



生活品質之泉源

天主教社會思想論文集續篇

■ 胡國楨 主編

輔大神學叢書82



生活品質之泉源

天主教社會思想論文集續篇

2008年 5月
胡國楨 主編

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

NO. 82
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

Fountain of Life

Essays on Catholic Social Doctrine II

Ed. by Peter Hu, S.J.

本書收集輔仁大學「生活品質與天主教社會思想」國際學術研討會（2007.12.19）資料改編該研討會負責人名單如下：

主任委員	黎建球	輔仁大學校長
副主任委員	郭維夏	輔仁大學使命副校長
主辦人	戴台馨	輔仁大學經濟系教授
協同主辦人	雷敦穌	輔仁大學法律系副教授
顧問	譚壁輝	輔大全人教育課程講師
執行長	曾素珠	輔仁大學社會科學院秘書
	鄭延蓮	輔仁大大經濟研究所秘書
助理	林素如	

文宣、接待組	游芬郁、李湘琳、張宏慈、張舒喬
議事組	許聆容、顏維瑩、黃楚婷、謝宛珊、許文鐘
機動組	鄭柳昌、韋宥妤
司儀	薛丹妮
文宣設計	陳家瑀

目 錄

- vi 單樞機序
viii 編者的話
xiv Editorial

緒 論

- 3 以愛的文明提昇生活品質 (陳日君樞機主教)
15 生活品質與信仰：輔大教學行政生涯經驗談 (詹德隆)

天主教社會思想理論分析

- 27 人：工作的目的 (狄明德)
39 爲人服務的經濟制度 (戴台馨)
 從全球化及天主教社會思想談起
61 論耶穌的傳教生活與苦難 (雷敦穌)
 從天主教的人權角度分析
74 兩岸和平的建立與和解 (魏明德)
 從天主教社會思想看兩岸關係
92 民主真諦的反思 (梁錦文)
 天主教社會訓導的觀點
113 天主教會對國際社會的影響與貢獻 (梁崇民)
138 天主教與環境保護 (曹定人)

台灣經驗分享及實況分析

- 167 大學生回顧成長中的祖孫關係（陳若琳、林子園）
 祖輩教養參與、祖孫關係與孫輩回饋行為之相關研究
- 187 高齡安養住宅之需求探討（李青松、邱璇琳）
- 222 新住民照顧者的社會分析（王慶中）
- 245 台灣政黨輪替後人權概況（周曉青、周翰廷）
- 273 我國所得分配變化之探討（黃舜卿）
 由全球化與所得分配談起
- 302 **跋**：「永續發展與本土關懷」對談記錄

單樞機序

輔仁大學針對《教會社會訓導彙編》一書，召開國際學術研討會，這是第二次。本次研討會的主題專注於「生活品質與天主教社會思想」。而上次研討會的內涵是「普世價值與本土關懷」，係 2005 年舉辦的。

該書英文名稱爲 *Compendium of the Social Doctrine of the Church*，內容豐富，詮釋教會社會思想極爲慎密、詳實，的確值得反覆研討。

輔大使命副校長室與生活品質研究小組運用講座、對談、論文發表及雙向「問與答」等不同方式，建立一合宜平台，試圖一方面從天主教社會思想當中，萃取其精華；另一方面從台灣人民生活的實作面，觀察其生活品質所呈現的現象、特質乃至困境，盼能將精華傳揚出去，俾能對困境的解決有所助益，對價值觀的建立有所啓迪。

輔大榮譽博士，也是宗座正義和平委員會主席，馬丁諾樞機（Cardinal Renato R. Martino）強調：如果能掌握《教會社會訓導彙編》的精義，並能體會到周遭「心懷善意」之社會人士對「愛與關懷」的渴望，則閱讀這本書自然就會豁然開朗。

從香港來的陳日君樞機，舉了許多實例，呼籲要以「愛的文明」提升生活品質。前使命副校長耶穌會詹德隆省會長認爲：務實而言，不僅要提升個人的生活品質，還要在默守寧靜修爲

的磐石上，從世俗慾念的掙扎中超拔出來，以促進社會整體的生活品質，則小我才可能過真正喜樂的生活。他回顧輔大生活點滴以及在輔大維續和推廣全人教育的經驗，應極富參考價值。

講求生活品質，勢必要能夠有真正的選擇權，方能享有自己在乎的生活。

選擇的自由來自人權的保障、家庭價值的肯定、制度的建立、公平正義的追尋，以及對知人、知物、知天的領悟。換言之，「和平」不只是一項必要的工具，也是「發展」的新名詞。圓滿的和平，包括真理、自由和正義。

研討會於 2007 年 12 月 19 日將臨期間召開，恰好在聖誕節前一週。本序撰寫的時刻，復活節近在眼前。在此願以德肋莎修女的身教「心懷大愛做小事」共勉；去散發關懷與喜樂，帶給社會祥和與希望。

輔大董事長

單國璽 2008 年 3 月 18 日

編者的話

2005年12月17日，梵二隆重頒布《論教會在現代世界牧職憲章》四十週年慶辰的當天，輔仁大學特別舉辦了一場以「普世價值與本土關懷：天主教社會思想」為主題的國際學術研討會；主要目的就是在給羅馬教廷宗座正義和平委員會於2004年6月29日頒布的《教會社會訓導彙編》這個文獻，在台灣、香港及美國的華人教友經驗中，做多面向的詮釋。我們收集了當時的論文編輯成書，收入「輔大神學叢書73」。

兩年後，2007年12月19日，再次以這《教會社會訓導彙編》文獻的台灣及香港華人地區的經驗為基礎，舉辦「生活品質與天主教社會思想」為主題的國際學術研討會，共發表十四篇論文及一場經驗分享的對談。我們循例也匯集全部論文及對談記錄編輯成書，題名《生活品質之泉源：天主教社會思想論文集續篇》，收入「輔大神學叢書82」。

本書除「緒論」及「跋」之外，分為「天主教社會思想理論分析」與「台灣經驗分享及實況分析」兩大部分。簡介如下：

「緒論」兩篇：香港教區陳日君樞機主教的〈以愛的文明提昇生活品質〉、耶穌會中華省會長詹德隆神父的〈生活品質與信仰：輔大教學行政生涯經驗談〉。

陳樞機從1997年香港回歸中國的經驗談起，他認為以「政治掛帥」、「經濟發展」、「享樂主義」等角度談生活品質，

都不是恰當的態度；而應該從「建立愛的文明」作出發點，要謹守「符合公益、仁義、道德文化的基礎」的宗教觀點，才能發展出健康的民主精神，建設有希望的陽光社會。

詹神父則以自己在輔仁大學校園中求學、服務總共 30 多年的經驗為基礎，來談信仰在高等教育中對優質生活可能發生的作用及貢獻。他談近年台灣教育界積極推動的「服務學習」，也談到「環境保獲」、「工作倫理」、「慈善工作」等相關課程及學生活動，在輔大推行的經驗。

以陳樞機及詹神父的兩篇經驗分享作為緒論，是為凸顯本書是以台灣及香港華人地區的經驗為基礎，來詮釋《教會社會訓導彙編》文獻，這是本書的中心目標。

「天主教社會思想理論分析」中，收錄了七篇文章，全方位涵蓋《教會社會訓導彙編》各面向，簡介如下：

狄明德神父首先指出，「在《教會社會訓導彙編》的索引內，找不到『生活品質』這個詞字；在其他匯集教會訓導文件的索引中，也找不到，反而，有關『工作』或『勞工』等字眼，就常在參考文件中引用」¹，於是他從人的工作角度來談生活品質的問題，即生活的滿意度，是一極有見地的文章。

戴台馨教授認為，全球化過程為世界帶來了財富，也造成了失業增加、貧富不均擴大、對開發中國家不公平、政治制度遭受破壞、文化多樣性削弱等弊害。〈為人服務的經濟制度：從全球化及天主教社會思想談起〉一文，根據天主教社會思想的四大基本原則——以人為本、公共利益、補足原則、團結關懷——暢談理想的經濟倫理，進而提倡「為人服務的經濟制度」。

¹ 見本書，27 頁。

雷敦蘇神父認為，耶穌的苦難可算為違背人權的典範，可幫助我們理解天主教社會思想談人權的重點。〈論耶穌的傳教生活與苦難：從天主教的人權角度分析〉一文，首先探討耶穌在傳教生活中所重視的人權；其次反省耶穌在其苦難中被剝奪哪些權利；最後從神學角度反省耶穌的生活及苦難如何表示人權的價值。

魏明德神父〈兩岸和平的建立與和解：從天主教社會思想看兩岸關係〉一文，從「正義」與「和平」這兩大充滿矛盾，甚至痛苦的教會社會思想原則出發，試圖從「爭端解決」的學說，來思考兩岸關係中「和平」的概念，值得兩岸教會及政治人物深思。

梁錦文教授〈民主真諦的反思：天主教社會訓導的觀點〉一文，以天主教《教會社會訓導彙編》作為基礎，尋找出民主政治的真正基礎：亦即以天主教會社會訓導的立場，對民主政治作更為深入的反思。因為民主政治的特質分別是：主權在民、責任政治以及多數治理等原則，因此作者一一加以剖析。

梁崇民教授〈天主教會對國際社會之影響與貢獻〉一文，從歷史及教廷組織的角度給讀者整理出了天主教會中央機構的特質，由此發揮對國際社會的影響及貢獻，是一很有價值的介紹性論文。

曹定人教授〈天主教與環境保護〉一文，以《教會社會訓導彙編》為基礎，收集了各種相關的資訊，尤其天主教教廷及教宗的言論文告，綜合出當代天主教官方的環境保護觀點，值得台灣教會的關注。也請台灣主教們能將之轉呈 2008 世界主教代表會議起草小組參考。

「台灣經驗分享及實況分析」中，收錄了五篇文章，確實

將台灣相關實況忠實地反映出來，由於多篇所採用是社會學的分析研究方法，比較少涉及天主教社會思想的幅度，因此，編者於編者引言上在這方面多發揮了一點，供讀者體驗天主教在相關議題上的觀點，各篇簡介如下：

林子園、陳若琳師生合作的〈大學生回顧成長中的祖孫關係：祖輩教養參與、祖孫關係與孫輩回饋行為之相關研究〉一文指出：在台灣，祖父母對孫輩的教育大多集中「關懷行為」、「生活照顧行為」及「管控行為」；同時也培養孫輩對他們的關懷與情感，這些孫輩的回饋以「獨立自制」為最重要，次之為「情感支持」、「生活協助」、「反哺回饋」、「陪伴體恤」。固然吾人並不鼓勵「單親教養」與純粹的「隔代教養」，因為沒有父母親存在的家庭教育，不只是家庭的缺憾，更是對兒童人格與尊嚴的漠視，然而在父母仍然扮演重要角色的同時，推動祖輩參與兒童的教育，是值得鼓勵的。

李青松、邱璇琳師生合作的〈高齡安養住宅之需求探討〉一文，深深表達他們對老年人終養的關心。他們希望在老人之終養設計當中，應重視其物質生活，更要重視其住宅之人性化設計。這是該文中最重要的貢獻。然而吾人也應注意的是，對長者之關懷，也不只在物資方面，而更應該對其心理及靈性生活加以關懷。至少在高齡安養的設計中，更要關心那些真正需要幫助的長者，這也是天主教會重視人權尊嚴的訓導所關注的，因為「從整體方面來增進各類人權，才可真正保障每一個人的人權充分受到尊重」²。

王慶中教授的〈新住民照顧者的社會分析〉一文，以新住

² 《教會社會訓導彙編》，154。

對長者之關懷，也不只在物資方面，而更應該對其心理及靈性生活加以關懷。至少在高齡安養的設計中，更要關心那些真正需要幫助的長者，這也是天主教會重視人權尊嚴的訓導所關注的，因為「從整體方面來增進各類人權，才可真正保障每一個人的人權充分受到尊重」²。

王慶中教授的〈新住民照顧者的社會分析〉一文，以新住民的照顧為探討的對象，分別從角色、談話以及社區三個面向，予以分析，鞭闢入裡，值得吾人重視。他的論點如教會訓導所云，「（消極上）制止意圖剝削外地勞工的情況蔓延……（更應該積極地）確保移民可融入社會和其人性尊嚴受保障。移民及其家人應被善待，幫助他們成為社會生活的一分子」³。

周曉青、周翰廷師生合作的〈台灣政黨輪替後人權現況〉一文，以「第二階段金融改革與政府貪腐」、「刑法與人權問題」、「外籍勞工問題」及「外籍婚姻移民問題」四個面向，檢視台灣人權現況，發現台灣社會仍有很多不公之處。可是人權團體必須頻頻拜會政界人士，才有可能在國會議事的殿堂裡，藉由這些政治家為社會的不公發聲。教會中若能有幾位擅於為民喉舌的人才，並在政界擁有一席之地，那麼，教會便能隨時隨地為社會中「最小的一位」發聲，並更有力地為他們爭取福利。

黃舜卿教授認為，全球化有其優點，但也有其危機的存在。在〈我國所得分配變化之探討：由全球化與所得分配談起〉一文中便指出，全球化亦會帶來分配不均，使全球成為 M 型社

² 《教會社會訓導彙編》，154。

³ 《天主教社會訓導彙編》，298。

會，形成「富者越富、貧者越貧」的現象，對弱小者更為不利。天主教會也體認到這是危機所在，這些跡象顯示，不公平現象有增加的趨勢，相對性貧窮亦日益加劇⁴。黃先生也力圖在全球化的過程中，對分配不公提出建議。這些良方，也與教會訓導互為呼應。因為他回應了教會「充分意識到在全球層面的新任務」⁵；希望藉著團結的社會力量，以關懷捍衛人權為己任⁶；進而為不同民族，尤其是在台灣的原住民，作出貢獻⁷。

最後，本書以本次國際學術研討會唯一一場，由戴台馨教授主持、訪問高明瑞及劉初枝兩位教授的對談記錄，暢談〈永續發展與本土關懷〉。他們都以大學教師身分談這個議題，值得關心台灣高等教育人士參考。編者特將本對談記錄作為全書的「跋」。

胡國楨 謹誌

主曆 2008 年 3 月 30 日

⁴ 《教會社會訓導彙編》，362。

⁵ 《教會社會訓導彙編》，366。

⁶ 《教會社會訓導彙編》，365。

⁷ 《教會社會訓導彙編》366 有云：「全球化不可是殖民主義的代名詞，必須尊重文化的多元、民族間的和諧，這是詮釋生命的關鍵所在。尤其重要的，是不可剝削窮人的最寶貴東西，包括宗教信仰和習俗，因為真正的宗教信仰是人類自由的明證」。

EDITORIAL

(trans. by Edmund Ryden, SJ)

On 17 December 2005 celebrations were held to mark the 40th anniversary of the proclamation by the Second Vatican Council of the Pastoral Constitution of the Church in the Modern World. In Fujen University the day was marked by a Conference entitled *Universal Values and Local Concern: Catholic Social Doctrine*, which focused on the *Compendium of the Social Doctrine of the Church* that had been published on 29 June 2004. The Conference reflected on the implications of the *Compendium* for Taiwan, Hong Kong and among Chinese communities in the United States. The conference papers were published as Vol 73 in the *Collected Works of Fujen University Theologate*, under the title *Universal Values and Local Concern: Essays on Catholic Social Doctrine*.

Two years later, on 19 December 2007, a follow-up conference was held under the title *Quality of Life and Catholic Social Thought*. The fourteen papers presented at this conference as well as two keynote speeches and a dialogue are included in the current volume entitled *The Source of the Quality of Life: More Essays on Catholic Social Doctrine*, which is no. 82 in the *Collected Works of Fujen University Theologate*.

The introduction includes the text of two keynote speeches given respectively by the Bishop of Hong Kong, Cardinal Joseph Zen SDB, and the Provincial Superior of the Chinese Province of the Society of Jesus, Fr. Louis Gendron SJ. Cardinal Zen's speech is entitled "Promoting Quality of Life by the Civilization of Love" whilst Fr. Gendron spoke on "Quality of Life and Faith: My experience of higher education at Fujen University."

Cardinal Zen starts his presentation with the return of Hong Kong to China in 1997. He discounts the use of political leadership, economic development and

hedonism as benchmarks by which to measure the quality of life. Instead he suggests we should judge it by the establishment of a civilization of love. Only a religious attitude based on justice, love and morality is able to ensure the development of a healthy national spirit and the establishment of a bright future for society.

Fr. Gendron talks on the basis of his thirty years' experience at Fujen University first as a student, later as a teacher and member of staff. He writes about how faith can affect and contribute to the quality of life in establishments of higher education. In particular he discusses recent experiences at Fujen in promoting service-learning, environmental awareness, work ethics and charitable works for students both in formal courses and in extra-curricula activities.

By placing the two speeches of Cardinal Zen and Fr. Gendron at the head of this volume, the editors show that the purpose of the volume is to present the *Compendium of the Social Doctrine of the Church* in the light of the experience of Chinese people, especially those in Hong Kong and Taiwan.

Dominique Tyl SJ opens his paper on "The Dignity of Work in Catholic Social Teaching" by noting that he could not find the term 'quality of life' in the index of the *Compendium of the Social Doctrine* nor in any other Church documents. He did, however, find constant reference to the terms 'work' and 'workers' and so he addresses the question of the quality of life from the point of view of satisfaction at work. Work implies going out from oneself. In order to become oneself, a person needs to rely on God and on others. No person can shut themselves up in the fruits of their own work. The fruit of work is a medium for dealing with others and through work people can give thanks together. Hence work should not only be viewed as productivity. More important is to see it as a form of service or a means of interacting with others, even with oneself. Service is basically a way of interacting with others and this includes rest and leisure. Hence in this way satisfaction in work can be seen as contributing to the quality of life.

In "An Economic System for human Beings in an Era of Globalization," Professor Daisy Day notes that while the process of globalisation has brought wealth to the world, it has also brought harms, such as increased unemployment, a

widening gap between rich and poor, inequality with respect to developing countries, attacks on the political system and intolerance of minorities in the face of multi-culturalism. Dr Day's chapter takes up the four principles of Catholic social doctrine: the dignity of the human person, the common good, subsidiarity and solidarity, and seeks to apply them in such a way as to create an economy that is truly at the service of the human community.

Edmund Ryden SJ looks at the Passion of Christ as a classic model of a failure of human rights. From this perspective he examines how the *Compendium of the Social Doctrine* presents the Church's teaching on human rights. The chapter first outlines how Jesus himself cared for marginalized people during his life, thus affirming human rights, and then at how the Passion illustrates the deprivation of rights. Finally a theological analysis enables the reader to grasp how Jesus' life and passion express the value of human rights.

Benoît Vermander SJ, "Cross-strait Relationships and Conflict Resolution," discusses the principles of justice and peace in Catholic social doctrine and, by means of methods learned in conflict resolution, looks at the prospect for peace in the context of cross-strait (China-Taiwan) relations and what the Churches and politicians can do.

Professor Abraham Leong is the author of a chapter entitled "Some Reflections on Democracy from the viewpoint of Catholic Social Teaching," which looks at the basis of political democracy in the light of Catholic social doctrine. This enables Dr Leong to analyse the political world according to the notions of sovereignty of the people, accountability and government by the majority.

Professor C. M. Liang entitles his chapter "The Influence and Contribution of the Catholic Church to the International Community." He looks at the central organs of the Catholic Church and examines their historical role and organizational aspects and from that presents their contribution to international society. His chapter is particularly stimulating.

Professor Ding-ren Tsao presents key texts and pronouncements from the Catholic Church and the Popes on the topic of the environment. These texts can

help the Church in Taiwan to reflect and make its contribution to the world Synod of Bishops due to meet later this year.

The section on Taiwan's experience contains five chapters. These do indeed present a good picture of Taiwanese society today. However, since they are written from the point of view of sociology, they tend to give less place to Catholic social doctrine. For this reason, the editor has added short introductions to highlight the place of each topic in the social teaching of the Church.

"Grandparents' Involvement in Child-rearing and Feedback from Grandchildren: an example from Fujen University" by Jo-Lin Chen and Tzu-Yuar. Lin finds that in Taiwan grandparents tend to be most concerned about their grandchildren's education in the areas of 'concern for behavior.'

Ching-sung Lee and Chiu Hsuan-lin in "A Study of Provision of Housing for the Elderly" show their deep concern for the care of the elderly. Besides a natural concern for the material well-being of the elderly, the authors also evince a concern that residence be humanized. This is the main point of their argument. The fact is that besides material welfare, psychological and spiritual welfare are important. Special care should also be given to those who need assistance the most. This is in line with Catholic social teaching which holds that "the integral promotion of every category of human rights is the true guarantee of full respect for each individual right."

Professor Thomas Ching-chung Wang's chapter "A Social Analysis of the Caregivers who work for Newcomers in Taiwan" focuses on the care of recent immigrants in Taiwan. It analyses the role of those who care for them, dialogue with them and their local integration. This chapter is in line with the Church's teaching that countries must not only "keep careful watch to prevent the spread of the temptation to exploit foreign laborers" but also ensure that "immigrants are to be received as persons and helped, together with their families, to become a part of societal life".

Professor Paul Chow and his son in "Human Rights Issues after the KMT's Demise" look at four unrelated human rights issues in Taiwan: corruption, criminal justice, migrant workers and immigrant spouses. They note that there are

still many areas of injustice in Taiwan today. They also observe that human rights organizations must work with politicians, who may be imperfect, in order to bring about change. If the Church was able to have more voice at the political level it could do more to speak up on behalf of the least members of society and obtain benefits for them.

In “Globalization and Income Distribution: Evidence from Taiwan” Professor Shun-Ching Huang notes that globalization has both pluses and minuses for society. It can lead to unequal distribution and the formation of an M-shaped society where the rich are richer and poor are poorer. This is particularly unfair to the marginalized. The Catholic Church has also draw attention to these problems: “the growing economic wealth made possible by [globalization] is accompanied by an increase in relative poverty.” Prof Huang makes some suggestions as to how to tackle this inequality of distribution, which is evidence for what the *Compendium* describes as the “new tasks” to which organizations of civil society are called. As the *Compendium* states it: “An adequate solidarity in the era of globalization requires that human rights be defended.” In this way help can be given to different peoples, especially here the indigenous people of Taiwan.¹

The last chapter in the book is the record of dialogue on Sustainable Development and Local Concerns. The moderator was Professor Daisy Tai-hsing Day and the two speakers were Professor Ming-rea Kao of Sun Yat-Sen University and Professor Liu Chu-chih of Fujen University. In their capacity as academics they expressed particular concern for the future of higher education in Taiwan. Their dialogue forms the postscript to the book.

¹ “Globalization must not be a new version of colonialism. It must respect the diversity of cultures which, within the universal harmony of peoples, are life’s interpretative keys. In particular, it must not deprive the poor of what remains most precious to them, including their religious beliefs and practices, since genuine religious convictions are the clearest manifestation of human freedom.” *Compendium of the Social Doctrine of the Church* #366b.



緒 論

以愛的文明提昇生活品質

陳日君樞機主教

兄弟姐妹們：

我天不怕地不怕，就是怕講國語啊！怕你們聽不懂啊！雖然很久沒有機會講，可是我很高興到這裏來。我很高興，因為台灣有個天主教大學，香港沒有！大學裏，可以在一個學術的層面，把天主教思想介紹給很多人，所以我覺得一旦有機會，應該表示我們的支持、我們的欣賞。尤其這個題目是關於教會的社會訓導，大家都知道我們天主教就是有這個很寶貴的財富，有一套很完整、很合適的、很符合現代的社會訓導。

今天這個題目是「以愛的文明提升生活品質」，我很樂意接受。因為這本書《教會社會訓導彙編》最後的時候，就是以我們要建立愛的文明作總結。我很高興有機會跟大家一起分享教會給我們這麼寶貴的訓導，這不是一個演講，而是一個分享，尤其是用一些我在香港的經驗。

何謂「生活品質」（Quality of Life）

我先從生活品質講起，其實這是個很重要的題目。什麼是生活品質（Quality of Life），很多人都說 Quality of Life，可是大家的標準是很不同的，是吧？有些人以為生活的品質就是擁有很多東西、全身都是名牌，就認為生活品質比較高。最新的手機、

最新的電腦、住大的房子，認為生活品質提高了；汽車愈來愈大、愈來愈名貴的牌子，身分就提高了。社會上很多人都是這樣。有人說，這個社會「笑貧不笑娼」，不管你怎麼賺錢，只要你穿得漂亮就行了。然而，老百姓也是有智慧的，如果你沒有學問，縱使穿很好的西裝也沒有用，看得出來你的生活水準不太高。所以我們當然也不接受這樣。

可是有時候，有些別的看法聽起來好像有些道理，其實我們也不應該接受，比如說「優質教育」。在香港常說「優質教育」，其實你研究一下什麼是「優質教育」，就是資訊教育。資訊技術的進步，就算是優質教育嗎？事實上，這些資訊、科技都是工具方面的，至於內容是什麼，好像不重要了。

社會對價值的選擇

香港回歸的時候，很多人都希望，除了政治上回歸，也有文化上的回歸。在殖民的時代，當然不容易強調我們本國的文化；但是回歸以後，也只有一些宗教比較強調文化上的回歸，像道教、佛教、孔教等，他們做了一些工夫，但也不多。把工具看得比目的更重要，是完全錯誤的。教育重要的是思想、文化、修養，所以內容才是重要的。可是現在，好像把優質放在工具上，我們當然不應接受。

回歸以後，很多人說我們要加強愛國教育。愛國教育當然是需要的，卻並不是要我們愛共產黨！愛國，是愛國家的什麼呢？剛才說我們希望愛我們國家的文化—珍貴的文化、悠久的歷史；可是現在很多學校愛國教育就是回大陸去旅遊、去遊山玩水。欣賞我們祖國的江山，雖然也很有意義，可是這不是最重要的，我們祖國的文化才是最重要的。

香港的政府政策也提到人口計畫。昨天報紙有一篇很短的文章，說到溫總理要我們的政策裏，學習新加坡提高人口質素。新加坡的政策是李光耀先生設計的，以優生學為原則。由政府親自擢選大學生男女菁英，優生配種去繁殖優質的人才。文章裏說，我們的政府也應該學習，一方面去擢選大學生菁英配種，聽起來好像是養豬、養牛；另一方面，要那些沒有受教育的人家就不要生孩子了，這叫人口質素的政策？！好像回到希臘時候，人分三類：最高階的是哲學家，專門做思想工作，可以有很舒服的生活；第二類是保衛國家安全的兵士，讓這些有思想的人不必擔心；最低階的就是勞工、農夫、工人等，努力地服侍高階的人。這根本不是以每一位個人為標準，就把人給分類了。

香港的政策不接受家庭團聚原則。有些在大陸出生的孩子不能到香港來，可是有錢的可以來投資、有大學學歷的可以來香港受教育。這樣的政策，對生活的品質當然有偏差的看法。因為生活的品質和家庭是分不開的。

關於性、婚姻、家庭，社會上也有一些選擇。他們以為生活品質的提高，就是可以自私的享受。那麼性就變成兩個人的事情，只要沒有傷害別人就可以了。因此不需要婚姻，同居就可以了。就算接受婚姻，很多婚姻也變成兩個人的自私。大家都知道，香港的出生率是很低的，很多學校要關門了。生活品質等於兩個人的享受，如果妨礙了兩個人的規劃，就去想辦法解決。所以沒有計畫的小孩子，就不要他，不讓他來到人間。

最近在香港有很多關於性教育的討論。但他們所謂的性教育，完全是講生理的問題，講所謂安全性行為。他們說不要講價值（valuefree，或「價值中立」）；其實哪裏有 valuefree，哪裏有

中立的，不管什麼立場，都是一個立場啊！你說不用討論倫理道德，也是一個選擇啊，不是嗎？

關於生活的品質，大家都有不同的看法；可是，很多人把自己的享受當作一個標準，這就有問題了。譬如，如果有些人對別人的幸福沒有幫助，就讓他早點退出人類—安樂的死吧！由此可見，生活品質作為一個很重要的題目，也就是社會對價值的選擇。

我們看到，不論西方或東方的無神主義，都把生活的品質放在物質的享受，或是實用主義的看法。只要健康、有錢就行了。他們研究的就是這個問題。可是我們的看法、標準很不同。物質的享受本身不是不對，天主給了我們那麼多好的東西讓我們享受，提高我們生活的水準，當然也是一個好的目標。最近教宗寫的關於希望(望德)。他說，每個人生活裏都有很多希望，希望一些東西。這些小希望，不是不好，它促使我們做一些事，譬如很多東西給窮人改善生活是好的，健康當然也是好的。可是這不是大的希望。我們不能把人的希望只放在這些東西上，有了這些東西並不一定有幸福；沒有這些東西也可以有幸福。

教宗要我們記得大的希望，就是天主，而我們看到問題也就是在這裏。如果我們把注意力放在這些小希望的目標上，以為這樣就提高我們的生活品質，當然，我們就會用科學、技術去改善、去爭取！可是，很明顯這個不是真正生活品質的提高。

建立愛的文明

其實題目轉過來講，我們講愛的文明時，就可以看到生活的品質怎樣才是提高。在愛裏面，我們追求的，才真正是生活品質的提高。

《教會社會訓導彙編》最後總結時，提倡要建立愛的文明。它首先說，我們教會對人類有很大的幫助。因為有些東西，如果沒有宗教的信仰就看不清楚。沒有信仰的人，有時候就把技術的進步，看成是我們的救恩。其實技術進步了，人類不一定就可以達到真正的幸福。靠技術，人類本來是可以進步很多的。至少，人類不必挨餓。然而，連這一點都沒有做到。為什麼？因為人類忘了公益。

教宗在新的通諭裏，分析一下歷史。人類在工業革命的時候，覺得有希望了。因為有機器，可以大量生產，生產的品質也改善。那麼不久，就可以滿足全人類的需要啦！可是後來發生了什麼？工廠裏的工人，根本就是過著非人的生活。機器的發明只為某些人得到好處，而不是使全人類幸福。後來，進一步呼籲不要依靠物質，要依靠理性來改善這個世界。於是擺脫教宗、教會的約束，爭取自由、平等、博愛。法國大革命的口號聽起來很好，我們看到效果是什麼？留了很多血、很多無辜的人犧牲了。可是根本的問題仍然在。再進一步，有人說問題不在這裏，問題是經濟制度。是經濟制度剝削了工人應有的權利，和真正的自由、平等。一定要推翻資本主義，所以有了無產階級的革命。當然，為那些貧窮的、受剝削的人，這是一個很大的希望。在我們的祖國也有很多人相信了，也犧牲了自己。他們很偉大。可是最後的效果是什麼？千千萬萬的人犧牲了，很多自由都沒有了，一些虔誠的信徒、最模範的公民被關在監獄裏！

所以，靠技術的進步、靠我們的理性，我們不能真正的進步。為什麼呢？教宗在他通諭中說，因為罪惡常存在；人的自由可以選擇善，也可以選擇惡。這些選擇不能保證物質的進步

給我們善用了。不能保證人類的自由不會濫用理性，去爭取自己的利益，而不關心大家的公益。有些人可能開始時是善意地革命，可是最後卻用他自己的觀點去壓迫別人。

教會訓導進一步要我們由信仰基督，作為一個全新的開始。人類的進步不可能全靠物質的、科學的進步，也不能靠社會上制度的改變，應該有一套對人、對社會、對世界的看法，一套價值觀。也就是說有一個文化、一個正義的文化。那麼才可以保證有穩定的和平。這當然需要倫理道德，倫理道德才是文化的基礎。倫理道德是有限的，倫理道德的基礎，其實是宗教。沒有宗教，很不容易說服人應遵從倫理道德的標準，所以教會訓導說：認識、效法耶穌基督，就是改造社會、世界唯一有效的方法。

在香港，我們常說：回歸以後，好像有了一個新的文化，就是奉承權威、欺負弱小。上面說什麼，不能反對，一定要接受。別的宗教在他們的活動時，也請政治人物來主禮。我最近寫了信給民政局的局長說：「本來是想要拜訪你的，我看還是寫信吧！你肯定發現很多宗教團體都請你們去主禮。對不起嘍！我們傳統上不請的。殖民地的時候不請，回歸以後我們也不請。希望你不要介意。」

宗教活動是不需要請政府官員來主禮的。但更嚴重的是，香港的政府都是欺負弱小，我們天主教就是不服氣。那些生在大陸的小孩子，基本法說是可以來的，他們有權留在香港。政府講了一些虛話，說如果 1,675,000 人到香港來，我們應付不來。那個時候，沒有人幫這些人說話。民主派的人也不敢講話，他們最多只說我們應該修改基本法吧！只有我們天主教說基本法沒有錯。這是國際公約裏說的，家庭有團聚的權利。這問題

到現在還沒有解決，政府還是沒有開放一點。

此外，沒有身分證的小孩子不能上學，是什麼理由啊？如果他們上學了，法庭說他們將來沒有權利留在這裏，但他們回去了就麻煩了；怕同學和老師捨不得……。很多狀況，都是政府欺負這些人。從大陸來的人，在香港要領窮人的救濟金，要等七年啊！從菲律賓來到這的人，工資已經很低了；還有一些藉口說什麼培育基金，要扣他們四百塊錢。

香港舉行的世界貿易大會，大家肯定聽過。在別的地方有暴動，很可怕的。在香港根本沒有發生，只是來了一些韓國的農民，很可愛的。可是政府還是怕他們。沒有一點聲明，就把他們綁起來一個晚上，說這一千人是非法聚會。這一千人並不清不楚自己犯了什麼罪。政府在抓人之前，應該要先聲明怎樣是非法聚會，若驅離不走才能抓人。但政府根本沒有聲明，就讓他們坐在那邊、綁起來；也沒有安排怎麼讓他們離開！這是香港最冷的一天。沒有水喝、沒有東西吃、沒有廁所去、沒有準備車子帶他們走、也不知道帶他們到哪裏去。這一千個人完全沒準備就被抓了。其實政府是有計畫的，為的就是避免他們在最後一天出來遊行、示威。這種欺負弱小，好像成了文化的一部分。

宗教是符合公益、仁義、道德文化的基礎

要提高生活的品質，應該有符合公益、仁義、道德的文化。宗教才是文化的基礎。一些小希望，就是我們平常能追求的、物質上的享受、制度的改革等等；這些並不是沒有價值，可是不是最高的價值。我們教會說，有了小希望不一定解決問題，沒有不一定妨害真的幸福。那麼，我們如何才能保證生活的品

質呢？真正能改善生活品質的，是大的希望，不是小的希望。

教宗說，日常生活中我們還是需要一些小的希望，可是我們並不能完全依靠這些小的希望，應有大的希望。我們現在正處於將臨期，就是希望的時期。將臨就是等待，充滿希望的等待，期待一個已經來臨的救主。人間天堂是沒有的，在人的生活裏，肯定有很多黑暗的地方。可是救恩已經來了、已經是現成的。我們是有希望的人，所以我們生活的品質是有保證的。我們跟別人可以一起去爭取一些小希望，因為那也是有價值的；可是我們也要和一些沒有信仰的人一起爭取那些很高的希望：仁義道德。

我們要改變那些自私的文化，我們要創造愛的文明。教會的社會訓導裏四個原則中的團結關懷，可以說是最基本的，也可以說包括了其他原則在裏面，也就是耶穌說的仁愛和信德的建立。從社會訓導的角度看，我們稱這個是社會愛德。它不單是小的範圍，而是以整個社會為範圍。由於我們要建立的是愛的文明，不但是個別的個人有愛，而且是整個社會有愛。甚至也可以說是政治愛德。聽起來好像奇怪，其實就是社會上人類大家庭裏面的愛德。

教會的訓導跟社會上很多看法是不同的。教宗在愛德的通諭《天主是愛》裏說，享受不是不對，卻不是唯一的標準。享受也不能沒有規矩。有的人把性的享受，講得很理想，好像是一個很美妙的神的行動。教宗說，這個行動有他美妙的地方，可是也有規矩的。最美妙的愛，可以說是真的有神規則：是無限的、是決定性的、也是專一的，這才是愛的標準。個人所賦予的價值，不是唯一的價值。所以要尊重天主所安排的。在性的行動裏，天主安排了要把人類的生命綿延下去。

再者，人對整個社會有其責任。可是我們愛德的標準，也反對有些人把社會講成是最高的標準，也就是說，政府的權威凌駕一切，我們不接受。因為我們認為，每一個人有他自己的價值。個人不能個人化，忘了大的團體；團體也不能消滅個人的尊嚴、權利。教宗說，我們當然首先要實行公益，符合對大家的公道：人跟人之間的關係、人跟政府之間的關係，和政府跟人民的關係。

這個公益，要在我們小的團體裏實行、在整個國家實行、在全世界實行。而且，只有公益還不夠，公益需要愛去補充。他說，最後我們應該在別人身上看到另一個自己。生活品質的提高，也就是每一個人變成愛的對象。如果我們在每一個人身上看到自己，在每個人身上看到他也是天主的子民，也是耶穌基督所救贖的；這樣，我們才真正提高整個生活的品質。

很多次跟年輕人講話，我說你們現在跟我們小時候相比，條件好得多，可是看起來好像你們不一定有我們以前幸福。我們那個時候環境很差，因為打仗嘛。有時候根本吃不飽，也沒有什麼機會到別的地方去，生活圈很窄。可是我們在家庭和學校裏，非常幸福。為什麼？因為我們真的相親相愛，父母和長上非常愛我們。很奇怪，縱使那麼窮，吃都吃不飽，還可以那麼開心。而你們現在什麼東西都有了，看起來好像不是這麼開心喔？所以生活品質絕對不是單單看物質的享受。

民主精神的基礎，就是每一個人都是天主的肖像

當然，教宗說也要注意社會制度的改善，所以我們在香港努力地爭取民主。可是民主的制度一定能解決問題嗎？那可不一定，還有很多別的條件。民主也可能是一個霸權的多數統治

少數。所以主要還是一個民主的精神。民主精神的基礎，就是每一個人都是天主的肖像、每一個人都是耶穌基督所救贖的。那麼，以愛的文明去提升生活的品質是不簡單的。因為，愛不單是說幾句好聽的話、甜言蜜語就可以解決問題。愛是有要求的、愛是要犧牲的。

我們正準備耶穌誕生。耶穌確實於那一天誕生我們不清楚。爲什麼選在這一天，那是因爲古時候外教人崇拜太陽。我們知道，地球繞太陽的軌道是橢圓，不是正圓。太陽遠的時候，天冷了，從前人說太陽好像死了；等天暖了，人們又說，太陽復活了。我們地球靠太陽的光和熱。太陽給我們光明和溫暖。太陽在犧牲自己，我們卻不太注意。太陽犧牲自己，讓自己焚燒；因爲太陽的焚燒，我們有了光和熱。任何的光和熱，都需要焚燒一些東西。所以愛要求犧牲。天主安排一些最基本的愛，相當靠得住的愛，像家庭的愛、母親的愛等等。母親的愛偉大得不得了，看起來普通的女人，對自己的小孩卻可以做出偉大的事情。天主給了她這個本能。

在社會上、在教會裏，我們看到很多人慷慨犧牲自己、服務別人的典範。我們需要這樣犧牲自己的人。沒有這些愛，人就變得自私了。應該去服務別人的，卻追求自己的利益了。我們看到貪污、腐敗是這麼普遍，全世界都有，可是好像我們亞洲特別厲害。現在在國內，他們也把這個現象帶進了我們的教會。投票給政府中意的候選人，獲得四萬元。主教參加一個非法的祝聖主教的典禮，可以得二十萬人民幣，是公定價。他們把腐敗的情形帶進了我們的教會。

愛是有理想的，愛不是自私的。有了這個愛，人才可以勇敢；自私的人不勇敢，因爲被自己的利益綁住了，不是一個自

由的人。不自私的人，他才可以自由。將臨期的若翰洗者為耶穌開路。他就是一個完全犧牲自己的人。所以他不怕跟黑落德說：「你這樣做不對。」就算犧牲了自己他也不怕。國內也正因为有那麼多兄弟姐妹，他們有這樣的愛，所以不怕犧牲自己。

建立愛的文明，有很高的要求。首先，個人方面一定要放棄自己的利益、一定要自由地去服務別人、為別人著想。愛就是這樣。當然，我們希望有些制度可以幫助愛的文明發展，一些公告的法令當然有幫助，可是不能保證。人的愛心要不斷地培養，不能一勞永逸。在這個世界，人還是會變的。所以我們要修煉、要培育自己、不斷地培訓。教會是明智的，每年禮儀的循環裏，我們的將臨期、四旬期，特別會要求刻苦的精神，準備我們當需要的時候，能為別人犧牲。藉著一些好的制度是有用的、有幫助的。我們自己訂一些規矩也是好的。有時候，我們會認為人為的東西，不太有價值，自然的比較有價值。其實不一定。如果你自己決定一些規矩，幫助你隨時準備犧牲自己，這肯定是好的。因為我們人就是容易變，要控制自己。

教宗在《天主是愛》的通諭裏提到，除了個人愛的行動，我們整個團體要表現這個愛。當然，我們教會裏有些人把愛心表現得特別明顯，大家都佩服。我們看德肋莎修女和她的修女們，我們看傳教士們離開了自己的家鄉，犧牲了一切到我們這裏。我們每個團體都應該表達我們是愛的團體。

在香港，胡樞機曾寫了一封信〈光輝十年〉，裏面強調關心社會。每一個堂區，我們希望有一個關社組。我們說，福傳和關社是不能分開的。天主的誠命，有愛天主、愛人。關社就是愛人。當然，關社包括很多，有些強調服務，一般教友都很積極參與；但關社也要關心整個社會的制度，有人稱之為政治

的活動，我們說是人權、自由、民主。你叫它政治也可以。這些行動在教會裏，有些人不太明白，覺得我們好像不應該參加，政治是我們不能參與的。教宗說不是這樣的，我們不參加狹隘的政治，主教、神父們不會成立一個黨派、去競選。我們不做這些狹隘的政治活動。可是我們對社會公共的事情，應該有我們的立場。

結 語

今天的教會照著社會的訓導，我們不能不參與這個社會，尤其是因為愛的文明需要我們以團體的立場去幫助這個社會。除了每個教友在自己的生活環境裏去建立愛的文明，我們一定還要再高一層，在社會的大層面去推動愛的文明；讓別人看到，我們根本不是追求自己教會的利益，我們關心的是社會最弱小的。我們感謝天主，給我們教會豐富的、寶貴的一套社會訓導。除了這套社會訓導，教宗的兩個通諭：《天主是愛》和《望德》都是鼓勵我們在這個社會上去建立愛的文明。

香港跟台灣是一家人，我們都希望有機會分享經驗、互相鼓勵、彼此祈禱，讓我們能幫助我們的同胞。在我們生活的地方，不論是哪裏，建立愛的文明。也希望更多同胞，看見我們對愛的文明的努力，而有興趣認識我們的信仰，參與我們的教會團體。

優質生活與信仰

根據我在輔仁大學高等教育的經驗

詹德隆

「優質的生活」是包括我與其他人的生活

我不會花時間去界定優質生活是什麼或應該是什麼。但首先，我要向大家強調，爲我來說，「優質的生活」是包括我與其他人的生活，這是一個不能分割的事實。「優質生活」的本質，就是一種「與人共享的優質生活」。

就我過去一生而言，我在輔仁大學的校園裏度過了相當短暫的時日。我當過老師和行政人員共九年之久，再加上 1960 年代後期兩年的大學生生涯和兼任語文教師。此外，我曾在大學鄰近的神學院住上了另外的廿五年。以下的反省就是來自這樣的經驗。

宗教並不會自動使生活變成優質

無論怎樣界定優質生活，我觀察到有信仰的人未必一定享有優質的生活。宗教並不會自動使你的生活變成優質。比如說，信仰也許只停留在一個人個性的表層，不能帶給他優質的生活。信仰也可能成爲反常的現象：使人會忽略照顧自己，憎恨很多人，或甚至損毀自己心身的健康。

宗教是人生的正常幅度

反過來說，我深信信仰的幅度（或宗教的幅度、超自然的幅度）是人類生活的一個正常和完整幅度。如果人的生命中不存在這個幅度，那麼，人的優質生活必會有所損失。

輔仁大學為具有宗教幅度的大學

台灣過去的教育系統，大家都知道，無論是哪一階段，包括高等教育，都沒有宗教的傳授。在私立學校裏，還勉強可以有一些課餘的宗教活動。再者，過去只有天主教和基督教獲得批准可以辦學，但信友眾多的佛教徒卻沒有獲得批准辦學。我不必重翻歷史細說大家已知道的事實，但重要的是要記住：在台灣的學校差不多完全是沒有宗教的教育。

輔仁大學是在快二十年前第一間獲得批准而得以成立了宗教系，並且獲得與其他科系相等的待遇。自此之後，高等教育的三個階段，即大學部、碩士班和博士班的宗教學科相繼成立。這樣一來，輔仁大學成爲一間真正綜合的大學，可能也是在台灣的第一所最全面的大學。實際上，「全面」是優質生活的其中一個記號。現今約有十多間大學也仿效輔仁大學，設立了各自的宗教系或研究所。可是，我們要記住這些宗教系或研究所並沒有「流行」起來，雖然有一小撮學生，基於個別的內在信仰經驗，有非常強烈的願望（動機）進修宗教學。事實上，大部分的台灣教育機構都對宗教學感到陌生。

推廣優質生活的核心課程

輔仁大學有一個很好的平臺可以推廣優質生活，因爲大學有三個必修課程：「大學入門」、「人生哲學」和「專業倫理」。

首先，學生要學習大學教育的基本目標和方法，與一般課本和為應付考試的中學有所不同。學習了這個課程，方可有機會享有優質的大學生活。然後，在「人生哲學」課程中，學生可以反省人生的基本層面，如下：

1. 人性及人生意義
2. 生理層面
3. 心理層面（自我肯定、情緒疏導、健全人格）
4. 社會層面（人際溝通、關愛他人、婚姻與家庭、社會正義）
5. 政治經濟層面（民主、人權、女權、財富觀）
6. 理性層面（哲學、獨立思考與真理）
7. 藝術層面（藝術與人生、休閒的意義）
8. 生態層面（宇宙與人生、自然生態與環保）
9. 道德（良心與自由、人生價值觀、生命專題）
10. 宗教層面

要享有優質的生活，必要先反省人類生命的主要幅度，並藉此活出「經過深思」的生活方式。專業倫理課程要人在進入專業生活時，能帶來一套更清晰的價值觀，明白一己對社會可作的貢獻，注意社會正義感和人民的共同利益。這樣，人才會關注到別人的優質生活。

除了輔仁大學的基本核心課程外，一般教育中還有一相當堅持的課程，就是全人教育課程，目的是栽培全面發展的學生，這樣的培育通常會帶來高級的優質生活。

服務學習和優質生活

最近幾年，大學裏興起一種服務學習，從引介、發展和延伸到整個大學的一般和專業課程的過程中，使學生、職員、老

師都增加了一些對鮮為人愛或社會邊緣人士的關注，而且也加強了他們對人的尊重，和對人的價值有一份真誠的支援，亦開始投身為社會謀求正義。參加服務學習的學生，證實了此項服務能培育人的特質，有助於個別學生的優質生活。

天主教信仰推動建立營造優質生活的架構

正因輔仁大學是一所天主教的大學，所以，於早期推出「人生哲學」，繼而擴展「大學入門」和「專業倫理學」的基本課程，成立宗教學系和廣泛引入服務學習。換句話說，是天主教信仰推動大學的架構，來配合營造優質生活。

基於同樣的理由，輔仁大學自從在台灣復校後，大量金錢投資於「班導師」的計畫，由每一位教授的一週平均八至十個小時的課，抽出兩小時來當班的導師。另外，學校提供宗教輔導中心，也為每個學院提供一位全職的宗教輔導員。

評估架構是否營造優質生活

很難評估是不是所有這些源於基督信仰的措施整合到輔仁大學的架構上時，有助於大學團體的成員享有優質生活，並且透過他們，影響到台灣的人民。在輔仁校園內做的調查指出，三分之一的學生對核心課程沒有興趣，但另外的三分之一則很投入那些課程。當然，一些人生哲學的老師並沒有引導學生對生命的意義作深度的研究；還有一些只領取導師費而並沒有盡力幫助學生去度一個更好的生活。兩年前，大學推出一個新的措施，並且每一學院都聘請了一位專業的輔導員去幫助導師們改善他們的工作。似乎還有一些學院的專業輔導員在閒著呢！

另外，較為正面的情況就是「台灣醫學院評鑑委員會」

(TMAC)告訴我們，來自輔大的醫學系學生與其他大學的醫學系學生有所不同：我們的學生對人性的價值有較高的敏感度。這促使他們成為更優秀的醫生。這也表示，比起其他醫學院，輔仁大學的一般課程和校園文化使其環境更瀰漫著對人性價值的 support (大部分的醫學院並沒有融合在綜合性的大學內)。

優質生活之三個重要幅度

我們現在可以看看，今天社會在那一方面對優質生活造成威脅：

1. 不尊重環境而導致有損健康的後果，如：空氣污染、飲水污染和食物中毒，繼而失去美麗的大自然或環境。
2. 一般的工作和專業操守較低，並且欠缺公眾利益的意識。其中一個後果就是人們害怕受騙，人與人之間的互信逐漸消失，社會的秩序也出現問題。
3. 大家都忙著賺錢以求擁有更多物質的富裕。這催使各人疲於奔命，只能挪出有限的時間去參與一些基本的社交活動（如享受友情）、靜靜的反省、坐下來作默想、陪伴遭遇較不幸的人、關愛家庭等。

輔仁大學是一所天主教大學，它肯定宗教的價值和宗教交談，這樣，會減少我剛才所提及的威脅嗎？

輔大環境的品質

天主教的信仰清晰肯定保護大自然環境的重要性，因為宇宙是由天主所創造，而人是受造物的管理者。輔大的校園與新莊的工業城市相比下，是一個公認的美好校園。園中的數棟樓房的美麗外觀更肯定這份優點。基督宗教肯定對大自然的美，

這份肯定應該幫助大學更愛護校園。一般來說，輔仁大學沒有大力推廣廢物回收再造、節約用水電、善用空間、維修保養……；但另一方面，一些社團對保護環境卻不遺餘力。很多時候他們都是被宗教信仰所推動，尤其是一些佛教的團體。

輔仁大學內的工作倫理

工作和專業倫理方面，輔仁大學在台灣的大學中是領先的。它為各學科設立一整套的專業倫理課程。天主教和其他宗教通常都十分注重倫理生活，並且認為倫理生活是宗教的主要原則。輔仁大學是一所天主教大學，十分重視倫理，不但重視個人的倫理操守，同時也重視專業和社會的倫理操守。可是大家都感覺到，大學的行政部門在不同層面上沒有完全成功地把個人操守與專業操守，在職員的實際生活和態度上連合起來。

宗教、倫理動機和優質生活

真實的生活中，更重要的是**倫理動機**。換句話說，要有力量去按照好的倫理原則去生活。積極的信仰生活通常是重要的，它提供動機依道德去做事，尤其是對**每一個人的**尊重。這份尊重不限於自己的家庭成員或要好的朋友。當人為了要去保護，或為他人，或為社群提供優質生活而付出自己時，我們所說的「靈修生活」和「信仰團體」在建立動機、給與支援和強化這行為上是重要的。在輔仁大學，這樣的信友（不論那一個宗教）實際上並不多。統計數字並不高於一般的人口。我可以舉出校園中很多個別的人士，他們的信仰生活在改善別人的優質生活方面作出了很大的貢獻。正因他們這樣做，他們體驗到自己正過著一種高質素的優質生活。這可以從他們的喜樂、平安、

滿足和擁有眾多朋友而看得出來。可是我們很難證實我們的大學在這方面比其他的大學做得更好。

靜默與優質生活

幾年前，一次冬令營，我們邀請了一位受人愛戴的教授來為那五十位學生領袖作培訓。其中一個活動是幫助他們反省他們怎樣運用時間，如果可能的話，學習怎樣把時間管理得更好。雖然我忘記了那次活動的細節，但我還記得五十位同學中只有一位習慣騰出時間來做默想。每週他會靜坐一小時（我猜他是一位佛教徒）。我們最優秀的學生沒有時間去默想和反省，對我而言，這是一種較差的優質生活。我記得另一位教授在統計系做過的調查。他發現輔仁大學一半的學生，每週用少於兩小時的時間去研讀與他們的專業課程有直接關係的資料。這意味著，他們會把課餘時間花在不同的活動上。他們只在期中考試和期末考試時，才會實實在在地溫習功課。當然，也有一小撮學生會用較多的時間去溫習。

慈善行動與優質生活

通常一位會把宗教信仰付諸於行動的人，每天和每週都會用相當的時間去祈禱、默想、閱讀聖經和參與愛德工作。正如我剛才說的，這類學生、教授或職員在輔仁大學實屬少數。可是，天主教的信仰成功地使輔仁大學組織起一些以關愛社會邊緣人士為宗旨的課外活動小組。例如：由天主教同學會舉辦的「醒新社」。這個在四十年前已經成立的社團，是一個成功的例子。他們每年都獲政府的教育部頒發成績優異證書。數以百計的學生參加這個社團。他們為孤兒、盲人、囚犯等提供服務。

另一個社團「同舟社」專門做慈善工作。這個社團在多年前由張宇恭神父創立。同舟社每年都吸引很多學生來參加。有趣的是，這兩個輔仁大學著名的社團的成員，很多都不是天主教徒，而且沒有明顯的宗教信仰。然而，他們十分認同這兩個社團紮根於基督信仰的理念。他們也因此給予自己和為他人帶來優質的生活。

在校園中成功地推廣默想和「避靜」是一件可以辦得到的事情。受過強化培訓和在同學間出過不少力的學生領袖，很高興在彰化參加為他們準備的避靜。雖然他們不是基督徒團體的正式成員，但他們終於感受到需要靜下來默想。

個案研究：輔大的一位優質生活推動者

引進服務學習

輔仁大學於十年前引入「服務學習」，為大學帶來重要的影響。當時輔仁大學是「亞洲基督宗教大專院校協會」(ACUCA)的會員。輔仁大學校長楊敦和博士參加了一次該會在韓國舉辦的重要會議，議題是「服務學習」。參加該次會議時，楊校長掌握到「服務學習」的深層意義和重大潛能。返回學校後，楊校長在輔仁大校務會議上鄭重介紹「服務學習」，並且清晰表示要在大學推廣「服務學習」。無論誰願意回應他的呼籲，他都會以補助和其他管道給予支持。他肯定「服務學習」是一個最好的方法，去推廣天主教大學所重視的價值。當時，我是耶穌會單位的副校長，楊校長堅決的立場，讓我印象猶深。我較早前已認識「服務學習」，與楊校長也有同樣的看法。當時，戴台馨教授是法學院院長，她願意積極回應楊校長的要求。故此，我們馬上與幾位志同道合的教授共同策劃「服務學習」的

課程。楊百川教授是最踴躍和滿胸熱誠的回應者。當他是輔大的學生時，他是張宇恭神父創辦「同舟社」的第一批成員和領導人之一。

楊百川老師

回顧「服務學習」由細小的行動開始和其後的整個發展，使我深深體會到楊百川老師是輔大「服務學習」的主要思想和策劃的領導人。沒有他富有創意的提議，我們今天沒有如此的成果。輔仁大學的一些神父，例如嚴任吉神父和我，都正式帶領「服務學習」，但我明白到楊百川老師是這方面主要的啓示者和行動者。同時，楊老師也有一種天賦，讓職員和學生都尊重、欣賞他，而且願意與他合作。楊老師並沒有正式歸依宗教，但大家一致認為他深深體認輔仁大學基督信仰的人性價值觀。

我在輔仁大學多年，發覺我們的大學裏最有天賦、慷慨和富有創意的教授和職員都屬於這類形：他們沒有明顯地參與宗教，但卻深深認同輔仁大學天主教的價值觀。我認識很多這樣的教授和職員，我相信他們是營造輔仁大學優質生活的主要貢獻者。

結 論

我在這個學校多年的觀察，也自己參與，發現天主教的信仰確實讓我們學校有許多制度和安排，會讓學生、老師、職員較能提高他們的生活品質。這些制度是不是很成功，根據我的分析，有些並沒有明顯的效果，不過我想這個方向是對的。最後，我們需要有機會能夠深入地跟別人分享，這樣，也許我們還能有更好的生活品質。



天主教社會思想理論分析



人：工作的目的

狄明德¹

工作，就是走出自己。人若要成為自己，就得依賴他和別人的關係。首先，人要依賴天主，同時也依賴其他人類。沒有人可以把自己關閉在他的工作成果中；工作的成果是他和其他人之間的媒介，彼此透過它互相感恩。因此，不應該只是以生產來衡量工作，而更應該看它服務的性質，或是和他人的交流，甚至是與「自己」的交流。服務，既然基本上是與他人的一種交流，這裡就隱含休戚相關的意思，也就是工作的本質。而由此工作角度來談生活品質的問題，即是生活的滿意度。

前 言

在《教會社會訓導彙編》的索引內，找不到「生活品質」²這個詞字；在其他匯集教會訓導文件的索引中，也找不到。反

¹ 本文作者：狄明德，法籍耶穌會神父，現於澳門大學任教，並兼社會工作學程主任。

² 然而「生活品質」這詞句常在世界各地的教區或天主教會機構的文件中出現。其內容多為關注貧窮、醫藥以及其他倫理問題，包括就業條件等，卻較少有關工作本身。如參閱：Dr. Benedict Al. D'Rozario, Executive Director, Caritas Bangladesh, *Social Justice and Quality of Life* (《社會正義與生活品質》, without date, but after Feb. 2005)。Conference of European Churches, *In Search of the Quality of Life*, 2001.

