg 1973 (3.Aufl.) p.11-52
- 86) Swidler, L., Toward a universal Theology of Religion, N.Y. 1987, p.6f (<Theology of Religion>)
- 87) Vgl Schoen, U., art. Dialog, in LMG, p.66f
- 88) Swidler, L., <Theology of Religion> p.7
- 89) Swidler, L., <Theology of Religion> p.20
- 90) Swidler, L., <Theology of Religion> p.21f

- 91) Swindler, L., <Theology of Religion> p.2
- 92) Swindler, L., <Theology of Religion> p.21
- 93) Swindler, L., <Theology of Religion> p.20
- 94) <Vat II>, Decretum de Oecumenismo. Unitatis Redintegratio, Nr.9; 見:「梵蒂岡第二屆大公會議文獻」,「大公主義法令」(<大公>):台北,民六十四,571頁
- 95) Swindler, L., <Theology of Religion> p.13f
- 96) "All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act toward one another in a spirit of brotherhood" (universal Declaration, art.1). Vgl A Code of Human Rights. Ed. by Han Lih-wu(杭立武), Taipei 1982, p.2; vgl The declaration of leaders of all the major world religions (221 delegates) was issued at Kyoto, Japan, in October 1970: "As we gathered together in concern for the overriding subject of peace, we discovered that the things which unite us are more important than the things which divide us. We found that in common we possessed: a conviction of the fundamental unity of the human family, of the equality and dignity of all human beings; a feeling for the inviolability of the individual and his conscience; a feeling for the value of the human community; a recognition that might does not make right, that human power is not sufficient unto itself and is not absolute; the belief that love, compassion, selflessness and the power of the spirit and of inner sincerity ultimately have greater strength than hate, enmity and self-interest; a feeling of obligation to stand on the side of the poor and oppressed against the rich and the oppressor; deep hope that ultimately good will be victorious" Homer, A.J. (ed.), Religion for Peace, New Delhi 1973, p.IX (<Religion>)
- 97) 梵二, <大公>, 644頁
- 98) Homer, A.J., <Religion> p.1ff; About the conception of Religion, vgl Kueng, H., The Debate on the word "Religion", in: Conc 183(1986) p.XIIff; vgl auch Sundermeier, T., art. Religion, Religionen, In: LMG, p.414f
- 99) Vgl Waldenfels, H., Dialog mit anderen Religionen. Theologie im Kontext der Weltgeschichte, in: LebZeug 32(1977) p.5-18; dazu Homer, A.J., <Religion>; Amalados, M., The Challenges of Dialogue in Asia. Manuscript 1987, 12pp; Kueng, H., Theologie im Aufbruch, Muenchen 1987, p.253f (<Aufbruch>)
- 100) Pope Paul VI stated in his first encyclical "Ecclesiam Suam" nr.9: "Dialog is demanded nowadays... is demanded by the dynamic course of action which is changing the face of modern society. It is demanded by the pluralism of society and by the maturity man has reached in this day and age". Vgl Plannery, A., (ed.) <Vat II> p.1003: "All Christian should do their best to promote dialogue... as a duty of fraternal charity suited to our progressive and adult age...Willingness to engage in dialogue is the measure and strength of the general renewal which must be carried out in the church"
- 101) Vgl UCAN 411(1987/Jul.22) p.25f
- 102) " In any society that is committed to liberation the role of religion is one of providing inspiration, prophecy, challenge, hope in terms of the Ultimate. In a multi-religious society the

- various religions play this role together. That is, each believer must not to be satisfied in rooting himself and in being challenged by his religion. He must in dialogue seek to provide a common religious grounding that would inspire collectively the community committed to liberation" Amalados, M., *Liberation. An interreligious project*, Manuscript 1987, p.15
- 103) Vgl Schoen, U., art. Dialog, in: LMG, p.66
- 104) Panikkar, R., *Faith and Belief. A Multireligious Experience*, in: ATR 53(1971) p.220
- 105) Vgl Kueng, H./Ching, J., *Christentum und chinesische Religion*, Muenchen u.a. 1988, Epilog (<Chinesische Religion>)
- 106) Dunne, J.S., *The way fo all the earth*, N.Y. 1972, p.IX
- 107) 張春申,「宗教交談的神學基礎」,「神學論集」: 451(1980), 333頁(<宗教交談>)
- 108) Vgl Ruecker, H., <Afrikanische Theologie> p.24f
- 109) 張春申, <宗教交談>, 333頁
- 110) 張春申, <宗教交談>, 333頁
- 111) 張春申, <宗教交談>, 333f頁
- 112) Vgl the exposition of K.Rahner's thought in the first chapter
- 113) Rahner, K., *Theological Investigations*, vol XIV, London 1976, p.282f (<Theological Investigations XIV>)
- 114) Rahner, K., <Theological Investigations XIV> p.280
- 115) Kueng, H., <Aufbruch> p.284f
- 116) Kueng, H., <Aufbruch> p.281; ders. *What is true Religion? Toward an ecumenical critoriology*. in: Swindler, L., <Theology of Religion>p.236f
- 117) Rahner, K., <Theological Investigations XVI> p.219
- 118) Rahner, K., <Theological Investigations XIV> p.282f; vgl ders., <Theological Investigations XVI> p.219; vgl auch ders. <Theological Investiagtions IX> p.145-165
- 119) D'Costa, G., *Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religion (<Pluralismus >)*, in: ThG 30(1987) p.221; vgl Hick, J., *God and the universe of faith*, 1977 (<GUF>); ders. *God has many names*, 1982 (<GMN>); Knitter, P. *No Other Name? (<NON>)*, N.Y. 1985; Smith, W.C., *Toward a world theology*, Philadelphia 1981 (<TWT>); Race, A., *Christians and religious pluralism*, N.Y. 1983 (<CRP>)
- 120) Vgl Hick,J., <GUF>p122; Knitter, P., <NON> p.140; Smith, W.C. <TWT>p171; Race, A., <CRP> chap.8
- 121) Vgl Hick, J., <GUF>chap.9; Knitter, P.,<NON >p.147
- 122) Vgl Knitter, P., *Catholic theology of religions at a crossroad*, in: Conc 183(1986) p.99-107
- 123) D'Costa, G. <Pluralismus> p.224f
- 124) Vgl Rouner, L., *Theology of Religions in recent protestant theology (<Theology of Religions>)*, in: Conc 183(1986) p.113: "The danger is that an empty concept of God which is of no serious religious interests to anyone, will make an articulate cloak for the absolute claims of one's own tradition"
- 125) Kueng, H., *Towards an ecumenical theology of Religions*, in: Conc 183(1986) p.123; vgl Rouner, L., <Théology of Religions>p111; 中文翻譯,見:「神學論集」: 77(1987), 147頁
- 126) Vgl UCAN 411(1987/Jul.22) p.26 : "Dialogue, then, is not primary a matter of talking. It is, in the first instance an attitude, an openness to the neighbor, a sharing of spiritual resources as

people stand before the great crisis of life and death, as they struggle for justice and human dignity, as they yearn for peace (John 14,27). In this, christians have a contribution to make. In dialogue, christians and their neighbors enter into a reciprocal relationship which becomes a process of mutual learning and growth".

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

結 論

解放神學是一種新實踐的脈絡神學。它與歐洲傳統式的神學有些方面不同，在方法上歐洲傳統式的神學主張先解決理論的問題然後引用之。因此，演繹和類比為傳統神學而言是較合適的方法。而解放神學則提倡另一個方向，即正確實踐先於正確理論。當然後者的「實踐」與前者「引用」是不同的，對解放神學而言，社會分析和辯證法用得較多。如此，實踐和理論的先後，不是數學上而是辯證上的先後。具體來說，神學反省需要對象，而此對象是基督徒的信仰實踐。如此，信仰實踐先於反省，或至少與反省同時發生，但另一方面信仰實踐是屬於信仰了解的一部分，因為在神學反省中信徒們認出是天主的恩寵在其身上發揮解放的行動。或更簡單的說，天主在聖經中的解放是神學反省的對象。在反省的主體方面和實踐神學的場合上，解放神學與歐洲式的神學有點不一樣。在歐洲傳統式的神學中，反省神學的主體注重的是神學專家、學者，而其場合主要是在大學的範圍。解放神學的主體是願意且努力向群眾學習，站在其信仰體驗的「同夥知識分子」，他們「作」神學的場合遠超越了書本或課堂，而進入了牧靈工作的地方。

