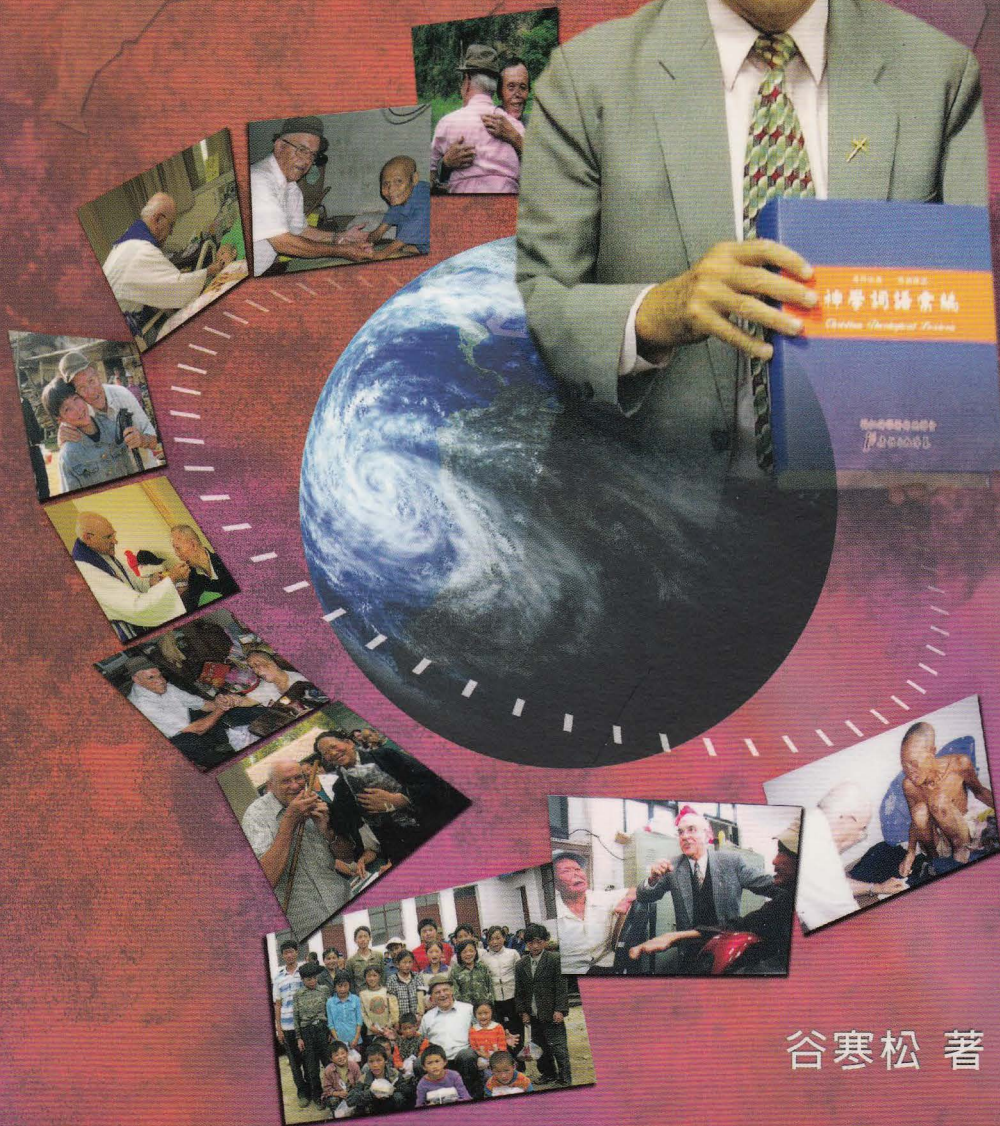
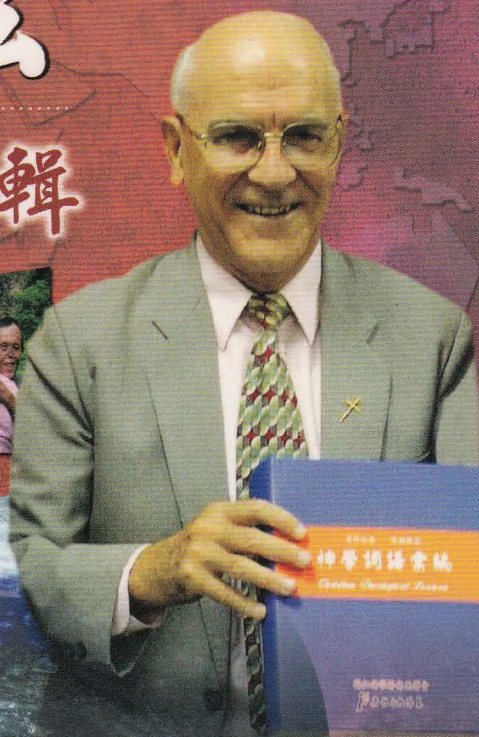


谷寒松

神學論文選輯

信理

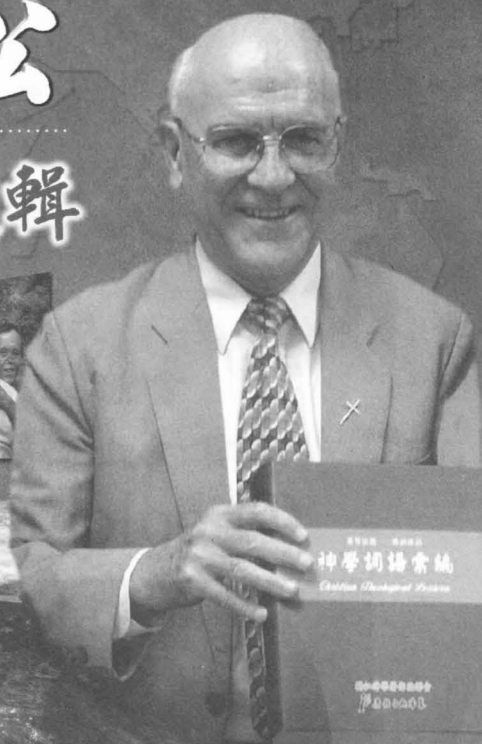


谷寒松 著

輔大神學叢書80

谷寒松

神學論文選輯



谷寒松 著

2007年11月

光啟文化事業
Kwongchi Cultural Group

NO. 80
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

Theological Essays of Luis Gutheinz, S.J.

by Luis Gutheinz, S.J.

謹以本書恭賀

谷寒松神父

七十五歲壽辰

並感謝他在華人教會
神學教育及牧靈關懷上的貢獻



谷神父獲頒 2004 年行政院衛生署醫療奉獻獎

目 錄

vi	詹序
viii	胡序
x	谷神父關心的中國神學議題（編者的話）

卷前 谷寒松的生活神學

2	谷寒松生活剪影
11	致力於理論與實踐的整合（趙英殊）

卷一 神哲學方法論

23	從實體形上學到關係形上學
51	信理神學方法的再反省
69	台灣地方教會使命的再反省

卷二 天主與教會

95	聖三的奧蹟與人生
108	牧靈中的天主：我們的大父母
121	天主聖三與今日全球化的和好
140	天主教與基督教對鐸職的看法

卷三 生態神學及靈修

- 163 基督宗教思想史中地觀的演變
生態神學要素之一
- 176 今日神學中整體性的地觀
生態神學要素之二
- 215 與大地和好：天主教生態倫理觀
- 245 尊重生命・看顧大地
從地球憲章到土地倫理之可持續發展
- 255 面對台灣現況的生態靈修
邁向可持續發展的生態神學

圖表目錄

- 54 【圖一】神學與科學的隔離
- 57 【圖二】理論與實踐的循環狀態
- 60 【圖三】隆納根的內在意識與外在行動相連
- 61 【圖四】神學方法與動態世界相連
- 64 【圖五】信理神學中理論與實踐的密切相關
- 84 【圖六】A 模型：救恩史教會型的傳教使命觀
- 85 【圖七】B 模型：歷史－末世型的傳教使命觀
- 116 【圖八】林布蘭「浪子回頭」的油畫
- 118 【圖九】樂生療養院的聖父年標誌
- 195 【圖十】具體的、五個幅度關係的人
- 196 【圖十一】關係界的彼此滲透
- 197 【圖十二】生活品質的九個層面
- 244 【圖十三】生態倫理責任根源圖

詹 序

谷寒松神父是神學界的大恩人，又是最小弟兄姊妹的善牧。他同時屬於學術界，又經常走進社會邊緣的群體中。

自從神學院遷移到台灣輔仁大學，谷神父就在神學院服務。四十年來，凡曾在輔大神學院就讀的學生，大多數都上過谷神父的課。爲了學生的方便，谷神父把他主要的信理神學課程的資料整理成正式出版的書籍。等到自己年齡遞增後，谷神父把部份課程讓給較爲年輕的老師，自己則把精神集中於神學研究。谷神父負責神學院的研究所（神學系及教義系的碩士及博士班），並以「指導教授」的身分引導許多研究生寫論文。由於谷神父很早就重視基督宗教合一運動，所以他吸引了不少基督教的同学到本院就讀研究所，他也受邀到基督教的神學院指導學生的碩士或博士論文。

在神學領域方面，谷神父另有一個非常重要的貢獻，而且沒有人能與他相比，就是「神學工具書」的編輯與出版。三十多年來，谷神父所主持的「輔仁神學著作編譯會」從來沒有停頓下來。以《神學辭典》（一千多頁大型著作）爲例，每次都要籌備龐大的經費、培養有能力的助手（翻譯和編輯人員）、召集專家小組及評審委員會等等。編輯一本大型的神學工具書的整個過程，通常需要十年以上的時間，其中所遇到的瓶頸與困難非常多，但谷神父從不投降，並把難題一一克服過來。這些寶貴的、不可代替的工具書，已供給所有研究基督宗教的學者，中文學術性圖書館都藏有這些書。近幾年來，谷神父持之以恆地把他

的時間投入在工具書的編輯方面，默默地為今日的、明日的中華教會服務。

谷神父完全不是象牙塔內的學者。只要教會有重要的慶典，他通常都參加。神學院或修院大大小小的慶祝活動，他也積極參與，而且經常協助籌備，有時，甚至勇於以歌聲或舞蹈表演。更主要的是，谷神父，如同耶穌一樣，特別喜歡接近社會邊緣的人。三十年前，他開始接替費濟時主教到神學院附近的樂生療養院，為痲瘋病人主持主日彌撒。他逐漸認識了院內大部分的病人，關心醫院的醫療品質，鼓勵志工等等。當中國大陸開放後，他把愛心延伸到中國大陸幾十個偏僻的痲瘋村，主動帶其他志工去關心與幫助。每年夏天，他拜訪這些村莊，一年接一年，很有恆心地繼續做。無論是學術研究或是仁愛服務，谷神父都認真地全力以赴，他是這樣的一個人。

每六年，谷神父按照規定，申請「安息年」，到歐洲講學、募款、登祖國的高山及保留一個月的時間到隱修院安靜地祈禱。

耶穌會、神學院、中華教會及許許多多「弱勢」朋友同聲感謝天主派遣了谷神父，代表祂來與我們一起生活！

詹 德 隆

2007 年 10 月

胡 序

首次見到谷寒松神父，是在 1988 年左右，那是在一次輔神、台神聯誼的場合中，當時只知道他是在輔神教書的外國神父。後來，漸漸知道他以優美的中文，撰寫了不少神學著作和文章。後來幾年當中，於一年一度輔神、台神聯誼的場合裡，依然可見谷神父。雖然他看來和藹可親，但我卻仍然提不起勇氣和他聊天。

谷神父不僅教導、傳揚上主的愛，也將這種愛化成實際的行動。他關心社會中的弱勢族群，尤其關心漢生病患、病友。1990 年 8 月，台北中會差派我至樂生療養院（主要收容漢生病患）內的聖望長老會服事。不久就和谷神父熟識，並得知除非他外出或出國，否則他每個主日都會到院區內的天主堂——聖威廉堂——主持彌撒，數十年如一日。經由他極力的奔走，院區內天主教、長老會和佛教團體的代表們，共同聚集、開會討論、記錄，並且向院方提出具體的建議，以便提升對患友服務的品質。他還曾爲了漢生病患、病友的相關議題和福利，與當時的衛生署長面見晤談。

谷神父待人極爲誠懇、風趣、想法開明。當時我年紀輕，又加上神學院剛畢業，並沒有許多牧養會友的經驗。雖然他的學識豐富，並且長我許多歲，但是每次和他聊天、請益時，總是能夠感受到他的熱誠和關懷。有時當我與他見面、閒聊時，也會提出對於一些天主教的教理及制度的疑問，他不僅絲毫不以爲意，而且總能以不急不緩的態度，從聖經、教理、教會傳

統等各種層面，來回答我所提出的問題。

有次邀請谷神父專講「從奧地利到台灣」的講題，向一些長老會的青年朋友，分享他身為奧地利的神父，為何會長途跋涉地來到台灣的心路歷程。當天他特地帶來奧地利的地圖，他從童年生活開始，娓娓道出信仰對他的家庭和他本身的深刻影響，以及如何在高中的一場受傷意外中，更加確定上主要他成為神父的呼召。那場精采的演講，讓在座的五、六十位青年聽得如癡如醉、欲罷不能。

幾年前，我又回到聖望長老會服事，和谷神父有更多的機會見面、敘舊、分享。每個主日早晨八時四十五分左右，他便會出現在聖望教會的辦公室門口。我們互相請安，簡短地聊起過去一週的種種。然後，我們有時握手、有時互相擁抱。最後，谷神父總是一面離去、稍稍舉起他的右手，或是拿起他頭上所戴的帽子，來代表他最深的祝福。

感謝上主賜下這位對祂忠實、對人誠懇關心、對世界積極投入的谷寒松神父。我期盼在未來的日子中，谷神父有上主賞賜的健康、智慧和力量，去服事那些有需要的人，使更多人因他而認識上主。

欣聞谷寒松神父七十五歲誕辰，在此謹祝他「生日快樂」！

基督教長老會聖望教會

胡宏志 牧師

2007年10月於樂生療養院

谷神父關心的中國神學議題

編者的話

谷寒松同學廿歲（1953年）、在祖國奧地利加入耶穌會時，就立志前往中國傳福音。

1961年谷修士來到台灣新竹學習中文，1963年前往菲律賓碧瑤（Baguio），與即將在中華文化地區傳福音的中外耶穌會修士們一起研讀神學。於此期間，正逢梵二大公會議如火如荼般炙熱地舉行著，各項會議文獻一一出爐，都或多或少、或直接或間接地標榜著「本位化」的重要性。

谷修士一面讀神學，一面思考「神學中國化」的課題。就在他快要結束第三年神學課業、準備晉鐸的前夕，谷修士向《鐸聲》編輯投出他的第一篇神學性文稿，題名〈理論神學與中國人之思維方法〉¹。谷修士認為：中國人「喜愛具體之表達、象徵之暗示、直觀之了解」²，「中國人都說自己的思想很近聖經，接近聖經表達真理的方法」³。谷修士因此肯定⁴：

「中國人深入聖經精神之後，能夠比西方人更把握救世工程之人情與親切的一面，中國人的思想更注重人的問

¹ 谷神父於1966年5月1日晉鐸。這篇文章刊登在《鐸聲》45、46號合訂本（第四卷10、11期，1966年7、8月號），83~85頁。

² 同上，83頁。

³ 同上，85頁。

⁴ 同上。

題：人的整體、人的履行道德之大『道』、人之與萬物間息息相關之感。」

晉鐸後谷神父仍然不忘繼續深研這一課題，兩年後，《鐸聲》又刊出他的大作〈關於「神學在中國」的幾點意見〉⁵。文中谷神父強調：中華文化一向以人爲本，這種人文主義在當代中國思想家中更是顯明，可是傳統肯定的人性之內在和諧及倫理要求，因爲社會變遷而遭到懷疑，甚至失落了。因此，谷神父表示以基督爲中心的人學，方能對中國文化的成長有所貢獻。基督是一個典型的「人」，選擇基督，人文方能完成⁶。此外，針對近代人類社會及地球環境的劇變，谷神父指出下述三大類型的神學應受到從事發展中國神學人士的重視：「有關進化、發展和進步的神學」、「天主臨在於兄弟中的神學」、「有關倫理要求的神學，即參與世界活動並同時與世界保持距離」⁷。

以上是谷神父走上神學工作者不歸路的初期，對做中國神學的方法論所擁有的理念及期許。綜觀谷神父日後的學術生涯，以及鐸職的牧靈關懷，都沒有偏離他早期的理念及期許。

學術工作方面，除了恆心編纂幾套大型的神學工具書外，谷神父的系統信理神學教科書「天地人合一系列」，就是以《神學中的人學》出發，進而談《天主論·上帝觀》，最後涉及《基督信仰中的生態神學》；這不正符合他自己下的方法論及內涵嗎！本書所選的全部文章，也都如是。此外，谷神父花了很多工夫做的「生活品質神學分析」，以及投入整個心力在台灣及

⁵ 見：《鐸聲》70、71 號合訂本（第六卷 10、11 期，1968 年 7、8 月號），36~40 頁。

⁶ 參：同上，38 頁。

⁷ 參：同上，38~39 頁。

大陸做麻瘋病友的奉獻服務，也都是谷神父在他所關心的中國神學議題上之實質彰顯。

本書〔卷一〕第一篇文章的副題是〈與項退結教授的形上學對話〉，這是一段谷神父與項教授結緣 45 年學術論交的完結篇。1963 年谷神父來台僅兩年，青年才俊的項神父也剛追隨羅光主教從歐洲來台，加入台南教區，創辦徵祥學社，籌備出刊《現代學苑》月刊⁸，並且計劃翻譯出版學術性的教會書籍⁹。兩人一見如故，開始論學的友誼。《鐸聲》遠在 1972 年就刊有谷神父與項神父對談的〈對「仁的經驗與仁的哲學」一文的討論〉¹⁰，又有 1973 年谷神父對項神父〈東亞神學芻議〉¹¹的質疑。這是「淡水 Kreis 交談小組」的原型，誠如趙英珠小姐所說：**宇宙性的仁是天人合一的根基**，這方面的神學思維，是神學「理論」與「實踐」的整合，谷神父做到了，值得大大慶賀。

胡國楨 謹誌

主曆 2007 年 9 月 30 日

⁸ 〈創刊號〉在 1964 年 4 月 10 日發刊，多年後，《現代學苑》改名《哲學與文化》，持續到今天。

⁹ 徵祥學社膾炙人口的作品有《天主教信理神學》（*Ludwig Ott*）、《天主教史》（*Ludwig Hertling*）等。

¹⁰ 《鐸聲》117 號（第十卷 10 期，1972 年 10 月），19~20 頁。

¹¹ 見：同上，116 號（第十卷 8、9 期，1972 年 9 月），18~22 頁；及 125 號（第十一卷 6 期，1973 年 6 月），13~16 頁。



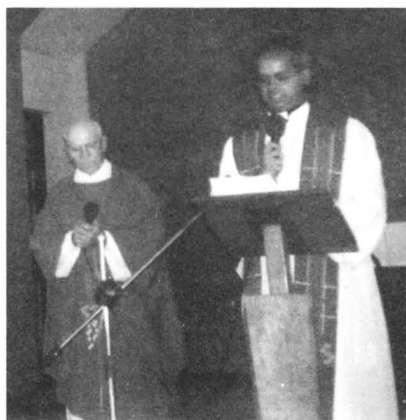
卷前 谷寒松的生活神學

谷寒松先生遺著 谷寒松先生遺著 谷寒松先生遺著

谷寒松生活剪影



谷神父主持輔神在台服務四十週年紀念慶祝會

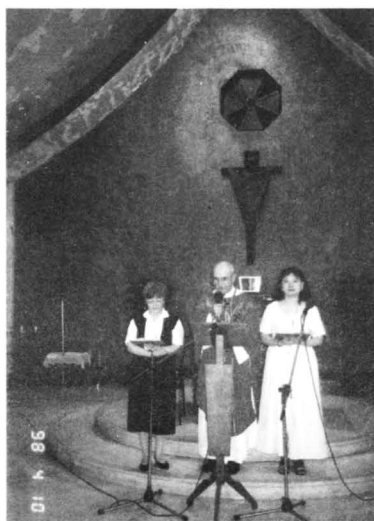


谷神父與教宗駐台代表安博思蒙席共祭彌撒

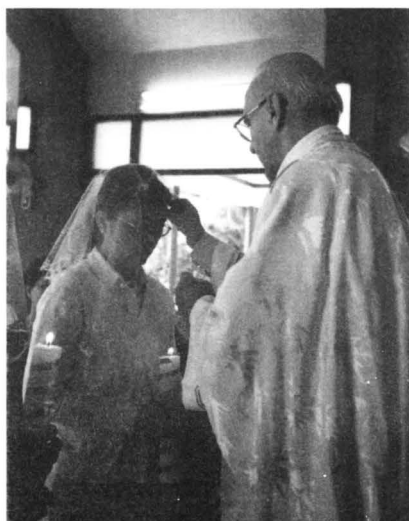
一、靈修及禮儀生活



台灣最高的玉山頂感恩祭典



谷神父主禮聖週五禮儀

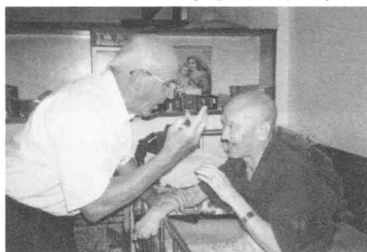


谷神父為新教友付洗

二、痲瘋病患服務



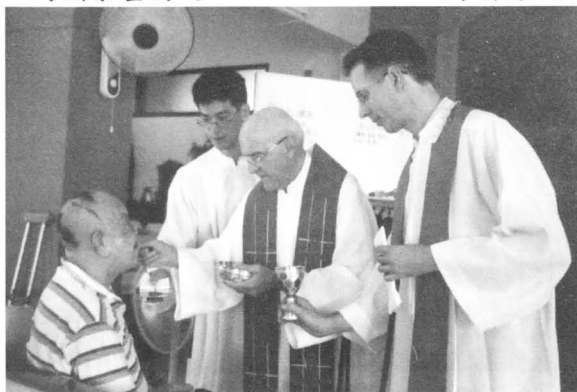
與中國痲瘋務協會同道們合影



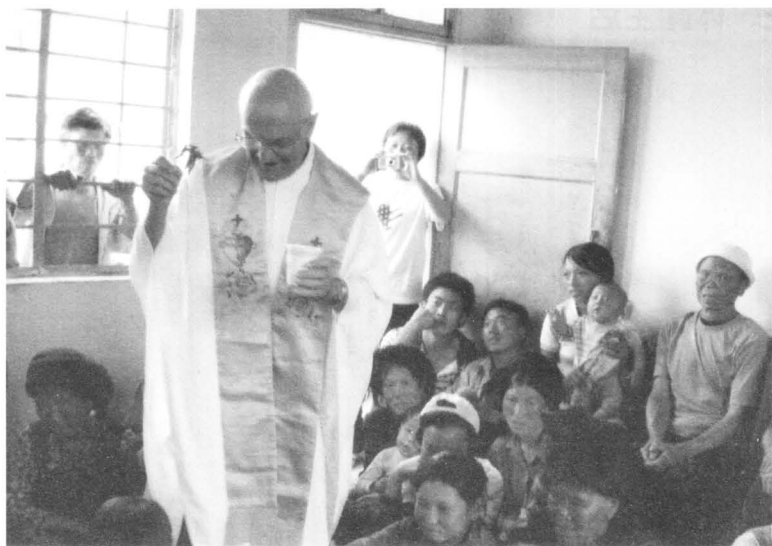
問候樂生病友



問候大陸病友



谷神父在樂生聖堂主禮彌撒



谷神父在大陸為痲瘋病友主禮彌撒

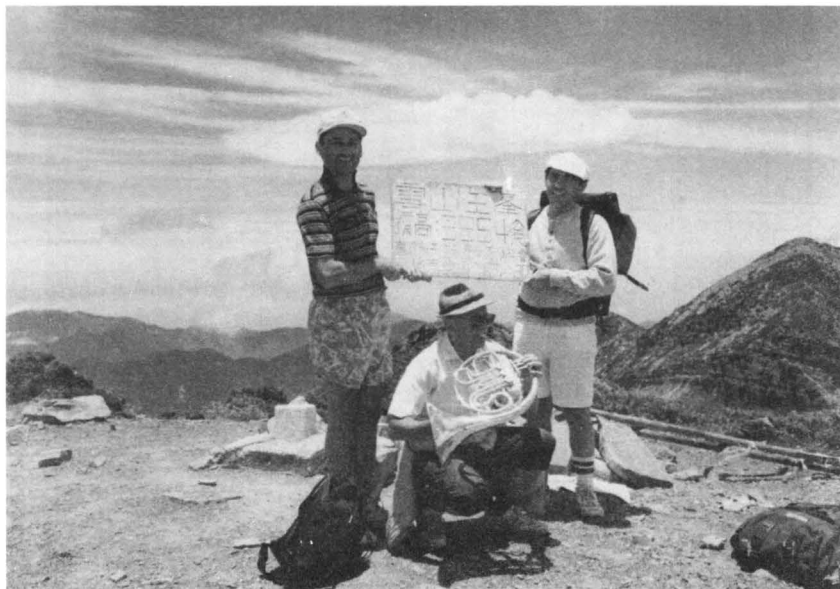


谷神父主禮聖週四彌撒為教友洗手

三、休閒生活



耶穌會足球隊及獎杯



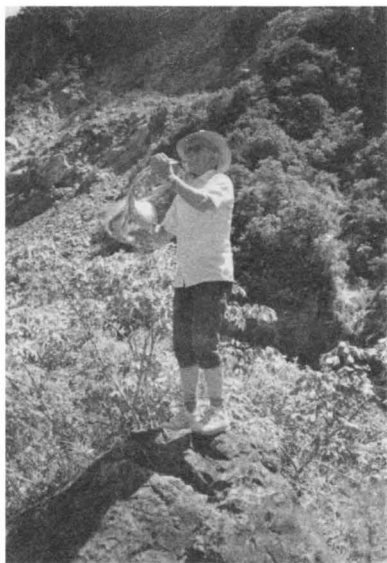
谷神父在雪山主峰吹法國號



攀登台灣最高峰——玉山



玉山高峰的最高峰



玉山頂的法國號聲

四、宗教交談的實踐



與證嚴法師會談



谷神父與耶穌會士拜訪中台禪寺維覺法師



谷神父與輔神師生參與聖公會同學的婚禮彌撒



谷神父參與亞太地區修女聯合會並主禮彌撒

五、教學及學術生活



課堂上的谷神父



輔仁神學編譯會辦公室



終於出版《神學詞語彙編》了！



致力於理論與實踐的整合

趙英珠

導 言

台灣長老教會台南神學院前院長黃伯和牧師曾說：「台灣本地神學，經由西方神學家的傳入，其發展過程可說有四個階段：移入、翻譯、參與、重建。」為此，基督信仰的教會聖職人員與神學研究者，他們以外來者的身分，試圖在教會的自我認同以及神學的本地反省等的宣教處境中，尋求自己的身分與定位。也就是說，神學反省從最保守的「原裝進口」，到深入本土文化、習俗的「包裝翻譯」，進而邁向認同當地民衆文化、政治處境，甚至「參與」人民的奮鬥過程，到達重建自己神學的思想體系。

輔仁大學神學院爲了慶祝在台服務 40 週年，同時由《神學論集》150 多期以來，也可見出本地化神學隨著深入中國、台灣文化的發展，日復一日地呈現出不同的面貌來。本院信理神學教授、耶穌會會士谷寒松神父（Luis Gutheinz, S.J.），當年從祖國奧地利，懷著對神學的「理論」與「實踐」整合的情懷，來到台灣本地，在這 50 年神學研究過程中，經過了黃伯和牧師所謂的四個階段—移入、翻譯、參與、重建—的本地化神學進展過程。筆者有幸身爲谷神父的學生、研究助理，謙遜地以這篇

小文，粗淺地表達老師在神學研究的道路上，設法將「理論」與「實踐」的整合過程，乃至達到更完美的境地，做一個記錄。

一、在阿爾卑斯山美麗的山谷中生長的谷寒松神父

谷神父 1933 年 11 月 12 日出生，自稱是奧地利阿爾卑斯山最美麗的山谷中的原住民。谷寒松這個名字不知是誰取的，蠻富有詩意，也符合山谷中誕生的意義。1952 年 10 月的一個下午，在小修院的生涯中，參與一場為「全世界的福傳工作祈禱」的祈禱會，當他聽到「為受迫害的中國教會祈禱」這句話時，聖神立刻感動了他，他強烈地感受到自己的聖召是：「**為中國服務**」。以後的修道生命中，這項召喚越來越強烈。

1961 年被派遣來台，9 月 23 日在台灣基隆港登陸。1963～1967 年到菲律賓碧瑤神學院研讀神學。1967～1968 年回台灣完成第三年初學。1968 年赴歐洲繼續完成神學研讀。1970～1972 年在羅馬聖經學院得到聖經學碩士學位。1972～1974 年於羅馬額我略大學得到神學博士學位。學業完成後，立刻回到輔仁大學神學院擔任教職。其博士論文《實踐在系統神學方法中的角色》，也反應了神父畢生的神學研究生涯中，致力於思考如何將「理論性的學術工作」與「實踐性的牧靈工作」做一個完美的結合。

二、做為一位培育台灣本地神職人員的神學工作者

（一）《神學論集》及其發表的學術論文

在擔任系統神學教授的這段期間，谷神父在《神學論集》中，撰寫了不少學術性的文章，以供學生做深入的神學反省，由於篇幅的關係，筆者僅提出幾篇以做參考：

- 〈台灣地方教會使命的再反省〉，57 期；
- 〈《拉內基督論中的聖言一象徵》一書簡介〉，65 期；
- 〈禮儀：在現代世界中的救恩記號〉，68 期；
- 〈別無他名？基督徒對世界宗教的態度〉，71 期；
- 〈耶穌基督：基督徒倫理道德的基礎〉，72 期；
- 〈評《明日的教會》及《第三世界的婦女》〉，75 期；
- 〈評《因我的名聚在一起：基督宗教與團體》〉，76 期；
- 〈評《在分裂的世界中做神學工作》〉，77 期；
- 〈柯爾丁之若望福音的深構〉，103 期；
- 〈生態神學要素〉，104 期；
- 〈耶穌基督與未來〉，115 期；
- 〈聖神年與教友生活〉，117 期；
- 〈牧靈中的天主：我們的大父母〉，121 期；
- 〈與大地和好：天主教的生態倫理觀〉，124 期。

此外，另有一文以英文發表，收錄於《哲學與文化》376 期等：“A Metaphysical Dialogue with Professor Dr. Thaddaeus Hang -- from the Metaphysics of Substance to the Metaphysics of Relation”（中譯〈與項退結教授的形上學對話：從實體形上學到關係形上學〉）。

（二）系統神學反省：天、地、人三本專書

《天主論·上帝觀》（*The Mystery of God: Heaven*）

本書中，谷神父試圖從人類具體現況出發，在聖經、歷代教會訓導及神學家的系統詮釋中，尋找天主的真正面貌。並透過令人耳目一新的圖像及反省，表達在中國的文化思想裏，一個極為生動傳神的圖像—陰陽太極圖—表達了無始無終、永遠

現在的唯一天主：

- 陽—象徵父，愛的給予者，代表陽剛之愛。
- 陰—象徵子，愛的接受者，代表陰柔之愛。
- 陰陽相交合一的動力—就是天主第三位聖神的象徵，是愛的奧蹟合一的面目。

如此富有生命力的太極圖，應用在天主聖三奧祕的解釋上，一方面能幫助我們更深入領悟聖三的堂奧，另一方面以一顆中國人的心靈、思維與天主聖三相遇，實在倍感親切！

《基督信仰中的生態神學》(*Ecological Theology in Christian Faith: Earth*)

今日世界中，生態問題的嚴重性，已經逐漸威脅到人類在本世紀的生存問題。生態問題的解決，不能單靠科技、經濟、政令的宣導，因為它牽涉到現代世界的經濟、政治、文化、制度、思想和宗教等各個層面。今日神學界逐漸重視「生態神學」，即：人類社會的和平以及人類價值的保存，有賴於人、自然及屬靈的精神秩序三方面之間的和諧。為達成「人」、「自然」與「超自然」這三方面間的和諧，教會必須再次探討基督神學對自然生態與環境的看法，並將基督神學推廣至包含自然環境、人類心靈等範疇內。生態神學即在強調人、自然與神之間的和諧關係。

谷神父在本書中，試圖從基督信仰的觀點，探討生態環境在神學中的地位與重要性。書中的研究反省極為豐富，對基督徒面對生態危機時應有的態度及行動，也提出具體意見。除此之外，谷神父更參與和基督教長老會合作的「生態關懷者協會」，以實際的行動、深入的信仰，推動、參與基督徒的生態靈修。

《神學中的人學—天地人合一》(*Theological Anthropology: Man*)

人，是中國思想最關切的主題，也是天主與基督徒關切的對象。本書願在基督信仰中描繪人的奧秘，期望藉神學思想的詮釋，帶領讀者進入奧秘的深處。全書就：人，你從何處來、你是誰、你是什麼三個問題，以關係、結構、過程三個基本範疇作了系統的闡釋。

(三) 未來的計畫—今日系統神學新潮流研究

此為谷神父研究所的課程，現今希望將其課程內容著作成專書。為更瞭解當今時代所發展出的「基督徒神學」。其中包括：今日世界神學方法上的演變；形上學、救恩神學思想典範的轉變；以及今日神學的一些具體新潮流，包括：第三世界的的神學（Third World theology）、非洲神學（阿非利加神學，African theology）、拉丁美洲神學（Latin American theology）、美國黑人神學（USA black theology）、中國本地化神學、漢語神學、氣的神學、台灣神學（Taiwanese theology）、女性神學（Feminist theology）、生態神學（Ecological theology），以及神學的未來趨勢和耶穌基督與其他宗教的關係。

三、「神學著作編譯會」

當輔仁大學神學院於1967年由菲律賓遷回台灣時，除了從事華人神職、修女及教友在神學及信仰的培育工作外，亦致力於神學之學術研究工作。1969年在輔仁大學神學院，從事神哲學研究工作的神職人員與學術研究者：谷寒松神父、房志榮神父、張春申神父、溫保祿神父、項退結教授、雷蕙琅女士、劉河北女士等人，共同組成「輔仁神學著作編譯會」，由谷寒松

神父擔任總召，主持翻譯或創作天主教會的思想與生活的重要書籍，為中國地方教會提供基督信仰及神學核心教義的工具書，盼能成為建立中國地方教會本位化的一個重要里程碑。

（一）歷年來的書籍

在谷神父的推動下，編譯會歷年來所編譯的著作如下：

1. 1974 年 9 月將贖主會會士海霖 (Bernhard Häring) 神父的《基督之律》(*The Law of Christ*) 譯為中文，中譯本全套 9 冊 1974 ~ 1979 年陸續出版發行。
2. 1978 年 3 月將雷翁杜富 (Xavier Léon-Dufour) 主編法文的《聖經神學辭典》(*Vocabulaire de Théologie Biblique*) 譯為中文。
3. 1979 年 3 月出版由永泉教義中心所編之《瑪竇、馬谷、路加三部福音合觀》(*Synopse der drei ersten Evangelien*)。本書是根據一本德文原著，將天主教之思高版聖經譯文，以大小不同字體排出三部福音合觀。
4. 1986 年 4 月參照數種神學詞典編輯整理而成的《英漢信理神學詞彙》(目前已絕版)，為從事系統信理神學研究的學生、教師及譯者，所編輯的一本工具書。今日所編的《基督宗教外語漢語神學詞語彙編》(*A Foreign Languages-Chinese Christian Theological Lexicon of Terms and Persons*) 便是以此為骨架所做的詳編。
5. 1996 年 6 月完成的《神學辭典》(*Theological Dictionary*)，是從 1985 年 6 月開始計畫編輯，歷經了十一年，動用了 26 位神、哲學界人士完成。
6. 1996 年 6 月《神學辭典》的編輯工作完成後，神學著作編譯會的委員們籌畫了另一項巨大的工程，就是《基督宗教

外語漢語神學詞語彙編》(*A Foreign Languages-Chinese Christian Theological Lexicon of Terms and Persons*)。本書在 2005 年 10 月已正式完成。

(二) 未來展望

目前神學著作編譯會仍積極籌劃編輯《教會訓導文獻選集》。本書以 2005 年出版的第 40 版 DH (Denzinger, H. and A. Schoenmetzer, P. Huenermann. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 40 ed. Freiburg: Herder, 2005) 為藍本，編輯方式以原書為範本，左邊是教會訓導文獻的原文，右邊是中文翻譯，我們蒐羅參考已有的中文翻譯，包括施安堂神父《天主教會訓導文獻選集》第二版(1975 年)，也參考 J. Neuner, S.J. & J. Dupuis, S.J.編寫的 *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church* (Bangalore, 2000)，為中文讀者編寫各文獻的說明。

此外，神學著作編譯會亦計畫與天主教思高學會合作，更新聖經旁邊的註解。因著時代的變遷，聖經的詮釋亦有著大幅度的改變與革新。這個工作更需要我們的努力來完成。

四、走入人群，關懷勞工—新事通訊

1971 年元月，古尚潔神父 (José Ellacuría, S.J.) 與台灣勞工領袖同行，為爭取勞工權益，協助台灣自主工聯的成立，開始為台灣本地勞工服務，以創辦人身分，成立「勞工關係研究室」，這是台灣天主教第一位全職為勞工服務的神職人員。1983 年的五一勞動節，中心遷入目前使用的辦公室地址，並依據教宗良十三世 (Leo XIII, 1878~1903) 於 1891 年發佈的首篇教會社會思想

《新事》通諭 (*Rerum novarum*)，更名為「新事勞工中心」，也就是「新事社會服務中心」的前身，正式為勞工提供法律服務。1994 年聘請全職專人，為異鄉遊子提供心靈慰藉與實際生活上的幫助。1996 年 3 月新事社會服務中心正式登記立案，服務對象擴及原住民的就業、外籍勞工以及工作傷害等問題。

當古尚潔神父因政治問題離開台灣後，谷寒松神父接任「新事社會服務中心」主任委員、耶穌會代表的職位，與中心主任仁慈聖母會韋薇修女共同督促中心業務的發展，協助身處於工作危機中的低收入勞工、婦女勞工、原住民勞工、工作受傷致殘的勞工、外籍勞工等，協調處理勞資糾紛及解決工作危機的問題。這一方面使得台灣勞工們的基本生活權益得到保障；另一方面也實踐信仰、伸張正義、維護社會弱勢者基本生活權益、重新建立並發展勞工們的身體、心理及家庭生活。

多年來，谷神父藉著《新事通訊》刊物，發表對台灣的社會、生態、環境、弱勢族群及政治狀況，發出基督徒的深切反省，盼能對社會正義的關懷，有著鏗鏘有力的呼聲。這也是神學家從「學術理論」走向「實踐生命」的整合。

五、進入受苦的邊緣人，對麻瘋病患的愛

1975 年在李明德神父 (Antonio Sacchetti, S.J.) 的邀請下，谷神父來到了台北迴龍樂生療養院。彌撒結束後，他拜訪病人。當他進入一棟名叫「怡園」的特殊病房，目睹手腳殘缺、目光呆滯、集嚴重的麻瘋病與精神病於一身的病患，吃喝拉都擠在不到一坪大的空間裡，內心起了巨大的震撼。

回到神學院，神父跪在天主的台前祈禱，從憤怒中向天主提出呼喊：「天主！我完全不贊成！一個人感染麻瘋病已經夠

可憐了，爲什麼還讓他們得精神病」。半個小時過後，谷神父聽到來自心靈深處的天主召喚：「去吧！你能做就做，其他交給我管，因爲我是主。」這個清晰的召喚與派遣，多年來深深迴盪在神父的心中，亦是神父在衆多困難下支持的力量。直至今日，谷神父帶領的聖威廉堂教友、病患與樂生佛教棲蓮精舍、聖望長老教會團體，共同合作，服務樂生痲瘋病患的身、心、靈，並與院方合作提高病患的心靈生活品質。

1997 年，谷神父應澳門利瑪竇社會服務中心陸毅神父（Luis Ruiz, S.J.）及香港譚建平神父（Thomas A. Peyton, M.M.）之邀，前往中國大陸考察。才發現海峽對岸的中國偏遠山區有更多的痲瘋病患，正過著 30 年前台灣痲瘋病患相同的日子。爲了不忍生靈受折磨，依據台灣的經驗，開始轉移對大陸痲瘋病患的照顧。2000 年在台灣成立了「中國痲瘋服務協會」，服務於四川、雲南、廣東等偏遠地區的痲瘋病患。至今，除了成立康復院，對痲瘋病患安養、醫療照顧外，成立小學，使得痲瘋病患的子女也有受教育的機會。如今，中國痲瘋服務協會有兩個辦公室：總會在台北，於 2000 年 12 月 9 日建立；另一個辦公室在四川省西昌市，於 2003 年 10 月 1 日開始服務工作。

六、中西神學的整合—宇宙性的仁

「宇宙性的仁」爲谷神父與項退結教授所參與的「淡水 Kreis 交談小組」神學研究小組的特殊用語。「淡水 Kreis 交談小組」起源淡水小鎮，由一群學界好友所組成的神學反省小組，目的爲研討不同文化與中國文、史、哲方面交流的迫切問題。項退結教授與谷寒松神父討論到：將系統神學中的「天主觀」與中國儒家倫理觀及個人修養的最高道德典範「仁」，做一個

完美的結合，稱為「宇宙性的仁」。即：當一個完美的「儒者」，其道德修養中「仁」的思想與修為，臻至圓滿的境地，其宇宙觀是「天道」與我（心中的仁）相通，天為自然之天，孕育萬物，人以內心修為的「仁」，來知「天命」，與天「相通」，謂之「天人合一」。這方面的神學思維，是神學「理論」與「實踐」的整合，此方面的神學理念，日後亦將多所發揮。

結 論

神學學術研究工作的道路是遙遠而艱辛的，需要一些人終日埋首孜孜不倦，努力經營。神學著作編譯會從起始至目前，一直有一些懷著傻勁的學人、學子在其中，一步步、一字字地努力著。就如同編譯會主編谷神父的一句話：我們的工作是如螺旋般，點點滴滴、一步步耐心地一直累積向上，以至完成。



卷一 神哲學方法論

從實體形上學到關係形上學

與項退結教授的形上學對話

可敬的達德（項退結教授）：

1963 年春天，我們第一次見面時便一見如故。當時你告訴我，人與人之間這種微妙的波長就稱為「緣分」。那時候我還是耶穌會的讀書修士，尚未晉鐸。你說得一口流利的德語——我的母語，這也使我能夠與你建立長久的友誼。很快地，我們便發現大家有著共同的興趣，例如對追尋真理的熱誠；對音樂，特別是聖樂；我們都渴望對中國思想體系有更深刻的理解¹；還有很重要的一點，我們都非常喜歡到台北近郊山上走走。

1966 年 5 月 1 日我與其他五位耶穌會士一齊領受鐸品，當時你的講道很有意思，談及實在界不同層面的溝通，包括天、地，和人類不同的社會階層。數年後我從羅馬深造（1970~1974）回來，很高興能在你與易利利女士的婚禮上幫忙，後來又為你們的兒子領洗，還有「淡水 Kreis 交談小組」²多次的討論會也

¹ 參見：Thaddäus Hang, Grundzüge des chinesischen Volkscharacters（Würzburg: Echter-Verlag, 1964）。

² 這小組的名字源於淡水這個地方。當時一群朋友定期聚會討論文化溝通和宗教間交談的迫切問題。「淡水 Kreis 交談小組」的成員包括項退結博士、蕭師毅博士、鄔昆如博士、陳文團博士，聖言會會士孫志文神父、田默迪神父、柯博識神父、耶穌會會士武金正神父，以及白衛理先生。筆者很榮幸擔任筆錄重點的工作，把

加深了我們彼此的認識。

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

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

一、你的興趣在西方哲學，我的興趣在中國哲學

在《人的哲學》³中，你談及很多中國思想家的兩難：他們一方面驕傲地繼承了深厚的中國傳統思想，因為中國思想比四鄰很多國家來得深邃；但另一方面，面對西方殖民強權系統龐大且嚴密的神哲學時，他們又有著某種自卑情結。其實驕傲和自卑指向同一根源，即對自身文化根源失去健康的信心。五四運動就是一個訊號，中國傳統思維方式需要向西方的科學和系統性方法開放。年少時，你受到新思維方式深深的吸引，在 20 到 30 歲的年月裡，你投注了寶貴的力量研究歐洲主流思想，特

當時有些很熱烈很有啟發性的討論——記下。

³ 《人之哲學》（台北：中央文物供應社，1982），188~189 頁，註腳 36，204 頁。

別是以德語和義語為媒介⁴。

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

二、實體形上學的撮要和其越來越明顯的限度

我們都贊成，有很多基本方法理解實在界。哲學院圖書館充滿不同語言的作品，討論這些基本進路和形上學系統邏輯。在我們多年的交談中，一些實體形上學的基本元素曾經出現⁵：

1. **存有** (Being) 是宇宙性的、包容一切的概念；其超驗的特性包括：一、真、善、美和聖；其客觀向度包括：現在、未來、可能、必要性和非必要性、無限和有限、絕對和相對、物質和精神。
2. **存有本身**和**存有物** (beings) 是兩個概念：根據傳統的形上學，最早由亞里斯多德 (384~322 B.C.) 提出，然後由多瑪斯 (1225~1274) 加以闡述，從而勾勒出對實在界最普遍的描述：存有物是由二個形上學原則所組成，就是**存有**

⁴ 後來你投注很多文學和哲學的心力把布魯格 (Walter Brugger) 的《哲學辭典》(*Philosophisches Wörterbuch*, 16th edition, Freiburg i. Br.: Herder, 1981) 翻譯成中文，即《哲學辭典》(台北：華香園，1999 第二版，第二刷)。當時你要我仔細讀讀第二版第一刷。我在英文索引中找到 43 個錯處，你老實地承認：「現在我知道，我們人類真是有限。」達德，為這個真誠的坦白，我衷心恭喜您。

⁵ 項退結，《中國人與形上學》(台北：黎明，1978)，107、126~135 頁；谷寒松，《神學中的人學》(台北：光啓，1996)，274~277 頁。

(Being)和**本質**(essence)。**本質**是形上學的原則，透過「形式」(form)和「質料」(matter)確立其特色以及相對於普遍存在的限度。

3. **實體**(substance)和**附質**(accident)是**存有物**的世界中**靜態進路**的基本名稱，其中檢視實在界的方式包括邏輯上成立的、獨立的和基本的真實單位⁶，以及很多附著於這個真實單位的特質，稱為附質。⁷
4. 根據亞里斯多德的理論，有**九種附質**：量、質、關係、地方、時間、地位／位置、擁有、行動和被動接受。

在實在界這個靜態進路中，**關係**於實在界被視為一種附質，而不是一種實在界的基礎性和結構性的普遍原則。就在這一點上，我越來越感覺到以**靜態進路**理解實在界的確有其限度：這個靜態進路可比擬為實在界的劃格試驗儀，能夠顯示出實在界的各種元素，也頗易令人理解。但是這個進路沒有辦法描述**生命的動能**(dynamism of life)和**實在界的過程特質**(process-character of reality)，例如人類最基本的經驗—愛與被愛的經驗；宇宙中關係多樣化的統合性總體；科學世界所描繪的所有真實物事的相互編織⁸；在理智、道德和心靈各方面悔改的奧秘經驗；你和我個人性的相遇；最後，還有創造和救贖整個計

⁶「實體」(substance)一詞源自拉丁文 substantia，它包含兩個部分 sub 意謂「……之下」，及 stance 意謂「站立」，顧名思義，「實體」指作為存有各種特質皆建基於其上。

⁷「附質」(accident)源自拉丁文 accidentis，包含兩部分：其一為「朝向……」；另一為「墜落」。所以「附質」意謂（作為一附加性元素）朝向在下面的、基本的實體墜落。

⁸ 我們將在第四個步驟更詳細地描述現代科學的各種聲音。

畫的目標，也就是永生，亦即受造的實在界與愛的絕對奧秘——三位一體的天主——深刻的共融。

在這個脈絡中，可敬的達德，你試圖於中國思想史中，慎密地尋找一個更為動態性的範疇來表達**萬物與天地的共融**，你的中國式思維找到「宇宙性的仁」這個形上學的概念⁹。在下面篇幅，我會嘗試概述你對這個重要的形上學範疇深刻的思想。

三、由靜態的實體形上學逐步轉向「宇宙性的仁」動態性的範疇

（一）「宇宙性的仁」哲學

與基督宗教以人學為中心、以基督論為中心、以神為中心的世界觀相比，我們發現中國思維在傳統儒家思想中比較偏向以人為中心，而道教和佛教則較偏向以宇宙為中心的世界觀。儒家思想強調家庭和人的重要，把個人統合到這個更大的生活共融體中；而道教著重宇宙生命包容性動能的和諧，這種思想顯示於個人無欲無求的生活風格中（不強求也不怠惰；無為而無不為）；佛教則集中在處理力量和欲望，為了獲得因果的平衡，好能脫離投胎和死亡的輪迴，而進入無以描述的絕對完美境界，稱為「涅槃」。

有一個普遍的、基本的信念盛行於這三個中國思想主流

⁹ Thaddäus T'ui-Chieh Hang, *Das kosmische Jen: Die Begegnung von Christentum und Konfuzianismus, Theologie Interkulturell*, Band VII (Frankfurt am Main: IKO-Verlag, 1993), 參見《邁向未來的哲學思考》（台北：現代學苑，1972）第十五章，295~311 頁，特別是 308~311 頁。

中，就是**生命、人和宇宙**的概念。「仁」是一種宇宙生命中基本的能量和活力。「仁」這個中國字包含兩個元素：左邊是人，一個個別的人，而右邊則是兩橫，顯示出**人與人之間的共融**，作為宇宙生命最有利的合適所在，不應陷入封閉性的個人中，而應向人際共融和所有存有物的相互關係性開放。

（二）宇宙統一體中「仁」的概念

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

1. 古代傳統

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

可敬的達德，我記得你對西方實體形上學的不滿逐漸浮現。否定傳統西方形上學典範的價值和力量不是問題，但是我們的思想卻希望找到一個更為適當的、更有互補性的思想典範來表達萬物的相互依存和團結活力。

2. 另一傳統

在這個共同的追尋中，另一個傳統中國思想的基本範疇受到我們的注意，就是「氣」。與陰陽的思想相似，氣的範疇也

屬於中國古典思想基礎性的元素。它對思想家、藝術家、宗教領導、心靈導師都有很大的啓發，甚至包括中國醫學，「氣」的概念使上述各領域對生命力量流動的奧秘性能更爲敏銳。在最近數十年，一些天主教神學家¹⁰也開始把焦點放在「氣」的範疇，爲能發展更爲本地化的聖神論。在新舊約中有關聖神的聖經傳統，可以透過「氣」這個中國範疇而更爲豐富，特別是對於「感應」這種內在能量的互動。因此，「氣」的範疇打開了神學反省之門，使我們可嘗試以感應來說明三位一體天主的內在奧秘、道成肉身的奧秘、神學中的人學（包括人與三位一體天主的相遇、罪和悔改、人類的兩性課題等），以及萬有在末世回歸到父的懷抱。

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

3. 「仁」：動態能量

「仁」是人的整合和宇宙統一性的動態能量，它逐漸成爲一種孔子思想的綜合，「仁」可以被理解爲德行的總綱，如公義、正確態度、智慧和誠實。它如同春天時分生命興旺的活力，聯同萬物在穹蒼之下成爲動人的生命交響曲。只有人類有能力認識「仁」，但認識「仁」是不夠的，還必須在人的具體情況

¹⁰ 張春申，〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉《神學論集》53期（1982 秋），341~368 頁。參見〈聖神論芻議〉《神學論集》111 期（1997 春）57~68 頁；Kwong Lai Kuen, *Qi chinois et anthropologie chrétienne* (Paris: L'Harmattan, 2000) 。

中把它實現出來，不論是在個人的或社會的層面。唯有如此，人才能經驗萬有在天地人的整體中奧秘性的結合。如此它才能真正被稱為「宇宙性的仁」。

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

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

4. 生命的系統描述

一個對生命更有系統性的描述，包含下列三個特點：

- (1) 生命永不出現在抽象的普遍原則，或真空狀態，它時常以生命個體的實在形式出現，如植物、動物和人類。越高質量的存有物，便有越高的獨立性；同樣地，越低質量的存有物，其獨立性便越低，故物質擁有最低形式的獨立性。
- (2) 所有生物與其他存有物都是在相互回饋中共融，陰陽就是最佳例子，這個原則對於所有層次的真實物都有效，沒有一個存有被絕對地隔絕在外，自生命的流動中完全切斷。在這個宇宙生命的普遍流動中排除掉兩個極端：一是完全的隔離，其結果就是死亡和毀滅；另一是透過與其他生物相互滲透而失去自身的獨立性。
- (3) 生物渴望自我繁殖為了到達更高層次的結合，這個原則有兩個來源：第一，基本的有神論形上學的思想，天主

是第一因也是目的因，是真實存有物的最高目的，吸引萬有達至圓滿境界即與絕對者完美的結合爲一。第二，正如德日進¹¹所說，現存的物質是由低層次，朝向人類和超越人類（supra-human）的意識層次向上進化。

可敬的朋友，達德，「宇宙性的仁」這概念遲早會面對它與**位格神**的概念的關係。

（三）「宇宙性的仁」與位格化的天主

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

如果要列舉中國思想家多個世紀以來討論「仁」和位格神關係的所有學說，那將遠遠超出本文的範圍。在這些討論中我們可以發現**兩個主要的傾向**：第一個傾向是，直到近年新儒家仍持續地去除超越的、人格化的神，他們堅持人的自由意識作爲唯一真實位格化的實在界的重要。另一個傾向則呈現了對超越的位格神的渴望，在此個體的人、家庭和全人類能夠找到在

¹¹ Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain* (Paris: Editions du Seuil, 1955), p.291.