而，有關「工作」或「勞工」等字眼，就常在參考文件中引用。正好，研討會的主辦單位，很清楚地指定要我特別專注談論有關天主教會對工作的看法，而不是有關生活品質。當然，我們不能忽視「品質」這問題，更不用說「生活」。由於它的含義模糊，迫使我們必須進一步去反思。「品質」是由誰定呢？根據什麼準則？至於「生活」，它又包括些什麼因素，以及其程度如何定奪？

教會，如同其他負責推動社會的機構，可以也應該表達她對生命的理解，比如現在所談的對工作的看法。在討論了教會的看法之後，我們在結論時會再回來談一點有關教會的使命。向來，天主教會對原則性的問題是非常清晰的，而在具體實行方面，表現得開放。

為讓大家了解天主教會的思想不是平空而降的，我們首先把教會的思想和一般有關生活品質的研究放在一起比較，從所用的不同指數開始。從中，我們發現天主教會的立場不是孤立的。她和許多沒有宗教信仰的「人文主義」之人的看法相似。辯論或開放的交流，都要求雙方，無論是教會內外的人，首先認真思考自己的理論，使其嚴謹，同時也尊重他人的看法。當然，在這裡我們不談他人的理論，或者談得少；我們只是要把天主教會的看法介紹給大家。這已經不是很容易。此篇文章不談目前天主教會內部對一些問題的討論，而只是介紹一些基本的教會訓導文件。這是此篇文章的局限，同時也是它的目的：盡量清楚指出教會的信仰基礎和工作之間的關係，把信仰和生活中具體工作情況聯繫起來。

主觀相對於客觀

澳門一間新成立的大學參與了由澳洲主辦的一項國際性研究，研究有關生活品質。推動這個研究的 Robert Cummins 教授，其研究的方向及觀點，已經是衆所皆知了。然而，澳門的第一本調查手冊，如同學術界慣常作法，除了介紹自己的立場之外，也尊重地介紹其他不同的觀點。以下簡略地介紹各種有關品質的指數，為顯示出討論範圍之廣泛及重要性，及所遇到的嚴重障礙。我們之所以要大費周章地介紹這些不同的理論與其實踐方式，是為了更好地顯示出兩個極端觀點：客觀與主觀，如此大家就能更容易理解教會所採取的立場。

人類發展指數（The Human Development Index，UNDP）的計算，是基於一些客觀的因素：人的平均生活年齡、教育程度，以及經過調整後的真正收入。Veehoven 的快樂生活的期待（Happy Life Expectancy）選擇「社會性的輸入」（societal inputs），相對於「社會性的輸出」（societal outputs），他也談到富庶的物資，但沒談就業。相反的，Calvert-Henderson 的生活品質指數就有用到就業。

澳門的研究卻採取另一個趨勢。他們不用生活品質，而有意跟隨澳洲 Robert Cummins 教授在 *Personal and National Well-being Indices* 中所用的幸福感（well-being）。調查所問的問題，是要知道人們是否「滿意於……」或「您感覺如何……」。生活品質的經濟學者嘗試把主觀與客觀兩方面連起來，因此在計算中介入了「工作穩定性」。澳門的研究也提到，社會進步的加權指數（Weighted Index）集合了許多客觀的指數；世界衛生機構的生活品質計劃，集中分析「在不同的文化與價值背景中的個人觀點」；世界銀行的世界發展報告中，包括了生活品質的數據，

計算方式多是根據客觀的因素，坦白地承認《無形的因素》雖重要，但很難計量。除此之外還有許多例子，比如 OECD 的社會指數，它包括了就業和「主觀幸福感」(subjective well-being)³。

令人奇怪的是，幸福指數的定義只是悄悄地、輕微地觸到「工作」本身的意義。人們談論就業，或是失業，還有收入，但並沒有真正談到工作的意義，或是工作的內涵。然而，直接衡量人們是否滿意他們的工作的調查並不缺乏。即使 Google 並不自以為是一個高度的科學工具，或具有學術水準，但因它的普遍性，如同所有的大眾媒介，影響社會的思潮。所以我們在其中找到有關工作以及人們對工作的滿足，在某個程度上表達出普遍的認同。

這裡舉一個例子，Gallup Organization 所做的調查 *Work Satisfaction Survey*。其問卷雖帶有西方、甚至是美國的態度，但顯示出調查內容並沒有真正考慮工作本身。問題多是以「我」為中心的工作環境。這些問題，如：「In the last seven days, I have received recognition or praise for doing good work.」及「I have a best friend at work.」，這些都與關鍵字眼「滿足」有關：我是否在工作中感到高興，而不是我是否喜歡我的工作或是因我的

³ 在電腦網絡上，可以找到許多社團或機構所寫的文件，他們採用了以上所談到的指數。這裡特別指出一些較廣泛的研究，比如 1999 年 7 月 22 日 Andrew Sharpe 在 Center for the Study of Living Standard (Ottawa, Canada) 所做的 *A Survey of Indicators of Economic and Social Well-Being*。還有蘇格蘭政府在 2006 年 1 月 20 日出版的 *Quality of Life and Well-being: Mishearing the Benefit of Culture and Sport: Literature Review and Thinkpiece*，第 1.2 章中，定義生活品質和幸福。

工作而高興。這好比說我們對某餐感到滿意，但卻沒說吃了什麼。

要生活就得工作，要賺錢活口；既然是必要，那就最好想辦法減輕這差使的痛苦。所以趨勢是幾乎傾向於對工作的「主觀」態度。在衡量幸福指數方面，我們已經看到如此的傾向。然而，這裡所提的問卷，沒有完全了解主觀因素。因為我們可以理解到一個更高層次的滿足，不只是來自「我」。比如在群體的工作中，小我消失於大我中；或者辛苦的慈善工作，只是爲了給他人帶來好處。然而，在任何情況下，工作本身不是目的：工作或者是爲了某件事，或者是爲了某個人⁴。

這裡很清楚看到其兩極性。一方面，必須要有適當的工作條件，以便這活動基本上是符合人性、可以接受的。我們不問爲什麼要如此，這幾乎是理所當然的。雇用童工，在不合理及微薄工資的情況下，是不能接受的；在尊重兩性生理不同的情況下，男女平等是無可質問的；不合理的工資，是永遠不能自圓其說……；客觀的條件，當然因時因地而異；標準也隨之改變；某種特殊情況下，合法的事並不一定能絕對化。然而無論如何，人最喜歡處在他自認爲最好的條件下，能讓他有機會發揮自我，能依他的喜好或才能來選擇工作。

既然要選擇，若能擴大其選擇範圍，並加入主觀條件就更好。因爲，如果人認爲他的工作實現了他的生活價值，他就會喜歡或滿意這個工作。澳門所做的調查，清楚地指出幸福的衡

⁴ 參閱另一個調查例子：*Job satisfaction survey, or for personnel working in non-profit organization: The Role of Personnel Practice in Work Satisfaction*, by Michael C. Gilbert, May 30th, 2007, Nonprofit Online News.

量和一些客觀因素有關，但又不完全依賴這些因素，如：收入、工作時間、地位等等。所以，有可能是，勞工自己賦予了他的工作一份意義，目的是爲了使自己能忍受它。經濟學者指出，若把工作和工資完全分開，是錯誤的。無論如何，工作既然是由人來做，就與人分不開，因此是由人去平衡工作與他生活的其他部分。所以，即使要盡量客觀，始終擺脫不了主觀因素⁵。

教會如何看待工作

《工作之神學》這本很薄的書，要等待上世紀的下半葉才出現。不久前一本相當出名的論文中⁶，也介紹了過去對工作的詮釋之發展。要指出的是，這些都是西方的研究，其他的文化也需要有類似的研究，且由這個文化中的人士來寫。概括地說，這些作者指出：以往工作主要被認爲只屬物質範圍的勞力活動；勞心的腦力或藝術工作是較高尙的活動。勞力和勞心工作之間，的確是有分別，但別忘了，所有的工作都要人努力走出自己。在這點上，天主教會願意從聖經第一章中更進一步地引申。從聖經的觀點引申，近代教會訓導的立場就比較清晰。總之，教會今天所強調的一些理論及行爲的後果，是爲繼續更好地融和工作的客觀與主觀性。

⁵ 參考：Lane Robert E. *The Market Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; Hirschman, Albert O. *A Propensity to Self-Subversion*, Cambridge: Harvard University Press 1995, Ch. 18 Does the Market Keep Us Out of Mischief or Out of Happiness?

⁶ Chenu, Marie-Dominique, *Pour Une Theologie Du Travail*, Seuil 1965; Méda, Dominique, *Le Travail, Une Valeur En Voie De Disparition* Flammarion 1998.

要更好地了解基督徒如何看人類與世界，必須回到《創世紀》的首幾章⁷。聖經裡說，一切化工都是美好的；也就是說，造主給人類的一切都是好的。上主要人管理世界的命令，並不是一個處罰。即使要費力，但並不是痛苦。天主不只賜了萬物給人類，更進一步要他完成這萬物。雖然只有天主是造主，能決定創造工程，但決定了之後，祂邀請人參與完成祂的創造。人類的偉大就在於此參與，這之前也藉天主口中說出了這句重要的話：讓我們照我們的肖像造人！因此，很輕易地看出工作主觀性的傾向，因為工作被認為是天主最初造人的意向，而不是之後被環境所迫而產生的。

但教會沒有忘記工作的客觀性。《彙編》257 告訴我們工作的崇高位置，因為它可致富。既然創世的行為是美好的，它的果實也必定是好的，或者至少是中立的。《彙編》257 似乎是選擇中立，因為一個行為或產物的價值在於它的目的。所以工作的果實是否美好，在於它是否相稱於其最終目的，亦即在人類身上顯示天主的肖像。所以，工作固然是必要的，表示了人是活在歷史中，但工作是爲了要和天主結合，這是人的目的，也是造物的意義。如果按照亞里斯多德「目的因」的理論，主觀的「因」比較重要。但這並不否認，其他的「因」也有其重要性。然而，在這麼多種類的原因當中，有一些強調具體方法；所以也不否認客觀的「因」。

經過如此分析之後，不難明白天主教會的想法。由於主觀性，人是工作的原因和目的。人永遠不能被視為一種外在的商業品，受制於管理。工作的客觀性只提醒我們各種不同形式的

⁷ 參閱：《彙編》255~256。

勞作。《彙編》在這課題方面沒有多談。這裡也要指出，工作不只是指勞力方面，勞心的活動也是工作。隨著一些有關「卑微工作」的理論，工業革命注重區分各種行業：農民、工人、藍領、白領等等。當然，這種分類仍然存在，並導致社會各種組織與結構。但是教會關於工作的反思，基本上所走的是另一個方向。當然，有時神學家所提出的理論，太快把歷史性的某些工作模式絕對化，因此他們的這些理論沒有實際的基礎。

如果工作是參與創造的行為，它應該包括所有的工作，以便能更有效地達到與天主結合的目的。比如，直接運用物質的工作、用手勞作的工作，無論是藝術創造或烹飪，其意義在於達到目的的效率。似乎無可避免的，用手勞作將繼續保留在人類勞作活動的一部分；但機械的地位也將越來越重要，人類和物質的關係將因此越來越疏遠。我們可以有許多理由來惋惜如此的變化，其中當然也包括懷念過去的世界一去不復返。天主教會在這方面，如同在其他方面一樣，不是一個懷舊者，雖然有人似乎認為昨天比今天更好，明天的道路不明確。如果拒絕不同形式的工作之間是互補的，就迫以不同眼光來看社會的結構。在社會結構中有不同階層；雖然人在許多方面都不一樣，但他們都有同樣的尊嚴。所有參與創造的工作，其本身就具有平等的價值。即使其實現的方式可能是壞的，卻是突出了人類歷史的現實以及人的自由。

有人會說，如此的想法在流程式的工廠以及礦場等處是完全不實際。不能這麼說，如果我們了解它其實是要求每一個人盡其能力。我們知道，若企業內的每一個員工都有參與感，這個企業就會更有效率。在如此的情況中，雖然會有家長主義（把工人當小孩）的危險，但不要害怕它。因為教會提出另一個更基

本的觀念，那就是服務。所以《彙編》肯定工作本身具有社會的幅度。

工作與服務

即使人可以從工作得到滿足，工作常要求人努力。所有對工作的定義都不能忽視這點。似乎有一種阻力，存在於物質或精神世界中。如此的現象，沒有任何解釋，只有把辛勞的工作歸咎於原罪的詛咒。我們是否可以加以分辨？爲此，我們要回到工作的結構，顯示其是建立於基督徒的人觀。這裡要指出，雖說是基督徒的觀點，但卻有其普世性。以下的論點雖不是直接依據聖經或教會訓導，但它卻不偏離基督徒的信仰，甚至表達了其神學與具體生活之間的和諧。當然，強調他人的他性，可以是一個寶貴的意見。然而，一些新觀念的出現，如休戚相關，就促使我們要在這方向去反思。

工作，就是走出自己。爲了生活，人需要付出。當然，有人是被服侍的，但他們是否可以不需任何工作而生存呢？這是值得懷疑的。工作可以是非常簡單的活動，或甚至是不現實的，然而人若不走出自己，就等於自取滅亡。工作也可以導致人與人之間的交流。這裡我們不需引用黑格爾（Hegel）出名的有關奴隸與主人的辯證。問題是，人若要成爲自己，就得依賴他和別人的關係。這裡我們不需討論是人際關係重要或是個人。教會，雖有時不那麼清楚，卻強調人際關係是創世之後自然的事實。首先，人要依賴天主，同時也依賴其他人類。沒有人可以把自己關閉在他的工作成果中；工作的成果是他和其他人之間的媒介，彼此透過它互相感恩。因此，不應該只是以生產來衡量工作，而更應該看它服務的性質，或是和他人的交流，甚至

是與「自己」的交流。服務，既然基本上是與他人的一種交流，這裡就隱含休戚相關的意思，也就是工作的本質。

從聖經（比如善心的撒瑪利亞人的故事），以及最近頒佈的一些通諭中，肯定「休戚相關」不是一個可有可無的德性。它組成了基本的人性，並使人往天主方向成長，這是人的目的。因此把工作當成商業產品，不但完全沒有意思，且因為它的方向錯誤，可以摧毀人。教會訓導很小心地指出理想的自由市場經濟，應該是學習服務的訓練場所。這點，經濟學家承認還沒有實現。在這理想的前提下，應該是「全民就業」，人人「休戚相關」，彼此服務，這是組成人的本質。所以《彙編》提到人工作的需要，以及工作的權利。無論是國家社會或是國際社會，都應該滿足人的這個權利，否則就是自我毀滅。人應該彼此交換「財富及服務」，否則他就活不出生命的真正意義。我們還可以補充教會的另一個論點：財物是爲了讓大眾共享。一切的考慮是爲整個人、任何人和所有人。

然而，尙有待解釋有關「辛勞」的問題。回到聖經來看，工作因亞當、厄娃的犯罪而變成痛苦。什麼罪呢？聖經以神話方式來解釋人拒絕附屬於天主。他要成爲宇宙的中心，他的確真是如此；但他所要的是以「自我爲中心」，排除他人，這就完全違背了他被造的根源，即與天主的關係，這關係是他自由的基礎。從此，人很難走出自己，因爲害怕失去自我。這恐懼一直困擾著今天的人，以及昨天甚至明天的人。多悲慘的誤會，出現在人的生命中，也在社會的結構中。工作的痛苦，不是因爲要費力去做，因爲同樣費力的事，若是在娛樂方面，就一點也不痛苦。痛苦是因爲人害怕在與人分享工作成果時，失去了自我，更重要的，當人因工作走出自己時，覺得這是被迫

的，是必須的，而不是自己選擇的。其實，走出自己是爲了得到自己，是積極的。

這種恐懼，理論上雖是不應該，但實際上卻是可以理解的。因此教會要求尋找方法來減輕此恐懼，以便工作或就業不會失去其服務的意義。所以，一個人的工作應該足以維持他基本的生活，並且工作不應該佔用他全部的生活，以便使他可以、也應該和其他人有其他形式的交流。這樣，我們就能明白《彙編》所談有關安息日休息之事⁸。休息不是封閉自己，而是把這段時間特意地留給最重要的交流，即和天主的關係，這是所有生命最主要的意義。

對那些非基督徒，教會提醒他們，工作不是他們生命的唯一意義，像所有的人，他們需要把時間留給其他人，以及生活的其他部分。教會不同意工作目的朝向偏激的方向走，如：只是爲了累積財富、工作狂，甚至不顧倫理道德的科學研究。由於「工作」是經濟學中一個重要的課題，所以經濟學是一門倫理科學，由經濟計量學補助。

總 結

當我們用「教會」或「教會訓導」這個詞，如同在引言所說，是指普世天主教會的意思。教宗或他所召集的委員會，只不過是發言人而已。但，如果以爲教會的思想只限於天主教徒而已，那就不對了。只要去 Google 查一查，就可以信服。教會的社會理論顯示她是人類的專家，以「善牧與導師」的身分，在各個技術領域指導人類。人類要好好運用智慧，以便找到最

⁸ 見：《彙編》258~284。

好的方法達到目的。從基督徒的角度來看，這目的就是人與天主的結合。基督徒，藉著信仰的光照，研究的目的不是為了支持一個對教會外的人士毫無意義的理論。相反，教會相信，她對所有人類有重要的話說，因為她宣揚所有的人是由同一的天主、在同一的美好創造工程中所創造的，為了同一的目的。

鑒於教會對人以及整個人類的認識，她自覺有權利，甚至有義務，要對人類一直來所探討的問題說出她的看法。有些人會說，教會以前的一些理論有錯誤，或者她改變了立場，比如對奴隸制或者對某個政權；有些人認為教會不敢承認以前的錯誤，害怕會動搖了她的權威。其實不是的。要理解教會也是生活在歷史中的一個團體，所以她一直在天主的光照下尋找真理，使人類真正認識他自己。至於對工作的看法，教會不斷發現天主造人這信仰所帶來的原則：人是工作的主體；教會要求各方面一起努力，以便工作的客觀條件，因時因地，能更好地符合這真理。這喜訊，啓示了人之所以為人的真理，教會說應該是啓示給所有人的。

爲人服務的經濟制度

從全球化及天主教社會思想談起

戴台馨¹

本文作者認爲，全球化過程爲世界帶來了財富；也造成了失業增加、貧富不均擴大、對開發中國家不公平、政治制度遭受破壞、文化多樣性削弱等弊害。本文根據天主教社會思想的四大基本原則——以人爲本、公共利益、補足原則、團結關懷——暢談理想的經濟倫理，進而提倡「爲人服務的經濟制度」。

壹、前言

全球化的過程，不可避免地影響了每個人的生活。一方面，它爲世界帶來了財富；另一方面，它也造成了貧富不均。這意味著全球化所創造的財富，有許多國家的人民未能享受。真正成功的變革，應能兼顧公平與永續。

天主教講求大公，關心的事務層級廣至全球。選擇的立場極爲清楚，即永遠站在弱勢的一邊。講授與傳揚教會的社會訓導，是傳播福音使命的一部分。宗座正義和平委員會出版 *Compendium of the Social Doctrine of the Church* (《教會社會訓導彙編》) 一書，從家庭價值、「人」的工作、人權、經濟生活、政治社

¹ 本文作者：戴台馨教授，美國休士頓大學經濟學博士，現任輔仁大學經濟系教授。

會、國際社會與環保等議題，提出許多精闢的見解與懇切的呼籲。本文所強調的則是經濟生活及制度層面的省思。

經濟活動是社會生活重要的一環，經濟活動受強烈的自利心驅使，在價格機能的引導下，能達到公益與私利的調和。然而，如果太過看重私利也會產生弊端，使公益受損，因此，為使人類固有的利他之心亦能有適當的發揮，還需建立合理的制度。

為人服務的經濟制度，需體認「發展」的真諦在於使個人的言行與身分的選擇權的擴增。因為人類是一體的，我們不僅須藉著審慎的修為，趨吉避凶，自求多福，也須對弱勢族群加以尊重和關懷。除了聯合多人利他之心，發揮強大的力量，還要落實民主機制，接受多元的聲音和訴求。

貳、全球化之得失

「全球化」(globalization)一詞，大家耳熟能詳。隱約之中，大家直覺地認為與我們的生活有密切的關係。不過，全球化究竟有何意涵？如何發展的？為人類帶來福祉還是災難？在在都值得探討。本節將對全球化的發展歷程及得失，作一說明與分析。

一、全球化的背景

近五十年來，人類歷史上發生不少大事，例如：日本曾一度稱霸亞洲，如今卻大不如前。中國的崛起，其經濟實力，僅次於美德。歐盟的建立，維繫了歐洲的和平等²。

² 見：史迪格里茲 (Joseph E. Stiglitz) 著，黃孝如譯，《世界的另

在這巨大變革中，全球化的快速發展，影響了世人的生活。其發展歷程簡述如下：二次大戰結束後，美國重新鞏固霸權，歐美先進國開啓國際市場的整合過程。他們根據的理由是：兩地之間的貿易障礙愈少，生產因素（如原料、資本、科技）、產品與勞務愈能自由流通，兩地的經濟福祉就愈能增加。

1947年，23個先進工業國家成立GATT（General Agreement on Tariffs and Trade：關稅與貿易總協定），決議相互開放市場，逐步協議降低關稅。當時開放市場並不涉及開發中國家。換言之，1980年代之前，已開發國家對開發中國家的輸出比較開放，且開發中國家尚能保護自己的國內市場。

在GATT成立的同一期間，美國為首的已開發國家還成立了世界銀行與國際貨幣基金；前者之功能在消滅貧窮，後者之功能在穩定世界經濟。到了1980年代，民營化、自由化與全球化，在英美兩國推動下成為風尚。開發中國家陷於國際債務危機時，世界銀行與國際貨幣基金將對其伸出援手，但其先決條件乃是要求受援國家自由化，實行開放市場、民營化、降低財政赤字、減少社會補貼等緊縮方案（austerity program）³。

GATT歷經八個回合的談判，推動了進一步自由化，最重要的決議是決定成立一常設機構—WTO（World Trade Organization：世界貿易組織），並於1995年成立，目前151個會員。這個架構雖然尚未達到真正無障礙的自由貿易，但是各國平均關稅已大幅降低，非貿易障礙也逐步減少。

一種可能》（台北：天下遠見，2007），2頁，高希均之〈導讀〉。

³ 瞿宛文，《全球化下的台灣經濟》（台北：台灣社會研究雜誌社，2003），5頁。

全球化除了可從貿易方面來觀察以外，還可從資本流動及人力移動兩方面來看。

資本流動可分為直接外人投資與金融資本流動兩種。外人直接投資與跨國公司密切相關。經由其投資，可為開發中國家引進資本設備、先進技術及銷售通路，對開發中國家的影響非常深遠。金融資本流動則屬流動性高的短期國際資金的進出，是導致近年國際金融危機頻傳的主因之一。對市場制度尚未建立完善的開發中國家而言，實為一種額外的負擔。

人力移動方面，受限於各國的法規管制，則很清楚地顯示出沒有整合的趨勢。

冷戰結束之後，電腦資訊發達、網際網路的風行，以及交通電訊費率的下降，促使全球化的範圍更廣泛、速度更增進。

二、全球化之利

全球化曾帶來許多利益⁴。不少開發中國家經由國際貿易的帶動，增進了生產因素的流動性及報酬率，擴大了參與者在投資和貿易等方面的誘因及視野，鼓勵了企業家的創新及承擔風險的勇氣，因而使經濟快速成長，讓無數人民的生活富裕起來。

跨國企業也為開發中國家帶來全球化的好處。它們使開發中國家的貨物進入已開發國家的市場，讓國際的消費需求快速傳遞至開發中國家，使供需得以協調，雙方均能獲利。在此過程中，促使政府與民間對資源做更有效的利用，創造了更多的

⁴ Amartya K. Sen, "How to Judge Globalism". *The American Prospect*, (13, 2002), p.1.; 史迪格里茲著，黃譯，前引書，對全球化的利弊均有詳細的分析。

就業機會，使農村過剩人口得以支援工業及新產業的發展。

全球化降低了大多數開發中國家的孤立感，除了上述消費需求的新知外，藉著網際網路，使當地人民接觸到許多資訊，其豐富與多樣的程度是前人所無法想像的。開發中國家的人民因而得以感受到自己亦為世界地球村的一員。

此外，透過世界銀行與國際貨幣基金等國際組織所提供的資助計劃，開發中國家獲得債務豁免、教育補助、灌溉系統的建立，以及傳染疫疾的防範等實惠⁵。

全球化讓世界各國人民更加相互依賴，從而使全球集體行動的需求增加，也使全球性公共財更為重要⁶。

知識，即為一項重要的公共財。研究的成果可以在不花費額外成本下，無遠弗屆地為世界各地所有的人帶來福祉。

醫療問題不受國家疆界的阻隔。例如愛滋病、SARS 等高傳染疾病，對人類的威脅是跨越國境的，亟需全球公共衛生組織來面對。由於醫藥的流通、衛生觀念的普及，世界上許多人的壽命得以延長。

環保議題尤具全球性。例如扼止全球暖化的溫室效應、臭氧層破洞的擴大等，已成為舉世迫切需要共同解決的課題。經由國際公約的簽署，及關心環保的全球性組織的呼籲，增加了

⁵ 關於全球化與國際組織之貢獻，曾任世界銀行首席經濟學者(Chief Economist)與資深副總裁的諾貝爾獎經濟學家史迪格里茲，有極深入及精闢的見解，見：史迪格里茲著、李明譯，《全球化的許諾與失落》(台北：大塊文化，2002)，22~24頁。

⁶ 見戴台馨，〈經濟生活與社會責任〉，胡國楨編，《普世價值與本土關懷，天主教社會思想論文集》(台北：光啓文化，2007)，19頁。

各國企業及人民對永續發展的重視。

總之，全球化加深了國與國之間或區域之間休戚與共的密切關係。它在國際貿易、資本設備、企業經營、科技流通、資訊傳達、醫療保健、環境永續等各個層面，均可帶來正面的影響。一個國家若能妥善地應用這股力量，即可加速該國之經濟發展及現代化。

三、全球化之弊

全球化既然能帶來這麼多利益，為什麼如今卻備受爭議？倡言全球化的人經常強調它好的一面，然而不少身處開發中世界的人，卻有不同的感受。概括言之，全球化的弊害，有下列五類：

（一）失業增加

貿易自由化的立即影響，經常使低效率的廠商承受不住國際競爭的壓力而倒閉，使工作機會減少。雖然過去受保護的廠商無法立足而關門，經過經濟結構的調整，將會出現生產力更高的工作機會。但短期內，實際情況並非如此，尤其在開發中國家，資金融通、教育訓練、企業精神都嫌不足，而這些要素，正是創造新公司、提供新工作的先決條件。

開發中國家，一般而言，社會安全網絡尚未完整建立，失業者的困境，除了入不敷出以外，還有不安全感和無力感。它們覺得自己被邊緣化、被社會所摒棄。

（二）貧富不均擴大

在廿世紀最後十年全球化如火如荼的進行期間，全世界的

所得年平均成長率達 2.5%；但全球貧窮人口⁷卻增加了一億人。

當前全世界 59%的人，居住在貧富差距越來越大的國家，只有 5%的人居住在貧富差距下降的區域⁸。這些數據顯示：全球的貧富差距在擴大中，即使在最先進的開發國家，亦復如此。

全球化使世界財富增加了。相信下滲經濟學（trickle-down economics）⁹的學者專家認為：幫助窮人的最佳方法，就是讓經濟成長，把餅放大。成長的利益「最終」會向下均霑到窮人身上。然而，並無可信的證據能支持這樣的理念。事實上，貿易自由化，使先進工業國家裡最底層的非技術性勞工受害最深¹⁰。

一個國家重視所得分配的公平化趨勢是很必要的。因為公平不僅是一個道德課題，對永續成長也至關重要。

（三）對開發中國家不公平

跨國企業在全球化中扮演要角；他們雖為開發中國家帶來不少利益，但也有許多備受譴責的惡行。

開發中國家在環保法規缺乏的情況下，許多污染性產業從國外移入。歐美跨國企業以壟斷方式，從第三世界廉價取得礦產、石油及木材等天然資源的開採權利。這些破壞環保及生態的行徑，不但剝奪了開發中國家的資源，也波及全球生活環境的品質。

⁷ 所謂「貧窮人口」係指每天生活費低於兩美元的人口（係以 1993 年國際價格為計算基礎）。

⁸ 貧富差距的指標係以基尼係數（Gini coefficient）來衡量。見：史迪格茲著，黃譯，前引書，29 頁。

⁹ 下滲經濟學又譯為滴流經濟學。見：史迪格里茲著、李明譯，前引書，122 頁；史迪格里茲著，黃譯，前引書，25 頁。

¹⁰ 見：史迪格里茲著，黃譯，前引書，95 頁。

開發中國家在國際貿易協定談判時，常被迫接受不利於本國產業發展的條件，卻無力要求先進國家開放其所期盼的市場，例如農產品及紡織業等。

第三世界的金融法規及監理制度尚付諸闕如，金融市場的開放使其承受國際短期資金進出的衝擊，擔負金融不穩定的風險，甚至危及政權的穩固。

貧窮國家之所以屈從上述種種不公平待遇，乃是爲了要獲得國際組織的貸款或援助，以解決燃眉之急。但長遠來看，不利於發展的束縛，反而使其更難以擺脫貧窮。

（四）政治制度遭受破壞

決定每個國家開發成效的重要因素，就是一國的「治理」（governance）品質和政策執行的能力。許多開發中國家的貪腐程度嚴重，即使全球化能提供更多的資源與機會，也不能保證其經濟發展會成功。

開發中國家的官員貪腐，跨國企業常涉及其中；透過賄賂官員的方式，國際財團牟取壟斷天然資源的開發權，再利用先進國家金融市場的保密規定，輕而易舉地爲贓款洗錢，達到以金錢及政治操弄促使其政府放寬環保法令的目的，讓社會和私人利益背道而馳。換言之，貪腐、賄賂的政治操弄，削弱了第三世界國家公權力的伸張。

（五）文化多樣性削弱

全球化帶來社會的快速變遷，使許多國家或地區的文化無法從容調適，以致於傳統價值受到侵蝕，文化認同遭受衝擊。

每一個文化都有其值得珍惜的智慧遺產；例如：基督宗教文明重視個人與自我、個人與他者、個人與未來世代、個人與

自然，以及個人與上天的和好關係。影響所及，群己倫理¹¹的規範、攸關社會未來規劃和記憶層面的創造力等¹²都有其特色。若因全球化讓許多文化智慧遺產的多樣性消失，毋寧是件令人扼腕之事。

當前全球化進程，無論在一國內或國際間，都產生了很不均衡的結果。雖然它不斷在創造財富，卻有太多國家和人民沒有享受到利益。真正成功的經濟發展，應能兼顧公平及永續¹³。

參、社會思想與經濟倫理

推動全球化的世界組織或國際機構、甚至跨國企業，曾為人類前景描繪出一幅美好的圖像。它們的許諾，雖然有一部分的確落實了。然而，不可諱言地，全球化對部分開發中國家，尤其是窮困國家及人民，造成沉重的打擊。

百年前，教宗良十三世開啓了教會對社會問題的關懷¹⁴。從那時起，隨著時代巨輪的運轉，社會的快速變遷，弱勢者蒙受的委屈縱或有所不同，而教會的仗義直言，從不間歇。

在這基督紀元第三個千年的破曉，宗座正義和平委員會秉持教會關懷弱勢的一貫立場，出版《教會社會訓導彙編》

¹¹ 孫震，《經濟發展的倫理基礎》(台北：台灣商務，2006)，21~30頁。

¹² 魏明德關心文化的永續發展，指出永續發展的理念對文化與社會的推展方向有重要影響。見：魏明德，〈讓文化成為永續資源〉《人籟論辨月刊》(2006年11月)，58頁。

¹³ 同上，70頁。

¹⁴ 教宗良十三世在1891年頒佈《新事》通諭，是天主教會第一份有組織的社會訓導文件，也是社會事務指引最基礎的文件。

(*Compendium of the Social Doctrine of the Church*，以下簡稱《彙編》)，其內容雖非針對全球化所做的反思，但其見解卻對全球化之缺失應如何改革有所啓迪。

《彙編》從家庭價值、「人」的工作、人權、經濟生活、政治社會、國際社會與環保等議題，提出許多精闢的見解與懇切的呼籲。本章所著重的是經濟生活及制度層面的省思。

一、四大基本原則

教會長期對社會問題的關心，形成教會特有的社會思想。這套有系統的社會思想並非意識型態 (ideology)¹⁵。天主教以該思想為行動的基礎理念，亦非「基本教義派」(fundamentalist)。

意識型態係指對人、社會、及與人和社會有關的宇宙的認知，以及道德信念的通盤形態¹⁶。意識型態的特色是：它對與它有關的各種事物，都有高度而明顯的「系統性」意見；它往往要把系統中的其他成分，整合於一個或幾個顯著的價值下。因此，意識型態不能正確而完整地反映當代社會及政經實況。此外，意識型態是一個封閉系統，對外界不同的意見採排斥的態度。對內部則一方面拒絕自我革新，另一方面則要求追隨者絕對地服從，並使追隨者覺得絕對服從是一種具有道德情操的表現。正因為其自身的這種封閉性，它往往與現代知識隔絕，甚至與常識隔絕。受到意識型態支持的改革，往往會犯下重大

¹⁵ 見：黃美基譯，《教會訓導的本質》(馬丁諾樞機主教在接受輔大名譽博士典禮時所發表的演講稿，2007)，1頁。

¹⁶ 根據中央研究院人文組林毓生院士的定義，見：林毓生，《政治秩序與多元社會》(台北：聯經，1989)，396頁。

的失誤，帶來重大的災難。這是意識型態所呈現的弔詭¹⁷。

所謂「基本教義派」，是指主張對某些概念與原則絕對尊重的群體。對於明明牽涉到多重價值面向的事務，他們堅決地主張自己的看法，不接受不同的價值判斷。他們對自己的看法太過自信，認為真理顯然在自己這一邊，因此強迫他人對某些議題須立即做出「同不同意」、「贊不贊成」之決定¹⁸。

天主教社會思想屬於神學，尤其是倫理神學的領域¹⁹。教會的社會訓導是在社會與國際秩序中，在信仰及教會傳統的光照下，對人的存在之複雜適時做仔細反省後，所做的精確而有系統的說明。它與意識型態最大的差別在於：它因應時代變遷，不斷地反省，是一種在信仰光照下的開放「知識」²⁰。其形塑的過程，歷經許多會晤、交談與合作。與基本教義派的武斷及強制性，有極大不同。

天主教社會思想總括為四大原則：

（一）以人為本 (dignity)

以人為本是其他三個原則的基礎²¹。教會把每一個人都視為天主的活生生的肖像²²。因此，每一個人都具有不可侵犯的

¹⁷ 同上。

¹⁸ 見：毛慶生、朱敬一等著，《經濟學》（台北：華泰文化，2007第五版），11頁。

¹⁹ 黃美基譯，前引演講稿，1頁。

²⁰ 同上。

²¹ 見：宗座正義和平委員會，《教會社會訓導彙編》（試譯本，香港，2004），160號。

²² 同上，105號。

尊嚴。人是社會生活的主體、基礎和目標²³。在歷史上，踐踏人性尊嚴的事故，層出不窮。每當人性尊嚴遭受侵犯之時，教會必然捍衛人權。

(二) 公共利益 (common good)

公共利益原則與公平有關。發展經濟能創造財富，若要讓窮人也可以過維持健康與尊嚴的生活²⁴，應特別注意合理的所得分配。教會接受資本主義、贊成私有財產權，但不接受獨占的資本主義²⁵。若社會的貧富差距越來越嚴重，就不符合公共利益原則。

(三) 補足(補助)原則 (subsidiarity)

補足原則是指：一個基層(下層)機構能做到的事，就不用高一層的機構去解決。高層的機構只要補助或補足即可；意即鼓勵個人去發揮他們的創造力，而不是由政府搶著做。政府需要做的，是幫忙他們；下級機關做不來的，政府就出來輔助，但也不是長期的²⁶。

(四) 團結關懷 (solidarity)

資訊、電腦科技的突飛猛進，促成商業交易和信息流通量大幅成長，人類有史以來現在可以和遠隔千里或不曾相識的人打交道。人際關係因而更爲密切，相互依存的必要性也因之增

²³ 同上，106 號。

²⁴ 見：孫震，《人生的探索與選擇》(台北：九歌，2007)，17 頁。

²⁵ 見：胡國楨主編，前引書，5 頁。

²⁶ 同上。

強。團結關懷乃成爲決定社會秩序的美德²⁷。

就小我而言，自立之餘，還要幫助那些弱勢族群；就大我而言，彌平國際間財富分配的不均，端賴團結關懷原則的落實。

二、經濟倫理

經濟活動是社會生活重要的一環。經濟學鼻祖亞當·司密斯(Adam Smith)在《國富論》(*An Inquiry into the Nature and Cause of the Wealth of Nations*, 1776)中，提出自利與公益調和學說。他認爲：每個人都追求自己的利益，冥冥中好像有隻看不見的手，帶領其達到公共的利益，而且比蓄意達到公共利益更有效。然而，如果太過份看重自利也會產生弊端，使公益受損。

事實上，亞當·司密斯本爲道德哲學教授。他在其《道德情操論》(*The Theory of Moral Sentiments*)²⁸中，從一個人對自己和他人的關懷，引申出三種美德：審慎(prudence)、公平(justice)和仁慈(beneficence)。

審慎是一種自愛的生活態度。唯有重視並維護自己生存和發展的條件，才能自保、存活與成長。審慎包括健康的照顧、財富的追求，以及地位與聲望的建立等。

人們有利己之心，也有利他之心；即自愛之後也能愛人。司密斯觀察到人們在發揮自利心的強烈動機時，若能謹守公平的原則，則可推動公共利益。公平是一種不去傷害他人的承諾。

²⁷ 《教會社會訓導彙編》193號。

²⁸ 謝宗林翻譯此書，譯名爲《道德情感論》(台北：五南，2007)。本文係參考孫震著，《經濟發展的倫理基礎》，157~176頁中的〈附錄二〉，及《人生的探索與選擇》，37~38頁中的〈幸福的來源〉。

仁慈是幫助他人，增進他人的福祉。關心他人的幸福乃出於同情之心，而公平是「絕對的義務」，仁慈則是「非絕對的義務」²⁹。

司密斯的理論為資本主義經濟提供了道德上的正當性；也因此，被視為資本主義的代言人。天主教社會思想強調：人雖有自利之心，但希望我們多發揮利他之心。因為利己之心強烈，利他之心薄弱，乃是人類生物本能的一種投射；如果我們希望多多發揚公平與仁慈兩項美德，還需要建立適當合理的制度。

肆、為人服務的經濟制度

耶穌基督給世人的誠命是彼此相愛。為履行此一誠命，人與人之間的善意、民族與民族之間的和睦、國家與國家之間的相互尊重，都是關鍵因素。換言之，世界和平，一方面是值得追求的高遠理想，另一方面又是實現人類互愛的基礎！和平這個偉大而崇高的價值，在理念上，毫無疑問是被接受、被認同的；但在實踐上，還須立基於對人的尊重，以及一套兼顧公平與效率的制度。其實，從全球的視野觀之，深受全球化衝擊的人類經濟生活，最需要的是一套為人服務的經濟制度。

一、和平、發展與團結關懷 (solidarity)

教宗保祿六世認為：和平是人類的一種普遍而永久的義務；是現代文明必須遵循的規則。和平就是安全，就是秩序，是人們應該不斷建設的、吻合正義與具有活力的秩序³⁰。人類

²⁹ 見：孫震，《道德情感論》，163頁。

³⁰ 見：教宗保祿六世，〈走向和平的途徑便是促進人權〉，《尊重人權促進和平》（輔大若望保祿二世對話研究中心編輯，台北：

社會有穩定的秩序，才能達到「人類發展」(human development)的目標³¹。

提到秩序與人類發展，1998年諾貝爾經濟學獎得主沈恩(Amartya K. Sen)在其《發展即自由》(*Development as Freedom*)一書中，將「人類發展」一詞定義為：擴展人類實質自由的一種過程；而實質自由，意指在合法的前提下，一個人可按照自己的意願，不受他人的強制，決定自己的所言所行。因此，在發展的過程中，人們經由實質自由的擴展，可獲致更大的選擇權，而比較有可能享有自認為有價值、有意義的生活。所謂更大的選擇權，可利用「能力分析」(capability approach)的「能力集合」(capability set)概念加以說明。

「能力分析」指出：每個人都擁有一些稟賦。若有自由、有機會了解自己稟賦之所在，而將它們充分發揮在一些利己利人的事情上，進而獲致某種成就；沈恩將這種成就，以「作為」(doing)來形容；一個人有所作為的同時，也就成全自己成為某類族群、某種職業或某種身分中的一員；沈恩將這種身分，以「定位」(being)來形容。「作為」的內涵相當廣泛，例如：治癒病人、捍衛國家、濟弱扶傾等；而「定位」出來的身分亦相當多元，例如：醫師、軍人、志工等。「能力分析」將這些多向度的(multidimensional)「作為」和「定位」的集合，稱為一

光啓，1969），8~9頁。

³¹ 見：Amartya K. Sen 著，劉楚俊譯，《經濟發展與自由》（台北：先覺，2001）。沈恩在本書中詳盡說明發展及自由的精義；並在其所界定的意義下，舉例說明各種自由的屬性與功能，使我們深刻瞭解「人類發展」與「經濟成長」是兩個不一樣的理念，不可混為一談。

個人的「能力集合」³²。

享有自認為有價值、有意義的生活，是指一個人儘量肯定自我，儘量有所作為，而亦有所不為地，在生命中的每一階段，去選擇最容易發揮自己的稟賦、最適合自己的身分的一種生活態度。能選擇的範圍，只侷限在能力集合之內。能力集合越大，個人享有的實質自由越多，可選擇的生活方式越豐富。也就是說，能力集合的拓展，就是發展³³。

在這裡，我們就意識到了全球化對每一個人的發展的衝擊了。簡言之，全球化之利，有益於個人能力集合的拓展；而全球化之弊，有害於每一個人能力集合的拓展；尤其屬於經濟生活的層面，更是如此。

教會社會訓導在這一層面的智慧，則提出了團結關懷（solidarity）的呼籲。

教會總選擇站在弱勢者的一邊。人類雖然都還是有利己之心，但也都有利他之心。利己絕不是指不顧公平，犧牲他人的利益，成就自己的利益。亞當·司密斯（Adam Smith）在其《道德情操論》一書中，深入地解釋利己。他指出利己為一種生物的本能。該本能發揮在行為上，是一種審慎的修為，目的在於

³² 見：Amartya K. Sen, *The Standard of Living*, (Tanner Lectures with discussions, edited by G. Hawthorne, Cambridge: Cambridge University Press, 1987); “Welfare Economics and the Quality of Life” in *Chung-Hua Series of Lectures by Invited Eminent Economics*, No.24 (Nankang, Taipei: The Institute of Economics, Academia Sinica, 1998), pp. 14; *The Quality of Life* (edited with Martha Nussbaum, Oxford: Clarendon Press, 1993); 戴台馨，前引文，12~13 頁的整理。

³³ 劉楚俊譯，《經濟發展與自由》第四章。

趨吉避凶、延續生命。審慎，可說是對自己生存發展條件的重視與維護。每個人以審慎自持，達到生命延續的目的；尚需扶持脆弱者，發揮利他之心，才能真正享有自認為幸福的生活。由於聯合多人利他之心，能發揮較強大的力量。在此，制度因素可引介進來，使自愛愛人的境界有一片沃土可以耕種。

二、市場與政府的角色

司密斯發現了市場的機能。他指出：經濟社會中的每一個成員，都會參與某些商品的買與賣。於是，從市場購買商品的許多消費者，形成了買方的勢力，而提供商品給市場的許多廠商，形成了賣方的勢力。藉著買賣雙方彼此的互動與抗衡，決定了商品的價格與交易量。這樣的結果，並不需要政府的干預或規劃。如此按照自由經濟精神而運作的市場，可以發揮引導作用，使有限的經濟資源得以配置到最有效率的用途上；不但達到經濟效率，亦會帶來經濟成長，使每個人所得提高，生活品質亦獲得改善。

然而，若一個社會的目標為「人類發展」，就不能將問題窄化到只關心經濟效率或所得增加，也不能期待單一指標或單一政策處方可以解決多元且複雜的「人類發展」問題。政府之政策應關注非所得面向，諸如：教育、健康、法治及社會安全等。若瞭解「人類發展」的多面向性質，將有助於決策者設計兼顧效率、公平及富有人文關懷的發展策略。

沈恩指出：發展的目的既然在擴展人們的實質自由，為達此目的，就需要許多方法或工具。奧妙的是：自由本身正是一種重要的工具。自由本身可以對人類整體自由有所貢獻的這種角色，稱為「工具性自由」（instrumental freedoms）。

運用以漸進方式爭取到的自由，逐漸擴展到更多元或更重要的自由，不但會使人們更有自由選擇自認有價值的生活方式，也會使其潛能得到更有效率的發揮。值得注意的是：不同的自由之間彼此相輔相成、連結加總的效果，會強化自由對發展的重要性。換言之，在發展的過程中，不同的自由之間的連結關係及互動效應，對發展的動態路徑有重要影響。

舉例來說，台灣的義務教育讓一般國民具備國中程度的水準。他們擁有讀、寫和算數等基本能力。這些能力，一方面使他們能實現個人潛能、發揮自由，另一方面使他們可以了解、分辨和選擇理念相同的政黨，享有集會、結社的自由，而有豐富的政治生活。相對的，注重菁英教育的國家如印度，他們培育了不少金字塔頂尖的人才，卻忽略普羅大眾。高科技工程師與大量文盲並存的現象，導致貧富不均，容易引起社會動盪不安，而無法享有免於不公義的自由。另舉一例，共產制度崩潰後的俄羅斯實施所謂的「震撼治療」³⁴，將國營企業急速民營化，表面上看來，社會似乎走向經濟自由體制，然而實則在欠缺法規的情況下，造成大量的貪污腐化，勞動的平均生產力快速下降，遠遠不及共產黨當權的年代。

大體而言，尊重市場運作可為自由經濟帶來效率；但仍不足以帶來人類發展。各種配套措施與不同的自由之間的連結與互動，依其重點及先後順序之互異，會發展成不同的動態路徑。究竟應如何選擇、拿捏，民主機制是重要關鍵。

³⁴ 震撼治療係指以快速開放市場及全面自由化的方式改善經濟。
見：史迪格里茲著，黃譯，前引書，62~66 頁。

三、民主的深化

民主奠基於對每一位選民之尊重。「一人一票，票票等值」正顯示出，票櫃之前人人平等，無論貧賤富貴，不分達官顯貴或是販夫走卒。投票當天，每人都是真正的頭家，不折不扣地以選票表達其意志。

然而，政治自由的獲得，僅僅是靠著神聖的一票嗎？假使投票者本身的教育、知識水準不足以體認選舉意謂著權力的行使；假使欺瞞、扭曲的資訊，誤導了投票者的選擇；那麼，公民權利仍然未能伸張。換句話說，教育要普及、資訊要透明而公開，人民才有可能獨立判斷，選賢與能，而政治自由也才能得以落實。

民主精神的另一種呈現，則是容許討論、辯論，不同意見之間，要有相互對話的雅量。經過對話，並不保證最後會達到相同的見解或是價值觀，因為畢竟這是多元的社會。容納並接受多元的聲音和訴求，則是對話過程中重要的遊戲規則。認同此規則，必然隱含了某種程度的共識，否則遊戲規則無法被大家接受。誠懇的對話，展現出對他人的尊重，這已是非常可貴的價值了！

眾所皆知，民主制度並非十全十美。從效率來看，它並不理想。然而，在適當的配套措施下，它融匯了大多數人的意見和想法，所得出的決策自然是妥協後的結果，因此，犯下嚴重錯誤的機會，相對於獨裁判斷，確實少得多。

民主的概念，亦應適用於國際社會。

檢討全球化之失的原因（見本文上述第二點），未能充分尊重貧窮、受援國家，應是最重要的因素。如果弱勢族群在一國的

國會殿堂裡，還有他們的民意代表可代為發聲；那麼 IMF、世界銀行等組織裡面，為什麼沒有未開發國家的代表呢？

全球化受人的詬病，乃是工業化先進國獲利的同時，落後國家裡大多數人民蒙受了損失。欲使已開發和開發中的國家兩者都帶來利益，需要更民主的全球化。

具體作法上，史迪格里茲已提出適當的建議³⁵：

1. 重要國際組織（如 IMF、世銀、WTO）的重新安排改組。如改變投票結構，改變代表權，採用代表原則等。
2. 仔細思考國際間的決策流程。如更加透明化、改善利益衝突的規定、更公開、加強開發中國家的能力、改善責任制度、改善司法程序、加強國際法規的執行等。

伍、結論

本文所關心的主題是「人」。若其實質自由擴展，能選擇自認為有價值、有意義的生活，就是生活品質的提高。能達到這樣目標的經濟制度，就是為人服務的經濟制度。這種制度，不僅關心經濟效率或所得增加，還應關注非所得面向的配套措施，如：教育、健康、法治和社會安全等。

民主機制可融匯大多數人的意見與想法；弱勢族群因而獲得適當的保障。這種精神同樣適用於國際之間，開發中國家亦應有適當管道，在重要的國際組織中表達意見。

天主教會秉持大公精神，在信仰的光照下，因應時代變遷，不斷反省，其對當前社會問題之見解，可總括為四個原則：以人為本、公共利益、補足原則及團結關懷等。該見解雖非特別

³⁵ 見：史迪格里茲著，黃譯，前引書，319~323 頁。

為全球化所做的反思，但若遵循此等原則，當可改善全球化帶來的弊端。

中文參考文獻

- 毛慶生、朱敬一等著，2007，《經濟學》，第五版（台北：華泰文化事業公司）。
- Stiglitz, Joseph E. 著，李明譯，2002，《全球化的許諾與失落》（台北：大塊文化出版公司）。
- 宗座正義和平委員會，2004，《教會社會訓導彙編》（試譯本，香港）。
- 林毓生，1989，《政治秩序與多元社會》（台北：聯經出版公司）。
- 孫震，2006，《經濟發展的倫理基礎》（台北：台灣商務印書館）。
- 孫震，2007，《人生的探索與選擇》（台北：九歌出版社）。
- 教宗保祿六世，1969，〈走向和平的途徑便是促進人權〉，《尊重人權促進和平》，輔大若望保祿二世對話研究中心編輯（台北：光啓出版社），7~11 頁。
- Stiglitz, Joseph E. 著，黃孝如譯，2007，《世界的另一種可能》（台北：天下遠見出版公司）。
- Cardinal Martino, Renato R. 講稿，黃美基譯，2007，《教會訓導的本質》，馬丁諾樞機主教在接受輔大名譽博士典禮時所發表的演講稿。
- Sen, Amartya K. 著，劉楚俊譯，2001，《經濟發展與自由》（台北：先覺出版社）。
- 戴台馨，2007，〈經濟生活與社會責任〉，胡國楨編，《普

- 世價值與本土關懷，天主教社會思想論文集》，7~23 頁。
- Smith, Adam 著，謝宗林譯，2007，《道德情感論》（台北：五南圖書出版公司）。
- 瞿宛文，2003，《全球化下的台灣經濟》（台北，台灣社會研究雜誌社）。
- 魏明德，2006，〈讓文化成爲永續資源〉，《人籟論辨月刊》，11 月，58~59 頁。

英文參考文獻

- Pontifical Council for Justice and Peace, 2004, *Compendium of the Social Doctrine of the Church* (Vaticana: Libreria Editrice Vaticana).
- Sen, Amartya K., 1987, *The Standard of Living*, Tanner Lectures with discussions, edited by G. Hawthorne (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sen, Amartya K., 1993, *The Quality of Life*, edited with Martha Nussbaum (Oxford: Clarendon Press).
- Sen, Amartya K., 1998, "Welfare Economics and the Quality of Life" in *Chung-Hua Series of Lectures by Invited Eminent Economics*, No.24 (Nankong, Taipei: The Institute of Economics, Academia Sinica), pp.3-20.
- Sen, Amartya K., 2001, *Development as Freedom* (New York: Alfred A. Knopf, a division of Random House Inc.)
- Sen, Amartya K., 2002, "How to Judge Globalism". *The American Prospect*, 13, p.1.