因為解放神學和歐洲傳統式神學的作風是那麼不同，在彼此面對中當然有些困難，甚至有排他傾向的危險。在討論解放神學當中，可看出彼此難於了解的因素約在於不知必作觀點的轉變，或在於先天就否認對方立場的可能性。幸虧，這些困難發生在接觸的過程中，在更深一層的彼此挑戰中，一方面歐洲傳統式的神學一步一步地認出了：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是合理的。這解放神學也引發了向傳統神學

挑戰的可能性。另一方面拉美解放神學面對外來的批評而條理、改善了自己，同時針對解放神學內於非洲、亞洲的發展而認出自己就是一種脈絡的神學。這解放神學從排他的自衛傾向（包括將一套拉美解放神學移轉到非洲、亞洲的念頭），邁向彼此接納的脈絡解放神學。

當解放神學肯定自己是脈絡中的解放神學時，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；另一方面承認在普世教會裡的存有，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的一個過程，是在溝通中得以解放的過程。對非洲脈絡的解放而言，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，重建其文化以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，除此以外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)的象徵論釋方法來挖掘非洲的一些宗教觀念，將其放在非洲基督徒的生活信仰中，建立一個非洲的神學。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，這是另一個有貢獻的脈絡解放神學的好例子。

對台灣天主教神學而言，雖然沒有脈絡中的解放神學，但在一些本位化研究中，我們發現邁向脈絡解放神學的指導方向。在一些反省脈絡解放神學中，肯定地方教會正邁向交談神學，即大公會議，包括與其他宗教交談的需要。交談中的解放神學需要以哲學方法為工具。哈伯瑪斯的溝通論能給予助力。哈伯瑪斯的溝通論不只要求確實的了解，即不只是一般詮釋學的「觀點的融合」，而更是尋求真理的共識。這種知識論是以解放趣向為基礎的知識論，如此，了

解對方以便在對話中尋找真理。為了有真正的對話需具有一些基本的條件，如排除扭曲對話的結構和建立平等的地位等。對話不只是在說話的時候，因為言語的真理可在不同「語言行動」的範圍裡證明出來。這對宗教交談很重要，因為它是在信仰生活中的交談。經過批判旭荀批判神學和徐德肋的宗教中的對話神學，我們明白在宗教交談中解放神學的蛻變同時需要批判和對話。在宗教交談中，解放神學能提供幾項概略的觀念，例如「意識化」宗教交談的需要，「懷疑的詮釋」，即發現宗教交談的障礙；「正確實踐先於正確理論」，即生活中交談的態度；以及「以窮人為優先抉擇」，即宗教交談合作的共同任務。

本書是對脈絡解放神學的一個初步研究，目的在於嘗試尋找天主教台灣脈絡解放神學的一個可能性，因而只是一個粗略的步驟，需要加以糾正和發展。因此本書也許只能是邁向地方教會脈絡神學過程中的一小步。有些重要的問題如宗教間交談和傳教的正確關係、宗教神學與各宗教裡的神學是否能分開、宗教（尤其是民間宗教）的真理批判問題等等關係著宗教交談。這類的問題需要仔細反省和合作研究。也許輔仁大學剛創立的宗教研究所在這些問題上能發揮其功能。

參考書目

該書目包含論文所引用的，以及有關題目最重要的書籍和雜誌。
在此書目中的縮寫方式如下：

@ <...> : 表常引用的縮寫書名

註解中常引用的書目按如下的方式表示：

@ (<...>) : 表第一次引用的縮寫方式

@ <...> : 表其後常用的縮寫方式

I、中文參考書目部份：

II、西文參考書目部份：

天主教教義部著；唐路家譯，「對『解救神學』的若干訓令」，
《鐸聲》：242(1985), 7-26 頁。

天主教教義部著，川頁譯，「基督徒自由與解救的訓令」，《鐸聲》：
257(1986), 8-35 頁；258(1986), 14-23 頁；260(1986), 77-80 頁；
261(1986), 64-75 頁。

谷寒松，「從神學的觀點看台灣今日的一些意識型態」，《神學論集》：
45(1980), 355-385 頁。

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。

谷寒松，「你們說我是誰？——拉丁美洲神學中耶穌」，《神學論集》：
73(1987), 483-85 頁。

季憲禮，「對『解救神學』，耶穌會總會長柯文白神父的反應」，
《鐸聲》：242(1985), 27-31 頁。

季憲信譯，「感化解救神學家們」，《鐸聲》：245(1985), 63-67

頁。

拉辛格樞機，「鐸聲」譯，「對『解救神學』的看法」，《鐸聲》：251(1985)，12-24 頁。

房志榮，「建設中國地方教會的正確觀念所面臨的困難」，《神學論集》：50(1981)，519-537 頁。

房志榮，「『民以食爲天』與『君子謀道不謀食』—由牧民經驗檢討我國教會現況」，《神學論集》：47(1981)，99-127 頁。

房志榮，「聖經及中國經典中的『更圓滿的意義』」，《神學論集》：51(1982)，1-34 頁。

房志榮，「『本位化』的神學：在亞洲及拉丁美洲」，《神學論集》：67(1986)，99-130 頁。

胡國楨譯，「平心靜氣看『有關解放神學』的訓令」，《神學論集》：62(1984)，466ff 頁。

胡國楨譯，「拉丁美洲解放神學的兩個階段」，《神學論集》：67(1986)，73-98 頁。

張春申，「近三十年來中國神學的得失」，《神學論集》：40(1979)，231-244 頁。

張春申，「中國教會的本位化神學。二十年記錄，紀念神學院創立五十年」，《神學論集》：42(1979)，405-456 頁。

張春申，「宗教交談的神學基礎」，《神學論集》：45(1980)，329-339 頁。

張春申，「當代教會思潮與『神論』五十期內容」，《神學論集》：50(1981)，583-598 頁。

張春申，「簡介『有關解放神學某些觀點的訓令』」，《神學論集》：62(1984)，457-465 頁。

梅索里著，劉順德編譯，「信仰的交談—與拉辛格樞機主教」，《中國主教團》：民國七十四年。

項退結/沈清松/陳文團，「對古鐵雷(G. Gutierrez)『解放神學』一書的評論」，《心泉》：36(1984)，12-20 頁。

劉賽眉，「第三世界神學簡介：解放神學」，《鼎》：10(1982)，13-16 頁。

劉賽眉，「淺析『有關解放神學某些觀點的訓令』」，《鼎》：24(1984)，24-29 頁。

II、西文參考書目部份：

This bibliography contains some of the most important works on the subject. Those works, which are more frequently mentioned in the text, are indicated in the corresponding footnotes in abbreviated form within the < > sign.

- Abhishiktananda, S.,**
Hindu-Christian meeting point within the cave of the heart,
Bangalore 1968
- Adorno, T.W.,**
Negative Dialectic, N.Y. 1973
- Adorno, T.W. / Horkheimer, M.,**
Dialektik der Aufklaerung, Frankfurt a.M. 1971, < Dialektik >
- Adriance, M.,**
Whence the option for the poor ?, in : CrCrr 34 (1985) 500ff
- Amalados, M.,**
The Challenges of dialogue in Asia, (Manuscript), 1987, 12pp,
< Challenges >
- Amalados, M.,**
Liberation. An interreligious project (Manuscript), 1987, 18pp,
< Liberation >
- Amalados, M.,**
Culture and Dialogue, in : EAPR, 22 (1985) p.67ff
- Amalados, M.,**
Evangelization in Asia : A new focus ?, in : Vidyajyoti,
(1987) p.7ff
- Amalados, M.,**
Other Scriptures and the Christian, in : ITS, 22 (1985) p.62ff

- Amalados, M.,**
Inculturation and Dialogue. Vatican II twenty years later.
Reflections in the light of the Ignatian Spirit and Charisma, in :
Cis 17 (1986) 151ff
- Aman, K.,**
Marxism (s) in Liberation Theology, in : CrCu, 34 (1985)
p.428, < Marxism (s) >
- André-Vincent, Ph. I.,**
Les " théologies de la libération " , in : NRT, 98 (1976) p.109ff
- Antoncich, R. / Munrarriz, J.M.,**
Die Soziallehre der Kirche. Die Kirche, Sakrament der Be-
freiung, Duesseldorf 1988
- Apel, K.O. (hg.)**
Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt a.M. 1971
- Apel, K.O. (hg.)**
Transformation der Philosophie, 2Bde, Frankfurt a.M. 1973
- Apel, K.O. (hg.)**
Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt a.M. 1976 ,
< Sprachpragmatik >
- Appiah-Kubi, K.O Torres, S.,**
Afffrican Theology en Route, N.Y. 1979, < African Theology >
- Arevalo, C.G., u.a.,**
Den Glauben neu verstehen. Beitrage zu einer asiatischen
Theologie, Freiburg u.a. 1985 , < Den Glauben neu verstehen >
- Arokiasamy, S.,**
Sinful structures in the theology of sin, conversion and
reconciliation, in : Arokiasamy, S., u.a. (ed.), Liberation in
Asia. Theological perspectives, Anand 1987
- Arokiasamy, S. / Gispert-Sauch, G.(ed.)**
Liberation in Asia, Anand 1987, < Liberation in Asia >
- Arroyo, G.,**

Génèse et développement de la théologie de la libération, in : ReScR 74 (1986) p.185ff, < Génèse et développement >

Arrupe, P.,

On Marxist Analysis. A Letter of P. Arrupe, Superior General of the Society of Jesus to the provincials of Latin America, in : EAPR (1981) p.169ff, < Marxist Analysis >

Arrupe, P.,

Brief an die Jesuiten von Lateinamerika : Die Befreiung des Menschen soll unser Ziel sein, in : Orien, 32 (1968) p.139ff

Assman, H.,

Politisches Engagement aus der Sicht des Klassen-Kampfes, in : Conc, 9 (1974) p.276ff

Austin, J.L.