生命每天的挑戰中能找到終極保障；宗教人熱烈地支持這個觀點，他們不能滿足於非人格化的神，他們期待一個與他們生活有關係的神——他們常常渴望這是一個最高的位格神。

可敬的達德，在新約和舊約的基督啓示中，你已滿全了與絕對奧秘相遇的渴望：「履行真理的，卻來就光明，為顯示出他的行為是在天主內完成的」（若三 21）；以及「可愛的諸位，我們應該彼此相愛，因為愛是出於天主；凡有愛的，都是生於天主，也認識天主；那不愛的，也不認識天主，因為天主是愛」（若壹四 7~8）。

在基督信仰光照下，你看到中國傳統思想的「仁」能夠表達成熟和真實的人的生活其本質性意義。而且，你更進一步將宇宙性的仁和教會奧體作比較，從而發展你的神哲學思想。受到中國傳統和諧宇宙的啓迪，你把「奧體」喻為教會形象，以及教會作為救恩聖事的形象，把它們視為最接近教會作為承載奧秘的實體。你清楚地指出，有些神學家¹²過度強調基督宗教先知性和宗徒性的特質，以致忽略了奧秘性的幅度，奧秘是任何真宗教本質性的要素¹³。

達德，你堪受我們衷心的敬佩，因為你指出**感恩聖事**是「宇宙性的仁」持續不斷的泉源，激勵和推動人類的成長，加強人與人之間的共融，以及人類與全宇宙更深的整合，直至達到「新天新地的高峰」（默廿一 1~4）。

現今你已身在這「新天新地」的榮光中，並清楚你的思想

¹² 例如：孔漢思（Hans Küng）及秦家懿（Julia Ching），《中國宗教與西方神學》（台北：聯經，1988）。

¹³ Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religions* (New York: Oxford University Press, 1976).

是正確的，它們同時受到中國思想和基督信仰的啓迪。在我們形上學的交談中**第四個步驟**，也是最後一個，請你容許我以「宇宙性的仁」為基礎再往一步，稍為詳細地說明關係形上學。

四、關係形上學的概述

這**第四個步驟**本值得我們詳細說明，不過，那不知要寫多少冊書才足夠。很多主要概念的提綱已在我的中文版教科書《神學中的人學》中說明¹⁴。在此的濃縮版包括三個部分：（一）由實體到關係的典範轉移；（二）關係形上學包括三個基本範疇：關係、結構和過程；（三）對一些神哲學議題的應用。

（一）由實體到關係的典範轉移¹⁵

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

仔細看看近年世界學術史所呈現的典範轉移，由實體的靜態典範轉向關係—過程的動態典範，我們可在**四個學術領域**發現這一點：自然、人文、哲學和神學。

1. 在自然科學的領域

這是由愛因斯坦（1879~1955）的**相對論**帶來的突破，這個理

¹⁴ 谷寒松，《神學中的人學》，第五部分，263~336 頁。

¹⁵ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: University Press, 1970); Hans Küng, "Theology on the Way to a New Paradigm", in J. B. Bauer (ed.), *Entwürfe der Theologie* (Graz: Verlag Styria, 1985), pp.181~207, esp. p.207.

論越出實體的物理，再加上牛頓（1642 / 43~1727）的理論顯示了一個很有說服力的論據，就是在人的觀察和理解中，空間和時間是相互關連的。愛因斯坦著名的**質能互換的方程式**¹⁶指出一個事實—物質不能光用靜態的單位來描述；我們需要力量的波長作形象，好能更準確也表達物質的世界。浦朗克（Max Planck 1858~1947）的**量子力學**指出（提醒我們陰陽的動能）：物理世界最小的元素以二種很不一樣的形式出現，或是一個單元或是一種波長。生物化學已顯示了 DNA 的驚人世界，指出所有生物的基因基本有著同樣的結構，同時亦加強了我們對有機生命界深刻的感應模式概念。

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

2. 在人文科學的領域

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

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

人類的**經驗**告訴我們，世上最快樂的事情，就是令別人快樂，當一個人分享自我，為他人付出時，就是這個人最美好的樣子。

在**心靈層**（noosphere）¹⁷，人類的生活將會有更高度的相互

¹⁶ $E = mc^2$ ：E 代表能量，m 代表質量，c 代表光速。

¹⁷ 心靈層（noosphere，或譯為精神圈、人化階段）是德日進

關係和更緊密的相互依存。

3. 在哲學的領域

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

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

懷德海(1861~1947)終身鑽研「**過程**」¹⁸,而在人類思想史中佔有地位。他從**本體論**的層面揭示過程的範疇,指出實現(becoming)的歷史就是實在界動態的特質;在**知識論**的層面,他清晰地說明,追尋對實在界更豐富的理解的動能就是真理的特性;最後,在**方法論**的層面,他處理一些概念,如彈性、辯證和吊詭。

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

(1881~1955)用來表達未來人類之間越益強烈的心靈溝通。

¹⁸ A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: Free Press, 1978); John B. Cobb Jr., *Process Theology as Political Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1982); Eulalio R. Baltazar, *Teilhard and the Supernatural* (Baltimore: Helicon Press, 1966), Part Two: "The Philosophy of Process", pp.77~209.

4. 神學領域

耶穌一爲他人而存在的人，這是神學的主要模式，他的一生在愛中完全交付自我，在十字架上見證了這**關係**的基礎和基本的重要性。從這個角度而言，實體形上學的概念框架似乎的確不足以有力地表達耶穌基督的**真正事實**（reality）。

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

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

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

巴特（1886~1968）認爲天主聖三的位格就是「存有的一個模式」。

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

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

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

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

（二）關係形上學包括三個基本範疇：關係、結構和過程

可敬的達德，正如我多次在討論中與你分享的，在 1968 年春，當時我苦思「超性」的神學問題，而閱讀 Eulalio R. Baltazar¹⁹ 的著作正好幫助我打開創造和救贖的實在界新角度，自此我的哲學—神學思維便產生了典範轉移。這個洞見就是，我是來自三位一體天主的**關係**，祂向非神聖的存有物通傳自己，這個通傳本身，包含一個重要因素，就是接受天主（三位一體之愛情的絕對奧秘）自我通傳者的創造。「結構」和「過程」在這個動態的關係形上學裏很快地便呈現為重要的統合性範疇²⁰。這些思想

¹⁹ Eu. Baltazar, *Teilhard and the Supernatural*.

²⁰ 參見 Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur: Die Ontologie*

都成為我在額我略大學博士論文的主要部分（1974），該論文題目為：《系統神學方法中實踐的功能》。親愛的朋友，達德，與你真誠的交談中，我實驗了嘗試關係形上學的有效性。

1. 關係，關係性²¹

甲、爲了擴張關係（關係性）的範疇到真實存有物的浩瀚宇宙中，**向度**和**功能**的概念提供了更充足的工具用以描述，尤其當我們指的是關係和**關係性的領域**時。**向度**幫助我們避免想及具象的（concrete）東西和層級，它傾向把本體論相互滲透的形上學洞見用於所有真實的（real）存有物。功能是所有

des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, 2 Volumes (Freiburg: Karl Albert, 1965 / 1966) .

²¹ Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity* (New York: Herder, 1968); Walter Kasper, *The God of Jesus Christ* (New York: Crossroad, 1984); Hans Urs von Balthasar, *Love Alone: The Way of Revelation* (London: Burns and Oates, 1968); Wolfhart Pannenberg, "Problems of a Trinitarian Doctrine of God", *Dialog* 26 (1987), pp.250~257, esp. 254~256; Gisbert Greshake, *Der Dreieine Gott: Eine Trinitarische Theologie* (Freiburg i. Br.: Herder, 1997); Dorothea Sattler, *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre: Bedeutung und Grenzen* (Freiburg i. Br.: Herder, 1997); Matthias J. Fritsch und Knut Wenzel, "Das Verhältnis von Leib und Seele: Offene theologische Fragen und neue philosophische Herausforderungen", *Orientierung* 66, Nr.17 (15 September 2002), pp.181~187; Gotthold Hasenbüttl, *Glaube ohne Mythos*, Band 2: *Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft* (Mainz: Paulusgesellschaft, 2001); Wolfgang Pauly, "Zwischen Mythos und Moderne: Das theologische Anliegen Gotthold Hasenbüttls", *Orientierung* 69, Nr.8 (30 April 2005), pp.91~94.

存有物相互交織的補充性概念，指出存有物的相互依存和團結一致。

乙、我們把真實存有物的整體以**五個向度的關係（關係性）**領域來看：

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

丙、這五個關係向度是**相互滲透的**，因此也產生下列的洞見：

- (1) **人位格性的身體**不是一個物質、有機的單元，由人所擁有，與人的心靈分離；反而應該說，**人的位格就是他 / 她的身體**，因此這身體是人與其他存有溝通的真正媒介。

- (2) 關係在五個向度中的相互依存是**聖事**的基礎，作為心靈、人文歷史和超驗奧秘向度的有形可見的標記（包括物質和生物的向度）。在這個脈絡中，耶穌基督被稱為三位一體天主愛情計畫的原始聖事；教會被理解為救恩的基本聖事；在耶穌基督和教會的基礎上，七件聖事此刻成為了三位一體天主救恩性臨在的標記。
- (3) 「超性」是體質形上學脈絡裏持續的難題，因為討論時，常從兩個分離的實體開始，一方是三位一體的天主，另一方則是作為接受者的人類。這樣的起始點造成這二個層面幾乎難以克服的困難，一方為人類實體或主體，及人類既有的官能；一方則是恩寵中神聖的自我通傳。因此，恩寵必須被稱為「超性」，即神聖實在界凌駕人類的本性實在界。

若以關係形上學作為起始點，「超性」的問題便會為神學提供一條不一樣的途徑：人類的存有已是三位一體天主的自我通傳的效果。藉此存有，人並不是首先作為一分離的實體，只在恩寵中與自我通傳的三位一體的天主建立關係；反而是，人的存有基本上就是與三位一體的天主生活的關係。所謂「純粹本質」（教會訓導權仍堅持這樣的實在界的可能）被理解為有可能（*but de facto not really* 執行上的而非真正的）出現的實在界，即用來描述人類歷史、心靈、有機生命和物質的向度。但是這抽象的單元永遠不會如此存在，在實體形上學的脈絡中，它只是一個可能性，一個補充性的概念（拉內稱為「剩餘概念」），為了強調恩寵的惠賜。

在這脈絡中，拉內的**超性存在**（supernatural existential）和**匿名基督徒**（anonymous Christian）²²兩個概念，便顯得明晰易懂：

超性存在²³的概念，表達的是現實的神學事實，在三位一體天主的救恩和創造的計畫中，所有人類都在他們的存在中，本質性地受到三位一體天主無償之愛情臨在的影響（改變、構成），稱為「恩寵」。這個存在性的改變（modification）稱為「超性的」（假設「純粹本性」的「剩餘概念」），為了避免把三位一體天主的「恩寵」看作是人類存在的必要條件的神學錯誤。「恩寵」是三位一體天主之愛情的臨在白白的賜予，人類（作為獨立的單元面對自我通傳的三位一體的天主）對此白白的賜予，無論如何毫無要求的權利。

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

丁、這五個向度包含一種**施與受的韻律**。中國傳統中稱之為陰／陽的韻律。這個施與受的韻律正可稱為健康靈修的基礎。在這個理念中可看出作為受造物的我們基本上是接受

²² 這兩個詞彙的神學論述超出本文的篇幅。

²³ 谷寒松，《神學中的人學》，第四部分第三章，241~260 頁。

者，也就是接受實在界所有面向都是實現一個成熟和建構完備的人格的基本元素。自我察覺和自我接納都是一個整合人格的基石。

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

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

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

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

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

2. 結構

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

- (1) **唯名論**時常與 William of Ockham(1285~1374)的名字連在一起，他極端質疑士林哲學和神學概念(名)的有效性；還有 Nicolas d'Autrecourt (+1350)，他反對形上學論述的客觀性，否認天主存在論證的有效性。唯名論可被稱為實體形上學的限度和弱點的早期洞見，卻無力提供另一個更有建設性的典範。
- (2) **功能論**卻可以被稱為今日關係形上學的先驅。有二個學者的名字與這個思想連在一起。當所有存有物在他的密契經驗中形成一個活生生的整體時，Meister Eckhard (ca. 1260~1327) 深深地被它們的內在統一性所觸動。無怪乎教會訓導權為維護實體形上學的典範，曾控告他有泛神論的傾向。Nikolaus von Cusa (Nicolas Cusanus , 1401~1464) 堅持所有存有的**統合整體性**是在共融中，但又保留各自的獨特差異；他以其著名的程式「對立並存」來表達這個觀念。
- (3) **機械論**作為一種世界觀，把所有存有視為一個宇宙彼此相連如同一個巨大的自動運作機器，這個觀念是由天文學家，如 Nicolaus Copernicus (1473~1543) 、Galileo Galilei (1564~1642) 、Johannes Kepler (1571~1630) ，以及哲學家，如 Giordano Bruno (1548~1600) 和 René Descartes (1596~1650) 等人慢慢發展而成的。這些思想家堅持「系統」、「次

序」和自動的「接續串連」等概念。他們可被稱為現代**結構主義**的早期倡導者。

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

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

在個人的層面，這種相互關係性包括**人權**²⁴和**人的責任（義務）**²⁵。權利有**四個面向**：**法律**，提供法律保護和使用司法程序的權利；**政治**，即參與社會大眾生活的權利，尤指在政治選舉時的投票權；**社會**，為個人和社會團體提供安全和福利；最後是**文化和宗教**，它們要求對少數民族、文化和宗教團體和活動應給予足夠的關注。

此外，**責任**強調的是個人和社會小單位有主動關懷

²⁴ 參見：UN, *Universal Declaration of Human Rights*, December 10, 1948。

²⁵ 參見 *Declaration of Human Responsibilities*，它本來是慶祝人權宣言五十周年，不過直到現在才公開宣布。

大眾福利和社會政治文化發展的義務。

- (3) 第二個靜態元素包含在**價值體系**內。根據生命和文化宗教背景的特殊經驗，人們贊成不同的價值系統，也就是說，他們對存有物有不同的優先性，根據這些存有物與他們人生目標的相關性和助益性而定，換句話說，即實現他們的「終極關懷」。對耶穌基督的門徒來說，他／她完全認同耶穌基督的價值觀，這種認同的努力便稱為靈修成長。靈修成長是人們終其一生的過程。
- (4) 最後，**神聖化過程、去除神聖化、俗化、世俗思想和世俗主義**等名詞都在結構的範疇脈絡中找到它們的解釋，並在過程的範疇中得到支持：**神聖化過程**指超越、神聖、宗教的關係支配一切，不容許人類歷史和精神的向度有任何自由的空間。換句話說，一個具體的宗教預設了對人類生活各方面都有完全的控制權，例如中世紀的基督宗教，伊斯蘭教在某些阿拉伯國家直至今天仍是如此。**去除神聖化**的意思是，某個社會出離神聖化的情況，爲了使各個向度都能擁有自己的自由空間。在歷史中，如**啓蒙時期**、1789 年的法國大革命都代表了去神聖化的過程。**俗化**指的是較為積極的事實，人類生命每個向度，依其內在邏輯和理性論述的原則，都應有其特殊的權利和行動的自由。自然科學在歷史的掙扎爲了建立自身的科學領域，不受制於教會權威，就是一個世俗化的具體例子。**世俗思想**意思是一種相稱於健康的俗化過程的思想體系。反過來，**俗化主義**則指宣稱某個向度的極端思想，例如以科學和靈魂的世界、有機健康、物質進步等等作爲絕對的領域，忽略其他向度的重要性，特別是否

認生活的天主聖三其基本的和基礎性的超越向度的臨在。

可敬的達德，在我們尋找真理的對話中，我們到達了第三個範疇，就是過程。

3. 過程

甲、動態的**關係**和靜態的**結構**，加上**過程**建構了關係形上學的三個基本範疇。如同人類思想史所說明的，有些思想家把他們的思想聚焦於關係，有些則是結構，更有些人聚焦於過程。從思想史中我們也發現，每個時期，無論是聚焦於關係，或結構，或過程，人們永遠不會把另外兩個範疇完全置諸腦後。因此，以實體形上學在中世紀高峰時為例²⁶，我們發現 William of Alnwick (1270~1333)，他覺察到**變遷和移動**的重要性，他不滿足於多瑪斯的方法：把二者僅看作偶然，他堅稱變和動是內在性和本質性的實體。他試圖以**〔本質性〕的形式流動** (fluxus formae) 來表達他的洞察。

這對任何系統性思想家而言仍是持續的挑戰，大家都希望能夠整合三個範疇至實在界的動態視野。

乙、在此以三個角度來說明過程這個範疇：**本體論**、**知識論**、**年代學**。

(1) **本體論**的角度，即存有和實在界的角度，開啓實在界就

²⁶ 聖多瑪斯 (1225~1374)，道明會士，士林神哲學之父，多瑪斯主義的始祖，代表了很多實體形上學典範偉大和創意的思想家。聖大雅博 (1193~1280)，道明會士，被稱為「百曉博士」，是多瑪斯的老師，不過亞里斯多德 (384~322 B.C.) 才是啓迪多瑪斯創造性思維的來源。

是過程的理解。我們把「實體」當作靜態研究實在界，以一個清楚描述的「單位」作形式；而**過程**的角度，則從真正的存有在**歷史**中的轉化和改變入手，只有到歷史過程的終末才到達其最後的圓滿。因此，以人**整個是在過程中的**為例，他／她的真正存有，只有在歷史流動中決定性的終末一刻，才能達到其圓滿。在這個脈絡中，越來越清楚，人類過程中任何故意中止的一刻（不論是胚胎形成初期的中止懷孕，或是人生命終末的安樂死）都是對這個個別的人整個過程真正的破壞，因此是違反天主聖三，人類生命的創造者的計畫²⁷。

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

- (2) **認識論**的角度，也就是理解和真理的層面，呈現了一個挑戰性事實：**圓滿的真理**，只有當實在界整個地達到圓滿時，才會被認識。在歷史過程中，真理（作為「比率」與實在界的相遇，最後與存有的相遇）只是部分地被認識，通常與某一既定社會之脈絡相關。這個**相關性**（relatedness）與**相對主義**（relativism）不同，後者是一種認識論的，和倫理—道德的立場，否定任何絕對和客觀有效的陳述或價值，把任何有關實在界的陳述視為有時間限制和脈絡限制，並單單推崇暫時性的和過度性的價值。這是一項對任何開放的思想家持續的挑戰，一方面要在歷史過程

²⁷ 中止懷孕、安樂死和相關的生命倫理課題在國際社會間受到廣泛討論，這些討論時常充滿挑釁性和強烈的主觀立場。與佛教一樣，天主教會秉持一貫清晰的信念，繼續堅持人類生命的神聖價值，包括人類胚胎在內。

中達成有效的綜合，肯定地宣布客觀真理和價值的可能性，甚至必須性；另一方面，要去接受真理和價值的知識的限度和有關性。

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

- **物質時間**被稱為物質世界中更替的連續性；即在事物中可觀察物質連續性中的「先」與「後」，例如，日與夜的循環，地球自轉和公轉的循環。物質時間的特色就是**延伸和持續**。它可稱為「單一向度」。
- **時間作為「先驗的形式」**（apriori form），連同**空間**一起，如同康德（1724~1804）在其哲學論述中清楚解釋的，它的意思就是，人類意識的動能²⁸基本上是由空間和時間的框架所標記的。人類經驗時間的方式，如同歷史事件、物質和心靈的改變，三者次序的「容器形式」。就算是最抽象的哲學和神學思想也不能逃離空間和時間的框架。敏銳的哲學家和神學家的任務就是要指出在他／她的論述中空間和時間的元素，並且常常淨化他／她形而上的思想過程。但是，這個淨化的努力也有其限度，因為空間和時間的框架內沒有出口。在聖經學領域中，這樣的研究稱為**剔秘**（demythologization）。近數十年，剔秘的限度和需要，二者都同樣都越來越清楚。
- **心理時間**是人在成長、退縮、悔改和重新充滿勇氣這些

²⁸ 參見：Bernard J.F. Lonergan, S.J., *Insight: A Study of Human Understanding* (New York: Philosophical Library, 1957). Id., *Method in Theology* (London: Darton, Longman and Todd, 1971)。

過程中的內在經驗，是人們對自我成就需求的覺醒，這是一個很美妙的經驗，同一個經驗在不同的人身上需要不同的時間消化，不過對於「愛的經驗」，人類都會經驗到時間的停頓。

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

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

可敬的達德，感謝你聆聽了這些使人頗吃不消的形上學反省，你的提問和洞察陪伴了關係形上學典範的構思過程。中國人的思想向我提出很多挑戰性的問題：它有何實際用途？它如何運作？它能否幫助我成為一個更好的人，以及耶穌更忠實的門徒？

（三）應用於某些神哲學課題的例子

以上所勾勒的關係形上學綱領，其於所有相關的神哲學課題的運用，在此不可能一一解釋，諸如天主、耶穌基督、聖神、恩寵和自由、教會和聖事，及至末世論的主題如死亡、最後審

判、煉獄、天堂和地獄等等之奧秘，又或要說明它應用於社會、政治、靈修生活的有效性。以上種種，若要詳細解說，恐怕非塞滿整個書架不可。

現僅以大綱形式的例子，由關係、結構和過程三個範疇來說明罪的問題：

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

親愛的達德，感謝您的聆聽、您的友誼和祈禱！

信理神學方法的再反省

前 言

無疑的，方法是人深感頭痛的問題，但要走向成熟的本位神學，不能不再面對這個問題。

近代知識分子有時很消極地批評基督徒的信仰和神學，有以下幾點：

1. 非理性（irrationality）：完全依靠宗教的經驗，在嚴格的推理之外。
2. 投射（projection）：心理需求得不到滿足，又不願投入世俗奮鬥吃苦，而把希望投向未來的天堂。
3. 壓抑（repression）：貶抑自我，放棄自主權，甘為神的奴隸，作另一奧秘的附屬品。
4. 退化（regression）：因前述三項理由，信仰、神學使人不斷退化，而與實際奮鬥的生活日益疏遠。

這些嚴厲的批評由何而來？是否因為今日瘋狂發展科技，把人從歷史、從人際關係中抽出，只由實驗的角度看，只從科學的平面上解釋，使人生活物質化，成為一部生產的機器，何以致之？這種一元化的態度再強化，就成了「科學主義」；在學術上只承認一種方法，就是科學的方法；好似神學方法根本不需要再反省，因為根本沒有神學方法存在的餘地。至今科學

主義錯誤的歷史觀——人類最初生活在宗教迷信中；後來逐漸俗化發展出哲學的反省；最後，直到近代，人類走到成熟的巔峰，才有科學的昌明——已成為大多數人不再反省神學方法的口號。宗教信徒或自有人生、宇宙觀的哲人，彷彿都成了尚未發展的原始人。實際上，由客觀的歷史研究來看，這乃是十分錯誤而缺乏實在根據的看法，是反宗教、反哲學的知識分子所發出的論調！

客觀的歷史研究指出這樣的事實：在思想史上，我們可以看出一個基本定律：科學愈昌明，愈要求人作哲學、神學的反省。縱觀歷史，笛卡爾（René Descartes，1596～1650）1637年寫成有關自然科學的《方法導論》（*Discours de la méthode*），與雅各（Giambattista Vico，1668～1744）1725年出版有關人文科學的《關於各民族共同天性的一種新科學之原理》（*Principi di una Scienza nouva d'intorno alla commune natura delle nazioni*），相差約百年；康德（Immanuel Kant，1724～1804）1781年著成分析自科學之基礎的《純粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*），與狄爾泰（Wilhelm Dilthey，1833～1911）1883年出版反省人文科學問題的《各種人文科學導引》（*Einleitung in die Geisteswissenschaften*）及《人文科學中歷史世界的建立》（*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*），相差也有百年；都是先有自然科學的建立，然後出現再反省之人文科學的例證。而「自然科學」一詞1703年始漸普遍被人採用，「人文科學」一詞則至1847或49年方才開始盛行；自然科學的突破約在十七、十八世紀，人文科學的明確建立則在十八、十九世紀；也可看出是自然科學在先，人文科學在後。如此，於今科學發展已處處帶來危機的時刻，是否正提醒我們要趕緊努力作哲學、神學的反省批判呢？

爲了增進我們信理神學反省批判的能力，我們在此特別再提出信理神學方法的探討，與讀者互相砥礪切磋。當今之世，學術思想界十分重視理論與實際生活的連接，爲免神學蟄居象牙塔中，我們由原則與實用兩方面，討論理論與實踐在方法上的配合。在原則方面，我們將分六點詳加論述：一、傳統的態度；二、近代的變化；三、現代神學家一般的看法；四、新的因素；五、理論與實踐的關係；六、結論。而在實用方面，則分經驗、了解、判斷、決定、行動等方法的運用。

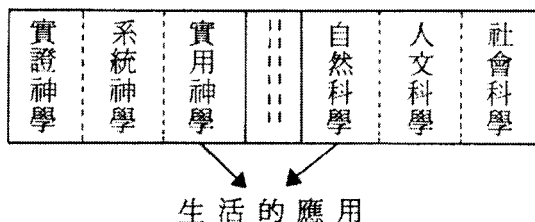
壹、原則：方法的整合

一、傳統的態度

一如我國先哲在修齊治平的實踐前，講求格物致知；西方傳統也認爲人先是「知者」，而後才是「行者」，即理論先於實踐。這種看法應用在神學上，便是先完成神學理論，然後再與其他科學接觸。中古世紀，神學在人類思想上曾扮演過極重要的角色；日後因自然科學與理性主義抬頭，使其影響力大爲減低。本來，這不失爲是一正視自然科學與人類理性價值的契機，無奈當時自然科學與理性主義提出的各種見解，均無法爲教會完全接納，以致形成神學與科學的隔離。如【圖一】所示¹：

¹ 參閱：台灣地區神學問題研究小組（TARGTI），《台灣經濟發展與生活品質—實踐與反省》，研究報告（IV）總結，（台南，1983），18~21 頁。

【圖一】神學與科學的隔離



然而，人類思想不斷演變，在神學方法上，自然也有了新的變化。

二、近代的變化

1. 從教派神學到合一神學

基督宗教 (Christianity) 自十六世紀分裂以來，基督教神學傾向於重視聖經、個人、入世；天主教神學則承襲士林哲學，以教會訓導權定斷的信理為重，維護聖統，稱教會為「圓滿的社會」、「救恩的堡壘」。廿世紀以降，合一運動興起，逐漸發展出以聖經為基礎的「合一神學」²；同時，基督徒也意識到與其他宗教交談的重要，有日益踏上溝通合作之途的趨勢。毫無疑問，不僅基督宗教間的「合一神學」將帶來信理神學方法的新問題與解答；基督徒與非基督徒的溝通，也必然包含信理神學方法上的改變：如佛教禪定、頓悟等的修持與內觀，在神學方法上影響到注意體驗的重要；伊斯蘭教信仰與社會生活不可

² 此處為狹義，只包括一切基督徒以聖經為信仰準則，溝通、融合而有的神學。廣義的「合一」神學，還指基督徒與非基督宗教信徒交談而產生的思想。

分的密切關係，影響到神學注意宗教生活與家庭、社會、政治生活之不可分；非洲民間宗教著重在團體共融中，體驗生命的活力，也影響到神學注意團體中的體驗。

2. 從歐洲神學到普世神學

這方面，可從教會史來看。教會發展可分為四大階段：由耶路撒冷到巴勒斯坦；由巴勒斯坦到希臘羅馬文化世界；由希臘羅馬文化世界到中北歐；最後由中北歐到普世。大體上說，傳統神學是在歐洲思想界發展出來的，神學的方法帶有歐洲文化的特色；今教會既已發展到普世，其他思想文化的特點勢必也會影響到神學的方法³。

3. 從「單型」(uniform) 神學到「多型」(multiform) 神學

歐洲傳統士林哲學是較學術性的、思考性的、靜態的單型哲學；今日許多其他文化則要求比較生活性的、實踐性的、動態性的、本位性的(incultured)、場合化的(contextualized)、時間性的多型神學。如：梵二以來特別強調救恩的奧秘(mystery of salvation)；拉丁美洲則大談解放的奧秘(mystery of liberation)；亞洲教會可能發展貧窮生活、宗教體驗中的啓示奧秘(mystery of revelation)；非洲基督徒則或將展現降生的奧秘(mystery of incarnation)⁴。

³ 參閱：Walbert Buhlmann, *The Coming of The Third Church* (N.Y.: Orbis Books, 1978).

⁴ 參閱：房志榮，〈「第三世界的神學」初學邁步〉《神學論集》30期(1976冬)，563~582頁。谷寒松，〈兩次神學會議的報告〉《神學論集》40期(1979秋)，203~229頁。張春申，〈中國教

4. 從農業社會神學到工業社會神學，再到資訊社會神學

農業社會（或稱第一波）的宇宙觀是圓周性的、靜態的，隨著天地的循環，人們生活周而復始、守舊而平靜，注重大自然生命，有陰陽觀念，比較喜歡演繹法的（deductive）思考。工業社會（或稱第二波）較重直線性的、動態的發展，講求歷史過程、進化、分析，意識到尚未完成的一面，比較喜歡歸納法（inductive）的思考。這都影響到神學方法。今日的資訊社會（或稱第三波）展現多元（pluralistic）的人生觀與生活方式，自然也使神學進入多元的時代。然而在方法上，必須注意到兩個問題：信仰的統一與多元性神學間彼此的交談。即保持其基督信仰的正確內涵，同時在各種不同型態的神學間，推動彼此的融通。

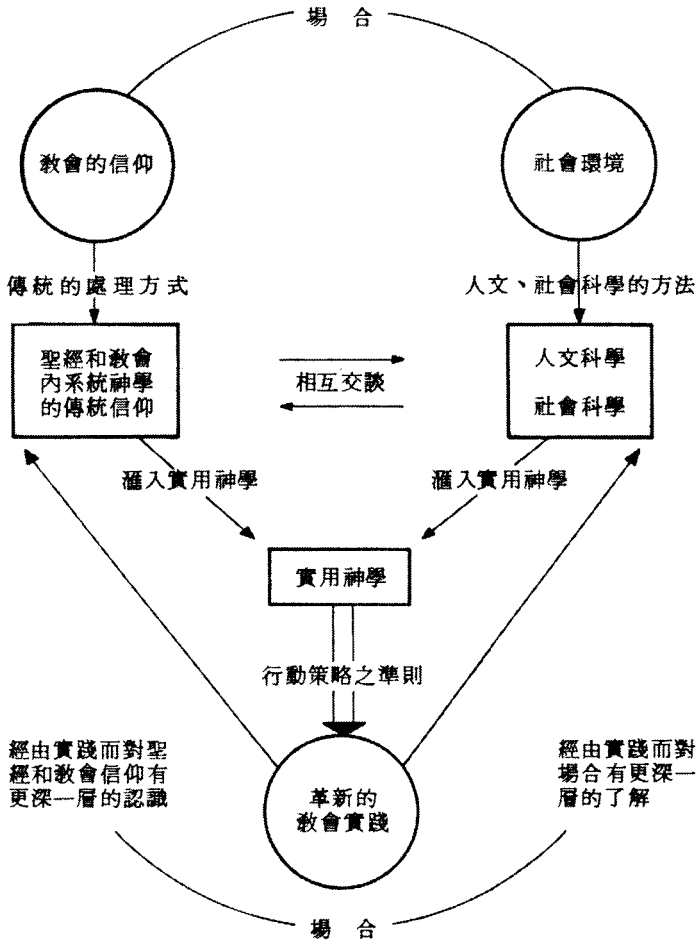
三、現代神學家一般的看法

神學方法雖經上述種種的變化，有些神學家卻不受影響，仍保持傳統的觀念與態度；但也有日趨增多的神學家對人文科學及社會科學（如社會學、心理學、政治學……）興味日濃，甚至注意到實踐的問題。今將日漸交流的狀況以【圖二】表示⁵。

會的本位化神學）《神學論集》42期（1980春），405~456頁。

⁵ 同註1，20頁。

【圖二】理論與實踐的循環狀態



圖中上部「聖經和教會內系統神學的傳統信仰」與「人文科學、社會科學」間，雖有相互的交談，但還是兩個範圍，各以自己的方式獨立工作，沒有彼此挑戰。必須再向下匯入實用神學，進入具體場合的行動中，再回頭影響聖經與信理的解釋；

也就是在方法上，讓實踐也影響信理神學的方法，使理論與實踐呈一循環狀態。

比起【圖一】所示每種學科各自獨立、互不相關的傳統現象，在今日入世的教會中，神學界可說已經逐漸起步，走向【圖二】所示的狀況。然而也不能否認，在許多國家裏，神學院是大學中的獨立學院，所研究的信理神學還是學術機構內的理論神學，與實踐無所關聯，即使是圖中所示在方法上與「人文科學、社會科學」交談都未做到，遑論與實踐整合了。

為走向更整合的神學方法，顯然我們尚需方法學上更多的新資料，這是第四點要介紹的內容。

四、新的因素

加拿大天主教神哲學家隆納根（Bernard J. Lonergan，1904～1984）研究人的意識、思想、理性動力⁶，清楚指出人內在富於動態的構成因素有四：經驗（experience）、了解（understanding）、判斷（judgment）、決定（decision）。這些因素皆在一循環中，有先後不可顛倒的關係，人在其螺旋形運作中成長⁷。隆納根在他第二本重要著作《神學方法》⁸中，把所分析的意識動態（dynamism

⁶ Bernard J. Lonergan, *Insight-A Study of Human Understanding* (N.Y.: Philosophical Library, 1964).

⁷ 糊塗，就是意識動力內在、先驗的五因素秩序顛倒。如：初有經驗，尚無足夠的了解，即行判斷，甚至於行動；或沒有經驗即行判斷……。人人皆有類似的可悲可笑故事，無庸贅述。

⁸ Bernard J. Lonergan, *Method in Theology* (London: Darton, Longman & Todd, 1971)。參閱：谷寒松，〈論信理神學的理論與實踐—神學方法的難題與可能的答覆〉《神學論集》26期（1976春），485～517頁，特別是497～498頁。

of consciousness) 運用到神學方法上，提出八項特殊作用。前四項乃按一般意識動態（不論有無信仰）順時鐘排出，即：

1. 資料研究（research）：集中經驗；
2. 解釋資料（interpretation）：嘗試了解；
3. 歷史（history）：事實判斷；
4. 辯證（dialectics）：辨別決定；

後四項則按聖經羅五 5 所說：「天主的愛藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了」的信仰體驗，逆時鐘列出，即：

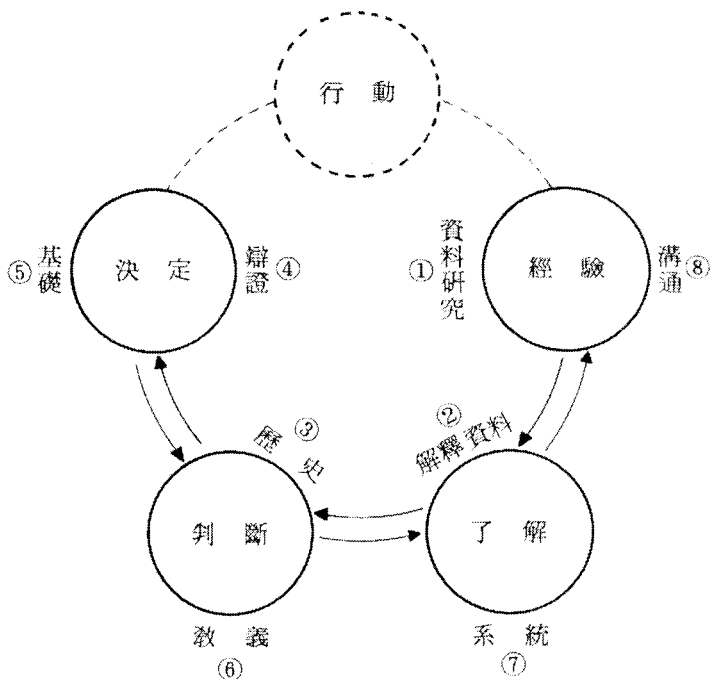
5. 基礎（foundations）：說明宗教信仰的語言範疇；
6. 教義（doctrine）：表達事實和價值判斷而出現的定斷信理、信經、教會訓導與傳承；
7. 系統（systematics）：經推理鋪陳，對信理系統化的學術性了解⁹；
8. 溝通（communications）：神學與外在社會、國家、世界的交流。

隆納根研究的重點，是動態的內在意識，為與外在的「行動」相連，我們再加一個「行動」的因素。如【圖三】所示¹⁰：

⁹ 系統神學因以信理為本，故有信理神學之名，但未表達出系統之意。嚴格說，信理神學應分信理歷史與系統神學。

¹⁰ 隆納根私塾弟子 Matthew L. Lamb 詳述今日基督宗教神學中，有關理論與實踐之關係的思潮有五：（1）理論為主型：主張宗教與理論內在地相關，但二者與實踐都只有外在的關連。（2）實踐為主型：認為宗教與實踐內在地相關，而理論多多少少屬外在。（3）信愛為主型：堅持真正的基督宗教與理論，實踐僅外在相關，是兩回事。（4）批判的理論關連型：強調在基督宗教與種種理論、實踐間，有內在關連，但以理論為媒介。（5）批判的實踐關連型：尋求基督宗教與理論、實踐間，以實踐性媒

【圖三】隆納根的內在意識，與外在行動相連

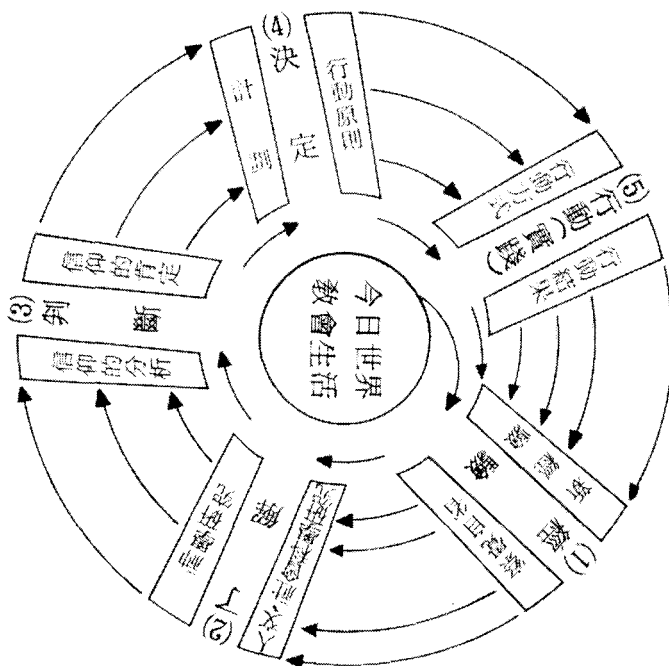


因隆納根未特別思索「行動」的一面，仍停留在學術層面上，神學家不一定都接受他相當抽象的理論體系；然其指出意識動力的基本因素，卻是永恆的貢獻。【圖四】乃是根據他的理論所擬，較為整全且日受歡迎的神學方法。與【圖二】相較，

介相連貫。可見問題的複雜與多元。以上見：Matthew L. Lamb, "The Theory-Praxis Relationship in Contemporary Christian Theologies," *The Catholic Theological Society of America, Proceedings of the Thirty-First Annual Convention*, vol.31 (Washington D.C., 1976, 6)。

可能更表達出神學方法中理論（了解、判斷）與實踐（決定、行動、經驗）內在的密切關係。因此密切關係，學術性神學不應與實際世界、社會環境、教會生活脫離隔絕，至為明顯。

【圖四】神學方法與動態世界相連



【圖四】令人想到，過去神學方法由理論出發，應用到基督教化生活的實踐中，不容易使神學思想有效地表現在基督徒的生活上，除了少數偉大的神學家、聖人將理論與實踐接得較接近外，大多神學家的理論離實際皆較遠。今日有些神學家極力主張，神學當由默禱及踐行體驗生活的天主為起點，然後再反

省、理解行動中的教會奧蹟與福音；他們又聲稱願與窮人一起默思、聆聽、實行天主的話語，因為生活的天主特別眷顧窮人。這是此類神學在方法上的特點¹¹。

綜合而論，神學並非只有一個方法，神學家應當學習在神學方法上彼此尊重、溝通、了解。未來各種型態的神學，不論從理論走向實踐，或由實踐走向理論，都應當包含上述五個因素；而理論與實踐，則是必須涵蓋的兩個基本層面。讓我們再進一步詳細研討論與實踐的關係。

五、理論與實踐的關係

在此，我們將先敘述實踐（praxis）所包含的因素；然後再講理論的完成；最後以綜合圖來表達。為便於理解，讀者不妨圖文並閱。

實踐，可分為內在的實踐與外在的實踐兩大領域。

人內在的實踐包括心理、倫理兩種因素。心理範圍甚廣，這裏指影響神學研究眼光與態度的情緒、情感、性向、衝動、欲念、熱忱及渴望等等。所謂倫理，是指生活的基本抉擇、價值主張、是非判斷等等。影響神學工作的因素有客觀、平靜、開放、合作、責任感、熱愛真理等的學術倫理，及對價值觀、人生觀、宗教觀之選擇與定奪等外於學術的倫理。

人外在的實踐包括個人活動、團體社會活動兩種。個人活動指個人的行動、工作參與教會與社會的程度。團體社會活動則包含家庭、社團、國內外大社會、文化與文明各種層面的活動，對神學理論的具體或抽象，及其是否能為當代教會服務皆

¹¹ 如主張解放神學的神學家或第三世界的神學家，參閱註4。

有必然的影響。

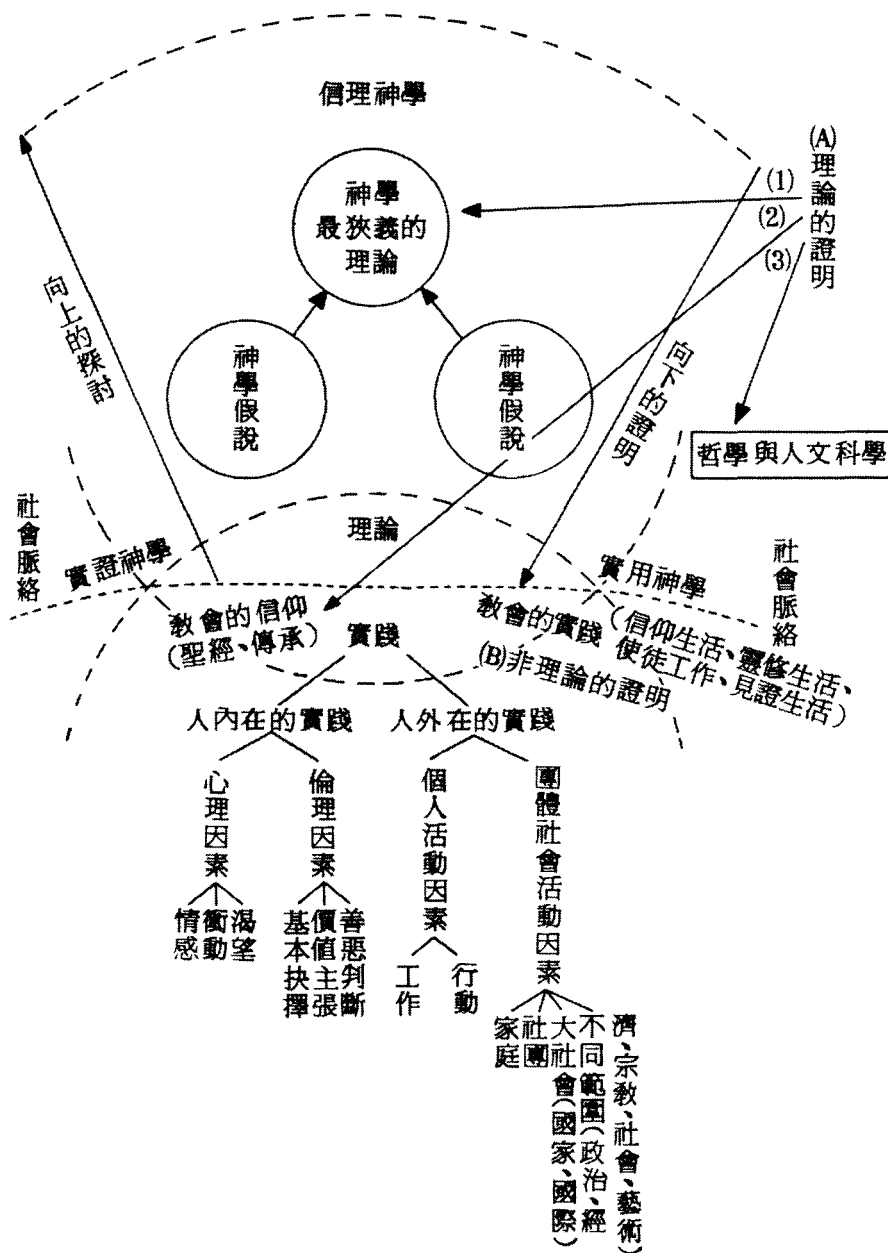
廣義地說，神學是理論，屬無術無疑；但以研究角度來分，有實證神學、信理神學與實用神學。信理神學，在神學界中是狹義理論，是根據實證演繹、歸納成的系統理論；可分信理歷史（history of dogma）與系統神學（systematic theology）兩部分。最狹義的理論，當指系統神學，因其特性與作用是在研究教會信理，求以當代觀念找出一個系統性和全面性的了解。為達此目的，可由向上的探討及向下的證明兩路進行。

系統神學中，所謂向上的探討，是神學家為回答具體生活世界所發出的問題，藉反省信仰奧蹟及其與他種學問的關聯，將自己的領悟以創作性概念擬成神學的假說（hypothesis），然後如登山者在雲霧中尋路般，漸次構築出圓融的系統理論。向下的證明，是再回頭鑑定自己的系統理論是否有邏輯的連貫性，是否與教會信仰相合不悖，是否與其他學問的理論相關互連。這是理論的證明。通過教會的實踐：信仰生活、靈修生活、使徒工作、見證生活，鑑定其是否與現實脫節，則是非理論的證明。

鑒於上述，信理神學中理論與實踐的關係至為密切，已不待言。茲以【圖五】綜合表示¹²。

¹² 同註 8，谷寒松著。

【圖五】信理神學中理論與實踐的密切相關



六、結論

在神學方法的研討中，我們發現完整而富於活力的神學，是不能與實際生活的世界脫節的。不幸地，我們的神學理論卻多半使人感到與一般生活隔閡疏遠，其中的癥結究竟何在？如何才能促成一套合乎正確神學方法的神學出現？我們認為還需要其他幾個因素來配合。

貳、實用：方法的運用

首先，神學反省不應該看成是專業神學家和神學教授的特有工作。神學反省的基本工作者，實際上並不只是某一個人或專家，而是活躍於特殊環境內的基督徒團體。是基督徒團體在自己的信仰經驗中，產生信仰的反省，而由團體中有特殊訓練、富有批判意識、有若老師或先知的成員，更清晰地表達出來。

再者，面對日趨繁複的世界，個人無法了解所有的問題，必須社會學家、哲學家、心理學家、文學家、藝術家、歷史學家、經濟學家、政治學家、人類學家等等，多種專業知識的人，按每人能力，共同參與神學反省；甚至要聯合信仰實踐者、使徒工作者，乃至其他宗教信徒，在更深的默禱氣氛中，一起體驗，相互溝通，彼此修正；使這項以教會名義、為人類全體所作的使徒性服務，成為一項科際、乃至實踐完全整合的團隊工作（team work）。

第三，今日神學教育仍以理論為主，是否有助於神學生融入具體生活，使其產生整體性的基督徒見證？若不能達此目的，誰來負責？是否神學教育的工作者與其他培育、領導的人要有所溝通？那只靠個人興趣研讀神學而無團體支持者，又當如何？另外，神學院過去一直有其固定的研討內容，如啓示論、

基督論、教會論……，若關心實踐，是否當面對教會實踐上所遇到的實際重大問題來反省信仰的傳統內容？

凡此種種，如果都能顧到，大家所渴望的地方化、場合化的神學就能誕生了！

第四，如何培養神學研究者運用這樣的方法，走向理論與實踐的整合，也是值得關注的事。這裏，我們依據前述的五因素（經驗、了解、判斷、決定、行動）提出反省的問題。按經驗，我們可以肯定地說，若有恆心地不斷追問這五個內在相連貫的問題，必可培養出神學思考的能力，不論個人反省或小組共同反省。

一、經驗方面

他（老師、作者、演講人）所說的，和我的生活有什麼關係？作為一個基督徒、一個奉獻者，我的經驗如何？與他說的有什麼關係？他所說的與什麼樣的人有關？與地方教會的情況有什麼關係？

二、了解方面

他說的究竟是什麼？我是否真正了解他的意思？為什麼不明白？困難何在？為什麼他說那樣的話？別人說些什麼？按我現在的了解，教會怎麼說？聖經怎麼說？我的文化如何影響我了解他所說的？如何面對我了解的限度？

三、判斷方面

他的道理對不對？和我原先相信的那一方面不同？是否他所講的只是部分真理？太偏嗎？還是太簡單？他為何那樣判

斷？他的文化如何影響他的立場？我的看法如何？我的主張是什麼？我的文化如何影響我的立場？我如何證明我的立場正確？其他思想家怎麼說？教會、聖經的說法又如何？

四、決定方面

我應該做什麼？我能夠做什麼？我想要做什麼？我的團體、教會應該做什麼？能夠做什麼？普世教會應該做什麼？能夠做什麼？想要做什麼？

五、行動方面

在這個問題上，我正在做什麼？我所做的與社會有什麼關係？對社會有什麼影響？是否成了地上的鹽、世上的光？我現在的目標是什麼？我應該、可以達到什麼樣的理想？是否當有所革新？我的團體、地方教會、普世教會正在做什麼？對社會有什麼影響？是否當有所革新？

結 語

對此信理神學方法的再反省，由歷史上自然科學若有進展，每有人文科學的跟進來看，是十分自然的事；由今日自然科學高度發展，人類已蒙受其害的景況中看，也是非常合理的事。縱觀教會史上信理神學的方法，似有一進展的現象：由各類學科完全獨立互不相關（【圖一】），到與近代科學相互交談（【圖二】），到運用人意識動態的五因素（【圖三】、【圖四】），到走向更整合地包括理論與實踐（【圖五】）。

這理想的整合，我們知道各方面的要求很多，包括：1. 開放、有彈性，2. 宗教體驗、靈修與學術整合，3. 學術與實踐、

具體行動的配合，4. 把地方教會、神學院等大團體的目標、工作，放在個人神學研究、出版計畫之上，5. 以上四點又應支持一個更整合的神學教育，即與具體教會、社會有活生生關係的教育。但願最後所提個人或小組反省的問題，有助於神學思考的培養。

台灣地方教會使命的再反省

前言

這篇反省並無意建立一套完整的教會學，它不過表達筆者多年來參與台灣地方教會的發展，以及研究台灣生活品質實況之後，對教會的奧蹟及使命所作的新反省，設法將基督徒的神學和活生生的台灣現實，更密切地交融在一起。

我們分兩個步驟來討論。首先簡述不同模型的教會概念，但本文重點在於發揮近來漸漸形成的新模型—教會乃是一具真實地生活品質的團體；其次，我們綜合出兩種不同教會傳教使命神學，一方面嘗試更深刻地由天主的普世救恩計畫—創新和合一的聖愛—來看教會的存在意義，另一方面，具體反觀台灣教會當前的問題。

一、不同模型的教會觀¹

（一）教會—天主的子民

1. 普世教會就好像「一個在父、子、聖神的統一之下，集合起來的民族」（《教會憲章》4）。

¹ 我們引用當前教會學的觀點。例如：A. Dulles, *Models of the Church, A Critical Assessment of the Church in All Its Aspects*, Doubleday & Company (Inc. Garden City, New York, 1974).