論耶穌的傳教生活與苦難

從天主教的人權角度分析

雷敦 穌¹

本文作者認為耶穌的苦難可算為違背人權的典範，可幫助我們理解天主教社會思想談人權的重點：本文首先探討耶穌在祂的傳教生活中所重視的人權；其次，本文反省耶穌在其苦難中被剝奪哪些權利；最後，從神學角度反省耶穌的生活及苦難如何表示人權的價值。

前 言

中世紀討論權利的時候，把重點放在一個人為保持生命所需要的物質，即溫飽問題上。十八世紀的歐洲人權論壇，把公民政治權利當作重點，特別強調人的自由、人在法制內的待遇，以及人參與政權的權利。《教會社會訓導彙編》一書把這些當作其對人權反省的核心，因此本文從這角度分析耶穌的生活與苦難。為基督徒，耶穌的苦難可算為違背人權的典範，因此亦可幫助我們理解天主教社會思想談人權的重點。本文首先探討耶穌在祂的傳教生活中所重視的人權；次之，本文反省耶穌在其苦難中被剝奪哪些權利；最後，從神學角度反省耶穌的生活及苦難如何表示人權的價值。

¹ 本文作者：雷敦 穌，英籍耶穌會神父，現為輔仁大學副教授。

一、耶穌傳教生活與人權

《教會社會訓導彙編》（以下簡稱《彙編》）討論人權時，只有一次提到「福音」，即耶穌傳教生活。《彙編》強調福音重視窮人：

「按照福音訓示：要對窮人優先關懷，教會的社會訓導再三指出：『比較幸運的人們應放棄若干權利，慷慨地以自己的財富服務他人』。」（158）

耶穌重視窮人，是新約常強調的一點，比如《路加福音》開始講耶穌的傳教時，帶我們到祂出生的城市納匝肋，在會堂中耶穌打開《依撒意亞先知書》，唸：「上主的神在我身上，祂派我給窮人傳布喜訊……」

聖經專家告訴我們：所謂的「窮人」，為以色列的 anawim 小民，有「物質方面窮」的意思，又有「謙虛人」的意思。當時納匝肋人住比較偏僻的山村中，大概從物質方面不能算為有錢的人，但是他們太驕傲，無法接受在他們中長大的那小伙子現在是天主所派來的默西亞。由於他們的驕傲和缺乏信德，耶穌無法在他們當中行奇蹟。在精神方面，他們不夠謙虛，不夠「窮」，因此無法接受福音。不過，路加也強調耶穌特別來為沒有錢的窮人；在耶路撒冷，耶穌讚美一位寡婦，因為她把兩塊小錢幣投入聖殿的奉獻箱內（路廿一1-4）。

《瑪竇福音》第五章把天國的大憲章擺在前面，而且開頭有八段祝福的話語，其中第一句是「神貧的人是有福的」。同樣，我們可以把「神貧」解釋為謙虛，或物質方面的貧窮。《路加福音》則更清楚說：「貧窮的人是有福的」，因此我們不能否認一個讀法，就是「貧窮」。由此可見，耶穌重視貧窮的人

是很明顯的。

《彙編》開始討論人權時，保持中世紀對人權的看法，即人的日常生活所需要的。我們可以說，《彙編》保留耶穌對「窮人」的看法，而且這種貧窮仍有兩方面：物質及精神兩面，等於上述貧窮的非富有、非驕傲兩方面一樣：「人權與人的尊嚴的需求有關，最重要的，是要滿足人在物質與靈性領域的需要」（154）。

耶穌不僅重視窮人，祂更請門徒離開他們應有的富有，來跟隨祂。其中最著名的例子，是在《路加福音》第十八章，一位善良的青年想過更美善的生活，就問耶穌該怎麼做。耶穌回答他：「去變賣你所有的，分享給窮人」（路十八 22）。天主教社會思想與一般討論人權的思想仍保留這一點，如《彙編》所云：「比較幸運的人們應放棄若干權利，慷慨地以自己的財富服務他人」（158）。

《彙編》要避免人權詞彙允許個人主義，即過分強調私人權利，不考慮他人的權利和需要。比如在主曆 2000 年時，教宗呼籲已開發國家免除貧窮國家的債，換言之，有錢的國家應放棄他們按照法律可要求的錢。本人曾經強調，教會討論人權是從「你的人權」進行討論，儘量避免從「我的人權」，甚至不從客觀的、無人情的「他的人權」討論之。因此，教會必須為世界上邊緣的人群呼籲，不能認為他們不是教友就不關心。教會要關心死囚、不合法的移民……等貧窮族群，要求國家讓步其權利，例如不進行死刑，或不把不合法入境的人送回原國。這些議題都比較難，因為大部分的人很難理解為何要放棄自己權利，讓他人享受權利。也許，很多人就像那青年一樣，聽了耶穌的話以後，就默默回家，不敢放棄他們的富有。

二、耶穌在其苦難中被剝奪的權利

《彙編》引用天主的僕人教宗若望保祿二世的人權菜單，並特別提出生命權及宗教權。耶穌苦難強調這兩種權利：第一，因為耶穌被釘十字架；第二，因為耶穌的「罪」是宗教方面的罪—褻瀆上帝。不過，除了這些違背人權的事情以外，耶穌的苦難也證明祂在很多其他公民權利上也是受害者。

耶穌公開講道，大家很容易找到祂，但是被逮捕時，大司祭必須先給耶穌門徒中的一位三十塊銀幣，使那門徒敢帶士兵到比較偏僻的地方逮捕祂。耶穌自己指出，這種逮捕方式是不妥當的。《世界人權宣言》第9條云：「任何人不容加以無理逮捕……」很明顯，耶穌的逮捕是無理的，是偷偷在夜間所進行的，不符合人權。

被逮捕後，士兵帶耶穌到晚間的開庭，也不是合法的法庭。法庭沒有證據控告祂，因此請兩三位提供假證據，說他們聽耶穌說：祂要毀滅聖殿。法庭沒有律師，所以耶穌無法請律師為祂辯護。《世界人權宣言》第10條說：「人人於其權利與義務受判定時，及被刑事控告時，有權享受獨立無私法庭之絕對平等不偏且公開之聽審」。這晚間的法庭當然也不符合這條，是明顯非獨立、非無私的，且不尊重法律程序。

法官自己發現法庭無法控告耶穌，因此直接問祂：「你是否天主子？」耶穌回答「是」，因此法官自己決定這是褻瀆的話，而且認為法庭的人都聽了，因此他們每個人是證人，不需要其他證據。法官的問題，應該給耶穌自由回答「是」或「否」的空間，但是實際上，此問題是決策性的問題—若耶穌說「否」就可以平安回家，若耶穌說「是」就會被判死罪。這種問題不

符合法律程序，且把重點放在耶穌的自白。

《公民政治權利國際公約》第 14 條，特別反對逼人自己承認自己的過錯：「不被強迫作不利己之自白或認罪」。在台灣，蘇建和案全靠這種「證據」，因此很明顯不符合法律程序及人權。

《世界人權宣言》第 18 條承認「人人思想、良心與宗教自由之權」，因此「褻瀆」不可能是罪過，而且法官問問題時，應該能接受一個肯定的答案，如同一個否定的一樣，要不然他不尊重宗教自由。不僅不尊重宗教自由，而且在當時，大概沒有任何法律說：人人不可稱自己為天主子。猶太人信一個天主，很難理解此天主能有「兒子」，因此不會想寫這種法律。耶穌所講的，並未違背當時的法律。《公民政治權利國際公約》第 15 條討論此問題：「任何人之行為或不行為，當時依國內法及國際法均不構成罪行者，應視為無任何刑事犯之過失」。

唯一的例外，是那些不符合「當時依國際社會承認之一般法律原則」的罪過，如今日酷刑、大屠殺或奴隸制度等，都不符合國際社會的標準。不過，無論當時或現代「稱自己為天主子」，都不可能是違背國際社會承認之一般法律原則。

控告耶穌之後，法官就問周圍的人應如何判斷，他們說耶穌應該死。在當時的法律，褻瀆罪就可判死刑，而且應該用石頭砸死犯人。今日教會認為，一個國家雖然原則上仍有權利判死刑，但實際上不應該使用此種刑罰。國際人權方面仍允許國家使用死刑，不過限制其用途到「最嚴重的罪惡」上，且解釋「最嚴重」為「直接違背生命權」的罪，即殺人案。國際法不許法庭給未殺人的人判死刑，因此叛徒、賣毒、強暴、經濟罪、姦淫都不可以判死刑。耶穌很明顯沒有殺人，不該判死刑。甚

至按照當時的法律，耶穌也沒有褻瀆天主，因此祂的「罪」不符合猶太人的褻瀆罪。

被判後，士兵開始侮辱耶穌，戲弄祂，而且也打祂。這一切都是「酷刑」，即《世界人權宣言》第5條所禁止的：「任何人不容加以酷刑，或施以殘忍不人道或侮慢之待遇或處罰」。

無論是猶太的士兵或後來羅馬的士兵，都同樣用殘忍不人道或侮慢之待遇對待耶穌。士兵們認為，一個犯人不算人，不用尊重他。《彙編》把人的尊嚴當作人權的基礎，強調此尊嚴是絕對不能剝奪的：

「人權是普遍的，因為所有人都享有人權，而且不論任何時間、地點或情況都可享有。人權是不可侵犯的，因為『他們是人和人格尊嚴中固有的』，而且『如果不採取行動確保人權在全球各地都得到所有人的尊重，宣佈人擁有這些權利是沒有用處的』。人權也是不可剝奪的，『無人可合法地剝奪任何人的權利，因為這是侵犯了人的天性』。」

這段列出人權的三個特色：普遍性、不可侵犯性，以及不可剝奪性，這些是絕對的。我們必須加上，國家有時有權利「限制」一個人「施行」其人權，比如可以不允許兒童投票或不許犯人自由行動等，但是這些不能變成絕對剝奪人權的手段，兒童長大就應該能投票，犯人符合刑罰的要求就可重回到人間社會。

不人道或侮慢之待遇，違背人應有的尊重，使人變為非人。在耶穌苦難中，有一個很有名的階段：羅馬士兵虐待耶穌後，總督帶祂到民衆前對大家說：「看這個人！」西方畫家常畫此時刻，叫「Ecce Homo（看人！）」雖然耶穌受酷刑及虐待，但總

督仍承認祂是「人」，而且拉丁文或原來的希臘文「ὁ ἄνθρωπος」不僅有「這個人」的意思，也有普遍性的意思，即「人」本身。總督不得不承認，耶穌值得受人應有的尊重。本人常用中文的說法：人人也，強調無論犯人、精神病人、邊緣的人，人永遠就是人，人不可能變為非人。

到了早晨，猶太人的大會才開會，決定把耶穌送給羅馬總督。這個會是正式的會議，晚上的「法庭」是不合法的。不過，早上的會議接受晚上的判決，不多討論，唯一討論的，是如何舉行死刑。按照罪名，耶穌該受砸死，但是領導階層決定給祂釘十字架，即羅馬的懲罰，也許他們知道所謂的「褻瀆」罪並不成立，因此想用政治罪的名義處罰耶穌。

按照法律程序，被判死刑的人應該有機會申訴，《公民政治權利國際公約》第6條第4款說：「被判死刑者有請求特赦或減刑之權。大赦、特赦或減刑得對一切刑案實施」。但是，在此早上的法庭，耶穌並沒有機會申訴。

猶太領袖帶耶穌到羅馬總督時，提出新罪名：「我們發現這個人鼓勵人做革命、反對給羅馬皇帝賦稅，而且稱自己為王」。他們這樣改變罪名，是非常嚴重的錯誤，不可以用一個名義判人死刑，另外一種罪名判決執行死刑的方式。總督詢問耶穌，認為祂是無辜的，但是不敢直接反對領袖。後來他發現耶穌不是猶太人，因此決定他自己無權判決祂，應該屬於羅馬帝國所承認的分封王黑落德。黑落德詢問耶穌，但是耶穌不回答，黑落德就不敢懲罰祂，只是戲弄祂，給祂國王的袍子穿。

總督必須再次判決，所以他想用特赦來處理此案。其實，他應該公布耶穌是無辜的、猶太法庭是不合法的，但是他沒有勇氣。特赦也是死刑犯應該能申請的，但是總督提出的選擇一

或赦免一位無辜的人，或赦免一位殺手——是不妥當。無辜者不需要特赦，他需要被釋放、且應該恢復自己的名譽，赦免殺手當然可以。

按照聖經記載，群眾不要耶穌的死亡，只有幾位領袖才要，是他們派人到群眾內，要求耶穌被釘十字架上。總督怕民衆搗亂，就聽從這些要求。這個故事是違背人權常發生的故事：只有幾個壞人而已，但是他們有權威，有不願意負責任的領導，有不特別了解本案的群眾，很容易受到他們領導的影響。

在台灣，蘇建和的案子也有這些因素：壞的警察用精神方面的酷刑逼三位無辜者自白，法官知道證據是用酷刑得到的，但是不敢反對，而且幾年以來法官繼續遮蔽前輩的錯謬，而大部分的群眾不敢站起來反對。報紙報導本案時仍報導原來三人所認識的人如何殺死人。別人殺人是嚴重的罪，但與蘇案無關，重點應該放在法官如何繼續用酷刑虐待三個無辜者。不過，今日的報紙如同當時的群眾不敢定領袖的罪，寧願讓無辜的人枉死，保持領導層的榮譽。

在違背人權的案子當中，我們必須認識受害者仍然是耶穌基督，而耶穌基督只能與受害者站在同一邊，不能與不說話的群眾或與官方代表站在一起。教會認為，人權不是國家或官方所賜予人的（153），人權是人本身固有的，是創造者所賞給的。教會也認為，國家的權利就是「在社會生活的特定層面上，人人應有的人權」（本人的翻譯）（157），換言之，只有人有人權，所謂「國家」或「文化」的權利只是一種簡說方法，確定人人總數的權利。

耶穌被判十字架的死刑，因為祂「違背」國家，即羅馬帝國。但是實際上，雖然當時的法律允許羅馬判決及執行死刑，

從倫理道德角度看，國家沒有此種權利。政府自己承認耶穌是無辜的人，知道祂不領導革命、反對皇帝，因此就否定它判耶穌死刑的理由。

三、神學反省

「權利」概念來自教會法，在早期拉丁文 *ius* 表示「法律」，但是經過法理學家的討論，此字亦得了「權利」的意義。在十六世紀，歐洲發現美洲的時代，西班牙神學家更進一步討論美洲原住民，因為是人而不是動物，有哪些權利。不過，到了法國大革命的時代，教會幾乎不接受當時的人權宣傳，而且要等到 1948 年以後，教會才充分地接受人權思想。

《天主教社會訓導彙編》仍保留中世紀教會法學界對人權利的看法，特別從人日常生活的需要來討論人權。我們發現這一點就基於耶穌自己的表揚，從社會邊緣的人看到人的需要，要求富有的人與他人分享。法國大革命的人權論壇比較少討論此點。

但是耶穌的審判與死刑非常清楚違背法律程序，如上所述，很明顯不符合人權的標準，而且這些法制人權就是法國革命、美國獨立兩種運動所提出來的。由此可問：為什麼教會那麼慢接受人權的辭彙，畢竟「人權」概念來自教會法，耶穌自己的苦難就是不符合人權，教會應該早承認這些人權。可能有兩件事情，使得教會比較慢接受現代人權的看法。第一件，是法國大革命的哲學背景及其進行的方式。第二件，是一種被動態神學，強調接受苦難、不對抗惡人，寧願選殉道者的路線。

法國大革命背後的哲學家批評、諷刺教會，革命一爆發就很快開始逮捕神父、主教與修女並殺死他們。俄羅斯 1917 年的

革命也如此。美國獨立時，比較不那麼直接攻擊教會，反而慢慢給天主教更大的自由。不過，整體來說，除了美國和愛爾蘭獨立運動對人權比較友善，一般來說天主教在歐洲的經驗是誰講人權領導革命，誰迫害教會。這種經驗仍影響教會的人權論，最近兩位教宗談人權時，都把宗教自由當作標準。教會能接受人權，但一定要求此人權承認宗教的存在，包括信奉宗教、舉行禮儀、遵守教會的節日（特別是禮拜天與聖誕節）、允許教會辦學校等教育機構。耶穌被逮捕的理由是宗教的理由，因此教會不能接受一個人權宣言或法律，如果他們不遵守宗教自由。

被動態神學是教會面對十六世紀教會改革的後果。在很多國家，教會失去她的領導身分，不能參與法律制度，因此回到一個被迫害團體的小數族群，必須接受被攻擊等。教會同耶穌一樣，選擇不開口的十字架苦路。甚至在天主教的國家，靈修強調與痛苦耶穌同苦，陪伴被判死刑的囚犯、為他們祈禱，但不想改變法律制度。到了十八世紀，所謂天主教的國王也把自己的利益當作第一，教會次之，因此不僅不保護教會，甚至給教宗非常大的壓力。之後，教會更受到新政府（如義大利、德國、法國等大國）的壓力，教宗稱自己為梵蒂岡的囚犯。教會封閉自己，視自己為救恩的方舟，把外面社會看作魔鬼的領域，與教會無關。

十九世紀末，開始有變化，教宗良十三世意識到工人的需要，開始寫教會社會思想的書信。同樣，教宗們要求法國天主教接受民主政府，不盼望國王能回來。在倫敦，樞機主教幫助工人和政府處理一個大規模的罷工運動。他可以這樣做，因為很多工人是天主教的教友，而政府反而不是。在美國，天主教同樣發現新移民中，天主教教友比例非常高，使得教會有責任

代替他們說話。因此，教會慢慢離開她封閉的方舟，在第二屆梵蒂岡大公會議才真開放教會。

這並不是說，教會不尊重殉道者或不把與主同苦當作一個理想，但是教會更承認她有責任為窮人呼籲，為受迫害、被判死刑、經過酷刑的人站起來。在這些人身上，教會看到耶穌自己，因此教會認為她不能像門徒跑走或偷偷在外面聆聽，教會必須為受迫害的主辯護。

今日天主教討論人權的時候，特別強調生命與宗教自由兩種權利，兩者都是耶穌自己所面對的問題。2007年8月29日《梵蒂岡英文週刊》有一篇文章，討論今日亞洲教會所面臨的倫理挑戰，作者為輔仁大學榮譽博士韓弘淳教授²。本文開頭討論生命權，提出兩點：墮胎，特別選男性胎兒現象，及胚胎幹細胞研究。韓教授認為，教會反對所有違背生命的行為都不行：

「要強調人格尊嚴應受尊敬，因此應該保護及推動人權。在發展的每階段中，從懷孕到自然死，人格尊嚴必須受到保護。『人的不可侵犯性，反映天主的絕對不可侵犯性，其基本與優先表達方式，就是人生的不可侵犯』（教宗若望保祿二世，教友#38）。」

在結論中，他也提到韓國天主教與其他宗教推動反對墮胎簽名活動及反對死刑簽名活動。韓教授用梵二《論教會在現代世界牧職憲章》第27號提出貶抑人格的各種行為，包括生命權、工作及生活環境權等。他視宗教自由為人權結構的基石，

² 韓弘淳 Han Hong-Soon, Thomas, "Moral Challenges and the Church in Asia Today," *L'osservatore romano*, No. 2008 (29 August 2007), 6-8.

後來他討論腐敗，認為腐敗降低個人與社會道德，帶來貧窮及環境污染³。

雖然與本文題目不完全符合，但韓教授提到韓國教會如何面對韓國科學家使用胚胎幹細胞進行研究，值得參考。首爾宗教區 2005 年建立「生命委員會」，推動大人幹細胞研究來代替科學家的胚胎幹細胞研究，打算請每教友每天捐韓幣 100 元（美金 0.1 元），由 2007 年起每年本委員會要給「生命奧蹟獎」、韓幣 300,000,000 元（美金 300,000 元）。由此可見，韓國教會不盡了解天主教人權思想，但也盡量實踐。

結 論

本大會的題目有「生活品質」四個字。如何確定這個辭的意思，本人非常不清楚。不過，相信一個尊重人權的生活必定比一個不尊重人權的生活更有「品質」。雖然本文把重點放在耶穌的苦難，但是目的是幫助我們了解今日受到人權剝奪的人，從信仰角度來看，就是耶穌基督。一個虐待耶穌的社會品質一定比較低。因此要看一個社會的品質，必須看它如何對待邊緣的窮人、遺棄的難民和錯判的囚「犯」，只有對待他們如同我們要對待主耶穌一樣，才能算有品質的社會。

³ 《論教會在現代世界牧職憲章》第 27 號：「……各種殺人罪、屠城滅種、墮胎、用藥物催人安死及惡意自殺等危害生命的惡行；損害肢體完整、虐待身體及心靈的酷刑、企圖迫害人心等侵犯人格完整的惡行；非人的生活條件、任意拘留及放逐、奴役、娼淫、婦女及幼童買賣等貶抑人格尊嚴的惡行；將工人只視作賺取利潤的工具，而不以擁有自由及責任感的人待承之侮辱人格的工作條件。這一切及其他類似的種種都是可恥的、有辱文明的罪孽。……」

參考書目

中國主教團，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，台北市：天主教教務協進會，1988年。

宗座正義和平委員會，《教會社會訓導彙編試譯本》，梵蒂岡：梵蒂岡出版社，2004年。

Han Hong-Soon, Thomas, “Moral Challenges and the Church in Asia Today,” *L'osservatore romano*, No. 2008 (29 August 2007), 6-8.

兩岸和平的建立與和解

從天主教社會思想看兩岸關係

魏明德¹

本文作者從「正義」與「和平」這兩大充滿矛盾、甚至痛苦的教會社會思想原則出發，試圖從「爭端解決」的學說，來思考兩岸關係中「和平」的概念，值得兩岸教會及政治人物深思。

前言

教會的社會思想建立在兩大原則上：「正義」與「和平」，同時並不斷思考兩者間充滿矛盾、甚至痛苦的關係。

「和平不是單指沒有戰爭，也不只限於保證敵對雙方武力上的均衡。如無對人們財產的保護、人與人之交流、對民族和個人的尊嚴的尊重、弟兄情誼的經常實施，和平不可能在人間實現。和平是『秩序的和諧』。和平是正義的工程。愛德的成果。」（天主教教理 2304）

這份研究將以此為主軸，試圖從「爭端解決」的學說，來思考兩岸關係中「和平」的概念。本文第二部分則將擴大對和解整體問題的思考範圍，試圖形塑出屬於台灣的「和平文化」。

¹ 本文作者：魏明德，法國籍耶穌會神父，巴黎大學政治學博士，輔仁大學神學碩士，現任台北利氏學社主任，《人籟論辯月刊》總編輯。

然而，與其將這些思考看作政治層面的討論，或是探討台灣的現況，還不如視為一位來自歐洲的學者，運用比較性觀點所進行的一項研究。

壹、兩岸關係與和解策略

近年來，中國以強大經濟力和在戰略上的急遽表態，已經使國際現況產生巨大變動，也改變了中國與其主要關係對象之間的權力消長。如此新情勢，對安定及發展一向活躍的亞洲地區確實有所幫助；中國也常強調自己在亞太地區所扮演的，是正面和「寬厚」角色。但事實上，這股強大勢力也無法避免地引發了緊張情勢。世界各國經常質疑：中國將會走到什麼地步？這問題的範疇，將同時包含了地理、政策及經濟三方面。

中國似乎也曾自問：要如何來運用此新權力？要以什麼方法來重新定位自身認同及影響力，甚至是國土的「界線」？但這些問題所須探討的範圍太過廣泛，這裡我們將僅偏重於中國與台灣之間的棘手關係。隨著中國強權以及台灣認同意識的表態，這場年代久遠的對抗如今已有了新輪廓；而深入分析海峽兩岸關係，同時也將對今天中國在國際舞台上所要表現的角色與認同，提供某種獨特看法。

在世界新秩序下，國與國之間欲從敵對狀態進展到互相宣戰的地步，絕對是輕而易舉的。因此，中國與台灣之間五十多年來的紛爭及曖昧不清的關係，雙方避免紛爭所運用的方法及藝術，確有其深入探討之價值。

但為何特別強調紛爭的解決之道，也就是和平建構（peace building）？至少有三項理由：

首先，近十年來，無論在中國或台灣，都可觀察到雙方在

政治、經濟、文化和社會上的瞬息萬變。近年來也不乏相關研究，如高敬文（Jean-Pierre Cabestan）之著作：《台灣—中國：將會啓動戰爭？》中所說，近年來的種種轉變足以影響雙方政治型態，並增加武裝衝突的危險性²。我試圖從中歸納出幾項重點，來讓大家進一步了解，特別從 2000 年 3 月陳水扁當選總統以來，海峽兩岸間日趨活躍的關係為著眼點。

第二，在未來幾年中，將有不少重要事件即將到來，在此之前，不妨先看清時勢，以便有能力對未來變化作出正確抉擇。如 2008 年台灣總統大選、同一年在北京舉行奧運、中國與台灣之間可能隨時再度開啓對談、北京領導高層的異動、區域性與世界性戰略的重新安排，都將會對關係國本身，甚至是整個國際間的決策和分析產生重大影響。

最後，中國和台灣之間的關係，雖然尚無法從中汲取教訓，但實際上已形成了一項值得注意的研究範例。超過五十年的時間，兩岸關係在險象環生與錯綜複雜的情況下仍能避開紛爭，實在是一門引人入勝的藝術。不僅如此，兩岸之間的持續演變，或許在未來更將成爲解決紛爭的最佳示範。但尤須謹慎小心的是：在解決紛爭的過程中，反而可能成爲雙方紛爭期中最敏感的階段—整個中東及近東近代史中，類似的例子不勝枚舉。法國學界對有關和平解決紛爭這方面的研究不多，尤其是針對爲平和雙方緊繃情勢及開啓建設性對話而展開外力介入的討論，更是屈指可數。1989 年以來，世界次序出現重組，也激發了不少足以解決紛爭的新紀律，我不企圖將此理論化，只希望能以更寬廣的角度來看待中國與台灣之間的關係。我認爲，中國與

² Paris, *Economica*, 2003.

台灣之間的往來，足以成爲各方面的研究範例，特別對世界上其他有相似難題的國家來說，兩方超過半世紀的互動經驗無疑已成爲最佳借鏡。

從「和平崛起」到「和平建構」

中國和台灣，都正面臨著尋求認同的難題，在此情況下，還能建構和平嗎？審慎地說，答案是肯定的。這回答不僅表示衝突並非完全無法避免，也表示我們相信至少在中期之內無任何可預見解決方案的情況下，仍將可能度過難關。我們相信，當事者之間的協議都可合理地提出並加以拓展。如此說來，比較解決紛爭與持久性和平建構兩者間的各項條件，除了可提供作爲分析工作上的素材，也可充分配合中國－台灣關係的進展，進一步成爲可利用的工具。

話說回來，如此艱辛的和平建構工程談何容易！大大小小的衝突、隨時會失控的困境、和平的發展，這些都僅是合理範圍中的選項。中國－台灣的未來關係無人知曉；它的命運將主要取決於兩岸領導人的政治智慧、兩個社會內部及民意的轉變、分析家和決策者的介入，以及外界第三國所扮演的角色等因素³。

中國－台灣衝突的解決必須先了解其明確的進展、衝突的

³ 在分析中加入了 International Crisis Group 於 2003 年 6 月的一篇文章所提：「紛爭之當事者、他們的夥伴以及國際社會大體上應根據過去十年在紛爭上的積極轉變來重新檢視現存的政治，這些轉變使得種種實際上的努力得以推動來遏止並減低緊張情勢。」 International Crisis Group, "Taiwan Strait I: What's left of 'One China'?", *ISG Asia Report*, n°53, 6 June 2003, p.55.

動力，甚至還得根據能夠奇蹟似地滿足當事者雙方的預設性制度內容來了解。至於是何種制度方案可達成協議，任誰也無法事先知悉——基本上，要如何運用也會依周遭不明確的氛圍而定。未來的協議內容也最好不要明訂細節，具有靈活性才能隨著時間而演變。最重要的還是開創一套充滿自我動力的程序，而非只為了創造出精巧周密的司法方案。

顯然地，絕大多數的爭論仍屬於辭意與象徵性的範圍內。深入中國—台灣雙方的日常紛爭中，便會驚訝於此象徵性意義所形成之負擔；而不斷重複發生的事件，的確總在尋求自身認同與民族塑造過程中打轉⁴。正是這樣的負擔，造成了問題的棘手性，並具一觸即發的潛能。

以合理推斷看來，北京應已放棄未來將對台灣行使如同香港、澳門模式的政治、社會及經濟控制權。到目前為止，北京政府將會繼續提議「一國兩制」模式，但這並不代表北京將在象徵性或形式上的主權問題讓步：台灣仍列入「一個中國」範疇內，外交代表權仍屬北京。這問題比起其他具體利益更具決定性。

從其他角度來看，台灣投資者提供資金與技術，而中國則提供豐富且價廉的人力，雙方所形成的角色分配，以目前來說對大陸較為有利，但這卻是因為仍存在著決定法律體系和區別社會觀念的國家界限才得以發生⁵。台灣人在這方面顯然有較多

⁴「台灣事實上已停止創造出民族的概念，而越來越常採用中國傳統上以血緣連繫和文化傳承為基礎所給予的詮釋。」Françoise Mengin, *Trajectoires chinoises*, op. cit., p.125.

⁵ Françoise Mengin & Jean-Louis Rocca (dir.), *Politics in China, Moving Frontiers*, New York, Palgrave, 2002, pp.237~251.

作為，他們尋求調節性的經濟整合，並加以規定形式化，在允許的投資額中確保資金回流。然而，大多數台灣民衆似乎也不準備在國家主權象徵上讓步。「中華民國」稱號並非是虛構的民族主義中國，而是具有充分行使權的國家，也稱作台灣或是福爾摩沙。人們也逐漸重視使用國家象徵物（國旗、國歌、國家銀行發行的紙鈔錢幣、護照、國家例假日、教科書……）來作為對認同、主權及自身命運的聲明⁶。

在此情勢下，將由誰來建構和平？答案是兩地人民將會成為最後的主角。日積月累的相互影響是彼此在感受、理解或誤解、共識上有所調整的主要決定因素。但可惜的是，這些影響至今大多只停留在單向交流。目前最大的流通仍限於被公司派駐到大陸或是尋求個人利益的台灣人，這些人停留的時間不定，且多數聚集在中國南部一帶。然而，也開始有一些（為數不多但有增加趨勢）長期甚至永久從台灣遷移到中國的移民（此意圖尚待未來加以證實）。原籍大陸的台灣人回到故鄉或與家庭重聚的情形越來越少見，未來更將因世代更迭而逐漸消失⁷。台灣學生到大陸求學的人數毫無疑問地會慢慢增加，也期望台灣年輕人以教育或人道目的，深入前往到大陸的窮鄉僻壤（台灣未多加運

⁶ 見 Stéphane Corcuff, “The Symbolic Dimension of Democratization and the Transition of National Identity under Lee Teng-hui”, Stéphane Corcuff (ed.), *Memories of the Future, National Identity Issues and the Search for a New Taiwan*, Armonk (N. Y.), M.E. Sharpe, 2002, pp.73~100。同時參閱 Mark Landler, “As Beijing eases up, Taipei presses its separate identity”, *IHT*, 8 March 2002, p.1 & 7.

⁷ 此現象已部分被兩岸間的通婚所取代。而根據以下顯然並不完整的統計數字，得知自 1987 至 2000 年間兩岸通婚件數共計十二萬件。原籍大陸的配偶居留台灣的限制仍十分嚴格。

用此類交流似乎有些可惜，雖曾幾次在公開言論中提到，卻從未見具體鼓勵行動）。至於旅遊業，是一項雖使關係接近但卻頗為敏感的因素，主要是當地人對觀光客的印象通常不會比商人來得好。反向交流方面，到台灣的大陸專業人士及觀光客逐漸增多，但對領域類別及安全上的要求都仍維持嚴格限制。最終，仍屬非物質上的交流（網際網路、出版品內容、視聽產物、音樂……）才是使心靈與溝通更實際靠近的要素。

若要開啓具建設性的對話，首先須借助強而有力的執政團隊來推動程序，絕不因內部反對勢力所產生的失控場面而有所遲疑，一開始可能需要在言詞上有某種程度的讓步，對話才能順利進行，接著則須以不需言明的政治妥協為基礎來推動海空直航。一旦會談展開後，則應該更加謹慎，預防對話陷入困境後所引發的緊張情勢。90年代便曾發生過兩次類似情形（1995年及1999年），新加坡會談一開始所進行的敏感基礎前提——即一個中國原則的「真假九二共識」，這模稜兩可的說法至今仍爭論不休。

外界介入者僅能間接地支持展開對話的進程，當對話開始後，他們也只能低調地跟隨程序走。美國在這方面的角色扮演上，即顯得有些敏感。當然，美國藉由自身所擁有的制止力，仍是避免衝突升起的主要力量，但也不免懷疑美國是否真能獨立支持並促成北京—台北之間實質及長久和平的協議。美國在亞太地區對眾多利益、戰略所負之沉重責任，以及和台灣安全方面的緊密關係，都讓美國在實際操控上，總是牽一髮而動全身、處處受限。看得出來，比起其他國家，美國其實在處理台灣問題的態度上，都更是不可知論者。即使美國部分民意潮流認為保持海峽兩岸維持現狀的原因之一，是爲了圍堵中國強權

此一看法主要來自於一部分台灣政界人士及軍方，但大多數的美國領導人仍認定他們並不需要台灣來維持亞太地區的軍力平衡優勢⁸。這一派人士中，甚至出現越來越多的聲音傾向擺脫台灣障礙，以便能像歐洲一樣與中國充分地發展經濟與政治上的關係。尤其是，中國政治體制封閉的複雜性，台北方面又爲了自身利益把強大的美國軍力工具化，加上華盛頓在此地區的戰略與軍事影響力，以及美國政治進程中對國家主權的概念仍相當傳統，這些都是美國在積極參與解決中國—台灣衝突上的障礙。

相對來看，即使歐洲無法扮演預防潛在衝突的角色，但卻可以在和平建構 (peace building) 過程中，提供雖非主要卻實際的貢獻，即是雙方當事者之「信心建造間接措施」。這項貢獻與美國在此地區的利益與責任完全不相衝突。相反地，它具有穩定美國在亞太地區戰略影響力之特性。因此，相對於美國方面的行動，歐洲國家所提供的貢獻應被視爲獨立、特殊且相輔相成的。

對台灣而言，迎向和平所需突破的主要難關，是中國的各项考慮和要求；對中國來說，則是台灣對中國及自身命運的觀點。不僅是簡單的和解，更要使整體能繼續努力，直到找出共同改造彼此的方法。此過程也意味著具象徵性的**政治、道德法律**，以及人民對未來憧憬的**記憶**三者間之不可分割性。這非但提醒了當事者，也讓外界各個介入國明瞭，僅著眼於經濟及戰略面並無法解決紛爭。至於最後真正的關鍵則是，要求直接或

⁸ Andrew Nathan, "What's Wrong with American Taiwan Policy", *The Washington Quarterly*, 23(2), spring 2000, pp.99~100.

間接涉入者略為修正對夥伴或對手的固有看法，並轉變對自身利益和期待的觀點。這項任務以最正規的說法來界定便是「和平建構」（peace-building），而非「維持和平」（peace-keeping）或「執行和平」（peace-enforcement）⁹之類的說法。

預防衝突的現代理論中，將「和平建構」界定為結構、關係及文化這幾個方面的工作，並以此來共同決定假設衝突的性質¹⁰。若從北京—台北關係的例子來看，這項任務的推行主要將以**制度、集體記憶的表現和對「國家主權」在社會心理層面之理解**等方面為優先考量。

絕無人敢聲稱啟動和平協商是件輕而易舉的事，也千萬不可得意忘形地相信衝突的動機會自然而然地消失。持續朝向促成協商解決方案的目標努力，如此一來，將至少存在著允許調解之可能性，因為直到今天，不確定性的危機仍可能在任何情況下猝然而來。

同時，儘管雙方當事者都背負著歷史記憶的負擔及民族塑造進程的困難，現實狀況中也不斷有緊張情勢及挑釁舉動出現，但仍然不放棄進行尋求對策，這點非但值得注意，也讓國際社會敬佩。整體而言，這不僅僅在「教導」中國和台灣如何解決所面臨的衝突，所有人也都正在向他們學習。於是，公開認可中國和台灣長期以來所表現的克制力與想像力，同時坦然接受現實情況仍潛藏著一觸即發的危機，也必須承認今日中華

⁹ 「執行和平」指經由第三者在當事者之間進行干預，可以是雙方所同意或是強制性的。

¹⁰ 可參考如 J. Galtung, *Peace by Peaceful Means*, London, Sage, 1996; Hugh Miall, Oliver Ramsbotham, & Tom Woodhouse, *Contemporary Conflict Resolution*, Cambridge (Mass.), Polity Press, 1999.

文化對建立更加公正與穩定的國際秩序所展開的貢獻，如此這般，無疑已經使海峽兩岸關係有了和平之轉變。

貳、和解與和平的文化

一般而言，「和平」是社會與個人極為渴望的價值，在台灣，卻極為脆弱又飽受威脅。然而，出人意料的是，台灣社會很少為發展和平、堅定和平這麼珍貴的價值展開辯論。台灣人民多憂慮危及和平的威脅，卻流於宿命的觀點，似乎鮮少人真正問自己「如何對局勢做一己的貢獻」。此外，有少數人似乎很清楚地瞭解，除了武力均衡外，「和平」取決於社會與個人的價值，從而豐富之。當大家談論到兩岸關係，問題馬上被帶到戰略的角度，而試圖建立真正互信的氛圍，常被認為毫無意義。台灣與大陸間的軍事競賽被視為不可避免，對這個現象提出質疑的公開討論也不多見。在台灣，先後提出「生命共同體」、「心靈改革」，但是很少人能說明真正具體的內容，其意圖只流於泛道德的口號，無法從批判反省的角度透視台灣社會暴力的根源所在。

就文化層面而言，似乎對建立和平也沒有做出正面而積極的貢獻。綜觀台灣的小說、電影與漫畫，主角多有好鬥的本性，而其不妥協的態度受到讚揚。對於和平文化的扎根，如此樹立榜樣，給年輕人的影響只有百害而無一利，真是憾事一件。令人遺憾的是，並非台灣充斥著鼓吹暴力的文化模式，而是在台灣欠缺具有正面價值、豐富的文化模式，也就是欠缺有利於建立和平的創造性態度。福音上記載：「溫柔的人有福了，因為他們必承受土地」；但台灣的主流模式卻是：「溫柔的人不幸了，因為他們要受暴力欺壓」。誠然，這是全人類共通的態度，

然而這個態度被提問與被批判的程度，卻沒有受到同等的重視，台灣人民無法瞭解為何溫柔的人是有福的，為何溫柔的人會掌管土地。

我們正是立於文化面提出反省的。福音同一篇章也記載：「締造和平的人有福了，因為他們要被稱為天主的子女」。這句話最重要的字應該是「締造和平」，因為這裡強調和平是需要創造的，從來不是一件早已存在的本質，而是需要去想像、去打造的事實。和平不只是保護得來的，還需要創造。個人認為，台灣建立和平文化最主要的問題，在於尚未將和平文化列入創造的領域。人人渴望和平，但是和平文化的內容卻頗為貧瘠，對建立和平文化的反省也不多見。事實上，在台灣談論和平的態度，歸納起來有以下兩種方式：

第一種方式是基於戰略的考量。重武會帶來和平：比方建造軍機、採取嚴刑峻法以降低犯罪等。對於過度武裝的政策，幾乎很少遭到質疑。雜誌上以特刊報導新型武器，有如介紹好玩的玩具一般。同樣地，人們似乎很少質疑死刑的判決。當然，美國也像台灣一樣，繼續沿用死刑，然而歐洲國家早已廢除。援用死刑真的會降低社會暴力事件，還是適得其反，實在值得觀察。在台灣，似乎僅有少數人明瞭，以暴抑暴只會徒增暴力的道理。

第二個對和平的論述很抽象，流於道德訓示。和平就像有人常講的「報」，有如做好事有好報，和平是對好人的獎賞，是對以前的所作所為給予的回報。在此前提下，大家無法以人類全體的角度、用理性、用感性、用與他人建立新關係的方式、透過語言來看待和平。因此，當我們談論到兩岸關係時，或是更常談到的，軍備武器的建造，我們必須超越兩個對立的態度，

一個對過度置武毫不以為意的競賽心態，另外一個則是純理想主義者的非暴力的心態。我們應該問的問題是：「購買武器是唯一獲得和平的方式嗎？」「如果購買武器是必要的，還需要哪些正面的政策加以配合？」「有沒有方式讓國防採購軍事武器的過程更加透明化，以更為民主的方式，讓社會整體都認為對國防安全都感到身負重任？」簡言之，我們必須超越純戰略說詞與純教條言論的對立。

台灣社會若要超越「和」與「仇」的輪轉浮沉，發展長久的文化，就必須先從「公道」談起。在此以基督徒的角度，談論有助於公道的三個觀念。然而，討論人文發展，信仰是其中一個角度。眼光是光明的比喻，它象徵看清楚全世界的方位。眼光有可能是盲目的，每個人有自己的眼光，討論公道重視眼光的交換，聆聽從對方的眼光說出的話，彼此才有溝通的可能性。

一、建立公道的基本概念

首先，基督宗教裡有三個概念，對談論公道有非常重要的眼光。第一個是盟約的觀念，Contract 或 Alliance 的意思，這是基督宗教的觀念，但也是每一個宗教的觀念，因為宗教重視人與神之間的關係。若原本不是信徒，不管進入哪一個宗教後，若要重視修行，我與神的關係可以說是最重要的關係。但是，一旦發現我與別人之間的關係不公平或是出問題的話，我與神之間的關係也會有問題。所以，盟約除了代表人與神之間的關係之外，也象徵了人與人之間的關係。人與人之間的關係是討論公道的基礎。這裡舉一個例子，有人說，若了解舊約裡安息日，休息一天來崇拜天主的意義，我們就會瞭解以色列人民與

天主之間的關係：

「當照上主，你的天主吩咐的，遵守安息日，奉為聖日。六天你當勞作，做你一切的工作；第七天是上主你天主的安息日，你和你的子女、僕婢、牛驢、你所有的牲畜，以及住在你城內的外方人，都不應做任何工作，好使你的僕婢能和你一樣獲得安息。你應記得：你在埃及地也曾做過奴隸，上主你的天主以大能的手和伸展的臂，將你從那裏領出來；為此，上主你的天主吩咐你守安息日。」

（申五 12~15）

崇拜天主是做一種解放的工作，讓牛休息，原來當了奴隸要被解放，不要讓別人當奴隸。聖經裡的觀念有全世界的理想，每個人選擇自己休息的方式。若討論到社會公道的話，就是留下一個思考休息的空間，無論討論人與神或是人與人之間的觀念，主要的觀念是建立的過程，盟約是建立一個團體的方式，建立共同的生活，重要的是過程，建立的過程，公道可能不是討論過去，公道一開始是沒有內容的，要透過盟約、透過討論漸漸被建立而成。

第二個重要的觀念是語言。所有的關係要透過語言，透過對話，如果沒有語言，就無法建立一個國家，因為無法溝通。討論政治團體，字彙占了很重要的一環。有人認為政治與經濟相關，與社會相關，或與文化相關，事實上，語言是最基本的問題。如果沒有語言，無法建立一個政治團體，無法交換語言就無法成立政治團體。討論首要重視字彙。國家政客所犯最大的罪在哪裡？可能不是腐敗、不是動粗，而是政客所說的空話、謊話，他們讓大眾認為語言是沒有價值的。然而，如果沒有共同的語言，無法讓我們建立共識。如果要建立公道，必須要有

共同的語言，共同的語言來自誠懇的態度，來自大家對語言的重視。因此，公道一開始並不是具體的事物，不是收入或薪水，也不是社會制度，公道是來自我們對語言的態度。

第三個重要的觀念是暴力。暴力的觀念在聖經有其矛盾之處，聖經是面對暴力的一本書。暴力的方式有很多，我們可能會認為立法委員在立法院打群架、互打耳光，這種明顯的暴力，是很嚴重的暴力。但是，如果政客說空話，老是說一些自己做不到的事，如此一來，就沒有信任，就沒有建立公道的基礎。有些有權利的人，他們的暴力看起來很溫柔，事實上他們對社會帶來的壞影響更大。我們要注意暴力裡的語言，通常表達了一個希望，或是一個態度，一旦沒有別的管道表達，暴力便成爲一種表達的方式。因此，暴力裡有語言；反之亦然，語言裡也可見暴力。所以，我們不可以輕言斷定暴力的輕重。一個文化觀察者所要做的，就是要分析暴力最嚴肅的層面。而且，最重要的，是要懂得去聆聽暴力的表達方式，聆聽所有人的希望，以及他們的需要。沒有一個社會可以全然免於暴力，有的社會的暴力很明顯可以看出，有的則相反。如果可以清楚看出，反而問題較容易解決。所謂建立公道，必須透過暴力，從面對暴力的態度開始，而且要主動的面對暴力、了解暴力、分析暴力的態度。

以上是有關公道的三個基本觀念，接著就如何建立公道爲基礎的社會，作一個說明。

二、公道與和解

怎樣建立公道？建立公道，理論與道德並非唯一的角度。很多人認為：如果沒有做壞事，不害人，就盡了市民的責任；

但這似乎是不夠的。也有人認為，只要家庭和樂，社會就會平安；但事實上，除了個人與家庭之外，社會上還有其他的團體，過於強調家庭的重要性，有時無法真正面對社會的問題。一個平安的社會，當然需要平安的家庭，但是組成一個社會的元素有很多，如果每個人重視的只是自己的家庭，這樣無法建立一個公道的社會。所以，有的人可能認為，如果自己潔身自愛，不做壞事，就對社會做了很大的貢獻。但是這並不夠，因為信仰是一個眼光，他們還必須負起關心社會、分析社會問題，以及參與全社會的一個責任。建立一個團體，要透過大家對共同的事情一起參與。建立公道的唯一方式，乃在一個國家的人能夠表達討論、決定有關他們將來的計劃。沒有參與感，就沒有公道；沒有參與感，就沒有創造。沒有創造，何論未來？

何者為建立團體的最佳模式？是混亂的模式？還是和諧的模式？事實上，社會上沒有一個理想的社會模式，但並不是說沒有一個理想的社會模式，我們就喪氣停滯，事實上，反而應該去創造，創造一個我們未曾想到的社會。因此，我們在此建議的模式為「和解」的模式。建立「和解」的社會模式，並非純然抽象，有如建造大樓也需要有藍圖，所謂的藍圖，正是公道。沒有公道，就沒有社會。公道的基礎是聆聽。透過聆聽，讓大家表達希望與痛苦，達到一個共同的公道觀念，這正是和解的基石。

若要建立和解的社會模式，台灣尚欠缺那些價值？

今日台灣某些上位者常講「心靈改革」，但是對「心靈生活」的觀念卻十分貧乏。個人的心靈改革不在於聽從教條，而在於重新找到自己的本性，發展內在的自由。心靈的發展是一條充滿冒險與熱情的道路，是一條永遠無法回到過去的道路。

它促使我們不斷從事新的冒險，找到自己的根源與方向。同樣的道理，在社會上，真正的心靈改革也不是要接受來自領導階層的指示，而在於聆聽常被忽略的聲音，這樣一來，會讓整個社會更意識到本身的多元性、不公與謊言。

依台灣的情況來看，政治層面與心靈層面應致力發展的方向，在於以和解為內涵的和平文化的建立。和平文化樹立一個價值觀，促使所有的對話者自然而然去瞭解彼此，同時兼顧每一份子的地位與期望。如果我們能超越目前台灣社會關係中的冷漠、猜疑與暴力，台灣的未來就會掌握在自己的手中。如果我們任憑冷漠、猜疑與暴力控制自己的生活，宿命論的想法就會比創造的意志力甚囂塵上。

公道並不是建立在抽象的觀念上，而在於承認對方的價值，主動去聆聽，讓團體中的每一份子說出各自的需求與希望。台灣必須重視言的教育，重視長期的計劃。社會團體的建立要透過不斷的奮鬥與和解，我們必須共同建立一個社會，建立的過程本身就是一種意義。

結 論

隨著金融風暴襲捲東南亞時，暴力的局勢與行為也以同等比例增高。在印尼引發對抗華人，特別是婦女的暴力事件，層出不窮。不論在中國大陸或是其他國家，失業率增高常伴隨著綁票、小偷、強盜等犯罪率的上揚。相對之下，台灣的經濟發展並沒有經歷衰退的危機，然而，卻任憑「暴力」與「復仇」的因子，而非和解的力量，來主導文化的走向。每當台灣社會出現新的新聞案件，諸如綁架、建築商的不肖導致房舍倒塌事件、青少年彼此尋仇相殺、考試舞弊、公家機關的貪污醜聞等

等，台灣社會似乎還是不太知道要如何因應。每隔一陣子，我們會不斷聽到怒吼之聲，媒體、政治人物或是記者報導裡，不斷的鞭撻之聲，高喊檢討改進，之後一切似乎回歸平靜，直到下一次新的社會事件發生。換言之，社會事件的爆發無法益地幫助整體的社會反省，對於滋養一個市民社會，並沒有產生正面的效應。我們很少聽到以下這樣的提問：

- 我們是否可以在社區、鄉里、學校，建立對話的體系，讓無法發聲的群眾表達他們的恐懼、挫折與憂心？
- 是否應該改革法律，讓記者對行政機關、警政機關及政治人物能更自由的報導，而不用擔心官司纏身？
- 政治領袖或是執文化界牛耳的人士，是否在必要時能夠冒險與他人和解，以告訴世人和解是有可能的？
- 是否有辦法結合各民間機關共同建立一個長期的計劃，為台灣社會的和平與穩定而努力，而非定期宣示朝令夕改、不具長期眼光的改革計劃？
- 社會改革是否應該經由與基層體系的連繫、聽取民意而進行，而不是在官府秘密醞釀？
- 是否應該認真為對從政有興趣的年輕人舉辦暑期營，以讓他們能夠熟悉不同國家的政治體系與從政行為，而不是任憑黑道與暴力充斥？
- 是否能創造地方性的政治參與生活，讓社會每一份子能夠參與，而不須擔心政治候選人之所以汲汲營營於權力，是為掌權以貪錢？
- 一個社會的健康指數難道不是從地方機構的活力看出來的嗎？

這只是些簡單的提問，然而我們必須嚴謹視之，因為要檢

視一個社會對暴力的防禦能力，也是要回答以上相同的問題。和平文化的模式，內涵簡述如下：

1. 真正的和平必須先承認暴力，才能面對暴力，瞭解暴力，繼而才能明瞭最明顯的暴力往往不是最具殺傷力的。換言之，真正的和平必須透視暴力與不義之間的掛勾。在開創正義的同時，也必須明瞭要透過衝突，方能獲得和平。
2. 因此，和解比和平來得深入。當和平只是會窒息暴力的怒聲，這就不是真正的和平。當我們正視暴力，正視我們所忍受的暴力，以及我們讓他人所忍受的暴力，儘管衝突仍在，如果雙方還希望能再共同創造未來，社會和解的工程已然啟動，這將是長而久遠的工程。
3. 和解，才是和平文化的真正內涵，也是較和諧而且更深一層的概念。和解接受差異、說話、不一致。講求和諧易陷入為和而和的困境，但事實上，過程比目的更為重要，換言之，討論、寬恕、重新開始的可能，較一味求和諧顯得更為重要。
4. 和平文化是開創性的文化。它深知沒有一個完美的社會模式，但是卻有「充滿活力」的社會模式，給予社會公民希望與能量，讓大眾能夠嘗試以新的方式解決問題。

筆者願在此強調，此般創造性的文化、持續和解的工程，正是台灣社會最為需要的文化環境。重點在於推廣和平文化的價值，給予和平一個具體的藍圖，並非被囚禁在過於抽象的道德訓示，而要告訴大眾，這是建立一個更自由、更幸福、更活躍的社會所需的價值。這也是台灣必須完成的使命，不僅是為台灣本身，同時也對整個東亞具有啓發性的作用。台灣經歷了經濟奇蹟光環的照耀，下一個值得台灣驕傲的，將是和平文化洗禮的社會人文奇蹟。

民主真諦的反思

天主教社會訓導的觀點

梁錦文¹

本文作者以天主教《教會社會訓導彙編》作為基礎，尋找出民主政治的真正基礎：亦即以天主教會社會訓導的立場，對民主政治作更為深入的反思。因為民主政治的特質分別是：主權在民、責任政治以及多數治理等原則，因此作者一一加以剖析。

前言

民主政治是目前最為適合人類的政治治理方式。然而在過去將近五百年的經驗中，民主分別在主權在民、責任政府與多數治理三項主要的要素內，都出現了負面的因素，讓民主政治似乎不再是真正為人民服務的政治制度，反而是「吃人的工具」。

為了這些負面的因素，筆者追溯到民主政治的思想基礎，發現民主這一概念本身藏著弔詭的矛盾。在西方觀念的民主國家中，民主政治似乎是選舉、遊行、抗議等；在共產主義國家中，民主則似乎是「齊頭式平等」的強制性社會資源分配。這

¹ 本文作者：梁錦文，國立台灣大學政治學博士，現任國立暨南國際大學公共行政與政策學系副教授。

種弔詭的矛盾，其優點在於能吸引不同立場的人民，一致地擁護民主政治；但相對的缺點便是它沒法真正地、可以滿足不同立場人民的需求。

這種弔詭式的矛盾，如果要從民主政治本身去尋找，則只能徒呼奈何，因為任何人都不可能在它當中尋找到解決的方式。因為它真正解決的方式，便是外於民主政治、由天主旨意衍生出來的道德律。

是故，本文以天主教《教會社會訓導彙編》作為基礎，尋求出民主政治的真正基礎，這些基礎也就是民主政治的真諦。

2007~2008年，世界各地都似乎被選舉所籠罩。車車大者包括在臺灣東北的經濟大國日本，於2007年9月4日舉行了眾議院議員的選舉，導致安倍晉三下野，福田康夫（Yasuo Fukuda）出任新任首相；而老牌民主國家的英國也在2007年6月因黨魁易人，前任首相布萊爾下台，改由布朗（Gordon Brown）出任首相。在臺灣，2008年是我國選舉史上的一個重要的里程碑，因為第七屆立法委員以及第十二屆總統將會在元月及三月分別誕生²。而美國也將在2008年11月舉行總統大選。這些國內外新聞也促使臺灣的媒體將選舉視為十分重要的事件，來加以報導。尤其臺灣在1986年解嚴後的二十年政治發展的趨勢，更使這二十年來整個臺灣都將選舉視為民主政治的同義詞。而許多原本致力於民主政治的人士，也以為只要辦理選舉事務，便等於是致力於民主。

² 資料引自〈中央選舉委員會新聞稿〉，本新聞稿收於 http://www.cec.gov.tw/files//20070808161655_960808.doc，2007年10月6日。

此外，2006 年越南共產黨召開第十屆全國黨代表大會，2007 年又選舉出第十二屆國會，在這兩次的會議中，也分別選出其新一代的領導人³；而中國大陸也於 2007 年 10 月中旬在北京召開，亦選出未來領導中國大陸的人士⁴。

吾人也知道，共產主義國家也認為他們都是實行民主政治，但西方國家的觀點總認為他們不是實行民主政治。這是否表示民主本身有某些弔詭之處，正如有許多思想家都提及的，民主中的「自由」與「平等」便是一項弔詭，因為這二者似乎是不能並存的理念。西方國家所強調的「民主」，其實是強調了「自由」，尤其是古典自由主義者所主張的「自由」；相對而言，共產主義國家所實行的「民主」，似乎是更為強調「平等」方面的「民主」。

³ VNA: “1,176 delegates attend Tenth Party Congress”, Nhân Dân, in http://www.nhandan.com.vn/english/news/180406/domestic_1000.htm (19, April, 2006)；十大中央執行委員會、政治局、書記處與中央檢察委員會之委員名單及其職務，請參閱 Đảng Cộng Sản Việt Nam: “Danh sách Ban Chấp hành Trung ương Đảng khoá X”, in Báo Điện Tử Đảng Cộng Sản Việt Nam, http://www.cpv.org.vn/details.asp?topic=105&subtopic=211&leader_topic=505&id=BT2440459898 (Ngày 25-04-2006)，Đảng Cộng Sản Việt Nam: “Danh sách Bộ Chính trị, Ban Bí thư, Ủy ban Kiểm tra Khoá X”, in Báo Điện Tử Đảng Cộng Sản Việt Nam, http://www.cpv.org.vn/details.asp?topic=105&subtopic=211&leader_topic=505&id=BT2540635207 (Ngày 25-04-2006)。

⁴ 新華社：〈十七大在京開幕，胡錦濤報告，吳邦國主持〉《中國政府網網》，收在 <http://www.gov.cn/ztlz/17da/> (2007 年 10 月 16 日)；有關中國共產黨十七大以後的新領導層，參閱中國共產黨網站：http://news.xinhuanet.com/ziliao/2004-11/24/content_2255749.htm。

然而，民主真的是「選舉」那麼簡單嗎？「民主」的真諦到底是甚麼？一般而言，民主政治的主要原則分別為：主權在民、責任政府、依法治理、多數決以及尊重少數。這些都是最基本的民主政治原則，然而在執行上是否有其問題？是否有所偏差？抑或是甚麼條件未有盡善處？吾人在此也加以反省。

天主教會歷代之文獻，對於政治社群及相關議題都深有著墨，也可將之視為天主教會對這些議題之立場。2004年教廷宗座正義與和平委員會發表了《教會社會訓導彙編》⁵，其中第八章整章都在討論〈政治社會〉，尤其第3、4兩節，都在討論政權與民主制度，正是天主教會對該等原則的立場；再加上分散在1996年發表之《天主教教理》卷三，這些文獻都可視為目前天主教會對民主政治的文獻⁶。

職是之故，本文旨在以天主教會社會訓導的立場，對民主政治作更為深入的反思。因為民主政治的特質分別是：主權在民、責任政治以及多數治理等原則，因此吾人在本文中亦加以一一剖析。

壹、主權在民

民主政治的第一項原則便是主權在民。天主教會認為，「政權之下的國民是具有主權的整體人民」⁷，也就是「主權在民」的原則。主權的觀念是16世紀的政治思想家布丹（Jean Bodin）

⁵ 本文所用之版本，乃是宗座正義和平委員會編，李懿貞、阮美賢等譯，《教會社會訓導彙編》試譯本（出版時地不詳）。

⁶ 本文所用之版本，乃是《天主教教理》，台北：天主教教務協進會出版社（中國主教團），1996年。

⁷ 《教會社會訓導彙編》395。

發明的，他認為所謂「主權」，就是「一個超越人類法、只屬於神聖法與自然法的統治者。……它是共和政體既絕對也永久的權力」⁸，一般而言，主權的意義在於「對內最高權，對外獨立平等」，也就是在這個國家內，最高的權力之所在，便是主權⁹。主權的屬性包括了：最高權力、終極權力、效力之普遍性以及獨立性¹⁰。

天主教《教會社會訓導彙編》中有云¹¹：

「民主政制，由於能夠保證人民得以參與政治抉擇過程，及保證被統治的民眾有機會選出向他們負責的統治者，並得在當時以和平手段更換他們，故此獲得教會相當高的評價。」

具有這些屬性的主權，在實際運作上可以由不同數量的人去掌握。「主權在民」的主要原則，也就是「主權」的實際行使者，不是在一個人或是少數人身上，而是在多數人身上。在西方政治思想家如柏拉圖、亞里士多德、馬基維里（Niccolo Machiavelli）以及霍布斯（Thomas Hobbes）等人的著作中，往往將政權作一個六分法，一方面是以一人、少數人與多數人統治而

⁸ Jean Bodin, *Six Books on the Republic*; Jean-Jacques Rousseau, *Of the Social Contract*, Book III, Chapter III.