How to do things with words, Oxford 1962

Balthasar, H.U.V.,

Considerations sur l'histoire de Salut, in: NRT 99 (1977) p.518ff

Baum, G.,

Religion and Alienation. A theological reading of sociology, N.Y. u.a. 1975

Becken, H.J.,

Afrikanische Unabhaengige Kirchen, in : LMG, p.16ff

Becken, H.J., (ed.)

Relevant Theology for Africa, Durban 1973

Benestad, J.B.,

Instruction on christian freedom and liberation, in : Communio XIII (1986) p.252ff, < Instruction on Christian Freedom >

Berger, P.L. / Luckmann, T.,

Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a.M., 1970 < Konstruktion >

Berger, P.L. / Pullberg, S.,

Verdinglichung und soziologische Kritik des Bewusstseins, in : SW 16 (1965) p.108ff, < Verdinglichung >

Berger, P.L. / Berger, B. / Kellner, H.,

Das Unbehagen in der Modernitaet, Frankfurt a.M., < Unbehagen >

Bernadin, J.,

Comment on " Theology of Liberation " document, in : AFER 26 (1984) p.374

Bernstein, R.J.,(ed.)

Habermas and Modernity, Cambridge 1985

Berryman, Ph.,

Latin American liberation theology, in : TS 34 (1973) p.57ff, < L.A. Liberation >

Bevans, St.,

Modelle kontextueller Theologie, in : ThG, 28 (1985) p.135ff

Binert, W.,

Der ueberholte Marx, Stuttgart 1974, < Der ueberholte Marx >

Bloesch, D.G.,

Soteriology in contemporary Christian thought, in : Interpretation 35 (1981) p.132ff

Boesak, A.,

Liberation theology in South Africa, in : Appiah-Kubi, K. / Torres, S., African Theology en Route, N.Y. 1979

Boff, C.,

Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, Mainz u.a. 1983, < Theologie >

Boff, C., u.a.

Bedrohte Befreiung. Beitrage, Rheinfelden 1985

Boff, C. / Pixley, J.,

Die Option fuer die Armen. Gottes Erfahrung und Gerechtigkeit, Duesseldorf 1987

- Boff, L.,**
Kleine Sakramentenlehre, Duesseldorf 1980 (4. Aufl)
- Boff, L.,**
Theologie hoert aufs Volk, Duesseldorf 1982, < Theologie >
- Boff, L.,**
Kirche : Charisma und Macht, Duesseldorf 1985, < Kirche >
- Boff, L.,**
Ecclesiogenesis. The base communities reinvent the Church.
N.Y. 1986, < Ecclesiogenesis >
- Boff, L.,**
Aus dem Tal der Traenen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche
mit den Unterdrueckten, Duesseldorf 1982, < Tal der Traenen >
- Boff, L.,**
Saint Francis. A modell for human liberation, N.Y. 1982
- Boff, L / Boff, C.,**
Kontroverse um Befreiungstheologie, in : Orien, 48
(1984) p.99, < Kontroverse >
- Bonhoeffer, D.,**
Letters and papers from prison. Ed. By E. Bethge, N.Y. 1967, <
Letters and papers >
- Bonnard, P.,**
L'Epitre de Saint Paul aux Galates, Neuchatel 1972
- Bosch, D.J.,**
Missionary Theology in Africa, in : Methodologies in Third
World Theology, ed by Voices from Third World, IX
(1986) p.131
- Bossle, L.,**
Praxeologischer Obskurantismus. Mangelnder Praxisbezug, in :
SZ, 194 (1976) p.475ff, < Obskurantismus >
- Bottomore, T.,**
The Frankfurt School, London 1984

- Bottomore, T.:(ed.)**
A dictionary of Marxist Thought, Cambridge 1983
- Bravo, C.,**
Les communautés de base, in : ReScR, 74 (1986) p.49ff,
< Communautés >
- Buehlmann, W.,**
Wo der Glaube lebt, Freiburg 1974
- Burchardt, G.,**
Rom urteilt zu undefiniert. Etappen eines noch ungelosten
Konflikts, in : HerrKorr, 38 (1984) p.380ff, < Rom urteilt >
- Burchardt, G.,**
Wider allzu schnelles Verstehen, in : HerrKorr,
41 (1987) p.547ff, < Wider >
- Burke, E.,**
Reflection on the revolution in France, Letter wrote to a
gentleman in Paris 1790, in : Church, W.F., < Influence >
- Bussmann, C.,**
Befreiung durch Jesus ? Die Christologie der lateinamerikani-
schen Befreiungstheologie, Muenchen 1980, < Befreiung durch
Jesus ? >
- Cabestrero, T.,**
Mystic of Liberation. A Portrait of Petro Casaldaliga, N.Y. 1981
- Calvez, J.Y.,**
" La Théologie de la libération " critiquée et accueillie. Après
deux Instructions de la Congrégation pour la doctrine de la foi,
in : NReTh, 108 (1986) p.845ff, < Théologie de la libération >
- Casper, B., u.a.**
Theologie als Wissenschaft. Methodische Zugaenge, Freiburg
1970
- Casper, B.,(hg.)**
Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische

Fragen, Muenchen u.a. 1982

Castillo, F.,(hg.)

Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum Lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung, Muenchen 1982

Chandrakanthan, A.J.V.,

Emergency of the theology of liberation in Indian, in : EAPR, 24 (1987) p.65ff

Chang Ch'un—Shen,

Taiwan : Kulturelle Vielfalt und theologische Arbeit im freien China, in : Arevalo, C.G., u.a., < Den Glauben neu verstehen > p.85ff

Chang Ch'un—Shen,

Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesischer Theologie, Freiburg, u.a. 1984, < Dann sind Himmel und Mensch in Einheit >

Charles, R.,

The social teaching of Vatican II, its origin and development. Catholic social ethics. : a historical and comparative study, San Francisco 1982, < Social Teaching >

Chenu, B. / Lauret, B.,(ed.)

Théologies de la Libération. Documents et débats, Paris 1985, < Théologies de la Libération >

Chopp, R.S.,

The Praxis of Suffering. An interpretation of liberation and political theologies, N.Y. 1986

Church, W.F., (ed.)

The Influence of the Enlightenment on the French Revolution, Lexington u.a. 1974 < Influence >

Clarke, T.E.,

Man as Image of God : Freedom through Dependence, in :

Quigley, T., (ed.), Freedom and unfreedom in the America. Towards a theology of liberation, N.Y. 1971, p.96ff

Cobb, J.B.,

Process theology as political theology, Manchester u.a. 1982

Cohn—Sherbok, D.

Jesus the Jew and liberation, in : The Month, March 1984, p.82ff

Collet, G.,(hg.)

Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen, Freiburg u.a. 1988

Comblin, J.,

Das Bild vom Menschen. Die Befreiung in der Geschichte, Duesseldorf 1988

Comblin, J.,

Der Heilige Geist. Gott, der sein Volk befreit, Duesseldorf 1988

Congar, Y.,

Christianity as Faith and Culture, in : EAPR, 4 (1981) p.302ff

Congregation for the doctrine of the Faith,

Instruction on certain Aspects of the " Theology of Liberation " , Vatican city 1984, < Instruction on certain aspects >

Cook, M.L.,

Jesus from the other side of history. Christology in Latin America, in : TS, 44 (1983) p.259ff, < Jesus >

Copleston F.,

A History of philosophy, vol. 7 : Modern philosophy. Fichte to Nietzsche, Garden City u.a. 1965

Coste, R.,

Marxist Analysis and Christian Faith, N.Y. 1985 , < Marxist Analysis >

Cullmann, O.,

The State in the New Testament, London 1957, < State >

Cullmann, O.,

Jesus and the Revolutionaries, N.Y. 1970, < Jesus >

D'Costa, G.,

Das Pluralismus—paradigma in der christlichen Sicht der Religion, in : ThG, 30 (1987) p.221ff < Pluralismus >

D'Lima, E.,

Instruction on Certain Aspects of the "Theology of Liberation". A theological reflection, in : Vidyajyoti XLIX (1985) p.365f < Theological Reflection >

Dallmayer, W., (hg.)