2. 天主子民是「天主的國」臨近的標記。
3. 天主子民是救恩的聖事，換言之，「教會是與天主親密結合，以及全人類彼此團結的記號和工具」（《教會憲章》1）。
4. 天主子民在天主之前及團體之中基本上是平等的，只有職務上的區別。與天主子民的本質要素相較之下，制度中的職位成為次要的問題，「這一個民族的資格是天主兒女的地位與自由，天主聖神住在他們心中如在聖殿內。這一個民族的法律是遵照基督愛我們的芳表而愛人的新誠命」（參閱若十三 34）（《教會憲章》9）。
5. 天主子民的終極目標應是無遠弗屆的，並且深入人類的歷史，成為地上的鹽和世上的光。教會不僅應致力於保存人心靈中與各民族的禮教文化中所蘊藏的美善，更能予以醫治、提高，而達於極致，使天主受光榮……人類得幸福（《教會憲章》9，17）。
6. 天主子民是旅途中的百姓，在世界的迫害與天主的安慰之中繼續前進，宣揚吾主的苦架而復活，直到基督再度來臨（《教會憲章》8）。
7. 天主子民也可視為天主的家庭。根據教宗若望保祿二世所發表的有關基督徒家庭在現代世界中的地位²，即已清楚提出基督徒家庭就是小型教會的觀念（Ecclesia domestica），尤其是第 49 節及其詮釋，值得我們參考深思。如今「天主家庭」中又發展出另一種基層組織，且不斷地在擴展中，就是所謂的「基督徒基層團體」，這是教會成為天主

² 參閱：宗座的〈家庭團體〉勸諭，1981 年 11 月 22 日中國主教團秘書處編譯，天主教教務協進會，1982 初版。

的家庭這一動勢中，「前途看好」的可喜現象。

（二）教會—基督的身體

1. 「基督身體這一圖像的有機性色彩，濃於社會性色彩：教會被喻為具有各種器官的人類身體，藉著內在基本動力，身體得以成長，自我修復，適應變化萬端的各種需要。基督身體和任何自然生理組織不同之處，即在於它的神聖超越的生命動力。它就是所謂的聖神……視教會為基督身體的看法出自保祿，但是羅十二及格前十二所強調的是地方團體成員之間的團結、關注和同舟共濟的情懷」（Dulles. 46）。
2. 「稱教會為基督的身體，容易產生過於神化教會的流弊，它好似暗示教會既與它的『頭』結合為一身體，則必立於『不可錯誤』之地，而這結合則成了生理及實體的結合；若聖神又被視為教會的生命動力，則教會的所有作為又可以歸為聖神的行動。如此則個體成員的責任與自由的重要性，更使得教會內（包括領導階層在內）罪惡與過錯變得不可思議。由此觀之，天主子民的觀念較為確切，它充分表露了教會是人類團體在歷史中的具體現實」（Dulles. 51）。

（三）教會—聖神的宮殿，神恩的團體

1. 由此角度觀之，教會是一內具生生不息的、獨特生命動力的團體，此動力即是聖神。
2. 這內在創新動力顯為多元的神恩，相互關照以建設愛的團體。
3. 真正神恩的團體，必定深深意識到基督徒團體的有形組織

（教宗、主教、司鐸和信徒）。但它是在復活主之聖神的自由氛圍下，接納上述制度性的因素。

（四）教會—聖統制度性的團體

1. 教會在此模型內被視為「完美的社會」，它不附屬於任何組織，而且成一完整體系，無所缺憾（Dulles, 31）。這種以社會來比擬教會的觀點，有意強調教會具有一般社會必備的組織結構，於是它很容易（未必應如此）導向制度性的教會概念。換句話說，這種模型主要是由有形的組織，尤其是領導階層的職權來界定教會。
2. 如此的教會自然偏向於使用權利（訓導、聖化、管理）、財富和操縱的途徑進行教務（本不應如此）。比利時主教 Emile De Smedt 在梵蒂岡第二屆大公會議第一會期曾使用三個詞彙來形容這種教會觀：聖職主義、法律主義和凱旋主義。自此，這三個字眼就在教會中盛行一時。
3. 制度性模型的教會也有三個優點：
 - 第一點，它強調賞罰嚴明的有形組織結構，能給予人安全感，它好似救恩的堡壘，能賞賜永生的福樂。
 - 第二點，它強調現行組織與原始教會的延續性，於是將不穩定的現在和過去光輝的歷史連接起來。當現代人正飽受未來的激盪時，這份寶藏給予處在動盪不安世界中的教會，相當的穩定性。
 - 第三點，尤其在最近幾年中，它為羅馬教會保存了強烈的團體認同感（在傳教區，對台灣這小小的信仰團體也具有保護作用。可能台灣的非基督徒對教會的印象，仍是一個組織嚴謹的國際性宗教組織，有相當龐大的西方勢力撐腰，傳播典型的西方信仰及思想方式）。

（五）教會—僕役—婢女型的服務團體

1. 這一模型的教會觀較偏重於俗化、交談，不再像以前與世界儼然對峙的姿態。所謂俗化的趨勢，是指教會視世界為神學反省的對象及場所，身居其中，分辨時代的訊號；至於交談的態度，是指教會不再像以前只知用基督宗教傳統（包括聖經在內）來批判當代世界，而是站在二者的交會點上，致力於溝通協調工作。
2. 僕役—婢女型的教會，隨從耶穌的表率，與所有人一起同心協力。因耶穌當時曾和天主的「貧窮百姓」密切生活在一起。不論何處，凡是在生活中和心靈深處經驗到需要天主及其救恩的人民，都可算是天主的「貧窮百姓」。
3. 僕役性的教會願意由百姓生活中，揭開天主的人性面貌，也就是說，「接受並敬畏天主不可言喻的一面，但專注於耶穌是一真實的人這一事實上，聆聽祂、陪伴祂，就好像陪伴一個人一樣」³。我們一旦分辨出天主的人性化的一面，自然會領悟到另一面神性的深奧難測。如此，反不易犯按自我形象捏造天主偶像的錯誤。
4. 僕役性的教會有意效法耶穌基督自我空虛的境界（斐二 6~11），成為地上的鹽和世界的光。這樣的教會，必須付出相當的代價，犧牲一般穩定及嚴密的組織所能給予的安全感（其實，這安全保障可能也是因著自身的需要及權力的慾望所形成的，它絕對來自耶穌的表率。由人的眼光來看，耶穌當時並非生活在一個有安全保障的環境中）。

³

Sr. Breda Noonan (Columban Sister), "To Eat at Their Table", Columban Intercom, June 1981, Vol. 3, No. 5.

5. 這樣的僕役性的教會將打開門戶，盡其所能地為周遭的人們及團體服務（換句話說，一座整週門窗緊閉的空教室，絲毫不能顯示出教會是為周遭民衆服務的機構）。
6. 天主的婢女瑪利亞（路一38）是僕役教會的完美象徵。

（六）教會—先知性的團體⁴

1. 身為一個先知性的團體，教會承繼了舊約先知的使命，尤其是先知的先知—耶穌基督—的使命。
2. 耶穌來到人群中宣講天主之國，因著祂整個人的臨在，天主之國決定性地顯形於人間。耶穌的時代背景，政治意味十分濃厚，祂所說的，大概和我們大部分的人從小所聽到的不同。祂並沒有說：快拋開生活中黑暗的政治問題，致力於你內心的靈修革新，其他事情自然會順遂如意。耶穌當時的人們生活在放貸者和稅吏的控制和壓迫之下，他們十分敏感於羅馬掌權者的統治。我們可以猜測，耶穌年輕時，一定目睹過他的同胞被迅雷不及掩耳地捕捉棄市的情形。
3. 耶穌來到這樣一個環境中，宣講一個基本是入世性的天國道理，祂必須答覆日常生活的許多現實問題。但耶穌的宣講，時常揭露了社會中不正義及迫害的本質，這是令當時權貴難堪之事，而且祂並不太在意羅馬的統治。祂向百姓宣講的，不外是國家內在的隱憂：國內的壓榨和黨派的爭

⁴ Thomas Cullinan OSB, "The Passion of Political Love", Talk at the Catholic Institute for International Relations, CIIR, 22 Coleman Fields, London N1 7AF.

門，例如寄居在加里肋亞的外方流民和耶路撒冷當權勢力之間的紛爭，那些流民在耶路撒冷的當權者眼中，不過是些卑劣的團體而已。

耶穌所宣講的正義，有些是源自聖經中的先知及聖詠傳統的思想，具有濃厚的團體色彩，也就是說：接納那些因著罪過、麻瘋、撒瑪黎雅血統、不懂法律或其他任何原因而被遺棄的人們，使猶太成為一個在社會生活、文化傳統和宗教信念上整合的真實團體。

如果天主是真實的主宰，也是獨一無二的，那麼，任何人若自行將人們劃分成高下的等級，即是褻瀆天主，這是正義的原始精義。故凡能接納那群被遺棄者的人，才是真正認識天主，並在人群中彰顯天主臨在的人。很多人認為，若世界上所有的人都能貧富均等，人間就太平無事了。但福音的看法卻不同，富人得救的絆腳石並不在於他們的富有（窮人相形之下是窮的問題），而是在於這些財富帶給富人某種錯誤的安全感，並形成一種極為排外性的小圈子。所以耶穌當時不只應解決窮人的問題，同時也應面對富人所面臨的另一種型態的危機。

4. 宣講這種天國之音，自然會引起誤解及敵視。當人們不接受真理，又拒絕正義時，我們應該如何？這是真正的難題。我們一般人的解決方法是聚集雄厚的武力，募兵聚眾，引進精良的槍砲，總以為當大軍長驅直入時，他們就會接受真理了。耶穌所採取的方法卻截然不同，他孤注一擲，完全信賴他的訊息中真理本身的力量，而且他深信人的心靈遲早會認識這真理的。
5. 耶穌在敵視之下仍勇往直前，最後落得與百姓共患難，亦

即為百姓犧牲的下場。早期教會亦步亦趨地跟隨他的腳步，成為「先知—殉道者」的教會。是這種精神，終於由內部徹底改造了羅馬帝國。

6. 在耶穌的芳表之下，我們不禁捫心自問：台灣的地方教會是否稱得上是一個先知性的教會？

(1) 在經濟發展和工業化至上的意識形態之下，我們採取什麼態度？

- a. 我們面對當前的經濟發展主義可能帶給國人的遺害，曾否努力地傳播教會的「社會觀」？
- b. 教會曾否針對人性尊嚴、人權和社會正義作過建設性的批判？我們曾為飄流各方的工人做了什麼？我們的牧靈方法是否能實際配合工人的環境？我們教會當前的傳教組織，尤其是堂區體制是否足以應對台灣急速工業化及都市化的挑戰？

(2) 天主教會對當前政治局勢所隱含的意識形態，曾發表過什麼聲明？

- a. 在深切意識到我們當前的政治處境下，我們是否仍敢表達我們的立場：不斷促使台灣政治更注重全台灣人的福祉、正義和秩序三者的協調？
- b. 當許多人眼見台灣危機重重，而逃往國外時，教會曾否扮演「希望的先知」這角色？不少天主教信徒不也是一樣，想盡辦法為自己的家庭到國外去尋找安全感嗎？
- c. 天主教會曾否為了自由地行使它先知性的使命，而謹慎地與當前政治組織的關係保持某種超然態度？這種態度並無礙於我們對國家的忠貞，甚至可以

說：這種超然和建設性的批判態度，正是表達了基督徒對自己國家政府的真實關愛。

(3) 教會在文化領域中，是否扮演了先知性的角色？

我們正面對一個瀰漫著狹隘的人文主義思潮的社會，它的兩個源流是：一是科學至上的意識形態，另一個則來自新儒學的某些流派。科學至上的意識形態是奉西方科學為新中國的救主，他們相信科學萬能，想要以自己的雙手創造自己的神聖世界，並且否定其他的超越層面；至於新儒學的某些流派則確信，任何宗教信念並不能算是傳統「君子」的至高倫理境界，甚至有些保守封閉的觀念，認為只有孔子及儒家道統為當代及未來人類的救恩。目前這種狹隘的人文主義十分盛行於台灣政治圈內、各階層的教師和不在少數的自滿人士之中，影響甚鉅。他們深信憑著道德上的努力，即能完成人生的目標，因著他們大肆鼓吹，使信仰與宗教在中國社會無以立身。

(4) 根據當前已有的資料顯示，台灣教育具有三大特色⁵：

- a. 教育的目標較傾向於經濟福祉及消費，較不重視培養人的能力，亦未能主動地去建設一更好的世界。
- b. 教育著重於一種較封閉的、涵攝性的及俗世性的人生觀；缺少開放、全球性、整合而超越的世界觀。理性的、量化的、技術性的、人本的、片面性的人

⁵ L. Gutheinz, "An Attempt at a Theological Discernment of Ideologies in Taiwan Today". 中譯文請參閱：〈從神學的觀點看台灣今日的一些意識型態〉《神學論集》45期（1980秋），355~384頁。

生觀，似乎壓倒了整合性的、批判性的和宇宙性的人學與人生觀。

- c. 教育較偏向馴服式的和灌輸式的心態，卻少強調人格的自由發展和完全負責的一面。

- (5) 最後，我們該自問：曾否深入研究那已成為上百萬台灣本地人社會生活的溫床的民間宗教？難道我們不應考慮招募一個研究小組，以一種開放而整合的態度，去探討台灣民間宗教的實況嗎？

（七）教會—具有真實生活品質的團體

根據目前台灣地區的「時代徵兆」，我們看到社會普遍對「生活品質」的關切及探討，人們渴求一個高品質的生活，這正和耶穌基督所許諾的「更豐富的生命」不謀而合，教會若能表現出真正的品質，必能在中國社會成為救恩的有效標記。

- 1. 談到生活品質，我們必須先反省生命的本質。首先，我們發覺凡有生命之處，常常顯示出三種能力：
 - (1) 交往、溝通、共享的能力；
 - (2) 同化新成分及革除腐舊的能力；
 - (3) 自我再造及自我實現的能力。

我們不妨藉機反省一下：台灣的天主教會是否明顯表達了這三種能力？若缺乏這三種生命力的團體，生活品質是不可能提高的。

- 2. 其次，我們若著眼於生命的內涵，便會發現所有生命所具的三種特質：
 - (1) 任何有機生物之內在構成成分，均按一定比例以達平衡。藉此我們也當反省：台灣天主教會的成員及職權

分配，是否達到了平衡的比例？

(2) 生物的各種元素整合成統一的整體，成爲一個能具體發揮功能的有機體。而台灣天主教會的整合，則建立於生活的天主聖愛之內。

(3) 整合而統一的整體常具有某種彈性，能適應不斷變遷的環境，及內外夾攻的挑戰。

3. 觀察人類生活的範疇，我們便會看到生活及各種不同的層面，物質的、經濟的、社會的和文化的層面；人權、知識的層面；倫理、宗教和藝術的層面。而且所有的層面彼此息息相關，故唯有所有層面的生活均衡地成長才有意義。

爲此，筆者嘗試界定生活品質如下：「生活品質是指人類生活的八個層面，包括物質的、社會的、思想的、倫理的、藝術的、政治的、心理的、宗教的均衡、整合且具彈性的成長程度」。此生活品質包括基督徒的價值體系，其終極價值—宗教應立於首位，然後是倫理、思想；接著才是各種工具性的價值。

此外，任何二分法或二元論在人類生活的領域中，是無法立足的。真實的「品質」常具有整體性和交融性。過於簡單的二分法（身體／靈魂；自然／超自然；俗世的／宗教的；此世／來世；教外無救恩／基督宗教救恩等等），並不足以徹底表達人類透過各層面的成長過程而顯示的生活真貌。

4. 上述由基督信仰中反映出來的生活品質觀，幫助我進一步反省台灣的地方教會的問題：

國內已有不少人根據各式的意義型態（見上），嘗試著探討生活品質的問題。教會則受派遣爲基督生活的真實品質作證：祂是天主子，同時也是一位無處棲身的人子，

祂的生命指數過短；祂是極度不正義之下的犧牲品。但是，祂不只表現出最圓滿的人性，而且祂的生活被基督徒視為最高的生活品質的衡量標準。

在此，我們發現了人類生活中的一大弔詭：一個人若為利他之故而犧牲自己，人類生活的意義及喜悅便更形深刻。以基督徒的話來講：一個人（個人或團體）愈深刻地參與耶穌基督在愛中的死亡，則他必然也更深地分享復活主的品質。

我們在這恩寵的生活氛圍中，方得以慶祝罪惡及死亡的克服，由焦慮及貧乏中喜獲不死的希望。因著天主對人類的眷顧，更能激起我們同舟共濟之情，而毫無後顧之憂地投入人類的生活之中。如此的品質，遠超過政府或國家的權能所能啟發的。

基督徒團體（教會）有些天職，為建基於信望愛的生活品質作證，與社會片面地強調生活水準（生活品質的物質層面而已）的趨勢抗衡。面對如此天職，我們真該捫心自問：天主教會真的在台灣大力推展一至高品質的生活嗎？

此外，三願生活也能在人文化、涵攝性很高的中國傳統氛圍中，為超越性的生活品質作見證。這種見證性的生活不可能因著生活水準的提昇而被棄置。透過這些奉獻的團體，帶給社會一些新的價值觀念。故天主教團體應努力參與生活品質的發展。若有一群具有天國遠景的人士或團體參與，因著他們自甘貧窮、儉樸、克己和默觀服務的生活，必能使得當代台灣非宗教人士對教會耳目一新。

5. 教會以一個具真實生活品質的團體，尚可提供其他貢獻：
 - (1) 促進個人發展：在傳統宗教觀和世界觀中的人，常需

經歷個人和自我覺醒的成長過程（中國即曾經歷此過程）。人經由覺醒，漸漸成為生活的主體，而非僅為其他目標的工具；唯有如此，個人才能成熟地經驗到、且有責任感地保存生活真實的品質，而且滿懷信心地加以推展，如此，社會大眾才是建立於穩固的基礎之上。

- (2) 培養基督徒基層團體時，既能顧及生活的多元性，又能具體深入一般社會大眾。如此的個人成長才不致走向個人主義的極端。除了家庭之外，我們相信這種基督徒基層團體對個人的成熟最有助益。
- (3) 有助於人們在生活各種層面上，甚至於面對死亡時，都能經驗到和諧的境界，因基督的復活已拯救了死亡。然而，縱使耶穌在世時，祂的和諧心境都不斷受到衝擊與限制。我們相信生活的最終品質，必須經過一些衝擊才能得著真正的和諧（中國傳統心態不易接受衝擊所帶來的生活張力）。
- (4) 推展真實的人文主義，向天主的絕對奧秘開放，而不封閉於此世的實證資料之中。人文主義最深的核心不再是人（小我），而是生活的天主（大我）。這是比自我更真實、內在於人的存在。
- (5) 在現代的消費社會中，培養中庸的克己節慾的精神。並應對科技產品指出一適當的態度，才不致最後被物所役。
- (6) 致力於生態環境的保護，並且提供較整合的觀念，在

國際普遍的關切聲中，台灣的教會不能再緘默了⁶。

- (7) 最後，台灣地方教會應盡可能地在自己的組織及行動中，履行教會的「社會觀」。如此一般社會大眾才能清楚看到所謂高品質的具體形象，教會才會變成一個深具吸引力的生活團體。

(八) 結論

重述了各種模型的教會觀後，我們嘗試提供一幅教會的新形象——一個具基督信仰品質的生活團體；同時，我們也論及一些應用於台灣現況的可能途徑。

我們已在前言裡交代過，此文並無意推出一完整的教會學，而要進一步作一些有關台灣地方教會當前處境的神學反省。因此其他的教會圖像及模型不容一一詳述：例如教會如母親、新娘、天主之城、羊群、葡萄園、建築物等等。這些圖像及模型基本上都已多多少少隱含在上述的七種模型之內了。

上述七種模型，分由七種角度來看教會的奧蹟時，我們已隱隱牽涉到了一些教會的傳教使命問題。下文即將據此發揮。我們將簡明地綜合近代兩種傳教使命神學的要點。希望這種反省有助於我們對普世教會的生活動向，有一深刻的了解。

⁶ “Pastoral Letter of the German Bishops Conference”, Issued in the German Edition of L'Osservatore Romano, December 19, 1980, pp. 16~18. 《益世雜誌》29期，1983年1月2日。

二、教會傳教使命觀的兩種模型⁷

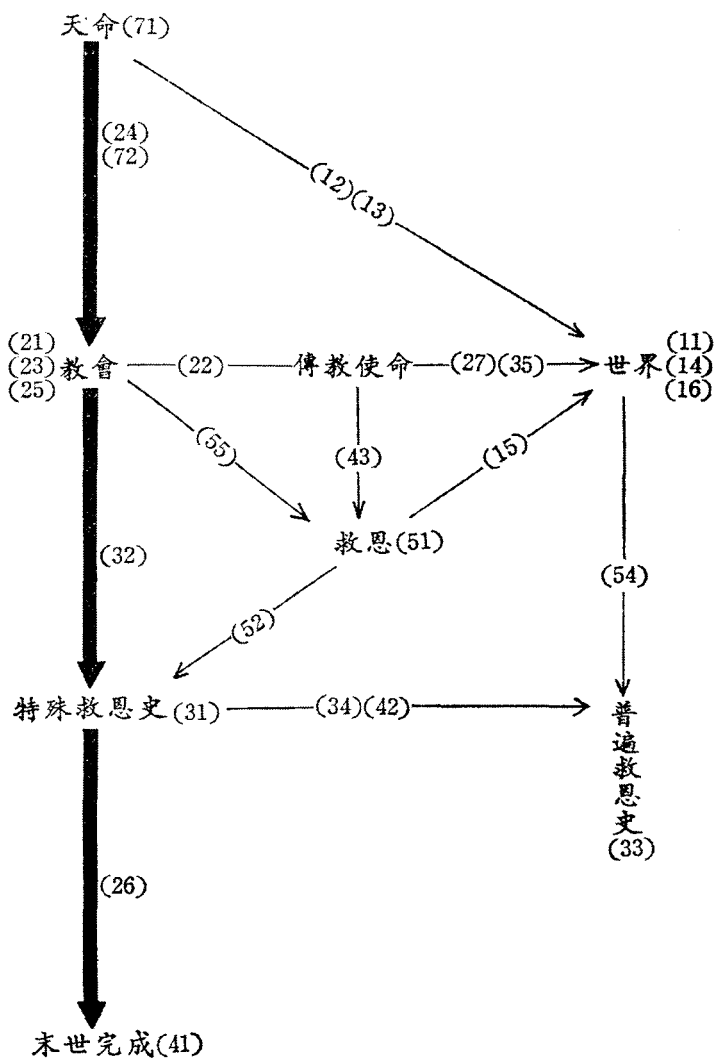
我們首先勾劃出這兩種模型的基本架構；然後指出兩種模式不同的神學特質，希望有助於讀者一目了然其基本不同處；最後，提出當今第三世界一些神學家的傳統使命神學趨勢。

（一）兩種模型的基本架構

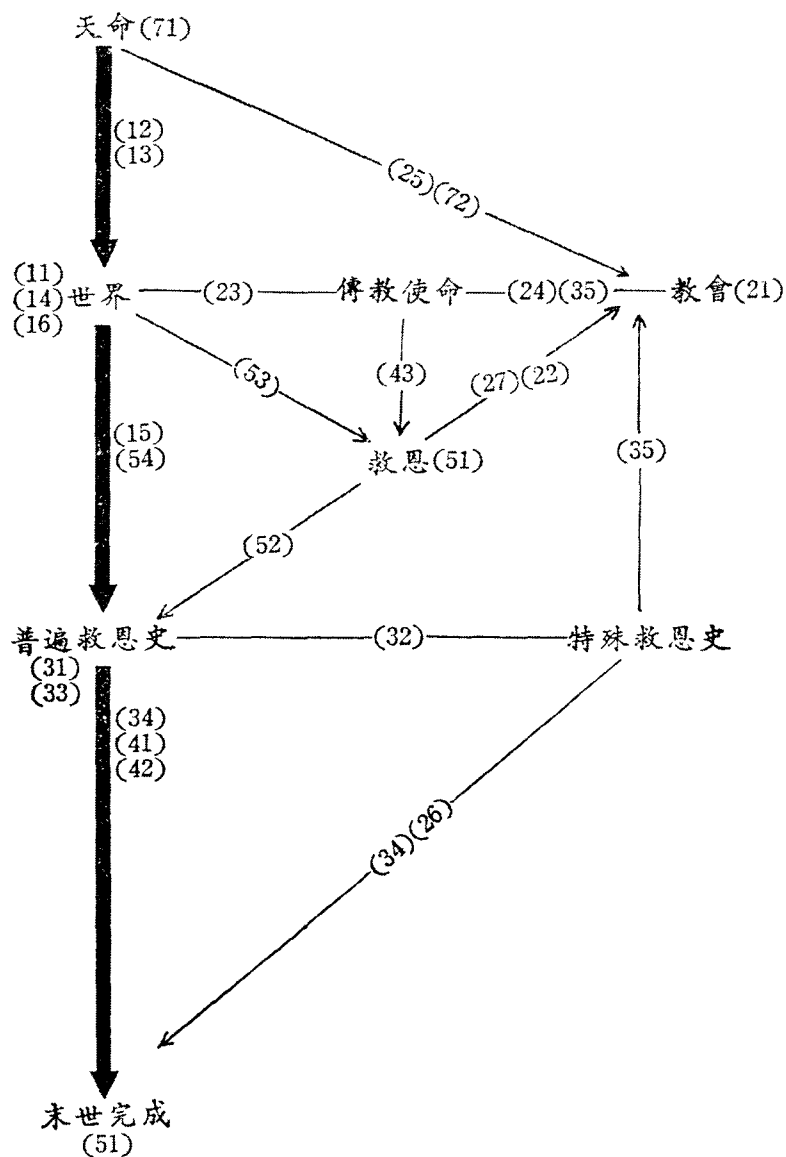
這兩種模型很明顯地採用兩種基本不同的世界觀：A 模型常由二元分立的觀念出發；而 B 模型則常由整體來看人類的現實，因此與中國陰陽推移、合成太極的整體觀相近。為清晰起見，以下圖示之：

⁷ Thomas Kramm, *Analyse und Bewährung Theologischer Modelle zur Begründung der Mission*, Missio Aktuell Verlag, Aachen 1979, esp. pp. 192~198.

【圖六】A 模型：救恩史教會型的傳教使命觀



【圖七】B 模型：歷史－末世型的傳教使命觀



(二) 兩種模型不同的神學特質

1. 世界

A 模型	B 模型
世界的受造是爲了使人能在歷史中，與救恩相遇的有形憑藉。(A 模型圖中編號 11)	世界的受造是逐漸邁向完滿之後，世界本身即是一部歷史。(B 模型圖中編號 11)
天主是世界的創造者及維繫者。(編號 12)	天主不僅接受，而且愛世界的本然。(編號 12)
天主的救恩臨在世界歷史中，但世界的本然沒有救恩。(編號 13)	天主的救恩與世界的本然是分不開的；世界不只是救恩的舞台。(編號 13)
世界與天主對峙。所謂世界的本然，只不過是指它與天主之間的舊隙。(編號 14)	世界的本然與天主有基本關係。天主創造了它的對象。(編號 14)
世界的本然掩蔽了天主的救恩。(編號 15)	世界不斷超越自己的本然，而邁向天主的救恩。(編號 15)
世界意謂著分崩離析，故此需要教會聖事性的合一標記。(編號 16)	世界在合一的遠景下，具有整體性，而這合一的遠景已經在教會聖事型態之下出現了(是一標記和型態)。(編號 16)

2. 教會

A 模型	B 模型
教會乃是天主在世界內實現救恩之地。(編號 21)	教會乃是天主對世界的救恩行動的表達。(編號 21)
所謂「教會是世界的聖事」意謂著唯有透過教會，歷史時空下的世界才能獲得救恩。(編號 22)	所謂「教會是世界的聖事」意謂著天主的救恩在教會中有效地顯現於世界。(編號 22)

所謂「合一的聖事」意謂著教會象徵性地預示並且實現了末世的「新創造」。(編號 23)	所謂「合一的聖事」意謂著教會是世界合一的象徵及途徑。(編號 23)
教會延續著天主在基督內的具體救恩行動。(編號 24)	教會是世界投奔天主的見證。基督具體表達了此歸宗之舉，而教會則是透過聖言、聖事和服務以歸宗。(編號 24)
由於天主願意救恩在歷史(時、空)公然顯現，故教會是獲得救恩不可或缺的途徑。(編號 25)	由於天主願意透過歷史時空將自我傳與世界，故教會是獲得救恩不可或缺的途徑。(編號 25)
教會在「自己」的末世圓滿境界反照下，它目前的形式成為一暫有的存在形象。(編號 26)	教會在「世界」的末世圓滿境界反照下，它目前的形式是暫有的存在形象。(編號 26)

3. 救恩史

A 模型	B 模型
救恩在人類歷史中是一獨特的部門，它又可以分為不同的階段及部門。(編號 31)	救恩史是人類歷史本身的內在因素。(編號 31)
基督之後是教會時期，是救恩史公然顯現於社會的階段。(編號 32)	由於天主不斷在歷史時空下向人類自我傳達，教會不過代表著人類向天主的答覆，故它是救恩史的典型。(編號 32)
在普世性的宣揚基督事件的對比之下，人類歷史便退居為隱性的(一般性的)救恩史。(編號 33)	因人類歷史基本上已在基督所許諾的救恩內被祝聖，故整體而論，人類歷史可稱得上一種涵攝性的救恩史。(編號 33)

隱性的救恩史應導入獨特的救恩，一如世界應歸宗於教會一般。（編號 34）	涵攝性的和外顯性的救恩史都將在末世圓滿救恩史中受祝聖。（編號 34）
因著教會的許諾，教會有責奮力將世界導入救恩的領域之中。（編號 35）	教會向世界宣告未來的希望和末世的圓滿，並且推動世界邁向此遠景。（編號 35）

4. 末世

A 模型	B 模型
人類歷史結束時，將有末世「他力」涉入而徹底轉變。（編號 41）	人類歷史結束時，世界將昇華臻於圓滿之境。（編號 41）
歷史的真正意義在於：透過教會，天主的普世救恩得以實現。（編號 42）	歷史的真正意義在於：為其末世之圓滿而鋪路。（編號 42）
教會的傳教使命正是普世性救恩的保證，它成了歷史完成不可缺少的條件。（編號 43）	教會的傳教使命是以天主在歷史中所賜下的普世救恩為行動的前提，故它同時也是期待圓滿救恩的標記和途徑。（編號 43）

5. 救恩

A 模型	B 模型
救恩意謂著：人類在肯定末世時徹底脫胎換骨的能力之下，對人生意義的積極期待。（編號 51）	救恩意謂著整合性的人生意義，它當前雖在歷史—現世型態下存在著，但它期待著末世決定性的圓滿。（編號 51）

救恩即是基督的救恩，它必須通過信仰，才能於歷史時空下經驗到（唯有超越性的經驗，才稱得上是救恩的經驗）。（編號 52）	所有人類的活動都可能在歷史時空下經驗到救恩，因此它的救恩（明顯地或隱含地）就是基督的救恩（所有救恩的經驗都是超越的經驗）。（編號 52）
救恩的意義常被界定於個人氛圍之中；強調個人與天主的「你—我」關係。（編號 53）	救恩的意義常被界定世界的氛圍中；因天主透過人類俗世及人際活動，而傳達神聖的自我。（編號 53）
救恩觸及了「人之所以為人」的本然，成為希望的標記，也是信仰真理的標準。（編號 54）	救恩觸及了「人之所以為人」的本然，成為人類末世救恩的在世表象。（編號 54）

6. 交談

A 模型	B 模型
交談是基督徒人際溝通的途徑，它表達出信仰中的謙虛之德，亦出自天命。（編號 61）	交談是因為天主如此對待世界，故此也成了教會對世界應有的標準態度。（編號 61）
交談是為了解他人的基礎，也是為了能更適切地傳揚福音。（編號 62）	教會與世界之間的交談本身即是救恩，是宣揚福音的一部分。（編號 62）
基督徒的交談包括信仰的見證之內，對世界難免產生挑戰之作用而引起衝突。（編號 63）	基督徒的交談包括在信仰的見證內，藉此將世界引入天主的真理。（編號 63）

7. 天命

A 模型	B 模型
天命是屬歷史中的特殊事件。(編號 71)	天命是天主創造、救贖及圓滿完成的行為。(編號 71)
教會正是基督降生到末世圓滿之間的天命的具體臨在。(編號 72)	教會是有責為世界指出天命這一現實，而且在基督的使命光照之下，認識教會自己的使命。(編號 72)

上述的圖表及其神學特質，幫助我們看出兩種傳教使命神學相當顯著的基本差異，我們可以大膽地說，梵二的基本觀念在聖神的引導下逐漸由 A 模型轉向 B 模型。而教會的傳教工作（包括中國大陸及台灣的地方教會在內）以往一向是在 A 模型的趨勢之下進行，如今已漸漸與 B 模型會合了，有些第三世界的神學家甚至不惜以激烈的手段，大肆推動 B 模型的傳教使命觀念。

（三）第三世界一些神學家的基本觀點⁸

第三世界的傳教使命，神學的特點在於他們一致矚目於當前世界中貧窮及迫害的現實。故此，它自然以促進人類的合一、

⁸ Virginia Fabella, Ed., *Asia's Struggle for Full Humanity; Towards a Relevant Theology*. Papers from the Asian Theological Conference, January 7~20, 1980, Wennappuwa, Sri Lanka. 中文參閱：〈兩次神學會議的報告〉《神學論集》40(1979 夏)，203~222 頁。Statement of the Fifth Conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians, New Delhi, August 17~29, 1981, in: VIDYAYOTI, February 1982, 81~96.

治癒分裂的人性爲主要目標，這必須有勇氣承擔衆人的苦軛、共享大地資源，並完成尊重基於人性而產生的多元文化。由此看來，推動此大任者，不必是一外籍的傳教士，也無須是神職或修會人士。我們更該留意，每一洲或每一國家所要求的合一團結精神，會各自呈現不同的形象。

未來的傳教人員應致力於協助每一個民族文化，用他們自己的語言、神話、比喻及方式重述「耶穌的事蹟」。重述的工作不應太受官方正統的形式所侷限。這使命自然落在本地信徒的身上，非外籍人士甚至神學家所能承擔。如此，「耶穌事蹟」的格式一定會因地而異。

結 語

傳教人員無須遠走他鄉去尋找天國的種子，然後才把基督輸入；而應親身投入當地的文化及生活中，參與它的成長，發掘深藏其中已久的天國種子。

縱使我們無法完全接受上述的觀點，至少應聆聽他們的呼籲，而有所反省才是。我們該學的確實太多了，讓我們提出幾點遲早該注意的，並以此作爲本文的結論。

1. 我們當地的教會致力於本地文化之時，是否只專注於適應中國傳統文化中的孔孟之學，而不夠注意目前正在中西思潮激盪之下的台灣具體的現實環境問題？
 - (1) 我們在推展教會工作時，是否有勇氣和當地人士合作？並且發掘出仍存留於活生生的人群中的中國文化遺產？
 - (2) 台灣不正是基督徒學習進入中國領域的一個理想的跳板嗎？可是我們懷想大陸之情是否超過了對目前

台灣之關注？若教會多多少少確實懷此心態，無怪乎教會在台灣如此難以生根。筆者深信，由長遠觀之，如果教會肯在台灣之土壤上多花些精力，有效地推動落實工作，我們教會就和整個中國之距離更拉近了一些。因為不論在中國任何一個地方推行教會本地化，都有助於基督教會和全中國人民之了解與接納。

2. 值得我們深思之統計數字：台灣之全部人口比例之中，85%是本省籍、13%是大陸籍、2%是原住民。台灣天主教之人口比例之中，50%是大陸籍、33%是原住民、17%是本省籍。
3. 最後，中國傳教問題所面臨之挑戰，急需要一種密切之聯合作業方式。不論動機多麼純正，我們實在不能再繼續以往閉門造車之個人研究之方式了。教會傳教情勢之複雜，需要多方面之聯合作業：如教區間之合作、教區及修會間之合作、專家學者間之科際合作，以及學術及推行人員之間之合作等。而且，這種聯合作業常應有大公主義色彩，才能「使世界相信是你派遣了我」（若十七21），並使「他們獲得更豐富之生命」（若十10）。



卷二 天主與教會

聖三的奧蹟與人生

本文只是作者意圖對教會已定斷的聖三奧蹟信理，作一個理性上的解釋，以助讀者諸君對此信仰的內涵作進一步的理解，並引起信仰生活更深一層的共鳴。這完全是人理性上本能的追求：一方面，人雖然知道在天主內有的是深不可測的奧秘；但另一方面，卻又吸引著人去尋求了解，這吸引使得他在信仰的光照下，繼續不斷地去深入探索，可是在竭盡所能、搜索枯腸地思考表達之後，人最後終得承認：奧蹟終究是奧蹟！人只能在其前信仰與朝拜。

全文的思想過程並非以抽象的天主一位的觀念演繹下來，而是以天主在救恩中的兩個差遣為出發點，來認識天主的生活行動。這方法先假定了救恩史中的三位行動，和聖三內在生活中的結構是完全一致的，如此，我們方可從後天的認識為出發點來窺探三位生活的奧秘，同時這假定也是相當合理的，因為，若是救恩史中聖三作用的痕跡並不反映三位內在生活的結構，那麼天主在人間顯現的不是一種啓示，而只不過是一齣戲而已。寄望這嘗試性的解釋，有助於中華教會同仁深入聖三奧蹟，在信仰中更意識地生活於聖三奧蹟中，並品嚐其甘飴。

前言：愛的奧蹟

在位際關係上，通常包括著兩個基本上不同的因素：一是

對立，一是結合。在位際裏，我之所以能稱之爲我，是因爲有你。我本身雖是自立的，可以獨立存在著；但是，除非有另一個自立的你，產生了這種「你我」的關係，這「我」就不能稱之爲「我」了！於是，這你我的關係上有了對立的形態，這就是位際關係上的對立因素。然而，這對立因素的形態，是爲了完成位際上的另一形態而產生的，這形態就是你我的結合，以達至位際關係上的圓滿性。

爲此，有一個「對立」，也有一個「共融」。對立的圓滿在於共融；共融的先決條件在於有對立。這你我的共融關係就是「愛」。這愛達於極致，依據愛之本質—「滿而溢」的豐盈原則，則定然外溢，形成了兩位的結晶，指向第三位的產生，這第三位表達的是兩位愛的關係結晶成的內涵。

上述之分析在人間位際生活中，是顯而易見的。現我們以類比法言及聖三內在生活的奧蹟：上述的「我」，差強比擬於天主父，祂是萬源之源，是自立的。祂之所以能稱爲父，是因爲有子與其對立，是在關係中，祂能稱爲「父」。子，則如上述之「你」，是有根源之源，是來自父，故能稱之爲「子」，也是由於與「父」之間產生的緊張關係而形成了「子位」，於是「父子」表達了位際中的對立形態。而聖神，正是父子間的結合形態，是父子間的「我們」。於是，全文要在此背景中發揮下去，在發揮的過程裏，常注意到的是位格的分析：我、你、我們，以及兩個基本的關係（或因素）：緊張—合一；這是愛的奧蹟裏的基本因素。

在了解了上述的位際關係後，本文以下將由五步驟進行：

- 一、天主是愛—天主內在生活的「生」「發」；
- 二、由內在生活的「生」「發」論及外在生活的差遣；

- 三、由差遣論及創造；
- 四、由創造之行動，論及其目的；
- 五、由人生中觀看天主三位奧蹟。

一、天主是愛—天主內在生活的「生」「發」(procession)

在耶穌基督啓示給我們的奧蹟中，最深的莫過於「天主(父)是愛」(若壹四 8)。這啓示在聖神的光照下，初期教會的信友獲得了最深澈的領悟。在新約的篇幅裏我們發現，初期教會之所以得此領悟，不是來自抽象地對天主本性的推論，而是經驗到天主父在人類歷史中愛的行動，而發自肺腑深處的歡呼。在這歡呼中，不得不追溯到這行動的本源，於是就觸及了天主父本性的問題：「父的本性是愛」這結論就如此形成了。類似的過程在新約中多如過江之鯽：「父是神」(若四 24)，「是光」(若壹一 5)……都是在同樣情況下的結論。可見，以「天主是愛」為出發點，實在反映了新約的啓示內容，同時也相當適合東方人較喜愛強調天主是愛的一面，而罕言天主真理性一面的心理。

愛的本身，其實就是聖經及歷代大公會議中，屢次讚揚的天主性。它是完全與眾不同的，絕對的真善美，是永遠生活的。但是，這是絕對無限、深具活力的「愛」，而不是一個完全呆板單純、毫無生氣的、靜態的「一位一體」，在它本性中，有著一個絕對生命的緊張和合一，這是內涵在愛的奧蹟中的，經過了天主的啓示，我們方才恍然大悟：最高度「存有」的本身，原來就是「愛」！天主父是這絕對愛的「第一自立形式」，其所以稱之為「自立形式」(distinct mode of subsisting)為的是有別於「自立體」(substance)：「自立形式」並不是像「自立體」如

此具體地像一個獨立的單位，它是一形式，但卻是自立的，天主性是藉著它自立化，這與「一位一體」化是不同的。

此處所謂「第一」，不是時間上的首位，而是生命上的。也就是說，天主三位中，沒有在時間先後上的秩序，而是生命上的。父是「第一自立形式」，是指祂是萬源之源，是絕對愛的自有，是無根由的自立形式。除此之外，父尚有另一特徵：是論及祂的「父性」。祂，是本源，是產生者。這「父性」是一個愛的自立關係，是絕對愛的自我給予的「自立形式」，於是可以说，父性是一個「關係」。

要講天主三位的「位格」問題，應從三面觀之：天主性、自立形式性及關係性。在天主性上，三位是一致的，是絕對的愛、唯一的存有者。而在位格上，論及父的位格，則一方面指的是「愛」的給予性，另一方面指的是「愛」的自有性，前者是符合「位格」的關係性，後者是符合「位格」的自立形式。

天主父是絕對愛的「自我給予」，是無根由的自立形式和關係，祂產生了一個對立的關係，這對立的關係是和父有實在的區別，這就是絕對愛的「自我接受」，是「第二自立形式」，也就是所謂的天主「子」。就在產生子的當時，父通傳了不可分的絕對的愛，就是通傳了天主性。子也是一個「位格」，是有別於父的：祂是有根源的根源，是指絕對愛的被動產生關係，是對立於主動產生者的。這是愛的奧蹟的首面，是緊張。

父子間有著愛的奧蹟中對立的緊張，是「自我給予—自我接受」間的對立緊張。因為愛的奧蹟是在緊張中合一，因此父子之間的緊張內蘊含合一的動力，是父與子主動地趨向完全的合一、形成了天主內在生活中的「發」。這行動的根源有二：一是父，是無根源之源；一是子，是有根源之源。如此，我們

說：父藉子生神。因為子的根源是父，所以天主三位間的關係用傳統三角形並不能正確的表達，而應是直線的。就像父生子時，其間有著主動(active generation)與被動產生性(passive generation)的對立，此時也有主動(active spiration)與被動發出性(passive spiration)的對立，這主動發出性和父性、子性在關係性上是一致的，因為它是包含在兩個關係內的，也就是說：它是由「自我給予—自我接受」的對立緊張而發出的。發出的是絕對愛的合一自立形式，是父子對立緊張傾向合一時發生的整體對立，是絕對愛的「自我合一」的自立形式或位格。這是愛的奧蹟的另一面，是合一。

鑑此，已無須強調在天主三位間無時間之前後或尊威的等級之別；也無需聲明「不是三體」……等等。因為天主只有一個生活行動中心，只有一個意識，只有一「體」，只是一個絕對的愛。但是在這絕對的愛中，有著對立的緊張與合一，在此中發了子、神，與父共成三個位格，是在三個位格之間的絕對愛的唯一生活。

本文所指的位格，有別於今日存在主義之位格（即：所謂之自我—自由—自立體），這裏指的是三個本身不同的「自立形式」和「關係」。於是，一言及「三位一體」，腦海中應呈現的是：「三個位格一體」、「三個對立的關係，一個絕對的愛」，或「三個實在有區別的自立形式，一個生命」。

天主，實在是一個絕對的愛，是「自我給予」、「自我接受」和「自我合一」的無限生命奧蹟。

二、由內在生活的生、發，論及外在生活的差遣 (mission)

在這不可滲透的絕對愛的奧蹟裏，有著「向外給予」及「合

一」的計畫，這計畫是基於天主完全自由的決定，是不可測量的、不可理解的，我們只能接受此計畫的事實。但是這計畫一旦決定了，則必然涉及聖三內在生活，它必然是在世界上反映著聖三內在生活的結構。

父，因著本身的兩個特徵成為這計畫的本源，祂通傳給予不可分的、絕對的愛，祂是向外啓發一切的泉源，而子是祂的「表達」。子成了向外的媒介，意思是：天主要向造物自我給予，因而派遣子進入其中。按照聖三內在生活的結構，只有子方有資格成為這給予的媒介與表達者，這給予的媒介與表達可稱之為啓示。在聖三內在生活中、在絕對現在的永恆，父產生子的當時，在聖三的外在生活裏，子已被派遣進入造物中。所以子的產生和派遣，實在是一致的。由於子是由父產生的，故其派遣是一切造物的模型及可能，子是萬物的模範因（exemplary cause）。

子的派遣必導致神的遣發，因為父一子在緊張中常傾向合一，於是，若父產生並派遣子，則神必然由父藉子在內在生命中發出且遣發之。因此，一如子的產生因派遣，神的發出和遣發也是一致的：發出於內在生命中，遣發到受造物生命裏。由於聖神在聖三內在生命中是絕對愛的合一形式，祂的遣發是使一切受造合一的原因。

藉著兩個差遣，天主絕對愛的奧蹟出現在受造物中，祂們把天主內在生活的「自我給予—自我接受」與「自我合一」的生命，通傳給受造物。

因為在聖三內在生活裏，以三方面來討論位格：天主性、自立形式、對立關係；於是，同樣的，兩個差遣一方面啓示天主三位不同的自立形式；另一方面啓示三位間的不同關係。也

更是啓示了天主性：愛的奧蹟。

如此，藉著在自由中，天主無可言喻、只可讚美及朝拜的決定，祂內在生活中的「生」「發」和向造物的兩個差遣實在是一致的。

三、由差遣論及創造

前文中已說明，子與神的差遣使造物分享了聖三的生命。但是，這受造物來自何方？這是古今中外神哲學者公認的難題之一：如何能夠在絕對的天主之外，還有別的存有物？實在，受造物的「有」比天主的存在更難了解。下面，我們企圖覓得一個整體性答覆的途徑。

由於聖三外在行動的樣式和內在生活是一致的，如此，我們絕對不可以把天主的行動（創造和差遣），按照人時空的限制當作兩個前後發生的動作（先是三位創造人類宇宙，後來是第二及第三位的差遣），而應當超越這種過於擬人化及時間化的看法。更好這樣說：在對子與神絕對自由的差遣中，早已內涵了創造的行動。因為差遣是天主愛的計畫的目的，本身的內涵非常豐富，創造只是構成其內涵的必然秩序之一，就像一個有機體有著許多內在的秩序，使其能生生不息。

創造，可以說是差遣的初現。爲了更清楚起見，我們分三個平面來說明：首先，在天主性的平面上，只有一個單純、絕對愛的生命，這生命中有兩個內在生活的「生」「發」，和三個位格之間的生命秩序；但不是指狹義的時間上的先後。其次，在差遣的平面上，天主第二位和第三位的差遣和創造行動是一致的，兩個差遣是創造的本源。最後，在有時空限制的宇宙平面上，兩個差遣是在創造行動之後。

創造行動本身，是天主聖三絕對自由的「願意」，這「願意」和遣發兩個差遣時的「願意」是完全一樣的。也就是說，天主聖三的創造行動不像人，需要製造時的原料，祂自己是使萬物成為「有」的唯一「有效因」（efficient cause），是絕對的第一因。創造行動是來自唯一愛的奧蹟，所以只是一個行動；但是因為有三個位格，所以有三個行動者，這三個行動者之間有著實在的對立；如此，在祂們共同的唯一行動裏，在關係上有實際的區別。換言之，在同一行動內，父、子、神各按其在內在生命中不同位格上的特色，來共同實現唯一的創造行動。下面要稍微說明在同一創造行動中，三位的不同角色。在說明之際，使人無法不想到中國傳統思想中「道」的循環，這在中國是相當普遍的看法。但是在耶穌基督的啓示裏，方使我們澈悟這「道」的真諦。

在創造行動上，一如在聖三內在的生活裏，父是萬源之源，祂與子、神有著實在的區別；按照祂的「父性」，祂是絕對愛裏自我給予的位格，為此，祂就是最狹義的創造者。子，亦然，一如其在聖三內在生活的特色，在創造行動中祂是「有根源的根源」，與父及神是截然不同的；由於祂的「子性」，祂是絕對愛裏自我接受的位格，祂成為創造的媒介。

至於其作用，能分三面來描繪：首先是啓示父，因為子是父自我給予的啓示，由父所產生和派遣的，所以子在造物中是真理、光明、生命、愛的化身，直到以死亡來完全啓示「父」一愛的奧蹟中的自我給予的「父」。其次，是子自我的啓示。「子」是「自我接受」的自立形式，是一切受造物的模型。由於子是絕對愛中的「自我接受」的位格，一如在造物中啓示這特色也需要一個接受原則，在造物中的接受原則是「物質」，

它常是接受；那麼，子的派遣便是涉及子降生的奧蹟。降生的奧蹟使子有了社會性與歷史性，祂成了納匝肋的耶穌，是今日我們在信仰中朝拜祂、稱祂為復活的主的基督！最後，是啓示著子向父的關係，因為子性是一種關係，祂是造物向天主父的媒介、中保或道路。

聖神是父藉子而發出的，是與父、子完全不同的一位。因為在絕對愛的聖三內在生活裏，祂是「自我合一」的位格，所以也是創造行動的合一力量。就因為祂是「自我合一」的自立形式，所以是一切受造物的合一動力及自我統合力。子與神是來自根源的父，父是創造的本源，子是受造物的發展進化及歷史過程的動力，聖神是使受造合一、綜合、調合及成全的動力，父、子、神實在是彼此對立而不同的自立形式。所以，父是一切受造物的本源，子是祂們的媒介，是祂們在時空過程中的動力，聖神卻是祂們合一及完全的動力，是祂們超越愛的合一。

在此處，令人聯想到中國的陰陽論，它內含著相當深的領悟，但並不是十分清晰，因為它缺乏了在啓示中的三個基本真理。這三個真理是：三位一體的天主；從虛無中創造的概念；絕對的天主與萬物之間的類比。在啓示的光照下，我們推論陰陽裏的「天」、「帝」、「道」或太極，可能是想表達啓示中的三位一體天主內容。現今在基督的啓示光照下，我們試著把陰陽作提昇與淨化的工作，分三個幅度進行：