⁹ Gabriel Almond, G. Bingham Powell, Jr., Kaare Strom and Russell J. Dalton, *Comparative Politics Today: A World View* (New York: Pearson & Longman, 2004), p.12.

¹⁰ PK: 〈主權〉（Sovereignty），收在 David Miller 等編，《布萊克維爾政治學百科全書》（*The Blackwell Encyclopedia of Political Science*，出版時地不詳），725~726 頁。

¹¹ 《教會社會訓導彙編》406。

作標準，也就是說，由多數人去掌握「權力」，便是民主政體¹²。

然而在另一方面，他們也分別以善（good）／惡（bad）、純正（pure）／腐化（corrupted）、正規（normal）／變態（abnormal）作為標準（參見下表）。

	善 / 純正 / 正規	惡 / 腐化 / 變態
一人	君主政體	暴君政體
少數人	貴族政體	寡頭政體
多數人	民主政體	暴民政體

所謂民主政治，只是由多數人掌握主權的政治制度，但是它的前提是符合善、純正、正規等，一旦這個政權雖是由多數人統治，然而它是由惡、腐化或變態作為標準，它只能算是一個暴民政體，而不是一個真正的民主政體。這也與天主教明白表示的「政權必須遵照道德律的指引。它的一切尊嚴源於政權是在倫理秩序的範疇中行使，並以天主作為它的主要來源和最終結果」¹³。從天主教的立場而言，也就是這些雖然由多數人統治的政體，必須是要「遵守同一正義的法律」，而這些法律所構成的「秩序」，是「除了天主之內便不會存在，脫離了天主，它便必然瓦解」，這些由天主意旨構成之秩序，也就是許多政治思想家如柏拉圖、聖奧斯定（St. Augustine）及聖多瑪斯（St. Thomas Aquinas）等人所謂的「自然法」（Natural Law）或是「神聖法」（Divine Law）的概念。就算是「主權」一詞的創造者布丹，

¹² Plato, *The Republic*, Book VIII, *Laws*, Book III & IV; Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book VIII, Chapter 10; *Politics*, Book III & Chapter IV; Thomas Hobbes, *Leviathan*, Chapter XIX.

¹³ 《教會社會訓導彙編》396。

也認為這些權力是「屬於自然法與神聖法」。

只不過不少的思想家或學者在如何認定這些「自然法」時，有許多不同的意見，自然法學派的學者固然認定「自然法」是自外於宇宙萬物之外；但是如實證法學派，或是社會法學派的思想家，卻完全反對有自外於宇宙的「自然法」的存在，所以他們也不容主張由天主創造的「自然法」，也根本沒有由天主這些自然法所構成之「秩序」。這些思想家認為，不論法律、秩序、甚至權力結構的分配，都是人民經過某種程序而訂定的，也就是由人經過某種妥協（compromise）或合意（consent）而成。此外，有些思想家，尤其是社會法學派的思想家，卻認為個人的想法未必成為社會上的秩序或法律，但是如果有一個較多數目的人民的想法相同，或是他們有某種程度的合意或妥協，這就形成人類的法律與秩序，這些思想家是以這種由多數人民合意的觀念，來取代自然法學派的自然法。

然而，這種衆口鑠金的形成法律或秩序，是否便是真理？這便是民主政治中一個很弔詭的地方。民主政治之所以吸引人，是因為人人都可以參與決策。這是民主政治的優點，重視每個人的意見、尊重每個人的人格尊嚴。但是，這也只是屬於平庸的「中人」的想法而已，問題是這些平庸「中人」的想法，能理解天主的意旨者又有多少？有多少會合乎天理？這些「中人」的想法，只不過是「以衆取勝」，它們只是「相對的真理」。究竟這些「相對的真理」與「絕對的真理」間有多少差距？便是值得吾人再深入探討的。

天主教《教會社會訓導彙編》對此也有其見解¹⁴：

¹⁴ 《教會社會訓導彙編》407。

「道德相對主義認為，並無客觀和普遍條件足以正確價值等級的基礎；教會社會訓導認為，這種想法實在是現代社會民主的最大威脅。『時下一般人，傾向把不可知論與懷疑相對論，作為哲學以及基本態度，並稱之為相應於政治生命的民主形式。……該小心看清楚的是，如果沒有終極真理去引導與指引政治活動，則思想和信念容易被權力的理由所操縱。正如歷史所宣示那樣，沒有價值觀的民主政治，終將淪為公開或隱藏的極權主義。』」

總之，吾人肯定「主權在民」的想法是要尊重每個人的基本人格與權利，也尊重每個人的尊嚴，不要讓一個人或少數人「剝削」或「壟斷」整個與眾人相關的決策，這點是無庸置喙的。然而，究竟多數人的決定是否又合乎天主的意旨，或是中國人所謂之天理，則似乎二者仍有一些距離。

貳、責任政治

民主政治第二個特徵，便是責任政治。也就是說，人民既然是主權的「所有人」，但是主權的行使，並不是所有作為所有人的人民全體去行使，因為這樣是不可能實際執行的效果，必須委託某些人去行使、去管理，也就是說要找出一些「經理人」去行使這些主權，於是便產生政府。所以就民主政治的理念而言，政府是協助人民去執行治理的經理人，就因為它是經理人的身分，因此它必須要向全體人民負責，正如經理要向董事會負責一般的道理。《教會社會訓導彙編》對此亦表示¹⁵：

「教會訓導當局認為，一個國家內各種權力分立原則

¹⁵ 《教會社會訓導彙編》408。

是有理的。『每種權力均應互相約束，由各自的責任範圍去規限其他權力。這也就是所謂法治原則，標榜法律的無上權威，而即非個人的意願』。」

然而，由於歷經許多不同面向的發展，目前一個國家亟需面對的問題，不是一般人民所能瞭解的，甚至連一國元首也未必真正瞭解，這些都需要專家，於是在廿世紀開始，便出現了「技專政治」（technocracy）的現象。所謂「技專政治便是指政府專門部門的高級官員而言，因為他們所處理的問題具有高度技術性及專門性，只有他們才有能力蒐集資料及決定，因此他們有政治影響力，尤其在計劃經濟制度內，決定權掌握在這些技專人員手中，政黨、議會及政府部門反而無能為力」¹⁶。在這種技專政治的情況下，國家的決策就似乎不是由作為國家主人的人民所能決定的。於是擁有不少技專人才的政府，也就可以「為所欲為」了。

如何去避免這種現象的發生，最主要的便是資訊公開，以及決策的透明化。天主教《教會社會訓導彙編》有云¹⁷：

「資訊是民主參與最主要的工具之一。在不明白政治團體的狀況、解決問題的方法或問題本身之下，參與政治是不可思議的。」

不過對於技專政治最重要的問題，便是這些科技專家是用甚麼態度來面對由人組成的國家社會？有一種科技專家，是科

¹⁶ Maurice Duverger, *Sociologie de la Politique*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1973), p.364; Maurice Duverger, *Janus- les deux faces de l' Occident* (Paris: Libraire Arthème Fayard, 1972), pp.137~157.

¹⁷ 《教會社會訓導彙編》414。

技優於人，也就是除了科技，根本不理人本身的感覺。例如，目前如複製人等許多科技發展，就是沒有考慮到人本身，而只是科技唯一；另一種則是不理科技或人，完全以統治者的旨意為是，從不理會真正主權所有者之全體人民。

為此，天主教《教會社會訓導彙編》也表現了其立場¹⁸：

「基督徒對創造的觀念，肯定人類干預包括其他生物在內的自然環境；但同時亦強調責任感。事實上，自然環境……是造物主送予人類的禮物，……（人類要對生物）表示尊重……。」

而在 1992 年發表之《天主教教理》，更有更深入之說明¹⁹：

「科學與技術，若用於為人服務，並促進眾人的整體發展，是珍貴的資源；但科技本身，不能指出人的存在和人類進步的意義。科學和技術是為了人，由人而開始，靠人而發展。」

「……科學和技術應該依照天主的計畫和旨意，為人、為其不可轉讓的權利，以及為其真正和整體的利益服務。」

這些都似乎是指理工或生命科學而言，但是也可以延伸至人文與社會科學。筆者固然知道人類社會制度、政治制度等，都是經過歷史上許多的經歷，不斷「實驗」才能進步，民主政治也是經過這些「實驗」而來。但正如《天主教教理》所云：「以人作為對象的研究和實驗，不能在本質上違反人之尊嚴和

¹⁸ 《教會社會訓導彙編》473。

¹⁹ 《天主教教理》2293-94。

道德律的行為成爲合法」²⁰。

第二次世界大戰後，於 1942 年同盟國發表了「聖傑姆斯宣言」(Declaration of St. James)，然後在倫敦會議中更強調的三項原則之一，便是「下達命令的高級官員，應和執行命令的次級人員一樣，承擔『個人責任』」²¹。對納粹德國戰犯的紐倫堡(Nürnberg)大審中，其中的一個議題便是政府內的行政人員，當面對其上司訓令其執行違反人道與正義的行動時，他是否要接受。當時爲納粹戰犯辯護的律師聲稱，這些被告都是爲了執行上司的命令，這是一個政府公務人員的基本服從，因此不能因之而加以治罪。但是當時國際軍事法庭的主張是：縱使是上司的命令，如果明顯是違反人道的，下屬也應加以違抗，否則下屬也有共犯之罪²²。而在 1946 年的東京大審中，遠東國際軍事法庭也依循這些原則，來對日本的戰犯作出判決²³。

目前許多人文與社會科學家引用不同的研究方式，但其真正的目的是爲了某一政黨或某一少數人的統治集團來服務。例

²⁰ 《天主教教理》2295。

²¹ 其他二項原則，分別是：「戰爭罪犯無論其階級和地位如何高，均不得享有豁免權」；以及「僅懲罰不確定的部屬人員，而不懲罰制訂刑事犯罪政策的高級人員，那是不合邏輯的」。見 *History of United Nations War Crimes, Commission of the Laws of War* (1948), pp.101~102.

²² 有關紐倫堡大審文件，參： *Trial of the Major War Criminals before the International Military Tribunal* (14, November 1945~1 October 1946), 見 http://www.loc.gov/rr/frd/Military_Law/NT_major-war-criminals.html.

²³ Ref. Philip R. Piccigallo, *The Japanese on Trial: Allied War Crimes Operations in the East, 1945~1951* (Austin: University of Texas Press, 1979).

如，這些人文與社會科學家利用民意調查的方式來研究民意，但事實上，在問卷的設計上，便已隱含了對某政黨或某統治集團的「偏好」，因此這些研究只不過是宣傳的工具，而不是真正的民意。這種現象其實不是真正對作為所有權人的全體人民負責，而是對少數人而已，因此天主教會對此也有表示：「對人的實驗，若沒有接受實驗者本人，或他的合法代理人的明確同意的話，就違反人性的尊嚴」²⁴。由此可見，這些研究必須是以作為所有人的全體人民的旨意為依歸，才算是一個負責任的政府，而不是以統治者為依歸。因為在民主政治中，他們其實是「經理人」，而不是所有人。況且這些只為小圈子人的決策方式，也是天主教會所反對的，正如《教會社會訓導彙編》所云：「教會亦無法苟同於那些細小圈子的統治集團，他們篡奪國家權力，以謀取個人私利，或者為實現某種意識形態」²⁵。

參、多數治理

民主政治的第三個原則，便是多數治理。也就是在一個國家之中，以大多數人民的意旨為依歸，而不是只以少數人的意旨為依歸。無庸置喙的，不論在制度的設計是以簡單多數或絕對多數為「多數」的定義，「多數」本身就是一個民主政治的重要原則。

然而，正如前面所論及的，這個由「多數」去決定的，有否違反天主的意旨？也就是，是否如前述的政治思想家所稱之「善」、「純正」與「正規」？或者，它變成是「惡」、「腐

²⁴ 《天主教教理》2295。

²⁵ 《教會社會訓導彙編》406。

化」與「變態」的？倘若它變成「惡」、「腐化」與「變態」的，對基督徒而言，便是違反了天主的旨意，因此這些雖然是多數治理，但它只能算是「暴民政治」，而非真正的民主政治。

所以，民主政治的表相似乎是「多數治理」，但這個多數若是違反了以天主為基礎的「善」、「純正」與「正規」，便不是真正的民主政治。如果這些治理是以多數人為訴求，因為它不是真正的民主政治，所以作為主權所有人的人民，便不需要遵守，甚至應加反抗。正如《教會社會訓導彙編》所云²⁶：

「政權應承認、尊重和促進主要的人性和道理價值。……這些價值不能以即興的及善變的『多數人』意見為基礎，而應以承認客觀的道德為基礎，這道德律與寫在人類心版上的『自然道德律』是一樣的，民法也必須以它作為立法的依據。如果不幸由於公眾良知蒙蔽，產生一種懷疑主義，以致道德律的基本原則也受到懷疑，國家的法理基礎便會由根本動搖，也會淪為一種按現實情況管理各種不同而且對立的利益的機制。」

「政權應制定公平的法律，亦即是合乎人性尊嚴以及正直的理性要求的法律。『……當一條法律，偏離理性，它就被稱為不義法律，這樣一來，它就再稱不上為法律，而變成了一種暴力的行為。』」

這些雖然由多數人而訂，但卻違反天主的意旨，根本不是真正的民主政治，而是暴民政治，由這種暴民政治而制定之法律，正如《教會社會訓導彙編》所云的，並不是法律，而只不過是「暴力之行為」而已。因此，面對這種不義之法律，不應

²⁶ 《教會社會訓導彙編》397-398。

如實證法學派所謂之「惡法亦法」(*Dura lex, sed lex*)而加以遵守，而應主張如自然法學派的「惡法非法」(*Lex iniusta non est lex*)。天主教會的觀點亦是如此主張的，因而認為²⁷：

「公民應按照良心，並無責任服從違反道德秩序或福音教訓指令的執政政權。……拒絕與不義合作也是一種基本人權，『那些採用良心抗辯的人，也應得到保障，不但不受刑法的處罰，而且在法律、紀律、經濟和職業等層面上，也不應因而有不良的後果。』」

對於這些不義的法律與統治，不只能遵從，而且更要拒絕。天主教的社會訓導更說：「良心的重要責任，就是不得在實際行為上，與違反天主法律的法律合作，即使國家的法律容許他這樣做」²⁸。

而且不這樣的理念與中西許多思想家的主張是相同的。孟子云：「賊仁者謂之賊，賊義者為之殘，殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」²⁹；而西洋思想家如聖多瑪斯也云：「把大眾從暴虐統治中拉出來，是值得稱讚之事」³⁰。阿爾雪修斯（Johannes Althudius）等人所稱之「暴君放伐論」（*tyrannicide*），也是這樣的主張。天主教會的社會訓導也提到了：自然法是明文法的基礎，也對它加以種種限制，這也意味著，當政權嚴重地、經常地違反自然法的主要原則，抵抗這政權是合法的。聖多瑪斯·阿奎納曾寫道：「『人有責任服從如正義

²⁷ 《教會社會訓導彙編》399。

²⁸ 同上。

²⁹ 《孟子·梁惠王下》。

³⁰ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Part II of Second Part, Question XLII.

的命令所要求的』。自然律因此是抗爭的權利的基礎」³¹。

當然，天主教會也不是只教導一味抗爭，而是在某些條件下，始可以行使這些抗爭的權利。在《教會社會訓導彙編》中便列出了下列五種條件³²：

1. 基本權利的侵犯，是確實的、嚴重的、長期的；
2. 已經用盡了其他所有的方法；
3. 不引起惡劣的紛亂；
4. 有成功希望的充分理由；
5. 依情理已看不出有更好的解決之道。

總之，天主教社會訓導是以和平的方式為主，但不是因為要和平而捨棄公平正義。天主教會的訓導認為，對於違反天主旨意的惡、腐化與變態的政權，縱使它是由多數人決定的決策方式，也是吾人必須要對抗的，至少在政治思想上它不是真正的民主政治，而只不過是暴民政治而已。

肆、弔詭的民主？

正如本文一開始所說的，「民主」其實是一個十分弔詭的概念。因為它一方面對每一個人都一視同仁，尊重人人平等，所以按民主政治的治理方式而言，它是可以讓每個人自由表達其意志，尊重每個人的人格。這對一般人而言是十分受用的，套句共產黨的話，就是「窮苦人可以當家作主」，因此一般的平民老百姓，尤其是那些處於弱勢的族群，更會支持「民主」這一概念。

³¹ 《教會社會訓導彙編》400。

³² 《教會社會訓導彙編》401。

然而「民主」這一概念如果從立足點的機會平等而言，則是每一個人都可以以他本身的稟賦（endorsement）而得以發展，也就是沒有任何的制肘來限制他本身的發展，這是國父孫中山先生所說的「真平等」³³。這是有其稟賦潛力的人所一直主張的。在歷史上，他們大都是富商。他們既然有了這些經商而來的財富，當然就不希望受封建社會的意識形態加以制肘；但是資本主義社會下，這些資本家因而也越來越富有的趨勢，反而貧窮的人則越發貧窮。

這些機會的平等，引發了另一個現象，就是可能出現「富者越富，貧者越貧」，也就是出現日本創價學會前領導人大前研一所謂「M型社會」的現象³⁴。在這種情況下，反而造成更大的不平等，因為那些處在弱勢的族群，就絕無翻身的機會，都是受役於人而已。因此也不可能真正將他們本身的意願不加扭曲地予以表達。因此，每次八大工業國家（G-8）高峰會議時，都有代表開發中國家與低度開發國家的代表在場外示威；而國際組織爲了要弭平這些差距，在聯合國貿易暨發展會議（United Nations' Conference on Trade and Development, UNCTAD）中，多次宣示二者是不可或缺的，要已開發國家對開發中國家與低度開發國家多所照應。然而目前另有一個現象是，已開發國家與開發中國家的資本家聯合來「剝削」所有國家的勞工，這也是令吾人心憂的發展。

這種弔詭的概念，有點像中國傳統笑話的「寧爲左右袒」，

³³ 國父孫中山先生，〈民權主義〉《三民主義》，收錄在 http://sun.yatsen.gov.tw/content.php?cid=S01_03_03_02#top。

³⁴ 大前研一，《M型社會：中產階級消失的危機與商機》（台北：商周出版社，2006年）。

似乎是皆大歡喜，但卻是互為矛盾。其實互為矛盾並不是問題，問題在於如何去平衡這些矛盾的觀念，而使它兩全其美。

結論：尋求真正的民主

就以上的討論，民主政治若以主權在民、責任政治與多數治理等觀念來討論，都會出現一些意想不到的雜音，甚至有相反意味的現象。因此吾人必須要真正瞭解民主的本質，才能尋求真正的民主。

首先，真正的民主不在於其形式，而是在於其價值，這是一般人都沒有發覺的。天主教《教會社會訓導彙編》云³⁵：

「真正的民主，不單靠形式上遵守一套守則達至，而由衷接受啓發民主過程價值觀的結果：每個人的尊嚴、尊重人權，決心以追求大眾公益為政治生活的宗旨和指引。」

這些價值其實是民主政治最重要、也是最珍貴的地方，該訓導又繼續說³⁶：

「那些深信自己掌握著真理而固執的人，常被視為就民主角度而言殊不可靠，...沒有價值的民主政治，終將淪為公開或隱藏的極權主義。基本而言，民主是一種『制度』，因此是一種手段而非目的。它的『道德價值』不是自動產生的，而在於是否合乎道德律；它與人類其他各種行為一樣，都應該服從這道德律；換句話說，民主是否符合道德，端賴它所追求的目的及使用的手段是否符合道德。」

³⁵ 《教會社會訓導彙編》407。

³⁶ 同上。

在這些價值下發展出來的民主，才是真正的民主。所謂³⁷：

「……真正的民主，只能向以人的正確觀念為基礎的法治政府中去求取。當中需要一些必須的條件，去推進個人及社會的『主體性』；前者乃通過真正理想的教育和培養，而後者則通過參與式和分擔責任式的結構的建立。」

由此可見，真正的民主，其基礎是必須有「真正理想的教育與培養」，是故，道德教育與公民教育在此扮演不可或缺的角色。

正如前述，民主政治必須要有向人民負責的政府。這個政府必須是要³⁸：

「……都以為人民服務為本。『國家既然是為人民服務，因此是人民資源的看守人，在資源的管理方面必須著眼於公共的利益。』過度的官僚主義實在有違這種意向，這情形出現於『各種機構變得複雜，卻又意圖支配一切。由於無人情味的實用主義，過分的官僚作風、不合理的私利，以及覺得一切輕而易舉、處事欠責任感等，這些機構結果不能有效運作。』公共行政工作者並不是無人情味或官僚的角色，反而應以服務的精神，慷慨地協助人民。」

而且對於作為國家領導人而言，也「不應忘記或輕視政治代表制度的道德幅度，這幅度在於承諾完全分擔人民的命運，並尋求方法解決各種社會問題。這樣看來，一個負責任的政權亦指當權者施政時力行各種德行（忍耐、謙虛、溫和、仁愛、力行分享），以服務精神來行使權力，執政者可以接受大眾公益為工

³⁷ 《教會社會訓導彙編》406。

³⁸ 《教會社會訓導彙編》412。

作的真正目標，而不是名譽或謀求個人利益」³⁹。不只如此，這些為人民選出來的政府官員，他們「（並不是）選民的被動代理人。市民⁴⁰的監察並不排除當選官員的自由，他們必須要有自由才按既定的宗旨，行使權力，這不單視乎當選者的特別興趣，而更在於以整合和調解的功能服務大眾公益，這是所有政權必須和不可或缺的宗旨之一⁴¹」。

向人民負責的政府，除了吾人前面所討論過的「技專政治」外，最為嚴重的便是政治腐敗問題⁴²：

「因為它同時背棄了道德原則和社會公義規範。它損害國家的正確功能，為當權者和被管治者的關係帶來負面影響。它引致人民對公共機構愈來愈不信任，引致人民日益不喜歡政治和政治代表，結果削弱公共機構的能力。貪污根本地歪曲了代表制度的角色，因為它們變成了服務對象要求和政府服務的政治交易場。這樣一來，政治抉擇只有利於那些有途徑影響抉擇的人的狹隘目標，成為謀求所有人民公益的障礙。」

為了防止代表行政權的政府權力過分濫用，甚至貪污，孟德斯鳩（Charles-Louis de Secondat, Baron de Montesquieu）在其《法意》一書中，主張運用「三權分立」（Separation of Powers）及「制衡」

³⁹ 《教會社會訓導彙編》410。

⁴⁰ 筆者認為此處應翻為「公民」，而非「市民」，因為「市民」在中文上只認為是作為地方單位的「市」，但原文的 Citizen 係指一個國家之內的「公民」而言。正文由於是引文，是故按原譯文。

⁴¹ 《教會社會訓導彙編》409。

⁴² 《教會社會訓導彙編》411。

(Check and Balance) 的觀念，來設計整個政治制度⁴³。對於這種分立與制衡，天主教會也很鄭重表示贊同。它認為「每種權力應互相約束，由各自的責任範圍去規限其他權力。這也就是所謂『法治』原則，標榜法律的無上權威，而非個人的意願」⁴⁴。

這些由人民選出的代表，「必須受有效的社會機制監管。這種監管最重要的，是在自由選舉中進行，透過選舉可以選擇和更換人民的代表。當選者有責任向人民交待他們的工作，尊重選舉的承諾便可保證他們做出交待，這是民主代表制度的重要元素」⁴⁵。

民主政治當然也包括了直接民主與間接民主，不過直接民主只能適合如古代希臘那種城邦，目前全球各國都不可能直接民主，而能實現的也只是間接民主。間接民主最重要的構成，便是代議士。這些由人民選出來的代議士，既然要對政府官員進行「制衡」，那他們也不能為所欲為，而是責成他們要依前述對待行政的官員一樣，是由天主旨意的道德律予以規範。

既然民主政治是由民意去作為施政的方向，因此也需要蒐集民意的地方，而對民意利益匯集 (Aggregation of Interests) 功能最重要的機制，便是政黨。天主教會認為，「政黨的任務是促進廣泛參與，並使所有人都可以參與公務。政黨應理解公民社會的期望，並藉以促進大眾公益，讓公民能有實際機會為公共政策的制定作出貢獻。政黨內部組織必須奉行民主，並有能力

⁴³ Charles de Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, Livre XI, Chap.6.

⁴⁴ 《教會社會訓導彙編》408。

⁴⁵ 同上。

促進政治整合及策劃」⁴⁶。

總而言之，民主政治是目前人類最爲合適的政治治理方式。雖然經過將近五個世紀的經驗，不論對主權在民、責任政府與多數治理，都出現過負面的影響；吾人從這些負面的影響對民主真諦的再思考，發現民主政治其實有相當程度的弔詭，它既可以使「窮苦人可以當家作主」，也可以使「富者越富，貧者越貧」。這種弔詭看似是矛盾的所在，但卻也是民主政治迷人之處。

其實，這些弔詭如果從民主本身來找尋其結論，是無法滿足的。因爲它的根源根本不在民主政治本身，而是外於民主政治概念的天主意旨，在天主旨意下，民主政治才能真正地開花結果，才能真正地尊重每個人的個人人格；否則民主政治也只不過是人類越發暴戾的工具而已。

⁴⁶ 《教會社會訓導彙編》413。

天主教會對國際社會之影響與貢獻

梁崇民¹

本文作者從歷史及教廷組織的角度給讀者整理出了天主教會中央機構的特質，由此發揮對國際社會的影響及貢獻，是一很有價值的介紹性論文。

前言：羅馬天主教會的特殊地位和組織結構

天主教會是一個有二千多年悠久歷史、信徒超過 11 億的全球性宗教團體。位於義大利羅馬梵蒂岡城 (Vatican City) 的教廷，不但是教會的核心象徵和最高管理機構 (Governing Body of the Catholic Church)，它也是一個主權國家 (Sovereign State) 和國際法之主體 (Subject of International Law)，可以國際法人 (International Legal Person) 的身分，與其他國家或國際組織締結條約、互換使節。

教廷的領導者則為教宗，由樞機主教相互推選產生。耶穌基督門徒聖伯多祿是羅馬天主教會的第一任教宗。其後歷任教宗，皆被視為聖伯多祿的繼任者。教廷由教宗領導，因此教宗一方面是教會的最高精神領袖 (耶穌基督教義的傳人)，同時也是政治領袖 (梵蒂岡城市國家元首)。

由於羅馬天主教會具有相當特殊的地位和組織結構。在介紹教廷的外交政策和對國際社會的影響之前，我們首先將分析

¹ 輔仁大學全人教育中心教授。

教廷的組織結構，尤其是與外交事務相關的部門。然後，我們將介紹教廷外交的緣起，亦即教宗外交的歷史發展。進而，再介紹教宗外交理念的基本原則。最後，在結語部分，我們探討「普世道德價值」（universal moral value）之可行性。

壹、教廷的組織結構

一、教宗 (Pope)

教宗²為終身職。他既是宗教領袖，也是政治領袖，集神權和政權於一身，在教會之中，擁有絕對權力（掌行政、立法和司法之權）³。教廷採「政教合一」制，因此教宗不但是羅馬天主教會（Roman Catholic Church）的最高領導，同時也是梵蒂岡城市國家（Vatican City State）的元首⁴。

教宗與其他主教組成世界主教團（College of Bishops），是普世教會的最高領導者。事實上，教宗同時也是羅馬主教⁵（Bishop of Rome）、基督之輔佐（Vicar of Christ）、聖伯多祿之繼承者⁶（Successor of Saint Peter）、普世教會之教長（head of the entire Church）、義大利之首席總主教、羅馬教省之總主教與首席主教、梵蒂岡城邦（Vatican City State）國家元首。

² 教宗 (Pope) 一詞源自於希臘文 π ᾶ π α ς (papas)，拉丁文為 papa，意指「父親」。參見 <http://en.wikipedia.org/wiki/Pope>。

³ 參見 <http://www.newadvent.org/cathen/12260a.htm>。

⁴ 參見 <http://www.mofa.gov.tw/webapp/fp.asp?xItem=162&ctnode=276&style=comuprint>。

⁵ 由於伯多祿是天主基督敎會在羅馬的領導。因此爾後的教宗亦身兼羅馬主教（Bishop of Rome）。

⁶ 聖伯多祿約在西元 67 年殉道，在梵蒂岡聖伯多祿大教堂（Basilica of Saint Peter）之中有個祭壇，祭壇正下方即為聖伯多祿之墓。

教宗由樞機主教團 (College of Cardinals) 相互推選產生。選舉時採閉門會議 (Conclave) 祕密投票方式，過程不對外公開。樞機主教由教宗選任⁷。年紀在八十歲以下的樞機主教才有選舉權。得票逾三分之二者當選。如無人得票逾三分之二，則繼續投票至當選者產生為止。現任教宗為本篤十六世 (Benedict XVI)，於 2005 年 4 月 24 日就職，為第 266 任教宗⁸。

二、教廷 (The Holy See)

教廷的英文名稱為 Holy See，源自於拉丁文 Sancta Sedes，意指「聖座」(Holy Seat)，是天主教最高權威機構 (supreme authority)，由教宗 (Pope) 領導。See 之拉丁文亦為 Cathedra，同樣指的是耶穌基督門徒伯多祿 (Apostle Peter) 的座位 (Chair)。伯多祿為基督教會的磐石，承耶穌之命，領導教會。之後歷任教宗皆為伯多祿宗座之繼任者，因此又有 Apostolic See 此一名詞，指的是耶穌基督門徒的座位。

在宗教事務行文時，「教廷」(Holy See) 是天主教會總部⁹向各地方教會發出諭令時，所使用的正式名稱。

在國際外交場合 (例如國際條約或國際組織之中)，「教廷」一詞，較「梵蒂岡」更為正式、出現次數亦較多¹⁰。

⁷ 教宗保祿六世 (Paul VI, 1963~1978 年在位) 希望樞機主教人數不要太多，將上限定為 120 人。

⁸ 參見 <http://www.newadvent.org/cathen/12260a.htm>。

⁹ 由教宗及其幕僚的神職人員所領導。

¹⁰ 但也有少數例外，例如在「國際電信聯盟」(International Telecommunications Union) 和「萬國郵政聯盟」(Universal Postal Union) 這兩個機構之中，使用名稱為 "Vatican City State"。

一般而言，教廷的涵義較廣，梵蒂岡的涵義較窄（侷限於土地面積有限的一個世俗城邦國家）。教廷可以為梵蒂岡「代行」（acting on behalf and in the interest of the State of Vatican City），但未見梵蒂岡為教廷代行者。雖然教廷和梵蒂岡皆為國際法之主體，但在聯合國每年固定出版的年度國家名冊或官方資料之中，皆特別註明使用「教廷」此一名稱來取代「梵蒂岡」¹¹。

三、梵蒂岡 (Vatican City State)

梵蒂岡城國 (Vatican City State) 指的是在義大利首都羅馬市內，一塊面積 44 公頃的土地。根據「拉特朗條約」(Lateran Treaty)，梵蒂岡成為世界上土地面積最小¹²、人口最少¹³的一個主權獨立國家¹⁴。

西元 728 年，倫巴底國王 (Lombard King) 路易特普蘭德 (Liutprand) 將拉丁地區的一些鄉村和城鎮捐獻給羅馬主教，史稱「聖伯多祿的遺產」(patrimonium petri)，此乃「教皇國」(Papal State) 立國之始。

1870 年 9 月 20 日，義大利軍隊攻陷羅馬，教皇國滅亡。義大利國王艾曼紐二世統一義大利並定都於羅馬。教宗碧岳九世 (Pius IX, 1846-1878 年在位¹⁵) 退居梵蒂岡城堡內，並宣佈自己是「梵蒂岡的囚徒」(Prisoner of the Vatican)，拒絕與義大利政府

¹¹ 教廷 1957 年 10 月成為聯合國常任觀察員。

¹² 0.44 平方公里。

¹³ 常駐人口約 900 人。

¹⁴ 主權獨立國家通常必須具備土地、人口、政府三個要件。

¹⁵ 其在位期間長達 32 年，是史上任期最長的教宗。

妥協，並抗議義大利王國併吞「教皇國」，史稱「羅馬問題」¹⁶。

1929年，墨索里尼（Benito Mussolini）¹⁷政府與教廷在羅馬簽訂「拉特朗條約」（Lateran Treaty）¹⁸。根據該約第3條，義大利政府承認教廷為一主權獨立國家，對梵蒂岡市有專屬主權和管轄權（exclusive jurisdiction）；但相對的，教廷也放棄向義大利政府索回以前「教皇國」所擁有的土地¹⁹。

建立此一超小型國家的目的，在於使教廷有明確的能見度，並在國際社會之中，行使主權國家獨立自主的外交行為²⁰。由於特殊的歷史、地理背景，使得梵蒂岡成為世界上「獨一無二的國家」（unique state）。

四、中樞機構（Roman Curia）

教廷「政教合一」，既是教會又是國家的行政領導，其政治制度與一般世俗國家迥然不同。中樞機構（Roman Curia）²¹相當於一國之中央政府，主要功能在於輔助教宗傳播福音。教廷中樞機構約有30個部會（Dicasteries and Departments），包括國務院（Secretariat of State）、九個聖部（Congregations）²²和三個法院

¹⁶ 參見<http://bk.51player.com/view/119616.htm>。

¹⁷ 墨索里尼（Benito Mussolini, 1883~1945）為極右派法西斯（fascist）領導人，於1922年取得義大利政權。

¹⁸ 當時教廷教宗為碧岳十一世（Pius XI, 1922~1939年在位）。

¹⁹ 參見<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%95%99%E5%BB%B7>。

²⁰ 參見 Preamble §2。

²¹ 拉丁文為 Curia Romana。

²² 分別為教義部、東方教會部、聖事禮儀部、冊封聖人部、主教部、萬民福音部、聖職部、修會部、天主教教育部。

(Tribunals)²³、十一個宗座委員會 (Council/Commissions) 等。

由於教廷主管全球天主教會 (Catholic Church) 和若干非宗教事務 (與各國之政治外交關係)，因此有人將教廷中樞比擬為一個「世界政府」(universal government)。

國務院 (Secretariat of State) 是中樞機構之中最重要、也是最大的一個部門²⁴。國務院由國務總理 (Secretary of State) 領導，綜理教廷行政及教宗之樞密事務²⁵。國務總理在教廷之中排名第二 (僅次於教宗)，通常由一位樞機主教領導 (Cardinal Secretary of State)。現任總理為貝爾托內 (Tarcisio Bertone) 樞機主教²⁶。

1988年6月28日，教宗若望保祿二世 (John Paul II) 頒布了《善牧宗座憲章》(Apostolic Constitution *Pastor Bonus*)，修改羅馬教廷的行政組織編制。國務院之下有兩個部 (Sections)：一個為「一般行政事務部」(Section for General Affairs)；另一個為「國家關係部」(Section for Relations with States)²⁷。

「一般行政事務部」(相當於內政部) 由一位國務院副總理領導 (Substitute)。其管轄事務包括：處理教宗行政庶務、起草和審閱教宗公文、書信、與中樞各部會溝通、與外交部協調、安排教宗出席各項活動、提供駐梵蒂岡外交使節團 (Diplomatic

²³ 聖教院、最高法院、聖輪法院。

²⁴ 參見教廷網站

http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_12101998_profile_en.html。

²⁵ 國務院協助教宗，執行全球使命 (universal mission)。參見 *Pastor Bonus*, Art. 39。

²⁶ 貝爾托內 (Tarcisio Bertone) 樞機主教，1934年出生於義大利。2006年9月15日被任命為國務總理。

²⁷ 參<http://www.mofa.gov.tw/webapp/fp.asp?xItem=162&ctnode=276&style=comuprint>。

Corps) 後勤支援、監督教廷新聞局 (Holy See Press Office)、羅馬天主教會統計資料局、梵蒂岡電台 (Vatican Radio)、電視等機構。

「國家關係部」(相當於外交部)，由外交部長領導。現任外交部長為曼博悌 (Dominique Mamberti) 總主教。其下設有一位副部長 (Undersecretary)。其管轄事務包括：教廷對外關係、國際法事務、促進教會權益、簽訂條約或協定 (Concordat)、與國際組織 (如聯合國等) 聯繫等。必要時，教宗可指示「國家關係部」對國情特殊之地方教會予以協助²⁸。

貳、教廷外交 (Vatican Diplomacy) 的歷史發展

教廷不但是羅馬天主教會總部，也是全球唯一一個政教合一，兼具宗教和主權國家特質的國際法人 (international legal person)。但教廷土地很小，並且沒有軍事、經貿、財政目的，為何發展出了淵遠流長的外交活動？事實上，教宗外交 (Papal Diplomacy) 的歷史發展，可以從以下二個原因加以解釋。一是全球使命 (universal mission) 和跨國活動。天主教會具有將福音傳遍全球的跨國使命特質。天主教會有單一的領導和組織層級。教宗一當選，即成為全球教會的領導。二是習慣法 (customary law)。教廷有長達二千年的外交傳統。教宗可主動派遣使節，或被動接受各國派駐至教廷的使節。時至今日，此一外交傳統仍然在持續發展之中，並受到國際法的承認。

一、草創性艱

羅馬天主教會第一任教宗是耶穌基督的門徒聖伯多祿

²⁸ 例如在共產主義國家、或無宗教信仰自由的國家任命主教。

(Saint Peter)。他從耶路撒冷，長途跋涉至羅馬傳揚福音。由於他是天主教會第一位教宗，同時也是羅馬教區主教，爾後歷任教宗皆為聖伯多祿的繼承人，並兼羅馬主教。

天主基督教會是「普世教會」(Universal Church)，其終極目標在於將福音廣傳至世界各地。但各地方有不同的文化傳統，這對於重視「信仰和道德一致」(unity of faith and morals)的天主基督教會而言，不啻是一大挑戰。因此教會從一開始，即必須藉由對話協商以達到共識，解決各種分歧意見。爲了要制定統一的解釋、訂出共同遵守的紀律，教會往往會舉行宗教會議(Councils)²⁹進行討論、做出決議。當有時候爭議持續存在，無法達成共識時，主教會議會請羅馬主教出面調停，以解決紛爭。自第一世紀起，羅馬主教(教宗)即派代表與其他地區主教聯繫或代替出席主教會議。自第二世紀起，羅馬教宗在解決爭議、維護教會的團結和統一方面，扮演了更重要的角色。因此早期教宗代表³⁰其主要任務，在於協調和統一解釋教會內部的爭議。

值得注意的是，西元 313 年之前，羅馬帝國(Roman Empire)將天主教會視為非法組織(outlawed)，禁止天主教公開傳教聚會。儘管如此，耶穌基督的福音仍然在私底下持續傳揚。

二、西元 313 年之後，天主教會成為合法教會

西元 313 年，西羅馬帝國皇帝康士坦丁大帝³¹(Constantine)和東羅馬帝國皇帝李錫尼(Licinius)在義大利米蘭共同簽署《米

²⁹ 亦即主教大會(Assembly of Bishops)。

³⁰ 稱爲 Envoy 或 Legate。

³¹ 或譯君士坦丁一世。

蘭詔書》(*Edict of Milan*)，允許宗教自由和信仰自由。從此以後，羅馬帝國境內人民享有公開敬拜天主的自由。而隨著教會的蓬勃發展，需要解決的爭議也愈來愈多，主教會議也愈來愈頻繁，教宗所派遣使節的次數也日益頻繁，並且層級愈來愈高。史載西元 314 年時，教宗思維一世 (*Silvester I*，314~335 年在位) 曾派代表出席至法國阿爾主教會議 (*Synod of Arles*)，試圖解決多納圖派 (*Donatist*) 異端問題³²。

西元 325 年，教宗思維一世又派代表出席尼西亞會議 (*Council of Nicea*)³³。西元 343 年，教宗朱利奧一世 (*Julius I*)，亦曾派代表出席沙底卡會議 (*Council of Sardica*)³⁴。這也是第一次主教會議正式承認教宗所派使節之權威性。

西元 380 年，羅馬帝國正式認可天主教為國教。西元 476 年，西羅馬帝國被北方蠻族入侵滅亡之後，羅馬主教 (教宗) 逐漸成為義大利精神領袖，地位益形重要。由於教宗所涉及的國際事務日趨頻繁，教廷使節代表 (*Apostolic Nuncio*) 制度也逐漸成形。教廷可派同時具有宗教和外交任務的使節至他國，同時也可接受他國派來的使節。西元 451 年舉行加采東大公會議 (*Council of Chalcedon*)³⁵。西元 453 年，會議結束之後，教宗良一世 (*Pope Leo the Great*) 派遣 *Julian of Coe* 為駐東羅馬帝國首都君士坦丁堡的大使。當時教宗寫了兩封信，亦即今日所謂之「到任國書」 (*Letters of Credence*)。一封致當地主教，另一封致東羅

³² 參見 <http://www.newadvent.org/cathen/01727b.htm>。

³³ 今日土耳其伊斯坦堡附近。

³⁴ 今日保加利亞首都索非亞。

³⁵ 今日土耳其伊斯坦堡亞洲部份。

馬帝國皇帝。時至今日，在外交界仍保留了這個 1500 年前所建立的傳統³⁶。

三、西元 476 年，法蘭克王受洗成為天主教徒

西元 476 年，西羅馬帝國滅亡之後，世俗政權中心從羅馬移轉至東羅馬帝國首都君士坦丁堡。此時教宗派遣至東羅馬帝國宮廷的使節有了一個新的名稱"Apocrisarius"。此一傳統一直延續到中世紀。"Apocrisarius"被視為天主教會和東羅馬皇帝之間的重要聯繫管道。

西元 476 年，法蘭克王 (King of the Franks) 克洛維一世 (Clovis I, 466~511 年) 受洗成為天主教徒之後，教會重要性大增。法國宮廷給予教宗使節 (Apocrisarius) 首席宮廷部長 (principal Court Minister) 的尊榮。

西元 800 年的聖誕節，查理曼大帝 (Charlemagne) 在梵蒂岡 (Vatican) 加冕，成為「法蘭克王」 (King of the Franks) 和「基督國之王」 (Emperor of Christendom)。教宗所派使節的身分更為崇高，並且只有主教 (Bishop) 才有資格擔任教廷駐各國的使節。

四、教宗派遣使節至中國

過了幾年，教宗派遣至各國使節又多了一個名稱，亦即「信使」 (Nuntius / messenger)。教宗不但派「信使」至歐洲各國，也派「信使」至亞洲。例如 1245 年，教宗依諾增爵四世 (Innocent IV)³⁷ 以正式信函派遣柏朗嘉賓 (John of Pian del Carpine, 1247~1328，

³⁶ 二份到任國書。

³⁷ 義大利籍教宗，1243~1254 年在位。時值教廷與神聖羅馬帝國之間的長期緊張和衝突達到頂峰。

義大利方濟各會神父)率領特使團前往蒙古中部和林(大汗駐蹕之地)。蒙古大汗定宗非常禮遇教宗的特使,但是要求特使請教宗親自來蒙古覲見大汗,討論和平事宜³⁸。

1336年,元順帝派了一支龐大的16人使節團,攜帶了順帝致教宗的信至亞維農(Avignon)³⁹覲見教宗若望廿二世(John XXII)。使節團歷經2年長途跋涉,終於1338年抵達亞維農教皇宮(Palais des Papes)⁴⁰。教皇也予以回應,派馬利諾利神父(John of Marignolli)⁴¹於1342年至北京,覲見元順帝,並且致上教皇所贈送的禮物,其中包括一匹深受元朝宮廷喜愛的駿馬。

五、設立常駐使館

十五、十六世紀時期,民族國家(Nation State)紛紛在歐洲崛起,如法國、西班牙、波蘭、義大利王國等。國家與國家之間的關係錯綜複雜,日益密切,尤其是義大利境內各王國有相當微妙的互動關係。當時尚無長期派駐的使館。外交人員活動不易,必須很低調地混在人群之中,從事刺探情報和收集資料的活動。民族國家興起之後,開始設立常駐各國的使館,使外交活動更為公開、正式。例如1445年,威尼斯共和國(Republic of Venice)⁴²在佛羅倫斯設立常駐外交使館(permanent diplomatic

³⁸ 參見<http://82.226.29.192/lofiversion/index.php/t693.html>。

³⁹ 亞維農是多任教皇居住之地,有基督教世界另一個羅馬(Altera Roma)之稱。鄰近的Villeneuve-lez-Avignon為教皇法庭所在地。

⁴⁰ http://www.tianzhu.org/tw/tz_prg_vol_ct.php?vol_id=3500。

⁴¹ 義大利佛羅倫斯人,聖方濟各會士。

⁴² 義大利北部城市共和國,位於亞得裏亞海北岸。始建於西元687年,1797年為拿破崙所滅。

mission)，之後教宗也在米蘭、羅馬設立常駐外交使館。其他國家紛紛仿效威尼斯共和國的外交模式，相互派遣使節⁴³。

起初教宗對於威尼斯共和國的外交新模式，並不熱衷。因為當時的教宗認為舊有的使節制度已足以滿足所需⁴⁴。後來教廷也採取新模式，首先在威尼斯和巴黎設立使館（Apostolic Nunciature），接著在佛羅倫斯、那布勒斯、維也納、馬德里、里斯本、慕尼黑等地設立使館。隨著國家的增多，大使館也愈設愈多。

1701年，教宗克來孟十一世（Clement XI）創設培育神職行政人員的學院（Academy of Noble Ecclesiastics）⁴⁵，並在羅馬設立宗座學院（Pontifical Ecclesiastical Academy）培訓外交人員。

六、國際條約確認教宗雙重領導特質

十七至十九世紀的動盪不安，包括宗教改革、反改革（Counter Reformation）、西班牙王位繼承戰爭、三十年戰爭等，影響了歐洲的外交關係和制度的穩定發展。1648年的西伐利亞和平條約（Treaty of Westphalia）和1815年的維也納和會（Congress of Vienna）重新規範了新的外交法規和使節關係。拿破倫戰爭之後，1815年的維也納和會正式承認教宗同時是世俗國家領導（temporal sovereign）和天主教會的精神領導。1961年的維也納外交關係公約（Vienna Convention on Diplomatic Relations）重申教宗可派遣使節出使各國，亦可接受各國派遣使節駐教廷。該約第14條規定，教

⁴³ 例如1446年，米蘭派遣外交使節至佛羅倫斯。

⁴⁴ 例如，米蘭和威尼斯共和國在1458年派遣大使駐教廷，但教宗到1500年才回派大使。

⁴⁵ 行政官員。

廷使節 (Nuncios) 和各國大使 (Ambassadors) 具有同等外交地位⁴⁶。

七、教廷積極參與全球外交事務

在雙邊關係上，今日與教廷有外交關係者共 176 個，其中包括 174 個國家，以及歐盟和馬爾他 (Sovereign Knights of Malta) 兩個政治實體。此外，教廷與俄羅斯 (Russian Federation) 和巴勒斯坦解放組織 (Palestinian Liberation Organization, 簡稱 PLO) 亦有特殊聯繫關係。有鑑於中國大陸有 13 億人口，目前教廷最關心的議題之一，即是如何與中共關係「正常化」。

在多邊關係上，與教廷有密切關係者計有 30 多個國際組織和區域組織，其中包括「聯合國」(United Nations) 和大部分的聯合國專屬機構。1964 年 4 月 6 日，教廷取得聯合國永久觀察員 (Permanent Observer) 資格。教廷雖不投票，但可出席所有聯合國大會 (UNGA) 的各項會議。除了聯合國之外，教廷也是美洲國家組織 (Organization of American States 簡稱 OAS) 和非盟 (African Union 簡稱 AU) 的觀察員。教廷亦有代表駐阿拉伯聯盟 (Arab League)。