Materialien zu Habermas' "Erkenntnis und Interesse", Frankfurt a.M. 1974

Daniélou, J.,

God and the ways of knowing, N.Y. 1957, < God >

Darlap, A.,

Die Heilsgeschichte, in : Feiner, J. / Loehrer, M. (hg.),
Mysterium Salutis (< MS >), Bd I, Einsiedeln u.a. 1965,
< Heilsgeschichte >

David, C.,

Theology and political society, Cambridge 1980

Devanadan, P.D.,

Christian concern in Hinduism, Bangalore 1961

Devanandan, P.D. / Thomas, M.M., (ed.)

Christian Participation in Nationbuilding, Madras 1960

Dickson, K.,

Theology in Africa, N.Y. 1984

Dornberg, Ul.,

Theologie der Befreiung in Asien, in : Orien, 51 (1987) p.86ff

Dorr, D.,

Option for the poor. A hundred years of Vatican social teaching, N.Y. 1983, < Option for the poor >

Dumas, A.,

D. Bonhoeffer. Theologian of Reality, London 1971

Dumoulin, H.,

Begegnung mit dem Buddhismus, Freiburg 1978

Duquoc, Ch.,

"Une unique Histoire", Réflexion autour d'une thème majeur des théologies de la libération, in : ReScR, 74 (1986) p.201ff

Dussel, E.,

History and the theology of liberation. A Latin America perspective. N.Y. 1976, < History >

Dussel, E.,

A History of the church in Latin America : colonialism to liberation, Eerdmans 1981, < History >

Dussel, E.,

Domination — Liberation. A new approach, in : Conc, 10 (1974) p.34ff

Dussel, E.,

Die Basis in der Theologie der Befreiung, in : Conc, 11 (1975) p.256ff, < Basis >

Dussel, E.,

Existe-t-il une théologie de la libération en Afrique et en Asie ? , in : ReScR, 74 (1986) p.165ff

Dussel, E.,

Volksreligiositaet in Lateinamerika. Grundlegende Hypothesen, in : NZM, 42 (1986) p.1ff

Dussel, E.,

Ethik der Gemeinschaft, Duesseldorf 1988

Dussel, E. / Gutierrez, G. (ed.)

Les Lutttes de libération bousculent la théologie, Paris 1975

Eagleson, J. / Scharper, P., (ed.)

Puebla and Beyond. Documentation and commentary, N.Y. 1979

Ebeling, G.,

Wort und Glauben, Bd II, Tuebingen 1969

Ebeling, G.,

Erwaegung zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, in : ZKTh, 67 (1970) p.479ff

Ebeling, G.,

Art. Hermeneutik, in : RGG III, p.243ff

Edermann, J.E.,

Philosophie der Neuzeit. Der Deutsche Idealismus, in : Geschichte der Philosophie Bd. VII, Hamburger 1971, < Deutscher Idealismus >

Eduards, D.L.,

The Futures of Christianity, London u.a. 1987, < Futures >

Ehlen, P.,

Karl Marx und Menschlichkeit, in : SZ, 201 (1983) p.147—157

Eicher, P.,(hg.)

Theologie der Befreiung im Gesprach, Muenchen 1985, < Theologie im Gesprach >

Ellacuria, I.,

Theologie der Befreiung und Marxismus, in : Orien, 11 (1986) p.127ff, < Theologie der Befreiung >

England, J.,(ed.)

Living theology in Asian N.Y. 1986, < Living Theology >

Erdozain, P.,

Archbishop Romeo : Marty of Salvadore, N.Y. 1981

Essler, W.K.,

Wissenschaftstheorie, 4Bde, Bd.4 : Erklaerung und Kausalitaet, Freiburg u.a. 1979 (4.Aufl)

Esteva, G.,

Mexiko : Das Ende des Entwicklungsmythos, in : Orien, 49 (1985) p.236f, < Ende >

Evers, G.,

Rezeption mit Korrektur, in : Herrkorr, 39 (1985) p.476ff, < Rezeption >

Fabella, V. / Torres, S.,(ed.)

Irruption of Third World, N.Y. 1983, < Irruption >

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, < Doing theology >

Ferm, D.W.,

Third World Liberation Theologies. An Introductory Servey, N.Y. 1985 < Third World, Servey >

Ferm, D.W.,

Third World Liberation Theology. What's it all about ?, in : ITQ, 51 (1985) p.309ff

Fichte, J.G.,

Sammtliche Werke in 8 Bde, hg. von Fichte, H., Berlin 1845f, < SW >

Flannery, A.,(ed.)

Vatican Council II. The conciliar and post conciliar documents, Dublin 1975, < Vat II >

Fornet—Betancourt, R.,

Der Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, in : SZ, 203 (1985) p.232ff, < Marxismusvorwurf >

Fornet—Betancourt, R.,

Hoeren auf das Volk, in : SZ 204 (1986) p.172ff, < Hoeren >

Freire P.,

The Pedagogy of the Oppressed, N.Y. 1974, < Pedagogy >

Freire, P.,

Education for critical education, N.Y. 1973, < Education >

- From, E.,**
Some Post-Marxian and Post-Freudian Thoughts on Religion and Religiousness, in : Conc, 1972, p.146ff
- Gadamer, H.G.,**
Wahrheit und Methode, Tuebingen 1965 (2. Aufl)
- Gadamer, H.G.,**
Art. Hermeneutik, in : HWP III, p.106ff
- Galilea, S.,**
Kontemplation und Engagement, in : Gott im Umbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie, Hg. von P. Huenermann und G.D. Fischer, Freiburg 1974, p.168ff
- Galilea, S.,**
Liberation as an encounter with politics and contemplation, in : Conc 10 (1974) p.19ff, < Liberation as an Encounter >
- Geffré, C.,**
A prophetic Theology, in : Conc, 10 (1974) p.10ff, < Prophetic Theology >
- Gehlen, A.,**
Der Mensch, Frankfurt a.M. 1966 (Aufl), < Mensch >
- Girardi, J.,**
Christianisme, libération humaine, lutte des classes, Paris 1972
- Goldsmid, S. / Sweeney, E.S.,**
The Church and Latin America Women in Their Struggle for Equality and Justice, in : Thought, 63 (1988) p.176ff
- Gordon-Davies, J.,**
Christians, politics and violent revolution, N.Y. 1976
- Gorospe, V.R.,**
The Vatican Instruction and Liberation in the Philippines, In : PhilS, 33 (1985) p.160ff, < Vatican Instruction >
- Gracia-Mateo, R.,**
Befreiungstheologie und die Scholastik, in : SZ,

- 203 (1985) p.748ff, < Befreiungstheologie >
- Gripp, H.,**
Juergen Habermas, Paderborn u.a. 1984, < Habermas >
- Guibert, J.de,**
Lecons de théologie spirituelle, Toulouse 1955, < Leons >
- Gutheinz, L.,**
Taiwan Theologian's suggestions for Freedom and Liberation document, in : Sunday Examiner Febr. 1, 1985
- Gutheinz, L.,**
Theologie der Befreiung in Asien oder Asiatische Befreiungstheologie ? Ergebnisse ersten Nachdenkens (Manuskript) April 1987, 6pp
- Gutheinz, L.,**
Chinesische Theologie, in : LMG, p53ff
- Gutierrez, G.,**
We drink from our own wells. The spritual journey of a people, N.Y. 1984, < We drink >
- Gutierrez, G.,**
The power of the poor in history, Querzon city 1985, < Power of the poor >
- Gutierrez, G.,**
A Theology of Liberation, N.Y. 1973, < Theology of Liberation >
- Gutierrez, G.,**
Liberation and Development, in: CrCur, 21 (1971) p.248ff, < Liberation and Development >
- Gutierrez, G.,**
Two theological perspectives : liberation theology and progressivist theology, in : Torres, S. u.a. (ed.), < Emergent Gospel >, < Two theological Perspectives >
- Gutierrez, G.,**

Liberation, Theology and Proclamation, in : Conc, 10 (1974) p.68ff, < Liberation, Theology >