首先，在第一個幅度裏，是絕對的愛，有「自我給予」、「自我接受」、「自我合一」的緊張與對立，這可稱之為絕對的陰陽。因為在陰陽論中，陰陽重要的一個原則就是：緊張—對立—補充。

其次，在第二個幅度裏，就是絕對愛藉著兩個差遣在受造

物內的緊張與對立。如：耶穌在十字架上的死亡與復活；降生成人具體的耶穌和超越的聖神；絕對第一因和第二因的相互合作滲透；天主聖三的行動與人的自由……等。上述例子中，前者多多少少反映陰的一面，後者多少反映強的一面。但是歷史的事實在上述例子中，均顯出「柔弱勝剛強」之現象。

最後，在第三個幅度上，就是受造物內形形色色的陰陽現象，它們反映著「陰陽」原則。

就如同在論及聖三的創造行動一般，對聖三保存著眷顧萬物的討論上，我們亦分三個平面來描繪。首先，是在存有的平面上，只有一個單純的天主性生命，故此，在這奧蹟內創造保存與照顧的行動，都是渾然一體（identical）的。其次，在差遣的平面上，天主第二位和第三位的差遣和創造、保存與照顧的行動亦是渾然一體的。但是兩位的差遣，是保存與照顧的本源。換言之，創造、保存、眷顧是兩位差遣的內在因素，是其被差遣的鵠的。最終，在宇宙時空的平面上，創造是在保存與眷顧之前。

四、由創造之行動論及其目的

論及創造的目的，應兼顧創造者與受造物雙方，是為一事的兩面。雙方的目的均是藉著歷史過程漸漸實現，正如創造行動是包含在兩個差遣內，創造的目的是內涵於兩個差遣的目的中。故此，事實上這兩個目的不能分開來說明的，下述就從三個角度來闡述創造的目的。

首先從存有的角度觀之。創造者的目的就是絕對愛的分給，受造物的目的便是分享這絕對的愛。創造這行動本身的近程目的是使受造物存在；其中程目的是要保存受造物及人類歷

史的過程；而最終目的是使受造與人類歷史過程圓滿完成，這時，就是我們所謂的「新天新地」來臨的境界。其次，從現象的角度觀之，創造者的目的就是要在受造物分享其生命的現象上，彰顯自己的光榮；而受造物的目的是要光榮創造者。最後，從位格的角度觀之，創造的目的就是要與受造物建立一個「你一我」的關係；有意識及自由的受造物之目的就是答覆這邀請，並在答覆中開始形成這關係。

五、由人生中觀看天主三位奧蹟

聖三奧蹟和我們日常生活究竟有何關係？如果沒有聖三的奧蹟，我們的生活會有損害嗎？因此，本段即欲說明聖三奧蹟是與我們的生活休戚相關的。

依據聖經與教會的教導，天主聖三在向外行動、創造時，是以一體行動的。也就是說：是一個行動；但是卻各按其位格的特色來創造。故此，萬物皆留有聖三之痕跡。在神學歷史中，曾對此問題有過無數的解釋方式，有從心理學方面言之，而謂人之理性行動中反映著聖三的肖像，亦即記憶、理智、意志；有更廣的、以形上學概念論之，而謂一切受造物之所以蘊涵聖三的痕跡，是因為受造物本身是單一的、是一個、是真的、是善的……等。但在傳統神學上，解釋三位向外的關係都說是思想上的關係，是歸名的，不是實在的關係，連多瑪斯和奧斯定在這點上也不例外。

本文在此處想以一個更整體、更合乎聖三特徵的方法來說明。這說明的內容不但涉及人的理性、受造物在形上的三個「超越本性」（超越屬性，transcendentals），也涉及人的整個存在與存有。其所以把此說明只以人的整個存在與存有上作反省，實是

因爲你—我—你們的位格間愛的奧蹟在本文前言中已提過，故在此不再重複，下面就以三個角度觀之：

首先，在我們日常生活裏，充滿著許多無法解釋的奧蹟，例如：人藉什麼而存在、良心的標準、人超越的來源、造物本身的奧秘、在創造時的喜悅、自由的奧秘……等，這些體驗是指向人的超越幅度，是無法解釋的，是天主父的肖像，絕對愛「自我給予」的肖像，在這體驗中，我們直接與父發生關係。

其次，因爲人的生活是在時空與物質內，是在社會上、是在過程中；人本身是接受一切的受造物，他接受他周遭境遇中已存在的一切。這指出了人在物質宇宙中，實在是反映了「天主子」的肖像，是絕對愛的「自我接受」之肖像。在這點上，反映了子的痕跡，是一種直接的關係。

最後，人的存在蘊涵著一種內在合一的動力，這是一種向上、往前的生命力，人渴望在內在達到完全的合一。這個動力實在是要使上面提及的二幅度中的緊張走向和諧，在此動力下趨向美滿的成全。這些在人內在幅度裏的動力與傾向，反映的是天主聖神，這絕對愛的「自我合一」之肖像。於是，是與聖神直接有關的。

由上述說明，可見人在生活中是與三位直接發生關係的。因爲三位是自我完全滲透的，所以在這三個角度下，每一個角度不只是與一位有關，也與其他二位有密切的關係。三個角度指出了天主三位實在在人生命的深處，留下無數的痕跡，人的日常生活是三位的肖像。實在，人存在的最深及絕對的奧蹟是聖三的奧蹟，不管是人是否意識到，這是一個事實。所以，非基督徒雖然在價值層次上未意識到這現實，但是存在性地生活在這奧蹟中，他們向善的能力基本上與我們毫無差異。

就像人的生命裏，雖然有著上述的三個幅度，但是終究只是一個人；於是，可以差強類比地說：聖三有著三位，卻還是一體，這真是一個奧蹟！但是，也可以從另一個角度來看：因為天主是三位，但還是一體，於是，人雖然有著這三個幅度，但是還是一個人。

至此，我們突然醒覺：其實天主的奧蹟實在離人不遠，且是在人存在的最深處。可能這就是《中庸》所云：「道不遠人，人之爲道而遠人，不可爲道」。

最後，再度重複前文中的寄望：希望此文能助中華教會同仁對自己生活中的聖三奧蹟，有更深的意識，藉此得窺三位生活中廟堂之美，好能更自由、更意識地生活於這奧蹟內！

牧靈中的天主

我們的大父母

引 言

本文以楊廷筠¹的一句名言：「天主是我們的大父母」為題，從牧靈的角度來發揮天主的面目，而這也是若望保祿一世（John Paul I）於 1978 年 9 月 10 日在羅馬廣場向信眾宣講時，所提出相當具震撼性的一句話：「我們知道……天主是父親與母親」。

有關天主的母親面，我們顯然碰觸到了基督宗教神學近幾年來的熱門話題。為此，本文分三個進程：首先，天主本身是超越性別的，是三位一體之愛的奧蹟。然而，類比性的說法也應用在人類的性別（父、母）中，因而本文第二部分便以類比的方法，來描述天主的奧蹟。最後，我們以兩個藝術品所傳達的訊息和意義，來做牧靈上的反省。

一、天主是超越性別的、聖三之愛的奧蹟

在以色列的信仰中，雅威上主絕對是超越性別的（trans-sexual）。從創造宇宙過程的描述中（創一 1~二 4），絕無

¹ 楊廷筠（1557~1627）與利瑪竇神父同時期的中國信徒、學者。

古神話中因男女結合而生下萬物的說法，而這，也是十誡中之第二誡——不允製造天主的塑像（出廿4）——的原因。

神（ruah）、智慧（sophia）、天主的臨在（shekinah），在希伯來文中都是陰性的詞彙。

天主是神聖的，「因為是我上主領你們由埃及地上來，為作你們的天主：你們應是聖的，因為我是聖的」（肋十一 45；並請參肋十九 2-4；依六 3）。這是天主各種屬性中，最具代表性的一個：祂的神聖是超越性別的；而且因著天主愛的奧蹟，我們也成為聖的，應超越性別的有限。

天主是唯一的。以色列人經過放逐異鄉，接觸到巴比倫帝國及近東古老民族的泛神和多神信仰，使得厄則克耳等先知，尤其是第二依撒意亞的信仰呼籲，對絕對而唯一的天主觀，更加肯定與成熟。

「我是上主，再沒有另一位；是我造了光明，造了黑暗；造了幸福，降了災禍；是我上主造了這一切。」

（依四五 6-7）

因而天主的唯一性，完全否定了古代及一般民間宗教中之男女多神信仰的存在，因為雅威是唯一的，不受限於性別。

天主更是超越一切的。以色列人發覺近東周圍的神祇，都只屬於某一地區，或屬於宇宙自然現象（如日、月……）的有限之神，但他們體驗到天主是創造這一切的神，創造者天主不屬於宇宙內受限制的萬物，更無法為人世間所完全包容和限定。祂的存在是超越性的；超越時間的有限，祂是永恆的；也超越空間的有限，祂是無限的。所以，我們不能用人間有限的性別來約束祂。

二、以性別（父、母）類比來描述天主的奧蹟

（一）類比的方法

談論天主，必定取材自人的生活經驗，所以必須使用有限的語言來表達天主的無限。故此，我們也應用人類的性別——父、母——來描述天主的奧蹟。

例如：我們形容「玉山很高」，高達海拔 3952 公尺，但類比性的說法，我們也形容某某人的靈修境界很高。這是人類以有限的語言來表達無限境界的奧妙，因而在此，我們首先介紹類比的方法，進而發揮到天主的慈愛和屬性，尤其是祂的父性之愛和母性之愛。

類比，包含了正、反、合三個步驟：首先，我們肯定天主是萬物的創造者；進而，我們否定了天主具有如受造物般的缺陷和有限；最後，我們卓絕的肯定：天主是無限與超越的。用此類比方法作基礎，便能進一步描述天主的慈愛和奧蹟。

（二）天主的父性之愛與母性之愛

天主的仁慈、慈悲、憐憫關心和恩待人，可以用父性之愛和母性之愛來形容。在教宗若望保祿二世於 1980 年 11 月 30 日所發佈的《富於仁慈的天主》²通諭中，詳細發揮了這兩方面的思想。

1. 父性之愛

在父性之愛方面，「盟約的愛」（Hesed）最能充分表達天主對以民永恆不變、具有創造力量的愛。舊約聖經用 Hesed 來

² 中國主教團秘書處出版，1981，第三章 4 號，註 52。

形容天主的愛時，總是與祂和以民所訂的盟約有關，強調對自己的忠誠和愛的態度負責，這態度具有陽剛的特性。所以，盟約的愛要求忠於承諾，它以誠作基礎，包含了「恩寵」與「法律」的雙重內涵。

天主便是以盟約的精神，不斷向以民（和我們）通傳祂永遠不變的愛；而祂也是以此精神，不斷等待和要求以民（和我們）的回歸，也使得以民（和我們）可以持續地懷有希望和信心，去獲得天主所許諾的愛。而這種愛的結果，便是寬恕和復義。

2. 母性之愛（rehem）

母性之愛方面，在舊約的詞彙裡，常用 *rahamim* 來形容天主的慈愛。這個字按其字根 *rehem*（即「母親的子宮」），表示一種與母親的特殊關係和愛。這種愛包含了良善、細心、忍耐……等特質，完全是一種恩賜，不求回報。

「婦女豈能忘掉自己的乳嬰？初為人母的豈能忘掉親生的兒子？縱然她們能忘掉，我也不能忘掉你啊！」

（依四九 15）

母親的愛，可以說是內心一種不得不然的強烈傾向。天主以這種忠誠而不能打倒的愛，表現了祂的母性的神秘力量。我們幾乎可以在舊約種種情境中，發現天主的這種母性之愛。它表現在危險之中，尤其從敵人手裡解救出來的救恩；也表現在祂對個人及整個以色列民族所犯之罪的寬赦；最後，它表現在決心履行其諾言和希望，不論人對天主是否忠實，正如祂說「我要從心裡疼愛他們」（歐十四 5）。

（三）天主是尋求喪亡者的神³

類比性的說法，也可應用在新約耶穌口中的各比喻中。我們從福音中的各種比喻中，如：亡羊的比喻（路十五 4~7）；失錢的比喻（路十五 8~10）；浪子的比喻（路十五 11~32）……在在可見天主是一位尋求喪亡者、充滿無限慈愛的神。

從耶穌口中表達出來的天主，與當時法利塞人法律主義的天主截然不同。耶穌啓示出天主的真面目，在祂心目中，不分法利塞人、撒瑪利亞人和外邦人，也不分義人和罪人，祂總是完全接納他們、包容他們；更甚地，祂總是站在窮人中間，向喪亡的人、困苦的人、犯過罪的人……顯示無限的慈愛。

在山中聖訓（瑪六 25~33）論及天主對人的照顧時說：「不要為你們的生命憂慮吃什麼或喝什麼……，你們的天父原曉得你們需要這一切」（瑪六 25, 32），顯示天主父因著主動的支持和愛，使人心靈中最深的渴望和需求——即耶穌所宣揚之天地人合一的天國境界——得以圓滿實現。

（四）從太極圖來反省

類比的方法既然包含了正、反、合三方面，我們也可以中國文化中的太極圖，來看天主父的面貌。但，有不同的神學家以該類比性說法指向不同的對象，我們分述下列二種：

1. 天父 / 子 / 聖神：陽 / 陰 / 合

我們可以類比地說⁴：

³ 參閱：《富於仁慈的天主》第四章 5~6 號。

⁴ 谷寒松、趙松喬，《天主論、上帝觀》（台北：光啓，1992 再版），358 頁。

「太極的整體就是無始無終、永遠現在的唯一天主。」

陽，象徵父愛的給予者，代表陽剛之愛，但在陽剛中也抱陰柔，即在愛的給予中接受；陰，象徵子愛的接受者，代表陰柔之愛，然在陰柔中也含陽剛，即在愛的接受中有給予。

因為愛與被愛、給予與接受，原是一個奧秘的兩面，是一個互動的生命，沒有陽也就沒有陰，沒有陰也就沒有陽。陰陽是相生相成的，父子的關係也是相生相成的。

陰陽相交合一的動力，就是天主第三位聖神的象徵，是愛的奧蹟合一的面目。在陰陽互動過程中化生萬物，……表示陰陽為一切生生的本源，是萬有生命的兩個原理。」

陰陽原是形上的圖像，象徵一個動態的生命，涵蓋兩股獨特而又不可分的力量。這兩者是平衡、並重的。初期教會和聖經一直採用父子關係的圖像來描述天主的奧蹟：愛的生命之交流、共融、合一；如果今日有人感到親密的母子（母女）關係的圖像，更能幫助他體驗天主愛的奧蹟，我們同樣也不反對。因為天主的奧蹟是如此豐盈，超乎一切人間的圖像。

2. 天父 / 子 / 聖神：道 / 陽 / 陰

這個類比方式乃黃克鑣神父所發揮，本文在此不多作發揮。請讀者參考：黃克鑣，〈三一神學與老子的有無〉一文（北大宗教學系，1998年11月）。

（五）從家庭的共融來說明

從家庭中的成員來比喻天主聖三之關係的類比性說法，在歷史上出現了幾位神學家，例如：額我略（Gregory of Nazianzus，約 329~390）將天父比喻為亞當；天主子比喻為厄娃；聖神比喻為舍特。又如：篤丟斯（Methodius，約 300）及厄弗瑞（Ephraem of Syria，約 300~373）將天父比喻為亞當；聖神比喻為厄娃；天主子比喻為舍特。

早期的士林哲學家跟隨額我略的說法，運用家庭的共融來說明天主聖三愛的結合。然而可惜的是，奧斯定（Augustine，354~430）繼承柏拉圖的思想，強調應用理性的內在動力，因為擔心信徒會不知不覺地走上民間多神信仰中的男神、女神通婚的現象，甚至用男女神的通婚現象來為自己的淫亂作辯護，所以反對用這樣的類比方式來比喻天主聖三。

而多瑪斯（Thomas Aquinas, 1225~1274）亦跟著奧斯定的思想，強調天主是不動的動者，在天主內不可能有陰性的，完全是陽性的，所以也拒絕將性別的討論帶入天主聖三的議題中，並且否定聖神在聖母瑪利亞受孕時的角色，認定只有單純的「父生子」，完全把性別擱在一旁。從此，對天主聖三的性別類比，只有在神秘主義當中可見，神學界不再作發揮。

小結：今日神學強調陽中有陰、陰中有陽的互動關係

今日神學並不太具體地將天父、子、聖神歸納到父親、母親、子女的角色上，而較注意陽中有陰、陰中有陽互動的關係，來表達愛的奧蹟中的張力，有給予的愛、有接受的愛、有合一的愛。

三、以兩種藝術品來做牧靈反省

探討「牧靈中的天主：我們的大父母」，不應忽略從一個女性的觀點來作回應，所以本文這一部分，特請蔡愛美修女來就她的經驗和反省，作牧靈方面的分享。

（一）女性神學的出發點

從一個女性神學家的觀點來作牧靈反省，其出發點乃是經驗性的、著重過程、具有創意，而非理論。因為，除非我們經驗到，並且經過反省過程，進而體驗到它對我們的意義為何（此經驗與意義，即體會到天主的慈愛與救恩），願意改變我們原來的生活方式，活出天主的精神來，否則它對我們是毫無意義的。

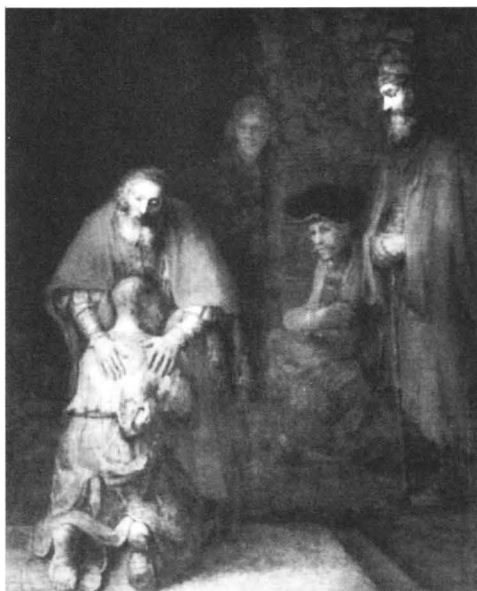
下列我們選取的這兩種藝術品，即是以經驗出發，在生命歷程上有不同層次的體驗和改變，而有創意地將之表達出來。茲說明如下：

（二）陰陽並濟－共同擁抱我們的大父母

荷蘭畫家林布蘭（Rembrandt Harmenszoon van Rijn, 1606~1669）在晚年時留下了幾幅膾炙人口的畫作，其中最發人深思，也最能貼切我們今天這個主題的，便是這幅「浪子回頭」的油畫⁵。

⁵ 為準備迎接聖父年，不少教會團體以各樣活動來紀念與慶祝，上智出版社為「1999 聖父年」特選了荷蘭畫家林布蘭的「浪子回頭」油畫，配上教宗親撰的〈聖父年禱詞〉作為單張發行，別具意義。本文特將此圖附於下文，請讀者閱讀本文時參照。

【圖八】林布蘭「浪子回頭」的油畫



1. 半盲老父傳達天父的慈愛

林布蘭以人性的筆觸，描繪了天上生動的情境。畫作中留著鬍鬚的半盲老父，即是畫家傳達天主不可抗拒之愛的力量。我們可以明白何以林布蘭未按經文一成不變地作畫。路加比喻浪子的高峰在十五 20：「他離得還遠的時候，他父親就看見了他……跑上前去……熱情地親吻他」。當林布蘭逐漸邁入暮年，經歷了家庭與事業的諸多考驗，他漸漸體驗到父親獨具的心思，是以內心的眼睛，而非肉身的眼睛來辨認他的兒子。林布蘭非常善用光線明暗，他特將光線聚集在慈父臉上，使沈靜的父親身上表現出內心愛的火燄，是那麼真切，那麼不可抗拒。

2. 陽剛與陰柔的雙手象徵共同擁抱我們的大父母

觸摸歸家兒子肩膀的那雙手，就是父親內心眼睛的工具，幾近失明的父親看得又廣又遠：他的目光是永恆的目光，了解人類迷失的目光，是以父親最大的渴望便是帶他的子女回家。

兩隻手的相異，令人豁然體認到：父親不只是大家長，同時也身為母親。他同時以陽剛的左手、陰柔的右手觸摸著兒子——他緊握、她愛撫；他堅定、她安慰——天父的陽剛、陰柔；父性、母性，全然彰顯。

那隻愛撫、陰柔的右手與兒子受傷的光腳相對；而強壯、陽剛的左手則與穿破了的涼鞋相對。可見母親的手維護著兒子的脆弱，表明她對兒子的滿心不忍與慈愛；而父親的手則給予力量和信念，鼓勵兒子繼續走人生的路。

3. 紅色外袍象徵天父擁抱子女在懷中

還有那紅色的外袍，它的暖色與拱門狀，遮住父親彎著腰的身體，象徵一處安適之所，請那些疲憊的旅人得安歇。仿如耶穌論及天主母性慈愛時所說的：「耶路撒冷，……我多少次願意聚集你的子女，有如母雞把自己的幼雛聚集在翅膀底下……」（瑪廿三 37~38）。

母雞將牠的小雞安置在她翅膀下，天父也擁抱祂的子女在懷中，安然無虞。此畫所見到的天父如同母親，在在訴說天主是我們的大父母，祂的慈愛滿懷憂傷、渴望，以及無盡的等待。

（三）心手相連－表達天主是愛

【圖九】樂生療養院的聖父年標誌



1. 兩隻手的意義

此標誌乃 1999（聖父）年設計予樂生療養院的聖誕禮物。畫中兩隻手均無男女性別之分，大手象徵天主聖父，有接納、包容、慈愛的涵意；小手則象徵我們。兩隻手彼此向對方開放，卻不握滿，而保留了空間，顯示這愛與關懷是由心發出的。

而畫的上方題字：萬有真原—象徵陽性的，是創造的根源；永恆的愛—象徵陰性的，是包容與源源不絕的慈愛。

2. 心的象徵

心的象徵，長久以來即具多元而廣泛的意涵。每個人內在都有一顆心，它不僅位於身體的中央，更是我們生命的原動力。因此，在設計聖父年的標誌時，我們特以心作為整個標誌的輪廓，不僅是為了表達天主父親般的「創造」與「生」（依四四 9~11）的含意；更能充分表達天主母親般的「支持」、「關

懷」與「包容」（依四九 16）。

同時，這顆象徵「天父的心」，它時時與我們同行，指導著我們（歐十一 33）；無論我們如何，天主總是以寬恕、歡迎、接受（路十五 11~32）的心，時時與我們同在。

最後，總歸一句，這心象徵「天主是愛」（若壹四 8, 16），而且是永不止息的愛。

（四）牧靈服務

本文目的乃為提出牧靈服務的新觀點，即效法我們的大父母：牧靈中的天主，以平衡的觀點和方式活出天主的慈愛來。

1. 女性帶來一種新的作風

前面提到女性神學家的觀點，其出發點乃是經驗性的、著重過程、具有創意。是以女性所帶來的新作風是強調將正義、慈悲與自由整合在一起⁶。換言之，牧靈服務必須以具體的行動，落實天主父性的愛與母性的愛在生活中。

2. 心與手並用

在第二幅藝術品（即聖父年的標誌圖像）中，我們已經解釋過手與心的象徵意義。這裡我們要特別指出它在牧靈服務中的意義，同時，心與手並用，也帶來靈修與聖事生活等各層面的改變。

女性神學非常注重在經驗當中去體驗它對我們的意義為何，因為當我們體認到這層意義，將會產生悔改、革新及轉化的動力，進而改變了我們的生命。

⁶ 參閱：亞洲主教會議中「關懷婦女」的議題。

女性神學也非常注重關係，包含人與人、人與自然、人與天主的關係。我們彼此有關係，這就是手與心並用的第二層意義：共融。就像兩隻手是不分男女性別、不分文化、種族與宗教的一樣。因此，在基督徒團體中彼此休戚相關，需要互相包容、接納，建立良性的互動。

在靈修與輔導方面，我們亦應注重心、靈、神及身體各方面的整體性。不能只有片面照顧或強調其中的某部分，用感情與心靈去聆聽人的故事（經驗）。同時，我們的觸角也應擴及更大的服務範圍，不只婦女需要關心，還有窮人、原住民、外勞、兒童等等有需要的人。

在禮儀及聖事生活方面，則應建立更人性化的表達方式，使用新的象徵，作較溫暖有人情味的慶祝。

結 論

在此聖父年，需要我們不斷地悔改，必須更積極地致力於手與心的和好、兩性之間的合作，並以真誠的愛對待人與自然，因為我們同為天主的創造者及天國的建立者。

天主聖三與今日全球化的和好

引言

本文焦點不在談論天主聖三（三一上帝）各類議題，而集中於應用前二文的神學反省，來說明在今日全球化及其需要的和好議題上。分三個步驟進行：首先說明什麼是「全球化」（globalization）；其次要指出全球化所需的和好；最後闡釋天主聖三的奧蹟如何協助面對全球化所需的和好。

一、何謂「全球化」

按照學術界的描繪，「全球化」是一個古老的理念，也是一個新的詞彙，它有正面及負面的現象，而且也有經濟、社會、政治、文化、宗教各方面的幅度。

（一）「全球化」是一個古老理念，也是一個新概念

1. 「全球化」是一種古老的理念

聖經中：聖經描述以色列及人類在發展及萎縮、進步及退步、墮落及革新的過程中，面對三種張力¹：(1)群體（social）與個體（individual），也就是社會與個人之間的張力；(2)全球（global）

¹ 因篇幅有限，我們不列出有關舊約與新約的聖經章節。

與地方（local）的張力²，也就是全球中的萬邦與在巴勒斯坦以色列天主選民之間的張力；(3)普世性（universal）與個別地域性（particular）的張力，也就是普世性的文化及宗教，與以色列個別地域的文化及宗教之間的張力。

教會歷史中：耶穌基督所建立的信仰團體，首先在耶京奠定其內幕生活及宣教基礎；其次在猶太及撒瑪黎雅的傳教，然後從猶太文化跨越到希臘羅馬文化，再由羅馬帝國突破到日耳曼民族的領域；最後從一元性的西方文化越過到多元性的世界文化，直到今日從基督宗教獨立、自主性進入宗教交談、合作的領域。在如此的歷史過程中，教會日益成為全球化的、包容性的宗教信仰團體。

學術思想中：自然科學自十九世紀以來，應用一種普世性的學術言語，如 DNA、交通標誌的紅綠燈、愛因司坦的 $E=MC^2$ 等；社會科學越來越意識到人類社會問題的普世性；人文科學試圖建立一個「全球倫理」³及宗教之間的共融基礎。學術界過去雖不用全球化的概念，但事實上不斷在全球化的路上前進。

中國傳統思想中：不同的民族均表達天下一家的理念，就如中國《禮運大同篇》所說的「大道之行也，天下為公」；或如傳統所言「四海之內皆兄弟」的理念；以及最包容性的說法：「天地人合一」的宇宙觀。

以上四方面簡短的描繪，表達了「全球化」是人類思想文化中早有了的理念。

² Robert J. Schreier, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local* (Maryknoll: Orbis Books, 1997) .

³ 孔漢思、庫雪爾編著，何麗霞譯，《全球倫理》（台北：雅歌，1995）。

2. 「全球化」是一個新概念

「全球化」(globalization) 這個詞彙是 1959 年在英國首次提出，然後國際性的學會（如：1972 年羅馬俱樂部⁴、1987 年世界環境與發展委員會⁵）、個人學者及教會的文件等不斷運用，成為今日人類的常用詞彙之一。

「全球化」在經濟、社會、政治的層面上，亦帶來普世性的組織，如：聯合國、國際貨幣基金組織(International Monetary Fund, IMF)、世界衛生組織(World Health Organization, WHO) 等。

「全球化」在科學、文化、宗教的層面上，在資訊爆炸的時代中，促進更多的組織、協會及聯盟的建立。

(二) 「全球化」的正面及負面現象

1. 正面現象

在經濟方面：全球化藉著多方面的投資、跨國的貿易交往，減少了絕對的貧窮，是不可懷疑的事實。但並非說徹底的除去絕對的貧窮。

在社會方面：全球化增加了中產階級的人數，即：更多的人可以享受社會移動性(social mobility)及體驗到更廣泛的國籍及國際社會接觸的機會。

在政治方面：全球化提高對國際法律重要性的意識，並促進對人權的關懷。同時應承認，全球化對傳統「民族國家」

⁴ 米多斯(D. H. Meadows)等著，朱岑樓，胡薇麗譯，《成長的極限》(台北：巨流，1973)。

⁵ 世界環境與發展委員會著，王之佳，柯金良等譯，《我們共同的未來》(台北：台灣地球日，1992)。

(national state) 的制度提出挑戰，換言之，傳統「民族國家」的制度無法跟上全球化的步伐。

在文化方面：全球化提高了普通知識的水準⁶，減少了文盲的人數，給予更多的人藝術欣賞的機會，並增加了對男女平等的普世性認同。

在宗教方面：全球化不只在基督宗教之間加強大公主義合一運動，也在宗教與宗教間倡導交談與合作⁷。

2. 負面現象

1992 年，有 178 個國家的代表在巴西里約熱內盧 (Rio de Janeiro) 舉行全球生態環境高峰會議，肯定 1987 年所頒發《我們共同未來》的研究中所指出「可持續的發展」(sustainable development) 的今日全球性發展的基本原則⁸。

1997 年 6 月 23~27 日，有 115 個國家的元首、行政院長或總理在紐約針對五年前的高峰會議進行研討。檢討結果如下：

- 1) 雖然人類清楚的意識到生態環境的重要性，但實際情形卻越來越惡化。
- 2) 貧富差距越來越大。
- 3) 國債的問題：有一些國家根本無法償還國債。
- 4) 失業成為普世性的大問題。
- 5) 因為全球化非常強調普世性，因此造成某些種族、宗教團體地方性的抵抗、封閉。

⁶ 根據內政部 89~88 年度最新統計資料，台閩地區 15 歲以上之識字率為 95.3 %。

⁷ 世界宗教會議 (The Parliament of the World's Religions) 。

⁸ 世界環境與發展委員會著，王之佳、柯金良等譯，前引書。

換言之，如果我們把今日全球人類依比例縮小為一百人的鄉村，可產生如下的情況⁹：

- 21 位歐洲人，8 位非洲人，57 位亞洲人；
- 52 位女性，48 位男性；
- 30 位白人，70 位其他膚色人種；
- 30 位信仰基督，70 位信仰其他宗教；
- 89 位異性戀者，11 位同性戀者；
- 6 位佔有全世界 59% 財富（全為美國人），50 位食糧不足；
- 80 位居於一般水平之下的住所；
- 1 位處於臨終狀態，1 位即將誕生；
- 70 位不識字，1 位（僅有一位）擁有大專以上的教育程度。

（三）全球化的描述性定義

1. 全球化（globalization）

- 1) 整體性的意義：全球化指全人類的生活在經濟、政治、社會、文化、宗教各方面越來越休戚相關、輔助、參與、共融、交談的過程。
- 2) 經濟、貿易、工業方面的意義：全球化指國際貿易的增加，市場跨越國家界線。資本、原料及新的技術流通全球（global capital, global sourcing, global technology）。

2. 全球地方化（glocalization）

glocalization 為近代學術界所創的混合性新字彙，包括拉丁文的「**全球**」（globus）及「**地方**」（locus）。一方面欲表示全球

⁹ 為避免篇幅過大，在此不提出太多的統計資料。

化及地方性二者應相互補充，即在全球化的過程中也應注重地方性的特色。另一方面也強調全球性的因素落實於個別的地方區域中。

二、今日全球化所需的和好

在以上描述的背景上，第二步驟應特別注意今日全球化的龐大過程，及所包含的不整合、不和諧、不平衡的片面情況。一般而言，「和好」指個人、社團、國家及宗教團體為解決片面情況所做的努力。下面的描寫，以經濟、社會、政治、文化及宗教五個層面來發揮：

（一）經濟層面

今日人類在自由經濟資本市場主義的氛圍中，將高所得（high profit）作為經濟生活的指導力量及目標。此種「高所得主義」帶來在世界能源利用、產品分配、經濟決策的參與、土地保有權等方面，呈現不平衡、不公道、不合乎人性尊嚴的情況。因此，面對此實況，從 1987 年以來，聯合國、學術界、基督宗教中的主流教會，日益認同以上所提到的「可持續的發展」¹⁰。

此概念的意義，即「是一種可能性，也是一種變革，它不僅針對開發中國家的貧窮提出對策，同時也為已開發國家的未來提供一個發展的方向，它可以為全人類建立一個更加繁榮、更加正義和更加安全的未來」。

換言之，「可持續的發展」是嚴格地考慮地球上的能源、無損於將來世代的需求，又能滿足現在世代需求的適度發展。

¹⁰ 米多斯（D. H. Meadows）等著，朱岑樓，胡薇麗譯，前引書。

因此一般譯為「永續發展」並不正確，因英文中的「-able」是「可○○的」之意。再者，「永續」的說法，不夠注意地球資源的有限性。此種發展包括全人類中的「相互依存」，即「參與並分享」（participation and sharing）。

（二）政治層面

嚴格觀察全球在政治上的權力實況，不可懷疑大部分的政權集中於北半球，而且這些「已發展的」國家，運用各種不同雖合法但不公道的手段，如：武器買賣（1987年全世界已達一兆美元）、低價竊取能源、支持專制的軍政府等，避免民主思想及政治原則的進入，來利用在「發展中的」國家。

更具體來說，全球在政治方面所需要的和好，可有以下方向：亞洲北半球的國家，如日本、中國等，要與南亞的國家建立一個相互尊重、寬恕、共同負責新的政治制度。歐洲在過去殖民地的歷史中，一直利用非洲的能源及人員，而不夠協助其成熟的民主發展，因此使非洲停留在種族主義的政治情況中；顯然的，歐洲有神聖的政治責任突破過去的歷史包袱，與非洲國家共同建立地中海南北整體性的政治制度；此新的政治體系，為明日人類成為亞洲、歐非洲及美洲三個大政治體之一，並為全球的政治平衡有益。美洲從地圖上看，應包含南北的政治整體；許多人認為，美國應少主導世界，而多多協助拉丁美洲。

總括來說，全球國家需要多方面的和好。

（三）社會層面

直至今日，人類歷史包含許多種族之間的對立，形成歷史

的傷口，渴求治癒。膚色的不同往往帶來排斥的心情，顯然人類尚未達到「四海之內皆兄弟」的理想。除了少數的例子外，人類社會從原始至一個地球村的今日，都有重男輕女的傾向，藉各方面的女性運動，努力達成真實社會平等的目標。

由於以上所描繪政治、經濟不平衡的情況，以及工業生產快速自動化，造成國際社會千千萬萬的人，特別是年輕人的失業，因而也向全球人類提出改變價值觀的挑戰。

世界人口已超過了 60 億，但全球的人口分佈並不平均，甚至成長率也不平衡，因此許多學者、社會團體、國家機構及宗教團體提出人口成長控制。事實上，為控制人口成長的方法有三：自然節育、人工節育及墮胎。因此在人口控制方法上需要溝通、瞭解，共同保護那些尚未出生的胎兒。

（四）文化層面

文化¹¹有地方性與全球性的兩面，此兩面涵蓋有「多」與「一」的張力：地方性的文化給予人固定的模式及價值觀，使人感到穩定及安全，但也有局部性多方面的限度；全球性文化的特點是強調超越地方性不同文化的特殊點，而強調普遍人性的共同因素。在全球化的過程中，要避免全球性與地方性兩方面的極端：

- 1) 太強調地方面，就會偏向種族中心主義（ethnocentrism）或種族優越感，而回到地方文化原初的情況，就是原始主義（primitivism），尋找其中的架構或意義來支持現代生活。

¹¹ 在此不討論文化的意義，而將文化視為某些領域（社會風俗習慣、思想、學術、藝術、修養、倫理等）的整體狀況。

- 2) 太強調全球面，就會走向一元化 (uniformism) 的人生方式，失掉地方性多采多姿的豐富傳統，不分辨地接受全球性資訊文化，而失去自己的立場。

地球村需要一種世界性的語言，來援助人們之間的溝通與彼此瞭解，一心一意地攜手同行邁向人類更光明的明日。此理念要求突破自己本位語言的限度，「跟」其他語言的人們建立起兄弟姊妹般的「好」關係。

人類的倫理道德傳統包含兩個層面：

- 1) **普世性**：包含全球性的倫理¹²基本原則，如：人生的神聖不可侵犯性、人的尊嚴、良心的權威、人權及人的責任等等¹³。全球倫理與人的責任，幫助人再一次瞭解在人類生活中所應有的倫理觀與實行。舉個例子，就如在不同文化與宗教傳統所強調的「己所不欲，勿施於人」，這幫助棄絕個人和團體的自私，不論是思考種族的偏見、藐視女性或弱小者，或是對自然生態的破壞。
- 2) **地區性**：因某一國家或種族的特殊歷史及社會環境，主張普遍性及全球性的基本原則，不可一概而論地運用在地區性的社會中，如：某些國家不接受聯合國在 1948 年頒發的《人權宣言》，因為此種宣言干涉專制政府的作風；或某些種族維持一夫多妻制，是因為重男輕女的觀念，同時也將多生育凌駕在女性尊嚴之上；或者某些國家雖然客觀

¹² 孔漢思、庫雪爾編著，何麗霞譯，前引書。

¹³ 互動會議 (Inter Action Council) 於 1997 年所發表：《人的責任之世界宣言》，是為紀念 1948 年《人權宣言》50 週年，向聯合國所作的建議。

的憲法肯定國民的平等，但事實上，在傳統的民間生活仍保留奴隸制度或社會階級。如此的觀念需要客觀而普世性的倫理原則來修正。很多人認為需要宗教信仰的力量，來促進更完整的普世人類社會倫理觀。

（五）宗教層面

越來越多的人贊同龔漢斯（Hans Küng）的名言¹⁴，即：除非在宗教與宗教之間有和平，人類達不到真正的和平。事實上，1993 年所召開的世界宗教會議發表《全球倫理宣言》，其中強調一切宗教有共同的金科玉律，即「己所不欲，勿施於人」，並可提供信心的意念、意義的基礎、終極的標準、靈性的歸宿。

1997 年世界各宗教領袖，其中包括台灣的聖嚴法師，在義大利舉行一年一度的和平會議，面對地球上的飢餓、暴力、生態等問題，進行意見交流，並決定藉宗教間的尊重與合作，攜手為世界的和平努力，突破排他主義（exclusivism）。在全球化的社會中，許多宗教團體建立不同的國際性組織，如：普世基督教協會（WCC）；來自 14 個國家的佛教領袖 1998 年 4 月 7 日在日本京都舉行第一屆世界佛教弘法大會；來自 55 個國家的代表參加 1997 年 12 月 9 日在伊朗的德黑蘭召開世界伊斯蘭教會議。

在近代的哲學、宗教、神學思想日益多元的潮流中，有人卻走向基要主義（fundamentalism），其原因如下：首先，對聖經恭敬，強調字面不誤性，無法接受現代的聖經解釋學及其所包含的聖經批判學；其次，在思想變化快速及多元化的時代，有

¹⁴ 孔漢思、庫雪爾編著，何麗霞譯，前引書。

人無法應付，深感不安故而握住聖經字面的意義，尋求可穩立的安全感；然後，實用主義、唯物論、俗化主義及相對主義等瀰漫世界，有人無法忍受，因而回歸絕對準則、穩固不搖的基礎——聖經及教會教條主義。面對以上五方面的實況及其所包含的和好需求，以下筆者嘗試從天主聖三的奧蹟來指出解答的方向。

三、天主聖三奧蹟如何協助面對全球化所需的和好

為清楚起見，本神學反省跟隨以上五個層面來發揮，可稱其為「應用天主聖三論」(applied Trinitarian theology)¹⁵。這些反省的基本原則有三：

首先，天主聖三「是」一個天主(trinity-in-unity)，而且一個天主「是」天主聖三(unity-in-trinity)。東方教會是從具體的救恩歷史中所體驗到的父、子、聖神為出發點，來說明三位一體天主的奧蹟；西方教會卻從一個天主的性體為出發點，來解釋一個天主內的三位，就是一體三位的天主。平心而論，東西方教會兩種傳統論點，都各有所長，但最深處應達平衡，即：天主

-
- ¹⁵ (1) 輔仁大學若望保祿二世和平對話研究中心編輯，《尊重人權 促進和平：1968年至1999年》(台北：光啓，1999)。
- (2) 谷寒松、趙松喬合著，《天主論，上帝觀：天地人合一》(台北：光啓，1992)，384~393頁。
- (3) Robert J. Schreiter, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local* (Maryknoll: Orbis Books, 1997).
- (4) Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie* (Freiburg: Herder, 1997), pp.439~537.
- (5) David S. Cunningham, *These Three Are One: The Practice of Trinitarian Theology* (Malden, Massachusetts: Blackwell, 1998).

為「一中有三、三中有一」的活生生、無限、絕對的愛之奧蹟。以下就是以此為基本的神學原則，來面對今日人類全球化的張力。

其次，天主聖三在參與¹⁶人類的歷史中，啓示父、子、聖神三位的具體面目，並非說三位的行動各自獨立，而是一個行動中有三種特色。換言之，在神學反省中維持活生生奧妙的愛的張力，如中國傳統思想所謂的「陽－陰－合」（父－子－聖神）的動態的相互寓居的生命奧蹟¹⁷。

最後，人是天主聖三的肖像¹⁸，即天主交談的對象、管理受造界的助手。

（一）在經濟層面上

近代教會的社會思想，強調人的財產有個人面與社會面。如果太強調個人面，便走向自由資本主義的路線；如果太強調社會面，便走向共產主義，二者都是不平衡、不合乎人性的極端。

人類自古以來尋找在個人所得及群眾公益之間的平衡，此平衡的基礎，在於人類本身個人面與社會面是無法分開的一體兩面。基督徒相信，實現社會正義所要求的平衡的力量，是來自天主三位（多）一體（一）的奧蹟。

聖經及教會的社會思想一直肯定：地球屬於全人類，又屬於個人。換言之，全球的能源是為支持全人類及個人而使用的。

¹⁶ 谷寒松、趙松喬合著，前引書，347~354 頁。

¹⁷ 同上，357~359 頁。

¹⁸ 谷寒松著，《神學中的人學：天地人合一》（台北：光啓，1990），179~191 頁。

此原則要求擁有財產及產品一個更公平的分配。此要求好似超過一般倫理道德的能力，即今日人類雖然有足夠的知識、技術及工具來解決全球上的經濟工業最嚴重的問題，但是人類卻沒有足夠的共同意願下決心行動，因此更需要一種超過人本身的理性及良心的力量，就是宗教信仰的力量，基督徒稱其為天主聖三。

過去，許多學者提到「經濟」及「生態環境」¹⁹之間的張力，往往是經濟勝過生態環境，後果是今日人類日益意識到環境受破壞的事實。因此，某些國家的政府及非政府組織（NGO）盡力將經濟發展及關懷生態環境加以整合，使其「相互寓居」。如此人類才可達到「可持續的發展」。

（二）在政治層面上

人類在民權方面奮鬥的歷史，堅決地肯定越來越民主化的事實，至於促進日益民主化的動力何在？可提出下列數點：首先是來自希臘人，特別注重、強調每個人都有獨立思考及追尋真理的能力。嚴格而論，真理不屬於任何一個獨特的階級，這也是啓蒙運動和理性主義特別發揮的論點。

其次是在舊約和新約的啓示中，不斷地肯定人是上帝的肖像，是他最神聖尊嚴的基礎。每個人都可和天主直接的往來，而且還代替天主管理整個宇宙萬物。如此的精神導致人人都是平等的，人人都具有共同的使命，處理人生中、宇宙間的事物，

¹⁹ 谷寒松、廖湧祥合著，《基督信仰中的生態神學》（台北：光啓，1992）。

促進和平²⁰。

最後，世界各地教育的普及化，也是促進民主重要的良好條件。無論男女老幼，人人都可以接受教育，藉著教育的普及，民智大開；更多的人有機會、有能力參與整個社會的生活；更多的人，願意在自由與平等的基礎上，貢獻自己的智慧和技能，造福桑梓。

在整個人類民主化的過程中，我們可以看到不同的上帝面貌，隨著時代呈現自己。在猶太宗教的思想中，強調天父是根源，好像比子及聖神都更大，結果產生了「附屬說」（subordinationism）。但教會也一直在努力，維持一個比較平衡的信念，那就是父、子、聖神是完全平等的三個關係，一起共同行動；是絕對愛的奧蹟的給予、接受與合一。

從以下的分析可明顯看出，事實上政治生活與社會生活，是整體無法分開的。

（三）在社會層面上

以一般中國人的看法來說，人的社會面有大我與小我兩個幅度，我們試著採用「輔助原則」（principle of subsidiarity）²¹來加以更詳細的說明。

何謂「輔助原則」？這是個體與社會的平衡原則之一：由人性尊嚴來說，個人與社會的價值應屬同等，必要時，社會有

²⁰ 輔仁大學若望保祿二世和平對話研究中心編輯，《尊重人權、促進和平：1968年至1999年》（台北：光啓，1999）；輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（台北：光啓，1998），Peace 246「和平」。

²¹ 谷寒松著，前引書，179~191頁。

義務謀求個人的福利，推動個人自我實現；個人也有義務支持社會的成長發展，兩者應相互輔助。由實際情況來說，個人與社會往往兩相對立，不易達到理想的平衡關係。我們用下列兩個步驟詳加說明社會方面的輔助原則：

- 1) **由大到小**：社會結構建基於家庭，家庭是社會的細胞。家庭提供個人成長決定性的氛圍，社會有責任特別輔助個人建立健全的家庭，在食衣住行育樂各方面補充家庭的不足。中國傳統社會中強調「五倫」（今天有人提倡社會責任，而加上了第六倫），家庭即佔其三，可見家庭在社會上的重要。今日社會日趨複雜，倫常難持，社會當為夫婦提供進修機會，為忙於事業的父母照顧被忽略的子女。一個健全的社會，父母對子女無保留的愛是不可代替的因素，若缺乏被愛的經驗，就無法學會做人。
- 2) **由小到大**：家庭有責任為社會給予子女以人格全面和正常的培育，也有責任向四周家庭開放，而不只在家族、親戚中往還，因為相鄰家庭「休戚與共」，每個家庭都彼此開放，社會才能安定、健康。此即中庸所說：「修身、齊家」之後當「治國、平天下」的道理。

從基督徒上帝觀來看，人類生活當中，個人、男女性別、小團體，甚至整個國家、民族，都有其獨特性；但是個人、男女性別、小團體.....也要和其他的個人、男女性別、小團體.....走向共融互愛的境界，成為一個人類的大家庭。也唯有天主聖三，父、子、聖神的共融，才能促進民族之間的共融、宗教之間的共融、基督徒之間的共融。

（四）在文化層面上

在科技及經濟發展的巨大衝擊下，人類生活不僅方式在變，人際關係在變，連人生價值觀也不斷在變。本文以生活品質範疇²²來嘗試指出，今日人類的文化生活以天主聖三為理想，走向更圓滿的和諧。

人類的生活品質究竟如何？是大眾一致關切的問題。尤其近幾年來，中國人越來越意識到，應該以中國人的眼光或中國民情，來看生活品質。中國傳統思想生活中，對生命的奧蹟，具有深刻的體驗，並且形諸於觀念，那就是陰陽的思想。

中國傳統文化裡所說的陰陽，是指「接受的陰」和「給予的陽」；在陰中有陽，陽中有陰，同時並存，生生不息。在目前工業化影響下的社會，似乎過分強調陽的給予因素；卻忽略了陰的接受因素，如此對合一共融會產生相當負面的影響。在基督信仰裡，天主的奧蹟有陽（愛的給予）、陰（愛的接受）、合（愛的合一）三面。為了邁向高素質的生活，努力恢復、發展生命的三面奧蹟，是值得注意的課題。

如果我們將上帝的奧蹟，以母親的圖像來說明，預料將會為生活素質帶來新的因素：柔和的、溫馨的、充滿慈愛的、佈滿生命活力的。試觀今日社會，實在需要如此的上帝面貌。過去那些過分機械化、僵硬、剛烈的生活方式，亟需新的調適和注入。讓我們的社會更充滿祥和、溫情，真正達到「富而好禮」的美好境地。

²² 谷寒松、趙松喬合著，前引書，391~393 頁。輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（台北：光啓，1998），Life, Quality of 107「生活品質」。

今日許多人常以生活品質來衡量人生的優劣。一個素質高的生活，儘量地相似天主聖三的「一、真、善、美、聖」的圓滿生活。由人類生活平面而言，品質的程度以三個標準來衡量：

- 1) **合適的均衡** (right proportion)：指一個有機體組成元素之間互賴、平衡的程度。如：一個人的家庭、事業（學業）、感情、宗教生活，分配得當、互相補充就是均衡。
- 2) **動態的整合** (dynamic integration)：指一個生命體中的諸多元素，因某一中心價值凝聚成一個整體的程。如：基督徒認為，達到最高整合的人是耶穌基督，因為他的整個生命（生活）完全凝聚在自己與天父愛的關係中；又如：一國人民高度認同自由、民主、人權等人本價值。
- 3) **創造的彈性** (creative flexibility)：指一個生命體按著本性，面對外在變遷環境及內在狀況時，調適的能力及程度。如：一個人可以在面對人生一連串的生、老、病、死過程中，有所體驗、成長，不至於被牽制、擊倒，便是有創造的彈性表現。

綜合看來，一個人如果同時擁有這三個要素，就有所謂的品質了，若缺乏其中的一個，就不怎麼完美了。並且，均衡、整合、彈性的程度越高，品質也越高。假使將品質的含意延伸到基督宗教的信仰上，那麼，完美圓滿的品質就是合一、真、善、美、聖的天主聖三奧蹟。

如果以這三個標準的最高境界而言，從基督的信仰來看，那就是圓滿、無限的奧蹟：天主。祂在愛的給予、接受、合一上完全平衡發展。祂雖然是父、子、聖神三位，但卻是一個天主。祂在主動參與人類救贖的過程中，愈來愈走向合一、整合的最高境界，就是新天新地的來臨。

（五）在宗教層面上

今日人類日益意識到宗教與宗教之間的交談與合作的重要性²³，近代神學界從不同的角度解釋基督宗教與其他宗教的關係之意義；神學家們或「以教會為中心」（ecclesio-centric），或「以基督為中心」（christo-centric），或「以天主為中心」（theo-centric），或「以天國為中心」（regno-centric），或「以救恩為中心」（salvation-centric）來指出在人類歷史中不同宗教相互存在的神學意義。

觀察人類宗教生活，大體而言，某一宗教對其他宗教在態度上可分為三種模式²⁴：即「排他模式」（exclusivist model）、「包容模式」（inclusivist model），以及「多元模式」（pluralist model）。

基督宗教及其神學界，如同其他宗教一樣，過去的傳統較趨向排他性的態度。梵蒂岡第二屆大公會議開啓向其他宗教包容性的開放態度。近年來一些神學家們採多元模式，他們認為如此才能與其他宗教深入交談。基督宗教主流教會及神學家們，大體上不接受此種主張及態度，因為不夠完整地表達基督宗教信仰中的唯一、獨特性：耶穌基督：真天主又是真人，人類的救主。

以下在包容模式中，以天主聖三的內在奧蹟，嘗試描繪基

²³ 教宗若望保祿二世，《救主的使命》通諭（台北：天主教中國主教團秘書處，1992），No. 55~57。Jacques Dupuis, SJ., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll: Orbis Books, 1997)。

²⁴ 武金正著，《人與神會晤：拉內的神學人觀》（台北：光啓，2000）。輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》，Theology of Religion 277「宗教神學」。

督宗教與其他宗教共存的神學意義，如此各宗教可踏上明日和好的路途。

在說明天主聖三內在奧蹟，神學家們提供「**彼此滲透、相互寓居**」²⁵這概念來表示聖父、聖子、聖神三位的「**並立並存、互滲互透、互通互交**」，這是以最密切的方式在彼此內，成為一體的上帝。

以此三位一體的神學思想模式，肯定基督信仰中的唯一、獨特的奧蹟，就是耶穌基督，以及聖神在人類宗教歷史中的運作，以類比的思想來說：某些宗教較包含了天父的奧蹟性及根源性的面目；某些宗教較帶有天主子的降生及道成肉身的面目；某些宗教較涵蓋了天主聖神的內在面。如同在天主聖三內有「三」、有「一」，即三位中又有愛的共融，同時又保存每一位的唯一獨特性，類比地說，在人類宗教之間存在著相同狀況。

為達到此宗教間共融、交往的理想，應不斷謙遜地聆聽、承認自己的有限性、和好、溝通、交談及行動合作。如果各宗教團體如此努力，全球人類可走向和平，這就是天國。

²⁵ 本概念若以拉丁文表達，較動態的詞彙為 *circumincession*，較靜態的詞彙 *circumincession*；若以希臘文表達則為 *perichoresis*。

天主教與基督教對鐸職的看法

導 言

聖經司鐸職務 (priestly ministry, 以下簡稱「鐸職」) 的概念很豐富, 且包含了歷史上本位文化和場合化的多種可能形式。本文試圖說明天主教與基督教對鐸職的看法, 實是一個大題目。爲使討論有個精確的範圍, 本文中提到的「天主教會」指羅馬天主教, 「基督新教」指凡參加「普世基督教協會」(World Council of Churches, 以下簡稱普世教協) 的教會, 例如東正教、聖公會 (Anglican-Episcopalian)、路德會、長老會、衛理公會、浸信會、基督的教會 (the Church of Christ) 和其他的基督新教。

本文探討對鐸職的各種看法, 卻無意作批判性的評估。我們在此只願意小心翼翼地、儘可能客觀地, 揭示各種基督教會如何了解鐸職。在這個開放、交談、合作與日俱增的合一時代裡, 努力了解其他基督徒的想法是極有意義的一件事。

我們將分四個步驟進行: 首先, 我們要研究二到十六世紀羅馬天主教的鐸職概念; 其次, 探討十六世紀宗教改革家 (如路德、加爾文等) 的觀點, 並看羅馬天主教在脫利騰大公會議 (Trent, 1545~63) 中的反應; 第三, 我們要比較梵蒂岡第二屆大公會議 (1962~65) 對鐸職的教導, 以及於 1982 年在祕魯利馬的普世教

協會議中，為「信仰與教制」委員會所接受的《利瑪文件》¹——洗禮、聖餐、職務（*Baptism, Eucharist and Ministry*）；最後，我們將綜合 160 多個基督教會（含羅馬天主教會）對《利瑪文件》的反應。

一、從第二至第十六世紀羅馬天主教會對鐸職的看法

這段時期對鐸職看法有些重點的轉變，我們首先指出；其次，綜合性指出代表天主教有關鐸職思想的一些實例。

（一）強調重點逐漸的轉變

新約團體本著希臘思想，進入羅馬帝國的社會、政治、文化以及宗教生活圈，他們的注意力集中在耶穌基督一生活的主身上，是祂將他們聚集在聖神內，以便讚美天主父，並傳揚天主國的福音。在強調「普通司祭職」（*common priesthood*）的基本召叫上，亦即強調每位基督徒在崇拜、傳福音和改造世界等的過程中，此團體對自己更加地了解。

在此團體裏，有一個來自基督、而始於伯鐸（彼得）的基本領導結構。後來此以神恩佔優勢的團體，被迫參照其他宗教信仰的方式，更嚴格地把自己組織起來，主要理由有四²：

¹ 《利瑪文件》又稱為 BEM，是由此文件的標題 “Baptism, Eucharist and Ministry” 縮寫而來。因其討論有關「洗禮、聖餐和職務」的問題，因而 1982 年被利馬的「普世教協」的「信仰與教制」委員會用來當該文件名稱。本文以下皆稱之以《利瑪文件》。

² Karl Rahner, Cornelius Ernst and Kevin Smith (Eds.), *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology* (New York: Herder and Herder, 1970) 共三冊, Volume 3, art. Priest (司鐸), pp.97~101; Volume 2, art. Orders and Ordination (聖秩與祝聖禮), pp.305~27; Volume 1, art. Bishop(主教), pp.220~33. Hans Frhr. Von Campenhausen, Erich

1. **社會方面的理由：**人類有一種基本經驗，即一個社會團體或任何團體想進步、拓展，並完成創始人所交付的使命，就須有個清楚的領導中心。再者，在特定場合裏，只有「分工合作」才能迎合生活上的需求，因此有從內部劃分功能和職務的傾向。最後，因權勢對宗教團體施壓，政治社會結構強迫宗教團體發展同樣的權威結構，以抵抗公共權力的壓力。
2. **來自宗教的理由：**不論何處，一個規模完備的宗教，都有 *mutatis mutandis* 三種成分：教義、生活規劃和敬禮。敬禮指團體的崇拜，通常依團體的需要而開展、強化其表達方式。爲了持久，禮儀需要「特殊司祭職」（*special priesthood*）。教義的困難要求強有力的領導中心，以保存信仰的純正，並反擊異端。這樣一來，宗教團體內的教導權威日漸增強，先知和神恩性人物卻被迫隱退。
3. **基督徒的理由：**基督宗教自視爲三位一體的天主所聚集之團體，降生的聖言——耶穌基督——在當時的巴勒斯坦，

Dinkler (Eds.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3rd Edition (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1961), B. Lohse, art. Priestertum in der Christlichen Kirche, pp.578~81. Edward Schillebeeckx, *Ministry: A Case for Change* (New York: Cross Roads, 1981). P. Grelot, "Eglise et Ministères: Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx", *The Church with a Human Face: A New and Expanded Theology of the Wrongs of the Ministry* (New York: Crossroads, 1985). F. A. Sullivan, "The Rights and Wrongs of Schillebeeckx", *Tablet*, January 4, 1986, pp.11~12. Gisbert Greshake, *The Meaning of Christian Priesthood* (Dublin: Four Courts Press, 1988). Jean Galot, *Theology of the Priesthood* (San Francisco: Ignatius Press, 1986).