教廷更是「歐洲安全合作組織」(Organization for Security and Cooperation in Europe, 簡稱 OSCE「歐安組織」) 以及國際原子能總署 (International Atomic Energy Agency, 簡稱 IAEA) 的創始成員國。此外，教廷也是聯合國難民事務高級專員計畫 (Programme of the United Nations High Commissioner for Refugees, 簡稱 UNHCR) 執行委員會 (Executive Committee) 的成員國之一。

⁴⁶ 事實上，在許多國家，教廷大使甚至是外交使節團團長，其地位高於各國大使。

教廷雖歷經教皇國 (Papal States) 之興衰，但為國際法之主體殆無疑義。

在 1870~1929 年期間，教廷在世俗領地盡失，被當時新興的義大利王國 (Kingdom of Italy) 併吞，但教宗仍然是天主教會的領袖。教廷雖無土地 (Papal Territories)，但在國際社會之中，依然為主權國家所承認，享有外交豁免權。由此可見教會精神之韌性非比尋常，可以長存。

一般而言，國際社會 (international community) 強調硬權力 (hard power)，亦即現實主義和強權政治。但教廷外交所呈現的道德和正義，構成了重要的軟權力 (soft power)，對國際社會的穩定、和平、正義產生了不可磨滅的影響。

參、教廷外交理念的基本原則

二千年來的教宗外交活動，對國際社會影響甚鉅。教宗外交並非從傳統國家的政治、軍事、經貿、財政利益出發，而是以天主基督敎義為基礎。教廷外交的正當性 (legitimacy) 乃是建立在福音的道德權威之上，並且受到國際法的承認和保障。

今日教宗外交政策基本原則，皆與人本有關，可歸納為以下幾點：

一、人本自由

天主教會以人為本。此一人本主義強調以人為中心 (centrality of the human person)，重視人性尊嚴、人權、生命權 (right to life)⁴⁷、

⁴⁷ 包括從孕育到發展的各階段生命權 (in all the stages of his development)。

言論自由 (freedom of expression)、信仰自由 (freedom of conscience)、宗教自由 (freedom of religion)。人在社會、文化、經濟、政治生活中，具核心地位，應充份發揮其才華。

1995 年，適逢聯合國成立五十週年⁴⁸。教宗若望保祿二世 (Pope John Paul II) 在聯大 (UNGA)⁴⁹ 演講時指出：「全球對自由之追尋 (universal longing for freedom) 乃我們這個時代的重大特質之一」，而普世人權 (universal human rights) 建立在人本自由的基礎之上。言下之意，教宗認為，否認人權之普世性 (universality of human rights) 乃是一件必須嚴重關切的事情 (a matter of serious concern)。

天主教義認為，由於政治社群 (political community) 之目的在於保護、創造成員的「公益」 (common good)⁵⁰。公權力機關，只有在維護公益時，方可要求公民服從⁵¹。換句話說，「人本自由」，一切以人為中心。所有法律、制度、結構、計畫，皆在於為個人，或社會之中的各個成員服務。

本於此，教廷積極參與各項有關人權的國際會議。教廷也簽署和批准了多項保護和推廣人權的國際公約，包括「消除各種形式種族歧視國際公約」 (International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination)⁵²、「禁止酷刑和其他殘忍、不

⁴⁸ 聯合國 (United Nations) 成立於 1945 年，1996 年剛好滿 50 週年。

⁴⁹ 聯合國大會 (General Assembly)，簡稱聯大 (UNGA)。

⁵⁰ 共同利益或共同福祉。

⁵¹ 由此可見，市民不服從 (civil disobedience) 之理論背景，與天主教義有密切關係。

⁵² 教廷於 1966 年 11 月 21 日簽字。1969 年 5 月 1 日批准。參見 <http://www.ohchr.org/english/bodies/ratification/9.htm>。

人道或有辱人格的待遇或處罰公約」(Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment)⁵³。

國際勞工組織(International Labour Organization, 簡稱ILO)屬於聯合國體系之中的專門機構,目前有181個成員國⁵⁴。國際勞工組織成員包括國家、資方、勞方,共三方(tripartite)代表。此一機構的宗旨在於促進全球良好的工作環境和工作品質(decent work)。其宗旨與天主教社會訓導(Catholic Social Teachings)一致,並深受教會影響。天主教會在該組織之中一直都有代表。例如耶穌會士裴顧(Dominique Peccoud)⁵⁵曾任職國際勞工局總幹事⁵⁶特別顧問(Conseiller spécial)長達12年之久(1996-2007),對於照顧弱勢勞工族群有很重要的貢獻。人在工作時,應為主體,而不應本末倒置,為工作所奴役。教宗在Laborem exercens通諭中指出,人為了生存而工作,不是為了工作而生存。在國際社會之中,有些人有意或無意過度工作淪為奴工,有違天主教教義。

二、人本和平

天主教教義主張人本自由。但自由必須與尊重、平等、和平相輔相成。如果只重視人本自由、而忽略了尊重、平等、和

⁵³ 簡稱「禁止酷刑公約」(CAT)。教廷於2002年6月26日批准。
參見<http://www.ohchr.org/english/bodies/ratification/2.htm>。

⁵⁴ 參見<http://www.ilo.org/public/english/standards/re/m/country.htm>。

⁵⁵ 裴顧(Dominique Peccoud, 1946.3.21生)曾任巴黎第七大學教授。現為法蘭西科技學院院士(Académie des technologies)。參見<http://www.academie-technologies.fr/membres/membresWhosWhoDetail.php?user=105>。

⁵⁶ 現為智利籍的索馬維亞(Juan Somavia)。參見<http://www.ilo.org/public/french/bureau/dgo/biography.htm>。

平之重要性，即可能因為絕對自由、過度自由而造成誤解、衝撞和戰爭。

天主教教義主張和平，以及和平共存 (peaceful co-existence)。儘管在國際社會之中，有種族、宗教、文化、語言上的差異，但天主教會堅決摒棄戰爭，反對以戰爭解決問題。天主教會積極尋求各種建設性的爭端解決方式、並強調和解 (reconciliation) 和治療 (healing) 的重要性。

雖然教廷本身並無大規模殺傷性武器、軍隊，但為了鼓勵世界各國建立一個更和平、安定的世界，教廷也以身作則，簽署、批准了多項國際公約。包括「日內瓦公約」(Geneva Conventions)，以及多項與「裁軍」(disarmament) 議題相關的條約⁵⁷，例如「不擴散核武器條約」(NPT, 1971年)、「禁止地雷公約」(Mine Ban Treaty, 1997年)⁵⁸、「禁止化學武器公約」(CWC, 1999年)⁵⁹等。

冷戰(1945~1990)結束之後，教廷除了主張禁止大規模殺傷

⁵⁷ 關於教廷所簽署與國際人道法 (International Humanitarian Law, 以前稱戰爭法) 相關條約參 <http://www.icrc.org/ihl.nsf/Pays?ReadForm&c=VA>。

⁵⁸ 「禁止地雷公約」於加拿大首都渥太華簽訂，因此又稱為「渥太華公約」其全名為：「禁止使用、儲存、生產及轉移殺傷人員地雷公約」(Convention on the Prohibition of the Use, Stockpiling, Production and Transfer of Anti-personnel Mines and on Their Destruction)。

⁵⁹ 1993年1月13日，國際社會締結了「禁止化學武器公約」，其全名為「關於禁止發展、生產、儲存和使用化學武器及銷毀此種武器的公約」(Convention on the Prohibition of the Development, Production, Stockpiling and Use of Chemical Weapons and on Their Destruction)。

性武器，亦主張嚴格管制低科技的傳統性武器（conventional arms）。1996年10月24日，教廷駐聯合國觀察員（Permanent Observer for the Holy See）馬丁諾總主教（Archbishop Renato Raffaele Martino）⁶⁰指出，在面臨千禧年之際，應正視傳統武器所帶來的殺傷和破壞。武器移轉（銷售），不能完全倚賴市場法則（laws of the market），他呼籲國際社會必須建立有效的法律規範（enforceable rules）予以管制⁶¹。

2001年，911恐怖主義攻擊事件之後，教宗若望保祿二世也一再譴責極端主義、恐怖主義的盲目攻擊行爲，並呼籲國際社會禁止大規模毀滅性武器的擴散。由於今日人類社會的文明發展程度尚未達到全面放棄戰爭（totally renounce war），教廷在致力於世界和平的工作上仍然是任重道遠⁶²。

三、人本民主

教廷外交的第三個原則是民主（democracy）和對話（dialogue），

⁶⁰ 馬丁諾（Renato Raffaele Martino）於1932年11月23日出生於義大利沙列諾（Salerno）。1986年，教宗若望保祿二世任命他爲教廷駐聯合國常駐觀察員（Permanent Observer）。2002年，他被任命爲正義與和平委員會（Pontifical Council for Justice and Peace）主席。2003年，被任命爲樞機主教（Cardinal-Deacon of S. Francesco di Paola ai Monti）。2006年，被教宗本篤十六任命爲「移民及流動人口委員會」（Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People）主席。參見 <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bmartr.html>。

⁶¹ 參 <http://www.un.org/News/Press/docs/1996/19961024.gads3062.html>。

⁶² 天主教會主張以和平方式解決爭端（以非武力方式解決衝突），參見2005年5月9日，教廷駐聯合國觀察員（Permanent Observer）在第59屆聯大的聲明。

尤其是支持「體制特殊」(difficult regimes)⁶³國家。天主教會不認為某一類型的政治制度或憲政體制是最好的體制，但認為民主制度可以保障公民的參政權利，並擔負決定國家共同命運的責任。真正的民主意謂著資訊透明、自由和負責任的選舉⁶⁴。

1991年，教宗在通諭(Encyclical Letter Centesimus Annus)之中指出，只有在法治國(State ruled by law)和正確的人本概念前提下，才有真正的民主可言。如果沒有終極/絕對真理(ultimate truth)引導政治活動，思想和信念很容易被權力慾所操弄。歷史證明，有民主但缺乏基本價值，很容易流為明目張膽或遮遮掩掩的專制集權(totalitarianism)。二次大戰之前的德國希特勒政權，或義大利法西斯政權皆如是。

四、遵守國際法

教廷外交的第四個原則是遵守國際法(international law)和多邊主義(multilateral diplomacy)。教廷一向視國際法為國際秩序(international order)的基礎。聯合國憲章(Charter of the United Nations)第2.1條⁶⁵指出，所有成員國主權平等(sovereign equality)，彼此之間相互尊重(包括平等和民族自決)，維持和平友好關係。

自從聯合國成立以來，歷任教宗皆對聯合國公開表示支

⁶³ 例如共產主義國家或專制集權國家。

⁶⁴ 美國的轉型外交(Transformational Diplomacy)，亦強調民主與和平、安全息息相關。轉型外交認為，世界上民主的國家愈多，美國就愈安全。因此美國有義務幫助世界上不民主國家轉型成為民主國家。

⁶⁵ 參見 Art. 2.1。

持。1965年⁶⁶，教宗保祿六世（Paul VI，1963~1978）在聯大演講時指出，聯合國是一個有崇高理想的機構（lofty institution）。國家之間必須以理智、正義、法律和協商，做為規範原則，摒棄軍事、暴力、戰爭、脅迫或欺騙的手段。

1995年，教宗若望保祿二世（John Paul II，1978-2005）在聯大演講時指出，國際社會對聯合國⁶⁷寄以厚望，聯合國有相當好的成就。但是聯合國要能夠眾望所歸，則必須從目前的靜態行政部門，提升成為道德中心（moral centre），並發展出能夠共同分享的價值，使得世界各國真正能夠感受到是處於一個國際大家庭（family of nations）之中。

歷史多次證明，在國際社會之中，如果缺乏約束國家的「共同行為準則」（common code of conduct），其結果總是會導致「叢林法則」（law of the jungle）佔上風。在弱肉強食的情況下（拳頭大的總是對的），仇恨、暴力衝突不斷惡性循環。無法平息的怨氣（unredeemed vindications）和持續緊張狀態（a constant state of alarm），徒然斷送了「和平」的生機。

五、大公無私、大愛無私

教廷外交的第五個原則是大公無私的利他主義（altruism），亦即為人服務的精神。教廷在國際社會之中的外交作為，並不是追尋任何政治、經濟或軍事等有形的物質利益。1965年，教宗保祿六世在聯大演講時指出，「在各位面前，正在向各位說話的這個人……毫無世俗的權利（temporal power），也毫無與各位

⁶⁶ 聯合國成立 20 周年。

⁶⁷ 聯合國成立 50 周年。

競爭的野心。事實上，我們一無所求，連要提的問題都沒有，最多也只不過是有個小小的願望：請允許我們在能力所及的地方，以無私、謙卑，和愛的精神為各位服務」。

教廷認為，家庭由人所組成，國家、國際社會亦然。家庭在本質上是個社群（community），彼此相互信任（mutual trust）、相互支持（mutual support）、出自內心的相互尊重（sincere respect）。教廷認為國際社會亦應如同一個大家庭一樣，彼此相互扶持。在一個相親相愛的家庭之中，強者不會支配弱者，在國際社會亦應如此。強者不但不會欺壓弱者，反而會對弱者提供照顧和支援。基於此一原則，教廷在國際社會之中推動各項政策，極力扶持弱勢團體，尤其是難民、移民、殘障者、兒童、婦女、原住民等先天上較不具競爭力，且需要幫助的社會族群。

結 語

教廷外交政策乃以人為主體，尤其是人性尊嚴和基本人權。今日教廷在世界上許多國家和國際組織之中，皆有使節或代表，但最重要的外交代表還是教宗本人。以教宗若望保祿二世為例：他在世界各國穿梭的距離逾 100 萬公里（相當於地球到月亮距離的 3 倍）。他鼓勵各國領導者，以公益（common good）為重，促成了許多國家的制度和社會改革。不計其數的人受到教宗言行舉止的影響，而重新省思自己的價值觀。1995 年，他在聯大演講時，重申人本精神的重要性。他指出，如果沒有人，一切政治、活動皆無存在的意義和價值。他並強調新的人文精神、無所畏懼、發現希望和相互信任。他指出，國家在制定政策時，絕不能忽略人本超越的精神層面（transcendent spiritual dimension），否則會損及人的使命和自由。

教宗本篤十六 (Benedict XVI, 2005~) 在第一次對駐教廷使節演講時指出，他將繼續教宗若望保祿二世在國際社會的使命，亦即繼續致力於國家之間的和解 (reconciliation) 和全球的和平 (peace among all nations)。現任德籍教宗本篤十六曾親身經歷第二次世界大戰、東西德的分裂和共產主義，因此積極主張以對話 (dialogue) 解決所有型態的衝突和緊張局勢，以鞏固和平、發揮博愛精神。他指出，破壞性和非人性的意識形態，導致不切實際的夢想和幻想，使人受到束縛和壓迫。他鼓勵教會、國家領導、外交工作者秉持善意團結起來，共同建立一個和平的社會。

時值廿一世紀，教廷最大的挑戰乃在於：如何在一個多元文化的今天，建立單一的普世價值 (universal values)？彼此之間相互尊重本質差異，乃天經地義之事。但無論是在雙邊，或是在多邊外交關係上，教廷一秉初衷，不斷追求真理，試圖積極建立一個「共同一致的國際道德」。而這些普世價值不但有助於國家利益 (national interests) 亦有助於人類公益 (common good of the humanity) 之伸張。

事實上，人與人之間、社會與社會之間，先天上的差異多如恆河沙數。在全球化、地球村的今日世界，我們必須有穩定的理性和充分的智慧來超越不同文化、種族、宗教之間的衝突誘惑。一方面，每一個人必須認知自己的文化、文明精髓，和優良價值；但另一方面，也必須勇於和其他人相互討論，去蕪存菁，用以豐富自己的精神和物質經驗，以增進人類共同福祉。

唯有透明、公開地跨文化、跨宗教對話，方能真正發揮人本主義的精神，為人類社會建立真正的普世價值。1999年10月24至29日，在梵蒂岡召開的二十種不同宗教的跨宗教大會 (The Inter-Religious Assembly)；2007年10月4至5日在紐約聯合

國總部所召開的跨文化、跨宗教會議（High-level Dialogue on Interreligious and Intercultural Understanding and Cooperation for Peace）；和 2007 年 11 月 6 日，有史以來的第一次，沙烏地阿拉伯國王（回教世界領袖）訪歐會晤教宗（天主教世界領袖）等一連串的事件，皆為普世價值（universal values）之建立，開啓了歷史的新頁。

參考文獻

Chong A. (2007), *The Foreign Policy Potential Of "Small State Soft Power" Information Strategies*. Singapore: Department of Political Science, National University of Singapore.

CNS and Staff (2004). "Social Doctrine Compendium Promotes Human Dignity, Common Good." *Journal of America*. 14, 191: 4~5.

Copeland, L., Lamm, L. & McKenna, S. (1999). *The World's Great Speeches*. N.Y.: Dover Publications.

Dart, J. (2004). "On the faith-blessed campaign trail." *Journal of The Christian Century*, 13, 121: 10~11.

Denning, T. (1997). *The Influence of Religion on Law*. Calgary: Canadian Institute for Law, Theology and Public Policy.

Drew, D. (2003). "Holy See Policy towards Iraq." In D. Little & G. Beestermöller (Ed.), *In Iraq: Threat and Response* (pp. 81~96). N. J.: Transaction.

Ernest, E. (2007). "The Vatican and the Islamic World." *Journal of World Affairs*, 4 169: 171~174.

Ferrier, J-P. (2003). *L'Année diplomatique 2004*. Paris: Gualino.

- Graham, R. (1959). *Vatican Diplomacy: a Study of Church and State on the International Plane*. Princeton : Princeton University Press.
- Grant, R. (2005). "The Roman Catholic Hierarchy: Putting the Squeeze on Politicians." *Journal of The Humanist*, 2, 65: 18~22.
- Lajolo, G. (2005). *Nature and Function of Papal Diplomacy*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Lang, A. (2003). "The Politics and Poetics of Vatican Holocaust Discourse." *Journal of Judaism*, 3/4, 52: 216~224.
- Meichtry, S. (2006). "The Pope's Prognosticator." *Journal of Foreign Policy*, 152: 86~87.
- Neuhaus, R. J. (2006). "Wanted: Manly Men." *Journal of Commonwealth*, 3, 133 : 6~7.
- Letamendia, P. (1993). *La Démocratie chrétienne*. Paris: PUF.
- Peccoud. D. (2004). *Philosophical and Spiritual Perspectives on Decent work*. Geneva: International Labour Office.
- Perry, M. (2006). *Toward a Theory of Human Rights: Religion, Law, Courts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pontifical Council for Justice and Peace (2005). *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Vatican: Libreria Ed. Vaticana.
- Ryden, E. (2000). *The Human Person as the Foundation of Human Rights*. Taipei: Fujen Catholic University.

- Smid, M. (2003). *International Bilateral Legal Relations between the Holy See and States : Experiences and Perspectives*. Vatican: Libreria Ed. Vaticana.
- Sources d'Europe . (1999). *Jeune d'Europe. L'Union européenne*. Paris: Sources d'Europe.
- Von Glahn, G. (1996). *Law Among Nations*. Boston: Allyn & Bacon.
- 工人日報工會工作部（2002），《國際勞工組織與勞工公約知識讀本》，北京：中國工人出版社。
- 狄剛（2001），《天主教英漢袖珍辭典》，臺北：恒毅月刊社出版。
- 梁崇民（2006），〈歐盟對於少數人權之保障—少數民族、少數語言個案分析〉，洪德欽編，《歐洲聯盟人權保障》，臺北：中央研究院歐美研究所，59~100 頁。
- 梁崇民（2007 年 6 月 8~9 日），〈論「衝突性合作」：社會科學領域個案分析〉，臺北：輔仁大學全人教育的理論與實踐學術研討會。

天主教與環境保護

曹定人¹

本文作者以《教會社會訓導彙編》為基礎，收集了各種相關的資訊，尤其天主教教廷及教宗的言論文告，綜合出當代天主教官方的環境保護觀點，值得台灣教會的關注。也請台灣主教們能將之轉呈 2008 世界主教會議起草小組參考。

前 言

「環境保護」的課題肇始於十九世紀後期。一百多年以來，經過許多有識之士的討論與努力，已經累積成爲一個龐大的知識系統。新的問題、新的知識、新的價值，催生新的法規與新的行動規範；不同的時期各有主要的討論焦點：廿世紀前期美國的保育立法，1960 及 1970 年代歐美國家發起的反污染及公害防治，乃至 1980 年代的生物多樣性及永續發展；從各國各地區自行其是，到體認全球合作的必要。推動環保的動力也有不同的動機：有的以義務責任所驅，有些因爲有利可圖，也有些是爲了追尋美的經驗。

天主教會國際上深具影響力，在環保的努力上也有一定貢獻。本文仔細分析天主教宗座正義和平委員會所出版的《教會社會訓導彙編》中「環境保護」一章，來瞭解天主教會的環

¹ 本文作者：曹定人，國立台北大學應用外語系副教授。

保論述，發現其從最基本的宇宙觀、人與自然環境的基本關係、人與科技的關係、環境問題的肇因、解決問題的方法、終極的希望等相關題目環環相扣，建構成爲相當完整的論述。

在環境保護的實踐上，天主教會因有其特有的信仰爲基礎，能夠以樂觀堅定的態度，穩健地做持久的努力。人類對環境的認識愈多，問題的迫切性與複雜度也就愈升高，而教會作爲世人引導的重要性也是顯然的。

近年來，台灣主要的民間環保團體裏，若要提到宗教性的，一般人會想到慈濟功德會或法鼓山。他們在系統性的資源回收、證嚴法師在重要時刻發言反對興建花東高速道路、聖嚴法師提倡心靈環保等行動，都令人印象深刻；然而在一般的環保討論中，很少有人提到、甚至想到天主教會（或其他基督教派）。相對於其他有關和平、正義、人權、生命及社會議題相關的論述，天主教會無論在世界性或地區性的環保或永續發展的論壇及行動，似乎沒有特別令人振奮的事蹟或聲音。不可否認，社會觀感的形成，與新聞媒體報導與否、報導多寡等，有很大的關係。由於宗教對緩和環境濫用上，能夠發揮極大的影響力，而天主教會是深具影響力的國際超級組織，可以引導全球十億天主教徒保護自然環境，其效果是極可觀的。教會如何看待環境保護這個重大議題？教會的立場如何？教會的立場對普世保護環境的努力，能夠提供怎樣的助力？這些問題是本文探討的要點。

一、近世環保運動的主要訴求

（一）環保意識之形成

古今中外，每個時代都有一股愛慕自然、欣賞自然、甚至

師法自然的聲音。也都有智慧的導師報導百姓要尊重和愛惜自然，以求能「永續利用」。例如《孟子·梁惠王篇》：「數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也」；聖經中也記載：「六年要耕種田地，也要修理葡萄園，收藏地的出產。第七年，地要守安息，就是向耶和華守的安息，不可耕種田地，也不可修理葡萄園」（肋廿五 3-4）。但是千百年來，這股聲音其實是很微弱的。在政治角力場上、在殺戮戰爭場上、在經濟發展競賽中，「自然」被等同於「自然資源」，是被用來克敵致勝的基本要素；至於愛慕、欣賞、師法的自然，則屬文人雅士在茶餘飯後的浪漫與清高。自然總是提供我們生命之所需，沒有人能想像自然竟會需要保護。

近二百多年以來，工業革命所帶來的社會與經濟生活的驚人變革是顯而易見的；但它對自然環境所造成的巨大傷害以及可怕的後果，則需要較晚近，透過較大的智慧才開始洞見。1864年，美國的 George P. Marsh 出版了《人與自然》²，是第一部駁斥富裕神話，疾聲呼籲改革的書。他警告，人類任性破壞、恣意浪費的結果，地球「正快速成為不適合人類的居所，……人類若繼續這樣犯錯下去，不顧未來，將使地球進入產量低落，地表破碎，氣候劇變，致使物種劣化，野蠻橫行，甚至絕滅」。這本書被譽為「保育運動的源頭」。

大約同時，歐洲、美國開始有一種回歸自然的呼聲，也發生了一些對後世影響深遠的自然保育運動。其中最著名的可算

² Marsh, G. P., *Man and Nature, Or Physical Geography as Modified by Human Action*, (Reprint, The Belknap press of Harvard University Press, 1965).

繆耳 (John Muir)。他長年居於美國加州優勝美地山谷地區 (Yosemite Valley)，認為大自然就是他的教堂，是他感受和禮拜上帝的地方；因此，保護大自然就成爲一場神聖的戰役。他勤奮記錄、分享他的感受和理念，奔走呼籲。1872 年美國黃石國家公園成立，是爲全世界第一座國家公園。1886 年奧杜邦學會 (Audubon Society) 成立，最初以賞鳥爲主，後來成爲綜合性的保育團體。1890 年優勝美地國家公園成立，1892 年繆耳組織美國加州居民成立了「西耶拉山會」(the Sierra Club)，目的是爲了保護優勝美地這個新的國家公園，因爲管理國家公園的法令依據，國家公園服務法案 (National Park Service Organic Act) 要到 1916 年才通過，而那時美國已有 33 座國家公園。

廿世紀初期，美國羅斯福總統 (Theodore Roosevelt, 1859-1919) 以大力推動自然保育著稱。他的動機，除了他本人對大自然的喜愛，更是爲了後代子孫的福祉。1907 年，他對國會演說中有如下的言論³：

「保育及適當利用我們的自然資源是一個根本問題，我的國民生活中，幾乎所有的問題都以它爲基礎，……我國目前享受著高度繁榮，而且若能正確使用此一繁榮，它就是未來成功的保證。……但是，我們必須高瞻遠矚，必須瞭解浪費與破壞我們的資源，剝削與耗盡地力而不善加利用以增其效益，其結果終將損害我們子孫應享的繁榮，而這種繁榮是我們原來應該將之擴大與發揚後交付給他們的。」

³ Bishop, D. (ed.), *Living Documents of American History* (revised edition), 中譯《美國歷史文獻選集》(香港：今日世界，1987)。

然而保育工作之推動並不容易。李奧波 (Aldo Leopold) 1948 年曾指出⁴：

「保育之路走不通，我們濫用土地，因為我們將它視為屬於一己的物品 (Commodity)。『只有』當我們視土地為我們所歸屬的社區 (Community)，我們才能開始懷著愛心與尊重來使用它。」

他所揭示的土地倫理，至今仍是世界保育理念的圭臬。

當時，這些理性的呼籲尚不足以引起世人普遍的警覺和重視。人們需要更具體的資訊、更震撼的警告。1962 年卡爾遜 (Carlson) 所著的《寂靜的春天》一書，喚醒人們開始注意農藥污染環境之深遠，從而催生了以反污染、防止公害防治為主的「環境保護運動」。1960 年代，美國阿波羅太空船從外太空拍攝到地球這個藍色的星球，有如一艘孤寂的太空船，漫遊在浩瀚宇宙之中，而地球上的人類都是這艘太空船上的乘客，大大提升了人類對地球生命共同體的認知與感受。當時一般人可能認為環境問題就是環境問題，只要國家立法即可。各國紛紛設置環境保護的機構來處理環境問題，我國的環保運動與各項主要的環境立法也都是在這個時期開始建立。

1972 年，聯合國在斯德哥爾摩召開「聯合國人類環境會議」，並發表《人類宣言》，勾勒出人類對環境的權利範圍。同年，羅馬俱樂部發表了《成長的極限》，該書以宏觀的角度，全面探討地球上人類所處的現況，包括資源使用、社經發展、

⁴ Leopold, A., *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, (Special Commemorative edition first issued as an Oxford University Press, Paperback, 1987).

環境污染等，為以追求經濟成長為唯一目標的工商社會描繪出一幅頗為悲觀的前景（Donellah, et al）。次年，Schumacher 出版了《小即是美》（*Small is Beautiful: Economics As If People Mattered*），對於傳統「愈大愈好」的生產準則以及物質主義提出質疑；同時，在兼顧自然資源、人性尊嚴與社會生命力的前提下，提倡使用「中度科技」（Intermediate Technology）來從事生產。雖然他未曾提出永續發展這個名詞，但他重視可持續的均衡（Sustainable Equilibrium），以一個經濟學家的立場，關注到資源使用與分配的正義問題。

「永續發展」最早是由「國際自然及自然資源保育聯盟」（International Union for Conservation of Nature and Natural Resources）、聯合國環境規劃署（UN Environmental Programme, UNEP），以及世界野生動物基金會（World Wild Fund for Nature, WWF）等三個組織在 1980 年出版的「世界保育策略」（World Conservation Strategy）中提出。1980 年代中期，由於科技長足進步，能夠提供比較完整的資訊，讓我們更能具體地認識到人類生存所繫的地球生態圈，已經遭到嚴重傷害。而罪魁禍首不只是富裕的工商大國過度消費，許多貧窮國家為了求溫飽也同樣在傷害地球環境。許多環境問題雖需要在地行動（act locally），卻仍不足以解決全球性的共同問題。

1984 年，聯合國委派挪威籍的布蘭特倫女士（Gro Harlem Brundtland）主持「世界環境發展委員會（The World Commission on Environment and Development, WCED）」，針對廿一世紀以後的永續發展，研擬長期環境策略。當時有人主張這個委員會應該只討論環境問題，也有人主張「發展應該專注於窮國如何致富」，但委員會終能超越這些狹隘的觀念，堅持「環境無法獨立自外

於人類行動、野心與需求」，相信「發展」絕不限於少數專家來談援助的問題。而他們的基礎理念是：「『環境』是人類生活之所在，而『發展』是人類為謀求生活之改善而做的事，而這兩者乃是無法分割的」（WCED）。

委員會的報告名為《我們共同的未來》(*Our Common Future*)，於 1987 年正式提出。「永續發展」被定義為「滿足目前需求的發展，而不損及未來世代滿足他們那時之需求的能力」⁵。在深入闡述問題及建議可行的方法之後，推出以下八點原則做為各國制訂政策的原則：

1. 促進成長（以消弭貧窮）。
2. 改變成長的本質：成長必需具備可續性、平等性、社會公義與安全性做為社會目標的堅實基礎。
3. 保育並提升資源基礎：包括全面減少污染，注意生態保育。
4. 確保人口於可持續之水平。
5. 調整科技方向並管理危機。
6. 決策應整合環境與經濟。
7. 重整國際經濟關係。
8. 加強國際合作。

這是「永續發展」觀念的建立與方向明確化一個重要的里程碑。此時，世界各國的共識已經是：保護環境不只是科技問題，其本質以及解決方法必須同時考量經濟與社會面向。

⁵ 見 World Commission on Environment and Development (WCED), *Our Common Future*, (Oxford University Press, 1987), p.43: "Sustainable development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs."

1992 年世界環境高峰會議（又稱地球高峰會）在巴西的里約熱內盧舉行，有 172 個國家與會，其中有 108 個國家的元首親自出席，會議通過了「廿一世紀議程」（Agenda 21）、「聯合國氣候變化綱要公約」（United Nations Framework Convention on Climate Change, UNFCCC）以及「聯合國生物多樣性公約」（United Nations Convention on Biological Diversity）等多項重要的決議。廿一世紀議程仔細陳列了永續發展的內涵，作為各國行動的參考；而氣候變化綱要公約的後續行動，則催生了《京都議定書》（1997），成為全球各國為溫室效應氣體減量、正視全球氣候暖化問題的行動意願表白。2002 年雖有第二次地球高峰會在南非約堡舉行，但由於世界耗能大國遲遲沒有具體行動，其聲勢及結果均不若十年前的第一次峰會。

地球暖化一直是個高度爭議性的題目。首先，什麼叫暖化？地球是否確實暖化？造成地球溫度上升的原因有許多，例如太陽表面週期性的變化、地球史上也曾經有過幾次暖化 / 冷化的驟變，那麼這次的變化是否必然是人類進入工業化之後，大量使用石化燃料所致？這每一個問題都是科學研究的大挑戰，也都沒有簡單明白的答案。幾十年以來，研究的工具與方法都有驚人的進步，龐大的資料指出全球暖化的趨勢愈來愈明顯，推測可能發生的影響如海面升高、強大颶風增加等，也似乎都已經開始出現。

2006 年美國前副總統高爾所主導的紀錄片《不願面對的真相》（An Inconvenient Truth: A Global Warning）在全球上映，大大提高了世人對地球暖化問題的重視與憂心。更有人士大聲疾呼「全球暖化」已經不足以適當形容我們現今的危急處境，而提議用「地球熱化」（Global Heating）來促使人類採取重大的防衛措施，

一如歷史上的重大戰役裏，當環境不利時，先大舉撤退，重新編整後，才能再度出發，所以，當今的要務不是奢談發展，而應考慮如何做出戰策性的撤退（Lovelock）。

2007年11月17日，聯合國跨政府氣候變遷小組（United Nations Intergovernmental Project on Climate Change, IPCC）公布第四次，也是最新報告，明確指出「懷疑的時間已過。IPCC已經無疑義地確定我們的氣候系統已經暖化，且直接與人類活動相關。減緩甚至逆轉地球暖化的趨勢，是定義本世代的挑戰」⁶。

氣候變遷以及伴隨而來的各種龐雜的生態、經濟、社會及政治問題，是廿一世紀的全球人類無法逃避的大挑戰。

（二）環保運動的主要訴求

綜觀這一百多年來的環境保育運動，可謂形形色色、多姿多采。而我們探究他們的訴求，則可大致分成下列三大類：

1. 美善與神聖經驗的追求

這種訴求相信「自然是美善的終極來源」。為了讓世人都有機會來認識、經驗好山好水，必須努力保留美好的自然，避免被過度開發所破壞，因此透過立法或其他各種努力保留自然生態。當年美國的繆耳、李奧波等人、各國的國家公園、英國的國家信託基金（National Trust），以及後來各國仿效其精神及方法的團體、基金會等都屬此類。

此外，許多民間組織以知性與感性為訴求，藉由教育分享，

⁶ 見：<http://www.ipcc.ch/>。《聯合報》11月18日的報導用橫跨全版的標題說「IPCC：氣候變遷沒救了，只能努力適應」恐有誤導之嫌。

教導世人欣賞自然之美，進而興起憐愛保護之心，支持各種保護環境的立法與行為，也對破壞自然生態的行為加以抗議譴責。例如美國的奧杜邦學會、國內的野鳥協會、荒野保護協會等。這個陣營裏，也包括許多科學家、藝術家，以他們的專業和才華，把自然的美麗與多姿普及到社會大眾的生活裏。

2. 責任義務

接受聖經訓誨的，都從《創世紀》裏知道，上主當時將祂所造的交給人類使用管理，因此，人類有責任，善加管理是應該的本分。受神之託，忠神之事；事做不好，愧對上主。這種「良善管理」(Good stewardship)的責任感，有著超越現世的終極屬靈目標，也是歐美許多國家環保運動的神學基礎。

另有一種責任感，則是基於跨世代正義的原則，要為後代子孫保留他們生活及續存所需要的環境資源。聯合國主導推動的永續發展，所本的正是這種義務的認知。

3. 實利導向

這大概是最普遍、最直接、最根本的訴求。實利又可大分三種。第一種為護衛個人健康及生活品質。世界各地最強烈的反污染環保抗爭，都因為居民的生命與健康受到威脅。台灣最早期的環保團體如各地的「自救會」、主婦聯盟、各國政府都屬此類。眼光深遠者更意識到「地球是我們唯一的居所」，除了地球，人類別無可居之處，因此奔走疾呼，企圖喚醒世人的求生意識，進而採取行動。最近，美國前副總統高爾的《不願面對的真相》⁷、英國生物學家拉扶羅 (James Lovelock) 的《蓋婭

⁷ Gore, Al., *An Inconvenient Truth: A Global Warning* (DVD,

的報復》⁸都屬此類。無論是恐懼自身受到傷害或是害怕「自然反撲」，這種訴求的核心動力是恐懼。

第二種實利可謂經濟利益。許多科學家及企業體認到我們知識的有限，而龐大的未知部分可能存有值得開發應用之重大利益，如重症的解方，因此不樂見自然一知識的終極寶藏一在被透徹研究之前就被破壞殆盡，因此投入保育。另有製造業者在研發降低污染的製程中，發現許多減廢的設計反能節約成本，因而不再抗拒環保，甚至開始鼓吹環保。

另有相信輪迴轉世的宗教，積極採取環保行動是想為來世積功德；更有信徒參與環保、愛護地球，是因為相信「地球要好好保護，因為下輩子還得回來住」。就這個觀點，現世的實利也可轉換成來世的福祉。

(三) 環保訴求的深層動機

美國心理學家馬斯洛用五層需求金字塔來解釋人的行為動機，他的理論架構創立了動機研究先河，後續的許多研究對這個架構雖有些修正，但他的理論仍有一定的解釋力。他經過長期研究後歸納出，人的需求有不同的層級：最基礎的是生存需求，第二層是安全需求。人有了最根本生存所需的食足衣暖之外，還希望有進一步的保障。接下來是社會性的需求，需要愛，需要有歸屬感。第四層是尊重—希望對人群社會做出貢獻，也得到他人的認可。最高的層級是「自我實現」，也就是生命最

Paramount Classics, 2006).

⁸ Lovelock, James., *The Revenge of Gaia: Why the Earth is Fighting Back –and How We Can Still Save Humanity*, (Penguin Books, 2006).

高意義的體現，諸如創意的發揮、道德的實踐、知識的增長、美善的體驗、感恩的心態等。後來他又從第五層再分出更高的一層，即「自我超越」(self transcendence)，可說是屬靈的需求，它不同於自我實現之需求中其他各項，因為其他各項多少可以從較低層級得到部分滿足。人的行為動機是尋求需要的滿足。一旦基本需求得到滿足，就會尋求更高層需求的滿足；而一旦需求層次向上提升，較低層需求的迫切性就可能降低。

若用馬斯洛的需求金字塔來看前面所陳述的環保訴求，可以明顯看到驅動各種環保運動的需求層級不盡相同。實利導向類，尤其是抗污染、防公害團體的訴求，主要在第一、二層；尋求美、聖經驗的主要在第五、六層；責任義務最適當的層級應該是第四；而第三層的社會需求可以從團體合作、共同護衛環境的過程得到一定程度的滿足。為使環境得到保護，各種層次的動力所產生的貢獻都有其價值，也都值得珍惜。

二、天主教會的環保論述與立場

天主教宗座正義和平委員會所出版的《教會社會訓導彙編》(中文試譯本 2004 年出版)是「眾多教會社會訓導文件的綜合彙編」，書中引用了大量教會文件及著作，包括不同年代頒佈及翻譯的教宗通諭、文告、講辭，以及教廷不同部門的文件、大公會議文件、新編教理和教父著作等(xix)，應是瞭解教會立場及訓導最直接、最完整的資源，而其中第十章便為「環境保護」(Safeguarding the Environment)⁹。由於環境生態問題可算是「近

⁹ 該章的英文標題為 *Safeguard the Environment*。Safeguard 有保衛之意，其意涵較「保護」更有積極、主動的成份，「護衛環境」可

代」的議題，所引用的文獻，除聖經之外都是二次大公會議之後的。相對其他社會議題，此章僅佔十頁（246-265頁），篇幅可謂簡約，但仍然可以看到一個相當完整的論述。全章大分為四個主題：聖經的觀點（Biblical Aspects）、人與受造物的宇宙（Man and the Universe of Created Things）、人和環境關係的危機（The Crisis in the Relationship between Man and the Environment），以及共同的責任（A Common Responsibility）。茲整理闡述如下。

（一）天主教會的環保論述

1. 人是世界的守護者與管理者

本章開宗明義就根據《創世紀》指出：「世界是上主的禮物，是祂交託人類妥善管理和活動的地方和計劃」。而整個創造工程的高峰，是上主認為「樣樣都很好」。天主「照自己的肖像造了男人和女人，並……將祂所造的一切全部交託人類治理，務求大地萬物和諧共存不斷發展」（451）¹⁰。這裏有兩個最根本的訊息，可說是整個論述的基礎：一是人類是世界的守護者與管理者，二是大地萬物和諧共存。在基督宗教文化裏，人周遭的生物是上主恩賜的禮物，並由人懷著對造物者感恩之情去養育和守護。從本篤會和方濟會的靈修精神尤其可見，人和人類環境之間的密切關係，這種關係培養了人尊重身邊各種事物的態度（464）。

2. 負責任地適當使用科技

環境危機的促成因素衆多，其中科技發展是最重要的一

能更為貼切。

¹⁰ 註：此段圓括弧內數字為訓導彙編內所採用之段落序號。

環。教會對各種科技發展的立場是肯定的：科學和技術的成果本身都是好的（457），理應為人所用（456）；而衡量每項科學和技術的主要標準，就是對人的尊重，以及對其他生物的尊重（459）。但教會同時強調責任，「人類智能越增進，則個人及團體所負責任亦越大」（457）；強調「適當使用」（458），因為「如果（人）濫用大自然，……，與其說是治理，不如說是暴政」（460）。而最理想的狀況則是：「人類可以憑著本身的智慧，全力跟上主在創造工程中合作，這實在是上主賜與世人的榮耀」（460）。

3. 環境失衡的肇因

當今環境失衡的現象，「是長久的歷史和文化過程的結果，……最初是基於一個**錯誤的假設**，以為能源和資源都是取之不竭的，而且可以迅速地再生……。這種態度是……由唯科學主義和專家論等觀念而來」（461）。由於「正確了解環境便不會把大自然功利地低貶為任人操縱和剝削的對象」（463），吾人亦可推出，知識不足或錯誤應是另一重要原因。同時，也不應把大自然絕對化，讓它凌駕於人性尊嚴之上。

4. 人類終極的希望**在基督的救贖**

雖然人類與自然之間存在不平衡，卻因為耶穌帶來了人類與天主間的和好，一切受造物都參與「由上主巴斯卦奧蹟而來的更新。……雖然所有受造物都等待脫離敗壞，在期待生產出『新天新地』時痛苦地呻吟……。與此同時，在這救贖之外別無其他」（454，455）。也就是說，無論環境問題多麼嚴重，基督徒可以因為所信仰的耶穌救贖，而得到終極的和解—與天主、與人、與自然、與一切其他的受造物和解。

5. 人類與天主的關係決定人與環境的關係

針對現世各種環保運動，教會「反對以生態中心主義和生物中心主義為主的環境概念，因為這種概念把整個生命層視為價值一致的整體，因此提出消除人類和其他生物在本體上和價值上的差異。……因此人並不必肩負最大的責任」（463）。反過來說，就是人類理所當然要為環境問題擔負最主要的責任。教會並強調「人與天主的關係決定人與其他入、人與環境之間的關係」。

6. 保護環境是全人類共同的責任

本章第四主題為「共同的責任」。在此，再次強調自然環境是所有人類共享的恩賜，保護環境不獨是為滿足目前的需要，亦是為未來所需。這是今天的人類對後代的責任（467）。大地萬物的使用要依照「與仁愛不能分離的正義準則，公平地流入每個人手中」（481）。尤其不能忽視原住民（471）及最貧窮國的發展的特殊需求（483）。

文中有一段針對使用生物科技的責任探討（472-474）。因為深知生物科技的強大和廣泛影響，故「不應輕率或不負責任」（473），最重要的是考慮公義和團結關懷的標準，不要錯誤地以為只有生物科技才能解決貧窮和低度開發等迫切問題（474）。在國際團結的精神下，要消除不公平的協定，協助他們（弱勢民族）發展必要的科技自主，亦要鼓勵科技知識交流，並轉移技術至開發中國家（475）。而研發人員、企業家、政府行政人員、立法者、資訊業者各有其職責上應擔負的責任。

7. 實踐的方法

要履行保護環境的責任，要先了解生態災難是全球性的問

題，而且必然地要在國際層面去解決（466）。保護環境的責任應在司法層面實踐，因而呼籲國際社會「要制定一致的法規，可讓各國政府更有效地控制破壞環境的活動」（468）。在決策時，若遭遇資訊不足或數據互相矛盾時，建議以「預警式原則」（Precautionary principle），採取一些暫時性的措施，等到有更多新證據時再做出修訂。這個原則鼓勵學習更多、更全面的知識，同時也一定要有透明的決策過程（469）。任何經濟發展計畫，必須「尊重自然界的完整與週期性」，並應預計所需的代價，不以取得最大利潤作為它的唯一目標，因為純以金錢來衡量成本與效益根本不能確保環境受到保護（470）。

然而，只有法律是不夠的，人們需要更有責任感，並徹底改變思維和生活模式。486 節進而說明「以追求真、善、美和因尋求大眾公益而與別人共融，是消費、儲蓄、投資的因素，要打破消費主義的邏輯，要在個人和社會層面上做到節約、自制和自律」。這種態度的動力是人們「重新覺醒到所有在地球居住者，都是互相依存的」。更重要的是，「處理生態問題時，不能只是懼怕破壞環境帶來的可怕後果，更應把它自成一種強大的動力，促使人們走向世界性的真正團結合一、休戚與共」。

（二）天主教會環保立場的特點

綜觀整個天主教的環保論述，我們可以看出幾個特色，是一般世俗的論述所無法比擬的。

首先，最顯然的，整個論述的基礎乃是天主教的核心信仰。人類的生命與居所同為天主所造，原本一切都是美好的。環境危機的本質是既有的和諧關係遭到破壞，一如人與天主的關係。解決問題的唯一途徑，就是相信人與天主修好的基督救贖。

在這個追求天人和諧的大前提之下，我們懷著樂觀、感恩的態度，來做一切該做、能做的事。這個論述的基調是滿懷希望的，因為天主教的信仰就是如此。

再者，教會所主張的環境保護是全面的、廣義的，即綜合永續發展、反污染、公害防治、生態保育、心靈環保，追求人性尊嚴與公平正義的生命。環境保護固然重要，但它是人類尋求公平正義、重建和諧世界的努力當中的一項。雖然教會不可能不知道環境的惡化與世界人口壓力正向相關，但仍堅持反對違反道德的絕育方法和墮胎（233），因為那將侵害個人和家庭的尊嚴（234）。這個基本堅持，曾使許多世俗的保育團體對教會不耐，甚至失望。我們應該可以理解，以教會的立場，環境保護固然重要，但個人與家庭的尊嚴更是必須傾全力維護的根本價值。在教會現有的價值結構裏，環境問題並非絕對優先。

一般世俗的環保論述，常使用激烈修辭來描述問題的嚴重性，營造解決問題的迫切感，企圖藉以促成行動。最近兩年，地球暖化已經成了環境保護最迫切的課題，其影響之深之遠，超過以往任一個環保議題，可預期地，呼籲者的言辭也更見強烈，例如「大地反撲」、「大地報復」等令人慌張的恐嚇。這種危言聳聽的辭藻，在教會的環保論述裏是完全看不見的。相反地，整個論述所呈現的是沉著、穩定、不著急，沒有規避問題與責任，但也指引世人應行之道。作為全球基督徒的領導，這種沉穩是重要的，也是彌足珍貴的。

在這份論述中，我們也看到一套完整的方法。除了重視尋求正確而完整的知識之外；在實踐上，呼籲從個人做起，在生活的各個面向都力求做到節約、自制和自律；而在工作上的職位上，每個人又各有工作上的能做、當做之事。政府及企業等機

構當然也各有所應負擔的責任，連做規劃決策時所應注意、考慮的原則都詳加陳述，甚至連國際社會的運作原則也考慮在內，教會用心之善、之苦是顯然的。

論述中提到本篤會和方濟會的靈修，「可見人與環境之間的密切關係，培養了人尊重身邊各種事物的態度」（464）。天主教的環保論述在實踐上，仍是以靈修為本。靈修（心靈環保）、個人環保乃至於永續社會，在精神上與行動上實是一以貫之的——一因為愛天主、愛天主的受造物，因此不浪費、不污染、不任意殺傷破壞、尋求公平正義；有堅實的靈修基礎，所以甘於守貧、節制私慾，才能對抗現今主流經濟理論及奢華價值觀，才可能有力量做出世俗難以做到的自制和自律。

許多人都知道世人必需要做出重大的改變，環境問題才有得救的希望；大家也都在呼籲，例如 1992 年地球高峰會的大會訊息就是：「若要帶來必要的改變，非從吾人態度與行為的全面改變沒有可能（nothing less than a transformation of our attitudes and behavior would bring about the necessary changes）」。但是我們也都知道，態度與行為的改變是很困難的。然而，我們再訪馬斯洛的需求金字塔，可以看出天主教的這套環保論述所針對的人性需求是全面的，照理說，天主的子民應該能夠比一般世人更容易產生改變的行動力。

《教會社會訓導彙編》有關「環境保護」論述所依據的文獻，除了聖經及梵蒂岡第二屆大公會議的《教會在現代世界牧職憲章》外，幾乎全是前教宗若望保祿二世的發言。新任的教宗本篤十六世就職兩年多以來，是否帶來重大的改變？

(三) 教宗本篤十六世的論述

從教宗就任以來，兩件通諭及最近多次的公開發言可以明顯看到，他未曾遠離教會的基本論述。無論是他的牧函或其他致詞、書信等，最根本、最核心的出發點總是天主的愛與人類的終極希望。對環境問題嚴重性的評估、行為後果的考量，只在特定有關的場合提起，且在在都仍然以人類尊嚴、世界和平安居為出發點；只有在陳述環境問題的嚴重性時，加重著墨。

2007年5月，教宗在給「宗座社會科學院」的致詞裏說¹¹：

「世界正面臨三大挑戰，都只能藉由發諸仁愛之心，堅強承諾促成較廣大的公益才能解決。……第一就是環境及永續發展。……為能承接這個挑戰，我們需要促進並護衛真正『人類生態』(human ecology)¹²的道德條件(moral conditions)，這也正要求我們不僅要對受造物負責，還要廣及所有的鄰人(neighbours)——無論時空相隔多遠——乃至於造物者。」

同年，在世界和平日的演講中他指出：

「人類若真正想要和平，必須要更注意自然生態與人類生態之間的聯結。過去的經驗顯示，不顧念環境必定傷害人類的共存，反之亦然。……」(8)

9月，在致君士坦丁堡主教的信函中，他說：「保育環境、促進永續發展，特別是注意氣候變遷，是人類全體嚴重的課題」。教宗所用的詞彙是「*matters of grave concern*」。

¹¹ *Asia News*, 3/5/07, Vatican City.

¹² 人類生態為一學門，探討人類及人類社會如何與自然及環境互動(Wiki)。

在實際行動方面，教廷在 2007 年的成績是引人注意的。4 月，教宗召開了一個非公開的氣候變遷研討會，雖說非公開，但歐美國家的媒體顯然都知道這件事，也在報導中提到（Rocca, Macintyre）。6 月，梵蒂岡宣佈聖伯多祿大殿右翼教宗接見大廳已加裝太陽能電池板，接見大廳所用能源可全部取自太陽。7 月，梵蒂岡宣佈其將成爲世界上第一個達到「碳平衡（carbon neutral）」的國家，因爲在匈牙利國家公園內種樹可經過「碳交換」而抵消梵蒂岡使用能源而產生的二氧化碳（Rocca）。

有記者開始注意到「近來梵蒂岡的官員對環境保護有較多公開發言」（Fisher）¹³。確實，教宗之外，還有多位主教在不同場合發出關懷生態及氣候變遷的呼籲。例如教廷駐聯合國大使 Migliore 總主教在聯合國的演說指出：「世界需要一個『生態的悔改（ecological conversion）』，才能嚴謹地審察現有的思想、生產及消費模式」¹⁴。宗座正義和平委員會的馬蒂諾樞機表示：「環境變遷的問題不只是有關科學家的事情，每個人都應該關注」¹⁵。其他地區的主教，如美國佛羅里達州的溫斯基主教、蘇格蘭的歐康諾主教、澳大利亞的圖希主教等都曾經在他們的責任牧區，在適當的場所、適當的時機發表關於氣候變遷的言論，也都經由教會的新聞媒體報導，產生一定的影響力。

2008 年 4 月，教宗預定出訪聯合國並發表演說。英國的《獨立報》預期，屆時他可能會提出氣候變遷的重大警告，並將保

¹³ Fisher, Ian, "In Austria, Pope Emphasizes Protection of the Environment", and "Pope Rules Quietly, Quietly, but Maybe Actively, Actively", *New York Times* (9/10/2007).

¹⁴ *Catholic News Service* (27/10/06), <http://www.catholicnews.com/>

¹⁵ *Catholic News Service* (27/4/07), <http://www.catholicnews.com/>

護環境視為天主教會及十億教友的道德志業 (Moral cause)¹⁶。另一方面，卻也有評者提醒讀者，由於「證據薄弱」，教宗未必如媒體報導所企圖形塑的那般擁抱環保運動：「不同於世俗的環保主義者，教宗本篤眼中的護衛地球資源，僅為那更大的道德挑戰之中的一部分：矢志護衛天主的律法 (the cause of preserving God's law)」¹⁷。

《紐約時報》的記者曾經描繪新教宗的領導風格，是「安安靜靜地，但也可能是積極主動地」¹⁸。義大利 La Stampa 的梵蒂岡觀察家 Marco Tosatti 也說：「他 (教宗) 想以他一貫的方式行事：和緩地，安靜地」。無論媒體記者如何報導，世俗環保論者如何期待，我們可以確定的是，教宗除了安靜、和緩、積極、主動之外，更會是堅定地、智慧地領導教會，乃至於全世界，來面對人類廿一世紀最艱鉅的環境挑戰。

(四) 在地教會的行動

台灣的天主教界過去並沒有什麼特別明顯的環保旗幟，在個人層面卻有一些令人尊敬激賞的典範。例如：谷寒松調查研究台灣的生界品質、成道學透過教育，示範如何力行環境保護；區紀復在監察以簡樸的生活見證天主的豐富；樂俊仁在行醫之

¹⁶ Macintyre, James, "Pope to make climate action a moral obligation", *Independent*, (09/22/2007),

<http://news.independent.co.uk/europe/article2987811.ece>

¹⁷ Lawler, Phil. "Has Benedict XVI embraced the environmentalist movement?" *Catholic World News*, (09/24/2007),

<http://www.lifesite.net/ldn/2007/sep/07092407.html>

¹⁸ Fisher, Ian, "Pope Rules Quietly, Quietly, but Maybe Actively, Actively", *New York Times* (11/25/2005).