Gutierrez, G.,

Notes for a Theology Liberation, in : Ts, 31 (1970) p.245ff, < Notes >

Habermas, J.,

Knowledge and human Interest, Boston 1971, < Knowledge >

Habermas, J.,

Theory and Praxis. The History of a concept, Notre Dame 1967, < Theory and Praxis >

Habermas, J.,

Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt a.M. 1968, < Technik >

Habermas, J.,

Technology and Science as Ideology, in : Towards a a rational Society, Boston 1970, < Rational Society >

Habermas, J.,

Knowledge and human Interest, Boston 1971, < Knowledge >

Habermas, J.,

Theorie und Praxis, Frankfurt a.M. 1971 (4.erw. Aufl.), < Theorie und Praxis >

Habermas, J.,

Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in : Habermas, J./ Luhmann, N., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt a.M. 1971, < Bemerkungen >

Habermas, J.,

Was heisst Universalpragmatik ?, in : Apel, K.O., (hg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt a.M. 1976, < Universalpragmatik >

Habermas, J.,

Wahrheitstheorien, in : Fahrenbach, H., (hg.), Wirklichkeit und Reflexion, Pfullingen 1973, < Wahrheitstheorien >

Habermas, J.,

Communication and the evolution of society, Boston 1979, < Communication >

Habermas, J.,

Kommunikatives Handeln und Moralbewusstsein, Frankfurt a.M. 1983, < Kommunikatives Handeln >

Habermas, J.,

The theory of communicative action, vol.I, Reason and Rationalization of Society, Boston 1984, < Communicative action I. >

Haight, R.,

An alternative Vision. An interpretation of liberation theology, N.Y. 1985, < Alternative Vision >

Halder, A.,

Religion als Grundakt des menschlichen Daseins, in : HF I, p.170ff, < Religion >

Hamilton, A.,

Liberation theology. Document and life, in : EAPR, XXII (1985) p.80ff, < Liberation theology >

Hamilton, A.,

Version of Liberation, in: EAPR XXIV, (1987) p.76ff < Version >

Hartmann, N.,

Die Philosophie des Deutschen Idealismus, Berlin u.a. 1974 (3. Aufl.), < Philosophie >

Hartshorne, C.,

Chance, Love and Incompatibility, in : PhRe 58 (1949) p.440ff, < Chance >

Hartshorne, C.,

Whitehead and Berdyaer. Is there tragedy in God ?, in : JRe, 37

(1957) p.74ff

Healey, J.,

Basic Christian Communities in Africa and in Latin America,
in : AFER, 26 (1984) p.229ff

Hearne, B.,

Liberation Theology and the renewal of theology, in AFER,
26 (1984) p.357ff, < Liberation Theology >

Hegel, G.W.F.,

Werke in 20 Bde, Frankfurt a.M. 1970, Bd. 3 : Phaenomenologie
des Geistes < Phaenomenologie >

Heidegger, M.,

Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit, in : Skirbekk, G.,
(hg.), Wahrheitstheorien, Frankfurt a.M. 1975

Heidegger, M.,

Basic Writing, ed. by Krell, D.f., N.Y. 1977

Heidegger, M.,

Early Greek Thinking, N.Y. 1975

Hengel, M.,

Die Zeloten, Leiden 1961

Hengel, M.,

War Jesus Revolutionaer ? , Stuttgart 1970

Hengabach, F., u.a.

Kirche und Befreiung, Aschaffenburg 1975

Hennelly, A.T.,

Theological Method and Theology, in: Ts, 37 (1977) p.729ff,
< Theological Method >

Hennelly, A.T.,

The Challenge of Juan Luis Segundo, in : TS, 38 (1977) p.125ff

Hennelly, A.T.,

The Theology of Liberation : Origins, Content, Impact, in :
Thought, 63 (1988) p.147ff

Herzog, F.,

Liberation Hermeneutic as Ideology critique ? , in : Interpreta-
tion 28 (1974) p.387ff

Hetsen, J.,

An Assembly of Brazilian Communities, in : AFER, 26 (1984) p.
274ff

Hewitt, W.E.,

Christian Base Communities (CEBs) : Structure, Orientation,
and Sociopolitical Thrust, in : Thought, 6 (1988) p.162ff

Hinkelammert, F.J.,

Befreiungstheologie. Der Befreiende Gott und die soziale Suende,
in : Orien, 49 (1985) p.62ff, < Befreiungstheologie >

Hoeller, K.R.,

Die Oekumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen.
Versuch einer Zwischenbilanz, in : HerrKorr, 33 (1979) p.415ff

Homer, A.J. (ed.)

Religion for Peace, New Dehli 1973, < Religion >

Hoornaert, E.,

Die Anfaenge der Kirche in der Erinnerung des christlichen
Volkes, Duesseldorf 1987

Horkheimer, M.,

Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Hamburg 1970

Hoyos-Vasquez, G.,

Theologie der Befreiung : Christentum oder Marxismus, in :
Orien, 42 (1978) p.194ff

Huenermann, P.,

Lateinamerikas Staatsklasse und die Armen. Der gesellschaftli-
che Ort der Befreiungstheologie, in : Herrkorr, 38 (1984) p.476ff
< Lateinamerikas >

Huenermann, P. / Fischer, G.D., (hg.)

Gott im Umbruch. Die Provokation der Lateinamerikanischen

Theologie, Freiburg 1974 < Gott im Umbruch >

Janssen, H.,

Ein spannungsreicher Aufbruch. Kirchliche Basisgemeinschaften auf den Philippinen, in : HerrKorr, 39 (1985) p.532ff

Jesudasan, I.,

A Gandhi theology of liberation, Bangalore 1985

Johannes XXIII

Mater et Magistra, in : AAS, 53 (1961) p.401ff, < Mater et Magistra >

Johannes XXIII,

Pacem in Terris, in : AAS, 55 (1963) p.257ff < Pacem in Terris >

John Paul II,

Redemptor Hominis, in : AAS, 71 (1979) p.257ff, < Redemptor Hominis >

John Paul II,

Dives in Misericordia, in : AAS, 72 (1980) p.1177ff, < Dives >

Johns, R.D.,

Man in the world : the theology of Johannes Baptist Metz, Missioulia / Montana 1976

Kadenbach, J.,

Das Religionsverstaendnis von Karl Marx, Muenchen u.a. 1970

Kamphaus, F.,

Was unterscheidet, was verbindet die Kirche Europas und Lateinamerikas, in : HerrKorr 39 (1985) p.176ff, < Was unterscheidet >

Kant, I.,

Kritik der reinen Vernunft, Werke in 10 Bde, hg. von Weischedel, W., Darmstadt 1968, Bd. 3 und Bd. 4, < KRV >

Kapitza, P.,

Der Zwerg auf den Schultern der Riesen, in : Rhetorik,

2 (1981) p.49ff, < Zwerg >

Kappen, S.,

Jesus and cultural revolution. An Asian perspective, Bombay 1986

Kehl, M.,

" Charisma und Macht " . Zum Streit um Leonardo Boff, in : Gl, 58 (1985) p.337ff

Kerkhofs, J.,

La réception de l'Instruction de 1984 en Asien et en Afrique, in : ReScR, 74 (1986) p.111ff, < Réception >

Kern, W.,

Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung, in : HF I, P.195ff < Strukturen >

Kern, W.,

Atheismus — — Marxismus — — Christentum, Innsbruck 1979 (2.Aufl)

Kern, W.,

Jesus, Mitte der Kirche, Innsbruck u.a. 1979

Kern, W., (hg.)

Die Theologie und das Lehramt, Freiburg u.a. 1982

Klinger, E.O Wittstadt, K., (hg.)