聚集了一個信徒的團體。這團體永久性地，把自己視為自我啓示的天主自由地白白恩賜的可見記號。基督徒團體因鐸職的存在，而看出這個記號。

4. **猶太教的理由：**基督徒團體雖然脫離了猶太教，但較晚的新經作品顯示，此團體將自己在組織成完備的宗教過程中，深深受到猶太教的影響，而傳遍羅馬帝國各地。結果，鐸職的主要意義愈來愈集中在「聖事—敬禮的功能」上，雖然也並未忘卻宣講福音和牧靈關懷等其他功能。

(二) 實例

我們冒著過度簡化的危險，指出下列幾項：

1. **羅馬的克來孟**（Clemens of Rome, 92~101）強調秩序的概念：即天主、耶穌基督、宗徒、長老、監督（presbyters-episkopoi）。希臘文以 kosmos（宇宙）的概念，堅定了他的神學透視。
2. **安提約基的依納爵**（Ignatius of Antioch，死於 110）奠定了「主教」的中心地位：因教義、崇拜和道德等領導的主要功能集中到某種程度，以致行使鐸職的主教被稱為「君主主教」（monarchical bishop）。故依納爵會說：「主教在那裏，團體就在那裏，就如基督耶穌在那裏，公教會也在那裏一樣」³。他在寫給他的朋友玻利加伯（Polycarp）的一封信上，曾堅稱「關懷教會的合一，屬於主教最高的職責」⁴。

³ Ignatius of Antioch, *Letter to Smyrna*, 8,1.

⁴ 同上, *Letter to Polycarp*, 1,20.

3. **斯米納的玻利加伯** (Polycarp of Smyrna, 死於 156) 本人就是一個「君主主教」，他勸誡他的教友要服從他們的「長老」。
4. **里昂的依肋內** (Irenaeus of Lyons, 死於 202) 是清楚發揮「宗徒繼承」概念的第一位作者：在所謂的「連鎖理論」(chain theory) 中，他強調「權威的垂直順序」，認為現在的主教是宗徒的繼承人，他們的權威來自耶穌基督。因而，宗徒便在完整意義之下行使了「鐸職」。
5. **希波利** (Hippolytus of Rome, 死於 235) 在其著作《宗徒的傳承》中，對三世紀上半葉羅馬教會施行「鐸職」的方式作了詳盡的描述。主教是團體選出來的，他們行使兩個主要功能：即「司牧」與「大司祭」，因此他們祝聖長老(司鐸)和執事，日夜服事上主，為一切人代禱並奉獻聖品。「司鐸」是主教行使鐸職的助手；「執事」則負責地方教會所需要的各種服務。
6. **安其拉** (Ancyra) 地方會議 (314 年) 第一條，將聖事性的禮儀指派給司鐸(長老)，其他禮儀交給執事擔任。
7. **熱羅尼莫** (Hieronimus, 347~420) 是聖經學主保，他強烈護衛「司鐸」的中心地位，理由是司鐸行使最神聖的職責，在感恩禮中祝聖餅和酒，又以仁慈的天主聖三之名赦罪。「主教」基本上也是司鐸，但他們的行政和司法權較大較高⁵。

此後，直到宗教改革時期的一千多年中，「天主子民的司祭性」漸漸集中在「特殊司祭職」觀念上，將此特殊司祭職視

⁵ Hieronimus, ML, 17, 496B/C.

為天主的救恩臨在人間的特殊記號。此觀念漸漸變成「聖職人員專有的職務」，而把焦點集中在「司鐸」上，而非在主教身上。那時，行使鐸職基本上指舉行彌撒聖祭和聽告解（懺悔）。從聖本篤（St. Benedict，約 487~540）時代起，隱修院蓬勃興起，隱修院（monastic）司鐸產生。君王需要禮儀（ritualistic）司鐸，在外出打獵前，快速「做彌撒」。十二和十三世紀，又出現傳福音的（evangelical）司鐸，由像道明（Dominic）和五傷方濟（Francis of Assisi）等神恩性聖人的啓發而產生的。

中世紀的士林神學，基本上是在感恩禮（Eucharist）的架構裏，解說鐸職的意義。因而發展出「不能取消的聖事印記」（sacramental character）的說法，認為此印記使司鐸與平信徒有根本上的區別。

從神學觀點而言，中世紀縮減了鐸職的看法，但多瑪斯（St. Thomas，1225~1274）仍然覺察到所有平信徒的「普通司祭職」，而把它稱做「為奉獻精神犧牲的精神司祭職」⁶。無論如何，天主教有關鐸職的思想主流，顯出兩大特徵：

- （1）將鐸職概念集中在被祝聖的特殊司祭職上。
- （2）把焦點擺在聖事功能上。

至此，我們已講到了十六世紀的前十年，此時神學界經驗到一種大地震。

二、宗教改革運動與脫利騰大公會議對鐸職的看法

首先，我們要說明宗教改革與脫利騰（Trent）大公會議的不同典型；其次，我們要綜合宗教改革有關鐸職的主要觀念；最

⁶ Thomas Aquinas, *S. Th.* (《神學大全》) III. q. 82, a.1.

後，解釋脫利騰大公會議的反應。

（一）宗教改革的基本典型與脫利騰不同

我們以馬丁路德（M. Luther，1483~1546）為宗教改革的代表性人物。路德曾在天主教會受教育，曾是司鐸—聖奧斯定會的會士。他那異乎常人的宗教敏銳度，加上他所受唯名論（Nominalism）哲學的訓練，及對聖經的濃厚興趣，導致他高聲呼喊：「我如何能找到仁慈的天主？」在他的心靈架構裏，個別的人是一個直接站在仁慈的天主、被釘死在主耶穌面前的罪人。所以，「因信稱義」及個人在基督內交付在天主手裏的這種說法，不容許中介的存在，結果，「每個基督徒的普通司祭職」被看成極度的重要⁷。

至於脫利騰大公會議的典型，在於強調教會的結構、聖事、聖人、大赦，它實際上強調了每一件事。有人幽默地用三個字刻劃出天主教思想與生活的特徵：Here comes everybody（人人有分）。難怪上述兩個典型發生衝突⁸。

⁷ Werner Jentsch and Others (Eds.) *Evangelischer Erwachsenenkatechismus*: Gütersloh: Gerd Mohn, 1975, pp.1130~33, 38~42, 61~62.

⁸ 其實雙方的對峙早已開始。1324年，馬西留（Marsilius of Padua）在他的《和平捍衛》（*Defensor Pacis*）中，肯定教宗、主教及司鐸有同樣的神權，也否認三級聖統制即主教、司鐸、執事；他進而確認聖職人員的司法權源自國王。1327年，教宗若望廿二世（John XXII）予以強烈的反應（DS 941~46）。威克里夫（John Wiclif, XI約1334~84）隨從馬西留的看法，認為司鐸們可施行一切聖事。教宗額我略十一世（Gregory XI）宣佈威氏的教導錯誤（DS 1164~65, 80）。最後，胡斯（Jan Hus, 1370~1415）由於為威氏的概念辯護，

(二) 宗教改革對鐸職所肯定的重要觀點如下

1. 教會內沒有從聖秩聖事所領受的特殊職務權 (ministerial power) 。
2. 基督司祭的唯一性—祂是唯一中保—及祂救贖行動的唯一性，只為「普通司祭職」留下餘地，這是為所有基督徒的。
3. 否定彌撒的祭祀價值，使「特殊司祭職」成了多餘的。
4. 為管理基督徒團體，聖職人員不需任何特別的聖事權力。
5. 鐸職主要在於宣揚福音和宣講寬恕的天主之臨在，這些職務的權力來自於團體的授予⁹。

上述這些觀點，震撼了羅馬天主教會，天主教會以最莊嚴的方式作了反應：召開大公會議。

(三) 脫利騰大公會議 (1545~63) 分四期舉行

第一期 (1545~47) 中，肯定鐸品為七件聖事之一 (DS 1601)，並給予聖事印記。

第三期 (1551~52) 裏，大會再度確認懺悔聖事的教義，以及司鐸行使赦罪職務的合法與有效性。當然，司鐸只是生活的天主有形可見的、聖事性的代表，因為只有天主能赦罪 (DS 1668~8) 。

最後，在第四期 (1562~63) 的第 23 次會議中，經過謹慎的準備，清楚地處理了有關聖秩聖事和鐸職的問題 (DS 1763~78) 。這有趣的一章，明確而直接地「針對」宗教改革運動有所肯定。

而在康安坦斯大公會議期間被焚。

⁹ Confession of Augsburg, nr. 11.

在此我們提出其中八條完整的條文：

- 第一條 (DS 1771)：凡說在新約裡沒有有形可見的與外在的司祭職，或沒有任何祝聖和奉獻主的真體血及赦罪和保留罪的權力，而只有傳福音的職務；或說那些不傳福音的人絕不是司鐸。〔這樣說的人，〕該受棄絕 (anathema sit)。
- 第二條 (DS 1772)：凡說除了司祭職之外，在公教會裡沒有其他大、小品，作為不同的階段，使人藉以向司祭職邁進。〔這樣說的人，〕該受棄絕。
- 第三條 (DS 1773)：凡說聖秩或晉品不是真實地並適當地由主基督所建立的聖事，或說那是由不識教會事務的人想出來的人間虛構，或說那只是一種禮節，藉以選出天主的話和聖事的職員而已。〔這樣說的人，〕該受棄絕。
- 第四條 (DS 1774)：凡說藉晉品不賦予聖神，因此主教白說：「領受聖神吧！」；或說晉品不給人印上印記；或說人一旦成為司鐸，可以再變成平信徒。〔這樣說的人，〕該受棄絕。
- 第五條 (DS 1775)：凡說教會在晉品時所用的神聖傅油，不但非必要，而且既可鄙又有害，其他的禮儀也是一樣。〔這樣說的人，〕該受棄絕。
- 第六條 (DS 1776)：凡說在公教會裏，沒有因神的命令 (divine ordinance) 而建立的聖統—包括主教、司鐸和聖職人員制。〔這樣說的人，〕該受棄絕。
- 第七條 (DS 1777)：凡說主教不是司鐸的上級；或說主教無權施行堅振和祝聖聖品；或說主教們所有的權柄與司鐸們相同；或說主教所授予的聖秩，未經人民或世俗權力的同意或邀請，則無效；或說那些既非由教會的合法權威按

- 規祝聖，亦非由此權威所派遣，而另有來路，說這些人是合法的聖道和聖事的施行人。〔這樣說的人，〕該受棄絕。
- 第八條 (DS 1778)：凡說由羅馬教宗的權威所揀選的主教，不是真的、也不是合法的主教，而是人的虛構。〔這樣說的人，〕該受棄絕。

歷史告訴我們：羅馬天主教會和基督新教在上述這些觀點上，各執其是，前後將近四百年。只在十九世紀教務拓展的背景裏，「雙方」的傳教士警覺到合一、交談及和好等迫切的需要，才走向合一運動，無此，我們現在要探討的梵二和《利瑪文件》，便不可思議了。

三、梵二和《利瑪文件》對鐸職的看法

二十世紀的基督宗教最具代表性的聲明，在羅馬天主教會方面是梵二文獻（1962~65）；聯合在「普世教協」中的其他基督教會則有《利瑪文件》（1982）。首先，我們要說明梵二有關鐸職的主要教導；其次，我們要陳述《利瑪文件》中有關鐸職的關鍵概念；最後，我們要將雙方的中心概念作一個比較。

（一）梵二有關鐸職的主要教導

梵蒂岡第二屆大公會議由教宗若望廿三世召開，他分辨了時代訊號，深深地感覺到羅馬天主教會有全面革新（義大利原文為 *aggiornamento*）的需要，這種革新應以聖經和基督徒相同的起源為基礎。此革新也應該把已經存在的革新運動（諸如在禮儀、教理、聖經研究、牧靈和信理神學方面）加以考慮。此面對現代世界的革新，以一種革新的意識去追求人類的自由、追求合一的開放，果敢地致力於天主教團體革新時，也該帶著已革新

的活力，處理今日世界的事務。這實在是個雄心萬丈的會議！全世界的基督徒團體都有熱烈的反應。籌備工作（從1959年1月25日至1962年10月11日）和為期三年四期會議（1962年10月11日開始，到1965年12月8日結束）的結果是，梵二的十六項文件，其中「四個憲章」是基石：

- 1.《教會憲章》（LG，簡稱《教會》），16200字（以拉丁原文計算）。
- 2.《論教會在現代世界牧靈憲章》（GS，簡稱《現代》），23335字。
- 3.《天主的啓示教義憲章》（DV，簡稱《啓示》），2996字。
- 4.《禮儀憲章》（SC，簡稱《禮儀》），7806字。

在鐸職問題上，梵二的主要教導是在《教會憲章》第三章，而下列兩法令作更多解釋：

- 1.《主教在教會內牧靈職務法令》（CD，簡稱《主教》），51982字。
- 2.《職務與生活法令》（PO，簡稱《司鐸》）。

針對頗為縮減的、傳統的鐸職看法，就是把鐸職集中在司鐸（不是主教）身上和感恩禮上面，梵二以「兩種方式」宣佈了對鐸職的「突破性」看法：（1）在《教會憲章》第二章討論有關「天主子民」時，解釋具有「普通司祭職」的信友如何活潑地分享耶穌基督的司祭職——司祭、先知和牧人。（2）用一則神學公理（axiom，非信理！）說明：

「因而神聖大會正式確認，在祝聖主教時授予聖秩聖事的圓滿性，這在教會的禮儀習慣中，並按教父的說法，稱為最高司祭職，神聖職務的頂點。祝聖主教時，連同聖

化的職務，也授予訓導及管理的職務……。」（《教會》21）

這裏強調兩個要點：（1）鐸職在「主教」內充分地具體化；（2）鐸職包含司祭、先知及牧人三個要素，這三方面的邏輯順序有待神學的討論，此討論全看我們用什麼基本準則（例如，成為一個基督徒的過程，或教會的聖事生活，或教會的牧靈服務）。更重要的是，鐸職的這三個要素共同形成一個整體（integral totality），此整體按照環境的變遷和教會團體的需要，以各種不同方式自我表達出來。

以下是《教會憲章》（LG），及《主教》（CP）和《司鐸》（PO）兩法令有關上述觀念的平行處：

	《教會》	《主教》	《司鐸》
鐸職意義的摘要	24	11	2~4
先知職務	25	12~13	4
聖化職務	26	15	5
牧靈職	27	16	6

總之，我們可以說，梵二重新發掘了新約時代教會鐸職的主要概念。許多來自其他基督教會的觀察員被邀參與了這令人雀躍的會議。無疑地，在所有基督宗教間，已開啓了一扇交談之門，現在我們可以探索《利瑪文件》中的主要概念。

（二）《利瑪文件》中有關鐸職的關鍵概念

《趨同文件》（*Convergence Document*）討論有關「洗禮、聖餐和職務」（“Baptism, Eucharist and Ministry”）的問題，因而 1982 年被

利馬的「普世教協」的「信仰與教制」委員會用來當該文件名稱。這是經過五十年研究的成果，最初要回溯到 1972 年在瑞士洛桑（Lausanne）的第一個信仰和教制研討會。神學家由各不相同的基督教會傳統產生，其中包括不是普世教協會員的傳統在內，他們參與了此研究和探討的過程¹⁰。

在此，我們要探索《利瑪文件》的第三部分，有關「職務」的問題。此第三部分共分六章：

1. 天主全體子民的召叫（1~6 章）
2. 教會與被祝聖的職務（7~18 章）
3. 被祝聖的職務之各種形式（19~33 章）
4. 宗徒傳統裏的繼承（34~38 章）
5. 晉秩（39~50 章）
6. 邁向互相承認「被祝聖的職務」（51~55 章）

第一章使我們想起《教會憲章》（LG）第二章〈天主的子民〉，指出在基督徒團體內聖神恩賜的豐沛。所有的基督徒都同意這基本的肯定，但他們對教會生活如何管理則有不同看法，尤其「有關被祝聖的職務的地位與形式」（第 6 號）更有所差異。第二章說「教會若沒有人負有明確的職責，就不會像現在一樣」（第 7 號）。「就像基督揀選和派遣了宗徒，祂透過聖神繼續揀選與召叫人進入被祝聖的職務……當先鋒和大使……」

¹⁰ Max Thurian (Ed.), *Churches Respond to BEM: Official Responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry" Text*, Volume I, Introduction: The Lima Document, pp. 1~27. Max Thurian (Ed.), *Ecumenical Perspectives on "Baptism, Eucharist and Ministry"*, Faith and Order Paper 116, Geneva: WCC, 1985.

當領袖和牧師……當牧人」(第11號)¹¹。

第13號撮要說明鐸職的意義：「被祝聖的職務之首要責任，是藉著宣揚和教導天主的話，藉著舉行聖事及指導團體在其崇拜、使命和關懷服務的生活，而聚集並建立基督的身體」¹²。

第三章論及主教、長老和執事的功能(第19~33號)；這部分與梵二個別的文件之內容有不少相同點。

(三) 比較雙方的中心概念

比較梵二與《利瑪文件》，有關鐸職問題顯出一個基本方向——異中求同(convergence)：即以「聖經」為最後準則，憑這不依據其他準則的準則(norma non normata)，以確定鐸職的意義。同時，《利瑪文件》也很注意教會的傳統，表示普世教協的各教會對歷史過程的重要性敏銳度日增。再者，這一升高的警覺，導致人區別來自耶穌基督的鐸職基本要素與這些要素在歷史中的具體實現和變化。

至於梵二與《利瑪文件》之間的差異，我們可在下面聽聽

¹¹ 《利瑪文件》第11號的註解說：被祝聖的職務之事，基本事實從起初就已提出(參閱第8號)。然而祝聖禮與被祝聖的職務之實際形式，在複雜的歷史發展中演變著(參閱第19號)。因此，各教會需避免將其祝聖的職務之個別形式，直接歸之於耶穌基督的意志和建立。

¹² 第13號的注釋說：這些工作不是祝聖的職務以排他方式施行的，既然被祝聖的職務與團體不可分地連在一起，所有成員都參與這些功能以達於成。事實上，每個神恩都為聚集、建立基督身體而服務，此身體的任何成員都可分享天主聖言的宣講和教導工作，都可貢獻於那身體的聖事生活。被祝聖的職務以一種代表性的方式完全這些功能，為團體的生活和見證的合一供給了焦點。

來自不同教會（包括羅馬天主教會）的反應。

四、對《利瑪文件》的反應

以下首先略看羅馬天主教的反應；其次，聽聽其他基督宗教的一些特具代表性的反應¹³；最後，將鐸職的描述定義，按照今天基督宗教的一些心聲略加交代。

（一）羅馬天主教會的反應

1987年8月，《利瑪文件》發行五年後，由「促進基督徒合一秘書處」送交「信仰與教制」秘書處，顯然羅馬天主教會對《利瑪文件》十分認真。我們摘出其反應的重點如下¹⁴：

1. 到目前為止，《利瑪文件》或許是「信仰與教制」運動中最大的成果。《利瑪文件》在聖神的引導下，走向合一的合作，是探索中團結及為成長而開放等的結果。有時，它真像梵二文獻某一段落的迴響。《利瑪文件》向各教會和團體挑戰，使後者有所反應，如此，《利瑪文

¹³ Max Thurian (Ed.), *Churches respond to BEM: Official Responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry" Text*, Volume I, Faith and Order Paper 129, Geneva: WCC, 1986; Volume II, Faith and Order Paper 132, Geneva: WCC, 1986; Volume III, Faith and Paper 135, Geneva: WCC, 1987; Volume IV, Faith and Paper 137, Geneva: WCC, 1987; Volume V, Faith and Paper 143, Geneva: WCC, 1988; Volume VI, Faith and Paper 144, Geneva: WCC, 1988.

¹⁴ 同上，Volume VI, Roman Catholic Church, pp.1~40. *The Common Catechism* (Neues Glaubensbuch, Freiburg: Herder, 1973)，中譯本見《合一教理》（香港：公教真理學會，1982），卷五，各教會所爭論的問題，26，聖事，晉鐸，48~50頁。

件》成了一股推動力，推向未來基督徒的合一。

2. 羅馬天主教會深知在合一交談上，有關鐸職的問題極為複雜，因此很感激「信仰與教制委員會」在這方面的努力和成就。尤其讚賞它所提出的，都走在我們所承認的「歷經世代的教會信仰」的主要方向上。
3. 然而，有些觀點需要進一步的探討，甚至指出對鐸職看法的其他差異：

- (1) 「教會學」應更明確、更詳盡地加以說明，以作為對鐸職更週全處理的基礎，尤其在下列二層次：第一，在對整個教會的觀點（包括鐸職）中，教會的「聖事印記」應受到進一步的神學闡釋。第二，根據梵二《大公主義法令》（UR）第4號，天主教會深信「至一而唯一教會的合一，乃基督在最初賜給教會的，我們深信在公教會內永存不失，並希望不斷地增長，直到世界末日」。這意謂著，今日天主教會的鐸職之真實結構，比《利瑪文件》所確認的份量更重。《利瑪文件》有點傾向歷史相對主義。三層職務（主教、司鐸、執事）是否源於天主聖意對教會的好處，而屬於教會的構成因素，或只因對教會的合一有好處？這是如何決定的？以什麼權威來決定？

因此天主教會要求信仰與教制委員會對「主教繼承」的教會學意義作反省，以保持鐸職的原來觀念。

「主教繼承、表示且實現鐸職與宗徒當初的聖事性的連繫，尤其是主教職務與宗徒職務的聯繫。主教繼承源流教會聖事的性質，只有當被祝聖的聖職人員的問題充分解決了，才有可能跨出鄭重的一步，走向職務

的〔彼此〕承認」¹⁵。

(2) 在「普通司祭職」與「特殊司祭職」間，有什麼實在的差異？此問題源自傳統的天主教立場：特別與普通司祭職間有本質上的差異，因為前者是由聖秩聖事授予的，而此聖事賜給受祝聖者一個「聖事印記」(sacramental character)，非受祝聖的平信徒沒有此印記。「普世教協」的諸協會中，有一些教會的立場與天主教會相同，另一些教會與天主教不同，因此《利瑪文件》無法用更「精確」的術語來表達，只能用一些措詞小心、描述性的說明。

(二) 其他基督宗教對《利瑪文件》的代表性反應

1. 君士坦丁堡大公宗主教 (Patriarchate)

君士坦丁堡大公宗主教讚美《利瑪文件》中許多積極的成分（諸如：與世界打成一片、發起合一交談、穩固的神學根基、回歸教會未分離時的古代傳統教導）；但是也確認：「雖有上述這些事實，《利瑪文件》以它今日的立場，絕不能表達信仰團體合一及信經中至一、至聖、至公且具有宗徒性的傳統、大公會議以及教父等，而這些就是我們東正教會認出自己之所在」¹⁶。

宗主教提及的基本問題雖然只有幾頁，卻與羅馬天主教的反應吻合。1985年6月，宗主教參加在美國波士頓聖十字架神學院「東正教之間的座談會」(inter-orthodox symposium)，在一篇

¹⁵ 同上，29頁。

¹⁶ 同上 Volume IV, pp.1~6, esp.p.1.

報告中，表達了他滿意之意¹⁷。這報告包含了東正教世界共有的意見，尤其是對《利瑪文件》有關鐸職的具體觀點，這些意見基本上與羅馬天主教的反應相同。

2. 澳大利亞聖公會¹⁸

澳大利亞聖公會在其全體主教會議 1985 年的會期內，通過一項決議案，要採用《利瑪文件》當作他們對鐸職看法的真正表達。然而，《利瑪文件》應更充分地探討一些問題，諸如：在決定宗徒的信仰與道理與生活原則上，聖經、傳統與脈絡間的關係是什麼？在創造（物體世界）時，聖神如何發生作用？我們的物質生活、聖事及聖神等為天主國的完成，扮演什麼角色？

3. 瑞典路德教會¹⁹

瑞典路德教會強調的重點是：《利瑪文件》不應被看成一種新的信仰宣告，而應視為各教會進行討論的一個刺激，以重新引發他們對洗禮、聖餐及職務的了解。瑞典教會承認《利瑪文件》中有關職務的文字，大多來自各教會自己的傳統。

然而，《利瑪文件》從頭到尾，因其強烈的折衷處理特性，而受到損害。如：有的部分有雙重意義，另一些根據馬丁路德

¹⁷ 同上 Volume I, pp.122~29.

¹⁸ 同上 Volume II, pp.32~35. 值得注意的是，聖公會和羅馬天主會為了研究教會內的聖體、職務和權威，設置了一個特別神學委員會，稱為 ARCIC。ARCIC I 在 1982 年 3 月 31 日出版了一個報告，羅馬教義部在 1982 年 5 月，而英國的主教團則在 1983 年 5 月 8 日，分別作了反應。這兩個教會訓導當局讚美 ARCIC I 的方法，但也提出一些教義問題有待進一步的澄清。而同時 ARCIC II 也在進行中。

¹⁹ 同上，pp. 123~40.

的傳統，本該更強調一切人的「普通司祭職」，一如第 13 號的註解所言²⁰。

下文明白指出路德教派對鐸職的觀點：

「《利瑪文件》第 14 號的描述與我們的傳統不合，它說感恩禮的領導人是基督與其身體成員共融的『有形可見的焦點』（“the visible focus”）——並用（確定的）冠詞加以強調。如此似乎把聖餐擺在『講道』之上。對我們而言，在宣講中與基督的共融，有同樣等級的重要性，正如在第 13 號裏所正確解釋的。²¹」

4. 長老教會

美國長老教會基本上與《利瑪文件》所提對鐸職的看法是一致的²²。但非洲盧安達（Rwanda）長老教會則一方面基本上同意《利瑪文件》的看法，另一方面對有關職務的部分有強烈的批評：

「我們有個印象，就是：聖經不是這章的基礎。在教會傳福音的使命上，平信徒與被祝聖的聖職人員之區別，並非聖經的道理。宗徒職務既不是與聖事相連，那麼，為何將它與被祝聖的聖職人員相連呢？教會的宗徒性不是基於主教的繼承，而是基於宗徒的宣講。我們認為，職務與團體相連，與因團體之名而完成的功能相連。因此，聖秩禮無法授予個人以一種脫離團體的地位，而去充當耶穌基

²⁰ 參閱註 12。

²¹ 同上，Volume II, pp.137.

²² 同上，Volume III, pp.189~205.

督的代表。²³」

5. 非洲薩伊（Zaire）基督的教會（門徒的團體）

非洲薩伊基督的教會（門徒的團體）在 1985 年 11 月通過下列的決議案：「自從我們接到《利瑪文件》的時刻起，我們團體的成員即渴望研究這一文件，因此在討論、商議之後，包括牧師和平信徒在內的行政會議所有成員，對此文件有了積極的反應；尤其因為我們的團體一開始，就遵照新約教導，常施行這些聖事」²⁴。

上述的例子，可代表 180 項對《利瑪文件》的反應，如此多的反應，揭示了一個事實：《利瑪文件》在所有基督教會的合一過程上的重要性。

（三）鐸職的描寫定義

看過各教會的不同觀點，能指出下列三點：

1. 教會是天主的子民，是三位一體的天主所聚集的共融團體。在教會內所有的成員都是有尊嚴、自由、能力、權利和責任的成熟主體，都分享著普通司祭職，同時也得承認在教會團體內，有一些特殊形式的職務。二者中，缺少一點就會傷及教會的動力和共融，並削弱教會解放的衝力²⁵。

²³ 同上，Volume III, pp.183~85. esp. p.184.

²⁴ 同上，Volume VI, pp.130.

²⁵ Federation of Asian Bishops' Conferences, Final Statement, Fourth Plenary Assembly, Tokyo, Japan, September 16~25, 1986, Chapter 4, Moving Ahead as Community, 4.2.2.

2. 在教會內，我們承認有各種不同的神恩與功能。羅馬天主教會把普通司祭職與特殊司祭職間的差異，解釋為本質的差異，而其他教會則較傾向於稱作功能上的差異。
3. 鐸職的特殊功能可描寫如下：鐸職是天主國的精神領導，從事鼓舞者（animator）的服務，啓發、支持、糾正、安慰及培育信友團體²⁶。身有鐸職的人，是天主聖三的僕人，也是活的信仰團體的僕人。

²⁶ M. Amaladoss, "Priesthood and Formation: Reflections in the Context of the Synod", *Vidyajyoti*, 53, 1989, pp.527~37. J. Cioppa, "Is the Parish Priest a Leader or a Manager or Both?", *Tripod*, 55, 1990/1, pp. 71~77.



卷三 生態神學及靈修

基督宗教思想史中地觀的演變

生態神學要素之一

此處介紹生態神學的要素，分由兩部分進行：第一部分說明基督宗教思想史中「地觀」的演變（即本章）；第二部分嘗試描繪今日基督徒神學中整體性的地觀（下一章）。希望藉此思考，幫助我們在日常生活中，對生態環保應用和實踐上建立穩固的基礎。

聖經中的地觀有極其豐富的內容，以致日後的信徒因不同的時代及文化背景，而有不同的地觀（如：希臘、羅馬、日耳曼民族與今日世界性的文明）。由於古代人類在使用技術上對自然世界的破壞有一定的限度，所以人與自然之間、與所有的生物之間，仍能保持平衡與某種程度的和諧狀態。

然而，當人類的技術愈來愈進步，必然更有能力控制自然世界。加上人類的軟弱和自私，個人、團體、國家、種族、國際社會等，以誇大、不平衡、不負責任的自殺式態度，視「經濟工業發展在一切之上」而濫用自然世界，危害人類生存空間，因此現代世界宗教團體（包括基督宗教在內）對生態危機漸漸地覺醒及有所行動。

我們首先在此，扼要地分五段解釋基督宗教思想史中地觀的演變。

一、早期護教者和教父們的相關思想

早期護教者和教父們生活在羅馬帝國時代。羅馬帝國的社會、政治結構，給當時生活環境提供了法律的穩定性（*pax romana*）；羅馬思想強調由人來管理世界；管理制度包含聖統制度。官方允諾宗教信仰的多樣性；加上當時主要哲學思想潮流（如新柏拉圖主義、斯多亞主義、諾斯底主義）的基督化，使得人的重要性成為這時期的一個共同基本信念。以下是本時期地觀的三個要素，特別值得我們注意：

1. **人類控制大地**（*dominium terrae*）：人被視為一種「微觀宇宙」（*micro-cosmos*）；在此微觀宇宙中，整個宇宙秩序的光輝都濃縮於人的理智和道德的倫理責任中。基督教思想家把這個論點建立於創一 28、詠八 5~6 等聖經章節；他們往往以下列三種意義來解釋「控制大地」的觀念：(1)所有受造物都以人為目的；(2)就實體論而言，人是全世界所有的受造物中，最優越的；(3)天主是絕對的君王，耶穌基督是最高的萬物統治者（*pantocrator*）。
2. **自然之書**（*liber naturae*）：奧斯定（Augustine, 354~430）發揮此思想：所有的受造物都像一本書，這本書中充滿了天主聖三的奧秘之記號及痕跡，因此受造界可視為一種聖事，它以一種真實而有效的方法，把實在界表達出來。
3. **人類犯罪造成大地受苦**：由於人類犯罪的後果，大地受苦，大自然也陷於人類犯罪的悲哀中。

二、中世紀的地觀

中世紀（約 1000~1500）的世界觀比較動態性且系統化。在這

情況中的地觀，是和諧而富創造力的，造成這種地觀的因素如下：

首先，具有新活力的日耳曼民族皈依（大體上是以自由方式）基督宗教信仰。

其次，由於城市生活漸漸普及，而城市生活泰半是由於修道院（如本篤會和熙篤會等）從事基本文化和牧靈生活的結果。這些修道院在自然環境方面做了很多貢獻，例如：使沼澤地變成可耕地、使森林成為可接近的樹林、開墾荒地、利用水力……等。在過去，大多數人都住在鄉下，每一個家庭都必須各自解決生活上的需要。而在新興的鄉鎮和城市生活中，則漸漸強調工作的區分和專門的技術；這是在對世界做有效管理時，必然有的基本要求，這在其後數世紀中皆可看出。這種強調工作區分和技術專門化的結果，產生了大學的建立；人類的思想得以在大學中得到系統化的培育。

最後，在這新興的世界中，出現了一些靈修方面的運動。例如：托鉢的方濟會和道明會，以及一些神秘主義者，對大地有著一種深切的體認和愛。

在政治方面，封建制度控制了一般人的生活。這種制度是指統治者把土地或權利分封給他的臣屬，藉此照顧百姓。同樣地，人若是大地的統治者，就必須積極負起照顧大地的責任，因大地臣屬於人。

綜合言之，中世紀的地觀包括下列三個要素：

1. **靈修運動和神秘主義者經驗中的地觀**，如：聖伯納多（St. Bernard of Clairvaux, 1030~1153）、賓根的希爾德佳（Hildegard of Bingen, 1098~1179）、聖方濟（St. Francis of Assisi, 1182~1226）以及艾克哈（Moster Eckhart, 約 1260~1327）。他們以各自的方法跟大

地建立了密切的關係，他們的深刻經驗也給中世紀的神學思想提供了孕育的環境。

2. **教父時期思想的延續**：對地的神學觀念，可以視為教父時期的思想（控制大地，自然之書）之延續，只不過此時期的思想較為系統化，方法較具一貫性，如聖多瑪斯（St. Thomas, 1225~1274）和聖文德（St. Bonaventure, 約 1217~1274）的神學體系。中世紀神學在十三世紀到巔峰狀態時，把大地視為美麗宇宙中的一部分，以天主聖三為它的創造根源，並以聖三為支持宇宙之愛的力量。
3. **科學開始接近大地**：這裡，我們僅能提及自然科學和科學方法上的某些開拓者。

首先，我們必須記住，亞里斯多德的自然哲學主要是經由阿拉伯的哲學家們（如亞維襯那 Avicenna, 980~1037、亞威洛哀 Averroes, 1126~1198）被傳播出去，並開始激發許多思想家。因此，我們可以看見一種越來越強調地和自然的獨立性和獨特性的傾向。當然，在以基督宗教信仰為主流的環境中，這種新強調的獨立性只是相對的，而非絕對的。這種傾向持續了數個世紀之久，亦即所謂的世俗化過程的開始。神學中所強調的創造概念漸漸失去重要性，代之而起的是強調自然固有的一貫性和積極的獨特性。一些有關動物的書籍，顯示出對自然本身權利的漸進認識，這種自然的權利是人類必須尊重的。

其次，我們可以發現一種對人類理智的重要性的覺醒過程。人類有能力對自然和地上萬物做有系統的研究。我們將在下面提出一些基督徒思想家的代表，他們開始把興趣從形而上、神學和哲學方面的問題，轉移到一些直接接觸物質世

界的問題。

總括而言，中世紀時期出現了豐富而多樣性的地觀。一方面，這時期的地觀很類似初期基督徒思想家和教父們的觀念；所不同的只是這時期的思想家以比較有系統的神學理論來作說明。另一方面，中世紀的地觀也逐漸演變成一種以地和自然為人類科學研究和技術轉變的對象之觀念。

因此，我們可以說，基督宗教的信仰和神學是促成人類以科技影響大地的主要原因；因為基督宗教使人從過去那種似魔法而神秘的世界觀禁忌中得到解放，並把大地和自然視為天主的創造，並視為人類可以接進和照顧的對象。但這麼說，並不等於主張基督宗教信仰和神學要直接對日後人類以不負責任的態度剝削大地的行為負責。這種剝削行為不一定來自聖經和基督宗教信仰的真義。而是來自人類的自私、物質主義心態、權利慾、單向度的人（one-dimensional man）的心態的結果。一個可悲的事實是，基督徒也都或多或少地帶有自私和罪性的態度；因此，事實上他們也參與了對大地自然環境的破壞。（但這並不是說，因為他們是基督徒的緣故，他們才會破壞自然環境！）

三、宗教改革時期的地觀

（一）思想背景

1. **人文主義及文藝復興：**人文主義是十四世紀後期興起於歐洲的一種以人為中心的意識論和世界觀。它除了對羅馬和希臘諸文化的研究和了解有興趣以外，還強調世俗、個人和批判性的思想。它也強調人的理智、科學的精神和人類在自然世界中的成就，而不太重視（有時甚至拒絕）對天主的信仰。

文藝復興運動與人文主義有密切關聯；它是十四世紀和十七世紀之間（在中世紀進入現代世界之間的過渡時期）流行於歐洲的風潮。此運動的特色在於恢復對藝術、文學和研究的活動、精神和努力。

在此之前，人類控制大地的觀念都被了解為人類在自然的限制之下的控制。然而，在人文主義和文藝復興運動時期，人類跟自然、大地的關係卻以「自由的人」（free human person）做為衡量的根據。

宗教改革者就是處於這種人文主義和文藝復興環境之中。然而，他們到底受了這種思潮多大的影響，卻難以確定。

2. **馬丁路德的宗教改革：**馬丁路德（Martin Luther, 1483~1546）深受中世紀唯名論哲學思潮的影響。由於他曾擔任天主教的神父，並接受奧古斯丁的神學，所以對人類理智的力量抱有懷疑的態度。除此之外，他雖然有極細緻的宗教才華，卻無法有效解決人類被引誘去犯罪的生活體驗。而且，當時教會的制度以及一般人的宗教生活，都跟許多存在於信徒與天主之間的「媒介」有關。這些因素都是引起馬丁路德思想上的突破的原因。

他主張個別的罪人可以直接而立即地來到永活而慈悲的天主面前。在這種新的神學典範之中，個別的罪人和慈悲的天主（被釘於十字架上的耶穌基督是最具體的代表）乃是萬物的中心。傳統士林學派的宇宙秩序神學和天主存在於世界自然萬物之中的說法，都不再是改革後的馬丁路德的觀念。他以為這種「自然的神學」不能抓住人和世界的真正意義；因為這種神學誇張了人的價值，使人產生驕傲和自義的態度，也使人成為破壞者和盲目者。只有當人謙卑地站立於被釘十字

架的天主之前，人的意義才能顯現出來；因為只有天主才能除去人的罪。此種救贖的經驗之所以可能發生，完全是藉著信心、聖經和恩寵（*sola fide, sola scriptura, sola gratia*）。

3. **加爾文的宗教改革：**加爾文（John Calvin, 1509~1564）的教義和教訓特別強調天主的主權、恩典的不可抗性、聖經的至高權威，以及預定論。

（二）地觀

1. **路德神學中的地觀：**在路德的神學看法中，大地不是獨立的存在；它必須參與罪人跟慈悲的天主之間，那種活動而直接的關係中。天主最初爲了每一個人創造了萬物；由於人類的犯罪，他喪失了「控制大地」的權利。這種喪失，表現於人類在肉體、精神和道德方面的敗壞；這種敗壞也影響了大地和自然。馬丁路德在他《論創世紀》的一篇演講中這麼說：

「在伊甸樂園裡面，世界是純淨而完美的，因爲人是純潔而完美的。現在（在人犯罪之後）世界開始走樣了……在人類墮落之後，萬物都變樣了；全部的創造（包括太陽和月亮）都把自己蓋上一個袋子；而且，原本很好的創造，由於人的墮落，都變成有害的了。」

據馬丁路德的說法，由於人和自然都因人的罪而變色，所以先前人本思想的目的論和人類優於大地的存有論，都不復存在了。假若這種優越性仍然存在，那麼人就可能以爲自己有權享受自然大地的果實，而不把那些果實當成天主的恩賜和祝福。只有當人完全被耶穌基督所改變時，他才可能逐漸獲得一種新而乾淨的權力去控制大地。

2. **加爾文神學中的地觀：**讓加爾文主張「從大地可以清楚看出

天主奧秘之存在」的最主要原因，是他確信天主具有絕對的主權和威嚴。他把自然世界稱為「天主榮耀的舞台」；自然世界是天主救贖活動戲劇的真正舞台（但這個舞台不是靜止的結構）。這世界中的被造萬物都好像「燃燒中的亮光」，在讚美天主的榮耀：

「當人一睜開眼睛時，必然會看見天主……因為祂在被造界中烙下了祂榮耀的記號，這些記號是那麼清晰、深刻，所以就連最沒有學問的人和最愚笨的人，都找不到看不見的藉口……人的眼睛所及之處，都可發現這世界沒有一個地方不顯出祂的榮耀之記號。當我們一瞥就窺見這個偉大而奇妙的藝術作品時，不可能不雙膝跪下，讚嘆天主無可測度的大能。」

加爾文好像受了文藝復興對宇宙的理性結構之讚賞的影響，因此，他提到「天主的一般恩典」；這些恩典都臨在於數學家、藝術家、甚至哲學家們的能力之中。加爾文確信天主活生生的存在事實，影響了世界和自然界中的萬物，甚至也影響了所有的無機物。

總而言之，宗教改革繼續揭開了基督宗教主要的地觀。它離棄了士林學派哲學中的形上學思想，而強調個別的罪人與全能的主天主（表現於被釘十字架的主耶穌身上）之間的直接關係。這種直接的面對面關係，產生了另一種更具深度的觀念，即委身參與大地事務中的觀念。這是基督徒進而控制大地的原動力。但是，假若這個原動力使基督徒成為破壞自然大地的罪魁禍首，則失去了其基督信仰的默示意義，也就是被人類的自私和權力慾所曲解了。

四、現代思潮中的地觀

（一）現代思潮概況

談到宗教改革時，我們曾提及人文主義的興起和文藝復興運動這一波思潮在神學和哲學上所帶來的根本轉變：從先前所一直強調的神秘天主轉變成對人類的神秘之強調。過去，世界（包括大地）被視為存在於天主裡面，而天主也被認為存在於世界裡面（一種愛的臨在）。但是在新興的人文主義和文藝復興運動中，超越的天主所住的領域越來越變成超越而遙不可及，而且越來越跟這世界的事物疏遠；另一方面，人類所住的世界卻越來越獨立，以致對天主臨在的認識逐漸暗淡，甚至消失。這種看法導致後來的唯物主義和無神論的興起。

基督宗教的傳統非常強調信仰和啓示。所以有時候不能滿足人類理智的要求。人類理智的自我主張早在中世紀時期就已開始，而在現代不但繼續得到重視，而且也在理性主義和啓蒙運動時期達於巔峰。過去，信仰和啓示可以釐清一個客觀的宇宙和存有界的秩序。在唯名論和功能論的運動中，那些科學家們漸漸開始研究大地和自然界中的萬物，他們把注意力集中於萬物的相互關係，也就是在所有被造物的整體中互相支持、互相依存的關係。在這些複雜的相互關係中，若要以科學方法來控制萬物的關係，數學將扮演主要的角色。所以從功能論和數學的系統化說明，到機械論的世界觀之間，僅小小的一步之差而已。

此乃到達我們所謂現代科學和技術的跳板。在現代科學和技術的觀念中，大地已成為被研究、分析、了解、控制的對象。它可用來為人類造就物質、經濟和科技上的進步。過去那種對

大地神秘性的深刻認識，好像不再被重視。在過去，對大地的知識主要是在助人邁向天主；而在現代，對大地的知識已經變成一種力量 and 控制的知識。這是現代人所面對的一個矛盾：人類越能控制大地及大地中的多重力量，就越與自然和大地疏遠。人類已不再把大地當成自己的家。

這裡，我們也接觸到另一思潮，即所謂的世俗主義（secularism）。世俗主義與上述的主流思想有極密切的關係。它是一種觀念論或意識型態。在基本上，它拒斥所有的宗教信仰和崇拜行為，而只相信這世界中屬世、暫時而看得見的實體。它倡導一種所謂「非神學化」的人類思想和意念，及一種「非目的論化」的自然過程。人類若想完全控制自然和大地，就不能接受既有的秩序和定好目標的過程。因為這只會限制人類在現代科技上的努力和成就。

然而，在上述人文主義、理性主義、功能論、世俗主義的不同思想過程之外，尚有另一種稱為「生機論」（vitalism）的思潮。此種思潮主張自然的有機層面、生命的神秘、生物的複雜進化過程，以及自然界的目的論，都是持續不斷的過程。也就是說，自然界的各種現象不止受制於一些機械性的力量，而且也朝向某些自我實現的目標移動；亦即受制於某種目的和計劃。

最後，我們必須特別記住，在這四個世紀之中，所有基督宗教的教會都未曾停止宣揚聖經中有關地的教訓。雖然有時候各個教會所強調的重點或立場互不相同，但我們可以說，基督宗教的教導和教義在大體上都沒有偏離聖經中的地觀。可悲的是（從歷史的觀點來看），這種深奧的聖經教訓一直未被清楚地傳揚開來，也未能對科學家、技術專家和主張技術主義的政治人物提出嚴肅的挑戰。

(二) 一些重要思想家的地觀

1. **伽利略的地觀**：伽利略（Galileo Galilei, 1564~1642）是現代度量衡科學的主要創始者。他的天賦不僅止於理論，而且達於實際。
2. **培根的地觀**：培根（Francis Bacon, 1561~1626）是公認把地視為客體、東西，而人類必須加以征服的代表人物。在所有獲取權力的諸多方法中，以得到對大地和自然的控制方法最高貴。
3. **「哥白尼的革命」及其延續**：在伽利略對天文學的研究中，他也肯定了哥白尼（Nikolaus Kopernikus, 1473~1543）以太陽為中心的世界觀。在他之前，德國天文學家和數學家柯普樂（Johannes Kepler, 1571~1630）也以系統化的方法證實了這種看法。後來，牛頓（Isaac Newton, 1643~1727，英國天文學家和數學家）發現地心引力的定律，更加堅定了「哥白尼的革命」是正確的世界觀。
4. **笛卡兒的地觀**：笛卡兒（René Descartes, 1596~1650）原先是想在軍中和政治界服務；但在廿三歲那年（1619），他經歷了生命中最大的轉變（他做了三個夢，看見一個異象），從此以後，他就將其一生致力於數學和幾何的研究工作。1619年11月10日，他在一個異象中發現「奇妙的科學」，後來稱為「一般科學」（scientia generalis）或「普世數學系統」（mathesis universalis），簡稱「方法」（the method）。

此「奇妙的科學」所談的，都是地球上的萬物。這些萬物可以比喻為一部大機器。這部機器可以經由幾何學的定律來加以說明。這世界的萬物屬於「延伸的實體」（res extensa，

特別是空間方面），而人類的心思則屬於「思考的實體」（*res cogitans*）。在這種心態中，過去中世紀對存有的形上學觀念，已變成「唯名論和功能論」的心態。人成為自然的主人和控制者。

5. **達爾文的地觀：**達爾文（Charles Robert Darwin, 1809~1882）以闡揚所謂的達爾文理論（Darwinism）而聞名。他主張物種來自母體的遺傳，而遺傳過程中有變種現象。通過自然的選擇，那些最能適應者就得以生存，並傳宗接代。最值得注意的是，他認為地球上所有的生物都屬於一個巨大而多元的進化鏈。根據這種世界觀，地球上的生物之間都有一種有機的動態關係；這種動態關係，乃是進化的主要現象。方濟培根所持的那種以萬物為機械而可以度量的觀念則被放棄了。

我們必須再次強調，基督宗教對現代人的地觀有著間接而實際的影響。它宣揚天主對大地的主權，並拒絕萬物有靈論（*animism*）的說法。後者主張自然界的萬物或自然現象，甚至宇宙本身都具有靈或鬼神。原則上，基督宗教要求信徒們拒絕萬物有靈論的態度，因為這種信仰使人在對待大地時，產生恐懼和謹慎的感覺。由於基督信仰使人免於這種恐懼，所以人類應該以自由的態度來照顧大地；就如聖經的傳統所教導的。但是，人也有自由濫用天主所給予的自由，來遂行自己自私的慾望。所以，基督宗教也再一次要求人悔改。

五、近代基督宗教的生態覺醒

對生態環境的關心，在最近幾年來已成為普世人類的共識。許多國際性或地區性的環保團體或綠色組織相繼誕生，對

環境保護工作付出可觀的努力。在此種世紀潮流中，基督宗教也開始對生態環境問題有所覺醒。自 1960 年代以後，有關生態問題的神學反省作品不斷出現；到了廿一世紀的今天，生態危機問題在教會內已被公認為倫理道德問題，其迫切性已不容質疑。

在下一章中，我們將僅探討天主教官方自梵二以後對生態問題的教訓之發展概況。我們所以不談基督教在這方面的貢獻，乃因我們極難獲得所謂基督教的「官方」教訓，而且我們已在前面提及與基督教關係密切的普世教協（WCC）所推動的「正義、和平和維護創造的完整」的工作。該行動已足以代表基督教的生態覺醒概況。

從歷年來教宗所發表的官方文件中，我們發現，天主教在第二屆梵蒂岡大公會議以前，對自然環境的問題並未清楚表明立場。一直到梵二之後，我們才看到教會對此問題的重視。此種轉變並非表示梵二以前的教會不關心生態環境問題，僅可能表示過去的教會尚未意識到此問題的嚴重性。

梵二以後，從教宗所頒佈的通諭或各國主教們的牧函中，我們可以看出教會官方對生態環境一再表示積極的關心和重視。

今日神學中整體性的地觀

生態神學要素之二

本章將分六段研討今日整體性的地觀；其目的在激發我們生活中正確「天地人合一」的看法，並培養成熟的倫理道德的環保行為的基礎，就是：關懷地球生態問題，及真正落實環保行動，視為今日人類本性及生存的基本要素！

第一段將強調以神為中心的地觀；包括創造論、三位一體教義，以及天主臨在於宇宙中的信仰。第二段則以耶穌基督道成肉身的神學意義、逾越奧蹟，及宇宙性的基督信仰為中心來了解地的重要性。第三段則著重聖神的層面，探討其在統合宇宙萬物中的角色。祂有如德日進(Teilhard de Chardin)觀念中的「神的氛圍」(The Divine Milieu)，使天主之愛的奧蹟積極地表現在宇宙中。而這種思想跟中國思想中的「氣」的作用極其類似，因此我們將一併討論。第四段將根據人學的角度，來探討人與地的關係、人在受造界中的地位，以及人類在天主繼續創造的過程中所扮演的角色。第五段則從教會學的觀點，來強調教會學中被忽略的生態層面，並強調天主子民被大地所滋養的事實。最後一段則站在末世論的觀點，發揮「新天新地」的信仰，說明烏托邦的世界中，萬物和諧的「和平」(shalom)境界，以及人類最高品質的生活之實現。

一、神本思想中的地觀

本段根據基督信仰中的神觀來探討神學中的地觀，其目的在於矯正以往過分強調以人爲中心的理性主義、人文主義、甚至神學的人本觀念，並提出一種比較完整的神學，這種神學可說是一種超越人（但仍包括人）的地觀。在這種以神爲中心的基督信仰中，所有受造物都來自天主，也都同樣得到天主的關愛。

本段包括兩個主要思想：首先說明天主創造及救贖的神學，進而論及世界（地）爲三位一體天主的居所之信仰。

（一）天主對地的創造與救贖¹

1. 地的絕對來源在於天主自己

基督宗教相信，天主是超越的神，也是在歷史中自由行動的神。祂是世界及萬物的創造主；而且這個世界及萬物是天主從「無」中創造出來的（*creatio ex nihilo*）。此種被造的世界既非來自另一種先前存在的物質，也不是來自天主自己，而是來自天主的自由意志。既是從天主的自由意志而來，而不是從天主的本質散發出來，所以創造的作爲必是基於天主創造的決心。天主在實際創造發生之前就已決定成爲世界的創造者。而天主何以根據自己的自由意志創造世界？其原因無他，只爲「愛」而已。

天主的愛乃是萬物之所以存在的緣由。創造的主要意義不是在證明天主無限的大能，而是在傳播祂的愛。天主的創造不是爲了自己的利益，或爲了增加自己的幸福。天主創造世界的

¹ J. Moltmann, *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation* (London: SCM Press, 1985).