外，領導花蓮地區民衆抵擋公害污染產業；李秋涼用生命的經驗教導衆人活得更健康、更自然等。他們聽從召喚，用各自的方法，默默地身體力行，做該做的事，做能做的事。雖然說教會在人世間的首要工作原本並不是保護環境，而是傳佈天主愛與和好的訊息，但有鑑於環境問題的嚴重性，以及其對建立公平正義的社會的傷害，世人對教會又有著高度的期待，教會積極回應，擔起領導的角色也是不容推辭的。

作為在地教會領導的主教們，可以充份利用社會所賦予的高度尊崇與信任，效法教宗的精神，一方面努力尋求瞭解環境問題，一方面做該做的事、說該說的話，主動出擊，不僅在教會的傳媒發表／報導，更可廣泛使用一般媒體，在社會上發揮應有的影響力。堂區的牧者與平信徒，則可以利用既有的善會組織與方法，加入「守護環境」的事工，從自身做起，從近身做起，為天主做「良善的管理人」。

結語

2007年諾貝爾和平獎頒給了高爾 IPCC，理由是「他們努力建立並散佈人為造成的氣候變遷的知識，也為對抗此種鉅變所需的做法奠立基礎」。他們的努力有效提醒世人地球暖化及氣候變遷的嚴重性。《時代雜誌》在2007年10月29日出版了一份特輯，主題是「環保英雄」。這些英雄們來自各行各業，來自世界各個角落，他們共同的特色就是「盡其在我，為無言的地球發聲」（37頁）。做為天主的子女，「為所當為」是為了光榮天主，讓世人看到天主的美善，並不汲汲營營於世俗的讚美與榮耀。但是，他人的努力與成績也值得欣賞與學習。

天主教會最大的優勢，是有其特有的信仰為基礎，能夠以

樂觀堅定的態度，穩健地做持久的努力。面對人類前所未有的氣候變遷大挑戰，教會是否能領導世人渡過這個廿一世紀的紅海？

參考資料

1. 宗座正義和平委員會，《教會社會訓導彙編》，*LIBRERIA EDITORICE VATICANA*，2004。
2. 鄭先佑，《人類生態與社會文明》，幼獅文化事業，1994。
3. 曹定人，〈永續社會〉，收於《永續發展導論》，李公哲主編，教育部環境保護小組策劃，1998。
4. 谷寒松，《台灣生界與生活品質》，1994 自行出版。
5. 區紀復，《監察淨土》，星晨出版社，1995。
6. 李秋涼著，晴川撰寫，《有機換生機》，聯經出版社，2004。
7. Ashby, Eric, *The Leon Sloss Junior Memorial Lectures in Humanities: Reconciling Man with the Environment*, Stanford University Press, 1977. 中譯《人對自然的和解》，曹定人譯，十竹書屋出版，1988。
8. Bishop, D. (ed.), *Living documents of American History* (revised edition), 中譯《美國歷史文獻選集》，香港：今日世界，1987。
9. Carlson, R., *Silent Spring*. Houghton Mifflin Company, 1962.
10. Donellah, M. et al., *The Limit of Growth*, 1972. 中譯《成長的極限》，周浩正、孫志寧合譯，幼獅出版社，1973。另有朱岑樓、胡薇合譯，巨流出版社，1974。
11. Leopold, A. (1949) *A Sand County Almanac, And Sketches Here and There*. Special Commemorative edition first issued

- as an Oxford University Press Paperback, 1987.
12. Marsh, G. P. (1864) *Man and Nature, Or Physical Geography a Modified by Human Action*. The Belknap press of Harvard University Press. 1965.
 13. Milbrath, Lester W. (1989) *Envisioning A Sustainable Society*, State University of New York Press。中譯 《不再寂靜的春天》，鄭曉時譯，天下文化出版社，1994。
 14. Schumacher, E. F. (1973) *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered*, Harper Perennial, a Division of Harper Collins Publishers.
 15. World Commission on Environment and Development (WCED). *Our Common Future*, Oxford University Press, 1987.
 16. Gore, Al, *An Inconvenient Truth: A Global Warning* (DVD), Paramount Classics, 2006.
 17. Lovelock, James. (2006) *The Revenge of Gaia: Why the Earth is Fight Back –and How We Can Still Save Humanity*, Penguin Books.
 18. 教宗本篤十六世，*Saved by Hope (Spe Salvi)* 通諭，2007年11月30日。
 19. 教宗本篤十六世《天主是愛》(*Deus Caritas Est*) 通諭，2006。
 20. 教宗本篤十六世，*Charity and Justice in the Relations among Peoples and Nations*，給「宗座社會科學院」第十三次大會的致詞，2007。
 21. 教宗本篤十六世，*The Human Reason, the Heart of Peace*,

致世界和平日的訊息，2007。

22. 教宗本篤十六世，“Letter of His Holiness Benedict XVI to the Ecumenical Patriarch of Constantinople on the Occasion of the 7th symposium of the Religion, Science and the Environment Movement”(2007), <http://www.vatican.va/>
23. http://en.wikipedia.org/wiki/Maslow's_hierarchy_of_needs
24. http://en.wikipedia.org/wiki/Intergovernmental_Panel_on_Climate_Change
25. http://en.wikipedia.org/wiki/Kyoto_Protocol
26. http://en.wikipedia.org/wiki/Agenda_21
27. <http://www.un.org/geninfo/bp/enviro.html>
28. <http://www.earthsummit2002.org/>
29. <http://www.ipcc.ch/>
30. <http://www.cwnews.com/news/viewstory.cfm?recnum=40533>

新聞報導

31. Doyle, Alister and Ed Stoddard，譚莉達編譯，修會會長聯合會正義和平組提供，〈教宗本篤十六世對聖經詮釋將左右環境未來〉，*REUTERS NEWS SERVICE*，2005/04/20。
32. 王先棠，〈IPCC：氣候變遷沒救了 只能努力適應〉，《聯合報》，11/18/2007 A15。
33. *Catholic News Service*，<http://www.catholicnews.com/>
34. Fisher, Ian, “In Austria, Pope Emphasizes Protection of the Environment”, *New York Times*.
<http://www.nytimes.com/2007/09/10/world/europe/10pope.html>
35. Ibid, “Pope Rules Quietly, Quietly, but Maybe Actively,

Actively”, *New York Times*

http://www.nytimes.com/2005/11/25/international/europe/25vatican.html?pagewanted=2&n=Top/Reference/Times%20Topics/Subjects/E/Encyclicals&_r=1)

36. Lawler, Phil. “Has Benedict XVI embraced the environmentalist movement?” *Catholic World News*, 09/24/2007,
<http://www.lifesite.net/ldn/2007/sep/07092407.html>
37. Macintyre, James, “Pope to make climate action a moral obligation”, 09-22-2007,
Independent, <http://news.independent.co.uk/europe/article2987811.ece>
38. Rocca, Francis X., “Vatican takes a role in keeping God's earth green”, 7-25-2007, *USA Today*,
http://www.usatoday.com/news/religion/2007-07-25-vatican-green_N.htm



台灣經驗分享及實況分析

大學生回顧成長中的祖孫關係

祖輩教養參與、祖孫關係與孫輩回饋行為之相關研究

林子園、陳若琳¹

家庭是人類第一個自然社會，也是由「天主是愛」這個「愛的根源」衍生出來的主要社會組織²。經由家庭的存在，使人從中認識天主的愛與忠信³。它也是人格滿全的責任所在⁴。天主教會的社會訓導對家庭的重視，甚至用專章來加以討論，並表達教會對家庭的關注。

家庭是傳遞天主的愛與社會價值的重要場所，它藉著世代的教養，促進代與代間的愛與團結，也是建立健全社會的基礎⁵。對子女的教育而言，父母是首要的教育者，因此父母在家庭教育中扮演極為重要的角色，這點也無庸置喙⁶。但是除了父母之外，家庭中的其他成員也會對兒童教育有所貢獻。

陳若琳與林子園兩位老師在她們的文章中，以經驗的量化方法，研究大學生在其祖輩的關懷與參與教育。他們對孫輩的教育大多集中「關懷行為」、「生活照顧行為」及「管控行為」；同時也培養孫輩對他們的關懷與情感，

¹ 本文作者：林子園，現就讀於愛丁堡大學教育與社會學院博士班；
陳若琳，現為輔仁大學兒童與家庭學系副教授。

² 《教會社會訓導彙編》，第五章。

³ 《教會社會訓導彙編》，210。

⁴ 《教會社會訓導彙編》，212。

⁵ 《教會社會訓導彙編》，230。

⁶ 《教會社會訓導彙編》，240。

這些孫輩的回饋以「獨立自制」為最重要，次之為「情感支持」、「生活協助」、「反哺回饋」、「陪伴體恤」。

固然吾人並不鼓勵「單親教養」與純粹的「隔代教養」，因為沒有父母親存在的家庭教育，不只是家庭的缺憾，更是對兒童人格與尊嚴的漠視，然而在父母仍然扮演重要角色的同時，推動祖輩參與兒童的教育，是值得鼓勵的。

經過該文的討論後，也使吾人更為瞭解代與代間的教育，也可以存在於祖輩與孫輩間的關係。從另一角度而言，這除了前述對兒童的教育外，也可證明祖輩或其他老人並不是社會的「殘餘」份子，而是可以利用他們本身的經驗與智慧，為孫輩的教育貢獻心力。這也符合天主教社會訓導中，重視人的價值與尊嚴⁷。因為「只有尊重人性尊嚴，才可令每一個人共同地和個別地成長」⁸。

前 言

本研究旨在了解大學生知覺成長時期祖輩教養參與、祖孫關係與孫輩回饋行為之情形，並進一步探究祖輩教養參與、祖孫關係對孫輩回饋行為的關連。本研究採用問卷調查法，以輔仁大學中曾有祖輩教養經驗，且祖輩現今依舊健在者的學生為研究對象，使用「祖輩教養參與量表」、「祖孫關係量表」以及「孫輩回饋行為量表」為研究工具，共發出 500 份問卷，得到有效問卷 401 份。其主要的發現如下：

一、大學生知覺祖父母在祖輩教養參與之「關懷行為」、「生活照顧行為」以及「管控行為」三個面向中的付出，其中以「關懷行為」此面向，為祖輩教養參與中較常表現出的

⁷ 《教會社會訓導彙編》，132~134。

⁸ 《教會社會訓導彙編》，145。

教養行爲。

- 二、大學生知覺祖孫關係，其結果顯現出大學生對其祖孫關係有正向親密的感受，認為自身與祖輩教養者有良好的關係，且其關係是親密的，雙方亦彼此提供對方所需的幫助。
- 三、大學生知覺孫輩回饋行爲，在「獨立自制」、「情感支持」、「生活協助」、「反哺回饋」、「陪伴體恤」以及「傳訊安心」六個向度中，以「獨立自制」為較常見的孫輩回饋行爲，次之為「情感支持」，而「傳訊安心」為平均數最低的孫輩回饋行爲。
- 四、經單因子變異數分析發現，「孫子女的性別」在反哺回饋之孫輩回饋行爲上造成差異，且女性的頻率高於男性。「祖輩現今健康狀況」在孫輩回饋行爲中，確實會對孫輩回饋行爲造成影響，身體較健康的祖輩會得到較多的孫輩回饋行爲。而「成長時期祖輩教養之時間長度」以及「祖孫現今居住距離」，對孫輩回饋行爲並無造成顯著差異情形。
- 五、祖輩教養參與、祖孫關係以及孫輩回饋行爲，彼此呈現顯著正相關。由迴歸分析發現，祖輩教養參與、祖孫關係、背景變項，對孫輩回饋行爲有正向的解釋力。

壹、研究背景與目的

在中華文化的社會中，以家族為基本單位，非以個人或是核心家庭為主；孝道在家庭倫理中扮演著重要的存在意義，子女對父母盡孝，每個家族成員都肩負著一份特屬於己的義務、權利及歸屬感⁹。其說明了家庭中的行為，不僅只由長輩來傳遞及付出，晚輩也身兼反哺及回饋之責任。而人類文化傳遞的後喻文化，則是指長輩反過來向晚輩學習，即是晚輩提供了資源及幫助長輩的需求¹⁰，也肯定了由下往上的行為方向。另外，如此又可以說明互動中不單單只是祖輩對孫輩的行為付出及責任使命，同時也說明了孫輩回饋行為存在的相對性。

Homans 於 1961 年所說的「社會交換理論」¹¹，提到人與人相處之間是互惠 (reciprocal) 及有交換利益存在的關係，當人們的互動愈高，則希望擁有愈多的相互分享。但交換理論是否促進祖孫代間互動的互惠結果，例如：祖輩教養孫輩、孫輩的回饋行為仍值得探討。此外，現今社會中豆莢式的家庭型態，也增加家人溝通及互動的頻率，可使親子互動擴展成三代間的交流，因而可能擴展祖代、子代對孫代的教養層面，也可能擴及子輩及孫輩對祖輩的回饋反哺層面，本研究將聚焦於祖輩教

⁹ 楊國樞、葉明華，〈孝道的心理與行為〉，見楊國樞、黃光國、楊中芳主編，《華人本土心理學(上)》(台北：遠流，2005)，249~292 頁。

¹⁰ 引自：周曉虹，〈文化反哺：變遷社會中的親子反哺〉(兩岸社會變遷中家庭與其相關問題學術研討會，1998)。

¹¹ 引自：林如萍、蘇美鳳，〈青少年祖孫關係與其對老人的態度之研究〉《中華家政學刊》，35(2004)，75~90 頁。

養參與，以及與孫輩回饋行為之間的關聯。

最後，研究者深感國內祖孫相關的文獻缺乏，且其多由祖輩角度出發去看祖孫教養的現況及歷程艱辛的狀況¹²，或是以父母之角色來看祖輩之親職程度¹³，較無呈現孫輩對祖孫的教養經驗，以及孫輩回饋行為的相關研究。因此，本研究欲瞭解大學生知覺祖輩教養參與及祖孫關係與孫輩回饋行為的相關性，其研究目的分述如下：

- 一、瞭解大學生知覺成長時期祖輩教養參與、祖孫關係及孫輩回饋行為的情形。
- 二、瞭解大學生知覺背景變項（孫子女性別、祖輩教養時間長度、祖輩現今健康狀況及祖孫現今居住距離）對孫輩回饋行為所造成的差異情形。
- 三、瞭解大學生知覺成長時期祖輩教養參與、祖孫關係、背景變項與孫輩回饋行為的關連情形。

¹² 吳秀蘭，《祖父母涉入學齡前孫子女生活情況與父母親職勝任感之關係》（朝陽科技大學幼兒保育系碩士論文，2003）；蔡玉青，《祖父母親職參與和幼兒社會情緒行為之關係》（國立台南大學教育經營與管理研究所碩士論文，2005）。

¹³ 王春美，《父母知覺與祖輩親職教養行為之一致性研究》（國立嘉義大學家庭教育研究所碩士論文，2000）。

貳、研究方法

一、研究對象

本研究的對象為正就讀於大學階段之大學生，曾有祖輩教養經驗者，且其教養之(外)祖父母依舊健在的大學生。另考慮研究對象對祖輩教養參與的印象深刻與否，故限制研究對象為祖輩教養參與經驗需是隔代教養或三代同堂的大學生，且其成長時期祖輩教養參與從國小算起，而後得有效樣本數 401 個(參見〔表 1〕)。本研究採取立意取樣及滾雪球方式來尋找研究樣本。以輔仁大學學生為本研究對象的抽樣母體，尋找符合本研究資格者來做問卷的填寫，亦以滾雪球方式來增加有效樣本數。

〔表 1〕 樣本資料分析表 (N = 401)

變項名稱		人數(N)	百分比(%)
性別	男生	181	45.1
	女生	220	54.9
祖輩教養參與的類型	隔代教養	86	21.4
	三代同堂	311	77.6
	其他	4	1.0

二、研究工具

研究者所使用研究工具除了基本資料外，尚有「祖輩教養參與量表」、「祖孫關係量表」以及「孫輩回饋行為量表」（參見〔表2〕）。

〔表2〕 研究工具整理表¹⁴

	祖輩教養參與量表	祖孫關係量表	孫輩回饋行為量表
來源 出處	改編王春美(2000)「父母知覺祖輩親職教養行為」的量表。	採用詹菊珍(2006)「隔代教養家庭祖孫關係」量表。	改編陳若琳、李青松(2002)「大學生子職責任之行為及態度」量表。
向度	分為「生活照顧行為」、「關懷行為」及「管控行為」的三個分量表，共計24題。	此量表包含8題祖孫關係之題目。	共分為「獨立自制」、「陪伴體恤」、「生活協助」、「傳訊安心」、「情感支持」及「反哺回饋」六個量表，共計24題
計分 方式	採五點量表的計分方法作答，分數越高者，表示參與程度越高。	採五點量表的計分方法作答，分數越高者，表示祖孫關係越佳。	採五點量表的計分方法作答，分數越高者，表示孫輩回饋行為越高。
信度	信度為.94 再測信度為.94	信度為.92 再測信度為.93	信度為.95 再測信度為.95

¹⁴ 本〔研究工具整理表〕乃參考以下三編資料綜合而成：王春美，《父母知覺與祖輩親職教養行為之一致性研究》（國立嘉義大學家庭教育研究所碩士論文，2000）；詹菊珍，《隔代教養家庭中祖父母管教與祖孫情感關係—以台北縣市國中生為對象分析》（國立台灣師範大學人類發展與家庭學系碩士論文，2006）；陳若琳、李青松，〈大學生對子女職責態度及行為之探討—以輔仁大學為例〉《中華家政學刊》，31（2002），81~101頁。

參、研究結果與討論

一、大學生知覺成長時期祖輩教養參與、祖孫關係、孫輩回饋行為之描述

大學生知覺祖輩教養參與之整體量表的平均數達 3.47 分，介於「有時如此」至「經常如此」之間，關懷行為為祖輩教養參與中，最為常見 ($M=3.52$)，生活照顧行為次之 ($M=3.49$)，管控行為則為較低的祖輩教養參與行為 ($M=3.39$)，見〔表 3〕。

本研究結果與王春美的研究結果相似，皆指出祖輩教養參與行為都以「關懷行為」為最主要的祖輩教養參與，亦以「管控行為」為最低。此可說明本研究中的祖輩教養參與和以往的祖輩教養參與的相似之處，皆以疼愛孫子女的觀點出發，來協助子女幫忙教養孫子女一事。

〔表 3〕大學生知覺成長時期祖輩教養參與之描述分析 ($N=401$)

項目	平均數 (M)	標準差 ($S.D.$)
整體	3.47	0.68
關懷行為	3.52	0.81
生活照顧行為	3.49	0.89
管控行為	3.39	0.76

「祖孫關係」量表亦以五點量表進行探究，經描述統計分析，了解大學生知覺祖孫關係的情況，其整體量表的平均數為 3.36。在林美珍於 1988 年的研究中發現，大多祖輩教養者也都

認同自己與孫輩處於良好的互動關係¹⁵。本研究由大學生知覺的結果亦發現，在祖輩教養參與下的祖孫關係傾向於正向親密。

學生知覺孫輩回饋行為的情況，經由描述性統計分析，了解大學生知覺孫輩回饋行為。整體量表之平均數為 3.45 分，介於「有些如此」與「經常如此」之間，較高為「獨立自制」，最低為「獨立自制」（詳見〔表 4〕）。

本研究的發現部分可與陳若琳、李青松的結果¹⁶呼應，就平均數得知，不論是大學生子女亦或是孫子女，皆認為「獨立自制」是目前較能對父母或祖父母回饋的向度，這與研究對象皆為大學生有極大的關聯，在此發展階段中，「獨立自制」可能是較易做到的部分。

〔表 4〕大學生知覺孫輩回饋行為之描述分析 (N = 401)

項目	平均數 (M)	標準差 (S.D.)
整體	3.45	0.70
獨立自制	3.80	0.68
情感支持	3.60	0.87
生活協助	3.55	0.84
反哺回饋	3.40	0.80
陪伴體恤	3.37	0.77
傳訊安心	2.98	0.97

¹⁵ 林美珍，〈成年子女對與父母同住關係之研究〉《教育心理與研究》，13 (1988)，61~94 頁。

¹⁶ 陳若琳、李青松，前引文 (2002)。

二、大學生背景變項對其知覺孫輩回饋行為之差異情形

1. 大學生性別對孫輩回饋行為之差異情形：透過獨立樣本 t 檢定可瞭解大學生知覺孫輩回饋行為在不同的大學生的性別下，僅在「反哺回饋」的分量表中，呈現出顯著的差異 ($p < .05$)。藉由其平均數得知女生高於男生。
2. 祖輩教養時間長度與祖孫現今居住距離對孫輩回饋行為之差異情形：透過單因子變異數分析發現，祖輩教養參與時間長度以及祖孫現今居住距離的不同，對孫輩回饋行為並無造成差異情形，故在此不加以詳述。
3. 祖輩健康狀況對孫輩回饋行為之差異情形：又透過單因子變異數分析觀察得知，健康狀況較佳的祖輩，會使孫子女在孫輩回饋行為上投入較多心思與行為。進一步再以 Scheffe 事後比較檢定得知，僅在「陪伴體恤」中，祖輩現今健康狀況與孫輩回饋行為無法進行事後比較，而在「獨立自制」、「情感支持」、「生活協助」、「反哺回饋」以及「傳訊安心」中，身體較健康的祖輩比身體較不健康的祖輩，大學生知覺給予較多的孫輩回饋行為(詳見〔表 5〕)。這可能起因於身體較健康的祖父母與孫子女有較多互動與瞭解的機會，而健康狀況較不佳的祖父母可能較無法跟孫子女有密切的互動相處。王鍾和、郭俊豪也發現較健康的祖父母，與孫子女有較佳的祖孫關係，而亦可能引發更多的孫輩回饋行為¹⁷。

¹⁷ 王鍾和、郭俊豪，〈祖孫家庭與親職教育〉《學生輔導》59(1998)，50~61 頁。

〔表 5〕祖輩現今健康狀況對大學生知覺孫輩回饋行為之差異

向度	祖輩現今健康狀況	樣本	平均數 (<i>M</i>)	標準差 (<i>S.D.</i>)	<i>F</i> 值	<i>P</i> 值	事後比較
獨立自制	1.非常不健康	11	3.05	0.56	4.62	.001**	2) 1
	2.不健康	70	3.75	0.64			3) 1
	3.普通	162	3.78	0.66			4) 1
	4.健康	118	3.91	0.68			5) 1
	5.非常健康	40	3.90	0.74			
情感支持	1.非常不健康	11	2.70	0.75	4.13	.003**	
	2.不健康	70	3.47	0.74			3) 1
	3.普通	162	3.60	0.90			4) 1
	4.健康	118	3.68	0.87			5) 1
	5.非常健康	40	3.77	0.88			
生活協助	1.非常不健康	11	2.70	0.43	3.95	.004**	
	2.不健康	70	3.68	0.75			2) 1
	3.普通	162	3.49	0.87			4) 1
	4.健康	118	3.63	0.83			5) 1
	5.非常健康	40	3.61	0.84			
反哺回饋	1.非常不健康	11	2.77	0.77	4.01	.003**	
	2.不健康	70	3.10	0.76			
	3.普通	162	3.41	0.83			5) 1
	4.健康	118	3.51	0.76			
	5.非常健康	40	3.62	0.81			
陪伴體恤	1.非常不健康	11	2.81	0.62	2.43	.047*	
	2.不健康	70	3.28	0.72			
	3.普通	162	3.35	0.78			
	4.健康	118	3.46	0.75			
	5.非常健康	40	3.50	0.87			
傳訊安心	1.非常不健康	11	2.15	0.74	3.64	.006**	
	2.不健康	70	2.77	0.86			
	3.普通	162	3.00	0.98			5) 1
	4.健康	118	3.07	0.96			
	5.非常健康	40	3.20	1.12			

* $P < .05$, ** $p < .01$, *** $p < .001$

三、大學生知覺成長時期祖輩教養參與、祖孫關係與孫輩回饋行為的關連

以皮爾森積差相關考驗得知，大學生知覺成長時期祖輩教養參與、祖孫關係和孫輩回饋行為，在「關懷行為」、「生活照顧行為」、「管控行為」、「祖孫關係」、「獨立自制」、「情感支持」、「生活照顧」、「反哺回饋」、「陪伴體恤」及「傳訊安心」等分量表上，彼此都呈現顯著的正相關，顯著性都達 $p < .001$ ，且其分量表之間都為正相關（詳見〔表 6〕）。

〔表 6〕大學生知覺成長時期祖輩教養參與、祖孫關係與孫輩回饋行為之相關

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1. 關懷行為	1									
2. 生活照顧行為	.57***	1								
3. 管控行為	.54***	.51***	1							
4. 祖孫關係	.69***	.43***	.45***	1						
5. 獨立自制	.48***	.30**	.42***	.56***	1					
6. 情感支持	.59***	.38***	.39***	.75***	.61***	1				
7. 生活協助	.50***	.36***	.36***	.61***	.56***	.69***	1			
8. 反哺回饋	.64***	.42***	.46***	.72***	.58***	.74***	.65***	1		
9. 陪伴體恤	.56***	.40***	.42***	.73***	.61***	.77***	.69***	.71***	1	
10. 傳訊安心	.60***	.32***	.42***	.72***	.60***	.71***	.60***	.70***	.65***	1

*** $p < .001$

四、大學生知覺成長時期祖輩教養參與、祖孫關係、背景變項對孫輩回饋行為的解釋情形

由線性迴歸結果得知，大學生知覺成長時期祖輩教養參與、祖孫關係以及背景變項對孫輩回饋行為之「獨立自制」、「情感支持」、「生活協助」、「反哺回饋」、「陪伴體恤」

以及「傳訊安心」等分量表的迴歸方程式，F 值均達顯著 ($p < .001$) (詳見〔表7〕)。

以係數估計分別看其分析詳情，在「獨立自制」之孫輩回饋行為中，可發現「關懷行為」、「管控行為」之祖輩教養參與、「祖孫關係」以及「祖輩現今健康狀況」之背景變項 ($p < .05$) 對其有正向預測力，說明祖輩現今健康狀況越好者、成長時期祖輩的教養參與行為以關懷行為及管控行為越多、祖孫關係越佳以及孫輩回饋行為越多。

在「情感支持」之迴歸分析中，僅顯示出「關懷行為」之祖輩教養參與以及「祖孫關係」對其具有正向預測力 ($p < .001$)，說明祖輩教養參與之關懷行為越多、祖孫關係越佳，則大學生會在情感支持的孫輩回饋行為中，表現越多。

在「生活協助」的迴歸中，僅「祖孫關係」對其具有正向預測力 ($p < .001$)，其說明祖孫關係越佳時，孫輩會在生活協助上提供祖輩更多的回饋行為。

在「反哺回饋」的迴歸分析中，則呈現「關懷行為」、「管控行為」之祖輩教養參與、「祖孫關係」以及「孫子女性別」之背景變項，對其具有正向預測力 ($p < .01$)，說明祖輩在教養參與的關懷行為及管控行為付出越多、祖孫關係越好、且孫子女為女生時，反哺回饋之孫輩回饋行為則越多。

在「陪伴體恤」的迴歸中，「管控行為」的祖輩教養參與、「祖孫關係」以及「孫子女性別」之背景變項對其具有正向預測力 ($p < .05$)，說明祖輩教養參與的管控行為越多、祖孫關係越佳，則孫輩回饋行為的陪伴體恤行為越多，且女性孫輩多於男性孫輩。

最後在「傳訊安心」的迴歸分析中，顯示出「關懷行為」

及「管控行為」之祖輩教養參與，及「祖孫關係」對其具有正向預測力 ($P < .01$)，顯示祖輩提供越多的關懷行為及管控行為、祖孫關係越佳時，則孫輩會在傳訊安心之回饋行為上，付出越多。

(表 7) 成長時期祖輩教養參與、祖孫關係以及背景變項對孫輩回饋行為的解釋情形

內 涵	<i>R</i>	<i>R</i> ²	<i>F</i>	β	<i>t</i>
獨立自制					
關懷行為				.14	2.13*
生活照顧行為				-.09	-1.63
管控行為				.20	3.96***
祖孫關係	.61	.37	28.09***	.40	6.79***
孫子女性別				.07	1.64
祖輩教養時間長度				.06	1.37
祖輩現今健康狀況				.11	2.50*
祖孫現今居住距離				.02	0.34
情感支持					
關懷行為				.11	2.14*
生活照顧行為				.00	0.71
管控行為				.03	0.80
祖孫關係	.76	.58	66.09***	.67	13.97***
孫子女性別				.05	1.53
祖輩教養時間長度				.01	0.20
祖輩現今健康狀況				.00	0.98
祖孫現今居住距離				-.05	-0.01
生活協助					
關懷行為				.07	1.08
生活照顧行為				.08	1.39
管控行為				.05	0.96
祖孫關係	.63	.40	32.26***	.53	9.30***
孫子女性別				.04	0.90
祖輩教養時間長度				-.04	-1.05
祖輩現今健康狀況				-.00	-0.01
祖孫現今居住距離				-.01	-0.24

反哺回饋					
關懷行為				.20	3.89***
生活照顧行為				.04	0.97
管控行為				.11	2.57*
祖孫關係	.76	.58	66.07***	.50	10.54***
孫子女性別				.08	2.40*
祖輩教養時間長度				.06	1.64
祖輩現今健康狀況				-.04	-1.00
祖孫現今居住距離				.01	0.22
陪伴體恤					
關懷行為				.04	0.80
生活照顧行為				.02	0.41
管控行為				.09	2.17*
祖孫關係	.74	.55	60.05***	.66	13.40***
孫子女性別				.07	2.03*
祖輩教養時間長度				-.01	-0.20
祖輩現今健康狀況				.03	0.86
祖孫現今居住距離				-.04	-1.19
傳訊安心					
關懷行為				.18	3.40**
生活照顧行為				-.08	-1.86
管控行為				.10	2.44*
祖孫關係	.74	.55	60.14***	.58	11.39***
孫子女性別				.00	0.10
祖輩教養時間長度				.02	0.47
祖輩現今健康狀況				.01	0.26
祖孫現今居住距離				.03	0.84

肆、研究結論與建議

以本研究之研究結果及發現進行分析及歸納，以下將分為三個部分來呈現：

一、大學生知覺成長時期祖輩教養參與、祖孫關係與孫輩回饋行為之情形

1. 祖輩以「關懷行為」為最主要的教養參與行為：本研究將「祖輩教養參與」分為「關懷行為」、「生活照顧行為」

及「管控行爲」向度，其整體平均值爲 3.47 分，顯示出大學生知覺成長時期祖輩教養參與，以「關懷行爲」爲最主要的教養參與行爲。

2. **大學生認同「祖孫關係」是良好且親密的：**本研究僅依單一向度測量祖孫關係，其研究結果之平均值爲 3.36 分，顯示出大學生認同其與祖輩教養參與者的關係相當好、也相當親密的情況。
3. **大學生的孫輩回饋行爲以「獨立自制」爲首要，「傳訊安心」爲最低：**本研究中的孫輩回饋行爲，其整體平均值爲 3.45 分，顯示大學生表現出孫輩回饋行爲。大學生知覺孫輩回饋行爲的程度，以「獨立自制」平均數爲最高，次之爲「情感支持」、「生活協助」、「反哺回饋」、「陪伴體恤」，而「傳訊安心」爲大學生知覺自己較少的孫輩回饋行爲。

二、瞭解背景變項對大學生知覺孫輩回饋行爲差異情形

1. 大學生知覺孫輩回饋行爲大多不因孫子女性別不同，而有顯著差異情形產生，僅「反哺回饋」之孫輩回饋行爲在不同孫子女性別上有達顯著差異。
2. 大學生知覺孫輩回饋行爲不因成長時期祖輩教養之時間長度不同，而有顯著的差異情形。
3. 大學生知覺祖輩現今健康狀況愈佳者，其相對有更多的孫輩回饋行爲。
4. 大學生知覺孫輩回饋行爲不因祖孫現今居住距離之遠近而有所差異情形。

三、瞭解大學生知覺成長時期祖輩教養參與、祖孫關係、背景變項與孫輩回饋行為之關連

1. 大學生知覺成長時期祖輩教養參與、祖孫關係、背景變項與孫輩回饋行為大多為顯著正相關。本研究結果顯示，成長時期祖輩教養參與與孫輩回饋行為達顯著正相關，說明成長時其祖輩教養參與行為越多，則孫輩回饋行為也產生越多。祖孫關係與孫輩回饋行為亦達顯著正相關，說明祖孫關係愈好，則孫輩回饋行為也產生愈多。背景變項與孫輩回饋行為之部分向度達顯著正相關。
2. 大學生知覺成長時期祖輩教養參與、祖孫關係、孫子女性別對孫輩回饋行為具有顯著解釋力，本研究迴歸結果顯示出：祖輩教養參與對大學生知覺孫輩回饋行為具有顯著解釋力，由此得知當祖輩教養參與越多時，孫輩回饋行為產生的機率也越高。研究結果說明：祖輩教養參與中的「關懷行為」以及「管控行為」越多，則引起較多的孫輩回饋行為。
3. 若同時來看成長時期祖輩教養參與、祖孫關係以及背景變項對孫輩回饋行為的情形，可知祖輩教養參與之「關懷行為」及「祖孫關係」對孫輩回饋行為具有預測力，而背景變項中，僅孫子女性別對部分孫輩回饋行為具有預測力。

結語

若望保祿二世於 2002 年提及¹⁸，在聖經上記載「雖已年老

¹⁸ 引自：李懿貞、阮美賢譯，Pontifical Council for Justice and Peace 編，《教會社會訓導彙編》。

仍然結果」(《聖詠》九二 15)。年長者是重要的生命學校，傳遞著價值和傳統，也促進了年輕一代的成長，因此本研究結果分別給予孫子女、祖父母以及家庭教育之實務工作者建議：

一、給祖輩教養參與下之孫子女的建議

祖孫關係的必須與培養是互動且雙向的。重視祖孫關係的情感是祖輩教養參與的要素。應重視祖輩教養下應有的回饋，孫子女的自省對孫輩回饋行為的產生亦是一大要素。在適當的時候及節慶，對(外)祖父母傳達感謝之意，或許是增強彼此間聯繫的影響因素。

二、給祖輩教養參與之祖父母的建議

參與教養的祖父母應適切的管教、適當的關懷，如研究結果所呈現，祖輩教養參與中祖父母以「關懷行為」為主，而「管控行為為最低」。另外，祖父母需要注意身心健康，因研究結果皆指出祖父母的健康狀況將影響祖孫之間的關係，也影響了孫輩回饋行為的多寡。

三、給家庭教育之實務工作者的建議

政府教育單位應加強提供祖輩教養參與的相關課程，如：三代教養、子職、孫子女職的教育課程，使有需要的(外)祖父母與孫子女，可以從中了解到祖輩教養參與下可能面臨的困難與衝突，以及可以解決之方法。

四、給未來研究之建議

不同階段的孫子女對孫輩回饋的看法及行為將有所不同，此部分則有待未來研究者進一步探討研究。另外，本研究針對成長時期祖輩教養參與、祖孫關係對孫輩回饋行為的關聯進行

研究，但探究其他相關自變項對孫輩回饋行為可能造成不一樣的結果，如：祖孫間的依附關係等，欲從事相關研究者亦可從不同變項間的關係進一步地探討。

最後，本研究使用問卷調查法，自陳式的問卷中，很難避免研究對象對問卷內容的誤解狀況，以致分析結果受其影響而部分失真。因而研究者建議未來研究若能輔助個案訪談、實地觀察以及焦點團體等研究方法加以探究研究目的，則可使研究結果更具正確性。

參考文獻

- 內政部統計處（2002），〈台閩地區老人狀況調查〉，2006年10月8日，取自 <http://www.moi.gov.tw/stat/index.asp>。
- 王春美，《父母知覺與祖輩親職教養行為之一致性研究》，國立嘉義大學家庭教育研究所碩士論文，2000。
- 王鍾和、郭俊豪（1998），〈祖孫家庭與親職教育〉《學生輔導》59，50~61。
- 行政院主計處（2002），〈婦女婚育與就業調查〉，2006年10月8日，取自 <http://www.dgbas.gov.tw/ct.asp?xItem=8875&CtNode=3302>。
- 吳秀蘭，《祖父母涉入學齡前孫子女生活情況與父母親職勝任感之關係》，朝陽科技大學幼兒保育系碩士論文，2003。
- 李懿貞、阮美賢譯，Pontifical Council for Justice and Peace 編，《教會社會訓導彙編》，Vatican City: Libreria Editrice Vaticana，2004。
- 周曉虹，《文化反哺：變遷社會中的親子反哺》，兩岸社會變遷中家庭與其相關問題學術研討會，1998。

- 林如萍、蘇美鳳，〈青少年祖孫關係與其對老人的態度之研究〉
《中華家政學刊》35（2004），75-90。
- 紀幸妙，《隔代教養祖父母健康情況與生活滿意相關之探討》，
中國文化大學生活應用科學研究所碩士論文，2003。
- 郭俊豪，《祖孫家庭相關因素之探討》，國立政治大學教育研
究所碩士論文，1998。
- 陳若琳、李青松，〈台北縣雙工作家庭父母親的親職喜悅與壓
力之探討〉《空大生活科學學報》，7（2001），157~179。
- 陳若琳、李青松，〈大學生對子女職責態度及行爲之探討—以
輔仁大學爲例〉，《中華家政學刊》31（2002），81~101。
- 楊國樞，《華人心理的本土化研究》，台北：桂冠，2002。
- 詹菊珍，《隔代教養家庭中祖父母管教與祖孫情感關係—以台
北縣市國中生爲對象分析》，國立台灣師範大學人類發展
與家庭學系碩士論文，2006。
- 楊國樞、葉明華，〈孝道的心理與行爲〉，見楊國書、黃光國、
楊中芳主編，《華人本土心理學》，台北：遠流，2005，
上册 249~292 頁。
- 蔡玉青，《祖父母親職參與和幼兒社會情緒行爲之關係》，國
立台南大學教育經營與管理研究所碩士論文，2005。
- 林美珍，〈成年子女對與父母同住關係之研究〉《教育心理與
研究》13（1988），61~94。

高齡安養住宅之需求探討

李青松、邱璇琳¹

「孝敬父母」是十誡中的第四誡，其主要原因在於他們給了我們生命，並傳給我們對天主的認識²。它同時也衍生我們對尊重生命、婚姻、現世財物，以及言語都有應盡的義務³。

然而天主教社會訓導正如《禮運大同篇》中所強調的「老吾老以及人之老」一般，教會也暗示所謂「孝敬父母」也應延伸至監護人、老師，以及其他老年人與殘障的人⁴。

天主教這種社會訓導除了彰顯耶穌基督「愛人如己」的命令外，更重要的是體認到每個人都是照天主肖像所造，享有人性平等的尊嚴⁵。它強調保衛和促進人性尊嚴的工作，是我們責無旁貸的，需要整個人類一起努力，才能達致；否則將會產生更為嚴重的不公平⁶。

《禮運大同篇》有云：「使老有所終」，可見中國傳統思想對老人之重視，尤其是對他們的終養。這終養不只是重視他們的人格尊嚴；同時也對他們在過去為人類社會所作貢獻的感恩與回報。而孟子在《梁惠王上》有云：「老

¹ 本文作者：邱璇琳，現就讀於台灣師範大學人類發展與家庭學研究所；李青松，現為輔仁大學餐旅管理學系副教授。

² 《天主教教理》，2197。

³ 《天主教教理》，2198。

⁴ 《天主教教理》，2199、2208。

⁵ 《教會社會訓導彙編》，144。

⁶ 《教會社會訓導彙編》，145。

吾老以及人之老」，表示這種對長者之終養，也要擴展到其他長者。

李青松教授與邱璇琳小姐之著作中，深深表達他們對老年人終養的關心。他們希望在老年人之終養設計當中，應重視其物質生活，更要重視其住宅之人性化設計。這是該文中最重要的貢獻。

然而吾人也應注意的是，對長者之關懷，也不只在物資方面，而更應該對其心理及靈性生活加以關懷。至少在高齡安養的設計中，更要關心那些真正需要幫助的長者，這也是天主教會重視人權尊嚴的訓導所關注的，因為「從整體方面來增進各類人權，才可真正保障每一個人的人權充分受到尊重」⁷。

前 言

本研究主要探討高齡化社會的衝擊下，台灣業者及政府已開始高度重視老年人的居住環境需求與照顧措施，順應此趨勢催生的「老人住宅」。本研究目的欲瞭解有關目前中老年人對於未來高齡化進住高齡安養住宅的意願及影響因素。

本研究針對南北部 45 至 64 歲的中老年人做問卷調查，合計 330 份有效問卷，研究結果顯示影響進住高齡安養住宅的意願包括：「地區」、「年齡」、「籍貫」、「資源特性」、「對住宅的認知」等，南部中老年人明顯比北部所接受的資訊少，因此進住意願和北部有明顯差異；而資源特性包含對保險的參加與社團活動的參與為衡量因子，研究結果表示有參與商業保險及社團活動者，對進住老人住宅的意願存在相當的顯著性。

另一方面，調查中老年人對居住環境的需求及偏好，針對

⁷ 《教會社會訓導彙編》，154。

七項軟硬體設施及服務做衡量：「整體住宅之硬體設施」、「整體住宅之軟體設施及服務」、「價格因素」、「建設公司或服務管理公司之專業與信譽」、「交通便利性」、「與親友保持聯繫」、「尊嚴自主的生活」。研究結果顯示，南部中高齡者較北部更偏向住宅之基本實用性、合理價格，與生活的自由及隱私；北部比南部偏重於住宅提供之特別貼心服務、整體建築裝潢、安全及保健系統、社會參與資訊與親情的維持方面。

壹、研究動機及目的

一、研究動機

據台灣內政部戶政司資料顯示，65歲以上總人口在2005年二月底已佔總人口9.54%；回顧台灣在1993年已符合聯合國WHO定義之「高齡化社會」（老年人口佔總人口的7%），而戰後嬰兒潮世代（1946年以後出生）將面臨大退休潮，以2004年台灣50到54歲人口數為150多萬人，與前期相比較增幅達62%，若以勞基法法定的退休年齡55歲為準，將來是否會有「戰後嬰兒潮退休引發的老年炸彈之引爆！」是值得探討的議題。

過去社會強調養兒防老，但此觀念已隨社會變遷而漸趨式微。根據2002年統計資料顯示，高齡者的生活費來源仍以子女奉養和政府補助津貼為多數，但其比例已從1991年佔52.37%，到2000年時已掉到47.13%，顯示高齡者的生活費來源比例，已漸偏重於自給；而另一方面，高齡者的生活住宿於選擇住老人福利機構的比例，有大幅提升的情況⁸。從過去的調查研究指

⁸ 黃琦綯，《從文化傳承論養生文化村意願之影響因素》（長庚大學企業管理研究所碩士論文，2004）。

出，65歲以上的高齡長者對於目前安養機構的服務品質大致滿意，而不滿意原因則有服務人員態度不佳或太少，及設施或衛生設備太差等原因⁹。

高齡者隨著戰後的教育程度提升及媒體普及的報導下，開始重視養身保健、休閒旅遊、人際關係及自我實現。許多私人企業近年來大舉投入退休養生、老人住宅等相關銀色產業，政府更是鼓勵民間參與投資興建老人住宅，核定「促進民間參與老人住宅建設推動方案」¹⁰。這項每年高達3000億新台幣的市場商機（經建會「銀髮社會趨勢」研究報告），使越來越多業者趨之若鶩，例如台塑積極籌設的林口長庚養生文化村，另外像潤泰、奇美企業、國寶人壽、北海福座等，都說明銀髮族產業待開發及提升品質之重要性。

目前民間興建的「老人住宅」，從其市場行銷的資料，多數已非社會福利安養機構，而對於其巨額投資興建，自然價格不便宜，加上進住的高門檻限制等，使得對於未來高齡者會造成「危險現象」，即貧富差距的經濟差異加劇社會的不平等。因此本研究企圖從目前嬰兒潮的世代做為探討的對象，分析其未來老化時對於安養住宅的需求，例如對住宅內外部大小環境、設施種類、衛生安全需求、休閒旅遊品質、餐飲服務、合理價格、交通工具或進修、工作、志工服務、親戚朋友探訪規劃等等，瞭解對於高齡安養住宅的涉入程度、未來需求、進住動機及相關的影響因素，以期提供給有關高齡化的政策、相關

⁹ 內政部，《台閩地區老人狀況調查摘要分析》（內政部統計處調查統計摘要，2002）。

¹⁰ 內政部，《策中程施政：略績效目標三之實施計畫2005~2008》。

產業的規劃、社區家庭及個人因應高齡化社會的參考。

二、研究目的及研究問題

本研究問題欲探討：

1. 現階段嬰兒潮世代對國內高齡安養住宅的認知為何？
2. 嬰兒潮世代對於未來進住高齡安養住宅的意願程度如何？
3. 嬰兒潮世代對於目前高齡安養住宅的期望為何？

由上述問題，本研究目的為：

1. 了解台灣現階段嬰兒潮世代對高齡安養住宅的涉入程度。
2. 分析嬰兒潮世代進住高齡安養住宅的動機及相關因素。
3. 探討嬰兒潮世代選擇高齡化安養住宅的需求內容。

貳、文獻探討

一、「高齡安養住宅」之探討

(一) 高齡安養住宅之定義

「高齡安養住宅」最早是以「自費安養設施」的用語見諸於官方文字中，依據 2002 年 6 月最新修正公佈的「老人福利法」第九條條文，清楚明定各類老人福利機構：

1. **長期照護機構**：以照顧罹患長期慢性疾病且需要醫護服務之老人為目的。
2. **養護機構**：以照顧生活自理能力缺損且無技術性護理服務需求之老人為目的。
3. **安養機構**：以安養自費老人，或留養無扶養義務之親屬或扶養義務之親屬無扶養能力之老人為目的。
4. **文康機構**：以舉辦老人休閒、康樂、文藝、技藝、進修及

聯誼活動為目的。

5. **服務機構**：以提供老人日間照顧、臨時照顧、就業資訊、志願服務、在宅服務、餐飲服務、短期保護及安置、退休準備服務、法律諮詢服務等綜合性服務為目的。

上述定義的「安養機構」是以身體健康且能自理生活之老人為主，而非以照顧不健康老人為目的之收容機構。日本對於老人住宅及服務是以老人不同生活時期之需求做區分方式：健康時期為安養；障礙時期為養護；臥床時期為特別養護。而台灣近來的民間業者為了強調老人住宅之產品特殊定位，引進日本「銀髮族住宅」用語塑造其特殊性¹¹，而本研究則是以高齡安養住宅為名。

目前由民間企業投資設置的高齡安養住宅，定價由市場決定，不屬於社政單位管轄，例如較著名的潤福生活新象、台塑養生村等。有鑒於政府財力資源有限，為因應急速高齡社會之需求（見表 1）及國內老人居住需求多樣化，行政院促進民間參與公共建設推動委員會將「老人住宅」列為內政部優先推動民間參與項目，於民國 93 年 4 月核定「促進民間參與老人住宅建設推動方案」，並在「伍：定義及原則」中清楚解釋：六、經本方案獎勵興建之老人住宅，非屬老人福利法第二章之老人福利機構，不得同時申請同法之相關優惠措施（內政部社會司老人福利）。可見政府目前積極推動發展之老人住宅產業，已經明確和傳統老人福利機構有所區隔劃分。

¹¹ 邱慧寧，《影響台灣地區民衆選擇銀髮社區因素之研究》（國立中山大學人力資源管理研究所碩士論文，2002）；賴文彬，《台北都會區銀髮族住宅的市場區隔與定位分析》（銘傳大學管理科學研究所在職專班碩士論文，2004）。

【表 1】2005 夏季臺閩地區老人住宅及其福利機構供需資訊統計

縣市別	60 歲以上		老人住宅		老人福利機構	
	人口數(人)	需求數(人)	供給數(人)	需求數(人)	供給數(人)	
臺北市	390,337	3,630	1,020	5,972	7,491	
高雄市	180,852	1,229	0	3,642	2,909	
臺北縣	373,953	449	94	9,349	6,344	
桃園縣	194,357	233	1,416	3,933	3,870	
新竹縣	67,518	1,688	0	1,385	947	
苗栗縣	91,430	403	0	1,883	575	
南投縣	65,305	78	0	1,175	1,512	
臺中縣	170,014	204	0	3,336	1,566	
彰化縣	190,559	228	0	5,202	1,443	
雲林縣	98,850	119	0	1,779	563	
嘉義縣	103,293	95	0	1,419	849	
臺南縣	174,184	209	0	4,755	2,514	
高雄縣	160,687	104,290	180	3,257	6,268	
屏東縣	145,122	145	0	3,201	2,503	
臺東縣	40,679	49	0	1,111	934	
花蓮縣	53,656	64	0	1,464	2,012	
宜蘭縣	73,102	88	0	1,316	1,675	
澎湖縣	17,189	21	0	309	0	
金門縣	11,907	14	0	223	120	
連江縣	1,281	2	0	7	20	
基隆市	52,244	63	0	1,427	1,511	
新竹市	46,682	2,753	0	942	637	
臺中市	103,516	124	0	1,863	2,692	
嘉義市	36,563	44	0	576	949	
臺南市	90,808	663	194	801	670	
合計	2,934,088	116,885	2,904	60,327	50,574	

(二) 高齡安養住宅的特性及發展

根據國內學者的研究及來自相關業者的資料¹²，高齡安養住宅有以下特點：

1. 高安全性無障礙居住空間
2. 日常生活保健及醫療設施
3. 生命偵測及緊急通報系統
4. 設置地點的考量

在 2005 年 8 月 15 日修正後的「老人住宅綜合管理要點」，第十二點老人住宅其經營管理之老人住宅業者，得視老人實際需要，依相關法令規定，自行或結合相關服務業或資源提供下列服務（內政部社會司老人福利）：

1. 環境清潔之維護。
2. 房舍及其設備之維護、維修。
3. 門禁安全與緊急呼叫之受信及聯繫。
4. 居家照顧或社區照顧服務。
5. 餐食服務。
6. 交通服務。
7. 文康休閒服務。
8. 醫療保健服務。
9. 必要之適當轉介服務。
10. 其他必要之住宅管理及生活家事服務。

¹² 鄭淵聰，〈中老年人對「老人住宅」購買行為及行銷策略之初探性研究－以台中都會區為例〉（國立雲林科技大學企業管理系碩士論文，1999），其資料來源：孫宜忠（1989）、黃耀榮（1993）、林靜宜（1995）、信義房屋（1997）等。

根據內政部 2005 至 2008 年度中程施政計畫中，策略績效目標三之實施計畫第十一點—推動民間參與老人住宅建設，在計畫中指出：依據行政院 2004 年 4 月 26 日核定之「促進民間參與老人住宅建設推動方案」鼓勵民間投資興建老人住宅，藉由企業化的經營管理，提供多元化的服務，將使入住的高齡者享有高貴不貴的生活環境品質，以符合高齡者日益激增之居住需求，並可藉此促進相關產業的發展，帶動經濟繁榮。但從目前新興之老人住宅產品多以豪華設施及強調完善醫療系統等等高級享受，所提出的費用若非中高收入是無法進住的，因此可能會形成「叫好不叫座」的情況，此是否會造成貧富差距加大？政策所預期以市場機制形成的福利事業多樣化，能否解決高齡化的社會的問題，是值得注意其發展及探討的。

二、影響老年人居住選擇之因素

國外學者 Mutcheler & Burrt 於 1991 年分析影響老人居住安排的主要因素分為三構面：「經濟資源」、「健康」與「子女人數」。結果顯示「經濟資源」對於老人不同之居住安排有決定性作用；而「健康狀況」則是決定是否進住機構的最主要因素，相對「子女數」作用較為次要¹³。

其他許多國內學者¹⁴研究也顯示：「教育程度」越高越傾向選擇獨立自主的生活；「婚姻狀況」也會影響老人的居住安排；高所得老人有能力選擇自己偏好的居住型態；低所得老人則受限於生活資源較不可能選擇獨居。根據國內研究，影響老

¹³ 鄭淵聰，前引書。

¹⁴ 例如：陳肇男、齊力、趙文弘、關華山等人。

人居住安排的主要因素主要有下列幾點¹⁵：

1. **經濟因素**：本身收入、房屋產權、子女支助、奉養關係
2. **工作因素**：本身的工作、子女的工作、共同的工作
3. **環境因素**：鄰里關係、環境習慣、城鄉差距
4. **政府政策**：眷村改建、公務人員退休宿舍
5. **心理因素**：與子女同住
6. **家庭因素**：婆媳關係、祖孫關係、與非同住子女的關係

邱慧寧曾於 2002 年探討台灣地區 50 歲以上的民衆選擇銀髮社區的因素，在其結論中表示，台灣民衆對銀髮社區的認知仍不普遍，但養兒防老觀念已逐漸解構，銀髮社區成爲居住安排新趨勢；然而「年齡」越大者，願意住進銀髮社區的意願越低，認爲其傳統家庭觀念及家庭生活型態的東方文化已根深蒂固；特別是大多數民衆最能接受的收費方式爲「租/押金」，但接受的範圍偏低：押金範圍爲 150 萬元以下、每月租金範圍爲 1 萬元以下。另外「獨立性與自主性」、「舒適與便利」亦爲影響高齡者進注意願的主要因素，例如安排社交活動、休閒活動、設置圖書館、才藝班、便利的交通及餐飲服務；而「保險狀況」則對進注意願有相當的影響力¹⁶。

在齊力的老人村居住意願調查報告指出：贊成居住老人村與否的影響因子爲「性別」與「現代性」。其他如教育程度、年齡、所得、職業、籍貫、婚姻與子女數等並非顯著因子。另外，詹火生於 1993 年對於都會區老人福利需求的實證研究發

¹⁵ 鄭淵聰，前引書。

¹⁶ 邱慧寧，前引書。

現：男性希望改變居住型態的比率顯著高於女性¹⁷。

涂玉山曾於 2001 年對 50 歲以上高雄長青學院的中老年人對老人住宅需求做過分析探討，結果指出：「教育程度」、「消費能力」、「是否聽過老人住宅」三因素與購買意願有顯著相關；而「經濟能力」越好之老人對「住宅環境」越重視。但其研究中表示，老年人對於房屋本身是針對老年人作規劃，沒有明確的偏好或要求。但中低年齡者（50~69 歲）較注重住宅本身建材、格局、採光、規劃等，以男性較在意住宅外觀豪華與否；相對低年齡層與經濟較獨立者（非救助及子女供給），更重視住宅週遭環境及便利性、安全等。而對於住宅本身之品質及口碑相當重要，因為多數老人是經由親朋好友口耳相傳及個人經驗判斷產品好壞的¹⁸。再者，老年人較偏好選擇「新成屋」，與鄭淵聰於 1999 年的研究結果相符¹⁹。而最理想的居住方式以「與子女分開但相鄰而住」（住近一點）比率最高，其次是「三代同堂」，「輪流到子女家中住」比例最低。另外，對於目前認為須改善之處中，以「公共環境品質及安全」為第一，其次是「交通生活便利性」，這些結果都顯示出住宅的區位及地點，對住宅被滿意度具有極重要影響力。