Glaube im Proceß. Christsein nach dem II.Vatikanum, Freiburg u.a. 1984

Knitter, P.,

Catholic theology of religions at a crossroad, in : Conc, 183 (1986) p.99ff

Knitter.P.,

No Other Name ? N.Y. 1985, < NON >

Kongregation fuer die Lehre des Glaubens,

Instruktion ueber die Christliche Freiheit und Befreiung, in : L' Osservatore Romano, April 11. 1986, p.14ff < Christliche Freiheit

>

Kopper, J. / Malter, R.,
Materialien zu Kants "Kritik der reinen Vernunft", Frankfurt
a.M. 1975, < Materialien >

Kortian, G.,
Metacritique, The philosophical argument of Juergen Habermas,
Cambridge u.a. 1980

Kosuke Koyama,
Waterbuffalo Theology, N.Y. 1974

Kottukapally, J.,
Liberation Theology and Marxism, in: Vidyajyoti,
XLIX (1985) p.351ff, < Liberation Theology >

Kramm, T.,
Kirche und Inkulturation in der dritten Welt, in: SZ,
203 (1985) p.82 < Kirche und Inkulturation >

Kroger, J.,
Prophetic-critical and practical-strategic tastes of theology,
in: TS 46 (1985) p. ff

Kueng, H.,
The Debate on the word "Religion", in: Conc,
183 (1986) p. XIIff

Kueng, H.,
Theologie im Aufbruch, Muenchen 1987 < Aufbruch >

Kueng, H. / Ching, J.,
Christentum und Chinesische Religion, Muenchen u.a. 1988,
< Christentum und Chinesische Religion >

Kuschel, K.J.,
Schuld als Thema der Gegenwartsliteratur I, in: Orien,
50 (1986) p.178f ; III, p.207f < Schuld I > ; < Schuld III >

Lakeland, P.,
Liberation, the Gospel and the Church. Two Vatican documents,

in: The Month, June 1986, p.185ff, < Liberation >

Lamb, M.L.,
History, Method and Theology, Missoula Montana 1978,
< History >

Lambino, A.B.,
Zur theologischen Methode in der Kontextualisierung: Kritik
an einigen asiatischen Ansaetzen, in: ZMR, 65 (1981) p.1ff

Land, Phil.S.,
The social Theology of Pope Paul VI, in: America, May 12.
1979, p.394ff, < Social Theology >

Lane, D.,
Foundations for a social Theology, N.Y. 1984

Laurentin, R.,
Liberation, development and salvation, N.Y. 1972

Lavalette, H.D.,
Le Dialogue difficile entre magistère et théologien, in: ReScR,
71 (1983) p.287ff

Leers, B.,
Kirchliche Basisgemeinde in Lateinamerika. Eine theoretische
Darstellung, Bonn 1980, < Basisgemeinde >

Léon-Dufour, X.,
Art. Flesh, in: ders., Dictionary of Biblical Theology, N.Y. 1973
(2.ed) , p.186ff

Lepargneur, F.H.,
Théologie de la libération et théologie tout court, in: NReTh,
98 (1976) p.130ff, < Théologie tout court >

Levy-Bruhl, L.,
Die geistige Welt der Primitiven, Muenchen 1926

Libanio, J.B.,
Theologie der Befreiung, in: LMG, p.247ff

Libanio, J.B. / Lucchetti Bingemer, M.C.,

Christliche Eschatologie, Duesseldorf 1987

Lobo, G.V.,

Rome accepts Liberation Theology, in: Vidyajyoti, L (1986) p.519ff, < Rom accepts >

Loewith, K.,

Weltgeschichte und Heilsgeschichte, Stuttgart u.a. 1973 (6.Aufl), < Weltgeschichte >

Lohfink, N.,

"Option fuer die Armen". Das Leitwort der Befreiungstheologie im Licht der Bibel, in: SZ, 203 (1985) p.449ff

Lohfink, N.,

Zephaniah and the church of the poor, in: ThD, 32 (1985) p.113 ff

LopezaTrujillo, A.,

Theologie der Befreiung. "Das erste Wort", in: Orien, 238 (1974) p.20ff, < Das erste Wort >

Loser, W.,

Hermeneutik oder Kritik? Die Kontroverse zwischen H.G.Gadamer und J. Habermas, in: SZ, 188 (1971) p.50ff

Luckmann, T.,

Verfall, Fortbestand oder Verwandlung der Religionen, in: Schatz, O. (hg.), Hat die Religion Zukunft?, Graz u.a. 1971, < Verfall >

MacCathy, T.,

The critical Theory of J. Habermas, Cambridge 1984, < Critical Theory >

Maciejewski, F. (hg.)

Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beitrage Zur Habermas-Luhmann Diskussion, Frankfurt a.M. Bd.II, 1974

Magesa, L.,

Instruction on the "Theology of Liberation". A comment, in:

AFER, 27 (1985) p.8ff, < Instruction >

Mahan, B., and Richesin, L.D.,(ed)

The Challenge of Liberation Theology. A First World Response, N.Y. 1984 (2.Aufl)

Malley, Fr.,

Las Casas et les théologies de la libération, in: La Vie Spirituelle, 139 (1985) p.53ff

Maloney, T.J.,

The Catholic Social Justice Tradition and Liberation Theology, in: Thought, 63 (1988) p.125ff

Marins, J.,

Les communautés ecclesiales de base en Amérique Latine, in: Conc, (édition française) 104 (1975) p.31ff

Marlé, R.,

La Théologie de la libération réhabilitée?, in: Etudes, 365 (1986) p.521ff, < Théologie réhabilitée >

Marlé, R.,

Epilogue. Un document apaisant et bienvenu, in: ReScR, 74 (1986) p.216f

Marlé, R.,

Théologiens en procès. in: ReScR, 74 (1986) p.79ff, < Théologiens >

Masao Takenaka

God is Rise. Asian Culture and Christian Faith, Geneva 1986

Mbefo, L.,

Theology and Inculturation. Problems and Prospects --The Nigerian Experience, in: RJTh, 1 (1985) p.64ff

Mbiti, J.,

Concepts of God in Africa, London 1970

Mc-Govern, A.F.,

Marxism, Liberation Theology and John Paul II. in: ThD,

32 (1985) p.103ff

McAfee Brown, R.,

Gustavo Gutierrez, Atlanta 1980, < Gutierrez >

Medellin

The Church in the present—day transformation of Latin America in the light of the Council, II : Conclusions, Washington DC 1979 (3.ed), < Medellin >

Melendez, G.,

Kirche und Konflikt in Zentralamerika, in : ZMR, 71 (1987) p.161ff

Metz, J.B.

The Future in the Memory of Suffering, in : Conc, 1972 / June p.9ff, < Future >

Metz, J.B.,

Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, < Glaube >

Metz, J.B.,

Art. Apologetik, in : SM I,P.266—276

Metz, J.B.,

Zur Theologie der Welt, Mainz 1979 (4.Aufl.), < Theologie der Welt >

Metz, J.B.,

Erneuernde Impulse aus den Kirchen der Dritten Welt, in : ThG,29 (1986) p.171ff

Min, A.K.,

The Vatican, Marxism and Liberation Theology, in : CrCurr,34 (1985) p.440ff

Miranda, J.P.,

Von der Unmoral gegenwaertiger Strukturen. Dargestellt am Beispiel Mexico, Wuppertal 1973

Miranda, J.P.,

Marx and the Bible. A Critique of the Philosophy of Oppression,

N.Y. 1974

Miranda, J.P.,

Marx against the Marxists. The Christian Humanism of K.Marx, London / N.Y. 1980

Mittelstrass, J.,

Neuzeit und Aufklaerung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie, Berlin u.a. 1970

Moltmann, J.,

Theologie der Hoffnung, Muenchen 1964

Mueller, J.,

Christliche Solidaritaet angesichts weltweiter Armut. "Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenueber den Welthandelspreisen", in : SZ, 205 (1987) p.171ff

Munoz, R.,

Der Gott der Christen. Gott, der sein Volk befreit, Duesseldorf 1987

Nell / Breuning, O.,

Auseinandersetzung mit Marx und seiner Lehre, in : SZ, 194 (1976) p.180ff , < Auseinandersetzung >

Nell—Breuning, O.,

Auseinandersetzung mit Karl Marx, Muenchen 1969

Niles, D.P. / Thomas, T.K.,(ed.)

On the Scene. Reality ministering in Japan, 1975

Ochkham, V. W.,

Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft, Stuttgart 1984

Oduyoye, M.A.,

The Value of African religious Beliefs and Practices for Christian Theology, in : Appiah—Kubi, K. Torres, S., < African Theology >p.111ff

Paikada, M.,

Kirche in Indien und Inkulturation, in : ZMR, 71 (1987) p.201ff,
< Kirche >

Panikkar, R.,
Trinity and World Religions, Bangalore 1970

Panikkar, R.,
Faith and Belief. A Multireligious Experience, in : ATR,
53 (1971) p.220

Pannenberg, W.,
Anthropologie. Anthropologie in theologischer Perspektive,
Goettingen 1983, < Anthropologie >

Pannenberg, W.,
Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973

Pannenberg, W.,
Die Politik und das Heil, Mainz 1968

Patzig, G.,
Wie sind synthetische Urteile apriori moeglich ?, in : Speck,
J., (hg.) Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie
der Neuzeit II, Goetingen 1982 (2. Aufl)

Paul VI,
Populorum Progressio, in : AAS, 59 (1967) p.257ff, < Po-
pulorum Progression >

Paul VI,
Octogesima Adveniensi, in : AAS, 63 (1971) p.401ff, < Octoges-
ima Adveniensi >

Peukert, H.,
Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theolo-
gie. Analyse zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung,
Duesseldorf 1976