目的完全出於祂自由的愛。藉著創造，祂把自己的全善傳給祂所創造的萬物。因著祂的愛，祂選擇創造。祂在創造中表現了祂的全善。換言之，創造行動表明天主在愛中把自己給予世界及萬物。因此，天主的創造涵蓋在更大的救恩計畫中，祂創造的目的是在表現祂的愛，以及祂的救贖恩典。

簡言之，這樣的創造論告訴我們，世界的創造不是來自天主的一種「必須的流出物」（necessary emanation），而是來自天主「絕對自由的救贖計畫」。這個計畫只能以類比方法來了解，不是在時空限制內的次要原因的計畫，而是超越時空的絕對第一因的計畫。具體言之，地是天主所創造、管理和救贖的對象。

2. 地的存在本身即是它與創造者的關係

神學上對「存有」觀念的一個重要思潮，是在傳統上比較靜態的「實體形上學」觀念之外，進一步發揮比較動態的「關係形上學」觀念²。根據這種觀念，存有的最高事實不僅是實體，而且是關係。存有的本身都是由天主而來的關係。天主的存在本身也是一種關係，也就是三個動態的愛的關係——祂是愛的給予者（父）、愛的接受與回應者（子），及愛的合一（聖神），而一切的受造物都是這種關係（天主的關係）的具體表現或肖像。

從這種動態的關係來看，天主的存有是面對著對象，是關係中的存有。人是面對天主、世界和自己的存有；而自然大地則是面對天主和人的存有。此外，地的存在是來自天主的自由意志和自由的愛，也就是來自天主的愛的關係。所以，自然大地的存在，根本上是天主愛的具體表現。

² 參閱：谷寒松著，《神學中的人學》（台北：光啓，1996再版），274~281頁。

3. 地是一種繼續不斷的創造性臨在 (the continuous creative presence)

絕對第一因與相對第二因的共融，有些神學家嘗試以新的觀點來解釋一切被造界的創造：拉內 (Karl Rahner) 以為，創造是「絕對第一因」藉由「參與」產生的結果；佛立克 (Maurizio Flick) 和奧茲紀 (Zoltano Alszegehy) 更進一步把「絕對第一因」的「參與」或「臨在」分為三種，即普通參與、進化參與、創造參與。所謂「普通參與」係指創造者天主與受造物同在，保存並管理萬物。「進化參與」是說創造主不但保存並管理萬物，而且使受造物本有的製造能力及行為超越自己來製造「新」的現象；具體地說，就是從物質到生物的「躍進」裡的參與。而「創造參與」則是指創造主在人類與個人出現中的參與，也就是從動物到人的「超越」中的參與³。

(二) 大地—天主聖三的居所⁴

1. **天主寓居**：面對生態方面的危機，神學家們在思考有關天主和世界的關係時，提出一種新的思考方式。他們不再強調天主和世界之間的區別，而主張所謂「天主寓居」(indwelling of God) 的神學，亦即承認天主存在於世界之中，而世界也存在於天主之中。
2. **天主與世界的相互關係**：過去認為天主「製造」(making)、「保持」(preserving)、「維護」(maintaining)、「成全」(perfecting) 都是單方面的關係 (one-sided)，應改用「天主寓居」(indwelling)、「同情」(sympathizing)、「參與」(participating) 、

³ 同上，99~101 頁。

⁴ Moltmann, *God in Creation*, pp.XII~XIII.

「相隨」(accompanying)、「忍受」(enduring)、「歡喜」(delighting)、
「榮耀」(glorifying)。因這些說法表示天主與世界之間相互
性的關係，也表示聖神天主與祂所造的被造物之間一種活的
宇宙性團契。

3. **被造物在天主聖三中的圓滿**：現代的生態神學強調天主聖三
寓居於被造的世界中，而被造界也寓居於天主聖三之中。這
種新的強調與傳統的信仰並無牴觸，因為它也相信天主與我
們同在，天主仍繼續在被造界中工作，整個世界都是天主工
作的地方；這樣的天主一直希望通過微觀宇宙和大宇宙中各
種被造物的存在，來和人類保持密切的共融關係，所以，宇
宙中所有的被造物乃成為天主臨在的象徵。因此，被造物要
成為具有意義的存在，就必須從天主聖三中去找。在天主聖
三裡面，所有的被造物（特別是人類）才可找到自己的圓滿。

二、基督論中的地觀

耶穌基督是基督宗教信仰的開始和中心，所以基督論是基
督徒的世界觀和地觀的典型根據。在基督裡面，神和世界結合
在一起；在祂裡面，天主和世界的關係以及天主的本質具體表
現出來；在祂裡面，人類最高的尊嚴和終極本性（即人類與天主
的積極關係）清楚地彰顯出來。在祂裡面，天主對被造界的愛以
及被造界對天主之愛的回應相遇。基督的道成肉身（天主聖言降
生為人），其受難及救贖都表現了天主直接臨在於世界並參與世
界的苦難，以及達到拯救世界的最終目的。因此，基督宗教對
世界及其與天主之關係的基本概念，雖可從創造教義中看出，
但主要還是根據救恩史。因為在救恩史中，我們看到那位絕對
無限神聖的天主，願意對被造界提供恩典，將祂自己彰顯給被

造界。這種自我彰顯，表現了天主的愛—天主聖化世界並救贖世界的愛。我們將在本段闡釋這種基督論的神學；並以此為基督宗教面臨生態危機所能提出的貢獻。本段內容將分成三項：天主聖言降生為人的奧蹟、逾越的奧蹟，以及宇宙性的基督。

（一）天主聖言降生成為人的奧蹟

1. 道成肉身

道成肉身的教義告訴我們，耶穌基督乃是天主聖言的化身，祂是天主自我啓示的最具體表現。祂從永恆的世界降臨到這個被造的世界，祂原本是天主的兒子，因著道成肉身而成為人的兒子。藉著祂，天主與世界之間愛的關係進入人類歷史之中，成為具體的事實。藉著祂的成為人，世界的歷史乃得以成為勝利（而非失敗）的拯救史。藉著祂，原本不能被人知曉、認識的天主向被造界顯示了祂自己。此種道成肉身是一個極大的奧秘，因此在基督宗教的思想歷史中，耶穌基督道成肉身也被稱為「原始聖事」（*primordial sacrament*）。它是其他聖事的源頭，而所有的聖事都在具體表明（彰顯）天主藉著耶穌基督對人類的救恩。它告訴我們，天主既是無所不在的天主，同時也把自己限制在有限的受造界之中；祂創造世界、超越世界，可是他又甘願進入世界之中，道成肉身就是天主奇妙且奧秘的作為。此種拯救不僅進入了人類具體的生活中，也進入了所有受造界（包括自然大地最微小的元素）之中。

這個「道成肉身」的教義很清楚地宣告天主通過祂的兒子，住在世界（包括人類與自然大地）並以世界做為祂的家，這表示天主藉著耶穌基督肯定了這世界和整個人類，並藉著耶穌基督與人類和被造界合而為一。同時也指出天主對世界的愛，因為祂

甘願卑屈自己，採取被造物的樣式，臨在被造世界的裡面。所以，天主對被造世界的關愛絕不是抽象不可理解的，而是具體和實在的。這世界既是天主的家，則天主與這個家的關係當然是密不可分的。

2. 大地母親

從教理神學上說，耶穌基督既是天主的兒子，亦是人的兒子，祂也擁有人類的父親和母親。祂也經過祂的母親瑪利亞懷胎九月而誕生。祂的母親也跟所有其他人類的母親一樣，是在大地提供的環境下，接受大地的滋養，來孕育腹中的耶穌。所以，滋養耶穌一人子的，不只是祂的母親瑪利亞的母胎，亦是大地母親的母胎。換言之，耶穌成為人的樣式降生於世界，是經過祂母親和大地母親的母胎共同的孕育。兩者共同塑造了作為人子的耶穌。

耶穌的童年是在鄉村度過，祂充分接受了大自然的陶冶，祂是一個單純的鄉下人物。祂對大自然的神秘瞭如指掌，所以自然大地為耶穌提供了許多象徵和比喻⁵。

這些例子不只說明了人子耶穌在大自然的孕育中長大，而且接受了大地母親的孕育，更說明了耶穌與大地母親的密切關係—祂不只接受大地母親的養育，而且也從大地中尋找素材來闡釋天國的奧秘。在耶穌的教訓中，大自然反映天國的地位和重要性，由此可見一斑。

⁵ 參閱：房志榮，〈聖經中的生態觀：生態家耶穌〉《神學論集》104期（1995夏），203~216頁。

（二）逾越奧蹟

1. 耶穌與大地母親一同努力並受苦

祂和一般受造物一樣，親身體驗了自然界所施展的暴力，祂曾斥責風和海，以免威脅人類生命之安全（瑪八 23~27；谷四 35~41；路八 22~25），所以，祂知道自然界所具有的暴力性質。自然界有時也具有破壞力。

同時，耶穌也把自己認同於一般的人類，祂也是人類社會的一分子；而一般人類都難免具有罪性。由於他們的自私、權力慾、追求享受以及驕傲的心態，自然大地被他們所剝削、濫用和破壞。因為耶穌認同於人類，祂了解人類所加諸自然界的暴力，所以祂的道成肉身，一方面是爲了救贖人類免於罪惡，另一方面也是藉著承擔自然界所受的苦難而救贖自然界。正如保羅所說：

「一切被造的都熱切地盼望著天主的榮耀從祂的兒子們顯示出來。因為整個被造的變成虛空，不是出於本意，而是出於天主的旨意。然而，被造的仍然盼望著，有一天能擺脫那會朽壞的枷鎖，得以跟天主的兒女分享光榮的自由。我們知道，直到現在，一切被造的都在痛苦呻吟，好像經歷生產的陣痛。不只被造的是這樣，我們這些得到天主所賜的初熟果子，就是得到聖靈的人，也在心裡嘆息，等候天主收養我們做祂的兒女，使整個的自我得自由」（羅八 19~23）。

保羅的這段話是在告訴我們：耶穌是一切被造物—包括人類和自然大地—的「救贖主」。或者可以說，祂是一切被造物的「醫治者」。

2. 十字架的道路

從上面所說，耶穌認同並承認了自然大地的有限性、暴力傾向以及自然界所受的苦難，我們可以說，祂在十字架上的贖罪功勞涵蓋了自然界。十字架的犧牲不只是爲了人類，也是爲了自然大地。十字架的救贖既是爲了人類迫害自然界時所犯的罪過，也是爲了自然界的暴力傾向以及自然界所承受的苦難。我們甚至可以說，自然大地的有限性，暴力傾向和所受的苦難已經成爲耶穌十字架的一部分。

3. 從死亡產生新生命

耶穌的受難並不表示結束，根據基督徒的信仰，耶穌死後第三天又復活了。復活的信仰告訴我們，耶穌的死乃是新生命的來源。就如祂對自己的死所作的形容說：「一粒麥子不落在地裡死了，仍舊是一粒。若是死了，就結出許多子粒來」（若十二 24）。此種復活的信仰也表現在自然界的更替中。例如：在這世界上，認何新事物的建造，必然引起某些事物的犧牲。築造一條高速公路，必然引起自然和景觀的破壞。

此種現象也可從生物界互相依存的現象中看出：較低等生命往往成爲支持較高等生命的工具，這是死亡產生生命的奧妙原理。例如：動物以植物爲食物，人類又以動物爲食物，或以動物所提供的勞力來服務人類，成爲生命的因素。就如羅光總主教所說⁶：

「生生的條理，以低級之生而助高級之生，礦物之生存助植物的生存，植物的生存助動物的生存，礦植動各物

⁶ 羅光，〈中國哲學的特性與精神〉《哲學與文化》革新號第 1 期（《現代學苑》第 120 期，1974 年 3 月），21-22 頁。

的生存助人的生存，人乃萬物之靈，因為萬物的生存，彼此相連合成一個整體宇宙。所以宇宙中所的祇是生命，宇宙變動的目的是為生命，宇宙整個聯繫也是生命。」

總而言之，低等生物通過牠們的體力、苦難或死亡來服務或支持較高等的生物。

此外，我們也可以說，人類成長的方式乃是建立在一種持續不斷的「死亡」過程。前一代的犧牲為下一代帶來成果。在政治方面，某些人的奮鬥和犧牲為另一些人帶來了自由和更好的政治環境。

如此，我們可以說，世界上的萬物都一同參與死亡和復活的過程。人類在這個過程中扮演著一個特別的角色，因為人類乃是在這個世界（自然大地與人類共同的世界）中做為人的耶穌的逾越奧蹟的中心（焦點）。耶穌的復活是「新天新地」的基礎，這個基礎是活生生的。

（三）宇宙性的基督⁷

1. 聖經中的宇宙性基督

聖經充分表現初期教會中對基督的至高權力——基督是全人類、全宇宙的救主，祂的權能高於一切控制人世間的力量——的頌讚。此種對「宇宙性基督」的信仰充斥於聖經篇幅中⁸。我們可以說，新約聖經的基督論所主要強調的，乃是宇宙性的基督。

⁷ Matthew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ*, (San Francisco: Harper Collins, 1988).

⁸ 例如：斐二 1~24；羅八 14~39；弗一 3~14；希一 1~4；若一 1~18；默示錄；耶穌受洗和在曠野受試探的故事（谷一 1~13）；升天的故事（宗一 2~14）。

基督的臨在給整個宇宙帶來了救贖的希望。

2. 神秘主義者的宇宙性基督

我們可以說，在基督宗教的歷史中，宇宙性基督的信仰大部分是經由一些神秘主義者——其中有一些是東方教會的教父們——所保存下來的。一般的東方教父都具有一種宇宙論的神學和宇宙性基督的觀念。對這些教父們來說，宇宙性的基督乃是宇宙的目標，也是宇宙的開始和結束。

此外，西方中世紀的神秘主義者從賓根的希爾德佳（Hildegard of Bingen, 1098~1179）、亞西西的聖方濟、多瑪斯、馬德堡的美契黛（Mechtild of Magdeburg, 約 1207~1282）、但丁（Dante, 1265~1321）、艾克哈，到諾威契的茱麗安（Julian of Norwich, 1342~1420）和古薩的尼可拉（Nicholas of Cusa, 1401~1464）也都具有強烈的宇宙論思想。他們都以創造為中心，而發展出宇宙性基督的觀念⁹。

3. 「宇宙性基督」的逐漸再現

- 1) **跳躍進化觀**：近代西方思想界中，宇宙性基督觀念表現的最清楚的，首推德日進的「跳躍進化觀」。德日進是法籍神父，也是考古學家、人類學家和基督信仰世界中的神秘家。他融合科學、哲學與神學，把宇宙進化分為物質化、生命化及人化三大階段，並視每一個新階段為一次大躍進；而物質化的階段中，分子的形成是躍向生命化的準備期。他認為，宇宙的演化是整體性的「內在動力」推著萬物，經超越自身的方向前進，任何物質皆非無生氣之死物。其實質內早已含有一

⁹ Fox, *The Coming of the Cosmic Christ*, pp.109~127.

種「先天生命」與「意識的種粒」，使物質發出生命，生命發出心智；而其終向則皆是集中地奔向天主——即宇宙萬物的核心、最高的意識、最高的精神實有。而基督是天主也是人，是天人合一的圓滿，祂降生為人，人類若跟隨祂的基督化，就可說是躍向天人合一之圓滿的準備。

德日進在去世前所留下的話中，更清楚地表明了他的宇宙性基督的信仰。他說：「天主是萬物中的萬有」；並說：「我的信條有二：宇宙是有中心的、進化的，而且是向上往前的進化，此其一。耶穌基督是宇宙的中心，此其二」¹⁰。

- 2) **亞洲人世界觀中的宇宙性基督**：亞洲人的世界觀從某些方面來說，也具有基督宗教思想中的宇宙性基督觀念。例如：佛教徒經常誇耀他們具有宇宙性智慧的傳統。就如西方世界所說的智慧 (sophia)，佛教的傳統也把智慧看為女性，她是「衆佛之母」，是老師，也是同情心（憐憫）的孕育者。她的存在不可測度，有如宇宙；然而她也是「存在的根基」。依佛教的傳統來看，萬物之中都具有「佛性」，此種佛性能夠喚醒人認識自己的感覺、認識自己的身體、理智，並認識世界。它也是一種了解和愛的能力。因為人人都具有此種佛性，所以人人都可以成佛。
- 3) **寶塔型宇宙建築圖**：中國近代哲人方東美繪製「寶塔型宇宙建築圖」¹¹，把生命分為六個領域：物質的、生物的、心理的、審美的、道德的、宗教的。他認為以生命動力開闢物質生命領域的，是「工作的人」(homo faber)；把生命存在領

¹⁰ 谷寒松，《神學中的人學》，79 頁。

¹¹ 同上，111 頁。

域從物質境界提昇到生物境界的，是「行動的人」(homo dionysiacus)；表現創造才能，把生命指向更高的意義境界的，是「創造的人」(homo creator)；以理性為指導，形成各式各樣的系統知識，使自己不盲目創造，而把生命安排在真理世界上的，是「理性的人」(homo sapiens)。然而，把工作的人、創造的人、理性的人結合起來，有健康的軀體、飽滿的生命、豐富的知識，就成為「自然人」(homo naturalis)；而當自然人走向形上界，能運用種種符號，創造種種語言，象徵美的境界時，乃成為「用象徵的人」(homo symbolicus)。若進一步在藝術價值上加上道德精神，而具有優美品格，乃是「道德的人」(homo honestatis)。而當生命達到盡善盡美的神聖境界，整個生命可以包容全世界、統攝全世界、支配全世界時，就是「宗教的人」(homo religiosus)了。如此集中生命，才能成就的「聖人」或「賢人」或「覺者」，即到達塔頂的「高貴的人」(homo nobilis)。

宇宙的真相是無止境的，在人能到達的理想境界之外，還有「神」(divinity)的存在，祂是「最真實的實在界」(the really real reality)，也是「最奧秘的奧蹟」(the mysteriously mysterious mystery)。整個宇宙，一方面從這位至高的神，通過高貴的人，獲取無窮的生命力，並使宇宙中自然界的一切超昇到神聖領域，而具有神聖的價值；另一方面，高貴的人也藉著默觀此至高的神，帶領所有的自然萬物回歸原始，使所有的被造物不斷提昇、改變，到達生命的圓滿境地。

簡言之，「宇宙性的基督」乃是萬物在宇宙中的「共同居所」(common house)，在這個「宇宙性基督」之內，每一被造物都可以找到足夠的空間來伸展自己的能力。在「宇宙

性基督」之內，所有「地球上」的萬物一方面已經抵達了歷史的終點（目標）；另一方面，卻仍未完成它們的使命。因此，它們仍需不斷的改變，不斷地向回歸於創造主的圓滿境地邁進。

三、聖神與宇宙

過去對創造者聖神的神學觀念認為聖神滲入世界並賦予世界生命，這種觀念已被現代機械論的世界觀所排斥。以神學的说法而言，對天主主權的男性化觀念，取代了對「世界靈魂」（the world soul）的女性化觀念。天主統治萬物，不像「世界的靈魂」，而像「宇宙的主人」（Isaac Newton）。從宇宙論的觀點來看，世界被視為一部機器，而取代了過去把世界視為有機體的觀念。這種新的觀念把世界當成可以計算的，並把世界當成人類所征服的或控制的對象。這種貶抑聖神天主的臨在，而強調天主統治世界，超越世界的觀念，亦即把自然視為沒有生命，沒有靈，也沒有神性（godless）的「客體」，而加以研究、控制，甚至征服。

近代的基督宗教神學一再試圖打破這種短視的機械論世界觀，以及此種觀念背後的「控制」觀念（例如 Oetinger、Schleiermacher、Rothe、Heim 等人都提出了有機的宇宙論觀念），但好像得不到重視。因為近代科學不能容許有機的宇宙觀的存在。此外，神學家們因擔心這種有機的觀念有淪於泛神論之危險，而不願貿然採用。

儘管如此，此種舊的有機宇宙論的觀念仍值得再度重視：因為從神學方面來說，沒有聖神論的創造教義，就不能有基督宗教的創造教義。從宇宙論的觀點來說，沒有「創造的聖神臨在於世界」的觀念，就不能在人類和自然界所共有的創造中獲

得和平的團契。本段擬分兩項來討論，首先，我們嘗試從啓示和傳統中對聖神的地位和角色之說法來分析，有關聖神在創造界中具有統合力量的神學；然後我們把中國思想中的「氣」論與基督教義的聖神論互做比較。

（一）聖神在受造界中的地位和角色

首先，聖神是由父藉子而被差發出來在萬物之中，使萬物具有個別性、獨立性和有限性。其次，聖神是父與子合一的力量：這表示被差遣到萬物中的聖神，也是溝通、整合、尋求整體性和圓滿的力量。我們可以發現宇宙性的聖神以下列方法在自然界中工作（運行）：

1. **創造及進化的起源**：聖神是所有物質和生命的創造源頭（principle of creativity），祂創造新的可能，這些可能進一步給所有的生物和無生物產生了新的「藍圖」。在此意義下，聖神乃是進化的起源。
2. **整體性的源頭**：聖神乃是整體性的源頭（principle of wholeness and totality）。在每一進化的階段中，祂創造了萬物間的交互作用，以及這些交互作用中的和諧，和相互依存的關係。所以說，天主的神乃是創造的「共同的神」。
3. **個體的來源**：因此，聖神也是個體的來源（principle of individuation），亦即區別某一物質和生命各自的獨特性。自我肯定和整合、自我維護和自我超越都是生命進化過程中的兩面。並非相互矛盾，而是相輔相成的。
4. **目的性原則**：最後，所有在聖神中的創造行動，都是有目的的，所有的創造都有一個共同的將來，因為它們都以各自的方式去實現它們的潛能。意思是說，目的性原則（principle of

intentionality) 存在於所有物質和生命之中。

當我們說，創造主聖神充滿世界，意思是說：我們把每一個個體視為整體的一部分，每一有限的事物視為那位無限者的代表。所有的被造物都是創造的整體中的單獨存在，都表明了天主的聖神。

當我們說，創造主聖神內在於每一個個別的被造物之中，以及全部的創造團體中時，意思是說：無限的臨在於有限的，這種臨在及於每一有限之受造物，以及所有有限之受造物團體。這種臨在帶有自我的超越。

(二) 聖神與中國思想中的氣

張春申神父曾把中國傳統思想中的「氣」論與基督宗教的幾個神學主張做了比較¹²。在他的研究中，最值得注意的是，且與本節有密切關係的說法是，他以中國的「氣」來說明基督宗教中的「聖神論」，以探詢神學本位化的可能。我們將在這一節中參考他的發現，來說明聖神的宇宙性及其諸多的功能。

張神父在提出中國人的「氣」論和聖經中的「聖神」論之後，將兩者做了如下之比較：

1. **字源的比較**：雙方的字源極為接近，都是來自自然界的風或雲氣，也都指人的呼吸。而且「氣」和「神」都代表能力——生理或精神的能力。
2. **屬人生或倫理界層面**：中國人的「氣」和聖經中的「神」都不只屬於宇宙或自然界，同時也屬於人生或倫理界。所以「天人交往」或「物物影響」，乃是藉著氣或神。

¹² 張春申，〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉《神學論集》53期（1982 秋），341~368 頁。

3. **媒介：**「氣」不是獨立的，而是憑藉不同的事物。區別事物，最普通的方式便是根據它們的「氣」或能力。至於聖經中的「神」原本也是如此。聖經中的「神」主要是天主的「神」和人的「靈」。天主的「神」不但是宇宙的來源，也是構成天人交往的媒介；更是救恩歷史的動力。至於人的「靈」，則更是救恩歷史的動力。至於人的「靈」則是人的真實能力，出現在每一層面上，自呼吸、生理、心理，直到倫理與精神生活。
4. **「氣」與「神」的力量性質：**「氣」並不限於任何能力（它包括物質、生理、心理、精神、宗教），而且有整合以及綜合的作用。聖經中的「靈」具有一種超越物質的精神力量。

根據這些比較，讀者不難發現中國思想中的「氣」最能闡述基督宗教所主張的「聖神」的臨在。「氣」既是一般力量，滲透在所憑藉的事物，使它洋溢特殊的氣質（例如：當我們說一人「氣色好」時，我們是指那人被一股力量所充沛，讓他（她）洋溢特殊的外表）。因此，當基督徒說「上主的神臨在」時，若能應用這種對「氣」的了解，必能使中國的信徒更加易於體會其深邃的意義。譬如，按照保羅所說：「並且靠著祂（基督耶穌），你們也一同被建造，因著聖神，成為天主的住所」（弗二 22）。這種將聖神比作教會的靈魂的西方觀念，如果採用「氣」的思想來說明，可以說成：教會生活在天主靈氣的氛圍內，氣不只包圍教會，而且滲透教會，它是一個充滿上主氣息的團體。或者可以說：教會是散佈基督風氣的團體，或具有基督氣質的團體。

再從「氣」具有整合和綜合的作用來說，更與基督宗教對聖神的了解不謀而合。基督徒相信，在天主聖三內在生命中，

聖神是聖父與聖子位際關係愛的結合；教會是天主聖神結合基督與信徒而成的團體。此外，我們若進一步主張萬物都在聖神之內，並把聖神稱為「媒介」，則萬物相通的奇妙根源，必來自超越與內在一切的創造之神。天主的「靈氣」深深地結合一切，不論聖三的內在生命，基督徒的恩寵生活，或者宇宙萬物。這與莊子所說：「通天下—氣」（意即，「氣」整合天下萬物各個層面的能力而為—氣）的說法可說極其相似，因為莊子也以氣的感應來表達萬物間的相互作用。氣與聖神一樣，充塞貫注在各層世界中，導致宇宙萬物生生不已的生命過程。這種中國思想下的聖神論，是天主之神為貫徹宇宙人生的靈氣，無所不賅，無所不貫注。所以，當代中國基督信徒，通過氣論，將更易領悟天主聖神的臨在與統合作用。

四、神學人學中的地觀

本文旨在提供培養成熟的倫理道德的環保行為的基礎，就是：關懷地球生態問題，並真正落實環保行動，視之為今日人類本性及生存的基本要素。這一基礎從神學人學中，特別從「關係範疇」中，可得到一些建設性的概念¹³。

依照基督宗教的信仰，人與自然世界同是天主的創造，人是自然界的一部分，因人存在於自然界中。但人不是與自然世界同等，人具有天主的形象（肖像），受託要管理世界萬物。這種信仰同時也主張人與自然界不可分離的關係。因為人既生存自然世界，就必須仰賴自然界供給生命上的所需。以神學的觀點來看，自然世界是天主為人類的生存需要而創造的。所以，

¹³ 谷寒松，《神學中的人學》，263~336 頁。

人不能離開世界而生存。人類的生命完全依賴自然世界的存在。

然而，由於過去西方文化過份強調以人爲中心的概念，強調人是自然世界的主宰，而且自然只是爲人而存在，忽略了自然的價值和重要性，更忽略了人必須依賴自然而生存的事實。所以導致人類濫用自然資源，破壞自然環境，也就是導致生態的危機。所以，要解決自然世界長久以來被人類破壞的問題，只有從人類本身著手，才有助於問題的改善。

首先，我們必須改變人類對自然的觀念、價值與地位，以及人類與自然的密切關係的了解。其次，我們必須對「人」的意義、價值、地位……等實存上和神學上的問題有正確的認識。只有當人類對自己的情況有所了解時，他才能知道自己的有限，以及對自然世界所應負的責任。

本段我們將針對後者提出近代神學上對「人」的意義的新發現與新思潮，從三方面——人是關係；人是結構；人是過程——來探討現代神學思潮中的人觀。這種新思潮的特色，是以動態的觀念來嘗試說明人的真相。但此種新思想並不排除傳統上以靜態的觀點（如本體、本質、附屬體……）對人所做的解釋。

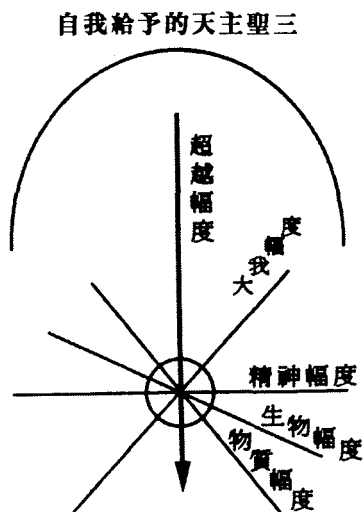
（一）關係的範疇

1. 五個幅度的關係

人的存在可以用五個幅度的關係來形容：物質幅度的關係、生物幅度的關係、精神幅度的關係、大我幅度的關係、超越幅度的關係。這些幅度的關係，來自創造主天主。由於那位無限、超越關係（即三位一體的天主所建立的愛的關係）的臨在，漸次流出物質幅度；物質幅度發出新的組織，即是生物幅度；由生物幅度發出全面性的自我意識，到統一的自我完成，即是精

神幅度。精神幅度再因內在根源擴大到整個人類生者、死者相關，即是大我幅度；而與最深之內在根源的關係，即是超越幅度。以基督信仰來說，超越幅度的關係就是永生的天主一父、子、聖神三位一體——以其無限之愛與人建立的唯一無二的關係。

【圖十】具體的、五個幅度關係的人



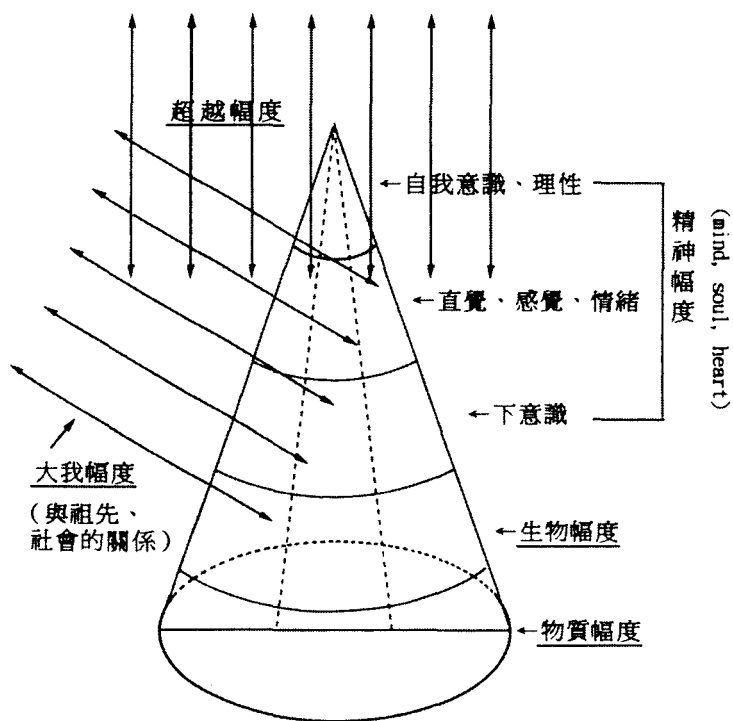
2. 關係界的彼此滲透

- 1) **五個幅度彼此滲透：**上述五個幅度的關係在人身上互相滲透、影響，並彼此消長。人的身體本身就是人與整個物質世界、有機生命世界在時空中的具體關係。因為人不但有物質、有機生命的幅度，也有精神、大我與超越的幅度，所以整個人實際上具有兩方面的體驗：身體是人在時空與人和自然萬物來往的媒介，也是接受別人和萬物影響的媒介。同時，身體也是人存有的展現場所。在身體上，可以看到整個的人——他的歷史、性情、苦與樂、優缺點等等。所以，上述五個幅度的關係在人裡面彼此滲透。

天文地理與生態變化會直接影響人的精神、大我和超越幅度的生活；而精神、大我和超越幅度看法、態度也會在生物和物質幅度的關係上表現出來。例如：當一個人追求真善美時，他（她）的言行舉止必然有優雅動人的表現；而當他（她）作惡、徇私、驕傲時，則身體必散出可厭的氣息。因此，這五個幅度的關係雖各具特色，卻相互溝通、影響、交融、同化。換言之，每一個幅度必有參與其他幅度的行動。

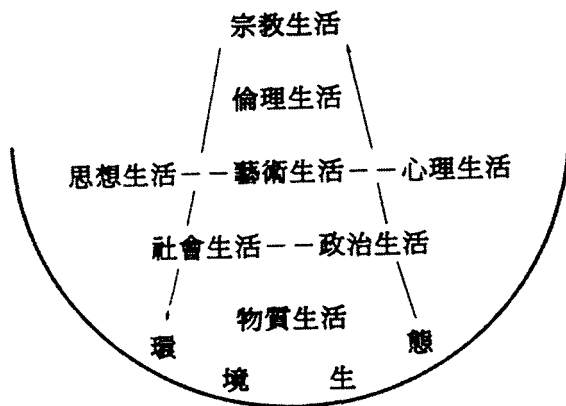
2) 今日心理的說明：

【圖十一】關係界的彼此滲透



- 3) 由生活品質的整體觀來看人類的關係：人類生活品質就是人類生活環境、物質、社會、政治思想、藝術、心理、倫理、宗教九個層面，合適的均衡、動態的整合、創造的彈性之程度。

【圖十二】生活品質的九個層面



3. 自然界為人類提供生命所賴以生存的家（「地球村」、「地球國」）

以神學的了解，人的五個幅度的關係並非靜態的五個層面，而是一個動態的節奏（dynamic rhythm）。意思是說，五個幅度的關係會集到一個中心點，同時也由此中心向外擴展。就如中國傳統文化裡所說的陰陽節奏，有給予的「陽」和接受的「陰」。在陰中有陽，陽中有陰。陰陽是生命中同時並在、生生不息的兩面，而不是一先一後，或一上一下分離的兩層。在陰陽和諧的狀況下，接受與給予恰到好處的配合，宇宙萬物也呈現和諧的景象。

在人的五個幅度關係中，很可能某一幅度感到不足，或受自然環境的侵害，或因社會群體的傷害，而諸苦加身。各幅度

皆可能體驗痛苦，如：物質幅度的貧窮之苦；生物幅度的病痛、死亡之苦；精神幅度的憎恨、別離、失學之苦；大我幅度的戰爭、政治迫害之苦；超越幅度的被天主捨棄之苦。當某一幅度遭受痛苦時，其他的幅度理當給予協助，當事人才得以有和諧平衡的人生。

此外，不只這五個幅度的關係互相保持接受和給予的關係，而且也應與外在的自然環境之間保持相通的關係。如上所說，人的五個幅度的生活能夠影響自然世界的變化，而自然界的變化也能夠影響人。雙方保持著緊密的關係，所以雙方對彼此的接受和給予若能做到恰到好處，就能使人類和自然世界保持和諧的關係。

人類與自然世界的關係尤其可以從人的生物幅度與物質幅度的生活中看出。人既生活在有機生命的宇宙中，人就是宇宙中的生物，也可說是大自然的產物。此外，人的身體的組成成分與整個自然世界相同。例如：自然界中所有的物質成分，如鈣、鐵、磷、鹽、糖、水、氫、氣……等，在小小的人體中都可以找到。所以哲學家把人視為「大宇宙」的縮型，而稱人為「小宇宙」，因為宇宙萬物的物質元素都集積在人的身上。由此可知，人的物質幅度的生活，不只與自然世界有緊密的關係，而且實際上可以說是完全仰賴自然界的供給和滋養。或者可以說，人的身體來自自然界，受自然界的撫養，最後也必回歸自然界。換言之，人的「肉體」生命來自世界，也由世界所維持。因此，自然界可以視為人類「肉體」生命的給予者，也是這個肉體生命的家。此乃所謂大地是人類「母親」的意思。

在這方面，大地以其「母親」的身分，一直扮演著「給予者」的角色，而人類僅扮演「接受者」的角色。大地為人類提

供了肉體生命所須的物質成分，同時大地提供了肉體所須安息的住所。因此，從人類物質幅度和生物幅度的生活可以知道，人是自然世界的一份子，人與自然世界之間具有一種「有機生命」的關係，人類根本不可能脫離自然界而獨立生存。

4. 「罪」的意義

那麼，從關係形上學來描述人的存有時，什麼是「罪」？真正的罪行又是什麼？答案很簡單。扼要地說，罪乃只拒絕接受，拒絕給予。也就是在與天主或其他被造物的關係中，人拒絕接受來自天主和萬物的支持、引導、滋養，也拒絕履行、管理、照顧、保護、愛惜等的責任。

人類拒絕接受天主，表示人類的驕傲，表示人類故意與天主疏遠，而與天主疏遠的罪正是一切罪的根本。人類拒絕接受自然界或其他被造物的支持或滋養，表示人類欲靠己力而生存。這是對人類自己的虐待和破壞。而當人類拒絕給予時，人類就犯了怠忽之罪或不作為之罪（sin of sloth or sin of omission），也犯了自私之罪。

總而言之，人類存在於關係之中，卻不能履行接受和給予的責任時，人就自外於這個關係圈之外。結果，人不只得罪了自己，也得罪了天主。

（二）結構的範疇

1. 關係形上學的角度

在關係形上學中，對人的另外一個了解是把人視為組成宇宙體系中的一個結構，而且人的本身也是一種結構。在此種觀念中，人不再是一個獨立的「實體」或物質單位，而是一個與

萬物相互作用，彼此滲透的結構。人也是天人一體經驗中的一部分。例如：笛卡兒的「機械論」就把人和一切生物都視為一種機械系統，都具有機械的活動，這種機械活動是出於物理化學的交互作用。而且人與生物都是物質的一種機械式而有系統的組織；它們都是沒有自覺的自動機器。所以嚴格來說，在「生物」與「非生物」之間，並無本質上的差別。雖然此種機械論把人與非生物等化並列，似乎貶低了人類獨特的地位，但是此種說法確有助於我們了解跟宇宙萬物的有機關係——人是整個宇宙體系中的一個結構！

2. 結構範疇的角度

由結構範疇的角度我們看到以下幾個原則：人的五個幅度關係的互相有秩序的關係；輔助原則；宇宙萬物中的價值體系；以及基督徒俗化思想的原則。

3. 罪的意義

從人是「結構」的了解來說，罪的意思是指各類結構與秩序被漠視或破壞的現象，也是指價值體系中某方面的顛倒現象。教宗若望保祿二世在論《社會事務關懷》通諭 35~40 號中，對今日世界之「罪的結構」（structures of sin）所作的闡釋，對這種「結構」的罪做了最透徹的說明¹⁴。

若望保祿二世認為，「罪的結構」是根源於個人的「罪」。這種罪是一個關於倫理的問題，是導向「罪的結構」的多種罪行的結果。例如：對利益的消費慾望或「權力慾望」；它是不

¹⁴ 若望保祿二世，《社會事務關懷》通諭（羅馬：1987 年 12 月 30 日），36~38 號。

同形式的「偶像崇拜」，亦即對金錢、意識型態、階級和技術等偶像的崇拜。此種罪不僅會犧牲人，也會使國家和政治受害。所以，要免除此種罪的束縛，最迫切的需要乃是「悔改」，即改變人內心的態度，「這些態度表現在每一個人與自己、與近人、甚至最遠的人類團體，以及與自然界的關係；所有的這一切皆在更高的價值觀點下，例如共同利益……」（38 號）。

（三）過程的範疇

1. 過程哲學的鼻祖懷海德（Alfred North Whitehead, 1861~1947）

懷海德主張：要了解實在界，非以「物」或「個別體」為主，而應以「過程」為主來分析¹⁵。在五官影響下，透過五官，我們雖首先發現個別體，但當我們反省實在界最深的事實時，卻不再看見個別體，而是看到相互影響連貫的關係網。任何一個細小過程都非單獨進行，而與其他過程互相環連著。此即過程、關係、環境的思想模式。此種思想模式不再把實在界分為大自然與歷史、精神與物質二個範疇，而認為這兩個範疇是合一而不可分的。

根據過程思想的說法，存有不再只是靜態的本體，而比較是因內在動力而變化的事實；不再只是自立體，而比較是共融中的存在；不再只是以橫切面所見之物，而比較是自始至終演變的歷史過程。在認識方面，因存有本身在過程之中，所以真理亦有其過程性。換言之，認識一個存有物，必須同時認識其過去、現在和未來；此種完整的認識只在圓滿的境界中方能實

¹⁵ A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (NY: Free Press, 1978).