本研究基於過去某些學者之研究內容對於老人住宅的界定而提出高齡安養住宅，強調是以健康的高齡者進住，以目前嬰兒潮世代（45~65 歲之中老年人）對未來老化時的高齡安養住宅之

¹⁷ 劉燕瑩，《都會區中齡者對連貫性照顧退休社區態度之研究：以台北市為例》（長庚大學管理學研究所碩士論文，2000）。

¹⁸ 涂玉山，《大高雄地區中老年人對老人住宅之分析及老人住宅行銷策略之探討》（義守大學管理科學研究所碩士論文，2001）。

¹⁹ 鄭淵聰，前引書。

看法及需求，期能透過研究調查結果的分析，以提供政府及民間企業對未來老人相關產業的參考。

參、研究方法

一、研究對象與抽樣

本研究對象以年齡從 45 歲至 64 歲的中老年人為主，以便利抽樣方式調查 350 位，經整理後之有效問卷共計 330 份。

二、研究工具

本研究採問卷調查方式，有關問卷工具分為兩大部分：

第一部分：衡量受訪者之個人基本特性，包含人口統計變數的基本資料、社經地位、資源特性、健康特性、家庭生活狀況、未來年老後期望的居住方式、居住滿意度與對住宅的認知等，共計 20 題。

第二部分：衡量受訪者若在未來選擇住宅產品時，根據期待的居住環境品質，對每項設施或服務的重視程度。此部分共計 42 題，測量採 Likert 的五點量表為衡量尺度，每題意見劃分為「非常不重視」、「不重視」、「無所謂」、「重視」及「非常重視」五項，分別給於 1~5 分之分數。

三、研究假設

本研究根據文獻探討、研究架構及目的，建立以下的研究假設：

H1：個人的基本資料、心理與健康、社經地位及社會資源對於進住高齡安養住宅的意願有顯著的差異。

H2：南北部地區的中老年者對於高齡安養住宅的重視程度

有顯著的差異。

四、研究限制

本研究雖力求謹慎完備，但仍因某些不易控制變數而有下列限制：

1. **研究範圍**：本研究的樣本是以立意抽樣，抽取台北縣市與高雄縣市地區，涵括的縣市與區域有限。
2. **抽樣方法之限制**：在人力與財力物力等資源上之有限，本研究無法採隨機抽樣，僅以便利抽樣，分析結果對母體之推論會有限制。

肆、研究結果

一、受訪者個人特性基本變項分析

(一) 基本個人特性

首先，男性與女性的比例差不多，但仍以男性的比例略高一些，佔 52.73%；年齡方面的比例分配集中於 45~54 歲，共佔 78.49%；籍貫上，以「閩南」人爲最多，佔 70.61%，其次則爲「客家」與「外省/大陸籍」族群；婚姻狀況接近九成者都是「已婚」狀態，其次「離婚」者約 5.45%，少數受訪者表示已喪偶；另外在宗教信仰方面，佛道教的比例已超過五成以上，佔 67.88%，其次則爲無信仰者較多，基督教及天主教比例不高，約佔 9.4%。

【表 2】樣本基本資料之次數分配表 (n=330)

地區	次數	百分比
台北縣市	164	49.70
高雄縣市	166	50.30
性別	次數	百分比
男性	174	52.73
女性	156	47.27
年齡	次數	百分比
45-49 歲	121	36.67
50-54 歲	105	31.82
55-59 歲	68	20.61
60-64 歲	36	10.91
籍貫	次數	百分比
閩南	233	70.61
客家	45	13.64
外省/大陸籍	46	13.94
原住民	5	1.52
其他	1	0.30
婚姻狀況	次數	百分比
已婚	292	88.48
未婚	13	3.94
離婚	18	5.45
喪偶	7	2.12
宗教信仰	次數	百分比
佛教&道教	224	67.88
天主教	10	3.03
基督教	21	6.36
一貫道	5	1.52
無	70	21.21

接著在家庭生活狀況分析中顯示（請參考表 3），有 65.15% 的受訪者目前以「與未婚子女及配偶同住」為主，在子女狀況分析結果中也可觀察到大多數子女婚姻狀況仍未婚%；相對的，本研究另外對受訪者做未來期望的居住方式調查，「僅與配偶同住」的比例身體狀況良好時為 43.03%（請參考表 4）。

在子女狀況方面，七成以上者認為和子女保持「非常親密」或「親密」的關係；與親友往來頻率亦以「經常」和「偶爾」為主，共佔 94.55%。此外樣本大多數中老年人對於自己目前的居住方式滿意度是偏佳的（參考表 5），普遍回答「滿意」者最多，佔 52.42%，其次「很滿意」佔 24.24%。

【表 3】樣本家庭生活狀況之次數分配表 (n=330)

目前居住方式	次數	百分比
自己獨居	20	6.06
僅與配偶同住	40	12.12
與未婚子女、(配偶)同住	215	65.15
與已婚子女、(配偶)同住	31	9.39
與已未婚子女、(配偶)同住	17	5.15
其他	7	2.12
與子女同住	次數	百分比
無子女	22	6.67
是	273	82.73
否	35	10.61
與子女親密關係	次數	百分比
無子女	22	6.67
非常親密	81	24.55
親密	167	50.61
普通	59	17.88
不甚親密	1	0.30
與親友往來頻率	次數	百分比
經常	194	58.79
偶爾	118	35.76
很少	17	5.15
從不	1	0.30

【表 4】樣本對未來年老或退休之期望居住方式次數分配表

未來年老或退休後期望之居住方式	身體狀況良好		身體狀況變差	
	次數	百分比	次數	百分比
自己獨居	31	9.39	29	8.79
僅與配偶同住	142	43.03	121	36.67
與未婚子女、(配偶)同住	65	19.70	48	14.55
與已婚子女、(配偶)同住	49	14.85	78	23.64
與已未婚子女、(配偶)同住	35	10.61	39	11.82
若無偶，與朋友同住	5	1.52	4	1.21
其他	3	0.91	11	3.33

【表 5】目前居住方式滿意度因子次數分配表 (n=330)

目前居住方式滿意度	次數	百分比
很滿意	80	24.24
滿意	173	52.42
普通	69	20.91
不滿意	8	2.42

(二) 受訪者之社經地位

本研究將「教育程度」、「目前/退休前職業」、「每月可支配生活費」歸於社會經濟地位之資料分析範圍(參考表 6)，樣本分析結果顯示有 35.15%的受訪者有「大專院校/大學」的學歷，其次有達「高中職」程度者佔 30.61%，教育程度普遍算高；職業方面以「技術人員 28.48%」和「次技術人員 23.64%」為主，共佔 52.12%。

【表 6】樣本的社經地位變項次數分配表 (n=330)

教育程度	次數	百分比
小學	32	9.70
國/初中	63	19.09
高中職	101	30.61
大專院校(大學)	116	35.15
研究所及以上	18	5.45
目前/退休前職業	次數	百分比
領導者	28	8.48
專業經理人	22	6.67
次專業經理人	28	8.48
技術人員	94	28.48
次技術人員	78	23.64
無技術之雇員	41	12.42
其他	39	11.82

(三) 受訪者之社會資源特性

資源特性以「社會保險」、「商業保險」與「社團活動」作為個人擁有的相關資源資料，由於大多數國人都保有全民健康保險，因此本研究未探討；而目前受訪者多數都有參加 1~3 項的商業險，比例佔 79.7% (參考表 7)，其商業保險的類型分為四大項 (參考表 8)，以「人壽險」91.3%最多，其次是「儲蓄險」；社團活動之參加情形則差不多各半，但仍以 54.55%無參與社團者略高，其社團活動的類型亦分為四類，以「宗教團體」39.3%佔最多數，其次是「學/協會」，少數「其他」社團則包括義工、登山社、羽球社、宗親會、生命線、健康營造中心等。

【表 7】樣本在社會資源變項次數分配表 (n=330)

參加商業保險	次數	百分比
無	67	20.30
有	263	79.70
參加社團活動	次數	百分比
無	180	54.55
有	150	45.45

【表 8】樣本擁有社會源內容之次數分配表

商業險類型(n=263)	人數	%	社團活動類型(n=150)	人數	%
儲蓄險	141	53.6	學/協會	45	30.0
人壽險	240	91.3	俱樂部	28	18.7
年金保險	29	11.0	宗教團體	59	39.3
保險金信託	3	1.1	聯誼會	42	28.0
其他	2	0.8	其他	12	8.0

(四) 受訪者之健康特性

受訪者對於自己的身心狀況都表示「健康」或「普通」，比例各佔 56.36%及 28.18%，其次則是「很健康」，可見大多數受訪者對自己的身體狀況大致上是滿意的，僅極少數者會自認不健康或很不健康。(參考表 9)

【表 9】健康特性之次數分配表(n=330)

自覺健康狀況	次數	百分比
很健康	48	14.55
健康	186	56.36
普通	93	28.18
不健康	3	0.91

二、受訪者對高齡安養住宅之認知與進住意願分析

目前大多數的受訪者都曾聽過「高齡安養住宅」此名詞或產品，過去曾經聽過者就佔了 77.58%的比例；且在這些受訪者裏，有 55.45%超過五成表示對高齡安養住宅的態度偏向「尚不清楚是否進住，但有興趣」，其次有部分的中老年人認為「如預算吻合考慮進入」，約佔 22.42%。若達到其需求的話，未來老化是的進住意願則有 53.36%以上同意（參考表 10）。

接著針對「南北區域」變項對受訪者之住宅認知做交叉分析（參考表 11），比較其不同區域（台北縣市及高雄縣市）對高齡安養住宅的認知上有無差異。而資料分析結果明確的顯示南部與北部中老年人在老人住宅的認知上有顯著的差異存在。

【表 10】樣本對高齡安養住宅之認知及進住意願分析(n=330)

聽過高齡安養住宅這類產品	次數	百分比
是	256	77.58
否	74	22.42
考慮進住高齡安養住宅(現在或未來)	次數	百分比
正積極考慮中	23	6.97
如預算吻合考慮進入	74	22.42
尚不清楚是否進住，但有興趣	183	55.45
不考慮	50	15.15
若高齡安養住宅達到其期望及需求，在未來退休或年老後之進住意願	次數	百分比
很願意	41	12.42
願意	145	43.94
沒意見	123	37.27
不願意	19	5.76
很不願意	2	0.61

【表 11】樣本居住南北區域對高齡安養住宅認知差異檢定分析

		過去聽過老人住宅 (%)		卡方檢定值
		是	否	
地區	北部	82.93	17.07	5.366*
	南部	72.29	27.71	

三、受訪者個人基本特性對進住高齡安養住宅之檢定分析

接著依據對個人基本特性的分類來比較各個基本特性變項是否顯著影響未來老年人進住老人住宅的意願，由於在【表 12】中顯示結果集中於「願意」項。

北部的中高齡者明顯較南部中老年人願意在未來進住老人住宅，之前在對老人住宅之認知探討上，南北區域變項與認知之間便存在顯著差異，而對住宅之認知又與未來進住意願有顯著差異。年齡層到 59 歲的受訪者對進住老人住宅的意願有隨年齡增加而增加的正向趨勢，這項結果或許可讓我們分析出，逐漸年老的中高齡族群將開始擔心其年老後的生活及照顧，隨著年歲和身體狀況的老化，他們意識到晚年以後不願造成子女的照護負擔，加上老人住宅的多功能服務項目能讓他的生活品質更加提升，因而進住意願也隨之提高不少。相對於 60~64 歲的族群其意願最低，分析其可能因素為這個世代的 60 至 64 歲中高齡者可能對傳統社會的家庭鄰里觀念仍根深蒂固，或是對老人住宅有刻板印象，所以最理想的養老方式還是以與子女同住或居住於自己家中為主。在過去文獻探討當中，有些研究結果

表示「籍貫」會影響老年人的居住方式（遷入安養機構或住於社區自己家中等），在本研究的分析結果亦顯現相似的情形，「籍貫」對於「進住意願」有顯著差異。最後，我們從「資源特性」、「居住方式滿意度」、「自覺健康狀況」、「過去是否聽過老人住宅」四點去分析與「未來進住意願」的關係，結果以「資源特性」、「過去是否聽過老人住宅」和未來進住意願呈現顯著差異，尤以「資源特性」的顯著度更高。資源特性包含兩變項—「參加商業保險」、「參與社團活動」；我們會發現有參與商業保險與社團活動者更有意願在晚年生活進入老人住宅安養，在本研究的個人特性基本變項分析中已呈現大部分的中老年人透過商業保險方式替未來做提早儲蓄與保障權益的計畫，免於退休後對子女的經濟依賴；另參與社團活動充實閒暇時間，可見大多數的中老年人經由「社會參與」的模式已經逐漸與新新世代做接軌，許多資訊及意見將互相流通交換、分享，對社會環境的變遷亦產生較高的接受度；從另一個角度論之，目前已有參與社團活動的中高齡族群相對較重視自己的休閒生活，因此在年老或退休後，他們必定會增加更多機會選擇參與有興趣之休閒娛樂活動，而老人住宅便成爲一個順應此潮流的新興產品，除了提供優良環境與照顧，軟硬體設施及各項服務更是面面俱到，致使他們的未來進住意願相對高出許多。

【表 12】樣本相關變項對於未來進住老人住宅意願之檢定分析

		未來進住老人住宅意願(%)			卡方檢定值
		願意	無意見	不願意	
地區	北部	63.41	30.49	6.10	6.939*
	南部	49.40	43.98	6.63	
年齡	45-49 歲	53.72	40.50	5.79	12.988*
	50-54 歲	57.14	39.05	3.81	
	55-59 歲	67.65	26.47	5.88	
	60-64 歲	41.67	41.67	16.67	
籍貫	閩南	54.94	39.91	5.15	18.140*
	客家	44.44	37.78	17.78	
	外省籍	71.74	26.09	2.17	
	原住民	80.00	20.00		
	其他	100.00			
參加商業保險	無	43.28	41.79	14.93	12.696**
	有	59.70	36.12	4.18	
參與社團活動	無	48.89	45.00	6.11	10.309**
	有	65.33	28.00	6.67	
過去聽過 老人住宅	是	60.94	34.38	4.69	11.849*
	否	40.54	47.30	12.16	

註：* p<0.05 ** p<0.01

四、居住環境需求及偏好之分析

(一) 南北部中老年人對居住環境各因子之重視程度分析

本研究將居住環境的各種軟硬體設施及服務項目分為七個方向做探討分析，包括「整體住宅之硬體設施」、「整體住宅之軟體設施及服務」、「價格因素」、「建設公司或服務管理公司之專業與信譽」、「交通便利性」、「與親友保持聯繫」、「尊嚴自主的生活」。透過獨立樣本 t 檢定來觀察南部與北部在各種居住環境需求上是否存在顯著差異。

依據資料分析結果可看出：對「整體住宅之硬體設施」而言，以「住宅之定位專為老年人設計規劃、專供其租賃」、「住宅本身建材、裝潢、坪數、採光通風等」、「完善無障礙空間之規劃」、「擁有自身完備醫療保健之照護設施」、「提供宗教相關場所進行拜拜、禱告活動」五個需求的平均數對南北地區產生顯著差異。南部地區明顯比北部中高齡長者更重視「住宅之定位專為老年人設計規劃、專供其租賃」、「完善無障礙空間之規劃」、「擁有自身完備醫療保健之照護設施」；而北部地區則相對比南部重視「住宅本身建材、裝潢、坪數、採光通風等」、「提供宗教相關場所進行拜拜、禱告活動」的需求。

「整體住宅之軟體設施及服務」在北部地區明顯比南部地區之中老年人對「24 小時醫療保健系統與緊急就醫服務」、「提供定期之義診服務」、「提供社會文化資訊或表演、展覽之公告」、「有專人定期訪視及巡邏之安全服務系統」、「提供參與志工之服務機會」、「提供日常生活代購或代辦服務」有較高之需求及偏好。

在「價格因素」而言，發現南部中老年人比北部更重視「對

於住宅之門檻費用，如保證金」此項目，可見多數南部中老年人對於價格相對較敏感。

最後，在「建設公司或服務管理公司之專業與信譽」、「交通便利性」、「與親友保持聯繫」、「尊嚴自主的生活」四大探討方向中，主要以「維持有親情的圍繞（靠近子女家）」、「保有自身隱私、尊嚴及生活自由的權利」在南北地區上顯示出差異性，南部有相當高的程度重視「保有自身隱私、尊嚴及生活自由的權利」的居住需求；北部則比南部更偏重「維持有親情的圍繞（靠近子女家）」。

總合所有南北地區對居住環境之需求差異之分析結果，南部中老年人明顯比北部重視的需求項目包含：「住宅之定位專為老年人設計規劃、專供其租賃」、「完善無障礙空間之規劃」、「擁有自身完備醫療保健之照護設施」、「對於住宅之門檻費用，如保證金」、「保有自身隱私、尊嚴及生活自由的權利」等五項，可見南部中高齡者較北部更偏向住宅之基本實用性、合理價格與生活的自由及隱私（同家的感覺）；而北部明顯比南部更重視的需求有：「住宅本身建材、裝潢、坪數、採光通風等」、「提供宗教相關場所進行拜拜、禱告活動」、「24 小時醫療保健系統與緊急就醫服務」、「提供定期之義診服務」、「提供社會文化資訊或表演、展覽之公告」、「有專人定期訪視及巡邏之安全服務系統」、「提供參與志工之服務機會」、「提供日常生活代購或代辦服務」、「維持有親情的圍繞（靠近子女家）」等九項，表示北部比南部偏重於住宅提供之特別貼心服務、整體建築裝潢、安全及保健系統、社會參與資訊與親情的維持方面。

【表 13】南北地區與居住環境需求之重視程度獨立樣本 t 檢定

	全部	平均數		(n=330)
		北部	南部	t 值
一、整體住宅之硬體設施				
1.住宅型態	3.8879	3.9024	3.8735	0.352
2.住宅成品之新舊或建造進度	3.7788	3.7683	3.7892	0.352
3.住宅之定位專為老年人設計規劃、專供其租賃	3.9455	3.8537	4.0361	-0.250*
4.住宅之外觀華麗或氣派	3.3970	3.4207	3.3735	-0.250
5.住宅之座向與方位	3.5667	3.6341	3.5000	-2.176
6.住宅本身建材、裝潢、坪數、採光通風等	4.3333	4.2622	4.4036	-2.176*
7.完善無障礙空間之規劃	4.2606	4.1524	4.3675	0.538***
8.擁有自身完備醫療保健之照護設施	4.2697	4.1646	4.3735	0.537**
9.公共休閒娛樂設施及空間	4.0545	4.0061	4.1024	1.444
10.住宅附近或本身有公園綠地供散步休憩	4.1667	4.1585	4.1747	1.445
11.提供您進修學習之場所(例如長青學苑)	3.8394	3.8659	3.8133	-2.126
12.提供您三餐可自行料理之場所	4.0545	4.0671	4.0422	-2.127
13.提供宗教相關場所進行拜拜、禱告活動	3.4030	3.5000	3.3072	-3.614*
14.本身附有停車場或停車位	4.0030	3.9817	4.0241	-3.614
二、整體住宅之軟體設施及服務				
15.住宅地點鄰近市中心	3.7545	3.8049	3.7048	1.206
16.鄰近劇場、娛樂或文化設施	3.5636	3.6463	3.7048	1.208
17.附近有百貨公司、市場等購物方便	3.7394	3.7561	3.7048	1.721
18.提供健身、休閒、旅遊活動之規劃	3.9485	4.0122	3.7048	1.722
19.社團參與機會(例如俱樂部、老人會)	3.8121	3.8659	3.7048	0.427
20.聯誼活動(認識新朋友)	3.8303	3.8171	3.7048	0.427
21.廿四小時醫療保健系統與緊急就醫服務	4.4303	4.3232	3.7048	1.756**
22.提供定期之義診服務	4.1485	4.0793	3.7048	1.757*
23.專業營養師提供餐飲服務(料理三餐)	4.0121	3.9329	3.7048	1.375
24.提供專人心理輔導諮詢服務(解決情緒問題、心理上之困擾等)	3.8788	3.9024	3.7048	1.377
25.提供社會福利相關訊息之轉介服務(例如保險、年金)	3.8939	3.9207	3.7048	-0.360
26.提供社會文化資訊或表演、展覽之公告	3.7545	3.8902	3.7048	-0.360***
27.定期提供健康養生資訊或相關活動	3.9091	3.9390	3.7048	-3.183
28.有專人定期訪視及巡迴之安全服務系統	4.2333	4.1463	3.7048	-3.185**
29.提供參與志工之服務機會	3.7758	3.9451	3.7048	-2.015***
30.提供專人居家清潔打掃	3.9606	3.9573	3.7048	-2.016
31.提供日常生活代購或代辦服務	3.7727	3.9268	3.7048	-1.869***
32.週遭自然環境品質(例如氣候溫暖等)	4.2848	4.3110	3.7048	-1.870
33.住宅附近的治安狀況	4.5091	4.4573	3.7048	0.566

三、價格因素				
34.對於住宅之門檻費用（如保證金）	4.1848	4.0976	4.2711	-2.492*
35.對於住宅每月月費（如管理費、伙食費）	4.2000	4.1524	4.2711	-2.494
四、建設公司或服務管理公司之專業與信譽				
36.建設公司的信譽、形象及口碑（營造者）	4.2606	4.2317	4.2892	-0.912
37.專業的服務管理公司（營運者）	4.2182	4.1768	4.2590	-0.912
五、交通便利性				
38.交通便利	4.2788	4.3354	4.2229	1.786
39.提供專門的交通運輸工具（接駁車、專車）	4.2000	4.2195	4.1807	1.786
六、與親友保持聯繫				
40.維持有親情的圍繞（靠近子女家）	4.1091	4.1951	4.0241	2.284*
41.維持與老朋友或親戚子女之連絡、來往	4.2030	4.2073	4.1988	2.288
七、尊嚴自主的生活				
42.保有自身隱私、尊嚴及生活自由的權利	4.4061	4.3049	4.5060	-3.522***

註：* p<0.05 ** p<0.01 ***p<0.001

（二）南北部中老年人重視的居住環境需求之優先順序

南部與北部的比較中可觀察出，南部的中老年人相當重視居住環境實際定位、實用價值與費用高低，如住宅之型態、定位專為老年人、住宅的成品新舊、建設及管理公司的形象口碑與門檻費用、生活有隱私且自由等，因此在醫療設施與附近治安上亦考慮較多；但相對於北部，他們除了基本的建材裝潢要佳、完善的醫療保健系統與治安狀況外，其餘皆偏向生活環境的便利性與親情的需求，例如交通便利性、週遭自然環境品質、維持與親朋好友及子女的往來聯繫等，此結果反應了北部的中老年人對親情的需求反而高於南部，希望即使遷入老人住宅後，仍期望有子女及親友的情感支持，除了在住宅受到完善的照顧，透過便利的交通及專門運輸工具，讓自己仍能方便和子女來往見面，外出時亦不會因為居住地點偏僻而導致不便。

【表 14】南北部對整體居住環境需求之重視程度前十名比較

北 部	南 部
1. 住宅附近治安狀況	1. 住宅附近治安狀況
2. 交通便利	2. 廿四小時醫療保健系統 與緊急就醫服務
3. 廿四小時醫療保健系統 與緊急就醫服務	3. 自身隱私、尊嚴及生活自由
4. 週遭自然環境品質	4. 住宅型態
5. 自身隱私、尊嚴及生活自由	5. 住宅新舊或建造進度
6. 建材裝潢、坪數、採光通風等	6. 住宅定位專為老年人設計
7. 建設公司的信譽、形象及口碑	7. 專人定期訪視及巡邏之安全系統
8. 提供專門的交通運輸工具	8. 建設公司的信譽、形象及口碑
9. 維持與親朋好友之聯絡往來	9. 住宅之門檻費用
10. 維持有親情圍繞	10. 專業的服務管理公司

伍、結論與討論

一、結論

(一) 對老人住宅的認知差異

台灣對於老人居住規劃的起步，雖然比國外相較之下慢了許多，但高齡化的影響，使得這樣的產業趨勢及福利事業不得不給予高度的重視了。政府的獎勵興建措施已開始執行並觀察成效，但針對城鄉的資訊接收差距亦不可忽略，邱慧寧於 2002 年研究結果即顯示台灣民衆對銀髮社區的認知仍不普遍，但已成為新趨勢²⁰。本研究顯示，進八成的中高齡者皆聽過老人住宅，但南北的比例卻有明顯的差異存在，北部的中老年人聽過

²⁰ 邱慧寧，前引書。

老人住宅產品的比例明顯較南部高，本研究推論由於現在許多新興老人住宅產品多已開發於北部。

（二）對住進老人住宅的態度

研究顯示絕大多數的中老年人表示他們對此產品有興趣，但尚未清楚是否進住，因此判斷受訪者對於未來是有計畫的。越來越多的中老年人期望未來能獨立，不造成子女負擔，或不想依靠子女負責晚年生活時，他們一方面會思考這樣專門為老年人設計的高品質服務住宅，可使之受到更佳的照顧環境，因此對相關資訊會產生接收的興趣。

另外，有很高的比例認為要吻合預算才會考慮遷住，這表示經濟層面的能力受到不小的重視。許多學者一直在探討「價格」因素的影響力，雖然很多研究資料結果顯示，由於經濟水平及生活水準的普遍提升，大部分消費者已不再把價格做第一考量，但相關文獻中，陳淑嬌於 2001 年的研究結果就表示，「價格」因素已居於「專業服務管理公司」、「交通便利性」、「休閒活動規劃」及「危機處理」之後²¹。再者，邱慧寧於 2002 年的研究亦說明民衆能接受的押/租金範圍偏低²²；而本研究存在許多中老年人表示「不考慮」的原因為「住不起」、「已有自宅」等，因而將此種產品視為拒絕往來戶。

當然，現今市面上的老人住宅產品絕大多數因為服務項目多，設備品質及照護水準都媲美飯店的形式，導致業者都訂定驚人的高進住保證金，動輒幾十萬或上百萬，每月仍需負擔幾

²¹ 陳淑嬌，《大台北區高齡族理想住宅之研究》（淡江大學統計學系應用統計學碩士論文，2001）。

²² 邱慧寧，前引書。

萬元的生活管理費等，只有經濟能力高者，或是享有優質、固定退休金福利的老年人，才有能力遷入，相對於其他有興趣及意願者，卻可能由於預算不足或根本付不起而打消念頭，使「價錢」成爲一大阻礙。

(三) 對進住高齡養生住宅的意願影響

研究結果表示，中老年人集中於「願意」遷住老人住宅，而影響其意願的因素則有：「地區」、「年齡」、「籍貫」、「資源特性」、「對住宅的認知」等。北部的中高齡者明顯較南部中老年人願意在未來進住老人住宅，可能與現有之老人住宅產品多建於中北部，對於相關資訊的獲取及接近性過低，對如此產品的認知或許還停留在社會福利機構中所指的「安養機構」模式，而甚少有機會去接觸或參觀相關產品。

年齡層到 59 歲的受訪者，對進住老人住宅的意願有隨年齡增加而增加的正向趨勢。逐漸年老的中高齡族群將開始擔心其年老後的生活及照顧，隨著年歲和身體狀況的老化，他們意識到晚年以後不願造成子女的照護負擔，加上老人住宅的多功能服務項目，能讓他的生活品質更加提升，因而進住意願也隨之提高不少。相對於 60~64 歲的族群其意願最低，此結果與邱慧寧於 2002 年研究顯示年齡越大者進住銀髮社區意願越低的原因應是相似的。分析其可能因素，爲這個世代的 60 至 64 歲中高齡者可能對傳統社會的家庭鄰里觀念仍根深蒂固，或是對老人住宅有刻板印象，所以最理想的養老方式還是以與子女同住或居住於自己家中爲主。

蘇金禪與陳妙盡的研究亦指出「籍貫」爲影響因素，但卻表示外省人較多與子女同住，與本研究顯現不同的結果，因爲

「外省/大陸籍」的中高齡族群願意進住之比例最高，而「客家」人意願最低。推論外省籍高齡者因戰亂離開大陸播遷來台，相對於本省人原本便根植台灣，不易離開其熟悉的居所，因而外省人顯得較能接受選擇進住老人住宅安養晚年，但至今天的社會，這樣的顯著比例已趨向弱勢，顯著度較以往 90 年代末期降低許多，可見整體社會思潮已在轉變。

「資源特性」的顯著度相當高。資源特性包含了「參加商業保險」及「參與社團活動」；結果發現有參與商業保險與社團活動者，更有意願在晚年生活進入老人住宅安養。他們可以透過商業保險方式替未來做提早儲蓄與保障權益的計畫，免於退休後對子女的經濟依賴，與邱慧寧指出「保險狀況」對進住意願有相當影響力的結果相符²³。另參與社團活動，可以充實閒暇時間，可見大多數的中老年人經由「社會參與」的模式，已經逐漸與新新世代做接軌，許多資訊及意見將互相流通交換、分享，對社會環境的變遷亦產生較高的接受度。從另一個角度論之，目前已有參與社團活動的中高齡族群相對較重視自己的休閒生活，因此在年老或退休後，他們必定會增加更多機會，選擇參與有興趣之休閒娛樂活動，而老人住宅便成爲一個順應此潮流的新興產品，除了提供優良環境與照顧，軟硬體設施及各項服務更是面面俱到，致使他們的未來進住意願相對高出許多。

（四）產品構面對進住老人住宅的意願影響

「整體住宅之硬體設施」方面：以「住宅之定位專爲老年

²³ 邱慧寧，前引書。

人設計規劃、專供其租賃」、「住宅本身建材、裝潢、坪數、採光通風等」、「完善無障礙空間之規劃」、「擁有自身完備醫療保健之照護設施」、「提供宗教相關場所進行拜拜、禱告活動」五個需求的平均數，對南北地區產生顯著差異。南部明顯比北部更重視「住宅之定位專為老年人設計規劃、專供其租賃」、「完善無障礙空間之規劃」、「擁有自身完備醫療保健之照護設施」；而北部則比南部重視「住宅本身建材、裝潢、坪數、採光通風等」、「提供宗教相關場所進行拜拜、禱告活動」的需求。

「整體住宅之軟體設施及服務」方面：北部地區明顯比南部地區之中老年人對「24 小時醫療保健系統與緊急就醫服務」、「提供定期之義診服務」、「提供社會文化資訊或表演、展覽之公告」、「有專人定期訪視及巡邏之安全服務系統」、「提供參與志工之服務機會」、「提供日常生活代購或代辦服務」有較高之需求及偏好。

「價格因素」方面：南部中老年人比北部更重視「對於住宅之門檻費用，如保證金」此項目，可見多數南部中老年人對於價格相對較敏感。「建設公司或服務管理公司之專業與信譽」、「交通便利性」、「與親友保持聯繫」、「尊嚴自主的生活」四大方面：主要以「維持有親情的圍繞（靠近子女家）」、「保有自身隱私、尊嚴及生活自由的權利」在南北地區上顯示出差異性，南部有相當高的程度重視「保有自身隱私、尊嚴及生活自由的權利」的居住需求；北部則比南部更偏重「維持有親情的圍繞（靠近子女家）」。

二、建議

生活環境不斷在改變，觀念及思維也隨著民主時代的潮流而轉變、進步，家庭結構更是趨向越來越簡單的形式發展，這一代的中老年人在未來正式成為銀髮族時，跟現在的老年人其行為、態度、消費行為、生活型態都可能南轅北轍，政府及業界人士更要多加強對這群所謂戰後嬰兒潮族群做需求調查，以目前銀髮住宅市場的推動及順利發展，根據本研究的結果提出以下建議：

(一) 針對地域性需求之差異做住宅之設計與規劃

南北部的社會環境及所擁有的社會資源本身就有某程度上的差異，因此造就人文環境的多樣化，其對住宅的環境設計與服務需求等等面向會產生變化，業者在不同環境背景及條件下，應多考慮消費者市場的意見及需要，在不影響整體服務品質的基礎上，再針對重點加以改良及規劃，設計符合市場需求的產品以增加吸引力及滿意度。

另一方面，高品質的居住環境相對產生高價位的現象，導致貧富差距使老年人的福利及照顧缺乏保障及全面性，政府應該針對此一阻礙發展不同的政策及獎勵要點；業者更可依不同的消費水準做住宅的規劃參考，做出市場區隔，針對不同的消費者提供不同的產品規格，甚或可替老年人做財務規劃，在服務品質沒有差異且公平的原則下，讓銀髮族都可享受絕佳的照顧環境及福利，而不會因為高進住門檻或高生活費導致只能遠觀的遺憾，雙方彼此也都可獲得利益，對人類社會來說也是一項長期福祉。

(二) 加強對老人住宅的推廣及認識

南北部明顯在產品的認知上有差異，而北部仍有接近兩成的中高齡者沒聽過「老人住宅」，顯示政府或業者在這方面的宣導還不夠廣泛，甚至有些人可能還會混淆或不清楚安養護機構和老人住宅的差異，相對的，對於老人住宅的認識更是缺乏，畢竟「聽過」並不完全等於「知道」，使得過去對「養老院」的刻板印象可能依然存在，因此市場在擴大化的同時，不要忽略對社會本身存在的信念，要設法去深入了解，並做適當的推廣活動去刺激和影響大眾的觀念調整。

參考文獻

內政部中程施政計畫（2005-2008），《策略績效目標三之實施計畫》。

內政部戶政司（1990-2005），《近年我國老年人口數一覽表》。

內政部社會司（2003），《全國各類人口數概況表》，社政年報。

內政部社會司（2005），《94年度第2季臺閩地區老人住宅及老人福利機構供需資訊統計表》，老人福利各項統計資料。

內政部統計月報（1981-2005），《現住人口出生、死亡、結婚、離婚登記》。

內政部統計年報（1957-2003），《簡易生命表》。

內政部統計處 調查統計摘要（2002），《台閩地區老人狀況調查摘要分析》。

內政部營建署（2004），《花蓮縣平林銀髮族養生園區 BOT 計畫案》，新生地開發局。

- 丘中岳(2003),《不同世代對於退休休閒計畫差異之研究》。
銘傳大學觀光研究所碩士論文。
- 行政院主計處(2003),《2002年世界人口年齡分配概況專題
分析》。
- 行政院主計處(2005),《2004年世界人口老化概況專題分析》。
- 行政院衛生署(2000),《衛生統計動向整理版》。
- 李婉容(1996),《從使用者觀點探討高齡者住宅環境使用之
研究—以老人公寓為例》,淡江大學建築學系碩士論文。
- 林長壽(2001),《顧客抱怨及抱怨補救行為之研究—五星級
銀髮族高級住宅行為之實證調查》,淡江大學管理科學學
系碩士論文。
- 邱慧寧(2002),《影響台灣地區民衆選擇銀髮社區因素之研
究》,國立中山大學人力資源管理研究所碩士論文。
- 翁廷碩(2001),《中高齡族群對長住型旅館需求之探究》,
中國文化大學觀光事業研究所碩士論文。
- 涂玉山(2001),《大高雄地區中老年人對老人住宅之分析及
老人住宅行銷策略之探討》,義守大學管理科學研究所碩
士論文。
- 張春興(2004),《心理學概要》,臺北市:臺灣東華,207~213
頁。
- 陳淑嬌(2001),《大台北區高齡族理想住宅之研究》,淡江
大學統計學系應用統計學碩士班論文。
- 黃秀玲(1998),《銀髮小家庭居住型態之比較研究》,國立
政治大學社會學系碩士論文。
- 黃琦綸(2004),《從文化傳承論養生文化村意願之影響因素》,
長庚大學企業管理研究所碩士論文。

- 黃慧珠（1991），《老人休閒旅館之研究－從需求面界定其休閒功能》，中國文化大學觀光事業研究所碩士論文。
- 劉燕瑩（2000），《都會區中齡者對連貫性照顧退休社區態度之研究－以台北市為例》，長庚大學管理學研究所碩士論文。
- 鄭淵聰（1999），《中老年人對「老人住宅」購買行為及行銷策略之初探性研究－以台中都會區為例》，國立雲林科技大學企業管理系碩士班論文。
- 賴文彬（2004），《台北都會區銀髮族住宅的市場區隔與定位分析》，銘傳大學管理科學研究所在職專班碩士論文。
- 謝明瑞（2003），《高齡化社會與國民年金》，國政評論財金(評)092~014 號。

新住民照顧者的社會分析

王慶中¹

「人單獨不好，我要給他造個與他相稱的助手」（創二 18）。聖經開宗明義說到人必須要互相幫助、互相扶持。這也衍生出天主教社會訓導中的「互助原則」²。這原則在第一份由良十三世公佈的《新事》通諭便出現了。因為「若不關心家庭、團體、組織、本地實況便無法促進人的尊嚴。...使他們得以推動社會有效地成長」³。其後教會的多份文獻都一再強調這一原則，而在比約十一世公佈的《四十周年》通諭中，更率先肯定「互助原則」是保衛和促進社會生活最重要的「社會哲學」⁴。該原則在實踐方面，教會也有更細緻的訓導⁵。

在「互助原則」中，家庭、團體或組織等都已經是老生常談。然而移民或新住民卻在二十世紀末葉再度蓬勃，形成這個全球化時代國際社會最重要的議題之一。作為全球社會一份子的台灣也不能例外，從 1990 年代始，從中國大陸或東南亞移入的新住民，以及稱為「新台灣之子」的子女，也同樣形成我國的社會問題。然而，「與其說移民

¹ 本文作者：王慶中，現任輔仁大學社會工作系教授。

² 《天主教社會訓導彙編》，185~188。

³ 《天主教社會訓導彙編》，185。

⁴ 比約十一世，《四十周年》通諭，79；若望保祿二世，《百年》通諭，48；《天主教教理》，1883；《天主教社會訓導彙編》，187。

⁵ 請參閱《天主教社會訓導彙編》，187。

是發展的阻礙，不如說它是發展的資源。...（因為）移民可填補當地勞工不足或當地人不願從事的某些行業和某些地區的職位空缺」⁶。

王慶中教授在這篇文章中，以新住民的照顧為探討的對象，分別從角色、談話以及社區三個面向，予以分析，鞭闢入裡，值得吾人重視。他的論點如教會訓導所云的「（消極上）制止意圖剝削外地勞工的情況蔓延，...（更應該積極地）確保移民可融入社會和其人性尊嚴受保障。移民及其家人應被善待，幫助他們成為社會生活的一份子」⁷。

壹、前言：跨越學科的門檻

台灣越來越多的新住民已經很引起注意，事實上也在影響許多當地人的日常生活，不管是外省人、閩南人、客家人、原住民，這個事實正在發生，影響在持續中。外來者包括移民、旅客、勞工、船員、難民、航空人員、流亡者、留學生、僑民等九種人，異鄉人是社會流動的結果，換了一個地方居住，不管本來有多強悍，會發生適應問題，很多不如意，需要幫助。

有幾個觀點。自當事人來看：由一國家到另一國家如何面對認同，由農業社會到工業社會如何面對價值衝突，要如何建立支持網路，發展新的關係，提高自己的生活品質。由地主國的角度來看：有沒有把他們物化，當成賺錢的搖錢樹，有沒有善待，是否會主動的伸出援手？這是善意的人道關懷。由天主教觀點來看，集體主義以人道平等看待所有人，幫助基本需求的滿足，人性尊嚴不可因此而犧牲。

⁶ 《天主教社會訓導彙編》，297。

⁷ 《天主教社會訓導彙編》，298。

這些人有社會功能。很像社會學家派克 Robert Park 講的「同時活在兩種文化的邊際人」，在感情上常處在一種緊張的狀態；他們智慧高，能力強，會增加社會活動的多樣性。人口遷移是普世現象，尤其在 globalization 的大局面下，不可避免，衡量一個都市有多少外國出生人口已經是新的都市發展指標，對當地人產生影響，也關係到當地人的健康生活品質。台灣不能自外於此一潮流，在各種社會、政治、經濟力量交會下，像少子化、高齡化、出生率下降、人口老化、都市化，還有高工資、高糧價種種因素推動，新一波移民很明顯，有近有出，台商移到大陸投資，外籍新娘嫁到台灣，製造業需要外勞降低成本，看護機構僱用大量人來做照顧工作⁸，深入各家庭照顧老幼。因為普及到各鄉鎮、到各種產業，平常人已可感受到，台灣政府當局雖沒有以前強勢，卻也體現新台灣人的人權需要尊重，提出務實的幫助。

認真面對此一事實。今年已有兩場關於外勞、外籍新娘的研討會在台北舉行，一場是台灣社會學會舉辦，一場是天主教台北教區舉辦。幾年來，筆者曾在社會系發表〈傾聽與詮釋：新莊天主教會服務外籍勞工的敘事分析〉，後來又循此人文關心有〈以人為中心的發展：台灣外勞照顧〉短文。本文續緣社會學向前探索。2007 年底又有一個關心移民人權的研討會在台

⁸ 美國發布憂鬱症調查，照顧者的憂鬱最高 11%，其次是準備食物者 10%，再來是社會工作者 9%，被調查的受試者平均 7%（《自由時報》2007.10.15.A6「鬱卒老美 個人照護者最嚴重」）。這個調查說明了照顧老人與小孩的照顧者需要多一點支持、幫助。生活品質研究多年前就指出 caregiver 的生活品質需要更多關心，台灣外籍看護越來越多，這個問題也會出現。

北舉行，這些活動的意義是積極地面對新的問題提出關心。

現在要看照顧者。對於異鄉人提供服務的人，他們是行動者，每天在社會上活動，活出一個真實的目標來。世界本是行動者的舞台，他們的行動有關心、有關懷、有照顧本身，而這就是有文化⁹。對外勞、外籍配偶、外娘等人佈施關心的人，不只是默默關心，還跟這些新住民有結合¹⁰。但照顧者這個角色還沒有被廣泛的認可。在台灣，還沒看過那個人立志，從小就立志扮演這個角色，要當個 caregiver，角色認同也還不明朗¹¹，以整體發展而言，相信這個社會角色將來會越來越重要。

問題是如何彰顯這個主題？如果社會學這門學問好比光，把光束聚在這一點上，在社會大舞台上，把這個角色照亮，會

⁹ Dirk Baecker (1977) 'The meaning of culture.' *Thesis Eleven*. 51:37~51. 文化，有鑑別正確與不正確、有品味沒品味、有道德沒道德之外，還有一點別的意思。依照希臘人對文化一詞的定義來看，希臘字的文化 *Cultura dolorum* 一詞，是對神、對基督信仰的表示，因此文化表達關心、照顧、注意與敬拜的意思。關懷、照顧是文化對異邦人的友善體諒，有關心、有意識地去做，對陌生人有良心，這些不但是有文化，也有基督信仰的成分在內。

¹⁰ Harrison C. White (1985: 189), Agency is more than a tie. It is a context for ties that cast shadows of commitment. 見 John Pratt and Richard Zeckhauser (eds.), *1985 Principals and Agents: The structure of Business*. Boston: Harvard Graduate School of Business Administration Press.

¹¹ 世界是人的舞台，有多角色：作曲家、翻譯官、驗光師、外交官、太空人、軍火商、酒保、人類學家、教練、演員、攝影師、禮儀師、隨扈、播音員、氣象報告員、狙擊手、動物保護員、護士、珠寶商、幼稚園老師、執事、花農、編輯、修車工人、水泥工、獸醫等，很多被社會認可，也知道此一角色在做什麼事，有的角色剛被社會承認不久。

是一個貢獻。研究工作包括從社會工作、老人學、公共衛生、護理等學門投入，因為事實上，長期照顧已經變成一門學問，而且護理學院也已有長期照顧研究所。社會學加入會有什麼好處，我現在試著用一些技巧，像角色分析、談話分析、每日生活分析、個案分析、社區分析，還有社會學家高夫曼（1974）*Frame Analysis*¹²，把百年來這些社會學的累積變成光照，用一個貼近一點的社會學方式看照顧者，做點分析，幫助了解。

貳、社會分析

為社會現象進行考察，除了科學方法，還有很多努力都可以說是分析，廣義的社會分析有很多種人在做，像記者、節目主持人、堂口的神父、計程車司機、廣告公司、徵信社、特務等人，都是要常做社會研判的人。研判的正確，成敗很現實，會影響生活、影響工作績效。這裡的社會分析比較像另一種，目的有點像是延長線，延伸思考，從社會學知識庫裡面，抽取些方法，方法是指工具，是指有效的經驗沉澱，是指一些概念的幫助，把問題看仔細一點。說是學術研究可能高攀一點，說是科學又不太像科學家口中講的科學。

¹² Erving Goffman (1974), *Frame Analysis : An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper Colophon. 高夫曼廣為社會學界所知，他關心的基本問題是：這裡發生什麼事？每天的社會生活運作包含的成分有很多，是例行慣例與有模式的活動，發生的情節有很多是設計過的欺騙遊戲，包括所編的故事、一連串的掌控，社會生活是有人的意圖心在作用，應該說在作祟，跟自然界主要指生物界與物理界中沒有人心在導引的世界所發生的事不一樣。

角色分析

新住民照顧者，是一個比較新的社會角色。工作者本身並不認同這個角色，也許不像教師、公務員、道士那麼清楚，可是在台灣社會上真實存在。

一個社會如果有兩個階級：一個伺候別人的人，像酒保、女侍、秘書；一個是被別人伺候的人，像老大、老闆、主人。以服務業為主的社會很清楚，誰付費、得到什麼服務，當中不是權威，也不是個人意志，而是一種關係。跑堂可能四五十歲，客人可能十五歲，要幫他送菜、盛飯，這是服務者的謀生方式，客人會付小費打賞。這麼說來，照顧者是一個伺候人的角色，引進外傭帶小孩、看護老人家、照顧臥病在床的人，當然是個人服務者，有的全天候，有的可做半天，有的一星期休息一天，看雇主而定，看契約而定，看工作內容而定，這是一種僱傭關係。一個是照顧者，另一是被照顧者。

我們現在要看的角色，是照顧新住民的人，即對外來打工的人提供一些幫助，他服務的對象可能是菲傭。照顧照顧者，人數上沒有那麼多，也不見得需要付費，有時候免費，像照顧僑生、請吃飯、請喝酒的活動，照顧外來的留台學生，有的是家庭、有的是教會、有時候政府也主動幫助，這些服務活動，對象是外來的人。台灣新住民是服務對象，服務者不一定是全職，全天候的服務，同時會得到薪水的人，輔大有六百到七百僑生，真正做僑生輔導的，在編制內有兩位，其實會照顧僑生的包括導師、教官、教會的人、舍監、指導教授等人。他的生活中除了服務，還有別的活動，別的活動佔生活的比重可能更

大，服務者是一個小部分的角色，扮演這個角色的時間短，不是他的主要角色。

但對於某些人而言卻不只這樣。照顧移民不但是工作，每天生活的中心，還跟所有其他角色都有關係，而且還是他的認同，照顧移民就是一生的志業。對外勞提供服務，包括庇護、法律諮詢、遣返、開會、研究、討論、受訪，不但全天候，而且一生都是如此，他們的關心無國界、無宗教、也無人種膚色的區隔。筆者曾去高雄訪問過一位服務中心的主任，他說：「服務外勞不只是我的工作，還是我的生命」；他還說：「這裡以前屬於宗座外方傳教會，1996 以後我們接管，服務對象以移民為主，我不看他的國籍，不論信仰的相同不同，只看他的工人身分或移民身分，有位回教徒問我為什麼對他那麼好？我與他對談，討論愛、分享信仰的經驗真的很好，我們幫助人彼此平等的對待，讓人親眼看見，宗教交談雙方都受益」。

一生所學、所用，每天所思、所念的就是服務，這樣的社會角色是如何產生的？馬克思會說因為生產關係，有工人提供勞力，有人提供資金，有人提供土地，所以有地主、資本家、無產階級勞工。有人說，出生在那，是那裡人，就認同當地，認同這個家；生在那個家，排行第幾，家人的期待決定了日後發展，這幾乎決定一生。可是社會發展到了另一階段，認同不看出生，自己有更多選擇，選擇也更彈性，不一定照父母期望，會更主動的建構。成人社會化比小孩自主，由自己決定變成什麼人，申請什麼學校，進那個修會，學照顧移民去特定的學校¹³去找 Scalabrinian 談談，聽說嘉祿修會在台灣有四位神父。他們

¹³ 羅馬有 Centre for Migration Studies. <http://www.scalabrini.org/>

變成照顧者，不是因為生產關係，不是家學淵源，是因為進了修會，接受一套有計劃的薰陶，接上這個修會源自百多年傳承下來的使命，當時義大利移民到美國打工人數眾多，時代的需要，外勞照顧者的角色產生了需要，社會需要有這些人來做一些事，補家庭與政府功能的不足。他們是一些很專業的人，有豐富的國際經驗，還有支持網路，知道自己在做什麼，也知道自己該怎麼做。

有的照顧者不是如此。一來他不認同，不會把自己與角色劃上等號，也不會認為這是他該做的事，只是因緣進入此一機構，做一天算一天，不是真正相信自己要幫助誰，真正的目的是謀一個工作，離家不遠，錢也還可以，說什麼角色投入，實在談不上，只能說準時上下班。有的社工員就是如此，他的督導說：「他照顧自己都有問題」，自己一個人不會出什麼錯，一起工作就不行。其實很多大學生也是如此，講不清楚自己的意見，開會從不發言，不知是人格特質還是訓練不夠，去訪問住戶，一定要有一個人陪伴，自己不敢去。工作表現不夠專業，態度也不是很敬業。他們在工作線上，領固定薪水，每天上班。當這一類的照顧者每天做事與業務相關，可能是辦公室的行政，也可能是準備評鑑，出差參加訓練研習營，寫記錄或是報帳，心中不見得以為自己是個照顧者，打工的暫時性很強，也不會向服務者認同，也沒什麼組織投入，照顧者角色是暫時擁有，如果明天有一個更好的工作機會，離職走人的可能很高，不繼續聘用，離開照顧者的位置¹⁴，這個角色便消失。

¹⁴ 角色理論中稱為角色退出 (role exit)，離開此一角色會經過幾個階段，每個階段有不同特質，曾有人研究過修女出會，她會經過

角色期待要考慮。也許不太 function 的人不是因為不認同這個工作，也不是能力不好或準備不足夠，而是想不想真正地開始學習，還有一個，可能是不知道期待，況且沒有角色典範可以跟隨，只好自己發揮，憑天才變成天兵，卻不進入狀況。如是這樣，需要的事情很具體：一來有清楚的工作描述，二來清楚工作規範，知道每天要做的事，也許這不只是一個機構的問題，老闆或督導如何要求的問題。先前的社會化不足，學習過程中學校沒有學如何應對，沒有學習尊重，沒有學待人之道理，這就不只是學校或個人的問題，還包括社會整體，如何期待照顧者，照顧者的人權尊重。細看照顧者如何期待自己的工作，有沒有勝任的能耐，這當中是會有矛盾的。角色衝突不可避免，有個社工員跟我說：「我知道老師對我當社工有很多期待，可是我自己也想要過好日子。」照顧者的角色跟軍人不一樣，也許跟社會工作者也不盡相同，照顧新住民的角色是不是有更模糊的角色期待？

服務者的角色認同、角色期待、角色衝突、角色退出，這幾個概念其實是互相有重疊，在理念界可以分開說明，真實界是混在一起的。以前，外出者會找親友同鄉會館，有認識的人，現在可能是陌生人，不同國家、不同教會的人協助，幫助人的人可能更專業化。這個角色塑造不全然受到分析者的關注而成，有人最近對此一關照角色產生興趣，主要乃因應社會變遷的需要，他們在做重要的事，但同時又不太了解、需要深入現

六個階段，不知有沒有人研究過社會工作者或 caregivers 的離職過程。

實，進一步了解新時代的新角色¹⁵。了解這個角色的多面性，做這件事便不只是由於善心，不是隨性所至，一時起意。此一角色需要具備技巧，像是如何面對媒體、應付仲介、面對勞工局社會局、填表申請資助、面對不同的文化傳統，認真講，真的是很需要多方了解，才會慢慢知道此一角色有什麼表現風格。

角色分析不僅是看直接提供服務者，討論角色也不只是一個人的角色扮演，在照顧生涯中，這些活動對別人的影響是一回事，還有對自己的影響，不管做的時間長或短，這種服務對自己的生命史、所扮演的角色，會影響自我。至於它怎麼改變內在生命，很難從當場觀察到簡單的答案，生命一直延續下去，場景也在變，影響層面可能在當下也可能延至下一代。

組織面為另一個分析角度。照顧團體的角色，不外乎宗教團體與勞工團體，它們的切入點或關懷面不太一樣。表面上回教團體說他們做的很少，據了解，一位教長飛到葉門專門去幫一位教親處理婚姻問題，這種關懷別人很難做到。天主教做庇護中心的、做海員服務的就多一點，報上登載，某船積欠船員工資，海星國際服務中心的主任還上船協調。除去功能性的差異，還有跟媒體的關係也可以一提，泰勞暴力抗爭高雄岡山事

¹⁵ 有一次跟兩個記者去訪問，三人行必有我師，回程上這位社會工作系出身的人很感性地說：「我們台灣人輸人就輸在世界觀上，這個義大利人又不會講中文跑來台灣照顧外勞，做的這麼起勁，我們全班有幾個人去做社工？做幾天就跑掉了。」畢業快十年，好像這一次訪問才真正見識到，看到工作的意義，看到專業的投入，看到服務志業，看到天下一家。雖然是一件小事，由於身歷其境，回程他開車在經過愛河五福路的橋上，發出在海邊路上的嘆息，令人難忘。

件，「勞動人權協會」、「台灣國際勞工協會」、「台灣勞工陣線」、「天主教希望職工中心」等機構出面聲援，表現積極的支持。團體面的研究問題，像台灣到底有多少團體在做這些服務？他們之間的往來如何？有的社會學家會由組織間的網路關係研究：誰在中心、交流什麼資訊、次數多頻繁、有多少人員往來、在那個層級等等。還有他們自己組織的團體、自救會有多少？可不可以自己有工會？這些都還需要再調查，深刻一點，很快會發現也牽涉到政府的態度。