Peukert, H.,(hg.)
Diskussion zur " politischen Theologie " , Muenchen u.a. 1969

Piaget, J.,

Einfuehrung in die genetische Erkenntnistheorie, Frankfurt a.M.
1973

Piaget, J.,
Das moralische Urteil beim Kinde, Frankfurt a.M., 1973
< Urteil >

Piediscalzi, N., u.a.(ed.)
From Hope to Liberation : Towards a new Marxist-Christian
Dialogue, Philadelphia 1974

Pieris, A.,
Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der
Armut und der Religionen, Freiburg u.a. 1986 < Theologie der
Befreiung >

Pieris, A.,
Asia's non-semitic religions and the mission of the churches,
in : The Month, March 1982, p.80ff < Asia's >

Piryns, E.D.,
Das Evangelium zwischen Tradition und Modernitaet, in :
Arevalo, C.G., u.a., Den Glauben neu verstehen. Beitraege zu
einer asiatischen Theologie, Freiburg u.a. 1981, < Evangelium
>

Plessner, H.,
Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1965,
< Stufen >

Plessner, H.,
Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropol-
ogie, Stuttgart 1982, < Augen >

Post, W.,
Kritik der Religion bei Marx, Muenchen 1969, < Kritik >

Prien, H.J.,(hg.)
Lateinamerika : Gesellschaft-Kirche-Theologie, Bd. 2, Der
Streit um die Theologie der Befreiung, Goettingen u.a. 1981

Puebla:

Evangelization at present and in the future of Latin America :
Conclusions, Washington D.C. 1980, < Puebla >

Rahner, K.,

Im Anspruch Gottes. Bemerkungen zur Logik der existentiellen
Erkenntnis, in : GL, 59 (1986) p.245ff, < Anspruch >

Rahner, K.,

Theological Investigations, Vol XIV, Vol XVI, London 1976f,
< Theological Investigations XIV, bzw. XVI >

Rahner, K.,

Geist in Welt, Muenchen 1964 (3. Aufl), < Geist >

Rahner, K.,

Zum Verhaeltnis von Philosophie und Theologie, in : SM III,
1205ff

Rahner, K.,

Grundkurs des Glaubens. Einfuehrung in den Begriff des
Christentums, Freiburg 1979 (11. Aufl)

Rahner, K.,(hg.)

Befreiende Theologie, Stuttgart u.a. 1977

Ratzinger, J.,

Zur Lage des Glaubens. Ein Gesprach mit Vittorio Messori,
Muenchen 1985, < Zur Lage des Glaubens >

Rayan, S.,

The Justice of God, in : England, J., (ed.), Living theology in
Asia, N.Y. 1986, p.219ff, < Justice of God >

Rendtorff, T.,

Aufforderung zum Argumentieren, in : ZEE, 15 (1971) p.30ff

Richard, P., u.a.,

The idols of death and the God of life. A Theology, N.Y. 1983

Ricoeur, P.,

The Symbol of Evil, Boston 1967

Ricoeur, P.,

Evil. A Challenge to Philosophy and Theology, in : JAAR, LIII
(1986) p.637ff, < Evil >

Roed. W.,

Dialektische Philosophie der Neuzeit, Muenchen 1986 (2. Aufl)
< Dialektische >

Rohmoser, G.,

T.W. Adorno, in : Weger, K.H., (hg.), Religionskritik von der
Aufklaerung zur Gegenwart, Freiburg u.a. 1983, p.19ff

Rohmoser, G.,

Das Elend der kritischen Theorie. T.W.Adorno, H. Marcuse,
J.Habermas, Freiburg 1973 (3. Aufl.)

Rottlaender, P.,(hg.)

Theologie der Befreiung und Marxismus, Muenster 1986,
< Theologie der Befreiung >

Rotzetter, A.,

Der Fall Boff im Rahmen der franziskanischen Tradition, in :
GL, 58 (1985) p.350ff

Rouner, L.,

Theology of Religions in recent Protestant Theology, in : Conc,
183 (1986) p.109ff, < Theology of Religions >

Ruecker, H.,

Afrikanische Theologie. Darstellung und Dialog, Innsbruck 1985,
< Afrikaanische Theologie >

Sadumandu, L. / Siebers, H.,

The Struggle for Life within the Central American Society in
crisis, in : Exchange, 33 / 34 (1986) p.8ff, < Struggle >

Saravia, Xav.,

La Bible lue dans la Vie en Communauté, in : ReScR,
74 (1986) p.179ff, < Bible >

Sautter, H.,

Development through Association with the World Market and Underdevelopment through Dissociation ? A Look back at Dependent Theology, in : Economics, 33 (1986) p.46ff

Sautter, H.,

Order, Morality and economic Development. Theoretical Reflections and Observations on Taiwan (Manuscript), 1988, 15pp

Sawyer, H.,

Creative Evangelium. Toward a new Encounter with Africa, London 1968

Sawyer, H.,(ed.)

Christian Theology in Independent Africa, Freetown 1961

Schaeffler, R.,

Art. Henmeneutik, in : CGG, XX, 45ff

Scheler, M.,

Die Stellung des Menschen im Kosmos, Muenchen 1947, < Stellung >

Schillebeeckx, E.,

L'Eglise du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II, Le Puy 1965

Schillebeeckx, E.,

Befreiungstheologien zwischen Medellin und Puebla, in: Orien, 43 (1979) p.7ff

Schillebeeckx, E.,

Le Monde et l'Eglise, Brussel 1967

Schlegelberger, B, u.a.

Von Medellin nach Puebla, Duesseldorf 1980, < Von Puebla nach Puebla >

Schneider, B.,

Die Revolution der Barfuessigen, Wien u.a. 1986

Schneider, R.,

Las Casas vor Karl V, Koeln 1946

Schooyans, M.,

Evangelisation et libération. A propos de la III. Conférence à Puebla, in : NReTh, 100 (1978) p.481ff

Schuetz, A.,

Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Einleitung in die verstehende Soziologie, Frankfurt a.M. 1973 (3. Auf.), < Aufbau >

Schuetz, A.,

Gesammelte Aufsätze, Bd. I, Den Haag 1971 < GA I >

Schupp, F.,

Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie. Freiburg u.a. 1974, < Kritische Theologie >

Searle, J.R.,

Sprechakte, Frankfurt a.M. 1973

Seckler, M.,

Aufklaerung und Offenbarung, in : CGG Bd. 21, < Aufklaerung >

Seckler, M. / Kessler, M.,

Die Kritik der Offenbarung, in : HF II, p.138ff, < Kritik >

Segundo, J.L.,

Theology and the Church, N.Y. 1985, < Theology and the Church >

Segundo, J.L.,

Two Theologies of Liberation, in : The Month, Oct. 1984, p.320ff, <Two Theologies >

Segundo, J.L.,

Jesus of Nazareth Yesterday and Today :

Vol I, Faith and Ideologies, N.Y. 1982; Vol II, The historical Jesus of the Synoptics, N.Y. 1985; Vol III, The humanist Christology of Paul, N.Y. 1986

Segundo, J.L.,

Theology of Liberation, N.Y. 1977, < Theology >

Seiffert, H.,

Einfuehrung in die Wissenschaftstheorie, 2Bde, Muenchen 1975,
(4. Aufl)

Setiloane, G.M.,

Afrikanische Theologie, in : LMG, p.7ff

Shorter A.,

African Christian Theology. Adaptation or Incarnation ? N.Y.
1977

Sobrino, J.,

Christology at the Crossroads, London 1978, < Christology >

Sobrino, J.,

Der zentrale Kern von Puebla und sein Interpretationsprinzip,
in : Orien, 19 (1979) p.215ff, < Der zentrale Kern >

Sobrino, J.,

Theologisches Erkennen in der europaeischen und der lateiname-
rikanischen Theologie, in : Befreiende Theologie, Hg. von K.
Rahner, Stuttgart 1977, p.123ff, < Theologisches Erkennen >

Sobrino, J.,

Latin America. : Place of Sin and Place of Forgiveness, in :
Conc, 84 (1986) p.45ff, < Latin America >

Splett, J.,

Humanismus im Christentum und Marxismus, in : Sz
192 (1974) p.747ff, < Humanismus >

Stark, F.,

Revolution oder Reform : Herbert Marcuse und Karl Popper.
Eine Konfrontation, Muenchen 1971

Sunnus, S.H.,

Die Wurzeln des modernen Menschenbildes bei J.G. Herder,
Nuernberg 1971

Sweeney, E.S.,

Conflict and Change in the Church in Latin America, in :
thought LXIII (1988) p.112ff

Swidler, L. (ed.)