現，所以真理的達成也是在過程中。此種思考方式認為思想是在變化的過程中，所以不僅思想的內容，而且思想的方向都應加以注意。因為實在界一直在演變，思想方法就要有彈性、辯證性及弔詭性（paradox）。觀察一事物的方法，不再以其外表為主，也應以象徵表達超過目前幅度的過去與未來。

2. 過程範疇指出以下幾個主要思想

人類歷史多方面的演變；人類勞動的意義；人是「人的世界」的創造者。

3. 大自然的逐步靈性化

根據「過程」的思想，大自然或宇宙中的萬物都不是無生氣的死物；而是具有一種「先天生命」與「意識的種粒」的活物。所以大自然或宇宙萬物都具有生命和心智的潛力；此種潛力以天主為其發揮的終極目標；祂是宇宙萬物的核心、最高的意識、最高的精神實有¹⁶。

此種「過程」的思想認為，宇宙是有中心的、進化的；而且是向上、往前的進化。以此觀之，大自然是有生命、有意識，也有靈性的。此乃所謂「大自然逐步靈性化」的意思。大自然在演化的過程中，也有可能達到「精神領域」（noosphere）的心靈界、思想界和知識界。所以，從人的成長過程，我們可以發現，當人越與大自然有所接觸時，就越與大自然建立感情的關係。特別是未成年的兒童更與大自然有和諧的關係；他們不會

¹⁶ 此種宇宙萬物的演化思想是德日進的「跳躍進化觀」的主要思想。他把宇宙的進化分為物質化、生命化及人化的三大階段：每一階段皆為一次大躍進。而物質化的階段中分子的形成，是躍向生命化的準備期。詳見谷寒松，《神學中的人學》，78-80 頁。

把自然當成滿足私慾的工具。這可說是人性原本的傾向；因為大地與人的生命本是一體的；大地也與人類同樣具有靈性。而一般人在研究或接觸大自然的過程中，也會逐漸發現自然所具有的心靈力量，所以會逐漸發揮一種與大自然一起生活的靈修。

從人的宗教經驗來說，在人與大自然的相互溝通中，人對大自然的觀念能夠突破自然的物質面，而體驗到其靈性，並把這種體驗帶到與無限的天主的交往中。換言之，通過大自然所隱藏的靈性，人類的宗教經驗能夠把大地帶到天主面前，甚至把大地和天主的關係連結在一起。

因此，大自然既具有其心靈和靈性的幅度，人類在研究或分析大自然的奧秘時，就應該帶有尊重或倫理道德的觀念和態度，而不應將之視為可以任意控制或剝削的東西，或「它」(it)。

4.「罪」的意義

以「過程」思想的了解而言，罪的意思是指不願改變、不願革新、不願修正、不願進修、不願重新開始。這表示人以自由意志違背良心，拒絕接受天主的啓示、感動和呼召，也就是消弭來自無限天主的愛。這無疑是一種高傲、自命不凡、斷絕溝通、拒絕接受、疏遠、離間的表現。其結果終將帶來極端的自我毀滅，也將帶來被造界集體的毀滅。

這種罪行在人類作為人的過程中，製造不良的後果，產生所謂的「果性原罪」。就生態環境的問題而言，由於人類的自私和不願改變的心態，自然律或自然循環的原則被破壞了；而且人類給自然界帶來的這種破壞，產生了一種「惡性循環」的現象。此乃人類不願悔改，人類犯罪之後，給自然界所帶來的不良結果。

五、從教會學的角度看「地」

傳統神學上對教會的定義，通常都把教會解釋為「被揀選者的團體」(coetus electorum)、信者的團體(coetus fidelium)、「一群受洗或告白真實信仰的人的團體」、「天主子民的團體」、「基督的身體」、「救贖的奧蹟和聖事」(the church as mystery and sacrament of salvation)。這些對教會的定義都是著重於教會內在的一面，也比較強調以人和天主聖三為中心的教會論。換言之，傳統的教會論忽略了一種比較強調教會的外在層面和以世界為中心的視野；「生態學」的層面在傳統的教會論中，幾乎不受重視。因此，我們主張，完全的教會論也必須強調這些被忽略的層面。此乃我們在本段中所要嘗試的討論。希望這嘗試能為教會學帶來一個比較完全、比較合於現代需要的面目。

本段的主要目的是在表明天主的子民—教會—接受大地母親撫育的事實。

(一) 普世教協：公義、和平、維護受造界的完整

普世教協(WCC)在1990年日內瓦的集會中，首次提出「公義、和平維護受造界完整」(Justice, Peace, and the Integrity of Creation)的口號，經1991年在澳洲坎培拉舉行的第七屆大會的強調，此口號逐漸得到基督徒團體的支持參與而成為共同努力的目標。

此口號主張公義、和平和環境的保護之間，有不可分割的內在關聯性，不可顧此失彼。例如：若只強調公義，很可能產生公義的暴力，而對和平和環境的維護構成威脅，甚至可能危害其他方面的發展。因此公義的獲得也應從和平和環境的保護著手。在環境保護的問題上，除有全球的危機外，也有地方性的危機。有時候，甚至國家或地區性的問題和需要會與全球性

的問題和需要發生衝突。解決這種衝突的方法是要兼顧雙方面的需要，找出妥協的方法，以尋求溝通和共識，來達成全人類對公義、和平和維護受造界完整的最終目標。

1990 年普世教協於韓國漢城舉辦國際性會議，共同研討促成「公義、和平和維護受造界完整」的具體行動，會後並原則性的提出四個具體的努力方向和十點宣言。在四個具體方向中，有一個方向是「保護環境」，而在十點宣言中，至少有三點與此方向有直接的關聯，它們是：

1. 我們肯定世間各種權力的擁有與使用，最後都必須向天主負責；
2. 我們肯定天主深愛所有的受造物；
3. 我們肯定地球是屬於天主的。

普世教協推動「公義、和平和維護受造界完整」口號的目的，是呼籲所有具有基督信仰的人要在自己的環境中具體實現這個口號的要求，並經由各處基督徒團體的靈修祈禱、神學反省與討論，增加對此口號的了解和實踐的意願。其價值在於這是基督徒對現代世界所面臨的重大問題所作的具體答覆。這表示全球各主要基督徒團體願意將之納入信仰，並在禱告、神學的反省和交談討論中與信仰整合，付諸具體行動。所以普世教協的這種努力和貢獻是值得稱許的。

（二）今日教會團體的使命

1. 喚起人類對外在生態環境的關心

從上面各宗教團體在面對今日生態危機時所發表的各種文獻看來，今天的教會機構已體認到教會在今日世界中所應負的使命——即喚起人類對生態環境的關心。然而教會在從事這種使

命之前，應首先檢討和改進自己的宣教策略，再一次思考她基本的宣教方針，跳出傳統上過度強調人本的內在化思想窠臼，而進入兼顧生態環境的更廣視野。

傳統上教會的宣教策略大都強調個人的悔改和皈依，宣教的最終目的是個人靈魂的得救，教會人數的增加。爲了達成此目的，教會不惜宣揚「這世界非我家」，唯有天堂是永遠的故鄉的「物質與靈魂」二元論的思想。教導人放棄俗世的世界，而追求將來的永生和天國的理想。

此種強調個人的得救而輕視世界的思想，間接地使人產生否定世界、排斥世界的觀念。因爲這世界既非我們的「家」，而只是我們暫時寄居的地方，或只是我們進入天堂的踏板；甚至這世界可能誘惑我們，而阻礙我們得救，所以我們必須在根本上放棄這世界，全心致力於追求屬靈、天上、將來的事，這才是得救的不二法門。此種宣教上的策略，可說完全以人的救贖爲首要的關心，對自然世界的價值和重要性則完全忽略不顧。在生態危機引起普世關心的今天，此種宣教的策略似乎有調整的必要。

我們可以說，傳統上的宣教策略完全是一種人本主義的思想，是一種「內在的」宣教策略。爲了平衡這種內在的關心，我們必須強調「外在」的關心。意思是說，我們除了關心人的靈魂得救的內在問題以外，也應該關心人的肉體以及肉體所賴以生存的外在環境。因爲人的靈魂不能脫離肉體而存在，靈魂且會被肉體所影響。換言之，靈魂也與人在今生今世的生活有密切的關係。藉著人類在物質世界的生活，人的靈魂可以受訓練、受造化，也可以被污染、被玷污。

2. 全球性的思想和地方性的行動

因上述分析，得知今日教會或教會機構在從事宣教工作時，其宣教策略所強調的應與過去有所不同。過去過度強調「人類」自己的事務和人類自己的問題及需要，現在應該藉著強調人類之外的環境和世界問題來予以平衡。在面對生態危機的今日世界，教會的宣教使命應該更加強調那個一向被忽略甚至被排斥的因素，即以世界或自然為中心的救贖觀。負起拯救「世界」，遏止生態危機繼續擴大的責任。

同時，教會也應該開展她的視野，超越過去「地方性」或「局部性」的偏狹心態，而擴展至全球或普世性的關懷。教會不應再像過去那樣僅關心自己的需要或自己教區的問題，更應該有四海一加、天下為公的寬闊心胸，將關心的對象擴及教會之外，從過去以人為中心的視野，擴展至以整個受造界為中心的關懷，為整個世界生態環境的改善付出積極而有效的貢獻。以現代生態學者們的術語來說，教會應該有「全球性的思想和地方性的行動」（think globally, act locally）。

（三）聖事與大地的救贖

1. 母親大地中的萬物成為聖事性的象徵

他們吃的時候，耶穌拿起餅來，祝福了，擘開遞給他們說：「你們拿著吃，這是我的身體。」又拿起杯來，祝謝了，遞給他們。他們都喝了。耶穌說：「這是我立約的血，為多人流出來的……。」（谷十四 22～25）

這些話是耶穌基督在受難前夕與他門徒吃最後的晚餐時所說的。後來的教會為了紀念耶穌的受難和復活，也舉行這個由耶穌基督所設立的聖餐，並定期舉行，成為所謂的「聖體聖事」

（或稱「聖餐」）。聖體聖事禮儀中所使用的「餅」和「葡萄汁」都是象徵，用來表示耶穌基督的身體和祂為人捨命所流出來的血。所以餅和葡萄汁成為聖體聖事中不可缺少的元素。而餅和葡萄汁接來自自然大地的出產。換言之，自然大地供給了教會舉行聖事時所必須使用的材料。大地母親成為教會聖事的象徵。在天主教的神學和信仰中，聖體聖事中所使用的餅和葡萄酒不僅是象徵，更是表示主基督的特殊臨在，所以是「實質的象徵」（real symbol）。

因此，基督徒守聖餐乃在慶祝他們領受基督的臨在以及祂所賜予的新生命。信徒們在領受聖餐之後，也從基督那裡領受使命，去把這種新生命散佈到教會以外的地方。所以，基督徒守聖餐的意義是雙重的：一方面他們領受基督的同在和新生命；另一方面，他們也必須把這種主的同在和新生命帶到教會以外的地方。就生態神學的觀點而言，基督徒從聖餐中所領受到的使命，乃是把主的同在和新生命帶到所有的被造界中，讓所有的被造物共享這種主的同在和新生命。

此外，在聖洗聖事中所使用的水，象徵受洗者的罪被洗淨，也象徵天主豐富的生命和祂的聖神。堅振聖事中所使用的「聖油」表示受堅振者從天主那裡領受使命，成為被天主所差遣的信徒，分享彌賽亞基督被傅油的使命。病人傅油聖事中所使用的聖油則表示耶穌基督臨在病人的痛苦中，賜給病人心身上的安慰和治療。這些來自自然大地所供給的水和油，都成為教會聖事中所不可缺少的要素。

此外，教會生活中尚有許多所謂的「聖儀」（sacramentals），其中所使用的蠟燭、花、乳香……等也都是來自大自然的供給。這都表示了一個事實，即大地母親也參與教會的聖事和聖儀

中；大地母親成為基督徒領受天主恩典的象徵，也成為天主賜與人類恩典的媒介。因為藉著這些聖事、聖儀，人得以與天主往來，參與天主的生命，也得以除罪，得以過著道德的生活，讓人更接近天主。

2. 慶祝人類與大地母親的復和

傳統的天主教的告解聖事或和好聖事所強調的，都是信徒個人和天主之間，或個人與教會團體之間的和好，很少強調個人與大地母親之間的和好關係。因此，生態神學的當務之急應教育一般信友們了解：大地是天主的居所，是耶穌基督道成肉身之處，也是聖神臨在的地方。所以，教友在告解聖事中，不只應告明自己得罪天主或他人的罪行，也應學習如何告明自己得罪大地母親的不當行為；如忽略大地的意義、價值和地位，將大地視為工具加以剝削蹂躪的不當行為。此種不當行為就是得罪大地母親的罪行。

人類若想跟大地母親和好，就應懺悔、改正自己對大地的不當行為。換言之，此種與大地母親復合的作法應成為告解聖事的一部分，才能使基督徒的告解趨於完整，也才能使神學兼顧天地人之間的和好狀態。

六、末世論中的地觀

通常我們都把時間分為過去、現在和將來。我們覺得自己是存在著，因為我們感受並經歷了過去、現在和未來。我們都是活在時間中。而根據基督宗教的信仰，時間不是永恆的，時間有其限制。雖然未來好像是遙不可期的，也好像是永無休止的，但是未來也有結束的一刻。而當時間或未來結束時，乃是

所謂末世的臨到。

這種末世論的觀念，來自對人類以及被造界的有限性和不完美的看法。相對於天主的無限和完美，被造界是有限、不完美的；相對於天主的永恆，被造界是短暫的。然而，被造界雖是短暫的，但這並不表示被造界永遠的滅亡，也不表示被造界毫無希望可言。相反地，基督宗教的信仰告訴我們，在末日之時，不只被造界不會被毀滅，反而會有「新天新地」的來到，讓所有的被造界都得到更新和永生，也讓天、地、人之間產生永久的和諧與平安的狀態。

本段及根據這種末世論的信仰，探討在末世時大地更新及天地人合一的異象。其目的在了解基督信仰中，大地在天主面前的地位和價值。

（一）新天新地：烏托邦的實現

1. **新天新地的實現**：在聖經中，以及在基督宗教的思想史中，新天新地的烏托邦信仰佔極重要的地位。我們可以說，要完全了解基督宗教的信仰，就不能忽略基督宗教的末世論，而這種末世論的主要內容，除了天主的審判以外，就是天主的拯救—即新天新地的實現。
2. **新天新地的景象**：我們可以用德文 *aufheben* 一字來形容基督宗教的末世觀念中，新天新地的理想景象。此字具有三個意義：(1)保存，(2)提升，(3)取消。這三重意義正是末世的新天新地的大地景況。彼時大地不只不被毀滅，反而要被「保存」；不只被保存，而且要被「提升」，而在天主面前具有崇高地位；因為在那個新天新地中，大地中原來存有的一些邪惡的因素、缺點，都要被「取消」，大地要得到淨化。彼

時大地要分享終極的幸福和快樂。

3. **天與地的合一**：在基督宗教的末世論中，天乃是地的將來；在新天新地的烏托邦中，天與地將要合而為一，大地與天之間將不再有隔閡。所以，傳統對天的憧憬將要實現於大地上。大地將成為天主的居所。所有的福氣、希望、快樂、理想……都將實現於大地上。天和地緊扣在一起，結合成一個整體，而通過基督的和平，天地達到彼此間完全的共融。天的空間和地的範圍都要合一；這種合一的結果將是兩者之間的一種新的交往關係。

(二) Shalom：萬物的和諧狀態

1. shalom 的意義與內涵

在舊約所說的新創造中，那種被造界之間的和諧景象乃是希伯來文 shalom 一字所表達的意義。在希伯來文中，shalom 代表和平，也表示天主的同在、祝福、人人得享平安、福氣的狀態；在這種狀態中，人的自我可以得到完全的實現；而且所有的人以及所有的被造物之間都存在著一種很完美的相互關係。

我們必須認清，shalom 的福氣不只是人類的專利，而且全部的大地都要分享這種福氣。上述依撒意亞的新天新地烏托邦（依一 6~9；六五 17~25）中，所說「大地將充滿對上主的認識」正是大地分享 shalom 的最好說明。彼時，天主要住在大地上，大地上所有的被造物都要得到最完滿的自我實現，大地要享受平安、福氣、喜樂、圓滿……正如使徒保羅所說：「天主為愛他的人所預備的，正是眼睛沒有見過，耳朵沒有聽過，也從來沒有人想到的」（格前二 9）。對被造界來說，這個意思是：所有的被造物都要參與永恆的生命，並參與天主永遠的祝福，因

天主臨在於它們之中。

此外，shalom 的理想也包括大地萬物間，彼此都有完美的共融關係，萬物都要進入一種沒有障礙的相互交往中。萬物之間不再有敵視或互相殘害的行為，大地上的邪惡因素要被除去。在新天新地中，萬物都要復和。就如保羅所說，在末日，「藉著兒子，天主決定使全宇宙再與自己和好。天主藉著他兒子死在十字架上，成就了和平，使天地萬有再歸屬他」（哥一20）。彼時，全宇宙，包括天和大地，都將有和平的關係，因為全宇宙都與天主和好，都以基督為首，都歸屬於基督。

2. 天主的大能與人類的努力

此種萬物間完美的共融關係的達成，一方面有賴於天主自己創造性的大能，另一方面也有賴於人類的配合。因為自從墮落事件發生之後，人類與萬物之間原來的和諧關係就被破壞，天與地之間產生了隔閡；萬物各自把自己封閉於自己的殼中。所以，要改變此種封閉的狀態，除了天主的大能外，也要人類的配合和努力。意思是說：人類必須具有信心，相信這個世界已因天主在基督身上的作為而得到改變和自由，並接受來自天主的感動，繼續完成這種大地的改變。

（三）完整生活品質的最高實現

前面提及，新天新地的達成有賴於天主創造性的大能以及人類的配合，本節我們進一步說明人類如何跟天主合作的問題。

具體而言，在新天新地的狀態中，因為人的自我和其他萬物的潛力要完全得到實現，所以，人類的理想也將完全實現。在這種理想狀態中，人類將擁有最完整、最完美的生活品質。

此種完美的生活品質表現於三方面：

第一，各方面的生活表現出最合適的均衡：人人的家庭、事業、感情、宗教生活、倫理生活、思想生活、藝術生活、心理生活、社會生活、政治生活、環境生活等都分配得當，互相補充。而不偏重某方面的生活，忽略其他層面的生活。

第二，人人的生活表現出創造的彈性（creative flexibility）。所謂創造的彈性意指一個生命體按著本性，面對外在變遷的環境及內在狀況時，調適的能力和程度，此種能力來自天主的愛激發。例如：一個人可以在面對人生一連串生老病死的過程中，有所體驗、成長，而不至於被牽制、擊倒，即是有創造的彈性之表現。從基督徒的信仰來說，此種彈性的能力來自天主的愛，也賴人類對天主所作愛的回應。在末世的新天新地中，不僅人類的生活要表現出這種創造的彈性，而且大地也要有如此的表現。大地的彈性在於讓天主與人藉著它顯現出來。大地是天主與人類之間的媒介和氛圍。在這種關係中，大地雖非主動的創造，只能在被動中接受天主和人類的創造性作為，但藉由它的存在，人類與天主之間得以有所交往。此乃愛的行動之最後目標。在愛的關係中，人類、大地和天主之間互相寓居、共融。

第三，人與萬物之間、與自己之間、與天主之間，都具有最高可能的動態整合關係。彼此結合成為一個生命的共同體。此種整合來自天主聖三內在愛的聚合力，而人類愛的回應，即來自天主這種愛的聚合力。

在末世的新天新地中，人類的生活品質將藉著這三方面得到最高程度的實現。這種生活品質的實現有賴於天主愛的激發以及人類本身的努力和追求。

結 論

從上一章探討地觀的演變，到本章探討今日神學中整體性的地觀，我們提出下面三個結論，作為一種新的人生觀的模式：

- 人類一方面與其他受造界為一體，另一方面是天主聖三的肖像、受造界中的珍珠、大地的管家。
- 關懷地球生態問題及真正的環保行動，是今日人類本性及生存的基本要素。
- 基督宗教應該和其他大宗教團體一起面對今日人類生態環境的大問題，提昇真正的宗教信仰的人生觀和宇宙觀。

與大地和好

天主教的生態倫理觀

引言：台灣的具體狀況

1949 年美國生態倫理學家李奧波 (Aldo Leopold)，在其著作《砂地郡曆誌》中提出「大地倫理」(The Land Ethic)，使環境哲學 (environmental philosophy) 與生態哲學 (ecological philosophy) 成為生態環境學者所研究的課題。1970 年後，自然生態成為國際間普遍關注的問題，甚至發展出其他相關學問，如：環境倫理學 (environmental ethics)、深度生態學 (deep ecology) 以及生態神學 (ecological theology)。

反觀素稱美麗之島的台灣，近年來因工業發展所造成的環境污染問題日益嚴重，且山坡地水土保持仍有待加強。面對九二一大地震及其後來的餘震不斷，還有多次的豪雨成災，造成重大的損失。人們越來越感覺到，生態環境與自己的生活有密切的關係，越來越體會到地球是人類共同的家，環境的污染、惡化會影響後代的子孫。所以，推動環境保護、制訂生態倫理是刻不容緩的事。今日我們邁向廿一世紀，天主教會曾於 2000 禧年提出「和好」的祈禱主題，與大地和好此專題，至今仍是相當迫切的專題。

一、國際性歷史文件背景

1948 年聯合國所頒佈的《世界人權宣言》中，第十七條強調「每人皆有財產的權力」，原則上包括土地與人生環境的擁有權。但尚未更詳細地提到人類對生態環境或土地的保護、照顧之義務。

1987 年「世界環境及發展委員會」（The World Commission on Environment and Development）經過四年的研究，發表《我們共同的未來》（*Our Common Future*）¹一書，書中清楚地指出，過去我們一直對經濟發展帶給環境的影響表示關切，現在我們被迫面對生態壓力的衝擊，如：土壤、水域、大氣和森林衰退、惡化等影響經濟成長的問題。

經濟發展和環境保護兩者已不再是單向式的關係，而是一種因果循環的雙向關係；而且，生態和經濟越來越緊密地交織在一起，成為一張無縫隙的網，不論是局部、區域、國家和全球領域都是如此。面對這樣的現象和趨勢，以及廿一世紀世界人口可能激增到 80 億至 140 億的局勢，全體委員會一致體會到必須要超越經濟成長的牢籠，開創一種新的、前瞻性的發展模式才行。而可持續的發展（sustainable development）²即是一種可能性，也是一種變革；他不僅針對開發中國家的貧窮提出對策，同時也為已開發國家的未來提供一個發展方向。

¹ 世界環境與發展委員會著，王之佳、柯金良等譯，《我們共同的未來》（台北：台灣地球日，1992）。

² sustainable development 應譯為「可持續的發展」，意即無損於將來世代的需求，又能滿足現在世代需求的適度開放。一般譯為「永續發展」並不正確，因為英文中的「.....-able」是「可.....的」之意。再者，「永續」的說法，不夠注意地球資源的有限性。

那麼，什麼是可持續的發展呢？簡單地說，他是既滿足當代人的需要，又不危害後代子孫滿足其需要的能力的發展。它包括兩個重要概念：

1. **需要的概念**，尤其是世界上貧困人民的基本需要，應放在特別優先的地位來考慮。
2. **限制的概念**，技術狀況和社會組織對環境滿足眼前和將來需要的能力給予限制。換言之，可持續的發展的目的是要滿足全體人民的需要，而不是只為某些特定強勢有力量的人群，他遵守的是公平正義的原則；而且強調要分配、管理資源，不可盲目發展、過度使用，以免剝奪、戕害後代人的環境權和生活品質。

1992 年 6 月 3~14 日於巴西里約熱內盧召開「地球高峰會議」（Earth Summit），是《我們共同的未來》之後續活動，也是一次號稱有史以來最多政治領袖出席的盛大國際會議，計有 176 國的政府參與這個大會。歷史上，地球高峰會議是繼 1972 年第一屆國際環保會議（在瑞典斯德哥爾摩召開）的第二個全球環保會議。儘管這個舉世矚目的環保盛會，在某方面淪為世界強權的政治競技場，但其對人類的環境與發展規畫，的確發揮了一些效果。在該會中，來自各國的領袖得以就若干重大環境問題進行研討會商，表達彼此的立場和見解，進行大規模的交談、溝通，是一次十分難得的機會。在為期將近兩週的會議中，一百多個國家共同簽署了「氣候變化綱要公約」、「生物多樣性公約」，並發表了「森林原則」、「里約宣言」、及「廿一世紀議程」五項重要文獻；這使得人類的環保史又往前跨出了一步。

1993 年世界宗教議會（The Parliament of the World's Religions）發

表《全球倫理宣言》³，使我們學習到：

1. 更好的全球秩序不能僅以法律、命令、會議來勉強達到；
2. 要使正義與和平以及保護地球得以實現，有賴個人是否有洞識和意願，正直行事；
3. 基於責任和義務的意識所產生的追求人權和自由的行動，必須植根於對人的思想和心靈的關注；
4. 不顧道德的權力絕不會持久，因此沒有全球倫理，也將不會有更好的全球秩序。

1998 年由多國退休首領、政要及宗教領袖所組成的互動協會(Inter Action Council)，其中包括天主教神學家孔漢思(Hans Küng)在內，為紀念「世界人權宣言」⁴發表五十週年，提出「人的責任之世界宣言」為聯合國及全世界提供反省建議。宣言共有十九條，其中：

第八條強調：人人有責任依正直、誠實與公平行事，沒有人或團體應該搶劫，或任意剝奪其他人或團體的財產。

第九條：所有的人，給予必要的工具，有責任努力克服貧窮、缺乏營養、無知與不平等。他們應該在全世界推動可持續的發展，以保證全人的尊嚴、自由、安全與正義。

由以上國際間的文獻資料背景，我們可以看出國際間已日益重視生態環保的問題，不僅是國與國之間，甚至各宗教、各文化、各團體也都努力推動之。現在我們從不同的角度與立場，研究不同的生態倫理觀。

³ 孔漢思，庫雪爾編著，何麗霞譯，《全球倫理》（台北：雅歌，1996）。

⁴ Inter Action Council (ed. Helmut Schmidt), *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten* (München Zürich: Piper, 1997).

二、中國哲學中的生態倫理

自古以來，中國在經、史、子、集的經典文獻中，不斷強調天、地、人以及宇宙萬物間的整體、相互依賴、週期循環、自然平衡的和諧次序。輔大宗教系莊慶信副教授，在其著作《中國哲學家的大地觀》⁵中，將中國經典有關大地的思想，以十個專題討論之。

（一）原野義：保護原野的生態倫理觀

漢朝以前的古代中國哲人，非常重視有關原野保護的問題，認為：

1. 取用原野的動植物時應有節制

如：「釣而不綱，弋而不射宿。」（《論語·述而》）

2. 工具價值是保護原野動植物的首要關懷；強調生命的自我流露及圓滿實現萬物的內在價值

如：「鱉魚鱉優多而百姓有餘用也。」（《荀子·王制》）

3. 生物的生命只有在自然的原野中才能自由逍遙。

如：「澤雉十步一啄，百步一飲；不蕲畜乎樊中，神雖王，不善也。」（《莊子·養生主》）

（二）形上義：大地思想的形上基礎

1. 以「道」為地的形上基礎

如：「道生一，一生二……三生萬物。」（《老子 42 章》）

2. 有些哲人以「氣」為地的形上基礎

⁵ 莊慶信著，《中國哲學家的大地觀》（台北：國立編譯館主編，師大書苑有限公司發行，1995）。

如：「通天下一氣。」（《莊子·大宗師》）

3. 有些哲人以「天主」為地的形上基礎

如：「郊社之禮，所以事天主也。」（《中庸》）

（三）變化義：天地變化問題的評析

1. 以陰陽說明天地的變化及化生萬物

如：「天地之變，陰陽之化。」（《荀子·禮論》）

2. 天地的變化與氣有密切的關係

如：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」（《老子 42 章》）

3. 變化不息的動態之天地

如：「一陰一陽，蓋言天地之化不已，道也。」

（清·戴東原《原善上》）

（四）律則義：天地（自然界）律則與法天的評析

1. 法天（依順自然）即依順天地的本然性及必然性

如：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」

（《老子 25 章》）

2. 天地的循環律則與均衡律則

如：「天之道，損有餘補不足。」（《老子 77 章》）

3. 變動不息是天地的律則

如：「天行健，君子以自強不息。」（《易傳》）

4. 生化萬物是天地的律則

如：「天地之大德曰生。」（《易傳》）

（五）一體義：人與天地萬物為一體的評析

1. 一體性的形上論證

如：「天地宇宙，一人之身也。...古之人，同氣於天

地之間。」（《淮南子》）

2. 認知上的客觀論證

如：「天地人...三者相爲手足，合以成體，不可無一也。」（西漢·董仲舒《春秋繁露·立元神》）

3. 認知上的主觀論證

如：「天地之符，陰陽之副，常設於身，身猶天也。」
（西漢·董仲舒《春秋繁露·人副天數》）

4. 一體性的道德論證

如：「與天地相似...安土敦乎仁，故能愛。」（《易傳》）

5. 一體性的直觀論證

如：「仁者，以天地萬物爲一體，莫非己也。」
（《二程集·遺書》）

（六）道德義：人對待天地（自然界）的倫理評析

1. 就天地（自然界）本身的德而論

如：「天地之大德曰生。」（《易傳》）

2. 就人對天地（自然界）的倫理而論

如：「夫大人者，與天地合其德。」（《易傳·乾·文言》）

（七）價值義：天地（自然界）人的地位及價值之評析

1. 人的地位及價值低於天地

如：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」
（《老子 25 章》）

2. 人的地位及價值等於天地

如：「天地與我並生，萬物與我爲一。」
（《莊子·齊物論》）

3. 人的地位及價值高於天地

如：「人者，天地之。沒這人時，天地便沒人管。」
(《朱子語類》)

(八) 審美義：天地（自然界）之自然美的評析

1. 自然美的審美對象

如：「仁者樂山，知者樂水。」(《論語·雍也》)

2. 自然美的性質

如：「舉天地之道而美於和。」
(西漢·董仲舒《春秋繁露·循天之道》)

3. 自然美與其他價值的聯繫

如：中國哲人唐君毅、方東美……等人，將自然之美
與宗教、藝術相結合。

(九) 樂土義：樂土（理想國）的渴盼之評析

從中國的經典，我們可以看出中國人渴盼另一塊淨土，一個新天新地。

(十) 神聖義：宗教意義的地及地神之評析

1. 地與天主的關係：在中國古代的文獻中，都提及對天主（或天）的信仰

如：「明哲維天，臨君下土。」(《墨子·天志》)

2. 土地神崇拜的意義：殷商時代的甲骨文中的「祭亳土」，即指土地神的崇拜，此後地神崇拜在中國綿延不絕，至今猶存。

3. 地神的重要性僅次於尙天

如：以「皇天、后土」，來形容天與地。(《國語·越語》)

綜觀上述十大論題，中國哲人對大自然的態度，是一個整

體而又和諧的生態倫理觀。以下我們懷著中國生態倫理的背景，進入天主教的生態倫理觀。

三、聖經中的生態倫理

（一）舊約

舊約中，天主、人與大地之間，維持著一種「先後有序」的關係，三者之間的價值與重要性互不相同。天主是人類及萬物的創造者和統治者；人類是天主以其肖像所照的，他的地位僅次於天主，並被天主賦予管理大地的權力與責任（創一 27）。大地的創造是為了支持人類的生存，故其地位在人類之下。雖然大地萬物的地位在人類之下，但並不表示宇宙萬物完全沒有價值或重要性，而是將受造界視為有尊嚴的存在。

但是，人也並非完全承擔天主所賦予耕種、看守、管理世界的責任。聖經不斷強調人的墮落污染、濫用、虐待自然界的一切產物，因此先知耶肋米亞發出悲痛之聲：「他們使田地成為曠野，我眼前一片淒涼，山河都荒廢了，卻沒有人關心」（耶十二 11）。

因此，當人類放棄罪惡、不義、遠離偶像，完全順服自然界才能「五穀豐收，不再有飢荒，果樹結實纍纍，田園增產」（厄卅 29~30）。當人與人、人與動物、人與植物之間停止破壞、不信任、心不再堅硬如石，恢復有血有肉的柔軟心時（厄十一 19，卅六 26），才能聽到上主的聲音，才能關懷其他受造物，才能與上主保持和諧的盟約關係。

（二）新約

1. 耶穌的生態倫理觀

新約對大自然的生態看法，承續了舊約的觀念，耶穌也常以自然界的生態觀念來教訓群眾。他認為宇宙萬物都是上主愛的對象，都是有尊嚴、有價值的，如：天空的飛鳥（瑪六 28~31）。甚至以「光」（若四 7~15）、「水源」（若八 12）、「葡萄樹」（若十五 1~10）來強調上主與人、與萬物的親密關係。

2. 保祿的生態倫理觀

保祿在其書信中指出，宇宙中有一位看不見的創造主，人若以正確的態度觀察自然，必會找到、認清、並尊敬上主。保祿並肯定自然界與人類是一同被上主所救贖的（羅八 18~23）。

3. 《默示錄》的生態倫理觀

《默示錄》中，可以看出一個天、地、人都充滿和諧之新天新地的生態環境，即聖經中所強調的大地和好的美麗遠景與未來。全人類、全世界、全宇宙經過歷史過程及努力，進入圓滿境界。

由以上聖經中的生態倫理觀可知，人與天主、人與萬物的關係本是和諧的，人的墮落、犯罪破壞了和諧。聖經強調必須與天主、與萬物和好才能重建一個健康的生態環境。如此的主張粉碎了哲學家林懷特（Lynn White）的說法⁶：

「西方科技的發展，造成生態倫理的破壞，是基督教

⁶ Lynn White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *The Environmental Handbook*, Ed. Garrett de Bell (New York: Ballantine Book, 1970).

義使然，因為基督教義中有關創造的教義，視人類為『世界的控制者』，人類可任意使用、控制萬物。」

因此我們鄭重強調，聖經對自然界的和諧採讚賞及高度評價的態度。不僅如此，從教會歷史來看，初期教父們對大自然的愛護之情，是衆所皆知的。如亞西西的聖方濟（St. Francis of Assisi）的太陽歌，可以看出他對大自然生態萬物的珍惜與讚美。教父後期的天主教訓導當局，更是以通諭、法令、文獻來呼籲生態倫理的重要性。

四、天主教訓導權的生態倫理

天主教會的訓導權包括大公會議、教宗的通諭及牧函、主教團的文件。梵二大公會議（1962~1965）召開時，因全球土地生態並未成為人類最迫切的問題，因此並未提出任何有關土地生態倫理的議題。但教宗及各地方教會主教團，均發表了許多有關此議題的通諭、宣言等，在此僅提出較具代表性的文件，無法全數詳列⁷。

1987 年 12 月 30 日教宗若望保祿二世《社會事務關懷通諭》：

34 號從發展的倫理特性談到人類對土地生態的責任：

1. 適切地喚醒人們對這件事有更大的覺醒，人不能只照自己所願，依照經濟上的需要，任意使用不同類別的事物，無論是活的或是非靈性一如動物、植物等自然界的元素。相反的，人必須注意每一物件的本性和它們在井然有序的系

⁷ 谷寒松、廖湧祥合著，《基督信仰中的生態神學》（台北：光啓，1992），222~240 頁。

統中，尤其在「宇宙」中，彼此之間的關連。

2. 必須意識到自然資源的有限，因為有些資源是不能再生的。以絕對的主權，並認為資源是用之不盡的，這種態度嚴重危害了資源的效益，不僅影響目前的世代，更影響未來的世代。
3. 直接反映某些發展型態的後果，在工業區內生活品質的課題。我們清楚地知道無論直接或間接的工業化的結果，通常是環境的污染，對居民的健康已構成嚴重的後果。

36 號中提到一個新的概念：即「罪」與「罪的結構」，這是我們很少運用在現代世界情況上的詞彙。然而，除非我們能說出那些加給我們痛苦的罪惡根源，否則我們對眼前的罪惡事實，不易有深刻的瞭解。在社會政治的分析，以及對「罪」、對「罪的結構」的正式說明之間是有區別的。根據後者的觀點，進入「天主聖三的旨意，祂對人類的計畫，天主的公義和天主的仁慈。富於仁慈，人類的救主，主及賦予生命的天主」內，祂要求人類以明確的態度表達他對其鄰人的行動或疏忽。這裡我們可以從舊約「十誡」得到明證（出廿 12~17，申五 16~21）。不遵守十誡就是得罪天主及傷害近人，並且將罪的影響而造成的阻礙帶入世界，此二者給世界帶來的後果遠超過個人的行為及短暫的生命。

1990 年教宗若望保祿二世的世界和平日文告主題為〈與造物主和好，與受造界共存〉，文告中提到天主所創的一切，天主認為是好的，因此生態危機是人的責任與道德的問題，面對生態危機是人類共同的責任，需要全球各組織、國家間的精誠合作。

10 號特別強調：生態危機說明對新的精誠合作有迫切的道德需要，尤其在開發中國家與高度工業化國家之間的關係中。國家必須以相輔相成的方法，對自然和社會環境的符合與和平健康的提升分擔責任。舉例說，新工業化國家不能被要求對他們剛出現的工業採用嚴格的環保標準，除非已工業化國家首先在他們自己的國家內採用同樣的標準。同時，進行工業化的國家，道德上不是可以自由地去重複其他國家在過去造成的錯誤，不顧一切地繼續經由工業污染、極端的砍伐森林，或無限制的榨取不能重生的資源，在這關鍵上，對有毒廢料的處理與放置急需找到解決的辦法。然而，沒有計畫或組織能夠影響必要的改變，除非世界領導者對這些精誠合作真的相信有絕對的需要，生態危機要求他們重視精誠合作的需要，它對和平來說是重要的。這需要為國家間加強合作與和平關係提供新機會。

15 號中也提到：今日生態危機是每一個人的責任。它的種種光景呈現出需要協調一致的努力，其目的在建立起屬於個人、人民、國家和國際社會的責任和義務。這不僅是攜手努力建設真正的和平，也是以具體方式確定和加強那些努力。當生態危機置於社會中追求和平的更廣闊的關鍵裡，我們能更瞭解關切大地及其大氣層告訴我們什麼的重要性：也就是說，天地間有一個秩序必須受到敬重，而人賦予自由地選擇的能力，有重大的責任為未來的子孫保存這一秩序，因此，生態危機是一個道德問題。

1991 年 5 月 1 日頒發的《一百週年通諭》是為紀念 1891 年的《新事通諭》頒發一百週年。通諭中的第四章 30~43 號「私有財產與物質財富的普遍目的」中強調：

31 號：一切美好之物的本源，皆來自上主的創造。是祂創造了天地，將地上的一切都交給了人，使人藉工作而能統治大地，並享受其產物（創一 28）。天主把大地給予全人類，以供人人維生之用，既不排斥、也不偏愛任何人，此為世上財物之普遍目的的基礎。大地因其出產豐富且能滿足人的諸多需要，乃是天主給人維持生命的第一件禮物。然而，若人對天主的禮物沒有作出一種特殊的回應——人的工作——大地便無收穫可言。人透過工作，運用其聰明、行使其自由，而能成功地治理大地，使之成為適於人居的家園。如此人把大地的一部分，正是那由工作而取得的部分，成為自己的。這便是個人財產的起源。顯然，人也有責任不去妨礙他人取得其所應得的天主的禮物。因此，人必須與他人合作，才能治理大地。

32 號：另有一種所有權的形式：科技、技藝和專技知識的擁有，其重要性不在土地之下。這種情形，尤以今日為然。工業化國家的財富，基於此類事物的所有權，遠甚其之基於自然資源。

在消費主義的背景上，教宗提到生態環境的問題，如：

37 號：同樣值得我人引以為憂的，是伴隨消費主義而來，同時又與之密切相關的生態問題。在想要擁有與享樂，而非想追求存有與成長的慾望驅使下，人以過分而紛亂的方式去消耗大地的資源和自己的生命。對自然環境無情的破壞，其根源實出於人類學方面的錯誤。不幸這項錯誤，在今日甚為普遍。原來人透過工作發現自己有轉變，甚且就某一意義說，有創造世界的能力，而他在這項過程中，竟然忘記了他之所以能如此，始終是基於天主原先給予現存

事物的恩賜。因而人自以為可以任意將大地為其所用，任憑其支配而不受拘束，就如同大地並不具備本身的需求，以及天主事先賦予它的目的一般。人對這兩者確實只能去加以發展，但卻不可與之背道而馳。如此一來，人就沒有實現他在創造工程中應扮演的角色——天主的合作者，代之而來的，卻是人取代了天主，結果引發大自然的反叛，因為人施之於大自然的，與其說是治理，不如說是暴政。

教宗在 38 號中又提出：自然環境遭受無理的破壞，除此之外，我們也必須一提對人類環境所有的摧殘，後者更為嚴重，甚至未受到應有的注意。人們處心積慮如何去保存那些瀕臨絕種的動物之自然習性，此一作法是正確的，雖然遠非足夠。人們之所以這麼做，是因為他們理解到，每種生物之於整個大自然的平衡，都有其特殊的貢獻。然而，對於維護一項真正的「人類生態」所需的倫理條件，人們所下的功夫，實在太少。天主把大地賜給人，人必須對這項贈予原先美好的用意，抱著尊重之心而去使用之。不僅如此，我們應該一提現代都市化的一些嚴重問題，有關人如何去生活的都市計畫的需要，以及人們對於工作的「社會環境」應有的注意。

1992 年 12 月 8 日若望保祿二世頒佈《天主教教理》（1996 年 6 月 24 日出版中文譯本），2415~2418 條：第七誡要求尊重受造界的完整。動物、植物及無生物都是自然地導向過去、現在和將來人類的公益。宇宙的動物、植物和礦物資源的使用，不能脫離道德的要求。造物主將無生物及生物的統治權給予人類，並不是絕對的；而是要人關心近人的生活品質，包括為後代著想；這統治要求以虔敬的尊

重對待受造界的完整。動物是天主的受造物。天主以自己的關懷照顧牠們。牠們就以其生存本身，讚美光榮天主。因此，人們應該友善地對待牠們。這不禁使人想起聖人們，如：聖方濟·亞西西或聖斐理伯·內利，如何以愛對待動物。天主把動物託給了按照自己的肖像而受造的人來管理。因此人使用動物為食物並製成衣服，是合理的，也可以馴服牠們，使能在人的工作及休閒上有所幫助。在合理的範圍內，在動物身上做醫學及科學的試驗，是道德上可以接受的作法，因為對治療及救人的生命有所助益。使動物無故地受罪，或糟蹋牠們的生命，是不合乎人性尊嚴的。與其為動物花費大量金錢，而不優先救助人的急難，同樣是不相稱的事。可以愛護動物，但不應該把專屬於人的情懷，轉移到動物身上。

此為天主教訓導當局對生態倫理的文獻資料，可以看出教會致力於協助信友，以整體性的和諧，在天、地、人之間的關係上。

五、天主教生態倫理之動機、態度與靈修說明

雖然生態危機來自人們對天地萬物的不道德、不負責的倫理行為，但今日解決此危機並非要重建一種新倫理，而是實行聖經中及教會訓導權的生態倫理靈修觀。此生態包括動機、態度與靈修三方面。

（一）動機

動機是指激發行爲或發生動作的原因，是推動人行爲的內在動力。基督徒倫理行為的動機來自信仰，可分別從不同的角

度來說明。

從天主論來看，大地乃是天主聖三的居所，而且大地與天主聖三彼此寓居。從宇宙性的基督論來看，基督是萬物宇宙共同的家，萬物在祂內尋獲了終極的目標。從聖神論的角度來看，聖神是大地萬物創造性的力量源頭，以及合一力量的源頭。從基督信仰的人學觀點來看，不論是以關係、結構或過程的幅度來看，人類的生存不只與地息息相關，而且人類肩負保護和照顧大地的責任。從教會學的觀點來看，現代的教會學所關心的問題，從傳統對「內在」的關心逐漸轉向對「外在」的關心，也就是從對「人」的強調逐漸轉向對整個「自然環境」的關心，而且逐漸強調大地在聖事的慶祝中所扮演的角色。從末世論的觀點看，基督信仰對末世新天新地的期望，更是相信大地與人類同得救贖、同被更新的烏托邦臨到；而且人類必須與天主同工來促成新天新地的實現。

（二）態度

態度指一個人對他人或事物所具有的心態與立場。如上所述，當我們從信仰獲致行為的動機之後，我們對生態環境的態度必然會隨之改變。我們會以全新的心態來對待大自然。根據聖經的教訓以及倫理神學的傳統，此種態度的改變至少表現於三方面：

1. 管家的倫理態度

管家的態度來自聖經的人觀和自然觀。聖經的神學主張，唯有天主才對自然大地擁有絕對的所有權。人具有天主的形像（肖像），並且受天主之託管理照顧自然萬物。所以，在人與大

自然的關係上，人只是天主的管家。人既然替天主管理大地，在使用大地的資源時，就必須以向天主負責的態度來使用。人對自然資源沒有絕對的所有權和處置權；人只有管理和照顧的職責。生態危機之所以產生的主要原因完全因人類主張對自然大地擁有絕對所有權所致。

管家的職責就是忠實且負責地管理主人所交付代管的財物。這表示人類應該以同樣的態度來管理經營天主所交管的自然大地。人類固然有權向自然支取生活所需，但人類必須分辨何種行為構成負責任的管理和不負責任的管理，也必須知道如何行使他（她）的管理權，才能使自然大地免於被破壞和蹂躪。換言之，當人類向自然所支取的，超過了自己生活所需要的，就可能僭越自己的管理權，而失去做天主管家的資格。

2. 三超德的倫理態度

- a) **信德**：信德使人對天主有正確的信仰，不只相信天主為宇宙和萬物之主，並相信天主寓居於世界中。對天主聖三的信仰可以使人擴大視野，而把天、地、人視為一個不可分割的整體。而當人具有此種天地人合一的觀念時，他（她）對地的態度必然具有一種敬畏或珍愛的態度，而不再將地視為沒有價值、地位或主體性的「它」，加以任意的剝削和蹂躪。
- b) **望德**：當基督徒因著信德而體會出天主的愛和恩寵，並看出天主全能的作為時，就能表現出一種持久的盼望。
- c) **愛德**：基督徒的愛德源自天主對人類及萬物的愛。天主對萬物愛的態度，也應成為基督徒對待大自然的愛的一部分。

3. 四樞德

- a) **智德** (prudence) : 意指一種分析、明辨、洞察的能力。就生態環境的問題而言,智德使人知道生態體系的完整性及保持這種完整性的重要。智德幫助人分析人類對待自然環境的不當態度及此不當態度的根源;人類在經濟或科技上盲目的發展,都是不明智之舉。
- b) **義德** (justice) : 義德所關心的是權利和義務的問題。在生態環境的問題上,我們可以說,人類有尊重被造界的完整之義務,因為所有的被造物都是屬於天主的,都有其價值和意義、作用和權利。
- c) **節德** (temperance) : 節德是平衡人類的慾望,而不影響人過著應有的基本需要的生活力量。它不是壓制慾望,而是節制慾望,莫使不當的慾望走向行動,以利於人的成長。科學研究應以服務人,而不妨害全人類的利益和幸福為目的。
- d) **勇德** (fortitude) : 在面對困難、危險和誘惑時,能夠堅持到底,即為勇德的表現。就生態環境而言,勇德使人在面對大部分人類不知悔改的現況時,仍能堅持原則,不被誘惑、不被消滅,以果敢的行動推行並實踐拯救自然大地的工作。

生態倫理的思想動機、形成行為的態度,行為態度又與靈修有密切的關係。以下為生態靈修的一些方向。

(三) 靈修

1. 創造靈修 (creation spirituality)

創造靈修是指一種以創造為中心的靈修方式，其目的是要使基督徒的靈修達到均衡－也就是從過去所強調的救贖、成聖層面的靈修，轉變成一種包括人性各個層面的靈修。創造靈修的內容包括今天人類所面臨的生態危機、資訊爆炸、都市化、高漲的地球村觀念以及失業的問題，來體驗生態宇宙的救贖，以及宇宙性基督來臨的必經過程。

2. Shannon Jung 的生態靈修觀⁸

Shannon Jung 以五種人類對環境的共同經驗，作為生態倫理的基礎：

- a) 人類與自然大地相互關連的感受。
- b) 在身臨自然大地時，一般人都會具有一種超越感。
- c) 人類都知道生界構成一個共同體 (community)。
- d) 人類都知道在面對大自然時，人類會有一些強有力的情感表現，如懼怕、友誼、美感、力量、信賴感 (trustworthiness)。
- e) 對自然環境的認識通常都與其他宗教性的承諾或委身 (religious commitment) 有關，特別是深度生態學和女權主義。

3. Hans Kessler 的生態靈修觀⁹

七個主張：

⁸ Shannon Jung, *We Are Home: A Spirituality of the Environment* (Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1993).

⁹ Hans Kessler, *Das Stöhnen der Natur: Plädoyer für eine Schöpfungs-spiritualität und Schoepfungsethik* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1990).

- a) 全部的創造都被天主所擁抱，萬物都在天主內，因為祂是無限愛的奧秘生命，所以在祂之內，空間是無限的。
- b) 天主也臨在於祂的創造中，在所有的被造物之中。祂充滿一切，使它們有生命，有存在。
- c) 當以聖事觀點來瞭解大自然的時候，我們可以發現自然乃是那位看不見天主的象徵。
- d) 萬物中都存在著天主的足跡，當被造物看出這些足跡時，自然受到激發去尋找祂、愛祂、讚美祂，如聖方濟(St. Francis of Assisi) 的太陽歌。
- e) 天主的足跡雖存於萬物中，但祂的足跡並不一定是清晰可見，大地有時也把天主隱藏起來，特別是在自然災害中，人類更不易看到這位與人同在的天主，但是對那些努力尋找天主臨在的人來說，大自然有足夠的光輝讓他們可以看出天主；但對那些不願尋找天主的人來說，自然永遠是黑暗的，因為他們的心「冥頑不靈」，他們永遠無法從自然中看出天主。
- f) 天主臨在於萬物中，並參與萬物的感覺中。此種生態靈修主張，受造物本身不但是到達天主的媒介或工具，而且受造物也具有天主所賦予的價值。
- g) 靈修生活—參與受造界的痛苦：由於人類長久以來不僅未善盡管理大地之責，反而奴役大地。因此，大地受盡折磨，已經開始表現其痛苦，嘆息並期待早日得到解脫。

七種具體解決的方法：

- a) 培養提高對大自然的敏感。
- b) 繼續培養對一切生物的尊敬心態。
- c) 培養一種在感恩喜樂中接受大自然的心態。

- d) 培養一種記憶，以從歷史中學習功課。
- e) 培養一種更儉樸的生活方式，為關懷較軟弱的被造物。
- f) 在面對受造界的痛苦和危機時，應培養一種義憤，以發揚、去除一切不義、不公之現象。
- g) 培養一種對受造界的責任感和耐心（endurance），及每日實行環保工作的耐心。

4. 修會三願生活的靈修

所謂「三願」是指基督徒在修會生活中向天主所發的誓願，委身於特殊形式的基督徒生活。此種特殊生活方式表現於三重誓願中；即神貧願、貞潔願、服從願。

神貧願表示志願放棄私有財產，以耶穌基督的儉樸生活為模範，度儉樸的生活方式，就如《天主教法典》600 條所說：

「貧窮的福音勸諭是為效法基督，祂本富有，但為我們成為貧乏者，除度實質和精神的貧窮生活外，尚且應勤勉儉樸，遠避地上的財富。此勸諭要會士按照各該會會憲的規定，在使用及處理財物上應受管轄及限制。」

貞潔願是指放棄婚姻生活，將自己所有的愛施於眾人或眾生，並過著跟天主有較直接來往關係的生活方式，就如《天主教法典》599 條所說：

「貞潔的福音勸諭是為爭取天國而設，係未來世界的記號，也在不分散的心中成為豐富養育的泉源，度獨身生活負完全節制的義務。」

服從願則表示放棄自己決定的主權，並將此主權交託給天主主權的合法代理者。就如《天主教法典》601 條所說：

「服從的福音勸諭是以信德和愛德的精神跟隨服從

至死的基督。此勸諭責成會內成員照各該會的會憲，志願服從合法長上，猶如天主的代表。」

- a) **神貧願**：通過此願，我們放棄財產所有權，並與萬物建立相互的歸屬關係，進而感覺萬物的神聖性，而對萬物產生尊重的態度；所以，當我們發現自然被蹂躪、破壞時，就會在倫理上覺得那是一種對自然的反叛，也是一種導致自然貧窮化的作為。委身於神貧願的人會越來越瞭解自然是人類的家，也是人類自己創造的環境，而且自然也是所有生界、所有生物的家。

科技至上主義和物質主義都貶抑了自然的地位和價值。也奴役了自然，以致自然界的資源被濫用，生態的均衡狀態被破壞；各種對自然界的污染成為人類道德被污染的媒介。自然界的象徵作用因此消失，人類的未來也變成黯淡無光。

委身於神貧願者，應學習尊重自然，不將被造物視為「東西」，而應視之為「神秘」；應放棄對被造物擁有主權的野心和態度，為了是進入那復活的基督所建立的萬物共融、宇宙和諧的狀態中。也應在自己的身體中感覺自然被現代人蹂躪、破壞的痛苦。

委身神貧願者藉其刻苦節儉的生活，成為與自然往來的記號，也成為與萬物和諧的記號。另一方面，志願過貧窮的生活也表示對自然及其資源善盡保護的責任，因為自然是人人所共有的家，而且必須是全人類共同的家。我們不能把自然變成一毛不拔的荒漠，而讓人類的後代無家可住。

b) **貞潔願**：我們的身體乃是此貞潔願實現的地點。貞潔願的目的不是迫害自己的身體，壓抑自己的身體，或與自己的身體為敵，也不是對自己身體的自我崇拜。我們的身體是自然的一部分，因此在我們的肉體中，我們體驗到自己的有限性和罪性，我們這有限性和罪性都是影響自然界的主要因素。

自然並非在我們的身體之外，因為我們的身體是自然的一部分；我們存在於自然之中，自然是我們的；自然餵養我們，讓我們成長；自然讓我們痛苦（生病），也醫治我們；在自然中，我們的身體因死亡而分解，回歸自然。若在我們的身體和自然世界之間，建立起一種緊張關係，看不出兩者間存在著的神秘共融，則不僅自己受害，也使自然遭受傷害（impoverishment）。

但是，我們的身體並非在一種已完成的狀態，而是必須繼續成長，必須不斷教育的。我們在靈性上最深的經驗必須與身體整合，而肉體的感覺也必須進入靈修之中。換言之，我們對貞潔的體驗應表現於肉體之中。

委身於貞潔願的人，他們的身體應該發出貞潔應有的表現。不只能控制肉體的欲望，也能與其他被造物保有正當愛的關係。通過他們的身體，他們能夠進入與其他被造界的關係中。也就是能對大自然表示尊敬、愛護，他們對萬物的愛，使他們的身體和萬物結合成為一體，共同隸屬天主。他們把肉體之愛和衝力結合起來，當成愛別人和受造界的動力，而建立起一種跟受造界之間的新盟約。此乃所謂貞潔願的生態層面。

貞潔願的生態環境靈修所強調的不是生產、創造或其

他對生命的破壞，而是尊敬、保護並愛護一切的生命（當然以人的生命為優先，再推及自然界中其他被造物的生命）。就如東方僧侶們表現貞潔願的一種方式，是在生活中定期實行齋戒。此種作法表示終止以暴力和殺生的方法對待受造界。所以貞潔願的實現可以讓我們跟被造界之間建立一種慈悲、憐恤、尊重的關係。亞西西的聖方濟所表現的與自然界的關係的生活方式，可做為我們瞭解此種貞潔願下的生態層面生活。

簡言之，委身於貞潔願者在面對神秘的生命時，會對生命產生尊敬和保護，而放棄一切不必要的暴力和控制權。

- c) **服從願**：這是表示放棄個人的自決權和控制或奴役其他被造物的權力。人類往往有一種傾向，就是把創造主賦予他們對自然大地的管理權，轉變成絕對的控制權。而服從願的靈修生活要求我們放棄這種控制的心態，而使自己改變成環境的管理者、培育者，也就是成為天主的管家。服從願提醒我們，人類不是受造界的主宰，所以人類理應聽從天主的命令，盡責替天主管理、服務受造界。

然而，放棄對受造界的主權，並不是脫離跟被造界的關係，而是聽從天主的命令，善盡管家的責任。此外，我們也應小心，不要反成為受造界的奴隸—因崇拜物質、金錢...等，而成為受造界的奴隸。服從天主應表現於對受造界的服務中：如餵養動物、照顧植物、保護自然免於遭受破壞，培養生態方面的社會良知.....等。

六、生態倫理的基本原則、規範及行動方針

迎向廿一世紀的基督徒，我們能為台灣社會做什麼呢？以下我們提出生態倫理的基本原則、規範及行動方針作為參考。

（一）生態倫理的基本原則

人類以理性既能瞭解萬物的本質和價值，和人類自己的行為，也能瞭解每一存在之中所具有的倫理呼召。又因為天主是最高之善和絕對的存有，而人類都具有天主的肖像，也都具有良心、責任和尊嚴，所以人類應有的倫理原則是：全心全意愛天主，並愛人如己。

當然，狹義地說，此種天主對人的愛的要求是以人為對象；但廣義而言，此種愛的誠命應該擴展至整個被造界。因為每一被造物都有其獨特的本質和價值，也因為每一被造物都是天主愛的對象。換言之，根據此一原則，每一被造物也都是我們倫理責任的對象。

基督宗教的思想傳統把愛的對象區分為四種：（1）對人類之上的存有（即天主）之愛；（2）對我們自己的愛；（3）對我們的鄰舍的愛；（4）對人類之下的存有（即人類之外的其他被造物）之愛。

（二）十個生態倫理規範

人類對自然界的所作所為必須具有負責的態度，而任何負責的態度至少必須考慮下列十個生態倫理規範：

- 1) **根本需要**（basic needs）規範：任何受造物為了維持生存，都有一些基本的需要，這些基本需要的價值和地位必須優先於任何其他次要的需要，並應得到適當的滿足。

- 2) **完整性** (totality) 規範：在使用自然界的萬物時，若發生價值或利益的衝突，應優先考慮整體受造界的利益，而不應偏重某一方的利益，以致危害受造界的完整性。
- 3) **迫切性** (urgency) 規範：凡事以人類生存所需的基本因素為優先的考慮。
- 4) **預防性的關懷** (preventive care) 規範：此乃所謂「預防重於治療」的原則。預防大自然被破壞，應優先於被破壞之後的補救工作。
- 5) **破壞者負責** (responsibility) 規範：破壞自然的人必須為他們破壞的行為和後果負責。
- 6) **合作** (cooperation) 規範：因為生態環境的破壞往往不是地區性或國家性，而是國際性的；所以環保制度的制訂應以國際性的規範為優先，而以國家性的規範為次要。
- 7) **可挽回** (reversibility) 規範：若我們不能避免對環境造成破壞，則應嚴格要求所做的破壞減到最少的程度，而且要求所造成的破壞可以補救或挽回；絕不從事不可挽回的破壞行動，以致對環境帶來長期而不可彌補的損害。
- 8) **可回收** (circulation) 規範：人類在生活中都免不了製造垃圾，但處理垃圾的原則是盡量將垃圾置於大自然的循環中，讓自然自己消化垃圾；因為大自然有治癒污染的能力。
- 9) **再生** (regeneration) 規範：可以再生的自然資源的使用，應優先於不可再生的自然資源的使用。
- 10) **節省** (frugality) 規範：此規範指出人類在使用自然資源或決定行動時，應以節省能源為首要考慮。

綜上所說，生態倫理的規範可以歸納為英文的**四個「R」**：

拒絕（refuse）、**再使用**（reuse）、**減少**（reduce）、**回收**（recycle）。所謂「拒絕」是指拒絕破壞生態系統的整體性、拒絕使用不可回收或不可再生之資源、拒絕對環境從事不可挽回的破壞。所謂「再使用」是指做到資源回收、再生的要求，做到舊物再利用的美德，以「減少」資源的浪費。

（三）行動方針：你我能做什麼

有些人認為，僅靠個人節省資源、保護環境，並不能改善整體生態體系。但是從倫理的角度來說，這是錯誤的，在基督宗教信仰上有一種不願悔改的態度，此種態度正是推動生態環保最大困難的所在。因此當人人將推動環保視為自己的責任時，地球上的生態環保危機才有解決的一天。在此我們提供一些具體可行的方法，作為具體的行動方針：

1. 生態環境的整體觀

- a) **公共政策**：中央及地方政府在擬定、執行公共政策時，除了邀請環境保護學專家外，亦要徵詢其他的學者的參與。因為生態環境不僅是一片森林、一條河流、一塊土地或一座島嶼，而是整體地球的環境政策。
- b) **整合教育**：教育部門、專家學者、宗教各界應合作擬定有關生態環境的社會責任、道德原則、環境關懷和宗教基本培育。

2. 生態環境的具體行動

個人：

- 拒絕使用免洗餐具
- 拒買過分包裝的商品

- 充分利用舊的物品
- 節約資源及用水
- 減少污染，盡量採用大眾運輸工具

家庭：

- 盡量減少有機垃圾，剩菜可做廚餘
- 少用冷氣、洗衣機、烘乾機
- 回收紙張、舊報紙、鋁罐、鐵罐、保特瓶等作再生資源

學校：

- 徹底要求學生執行垃圾分類，真正做到資源回收
- 學校餐廳拒絕使用免洗餐具，並要求學生自備碗筷

社區：

- 集合民衆的力量，社區可由鄰里長發起籌畫、負責環保工作，如：回收、綠化、教育的工作
- 定期舉辦跳蚤市場，回收社區可再利用的物資

國家：

- 國家應遵守國際環保公約的規定，具體推行環保政策
- 徹底推動垃圾分類，充分做到資源回收
- 鼓勵農民使用有機肥料，減少使用化學肥料減少土地及空氣污染
- 禁止本國的污染性工業在國內及國外投資
- 改善大眾運輸系統，多設公園綠地，以淨化空氣

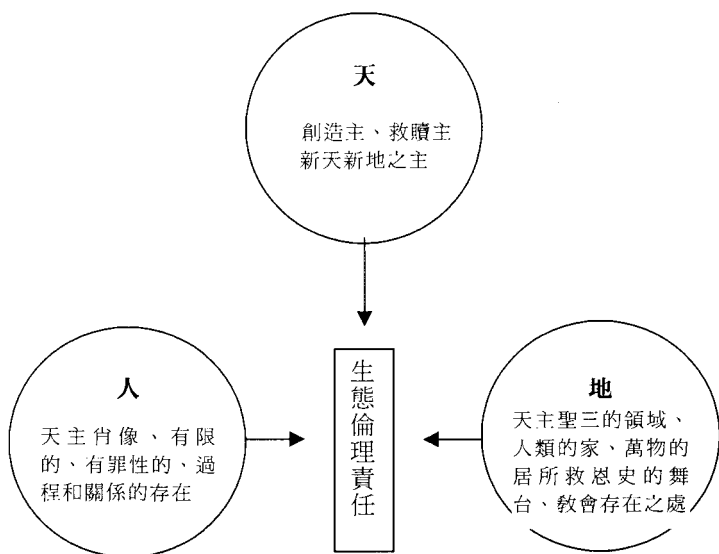
宗教團體：

- 宗教團體更應具有教導民衆的使命，檢討某些影響環保的宗教習俗，加以改進成立環保精兵，在社會上起領導作用。

結 論

綜合而言，我們可以右頁之圖說明人類生態倫理的根源，以及人類對自然大地所需負的責任之根據。

【圖十三】生態倫理責任根源圖



「地」的特質包含：

- 宇宙：整體性、相互性
- 生命本身之價值：層次性、神聖性
- 自然律：自主性、相關性

尊重生命・看顧大地

從地球憲章草案到土地倫理之可持續發展

前言：從 921 到桃芝颱風

日前，台灣經過了桃芝颱風的肆虐，帶來了空前巨大的災害，多少家園毀壞於一旦，多少生命消失於無形。媒體的報導，令人視之鼻酸。然而沈靜下來痛定思痛，我們反省一下，為什麼台灣的清澈溪流、美麗山水不再？為什麼桃芝之後我們看到了滿目瘡痍，沈痛哀傷？自古以來，人類對於土地即形成密切的關係，土地狀態所呈現的變化，大氣環境產生的影響，關係著我們的生活習慣，也表示人生活在這塊土地上的智慧，以及與大地的關係和諧與否。大地會反撲，我們要收怎樣大地之果，端看我們如何對待這片土地。如果我們不好好愛惜環境，居住在台灣的我們，可能要自食其果了。

一、保護我們的家園與山林大地－

台灣環境保護土地倫理之意識與發展

從整體來看，台灣政府、民間保育團體，推動生態環境意識已有多年了，然而，其成果仍然不夠完美。1970 年代以來，台灣追求經濟快速的成長，高科技、高污染的經濟產物不斷腐蝕台灣土地。那些高經濟的農作物，如：檳榔、高山茶、高冷蔬果移平了台灣不少的原始森林，此刻政府沒有適時地提出農

田、河川、山坡及海洋的整治計畫，嚴格執行遵守，以致從 921、桃芝颱風以來，產生**土地經營失守、環境污染嚴重**，甚至土地因**大量的流失而產生了巨大的災害**等問題。因此以上種種，日益顯示**土地倫理**的重要。

（一）土地倫理的名詞及其歷史背景

土地倫理（Land Ethics）一詞，是由美國「生態保育之父」李奧波（Aldo Leopold, 1887~1948）所提出的。當時李奧波身為美國亞利桑那州與新墨西哥州的助理林務官，也是美國工業革命時期，人與土地的關係亦趨於緊張的時代。李奧波深究人與自然之間的關係，也投入了美國的生態保育運動。1943 年李奧波完成了《沙郡年記》手稿，書中提出了「土地倫理」的理念，為美國、甚至世界的生態保育運動潮流，樹立了新的里程碑。

李奧波認為，人世間倫理規範的發展有兩條路徑：首先是處理「人與人的關係」，之後便是處理「人與社會之間的關係」。但是缺乏的是處理「人與土地之間的關係」。不同的時代與土地的關係有所不同，人類不得不承認，在如此漫長的歷史過程中，人類依賴土地而生存，也發展出「各種不同的與土地對待關係」，如：不同的族群、不同的生態環境、不同的地域，也會發展出不同的「人與土地的關係」。

（二）台灣土地倫理的省思

相較於美國，台灣意識到與土地間的緊張關係晚了大約廿年。在這期間，雖有政府、保育團體與有識之士奔走努力，但仍沒有太大的成效。原因是 1960 年代以後，經濟起飛，土地資源被大量耗用、採擷，土地的破壞可說是空前嚴重。1970 年代

環境意識逐漸被喚醒，但仍未收到具體的功效。如今大自然的重大災難逼迫著我們反省，如何將「台灣人的生命」與「土地的生命」之警覺喚醒，是一個重大的挑戰。

台灣「土地倫理」最大的問題與阻礙是什麼？當我們深入研究，發現台灣土地面臨四個問題：

1. 1970 年代，台灣因過度追求經濟發展，引進許多破壞土地資源的工業、農業之產業，此時政府沒有妥善的土地、山地、河川、海洋營建規劃，以致於**土地經營失守**。
2. 人們生活在高度空氣污染、垃圾廢棄物污染、高山平地濫墾的環境下，造成**環境污染嚴重**。
3. 盲目經濟發展下的台灣住民，自私自利、隨意扔棄的心靈污染，反映在學校教育、社會運動及政府的政策上，**無視於人類文化與土地的乖離**。
4. 最後導致**人心與大地**無法和諧發展，**文化與土地**無法具體聯繫。1980 年代，台灣土地生態環境招致空前的破壞，空氣污染、自然棲地破壞、生活空間規劃凌亂、垃圾污水處理失當等。

中華民國生態關懷者協會是一個結合基督教、天主教與民間環保人士的關懷團體，1999 年 11 月在台北舉辦了一場「定根台灣、看顧大地」的跨世紀土地倫理國際研討會，會中特別邀請北德州大學哲學教授（J. Baird Callicott）發表一場「邁向一個全球性的土地倫理」（Toward a Global Land Ethic）演講，會中亦有多位生態學者發表論文，一致肯定：文化是從土地孕育出來的，世上的文化豐富多樣，反映出孕育文化的土地是何等豐美，爲了文化的傳承與歷史的延續，我們必須維護土地的健康運作機能，生態保育要人與大自然和諧相處，我們不要將災難與危機

留給下一代。

（三）土地倫理的發展及實踐

台灣土地倫理之意識如何實踐？如何保護我們的家園環境與山林大地？那就是確切的**研究、訂定、發展並嚴格執行**台灣的土地倫理。就研究方面來說，必須由專家勘定台灣土地的自然現況與深層人文面相，尋找土地深層面相的背後所呈現的次序與義理。這些動態關係，古時候常是反應在人與土地間的相互互動中，乃至於所形成的禁忌、祭典耕作、營建，以及各種的古老智慧中。在今日有著生態、科技、族群、政治、社會的發展，影響到人與土地間的深度關係與生命的次序，而訂定一套適於台灣生態環境的土地倫理。

當然在訂定台灣生態倫理的同時，不可忽略的原則是「尊重生命、看顧大地」，我們應尊重、疼惜在此片土地上生存、活動之台灣人民與其他生命。我們應掌握每個個別土地上的棲地狀況與生物生活的自然環境，亦必須瞭解台灣這片土地上的人文活動氣息；實際思考方面，不要忽略了台灣土地亦遭受到長期工業文明的蹂躪，所產生的土地窘迫困境。當我們透過深層文化的涵養、深層生命的哲思，才能確切地訂定與執行適合於台灣的土地倫理。

二、有關地球憲章：全球性可持續的發展

十八世紀以來，國際間逐漸發現，全球性的生態環境有所變遷。如大氣層改變、地球南極上空臭氧層的破洞、一些生物種的滅絕等。這些帶給人類許多警訊，迫使人類對生態環境保護產生具體的思考，才體驗到人與自然環境間有著複雜奧妙

的互動關係，於是國際間的自然保育概念油然而生。

（一）「地球憲章草案」（Earth Charter Initiative）的歷史背景

綜觀國際史上的環境保護問題，可追溯至：

1. 1972 年在瑞典斯德哥爾摩所召開的「**聯合國人類環境會議**」（UN Conference on the Human Environment），發表了〈人類宣言〉，並肯定人類共同建立一個健康的生態環境之重要性，於是出現「地球憲章草案」。
2. 1982 年聯合國大會接受《**全球大自然憲章**》（The World Charter for Nature），在生態倫理上有相當先進的宣言。
3. 1983 年聯合國第卅八屆大會，通過成立「**世界環境發展委員會**」（World Commission on Environment and Development, WCED）制定「**全球的變革日程**」（A Global Agenda for Change），針對 2000 年以後提出實現生態環境之「可持續發展」（Sustainable Development）的長期對策。
4. 1984 年聯合國秘書長，任命挪威工黨領袖布倫特蘭夫人（Gro Harlem Brundtland）為世界環境發展委員會（WCED）主席，同年 10 月 1 日至 3 日在日內瓦召開第一次會議，會中提出八項工作重點，包括：人口環境、能源環境、工業環境、農林環境、居住環境、經濟環境、管理決策環境、國際間合作環境等。
5. 1987 年聯合國第 42 屆大會，「世界環境發展委員會」（WCED）發佈了「**我們共同的未來**」（Our Common Future）報告，提出人類「可持續發展」（Sustainable Development）的概念，強調人類有能力開發持續下去，亦能滿足當前的需要，而不至於危及下一代的滿足與需要。報告分為三

篇，第一篇討論人類共同關切的問題，如：環境、經濟等；第二篇討論人類共同的挑戰的問題，如：人口、糧食、物種、能源、生態系統等；第三篇討論人類應共同努力的問題，如：公共資源的管理、和平安全的發展等。

6. 1992 年在巴西里約召開聯合國環境與發展大會 (UNCED)，又稱「地球高峰會議」，會議中通過三項決議，最重要的是「廿一世紀議程」，此議程是供全球人類從 1993 年至 2000 年間及以後各代，人類可持續發展的工作藍圖。其中包含：全球性經濟、能源、保育與管理的問題。

里約會議之後，聯合國爲了監督各國有效執行「廿一世紀議程」之進展，在 1993 年成立了「聯合國可持續發展委員會」(United Nations Commission on Sustainable Development, UNCSD)，並召開「可持續發展委員會」之組織會議 (Organizational Session)，會中歸納了四個方向的組織任務，主要爲有效的推動各國生態環境的保育工作。

(二)「永續未來」與「可持續發展」(Sustainable Development)

在巴西里約集合全世界一百多位國家元首所召開的「地球高峰會議」，大家全心全力爲日益惡化、污染的地球而努力。在衆多的議題之中，雖然開發中國家與工業化的國家之間有著相當大的意見紛歧，但是大家共同關切的是，如何維護地球資源的可持續的發展，並成爲日後生態環保的重要理念。

「可持續的發展」一詞，最早是由「國際自然與自然資源保護聯盟」(International Union for Conservation of Nature and Natural Resources, IUCN)、「聯合國環境規劃署」(United Nations Environment Programme, UNEP)以及「世界野生動物基金會」(World Wild Fund for

Nature, WWF) 三個國際保育組織，在 1980 年所提出的「世界自然保育方案」中提出的，當時並未獲得迴響，直至 1987 年聯合國世界環境與發展委員會所發表的「我們共同的未來」後，才推動了全球可持續發展的浪潮。

什麼是「可持續發展」呢？是既無損於將來世代的需求，又能滿足現在世代需求的適度開放。一般譯為「永續發展」並不正確，因為英文中的「.....able」是「可○○的」意思。而且「永續」的說法，不夠注意地球資源的有限性。簡單地說，它是既滿足當代人的需要，又不危害後代子孫滿足其需要的能力的發展。它包括兩個重要概念：

1. **需要的概念**。尤其是世界上貧困人民的基本需要，應放在特別優先的地位來考慮。
2. **限制的概念**。技術狀況和社會組織對環境滿足眼前和將來需要的能力給予限制。換言之，可持續的發展的目的是要滿足全體人民的需要，而不是只為某些特定強勢有力量的人群，它遵守的是公平正義的原則；而且，強調要分配、管理資源，不可盲目發展，過度使用，以免剝奪、戕害後代人的環境權利和生活品質。

(三) 地球憲章的推動

1994 年聯合國「地球會議」(Earth Council) 成立，目的在繼續推動、落實「地球高峰會議」的使命。在主席 Maurice Strong 及「國際綠十字會」主席 Mikhail Gorbachev 的領導下，開始「新地球憲章」提議 (Earth Charter Initiative)。1995 年 5 月卅個國家七十個組織，於海牙舉辦第一屆國際工作坊，於是「地球議會」之下的「地球憲章計畫」秘書處，在哥斯大黎加 (Costa Rica) 的

聖荷西市 (San José) 成立。1997 年來自世界各地的 23 位代表組成「地球憲章委員會」(Earth Charter Commission)，以監督「地球憲章計畫」(Earth Charter Project) 的進行，並分別於 1997、1999 年提出「地球憲章基準草案」(Earth Charter Benchmark Draft) 的兩個版本，經由地球憲章工作坊在世界各地流傳，希望全球生態機構、保育團體對「地球憲章的文本」(Earth Charter Text) 有所貢獻。

有關**亞太地區地球憲章的研討會**，訂於 2001 年 11 月 29 日至 12 月 2 日在澳大利亞的布里斯班 (Brisbane, Australia) 舉行。大會所討論的主題將集中於「地球憲章的四個基本理念」(The four main principles of the Earth Charter)。我們深盼台灣的政府機構、生態保育團體、生態環境的專家學者一定要重視、參與此項會議。

(四) 地球憲章的內容

我們可以很容易地看出，我們所居住的地球病了，身為地球居民的每一份子，我們都有責任維護地球的健康完整。那麼多的政府單位、生態環境保育機構、學者專家努力尋求解決之道，訂定了這份「地球憲章草案」(Earth Charter Initiative)。憲章的序言強調：地球是我們的家園，因全球的不當生產與消費方式，使地球的生態環境、能源開發招致破壞。使得地球的資源未能公平分享，造成世界巨大的痛苦。基於對生命的人道關懷，我們都有休戚相關、相互依存的關係與責任。

「地球憲章」從四個基本原則 (The four main principles of the Earth Charter) 開始：

1. 尊重生命、看顧大地 (Respect and care for the community)：強調我們應尊重與關心地球上所有的生命共同體，為確保地

球的美麗以及後代子孫。

2. 維護生態的完整性 (Ecological integrity)：為關注維繫地球生態系統的多樣性及完整性，防止地球生命的破壞及確保再生的能力。
3. 社會正義經濟公平 (Social and economic justice)：確保各種經濟活動與機構能以公平與可持續的方式，來促進人類生命尊嚴的發展。
4. 民主、非暴力、和平 (Democracy, non-violence, and peace)：督促各級管理機構能以民主、公平、透明、負責的方式來訂定決策，使國際間的財富能公平分配，確保資源的充分利用與可持續的能力。

三、我們要怎樣的未來：政府、團體及個人都需努力

直至目前為止，台灣仍採取「高消耗能源」的生產方式與生活方式，不斷地威脅自然生態環境。世界自然基金會於 1998 年所頒佈的「生命地球報告」中指出：台灣每人平均生活消費，對自然生態所造成的壓力為世界平均值的 3.42 倍，高居世界第二。日後，脆弱的台灣面臨更多的人口、更有限的生態環境資源，經過了 921 地震、桃芝颱風後，將如何存活「下」去呢？

台灣生態保育學者陳玉峰在他《土地的苦戀》一書中認為，台灣的土地生態環保概念可分為四階段：自我中心、社會中心、人本中心及生態中心。到了生態中心，便是「可持續發展」的理想階段，也是土地倫理的落實階段。台灣的土地倫理在經濟過度發展下，所產生災難後的「懺悔」哲思，進而重新「建立」並「善待」人與土地之間的關係。

台灣生態環境的「復育」是政府、團體及生長在此的全體

人民的責任。政府是否能拿出鐵腕來，停止生態環境的破壞。團體與個人拿出道德良心來，拒絕財團投資開發、拒絕濫墾亂種、濫採砂石，重現台灣的山水之美。我們只有一個地球、一個台灣，不要等到浩劫連連、災難不斷時，才來調整生命的價值吧？！

面對台灣現況的生態靈修

邁向可持續發展的生態神學

前 言

從今年 7 月 2 日敏督利颱風，到 8 月的艾利颱風在台灣肆虐，從電視的畫面、從媒體的報導：

有關敏督利的災害，讓我們看出那麼美麗的山水家園，被雨水強烈的沖擊下所釀成的災害。南豐村眉溪河畔世居幾十年的村民表示：「整個晚上籠罩在溪洪的驚濤駭浪中，驚懼害怕，恍如隔世。」隔天清晨村民發現山地部落的地形地貌全變了，豪雨洪水侵襲之後的山移位了，上游的溪洪、土石流滾滾而下，無情沖刷著南豐村。面對如此慘狀的村民認為，除了天災之外，還有人禍。「人禍」包括縣政府在南山溪上游蓋的一座水泥橋，因為設計不當，拱型水洞太小，無法宣洩溪流，形成阻礙水流的「攔沙壩」。雖然村民曾到縣政府陳情反對建橋，但無濟於事。除此之外，林務局不當的伐木政策也是禍因。林務局砍伐了上游山區樹徑粗大的林木，重新造林的樹苗來不及長大，林班地完全沒有發揮水土保持功能，遇上豪雨沖刷，崩塌土石，連同棄置現場的伐倒樹木沖下來，就造成了在橋樑拱洞前的堵塞。

有關艾利颱風的災害：捷運系統的人為疏失，造成三重地

區的大淹水、新竹桃園山區，如清泉、五峰、尖石、土場各地山洪暴發、溪水暴漲，土石流掩蓋村落。縣政府農業局表示，艾利颱風僅僅在新竹縣就造成農田流失的損失達 170.65 公頃，金額約達 1 億 4456 萬元。農作物損失方面，受害面積有 254 公頃，損失金額 133 萬 6000 元。其他家禽、畜牧、魚類的損害還沒有詳加估計。

這樣的情況台灣的山區部落隨處可見，為什麼美麗家園令人害怕，紛紛逃避呢？平時性情溫和的河水，為什麼突然變成洪水猛獸般的猙獰恐怖呢？這是此篇文章所要探討的，同時在本文中我們也提出基督宗教的生態環境倫理觀。

一、今日台灣的現況

（一）台灣地質的形成

台灣位於歐亞大陸板塊，以及與菲律賓海板塊之交界點上，是地質作用與活動頻繁的地帶。從早期的地質迄今，台灣一直處在一種不安定的地質環境中，其間經歷了多年、多次的地質環境變遷。直到第三紀中期的造山運動開始，使已經沉積的「始新世」到「中新世」初期，地層才逐漸被擠壓隆起，形成陸地和山嶺，也就是今日的中央山脈的形成。日後又經過「蓬萊造山運動」，才將部分阿里山山脈的地層與東台灣「新第三紀」地層露出。

因此，頻繁的地殼運動將台灣塑成了一座山多平地少的狹長形海島，島上有 70% 的土地屬於 100 公尺至 3000 公尺以上之丘陵和高山的山地地形。陡峻的地形、地勢造就了河流短而急促的野溪坑溝，活躍的地質環境亦催生了脆弱易崩蝕的岩層

土壤。由於先天不安定的地質環境；加上梅雨與颱風季節暴雨集中的不利氣象條件；加上不良的水土保持；更加上人為的過度開發利用，如：伐木、墾植、開路、採礦，及其他有關開發行為，使得台灣不論在山坡地或在平地，形成陡峭、地質脆弱，容易崩塌、地滑等潛在的災害加速發生。

（二）台灣的土石流

土石流 (debris flow) 在中國大陸稱之為泥石流，是鬆散的土石和水的混和體在重力的作用下，沿著自然的山坡面流動而下的現象，此種現象在陸地和海底也會出現。有點類似流動的預拌混凝土，甚至亦可稱為老天做的預拌混凝土。

土石流是一種地質作用，在地質史中一直有土石流的發生。土石流主要特徵為流速快、泥砂濃度高、沖蝕力強、衝擊力大。土石流陡漲暴落、歷時較短，一次土石流過程一般從幾分鐘至幾小時。土石流可分為泥流型土石流、礫石型土石流及一般型土石流。此三種土石流都曾在台灣地區發生過，如花蓮縣銅門村及南投縣豐丘兩地曾發生礫石型土石流；台東縣豐濱鄉新社村及南投縣同富村曾發生泥流型土石流；而南投縣郡坑橋及神木村曾發生一般性土石流。

收集國內近年來的多處土石流，顯示泥流型土石流佔 50%，礫石型土石流 20.6%，而一般性土石流佔 29.4%。土石流泥位陡漲暴落且來勢兇猛，其運動有明顯的直進性，遇到障礙物或通過彎道不易繞流或變向，而產生猛烈的沖擊作用或爬高現象，因此常常沖毀或掩埋各種設施，造成嚴重人員傷亡及財物損失。常見的土石流危害方式有：淤埋、沖刷、撞擊、磨蝕、堵塞、漫流改道、彎道超高、擠壓主河道等。

隨著社會的發展，平原的利用趨於飽和，加上山區重要公路、農路的開發，吸引了人們往山區居住與墾植，不當的土地利用也加速了山坡地的不穩定。因此，一次來勢兇猛的颱風雨，常會造成嚴重人員傷亡及財物損失。台灣的自然環境是多崇山峻嶺與丘陵陡地，也多豪雨與地震，因此山崩與土石流也是台灣常見的自然現象。由於人口快速增加，經濟蓬勃發展，在平原面積不足的情況下，山坡地開發成為必然的趨勢。然而由於對山崩與土石流的認識不足，以致土地利用不當，發生重大的生命財產損失。

歷年來造成災害的有：(1) 1994 年 7 月提姆颱風挾帶暴風雨在花蓮縣豐濱鄉登陸，造成泥性土石流，泥漿掩埋了新社村東興部落二十餘戶房舍，並沖斷花東海岸公路。(2) 1996 年 7 月賀伯強烈颱風挾著強風豪雨侵襲台灣，造成南投縣陳有蘭溪與阿里山山區嚴重的土石流災害，死亡人數超過四十人，財物損失不計其數。(3) 1999 年 9 月 21 日集集大地震後，大量鬆散的土方堆積在山坡或山谷之間，更是提高土石流的可能性。

(三) 國土復育邁向生態之可持續發展

如何避免或減少土石流所造成的災害？不但是政府當前重要施政項目之一，也是學術界研究與教學的重要課題。土石流不是不能整治，而必須作整體的國土規劃與國土保全，以生態自然復育為基礎，並重新檢討治山防災構造物是否功效仍在；以及重新規劃下游預警保全系統。有時這已不是專業問題，而是政府的經濟問題，結果往往是原地重建順從百姓，最後反而害死百姓。

此次土石流災害，除了自然因素外，土地的過度開發、不

斷開關產業道路等都是元兇，例如政府將台三線開闢在車籠埔斷層上、新中橫公路也通過大斷層。因此，迅速成立「國有土地保育署」，統籌規劃、管理國土保育工作，是刻不容緩之事。此外，對於被佔有之國有土地或公有土地應儘速收回造林，砍掉種於其上的檳榔、高山蔬菜、高山茶等，對於土質敏感的地帶應儘速予部分遷村。如果遷村無法解決民衆生計等問題，民衆還是會回到原處，這樣遷村並沒有實質意義。每次颱風來時，政府都會成立中央防災中心，但無法事前防災也是徒然。

經建會副主委張景森邀請產業、官員、學界代表，召開「七二水災勘災復建小組」會議，決定分爲六小組，由各主要國立大學負責認養、分頭調查，預計在兩周內提初勘報告，三個月內完成山區土石流之具體復育計畫。初定由台灣大學負責調查大甲溪流域；交通大學、中央大學與台灣大學負責大安溪及烏溪（北港溪）；中興大學負責濁水溪流域；成功大學與屏東科技大學則負責荖濃溪（高屏溪），甚至研討是否放棄大甲溪水力電廠、蘇花高速公路興建與否均列入評估範圍。

對於未來的谷關到德基段全面停止開發與復育後，流域中有五座發電廠應該如何處置？是否該全面放棄大甲溪流域的水力發電廠？河川環境改造應以生態保育爲基礎，尊重自然環境爲原則，以保持河川環境的多樣性，肯定人與大自然、人與河川和諧共存。但是，在兼顧河川整治、水質維護及環境生態棲地的保育維護的前提下，應合理而有效的利用河川資源，並結合環保、水利與土地使用等各相關管理單位，共同爲防洪、生態保育、人文景觀、遊憩發展、水污染防治及交通運輸等努力，落實河川環境可持續的規劃管理之目標。

但是，爲維護河川生態環境，提昇國民生活品質，促進水

資源的可持續使用，必須重新評估過去國土開發的政策得失，在未來的開發與國土保育間，尋求與自然環境的新平衡。採取安全與實用的「生態工法」（ecological engineering methods），便成為河川環境改造工程的重要途徑之一。

「生態工法」的觀念源於 1938 年德國 Seifert 首先提出的生態景觀與河川整治的觀念，後逐漸普遍為世界各國所接受。到了 1989 年，生態學家 Mitsch 又提出「生態工程」（ecological engineering）的觀念，這是藉著「人為環境」與「自然環境」之間的互動，達到互利共生的目的。生態工程與生態工法基本上都是遵循自然法則，將原本屬於自然的地方還給自然，使人類與自然共存共榮。

生態工法所重建的近自然環境，能提供日常休閒遊憩空間、各類生物棲息環境、治山防洪、國土保安、水土保持、生態保育、環境綠美化、景觀維護、自然教育、國民健康及森林遊憩等功能。國人在生活品質逐漸提升下，對於自然資源保育及親近大自然的需求益增，而一般傳統野溪整治工程頗為生態保育團體所詬病，所以在治山防洪與生態保育之間應尋求一個最佳的平衡點。

針對此次水災之國土復育，除了持續採用的生態工法以外，行政院也特別研擬了「國土復育特別條例」草案的六大方向：（1）從速劃定國土復育地區。（2）居民補償從優。（3）管制從嚴，特定海拔以上的復育區禁止農耕、居住及公地放領。（4）刑罰從重，嚴厲遏阻違法的開發行為。（5）刑訴從速。（6）籌措補償徵收財源從寬。因此，我們要呼籲：環境苦難尚未結束，守護台灣，該讓大地休養生息了。

二、大地與生命的樂章

「愛生」這個字，是由美籍猶太裔心理分析學家弗洛姆（Erich Fromm, 1900~1977），在《人類破壞性之剖析》（*The Anatomy of Human Destructiveness*, 1973）一書中所提到的，其意義為「對有生命的東西的愛」，這是人類宇宙中的一種哲學與人生態度。從人文的角度而言，是對自身生命的珍惜，對他人及宇宙中的生命的疼愛，也就是佛家所謂的對眾生慈悲的心態。從基督信仰的觀點而言，眾生由天主 / 上帝所創造（創二），其創造人的目的是要人「管理世界」，實行照顧、管理、美化世界的責任。受造界的悲劇在於人類妄用了此權柄，淪為剝削、利用、破壞受造物的腐敗管家。

在基督宗教的聖經中，天主 / 上帝與人類及萬物是有一定的次序的：

1. 祂創造宇宙及其中的人類與萬物，並賦予人類管理的責任。
2. 人類未善盡管理的任務，使得受造界的悲劇產生。
3. 天主 / 上帝洪水滅世後，上帝與諾厄及萬物立了新約，洪水成為一種警告，也帶來希望。
4. 天主 / 上帝強調安息日、安息年及天主的禧年。肯定人類、土地都需要休養生息。因為土地亦參與上主的盟約關係，土地與其中的野獸、樹木、青草、鳥類、家畜、窮人、地主都需要透過公義，相互敬重、休養生息。

從「愛生哲學」及天主信仰的聖經觀得知，我們不能隨便破壞大自然，因為它們不是我們所創造的。大自然的產物生我、育我、養我，我應有一份尊敬與感恩的心。舊約聖經中，先知

們常將人類、自然、土地視為息息相關。人類的幸福在於他正常的運轉，甚至大地的健康亦有賴人類的道德行為。

三、生態倫理的責任與規範

由於人類對自然與大地的不道德與不負責任的態度，引發了生態危機。為了解決生態發展的危機，基督宗教以心態（原則）、行為（規範）及生活習慣（限制）與法律的層面上，推動一種新的生態倫理道德重整的概念。

（一）原則

基督宗教傳統認為，天主／上帝為絕對至高的善與絕對的存有與創造者，而人類都是依據天主／上帝的肖像而創造的，在天人交往的領域，造物主不但愛人，也愛祂所有的被造物。因此，當人類在取用其他被造物時，應有正當的理由，不得為了非生存的需要而破壞其他的被造物。如同凱斯勒（Hans Kessler, 1938~ ）所謂：全人類應共同遵守生態環境倫理的要求，盡量減少對大自然的生態環境加以破壞。

（二）規範

當人類必須取用自然界中的所需時，其行為必須遵行一定的準則與規範：

1. **根本規範**：任何受造物為了維持生存，都要有一些基本需要，此需要優先於其他次等的需要。如貧窮地區生存需要優先於文化、藝術。
2. **完整性的規範**：當使用自然界的萬物時，如果發生價值與利益的衝突，應優先考慮整體受造界的利益，不應偏重某

一方面的利益，如經濟、財團等，以致危害受造界的完整性。

3. **迫切的規範**：也就是說應以人類生存所需要的基本因素為優先考慮。維持生存的基本需求優於其它人類次要的需求，如汽車、冷氣、音響等。
4. **預防性的關懷（preventive care）規範**：人類應減少使用、製作高污染性的產品，以預防大自然的被破壞。
5. **破壞者負責的規範**：大自然的破壞者，應為他們的行為與後果負責，如先進國家的高污染性工業，應盡量減少污染程度。但是，如若以往環保法較鬆，繼續為地球的生態環境製造污染，其行便相當可議了。
6. **合作的規範**：生態環境的破壞，是全球性、國際性的，應以國際性的規範為優先。
7. **可回收的規範**：在生活中，製造垃圾是免不了的。但是，在處理垃圾方面，應盡量做到以自然的方式，讓大自然自己消化垃圾，因為大自然有治癒污染的能力。
8. **可挽回（reversibility）的規範**：我們應嚴格要求生態環境的破壞，盡量減到最少的程度。
9. **再生（regeneration）的規範**：鼓勵再生自然資源的使用，研究、開發再生自然資源。
10. **節省的規範**：即人類在使用自然資源或決定行動時，應以節省能源為首要的考慮基礎。

綜合而言，我們可將生態倫理的規範，歸納為拒絕（refuse）、再使用（reuse）、減少（reduce）、回收（recycle），拒絕破壞生態體系的整體性、拒絕使用不可回收及不可再生的資源，減少對

環境資源的破壞與浪費¹。

四、基督徒的生態靈修

在此我們以基督徒靈修的角度出發，來發展生態環境倫理的理念，進而培育台灣社會中對生態環境倫理堅持，以及對生態環境護衛的社群。本文我們提出三位生態環境倫理的神學家，敘述其生態神學的理念與實踐的方式。

（一）榮格（Shannon Jung）的五個生態靈修觀

1. 榮格的生態靈修理念

面對當今世界的都市化以及生態濫用的危機，榮格所提出的生態靈修理念是非常具有創造性的靈修（creation spirituality），即尋求天主／上帝的創造、救贖及成聖各方面的「最初的祝福」，受苦是人類破壞了此種祝福。

2. 榮格所提出的五個生態靈修觀

- (1) 人類與大自然是相互關連。
- (2) 當人類自身臨在於大自然中，會有一種超越的感受。
- (3) 人類與生界構成一個息息相關的共同體（community）。
- (4) 當人類面對大自然的現象時，會有一種強烈的情感表現，如喜悅、美感、和諧、懼怕、恐怖及信賴感。
- (5) 當人類面對自然環境的現象時，會有一種宗教性的承諾及委身（religious commitment），如感恩、希望、謙卑、歸屬等。

¹ 谷寒松、廖湧祥著，《基督信仰中的生態神學》（台北：光啓，1994），391~399頁。

（二）凱斯勒（Hans Kessler，1938~ ）的七個生態靈修觀

凱斯勒為德國的信理神學家、天主教的平信徒，生平致力於對生態環境的關懷。它的神學研究內容為：耶穌復活、生態神學及文化交流中的神學。著有《天主與受造界中的痛苦：反省自然神學》（*Gott und das Leid seiner Schöpfung: Nachdenkliches zur Theodizee*, 2000）、《不要在死人中尋找那位活者：耶穌基督的復活》（*Sucht den Lebenden nicht bei den Toten: Die Auferstehung Jesu Christi...*, 1985）等。

1. 凱斯勒的生態靈修理念

一切宇宙萬物都是全能的天主 / 上帝所創造，一切都是在祂的愛內；天主 / 上帝也臨在於祂所創造的萬物中，包括小花、小鳥；以聖事的觀點來認識大自然，明瞭大自然的一切是那看不見的天主 / 上帝的象徵；宇宙萬物中都存在著天主 / 上帝的足跡，當被造物看出這些足跡時，激發受造物追尋、歌頌、讚美祂；雖然我們說天主 / 上帝的足跡隱藏於宇宙萬物中，但並非那麼顯而易見的，有時我們在某些狀況中，無法看到天主 / 上帝的臨在。特別是大自然的災害；天主 / 上帝臨在於宇宙萬物中，受造物本身不僅是天主 / 上帝的媒介或工具，也具有其所賦予的價值。因此，天主 / 上帝亦尊重、善待每一受造物；由於長久以來人類並未善盡管理大地之責，奴役大地使大地受盡折磨。因此，當大地返璞時，展現了受造界的痛苦與嘆息，人應藉著靈修生活，協同、參與、解放大地的痛苦，一起進入永生的新天新地。

2. 凱斯勒所提出的七個生態靈修觀

（1）培養對大自然的敏感，聆聽大自然的聲音。

- (2) 培養對一切受造物的尊敬心態，肯定人是宇宙生命共同體的一部分。
- (3) 培養以感恩、喜樂的心態接受大自然，棄絕任何暴力與奴役的態度。
- (4) 培養一種記取歷史教訓的心靈，從歷史中學習功課，面對生態環境被破壞的事實，誰若不聽取教訓，必會引起大自然的返璞。
- (5) 培養簡樸的生活方式，關懷較為軟弱的受造物。
- (6) 當受造界遭遇痛苦與危機時，應培養一種義憤的胸懷，並舉發此種不公不義的現象。
- (7) 培養對受造界的責任與耐心，每日實行生態環境的保護工作。

(三) 修會生活的三願生態靈修觀

1. 天主教修會生活所提出之三願生態靈修生活的理念

「三願」是基督徒在參與修會生活時，向天主 / 上帝所發的誓願。神貧願表示：願意放棄私有財產，以耶穌基督為典範，度一種簡樸的生活。貞潔願表示：放棄婚姻生活，將自身所有的愛施予眾人或衆生，過著與天主 / 上帝直接往來的生活。服從願表示：放棄自己的決定主權，效法基督服從至死的精神，將自主權完全地交託於天主 / 上帝的合法代理人。

2. 天主教修會生活所提出之三願生態靈修觀

- (1) **神貧願**：放棄財物的所有權，與宇宙萬物建立一種相互歸屬的關係，以尊重萬物的態度，體驗到萬物的神聖性。
- (2) **貞潔願**：我們的身體，乃是實現貞潔聖願的地點，其目

的並非迫害、壓制我們的身體而是從肉體中體驗自己的有限性及有罪性。我們的身體是大自然的一部分，在大自然中接受餵養、成長。在大自然中我們遭受病痛、被醫治、死亡而回歸自然。因此，我們的身體與自然界有一種相互依存的神秘共融的關係。當我們的身體受害，大自然也相同受害。當我們尊敬愛護身體及受造物，同樣的也能對大自然表達尊敬與愛護之心，放棄不必要的暴力與控制權，將自己與受造界結合成一個新的盟約。

- (3) **服從願**：放棄自己的自決權、控制權與奴役他人的權力，放棄對被造事物的主權並非脫離人與受造界的關係，而是善盡天主 / 上帝所委託的管理責任，服務、餵養、照顧、保護大自然以及其中的生命²。

(四) 羅斯頓之「生命之河」：過去、現今與未來

1. 羅斯頓小傳

羅斯頓 (Holmes Rolston) 為美國生態倫理學家，1932 年生於美國維吉尼亞州的強普山 (Jump Mountain)，家中三代為長老會牧師。1953 年得到數學與物理學位後，進入李奇蒙德協合神學院 (Union Theological Seminary in Richmond) 繼續進修後，又在蘇格蘭愛丁堡大學得到神學與宗教研究博士學位。一生致力於推動生態環境的保護。1975 年在《倫理學》(Ethics) 期刊上發表〈有生態倫理這回事嗎？〉(“Is There an Ecological Ethic?”) 首次提出環境倫理 (environmental ethics) 這個名詞，並創立環境倫理學的理論與實踐基礎。

² 谷寒松、廖湧祥著，前引書，391~399 頁。

他認為環境倫理學的基礎，必須建立在一個非常堅定的信念上：「大自然—不只是要被尊敬，更是需要當成一份神聖的恩賜來尊敬。」（Nature is not only to be respected but to be revered as a sacred gift.）。1979 年與他人共同合辦《環境倫理》（*environmental ethics*）期刊，以及推動生態環境倫理，並在大學擔任教職的工作。最近被台灣長老會以及生態關懷者協會聯合邀請來台，做推動環境倫理的事工。較為有名的著作有《科學與宗教：批判性的調查》（*Science and Religion: A Critical Survey*, 1987）、《環境倫理》（*Environmental Ethics*, 1988）、《基因、起源與上帝》（*Genes, Genesis and God*, 1999）等。

2. 有關羅斯頓環境倫理的靈修

羅斯頓認為大地是自然的花園，生命之河象徵人與自然界休戚相關的重要關係。有關其環境倫理生命之河靈修的象徵，從五個角度來看：

- (1) **實在與潛在：**羅斯頓認為，有關「公益」（common good）的概念，已發展至我們應跨越出「世代」的視野。一般而言，我們常以一種角度觀看流水，但是，河流有其地理上的延伸。類比而言，生命也有其流動的脈絡。生命「成為個體」（to be a self），就必須經歷從出生到死亡的時間過程的流動。雖然「個人倫理」（egoistic ethic），在匯入流動中生命之河的脈動是很重要的。但是，在生命之河的流動中，我們亦猶如過客隨時會消逝（pass away）。但實在地說，我們也會「傳承生命」（pass life on）。
- (2) **自身與他人：**這個世界的一切，已經不能以「孤立主義」或「自我主義」來衡量了，我的一切行動，立刻會衝擊

到其它的人、事、物的存在。「一與多」的張力，引伸到「我們」的存在。因此，倫理的關懷不只是僅有「自身」（my skin），而是湧溢至我的「同類」（my kin），這種成熟伴隨著「親裔感」（sense of kinship）及「同在性」（togetherness），成為團體生命倫理關懷的一部分。「愛」（love）為聯繫此生命的動力。

- (3) 人類與自然：羅斯頓認為，生態學已經全面教導我們有關循環的概念，人類生命如此地仰賴光合作用，為大自然所帶來的養分，有機生命必須依賴水文、氣象與地質的循環。只有當我們的「源頭」（sources）是「可以再新的」（renewable），我們才可以「再生」（regenerate）。於是，再生成為自然生命進程的一部分，人類與大自然已經融合在一起，看重、保存大自然及其中的生物，為我們應盡的道德義務。
- (4) **現今與歷史**：羅斯頓認為，過去、現在與未來並非三件事，而是一個可信服之時間整體，即生命之河流動時帶著過去所屬、經過現今、航向未來。近視而驕傲者，常會以為過去已死，未來尚未來臨，只有現今活著。所以，我們不必為未來負責，這是錯誤的看法，大自然與生態環境的演變就在我們現今的態度，關係著未來的狀況，我們一切的作為應為後代子孫留一條活路。
- (5) **實然與應然**：生命之河是流動著（Life flows on），也應當是流動著（Life ought to flow on）。雖然，我們很少分辨出從敘述性到規範性的差別。但在生命之河的流動中，「事實」與「作為」是如此貼近生態倫理學的基本責任。我們很少體會出，在良知上，我們應該如此，這是一種責

任。我們有責任從過去、到現在、直至未來，致力於保護大自然生態中的生命成長³。

結語：大地的護衛者可持續的社群

教宗若望保祿二世在 1979 年所頒布的《人類救主》通諭中，對生態環境的問題，作了一些提示。當他提到當今人類對生態環境所做的破壞時，引用聖經《羅馬書》第八章 19~22 節，表明生態環境受到污染的痛苦：

「在快速工業化的區域中，自然環境受到污染的威脅，或不斷發生的武力衝突，或因運用原子氫氣中子和類似的武器自滅前途……這個新時代的世界，這個太空飛行的世界，這個先前科技未能征服的世界，不正是『同受產痛』的世界，在『熱切地等待天主子女的顯揚』嗎？」(No. 8)

1987 年教宗若望保祿二世在〈論社會事務關懷〉通諭中，又提到狹義的經濟發展，帶來生態環境的嚴重破壞：

「造物主賦予人類治理權，不是一項絕對的權力，更不是說有『使用和濫用』的自由……。」(34 號)

因此，在全球化與市場經濟化的壓力下，生態環境倫理可說是一個社會公義的問題，可能是一個經濟富裕的國家，對貧窮國家的剝削。教會是社會的一份子，如何參與全球公義？如何發揮公義的生態環境倫理觀，是一件值得省思的事。

經過了這次七月敏督利及八月艾利兩大颱風的水災教訓，

³ 生態關懷者協會，《自然之道即十字架之路》(台北：台灣基督長老教會與社會委員會出版，2004)，14~21 頁。

生態環境的「可持續發展」(development, sustainable)既無損於將來世代的需求，又能滿足現在世代需求的適度開發，成為生態環境專家學者們討論的問題，生態環境倫理可持續發展有四個方向：(1) 自然生態的整體性。因為生物之間必定有相互依賴，並改變其他層面的生物生存(2) 能源消耗，補充的持續性。如此生態環境才不會過度使用，大自然才可以還有明天。(3) 宇宙萬物的多樣性。萬物的多樣、並存意味著生態依其規律而存在。(4) 大自然的平衡關係。強調的是合作而非競爭、尊重而非侵略⁴。

大地的休養生息，是當前台灣面對混亂的土石流最佳的藥方，但是如何訂定休養生息的方案呢？當今的台灣，人類與大地都病了，同樣等待著救恩。視為大地祭司、可持續的社群的基督徒、視為管理與治理大地的人類，是否能有此「擔當」與「承擔」，重新建立起「人與天主 / 上帝」、「人與人」、「人與萬物」、「萬物與萬物」間的和好關係呢？

⁴ 龔立人著，〈大地的消費者抑或大地的祭司—基督教生態倫理初探〉《中國神學研究院期刊》36（2004），111~131 頁。

輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著
3 福音新論（併入本叢書 68 號）	張春申 著
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚合譯
10 創新生活的心理基礎（絕版）	朱蒙泉 著
11 聖事神學（絕版）	劉賽眉 編著
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著
13 生命的流溢－牧民心理學（絕版）	朱蒙泉 著
14 教會本位化之探討	張春申等 著
15 原罪新論	溫保祿 講述
16 聖詠心得	黃懷秋 譯
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著
18 病痛者聖事	溫保祿講述
19 救恩論入門	溫保祿講述
20 基本倫理神學	詹德隆 著
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著

22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著
25 神學中的人學－天地人合一	谷寒松 著
26 天主恩寵的福音	溫保祿講述
27 基督的教會（改版本叢書 59 號）	張春申 著
28 天主論、上帝觀（改版本叢書 56 號）	谷寒松、趙松喬合著
29 耶穌的名號	張春申 著
30 耶穌的奧蹟	張春申 著
31 解放神學：脈絡中的詮釋	武金正 著
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯
33 神學簡史	張春申 著
34 做基督徒（上）	楊德友 譯
35 做基督徒（下）	楊德友 譯
36 落實教會的屬靈觀（絕版）	蘇立忠 著
37 基督信仰中的生態神學－天地人合一	谷寒松、廖湧祥合著
38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展	張春申 著
39 舊約導讀（上）	房志榮 著
40 舊約導讀（下）	房志榮 著
41 中華靈修未來（上）（下）	徐可之 著
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著
44 十字架下的新人－厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著
45 中國大陸天主教－牧靈與神學反省	張春申 著

45A 神恩與教會－從格林多前書十二章談起	王敬弘 著
46 可親的天主－清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯
47 當代女性獨身教友－時代意義及聖召分享	張瑞雲 著
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著
49 傳報喜訊－天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著
50 人與神會晤－拉內的神學人觀	武金正 著
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著
52 信神的理由－基本神學之宗教論證	溫保祿 著
53 基督信仰中的末世論	張春申 著
54 衝突與融合－佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著
55 維護人性尊嚴（修訂版）－天主教生命倫理觀	艾立勤 著
56 天主論、上帝觀（增修版）－天地人合一	谷寒松 著
57 救主耶穌的母親－聖母論	張春申著述；李柔靜編寫
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著
59 基督的教會（增修版）	張春申 著
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編
62 對觀福音導論－附宗徒大事錄	穆宏志 著
63 耶穌智慧導師－智慧基督論初探	張春申 著
64 天人相遇－聖事神學論文集	胡國楨 主編
65 張春申神學論文選輯	張春申 著
66 拉內的基督論及神學人觀	胡國楨 主編
67 傳教神學	柯博識著述；呂慈涵編寫
68 聖經的寫作靈感	張春申 著

69 榮格宗教心理學與聖三靈修	盧德 著
70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著
71 拉內思想與中國神學	胡國楨 主編
72 創世紀研究—增訂第五版	房志榮 著
73 普世價值與本土關懷—天主教社會思想論文集	胡國楨 主編
74 吳經熊・中國人亦基督徒	郭果七 著
75 天主子—救世主：聖經中基督天主性之研究	張春申、王敬弘合譯
76 新約中的耶穌圖像	穆宏志
77 拉內神學的靈修觀	吳伯仁
78 傳道員的故事：中國大陸及台灣	林淑理
79 天地人共舞：基督徒談宇宙性靈修	李碧圓 著
80 谷寒松神學論文選輯	谷寒松

訂購請洽：光啓文化事業

電話 (02)2740-2022 分機 523 郵撥 07689991 光啓文化事業

谷寒松神學論文選輯 / 谷寒松 著

——初版 ——台北市：光啓文化，2007〔民96〕

面； 公分。 ——（輔大神學叢書80）

ISBN 978-957-546-605-3（平裝）

1. 神學 2. 文集

242.07

96019914

輔大神學叢書 80

谷寒松神學論文選輯

2007 年 11 月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

作 者： 谷寒松

編 輯 者： 天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

執行主編：胡國楨 助理編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mails.fju.edu.tw

准 印 者： 台北總教區總主教 鄭再發

出 版 者： 光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發 行 人： 鮑立德

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>

Email: kcg@kcg.org.tw

承 印 者： 永望文化事業有限公司

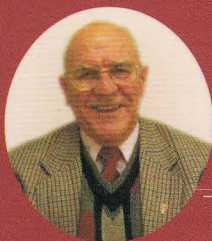
〔10088〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定 價： 250 元

光啓書號 107110

ISBN：978-957-546-605-3



谷寒松 神學論文選輯

谷寒松神父同時屬於學術界，又經常走進社會邊緣的群體中，是一位不折不扣整合「學術理論」與「生命實踐」的神學家。本書特將歷年來他在神學教育、牧靈實踐，以及因應時代與社會變遷下的神學反省，彙整重編如下：

卷前 谷寒松的生活神學：完整而具體地介紹谷神父的牧靈、學術、休閒等生活，透過生活剪影，來認識這位致力於理論與實踐整合的神學家。

卷一 神哲學方法論：主要是神學研究方法論的再反省，包括從實體形上學到關係形上學的典範轉移，以及台灣地方教會使命的重新省思。

卷二 天主與教會：包括對天主聖三的奧蹟、牧靈中的大父母，在今日全球化的教會中應有的新思維；最後並比較了天主教會與基督教會對鐸職的看法。

卷三 生態神學及靈修：本卷首先從神學思想史中地觀的演變，乃至今日生態神學的發展作一詳介；進而提出與大地和好的生態倫理觀，以及面對台灣現況的生態靈修。

藉由本書，除了讓讀者有重新關注這些時代性議題的契機，同時更認識谷神父這位和藹可親的神學家之外，且讓我們也同聲感恩與恭賀谷神父在學術上的貢獻，並祝他生日快樂。

ISBN 978-957-546-605-3 \$250



9 789575 466053 00250

光啓書號 107110

定價 250元