Toward a universal Theology of Religion, N.Y. 1987, < Theology
of Religion >

Tambasco, A.J.,

The Bible for Ethics. Juan Luis Segundo and First-World
Ethics, Washington D.C. 1981

Terazono, Y.,

Japanische Theologie, in : LMG, 185ff, < Japanische Theologie
>

Thelakat, P.,

Process and Privation. Aquinas and Whitehead on Evil ; in :
InPhQ, XXVI (1986) p.290, < Process >

Thomas, M.M.,

Indische Theologie, in : LMG, p.158ff, < Indische Theologie >

Thomas, M.M.,

Risking Christ for Christ's sake. Towards an ecumenical Theology
of Pluralism, Geneva 1987, < Risking >

Tillich P.,

A History of Christian Thought, N.Y. 1968

Torres, S.,(ed.)

The Challenge of Basic Christian Communities, N.Y. 1981

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,
< Emergent Gospel >

Torres. S.,(ed.)

Asia's Struggle for full Humanity. Towards a relevant Theology,
N.Y. 1980

Varaprasadam, A.M.,

Inculturation. The crucial Challenges in the Indian Situation, in : Hardawiryana, R., u.a., Building the Church in pluricultural Asia, Rom 1986, p.45ff, < Inculturation >

Venetz, H.J. / Vorgrimler, H.,(hg.)

Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen, Freiburg u.a. 1985, < Lehramt >

Vigli, M.,

Le Mouvement des Communautés Chrétiennes de Base en Italie, in : Conc, 104 (1975) p.23ff

Vorlaender, K.,

Geschichte der Philosophie, Bd III, Die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts, Leipzig 1927, < Geschichte III >

Vu Kim Chinh

Von transzendentaler Geltung zu Intersubjektivität. Transformation phänomenologischer Grundbegriffe von E. Husserl ueber A. Schuetz zu P.L. Berger / T. Luckmann, Innsbruck 1979, < Geltung >

Vu Kim Chinh

Religionskritik bei Karl Marx und ihre geschichtlichen Wirkungen, Innsbruck 1976 < Religionskritik >

Waldenfels, H.,

Dialog mit anderen Religionen. Theologie im Kontext der Weltgeschichte, in : LeZeug, 32 (1977) p.5ff, < Dialog >

Waldenfels, H.,

Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn u.a. 1985, < Fundamentaltheologie >

Walker, R.C.S.,

Kant. The Argument of the Philosophers, London 1978

Weber, H.R.,

Asia and the ecumenical Mouvement, London 1966

Weber, K.,

Die Konferenz von Puebla und die Befreiungstheologie—Beobachtungen eines Beobachters, in: Schlegelberger, B., u.a., < Von Medellin nach Puebla >, < Konferenz von Puebla >

Weger, K.H.,

Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt, Graz u.a. 1981, < Mensch >

Wellner, A.,

Critical Theory of Society, N.Y. 1971

Wellner, A.,

Kritische Wissenschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt a.M. 1969, < Kritische >

Westley, R.,

Communautés de Base aux Etats-Unis, in: Conc, 104 (1975) p.41ff

Whitehead, A.N.,

Process and Reality. An essay in cosmology, N.Y. 1978, < Process and Reality >

Wiedenmann, L.(hg.)

Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Oekumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen 1976–1983, Freiburg u.a. 1983, < Herausgefordert >

Witvliet, Th.,

A Place in the Sun. An Introduction to Liberation Theology in the Third World, London 1985

Zacher, E.,

Zu einer Spiritualität der Basis und der Basisgemeinde in der Bundesrepublik Deutschland, in : GI, 58 (1985) p.366f

Zwiefelhofer, H.,

Theologie der Befreiung—Versuch einer "Zwischenbilanz", in : Orien, 40 (1976) p.78ff, < Theologie >

解放神學：脈絡中的詮釋 / 武金正 著；——初版

——臺北市：光啓，民80

面；公分。——(輔大神學叢書；31)

譯自：Liberation theology：

hermeneutical study of its contextualisation

參考書目：面

ISBN 957-546-059-6 (平裝)

1. 神學

242

80003823

輔大神學叢書之卅一

解放神學：脈絡中的詮釋

中華民國八十年十一月初版

版權所有・翻印必究

作者：武金正

准印者：台北總教區總主教狄剛

出版者：光啓出版社

地址：100 台北市辛亥路一段 24 號

電話：編輯部 (02)3671750 門市部 (02)3676024

發行部 (02)3684922 傳真 (02)3672050

郵政劃撥：0768999-1(光啓出版社戶)

登記證：行政院新聞局局版台業字第 0084 號

發行者：王敬弘

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路 170 號三樓之 3

電話：(02)3670013 • 3673627

定價：250 元

10783

ISBN 957-546-059-6

輔大神學叢書

- | | | |
|-------------------|-------------|-------|
| 1. 耶穌基督史實與宣道 | 樂英祺譯 | 75 元 |
| 2. 第二依撒意亞 | 詹德隆・張雪珠等合著 | 50 元 |
| 3. 福音新論 | 張春申著 | 50 元 |
| 4. 耶肋米亞先知 | 劉家正等編著 | 50 元 |
| 5. 保祿使徒的生活、書信、及神學 | 房志榮編著 | 50 元 |
| 6. 神學——得救的學問 | 王秀谷等譯 | 110 元 |
| 7. 約伯面對朋友及天主 | 劉家正等編著 | 40 元 |
| 8. 性愛・婚姻・獨身 | 金象達著 | 70 元 |
| 9. 絕妙禱辭——聖詠 | 房志榮、于士鐸合譯 | 80 元 |
| 10. 創新生活的心理基礎 | 朱蒙泉著 | 80 元 |
| 11. 聖事神學 | 劉賽眉編著 | 70 元 |
| 12. 箴言——簡介與詮釋 | 胡國禎等著 | 80 元 |
| 13. 生命的流溢——牧民心理學 | 朱蒙泉著 | 120 元 |
| 14. 教會本位化之探討 | 張春申等著 | 80 元 |
| 15. 原罪新論 | 溫保祿講述 | 80 元 |
| 16. 聖詠心得 | 黃懷秋譯 | 55 元 |
| 17. 與天主和好——談告解聖事 | 詹德隆著 | 45 元 |
| 18. 病痛者聖事 | 溫保祿講述・李秀華筆錄 | 40 元 |
| 19. 救恩論入門 | 溫保祿講述・李秀華筆錄 | 110 元 |
| 20. 基本倫理神學 | 詹德隆著 | 190 元 |
| 21. 白首共此心 | 徐可之著 | 150 元 |
| 22. 基督的啟示 | 張春申著 | 100 元 |
| 23. 天主教基本靈修學 | 陳文裕著 | 180 元 |
| 24. 宗徒書信主題介紹 | 穆宏志編著 | 140 元 |
| 25. 人——神學中的人學 | 谷寒松著 | 200 元 |
| 26. 天主恩寵的福音 | 溫保祿講述・鄭麗娟筆錄 | 150 元 |
| 27. 基督的教會 | 張春申著 | 130 元 |
| 28. 天主論・上帝觀 | 谷寒松・趙松喬合著 | 220 元 |
| 29. 耶穌的名號 | 張春申著 | 70 元 |
| 30. 耶穌的奧蹟 | 張春申著 | 130 元 |
| 31. 解放神學：脈絡中的詮釋 | | 250 元 |

人格修養啓靈叢書

- | | | | |
|-------|--------------|-----------|-------|
| 20609 | 心身的潛力 | 伊瑞拉著・宋稚青譯 | 60 元 |
| 20610 | 智能的修養 | 伊瑞拉著・宋稚青譯 | 35 元 |
| 20620 | 成功者的座右銘（合訂本） | 周增祥譯述 | 150 元 |
| 20622 | 清晨鐘聲 | 周增祥譯 | 80 元 |
| 20626 | 微笑的天使 | 周增祥譯 | 100 元 |
| 20639 | 怎樣改善人際關係 | 朱秉欣著 | 100 元 |
| 20630 | 面對孤獨 | 鄭玉英譯 | 50 元 |
| 20635 | 人生的挑戰 | 孫振青・黃文郁合譯 | 60 元 |
| 20633 | 三度生命 | 鄭聖冲編譯 | 50 元 |
| 20651 | 邁向成熟 | 沈錦惠譯 | 80 元 |
| 20652 | 躍 | 沈秋桂譯 | 60 元 |
| 20653 | 成長的最後階段 | 孫振青譯 | 80 元 |
| 20670 | 從中年再起步 | 沈錦惠譯 | 110 元 |
| 20671 | 痛苦這個啞謎 | 沈載祺譯 | 100 元 |



10783 • 封面設計：文惠

ISBN 957-546-059-6