跨國比較是另一個方法。羅馬好像是對外勞最好的地方，給一個議會的席位，沒公民權的代表，加入政府議事，這不是簡單的事，至少台灣做不到。新住民比原住民人數還多，也工作、也納稅，為什麼不可以有代表，道理是通的，事情還是靠人去做，權利不會忽然掉下來，正好在你手上。台灣跟以色列是全世界對僑民最好的兩個國家，政府裡面有僑委會，每年去宣慰僑胞、教學中文，請僑民回國參加慶典，這些有歷史淵源，華僑為革命之母，建國革命受到很多幫助。兩相比較，新住民、原住民、僑民都是少數，各大政黨有海外代表進入國會，台灣新住民的權益在政治舞台沒有什麼角色，沒有代表，這是事實。

談話分析

有時候把一些角色神聖化，或是當事人自我聖化、政治化、學術化，做分析就有點脫離現實。凡人活生生地在世上活動，會做一些很多人都會做很相似的事，生活中很多習性，應該說是慣性，容易觀察到。caregivers 如果是在僑輔室對僑生服務的人，從接電、開會、進修、做報告、做預算等行政工作，很容易觀察到他們的談話項目。談話分析是一個方法，相信人是符

號的運用者，能放出訊息，相信主觀意識，相信互動為日常生活中的重要成分，直接看到面對面的互動，可以了解一部分的交談，這是他的社會生活的一環，真人真事的活動，採用此方法用來照顧者，試著看照顧外籍配有的機構，聽聽工作人員日常談什事。

場景發生在一個機構，外面是天主堂與幼稚園，跟很多鄉鎮的天主堂很像，有一顆大樹在院子裡，散發著果香。裡面冷氣剛裝好，進門七張辦公桌，靠牆有三部電腦，還有印表機、影印機，一位看起來像社工員的人在講電話，另一位在做看板，貼在牆上的好像是名牌，各村里的人口數，服務對象的分布圖，另一邊佈告板上貼有縣政府發給花蓮教區的公文。時間是下午四點半。有這樣的對話：

「先把行事曆打出來，今年的行事曆還沒有出來。」主任交代一位電腦邊的小姐，這是事務性的工作。

「高風險低收入戶申請案，如果沒接受過補助，比較好申請，請先電話聯絡，不然每次看到他們，都講一大堆。」主任電話中交代同仁。

「行事曆打好，把昨天照的六家村民照片印出來，前幾張是部落小孩學打鼓的相片，這個禮拜有人來村子教孩子打鼓，聽說是頭目的外甥去找來的外國朋友。」主任要小姐印給老師一張。在頭目家照的相片，還有三隻小貓，主人坐在藤椅上，背景是青山，客人站在頭目身邊。

「這個表怎麼寫？」有人過來問，「每次有聯繫會報，都有附上資料，定期參加聯繫會報，打勾就好，呈現，不需寫太細，有附件附上就可以」，回答很清楚。

「請老師幫我看一下評鑑的資料。」過幾天會有專家與學

者會同官員共四個人來評鑑，低頭仔細看一下手中的表格，十分制式，有些指標很清楚的要求：是否建立部落人口群福利資料、建立原住民婦女保護案件統計資料、國中中輟生人數統計資料，看起來很官僚化的表格。

這個地方原住民人口 1739 人，阿美族 83%，布農 8.6%，還有賽夏族跟太魯閣族，這個機構提供服務，以原住民與外籍配偶兩種人為主，外籍配偶嫁給原住民，也有嫁給漢人，客家人、外省人的共同點是先生年長，四五十歲了，太太二十歲，傳宗接代的觀念很濃。就業輔導有轉介，輔導四十位，有清潔工、包便當、去診所或機構工作，醫療服務去慈濟，先打電話求助，會安排免費，但是要協助填表申請，協力幫助有困難的人。訪視是一個主要工作，一年下來兩百次之多，有時候一天跑六戶，訪問回來要貼相片，填寫記錄檔案。外籍配偶嫁給原住民，有的有家暴，有的有病患，有的需要幫助申請補助，服務的項目有的比較新，像是學習電腦、畫圖，在電腦房上課，十分熱鬧，像似小班教學，旁邊有小孩爬來爬去，更像一個家庭。還有講座，各種題目，跟成長或是溝通有關，據說參加者都是走的出來，狀況好一點的人，有的不讓出來，因為家務忙，有的說法是怕跑掉、跟人往來多、交不好的朋友、招蜂引蝶、麻煩等。我看到辦公室的交談，對工作者有點印象，這點記錄雖然很有限，可是是一個窗口，看到工作者日常生活的一面。

這裡發生什麼事？問題簡單而廣泛，每天在辦公室的對話，很片面的事實，可以看到一些情節，白天、下午不一樣，早上的對話，在等學生來上學：

「今天小可愛感冒，給他吃維他命 C，沒來也好，來了我們不得安寧。」

「颱風天在家，不來上學，安全一點」，跟同仁說。

「不要玩水，把水關掉」，大人說。

早上的幼稚園傳來歌聲「朋友們在一起....」一句一句唱下去，聽一聽聲音，聞一聞氣味，也可以感覺到此地發生的事情，沒有學理分析也可以感覺到很多，涼風吹過，一陣祥和之氣，跟辦公室裡面冷氣不一樣。

談話的內容因為觀察時間而被鎖定。聽起來簡短、具體、事務加上一些俗事，情境也就是場域化的談話方式，聽一聽沒有什麼不了解之處。可以推論一下，比如說，談話對象電話的另一頭是誰？這個問題不需每天觀察，聽很久才會發現，有一些資料會反映出來，可以做一點合理的推論。

看捐款名單。結善緣的機構不少，例如修女很擅長組織資源，把各方資源結合起來、台北關渡宮贈送一部車、主顧會送兩箱書、仲旭公司的時裝、伯建實業公司送阿瘦皮鞋、太開企業的衣服娃娃、富聚公司送保養品，有的化緣變成彌撒後的禮物，有的分寄給相關人物，分給教友，有的新娘禮服不知給誰，誰分到什麼很難說，我分得一件宏龍警友站的衣服，上面還有警徽，不知是誰捐的，在捐款徵信的名單上有超過三十幾位，我想這些人都有電話或面談的互動，捐贈前後都會有聯繫。至於關係怎麼建立起來、跟誰牽連、如何增強、如何交換、贈與的項目，這些超過目前要做的分析。

談話分析是一種由語言交談中去了解的方法，貼近生活面的「與俗交」，跟「與道遊」不一樣，美國社會學家四十年來逐步開展的一種研究方法，剛開始可能是社會秩序的關心，後來是關心每天的工作生活，不一定是人與人的面對面，像有人去了解計程車司機如何判斷此一客人可不可以載，目的是指

出信任機制，這個跟慧思¹⁶有關。現在這一門派變成研究傳統，當中有一支為俗民社會研究，一支為每日生活分析，是用來研究 caregivers，看這些積極的活動者，當事人會與那些人對話，內容像什麼，發現一些實況。進一步看，不妨看這些對話中有多少幽默的成分，有多少笑聲，變成照顧者的幽默研究。

社區分析

角色與互動都是一個分析的面向，學理成分多，不管是男是女，當事人會活在一個空間，也就是在一個場域生活，工作的同時做照顧活動，才會稱他為照顧者。

一群人聚在一起，地點也許是教會，志同道合的一起做照顧關懷，也許弟兄都做同一種人的照顧，服務同一種人像原住民、移民、工廠工人，也有可能服務很多不同的人，說不定只有一個人在做外籍配偶的服務。照顧者的群體也可能不屬於修會，而是一般人，在某地聚合。

舉一個例子。一些一直搬家的人決定留下，聚在一起開始關心當地的事情，一段時間以後，有一些社區團體出現，這是好事開始發展，他們自發地照顧越南嫁過來的姊妹，頗能夠互相支援，住的近、鄰里關係強，不像縣政府，第一個問題是要

¹⁶ 亞里斯多德 phronesis，一種倫理判斷，實踐的產物，在生活上的認定，跟理論知識不同，跟技藝不一樣的知，很像常識或實智，陌生人之間的互動有很多是靠當場的認定，要不要繼續下去，caregivers 要面對的不同於科學家或是技藝，能夠當成功的獨當一面的照顧者，不會只是靠機構後台，自己要有幾把刷子，能應付三教九流、慈眉善目、低聲下氣、能屈能伸，這不是學問好不好、理直氣壯的問題，能夠在真實界活下，敢跟人一較長短，需要很多才華，而語文、談話是其中之一。

了解這些人多少、人口分布狀況、各鄉鎮有多少；可是在另一個分析單位¹⁷，人數多少不是問題，個位數都算得出來，甚至聽的見聲音、看的見人影、叫的出名字，這就是社會學家辛邁爾(1924) *On Visual Interaction* 中講的城鄉互動比較中所說的視覺互動的差異。

談的問題也不一樣。縣級要開協調會報，來的多為官方單位¹⁸，組織協調，重在溝通。談的事情是像如何編服務手冊、關懷據點的設置、訓練課程的開辦、介紹移民教育資源，想知道最困難的人在那裡。女青年會是基督教的團體，在市區有外籍配偶家庭服務中心，提供場地給縣府開協調會報，總幹事擔任主持人，剛開始不久，提供場地給印尼人與越南人來此中心活動，總幹事說他們彼此看不順眼，嫌對方太吵，還要打架，在中心看到兩國人在花蓮會有矛盾。社區級重視資源獲取，民間協會要有一些直接服務活動，不只是針對外籍新娘，還有相關的活動，包下一些活動就有經費，可以提供工作同仁每月份的薪水，另外還靠自己去找一些機會，送餐包便當¹⁹、佈置場

¹⁷ 分析單位是指 level of analysis，研究法上很清楚的提示有九：全球、洲、國、區域、公司、家庭、社區、個人、小團體等，以花蓮縣而言，狹長的行政區，大部分與花蓮教區重疊，如果是豐田社區，一個相對而言小很多的地方，日本人取的名字，以前是日本人的聚集地，原住民漢人雜居，共生的地方，裡面又可以分成很多小社區。區域性的差異，是值得關心的地方。

¹⁸ 民政局、社會局、教育局、就業服務站、家庭教育中心、衛生局、榮民服務處、健保局、移民署等九個單位，加上基督教女青年會、原住民家扶中心是教會信仰的服務單位，社區發展促進協會、社區交流協會是民間單位。

¹⁹ 幫助台中信望愛身心障礙協會做活動，準備客家菜送到肯納園民

地都是，顧及當地生活現實，能夠互助，也能不離家鄉，有工作可以養家，兩全其美。跟有教會支持的服務團體比起來，社區發展服務更是有當地的味道，既不會靠過官，也不想倒向商，自己有風格，更靠勞力付出，一點一點地尋找資源，創造在當地的利基。

我想知道的是他們有什麼難處？難處有二。

第一、符號溝通，也就是語言問題，倒不是跟當地人民有溝通障礙，學者專家來演講，講的學術語言聽不懂，所以自己需要到學校去進修，再到學校去上課，學術語言跟日常工作的語言不一樣，不容易瞭解。好比官方語言，問政府單位事情，對方說「等公文來了再說，公文還沒有來」。

第二，面對一些令人感到挫折的人，在想要經營出一個可以照顧外來者、可以讓外出人回鄉、可以返鄉養老的機制之前，這個願景要面對委員、方案的設計者，他們提出的建議，他們有的只來兩小時，甚至二十分鐘，只看一些表面，提出的東西令人錯愕，是一些「令人挫折的人」。

日本移民村是最近的例子。報紙上也登過一陣，未了想吸引日本人退休以後來台灣常住，委員說要重視日本移民風味的保存，有文化特色，經營民宿事業，社區要有配套，修復日式老屋，舊電影院還在，整修好可以有娛樂活動，生活不會太乏味，可帶動發展。事實上，修復老舊電影院費用需要台幣兩千萬之多，對我們二十個人的協會而言，這是天價，想要留住日

宿，活動是家屬自強活動，肯納是發現自閉症醫師的名字，肯納是自閉症的代名詞，有關的單位一個是社區發展協會一個是福利團體一個是民宿加上遊覽車公司，四方配合，彼此互利，不是靠政府或依賴教會的力量，主力是由民間社團的結合活動。

本退休人潮，到台灣來居留，先要投入這麼多本錢，官方找來學者跟著政府走，這些建議對當地人可能會有傷害，試問會有幾戶人家招待日本人，受益者有限，政策跟多數人無關，不可行，真的做下去誰得誰失，都是問題。

另一個是自主性問題。移民組成的團體，要社區自主，會自力更生，移民本是一個社區創造力的來源，集結一起在當地成長，做點社會事業。但是感到困難的是政府，有時候政策上請來專家諮詢，講句話也許壞事，也許這不是信任的問題。「中央地方不同調」、或是「個人組織與社會的矛盾」，在服務新住民的團體上出現。大人提出的方案，方案的委員，政府的政策像 long stay，使人要想一想「矛盾」的問題，發現矛盾是有意識到現況中想法與做法的差距。

學理上也許說的很好。研究社區的學者²⁰說，建立社區要增加文化產業，增加文化財，會幫助創造環境友善，變成一個社會公平的居所，讓人變得更強，增強社區的信賴感，增加信任，互相容忍，加上跟外來社會結合，引入歷史感，對當地的生機產生正面幫助。如果這些道理對於當地人是對的，也有人去推動，行動導向加上媒體的宣傳，這麼多人捧場，為什麼有矛盾？這就是社區分析要面對的真實面，或是願景面的問題，這是不是我們所願？那一件是下一步該做的事？

需要進一步的分析。以前社區研究權力結構，看來研究移民社群要看一些動態面，比如說，對社區將來的願景是否有不

²⁰ Bridger, J. C. and A. E. Luloff (2001) Building the Sustainable Community: Is Social Capital the Answer? *Sociological Inquiry* 71:4:458~572.

同看法？台灣，對未來的看法有統獨之爭，對於新移民的照顧，不只是外國來的移民，還有國內的移民，不只是照顧，還有自助，自助團體會自力更生，有自己的想法，當主張形成論述，公開討論，發現不同面，對社區描繪出不同願景。

也許照顧研究要把注意力由現在的資源分配者，轉變成把注意力放在社會矛盾，先有矛盾後有衝突，利益衝突才是要去面對的事，早晚都會遇到社會矛盾，研究者如何把意識到的矛盾具體表現，進而面對轉化，當中就會有創造的可能會出現。

參、討論

社區研究者會問：社區跟社會如何聯結？照顧者與社區如何聯結？做的好，互動成功，將會進一步換取更多的資源，資源獲取順暢服務過程，如果做不好，交易也不順利，加上溝通的語言差太多，理解有障礙，不來電，甚至產生麻煩，工作生活無趣得很，照顧生涯蒙上一層陰影。不過，遭遇到問題才會幫助反省，想一想自己的實踐，自我是誰？誰才是自己？我來自何方？為什麼要來此做 caregivers 的工作？得到什麼？失去什麼？還要撐多久？這是一連串的反省問題。可是照顧有場域性，跟當場的遭遇順利與否息息相關，照顧不見得需要高深的理論，不見得需要犧牲，這個活動有拿也有給，有苦也有樂，有交換也有付出，有合作也有競爭，戲碼劇本也沒有一定的版本，有的會一直做下去，有的角色終止，退出了照顧活動，當中原因身歷其境者心中有自知之明。

由語言來看，面對來訪問的人，有的怨官不怨民，有的不像慈濟那麼多四個字的話，像社訓一樣的耳提面命，那麼有神性，但依然活躍，邀請人來演講，舉辦活動，籌募經費，參與

官方的協調會報落落大方，有自己的判斷，有目標有行動，還有自己的立基，把自己所有的換取所要的，自由自在，民間團體的活力可觀。

前面的分析很多是基於看到，發生在訪問者跟前，感受到情節的細部，當事人會告訴活生生的情節，可是本文還沒有給 caregivers 下一個定義，如果這個角色是曾經關心照顧過移民、外勞、外籍配偶、留學生、船員，就在本文範圍的真實目標涵蓋到了。其實照顧獨居老人、孤兒、小孩、殘障者也是 caregivers，如果是給予這樣的定義，一生當中曾經扮演過這種角色的人相信很多，也許每個人都是，所以 caregivers 不是聖賢，之所以有此稱謂，因為他們在行動上付出關懷的心，因為有對象讓他可以伸展，把自己延伸到世界舞台的某一角落，也許他本身是有祖傳神經病，做事不見得樣樣成功，做人也不見得達到很多人的期待，擔任 caregivers 的角色卻頗勝任，適時給人一些幫助，佛教稱佈施，關愛方式多元，心意感受到就有因緣和合，caregivers 是啟動者，發心而結緣，因此有可能與被關心者變成夥伴，形成 partners，關係的發展本無定法。

caregivers 與 careereceivers 之間的關係是值得討論的話題，有給的一方就有拿的一方，由接受者來看給予者，仔細討論下去，就像討論任何社會關係，交互作用變得很複雜。社會學家高夫曼認為，要了解面對面的互動關係，必須了解對方主要的 frame，明白對手的主要想法架構，依什麼思維在跟我互動，不管他是站在 caregivers 或是 careereceivers 的一方，了解關係或了解互動都不能光看表面，不可只靠觀察，還要看主觀的意識，尤其是行動者當事人心中的世界不可不察，背後的 PRIMARY FRAME 要考慮清楚，這是上一世紀社會學家留下來的智慧。

還有別的智慧。比如說大結構的改變，影響到 caregivers 的角色，不只是行動、意識、詮釋，還有結構，討論什麼是結構太沉重，這裡舉一個例子比較好。故事是這樣子的，說到地中海島國馬爾他，一向是非洲人去歐洲大陸移民的跳板，尤其是非法移民經馬爾他到義大利，以後再去別國，政府當局睜一隻眼閉一隻眼，已經很多年，可是局勢變化，申請加入歐盟成功是好事，可是對外勞照顧者而言有不同的意義，由於歐盟希望管制外來移民，希望國家有點控制，政府受到國際壓力，要取締非法移民，政策變得嚴格起來，幫助非法移民變成違反國家法律，跟窩藏人犯接近。局勢的變化不會因一二人的意志轉移，當必須要面對現實力量的時候，個人變得渺小，照顧者要面對的不是自己的裁量判斷，而是國家公權力的裁量權，警察如果來抓人，理直氣壯，執行公權力，不只非法移民者要面對移民局，雇主也要受罰，同時保護外勞的人也要面對國家法律。

這些討論聽起來嚴肅一點。也有愉快的一面，有所期待會愉快一點，渴望什麼出現本來是社會期待的一面，也是合理的一面。對外勞照顧而言，其中一個期待便是產生照顧文學。移民來此有苦難，那裡有苦難，那裡有文學，照顧者會看到、會耳聞，希望可以與台灣人分享。另一期待是幽默，移民的文化包括食物、幽默與笑話，好像留學生後來去開餐聽，傳播中華美食，留學生有特殊的文學，特別期待的是幽默文化，移民會有特殊的幽默，不管是自嘲式、攻擊式、參與式、自我增強式，都可以慢慢研究比較，這是目前台灣還沒看到但可預期的，照顧者因為接觸被照顧者多一點，進入他們生活的世界多一點，若不自囿、敏銳度高，自會比別人先一步感受到。這是討論未來可能性，期待新的文化模式出現。

肆、結論與反思

本文主題照顧者，以外勞、外籍配偶照顧者為首要的關心對象²¹，做角色分析、談話分析還有社區分析。社會分析也討論到照顧者的矛盾，將來應該看的，不一定是統計人數以實證式調查，不一定是到圖書館看文獻做詮釋。在此，我認為一個該做的事，是把注意力放在照顧者身上，他們有什麼顧慮，有什麼害怕，有什麼事情令他最感到挫折，探索心態與意識，這個想法跟隨社會學家 Goffman 的 Frame Analysis 思維，把當事人的認識界與知識庫，尤其是感情導向情緒認真面對，把照顧者的主觀面了解清楚一點，這跟臆測行為動機或是聽信當事人的說辭不太一樣。追求了解本身有意義，因為求真，對這些付出

²¹ 內政部出版的《社區發展》第 105 期（2004 年的三月號），主題就是外籍與大陸配偶，發表專文討論外籍配偶的學者專家以及社工行政首長多達 28 篇。我們關心的是照顧者，不是外籍配偶本人，用的是社會學觀點，不是社會工作。理論觀點上接近行動論，相信世界是行動者的舞台，因為有外籍配偶，所以有外籍配偶照顧者，採用符號互動論學者高夫曼，以他的觀點在研究者心中伴隨研究進行。並不是套用某個理論，是並行。高夫曼假定人性本惡會耍會騙，裁量能力才是重點，弄清案主與服務員當中的遊戲才是要分析的部分，我不假定壞人是誰，也不假定此一服務者與被服務者關係發展當中誰受益，我超越善惡，也超越權力，只相信這兩者在社會行動中的比重會變大，也就是戲碼會加重，在台灣生活中的比重會增加大，所以需要多一點關心，研究跟討論都是關心，跟政策不一定要有關係，但是我關心的方法不是清談不全是冷眼旁觀，所以我去現場，也不像警政或社會新聞或電視記者的專挑壞事報導，本文並不信倫理中立，更不是追求社會公平幫誰申冤，出一口氣，也不想看照顧世界中稀奇古怪的事，反而很重主觀面，把照顧者當事人研究者自己的想法呈現。

愛的人研究他們所思、所言、所顧慮，同其苦樂，這是向善，跟社會需求一起脈動，會消業，有助社會平衡發展。

最後要轉換一個觀點。有時候到海邊玩，白天晚上都看到釣客，一個人在海邊釣魚，好像很自在，不知道他們在想什麼？把釣客比於照顧者，兩相比較：性別上釣客多為男性，年齡為中壯年，為什麼自己去釣魚？不得而知，照顧者多為女性，為什麼去服務外勞、外籍配偶新住民？以幾年所見的個案，很多是基於宗教理由，做教會的服務事業。把這兩個看似不相關的放在一起，不是希望多一點人去服務，少一點人去釣魚，會把這兩種在真實界生活中可見的人，拿出來並考慮的人不多。如果因此可以脫離一下，站遠一點看，世界上角色多得很，也許比較會有刺激，找到相似之處，拿兩個比一比，找到差異之處。若能更進一步刺激思考空間，如果推展順利，說不定會找到 metaphor（隱喻），符號互動論者的研究目標之一，就是找到 metaphor。什麼是照顧者的 metaphor？這個問題最好是留給聰明的妳去想。

參考書目

Georg Simmel (1924) "On Visual Interaction" in Robert E. Park and E. W. Burgess. *Introduction to the Science of Sociology*. (Chicago: University of Chicago Press), pp.356~365.

台灣政黨輪替後人權現況

周曉青、周翰廷¹

本文作者以「第二階段金融改革與政府貪腐」、「刑法與人權問題」、「外籍勞工問題」及「外籍婚姻移民問題」四個面向，檢視台灣人權現況，發現台灣社會仍有很多不公之處。可是人權團體必須頻頻拜會政界人士，才有可能在國會議事的殿堂裡，藉由這些政治家為社會的不公發聲。教會中若能有幾位擅於為民喉舌的人才，並在政界擁有一席之地，那麼，教會便能隨時隨地為社會中「最小的一位」發聲，並更有力地為他們爭取福利。

前言：人權問題的轉型

國民政府失去在中國大陸之政權的主因之一，便是政治的腐敗。蔣中正領國民政府來台後的主要施政計畫，則是發展經濟與改善吏治。當時他舉用陳誠，而陳誠的職位後來由蔣經國接任。兩人施政之特色，則是要求公務員勤樸刻苦，並完全與金權、黑道脫離關係。李登輝執政時代，國民黨因為要面對台灣的本土意識、民進黨的人權訴求以及選舉考量，便與黑、金掛勾。這行為雖能一時贏得選舉，但終究讓國民黨失去了政權。

在台灣人權促進會的年報中，我們可以明顯看見台灣人權運動，在民進黨執政前多考量與政治相關的人權問題：「回首

¹ 本文作者：周曉青教授，現任國立暨南國際大學外國語文學系副教授兼系主任。周翰廷先生，同校資訊管理學系。

1980年代，台灣仍處於威權獨裁的風聲鶴唳之中，接連發生的美麗島事件（1979）、林家血案（1980）、陳文成血案（1981）體現統治者對異議者的恫嚇」²。

從2001年起，由台權促進會所企劃之「台灣人權報告」年報中專題、新聞事件與評論的主題當中，我們可以看見台灣人權問題探討方向的改變。從2001年的《政府公權力之行駛與人民隱私權之保障》、《政府擄人勒贖，無罪?!》、《台灣死刑制度發展趨勢》、《大眾時代傳播下的隱私權問題》，2002年《落實憲法訴訟平等權之「法律扶助法」》、《人權政府的全民指紋資料庫情結》、《頭套、無罪推定與偵查不公開》以及《論國家介入親權行使之法理基礎—以兒童人權為中心價值的論證體系》，2003年《無成長的原住民財產權論述》、《勞動者與消費者的公共利益》、《由平等與信賴保護原則出發—談晶晶書庫男體寫真查扣事件隱藏的道德性恐慌》、《評述「非常光碟」事件》，到2004年的《個人資料保護台灣：誰的事務?》、《出版品分級辦法》、《難民庇護：台灣人權保障的檢驗劑》、《饒了外籍、大陸配偶和她們的家庭吧!》，我們可以看見民進黨首次執政週期中，台灣人權議題已經從政治的人權，轉移到個人的人權。

到了2005年，於天主教輔仁大學舉辦的《普世價值與本土關懷》研討會，主題更從個人權利轉至關懷台灣在全球化中的弱勢者的項目，如韋薇修女《天主教社會捍衛合理工作》、林燦仁主任的《台灣勞動市場的國際化》以及周曉青副教授的《教會的社會思想與外籍勞工》等。

² 《2001年台灣人權報告》，封面裡，李茂生主編。

從以上的觀察，可以發現早期的台灣政經分離，即使政府專權、忽略人民的政治權利，但政府在經濟上是清廉的。而因為經濟的成長，使原本貧窮的島國成為亞洲四小龍。但自國民黨執政的最後四年起，台灣的政經社會結構有了重大的改變，並持續至今。在《2006年美國在台協會人權報告》中，便毫不客氣地呈述民進黨政府政經掛勾的弊端。

現在台灣所面對的問題，是人民對政治與官員貪污的無力感，並受通貨膨脹之苦。在這種情況下，人們也沒有餘力關心外籍配偶、勞工以及司法弱勢者等邊緣族群的問題。但是以天主教的立場來看，因為世上每一個人都是天主的兒女，所以我們不能忽略「弟兄們最小的一位」。

此論文將會以幾個單元，來討論民進黨執政後新生或仍然存在的人權問題。分別為：

- 一、第二階段金融改革與政府貪腐；
- 二、刑法與人權問題；
- 三、外籍勞工問題；
- 四、外籍婚姻移民問題。

一、第二階段金融改革與政府貪腐

《教會訓導彙編》第328條，談到經濟生活的部分時，認為「財富是為共享而存在」³。因此，在財富被不合理地收掌在少數人手裡時，當然也會影響眾人共享財富的權利。

這一部分可先從近年來第二階段金融改革與政府貪腐的嚴

³ *Compendium of the Social Doctrine of the Church: Pontifical Council for Justice & Peace*, 2004, p. 167.

重來探討。

（一）第二階段金融改革

銀行業是財產、財富的管理者，因此銀行有義務保障衆人以工作換得的財產。但在民進黨執政後，銀行合併的消息此起彼落，甚至做出二次金融改革的決策。這個過程不僅讓銀行員失去工作，甚至會使經濟危險升高，而使衆人持有完整財產的權利不保。

《教會訓導彙編》第 301 條中談到：「像所有其他權利一樣，工作者權利是基於人的本性和他的超然尊嚴」⁴，而這理所當然包含了工作者保有工作的權利。而根據銀行員工會全國聯合會（銀行員全聯會）的粗估統計，2002 年至 2005 年間，對「普遍只看到財務、績效提升多少，及有形資產等，卻忽略了最重要的人力資產」⁵的資方理所當然的裁員動作，使銀行員因此被迫暫時或永久離開工作職場的人數已經超過五千人。

台灣第一件銀行合併案是台新銀行於 2002 年 2 月併購大安銀行一案。在併購風氣逐漸盛行下，陳水扁總統「在 2005 年 10 月公開要求主管機關應達到四項整併目標：2005 年底前至少出現三家市占率 10% 以上的銀行，官股銀行家數至少減為六家；十四家金控公司要在 2006 年底前整併為七家，以及至少有一家金融機構由外資經營或赴海外上市」⁶。此即所謂「第二階

⁴ 同上，p. 145。

⁵ 〈在企業併購風潮中，員工應有的態度與生存之道〉，工商時報，2007 年 9 月 10 日。

⁶ 〈他們為什麼要罷工？行員罷工 V.S. 錯誤金改政策〉，韓仕賢，2005。http://www.tpwu.org.tw/periodical/368/1201.htm

段金融改革」。時任行政院長的游錫堃在 2004 年 10 月 7 日的行政院財經會報中指示：「財政部長林全會同金管會在短期內儘速前往歐、美等先進國家招商，引進國際著名的金融集團前來我國併購、投資或建立策略聯盟」。而當時的金管會主委龔照勝也不排除將讓外資或國內企業持有公營銀行所有股權。

此一決策造成社會輿論的強大批評，認為二次金改會讓台灣金融被唯利是圖的財團及賺取足夠暴利便會脫手的外資所主導、掌控，如同任國家的金融經濟命脈窒息，而在第一時間內也沒有相關官員敢承認自身曾參與該項決策。而後於同年 11 月 18 日，120 位各大銀行的工會幹部前往行政院金融監督管理委員會，公開批評金管會主委的言論。在該場合當中，由國營四行局工會（四行局為台灣銀行、土地銀行、合作金庫、中央信託局）所成立的「反財團、愛台灣—催生本土金控大聯盟」，針對政府第二階段金改政策中「『併購諮商小組』」、「金控評估標準」與併購激勵措施，以及透過業者增資、釋股引進外資等要點」，提出質疑，並要求與金管會主委公開辯論⁷。

工會並提出三項要求金管會正式之主張，分別為「反對金管會成立以政策強迫指導併購的『併購諮商小組』」、「積極評估四家國營行庫共組本土金控的可行性」，以及要求「金管會主動檢查已合併之機構是否遵行『對受雇人權益事項』以保障員工權益」。可惜金管會當時的回應，僅派副主委代替主委對工會幹部「說教」，甚至與代表對罵、搶奪麥克風。最後，全體工會幹部因此憤而集體退席，該場集會就此收場。

⁷〈反財團、愛台灣—催生本土金控大聯盟〉，北市新聞網，陳孝雄，2004 年 11 月 20 日。<http://tnews.cc/02/newscon1.asp?number-4789>

檢視相距三年的第一階段金融改革，陳水扁總統所推動的「二五八金改計畫」，在「解決基層金融問題，並在二年內逐步把整體金融機構的逾放比率降至 5% 以下，同時把資本適足比率提升至 8% 以上以符合國際清算銀行 (BIS) 國際標準」⁸ 等層面上，皆已獲得可觀的成效。但是第二波金融改革的目標，除了在整併時製造眾多失業人口，亦可能使整併後的巨型銀行出現鉅額虧損，甚至讓國營銀行「在一夕之間落入財團與跨國金融集團之手」⁹。

首先，就金融機構的規模與其效益是否成正比來看，我們可以以日本銀行體系為例。日本金融界在 2001 年重整合併後，只剩下四家主力金融集團，但「四大銀行在去年都出現鉅額的虧損」。日本四大金融集團個個規模「都是世界級的巨無霸」¹⁰，但在資本收益等層面並未與其規模的擴張成正比。

台灣金融業在近年之所以有所成長，客戶個人信用的無限制擴張乃為其主因。而不需負擔營業稅的銀行，每年更能節省至少一千億元的稅金。更值得注意的是，「台灣金融商品幾乎沒有商品區分，純粹是價格割喉戰」¹¹。在這樣的情況下，銀行並不具特殊的競爭能力。因此以假設銀行達到 20% 市占率便可成為區域金融中心的論點，並不是值得肯定的。此外，金融機構不一定要夠大才能在市場生存，政大金融系主任沈中華便認為區域型的金融機構也是可以生存的。譬如以服務社區民衆

⁸ 〈銀行員工要求金管會龔照勝出面辯論金改政策〉，北市新聞網，陳孝雄，2004 年 10 月 20 日。

⁹ 同上。

¹⁰ 同上。

¹¹ 同上。

爲主的社區型金融機構，也會有其適合發展的業務。

過度巨大的金融機構，也會面臨道德風險過高、「大到不能倒」的問題。以 1999 年日本民銀的長期信貸銀行爆發營運危機瀕臨倒閉爲例，日本政府在金經情勢後，決定接管該信貸銀行。此事足以證明巨型金控一旦發生財務危機，政府或挹注資金挽救頹勢，或將銀行「國有化」，方能達風險社會化的方式化解危機。

從我國金融重建基金的運作情形觀察，在政府會賠付金融動盪時的損失時，可能會利用法規的漏洞淘空銀行資產，再讓利用稅金建立的金融重建基金接管銀行。而勞工的退休金、公教人員的退撫基金等若交由一旦經營不善便會宣告重整的私營銀行存放，銀行一旦重整，與《教會訓導彙編》第 301 條談到工作者權利的條文背道而馳的規模更擴展到全國退休人員領不了退休金的窘境。如此社會責任，只有以政府信用擔保的國營銀行及信託局才能承擔，不是一般私營機構所能負擔的。

至於併購所造成的台灣財政危機，可以以總資產達 6.55 兆元、本國銀行資產市占率 26.48%、存款市占率 28.41%、放款市占率 25.74% 的國營四行局爲例來探討。在「徹底民營化」的政策下，四大行局淨值爲 3,070 億元，因此「國內外財閥只需花 150 至 300 億元，甚至以更低的數字擁有 5% 至 10% 的股權」¹²，市占率皆達四分之一以上的四行局就此落入他手。屆時台灣的政經局勢，可能受財團的金融手段左右。不僅原本能上繳國庫的盈餘會依股份比例分由外資，而掌握國內金融與產業發展命脈、作爲戰略性產業之一的銀行，也在外資控制銀行經營

¹² 同上。

的情況下，使國家喪失總體經濟的控制權。

二次金改仍繼續進行，首先一案便是台新金併吞彰化銀行。而政府第二個整併對象，則是對佔台灣企業總數 97.8% 的中小企業放款市占率達 12%、僅次於合作金庫的台企銀行，進行併購招標案。如果少了作為中小企業專業銀行的台企銀，金融市場便會「充斥著完全面向市場的金融財團，而進一步促使台灣中小企業淪入高利貸的循環中，甚至更仰賴地下金融。」¹³ 一旦台企銀遭到併購，消費大中與中小企業金融服務權將受到相對的剝奪。

在財政部欲將台企銀於九月中旬前賣出，台企銀工會便「決定在進行招標案的前一天罷工，增加潛在買方併購台企銀的壓力及成本。」於是在 2005 年 9 月 8 日，台灣企銀工會發動了台灣金融史上第一場罷工行動，並持續四天至立法院召開院會首日才收場。不僅使標售案因延宕許久而戲劇化地廢標，也將反對二次金融改革的訴求訴諸於國會議場。

後政府的確改變決策方向，也做出成立由國營行庫組成可作「資源整合、並在財富管理、保險及輸出入都有多核心重要性」¹⁴ 的台灣金控的決定。台灣金控分三階段完成，公平會首先快速通過台銀、土銀與輸銀「三合一」計畫後，使台灣金控於今年九月初向金管會送件申請成立，預計在 2008 年完成第一階段掛牌成立。

但是參與成立台灣金控的台銀、土銀與輸銀的「三合一」

¹³ 〈感動！撼動！記台企銀工會罷工〉，余世芳，2005 年 9 月。

¹⁴ 〈台灣金控 年底成立有變數〉，聯合報 A14 綜合版，2007 年 10 月 9 日。

計畫，仍然有整合後造成員工權益損失、中小企業外銷貿易協助業務中斷等問題的可能。因此在今年 10 月 8 日，立法院財委會因此通過立委提案下，要求財政部在立院同意廢止「中國輸出入銀行條例」前，應停止此三合一計畫。只是行政院發言人仍指「立法院雖可監督政府設立台灣金控，『可能有些影響力』，但『沒有約束力』」¹⁵。立院的權力或許不應擴張，但若無人能夠監督政府並予以約束，人民擁有財產的權利便有可能受到嚴重的影響。

（二）政府貪腐

政府貪腐是自國民黨執政末期來日趨嚴重的問題，而在 2006 年更引起國際注目。相關的敘述，可自《美國在台協會 2006 年人權報告》參詳。在此引述該報告之章節，以呈述事實。

為反制政府層出不窮的貪腐事件，一個在 2006 年 2 月生效的規定便要求行政院及其所屬機關之官員，在上任後或於規定生效的 3 個月內，將所有金融資產交付信託。

只是在此一年度，第一家庭的成員也涉及政府貪腐的事件。陳水扁總統的女婿在 5 月因內線交易及侵吞公款的罪名遭到起訴，總統夫人吳淑珍所進行的交易也受司法質疑其合法性。貪瀆風波導致不少立院立委連署罷免陳總統，但立法院在 6 月 27 日否決此罷免案。關於第一家庭及數名總統府官員是否不當使用總統府帳目的調查則自 7 月下旬開始，而在去年 9 月，以萬人計的紅衫軍進行大規模示威，要求陳水扁總統下台，為時長達兩週。後立院分別在 10 月 13 日、11 月 24 日二次、

¹⁵ 同上。

三次罷免陳總統的議案皆再次在投票後遭到否決，但第一夫人與署名總統府官員仍在 11 月 3 日以貪污最及不當使用總統府經費的相關罪行起訴。

同年也有許多高階政府官員，包括前總統府秘書長陳哲男、內閣層級的金融管理委員會前主委龔照勝受到貪污調查，以及因協助內線交易被判刑 10 年的金融管理委員會檢查局長李進誠、因貪污而被判 7 年徒刑的前基隆市長許財利。直至 11 月，至少有 1487 人因貪瀆罪名而遭到起訴，其中有 77 名高層政府官員、244 名中層官員、384 名低層官員以及 58 名民選公職人員，並有 1252 人因此被定罪。

美國在台協會 2006 年人權報告在「政府貪腐與透明度」的章節首段提到「本年度中有對政府貪瀆的指控。不過繼續採取行動打擊行政與司法部門的貪污。」，但是政府、政黨也很不留情地批評起訴貪污者的司法機關，指稱司法遭到扭曲等等。

這邊必須再一次強調《教會訓導彙編》第 328 條認為「財富是爲了共享而存在」的意旨，「不單從需要中得釋放，亦從擁有中得釋放」。¹⁶在掌握政權、金權的同時，不要爲「貪求錢財而離棄了信德。」（弟前六 10）

二、刑法與人權問題

《教會社會訓導彙編》中第 404 條的內文首句便提到：「負責追究刑事責任的機關的行動，在偵查時必須充分尊重個人的

¹⁶ *Compendium of the Social Doctrine of the Church: Pontifical Council for Justice & Peace*, 2004, p. 203.

尊嚴與權力。」¹⁷ 惜我國在司法在人權上，近十年來有一持續受人關切並且抨擊的「蘇建和案」。這前後折騰十數年的審判，其中有許多不符合訓導原則的不公事實。

蘇建和案又被稱做三死囚案。事件緣起於 1991 年 3 月 24 日凌晨於汐止發生之吳銘漢、葉盈蘭夫婦在家被殺身亡的事件。約五個月後，警方依現場遺留的指紋獲得現役軍人王文孝涉案的根據，並且經初步偵訊後，使王文孝承認個人持被害人居所之菜刀行兇。但警方認為被害人身上共 79 刀的砍殺痕跡，推斷犯案者並非一人而有共犯。而在更進一步的偵訊後，王文孝供出包括仍在服役中的弟弟王文忠，以及另外三名僅知綽號的嫌犯。警方隨即逮捕王文忠，並逮捕王文孝的同學蘇建和、劉秉郎，以及劉的友人莊林勳。四人首先皆否認涉案，但在日夜疲勞偵訊後四人都承認涉案，供稱王文忠負責把風，王文孝等四人則因偷竊未遂而行搶、強姦，並且殺害被害人。但四人之後又陸續翻供，只是檢察官仍依五人自白以及僅能證明王文孝涉案的物證起訴五人，並求處四人死刑，王文忠則以偷竊罪起訴。

王文孝與王文忠兩人因軍人身分而由軍事法庭審判，四個月內判決王文忠有期徒刑，王文孝則為死刑且在 1992 年 1 月 11 日執行槍決。其餘三人則由一般法庭審判，兩次更審後於 1995 年 2 月 9 日權遭判處死刑定讞。

但是死刑定讞後，民間人權團體展開行動，歷任法務部長皆拒絕簽署死刑執行令，檢查總長並提出三次非常上訴，辯護人也提出再審聲請，惜法院除懸宕此案外沒有做出任何行動。

¹⁷ 同上。

直至 2005 年 5 月 19 日，法官方同意重審此案。而至 2003 年 1 月 13 日，再審則宣判已被羈押 12 年的三人無罪並當場釋放。但檢察官無法信服判決結果而提起上訴，並成功於同年 10 月 27 日再度對三人審判（再審更審），約四年後於 2007 年 6 月 29 日再度判決三人死刑。三人亦不服而提起上訴，最高法院在經過兩個多月的審理後，於 2007 年 11 月 1 日宣布撤銷死刑判決，再發回最高法院更審。¹⁸

其實，王文孝後來翻供亂咬蘇建和等無辜之人，觀乎尹清楓命案關鍵人物郭力恆會見外界時亂咬他人，可謂如出一轍。但郭之亂咬「被外界普遍駁斥、質疑，蘇建和案承審法官卻把真兇王文孝亂咬之詞奉為『至寶』而定蘇等三人之罪，明顯違背證據法則，如何昭人折服？」¹⁹「監察院『調查報告』直斥之為違法侵犯人權的典型。但被告對於共同被告犯罪之供述前後不一致時，如一味予以採信，對於共同被告顯然不利，是以應否採信共犯王文孝之供述，應在採信之前令其三位被告當庭對質，認為毫無問題時始可採之。」²⁰

接著從逮捕、偵訊及蒐證的部分開始談起。警方在尚未持有拘票的情況下便逮捕王文忠和蘇建和等人，並且違反當時法令便禁止羈押嫌犯超過 24 小時以上的規定。

在偵訊階段，王文孝、王文忠、蘇建和、劉秉郎與莊林勳都聲稱自己遭到警方刑求。且根據警方筆錄的時間，幾人也在

¹⁸ 同上。

¹⁹ 〈援救蘇案跨入第十年〉，許文彬。《人權會訊》第 69 期。2000 年 11 月。

²⁰ 〈司法有罪，三人無罪—讓蘇案繼續「審判司法」吧！〉，台灣人權促進會網站。www.tahr.org.tw

睡眠不足的疲勞狀態下接受如同虐待一般的偵訊。根據《教會社會訓導彙編》第 404 條的條文，調查罪案時「即使是非常嚴重的案件，仍須嚴格遵守不得刑求的規例。『基督徒拒絕採用這種方法，因為那是絕不合理的，而刑求者和受刑人的人性尊嚴同樣會被格外低貶。』」

而三位被告搶劫吳姓夫婦財物並殺害兩人等事實，所憑證據便是在上述不合理的警方及檢察官之偵查中供認。而且訊問無保持全程錄音，檢察官且不調查利於被告之供詞與證據，並全程引導訊問，不讓被告得以連續陳述事實，反而使自身供詞遭斷章取義。但依照法令，被告供認或自白只要未經調查是否與事實相符者，並不得被採為證據。

至於蒐證的部分，警方帶蘇等三人到指定地點搜索證物時，都未申請搜索票，而以臨檢方式進行。

而三位被告搶劫吳銘漢、葉盈蘭夫婦財物、強姦葉盈蘭及殺害該夫婦兩人等事實，所憑之證據係被告等在警局及檢察官偵查中供認。但被告供認或自白倘未調查其是否與事實相符者，依法實不得採為證據。美國在台協會人權報告中也指出：「法律規定不得強迫嫌犯作證，被告供詞也不得做為定罪的唯一證據。允許以共犯供詞做為將被告定罪的唯一證據，這是違憲的」²¹。

此外，辯護律師團極力爭取才使法院同意邀請知名刑事鑑識專家李昌鈺為此案出庭作證。並提出之十八項推翻了檢方舉證與推論的重大發現之事證。但是，在判決時，「檢察官卻推翻李昌鈺的專業證詞，理由竟然是他的推定沒有參酌被告的自

²¹ 〈2006 年美國在台協會人權報告〉，2007 年 3 月 6 日。

白」²²。

至於判決過中對被告對被害人動刀的行為，認定為傷害或殺人；但「既認為被告攜帶凶器備供嚇阻，卻不認定被告有強盜罪的故意，而只是有竊盜故意，有理由矛盾」²³。

而在判決理由的記載中，以在莊林勳住處查獲並扣案的部分「贓款」：二十四元硬幣可資佐證。而此二十四元是辦案人員在深夜以臨檢為名違法搜索所取得之「物證」，「但是硬幣經士林地院合議庭送請鑑定確認後並無血跡反應，顯然與本案無關」²⁴。但是二十四元硬幣可以由任何人持有，且絕大多數人、包括初上小學的未成年孩童，隨身攜帶之現金額度通常也超過此一數目。如果二十四元硬幣可以定人死罪，那台灣司法史上所有未破懸案，豈不都可以用幾枚硬幣來起訴嫌犯？

《教會社會訓導彙編》中曾提到，「法庭人員在調查案件時要特別小心謹慎，以不至於違反無罪推定的原則」²⁵。所謂無罪推定原則，即在聯合國《公民權利與政治權利國際公約》第 14 條第 2 項中，「凡受刑事控告者，在未依法證實有罪之前，應有權被視為無罪。」。檢視蘇案判決，實乃我國法院違反無罪推定原則與嚴格證據法則之代表。

故近日最高法院便將本案再次發回更審。最高法院 2007

²² 〈默許不義，就是罪行〉，史英，2007 年 9 月 6 日。

²³ 〈司法有罪，三人無罪—讓蘇案繼續「審判司法」吧！〉，台灣人權促進會網站。www.tahr.org.tw

²⁴ 〈長夜已盡，但願冤獄不再！〉，蘇友辰。《人權會訊》，2003 年 6 月。

²⁵ *Compendium of the Social Doctrine of the Church: Pontifical Council for Justice & Peace*, 2004, p. 204.

年 11 月 1 號提出十項對更一審判決的嚴厲指責。根據報導，蘇案更一審「不僅罪名錯誤、事實混亂，連扣案的關鍵證物—菜刀也未做刀紋鑑定，僅憑推定就作為判決依據」²⁶，使最高法院撤銷死刑判決。

在第 404 條條文末，《教會訓導彙編》提到「由於法官也可能犯錯，因此法律最好能保障司法錯誤的受害人，給予合理的賠償。」像是被告之一的蘇建和，自 2003 年首次獲判無罪起，雖在台灣人權促進會裡上班並月領新台幣兩萬三千元的薪水，但是過往長達十年羈押歲月，已經是三名被告永遠的損失。司法當局除了該還以清白，也應該賠償蘇等三人於受審期間的損失。也期望我國司法未來查辦刑案能秉持人權的原則，不要讓原本用來保護人民權利的司法，剝奪了人民的權益。

三、外籍勞工問題

自民進黨執政後的外勞人權問題，續 2005 年輔仁大學舉辦《普世價值與本土關懷》研討會中筆者所發表《教會的社會思想與外籍勞工》的內容，再次檢視近年來可謂最嚴重的外勞事件，也就是高雄捷運泰勞暴動事件，並審視在該事件之後，外勞權益的改善情況。

移民對一個國家的開發來說，應該是一種正面的資源而非絆腳的石頭。現在，因為貧窮國家與富有國家之間在經濟上的差距，及大眾運輸的進步，使得貧窮國家的人民有在富有國家尋求更好生活的希望。這些人來到富有國家之後，常被富有國

²⁶〈蘇案死刑「離譜」最高院發更審〉，中國時報 A10 社會新聞版，2007 年 11 月 2 日。

家看做是一種威脅。但是，這些移民卻能滿足富有國家在勞力上的大部分需要。因此，雇用外勞的國家必須卸下自己對外勞的敵意，並且平等地對待他們，讓他們享受與本國國民同樣的福利，使移工融入他們工作的國家，並且要照顧他們的家庭，使他們不致於分離四散。移工的工作環境也應盡可能地提升，同時也應扶持移工本國的經濟。

但在某個程度，外籍勞工只是企業爲了降低成本所需、向外引進的廉價勞力工具，而且是一個切斷雇主與勞工直接權力、義務關係的縮影。在責任歸屬的模糊地帶下，派遣勞工就已注定失去勞工權益而成爲工具，在雇用、引進、管理三方斷裂關係中，成爲企業剝削、仲介雜費吸血、管理人權泯滅的可拋工具。

在雇用與引進上，外勞的引進方式是表面上採取政府核准的配額制，實際上則流於形式的機制。台灣政府的主管單位勞委會希望透過所謂的「國對國」談判，與越南的榮軍勞動部合作，討論兩國規約移工的過程。而台灣仲介公司必須取得政府的許可執照，才能協助雇主聘僱外國勞動者；但直接聘僱時，通常只有大規模公司（如：高捷、台塑六輕）會向政府申請專案直接聘僱外勞。而在越南的部分，則由海外勞動管理局來管理整個國家的勞動輸出，而能夠進行勞務輸出的公司，主要是國家的國營仲介公司。

但在理想中的工人與國營仲介公司的關係之間，又多了地方政府、牛頭與借牌公司介入。這三種人／組織都沒有合法的勞務輸出執照，但因爲資訊的不足、產業組織結構未建立、人際網絡的信任關係，以及特有的越南社會主義輸出體制等複雜的關係，使得越南的工人搞不清楚哪些方式才是合法的，也因

此在此資訊不公開的過程中，支付了龐大的仲介費用。而外勞的雇主，也利用政商關係在立法院進行遊說，使外勞的雇用以雇主的利益為主，而少照顧到移工的實際需求。這些侵害到雇工權利的項目，光就外勞薪資的部分來看，就有強迫外勞簽訂以雇主名義開戶儲蓄的契約，以支出外勞的違約金或損害賠償保證金、巧立名目來編改薪資結構，以減少工資成本，並且假借名義向外勞收取服務費，卻無提供任何服務等等。

此外，政府以台灣外勞基本工資遠高於新加坡與香港的「前提」下，在沒有諮詢工會暨非政府組織的情況下，即片面決議按月扣繳外勞新台幣 2,500 至 4,000 元作為資方膳宿費用。

至於外勞在台生活的條件，亦是相當不利。許多外勞被雇主禁止參與宗教活動，甚至限制住居，而儼然成為純粹的生產工具。工地或工廠的外勞常得超時工作，且由於他們不受勞基法排除幫傭或監護工在工時上的限制，使得這一類外勞負擔比在工地、工廠的工作者多很多。司法救濟請求權被嚴重剝奪的外勞若在台灣犯罪，通常都被直接押進拘留所、看守所內。若發生意外，受到傷害、損害，或是轉換雇主、結婚懷孕等，往往也會被公司立即遣返。

至於外勞遭到性侵害的案件屢見不鮮，尤其以雇主常逕行進入房間的家庭幫傭與監護工最為嚴重。由於雇主擁有遣返外勞之主導權，再加上不得轉換雇主的規定，以及語言和文化上的隔閡，幫傭與監護工們也只能忍氣吞聲。

2005 年 8 月的高捷泰勞事件前後，泰勞們在環境令人不敢領教的「宿舍」中居住。狹小的宿舍有多達兩百人以上的外勞居住，而他們只能以水泥築成的水槽充當浴室，餐點在有官員指示的時候才會好一些。每個月能領到的零用金約 3,000 至

5,000 元，一旦在外用畢，就得改以公司發放的代幣，在宿舍選擇少、價格也更高的福利社購物。一旦違反「包括遲到、早退等工作規定，或在宿舍晚上十點關門後遲歸也會扣薪。而在工地中如傳出外勞違反規定，外籍勞工便會遭受體罰」。其中幾名管理人員經常以毆打的方式，甚至使用電擊棒之類的工具來對付他們。

生活條件的惡劣，使得普羅大眾對於這些處於社會低層的外勞們產生歧視，並將傳染病與治安惡化等問題的根源歸罪到他們身上。然而這些泰勞的薪資，在申報工程時卻以 3 / 2 倍的本地勞工薪資報帳，其中約有 20 億元的價差不知去向。

高捷泰勞抗暴自救，改善了他們的勞動條件，岡山宿舍在 2006 年 3 月左右便可看見明顯的改善。1700 人在分散到小港、鳳山居住後，在岡山剩下六百多人，「居住空間較大，而起居條件也總算合乎規定。宿舍外側增加了照明設備與下廚的鍋爐；擠了兩百多張床位的樓層，現在則撤掉一半床位，而利用多出來的空間放置新購的塑膠衣櫥」²⁷。

但是諷刺的是，四名被宣稱「帶頭暴動」的泰勞，在 2005 年 11 月 21 日遭高雄地檢署以縱火、妨害公務、竊盜、毀損等罪起訴，並因此限制四人出境，且七度傳喚四人出庭應訊，雖然終究於 2008 年 1 月一審無罪。但是，相對地來看批准外勞引進案的勞委會與承辦工程華磐公司，資方的「妨害自由」罪只有一個管理員頂罪，四名涉嫌自此弊案中圖利的勞委會人員，在一、二審亦皆獲判無罪。為此事件下台的前勞委會主委陳菊，

²⁷ 〈新奴工制度—高捷泰勞抗暴事件簿〉，顧玉玲，台灣國際勞工協會網站，2006 年 7 月 1 日。

甚至還當選為高雄市長。至於「致使他們遭受奴役的結構：如『不得自由轉換雇主』、吃人的仲介制度，以及『外勞不得自組工會』等不公平的外勞政策」²⁸，卻沒有因為此次事件有任何改變。

針對弊案的無罪判決，最高法院於2007年11月9日「質疑無罪判決無視不利被告的卷證，未詳予調查、釐清，即作有利被告認定」，而使判決違背法令，因此撤銷原判並發回更審。高院並再次指出兩項疑點，包括：工資計算的估算對象以及是否依照此一估算金額發薪，以及「工資經費編列是否包括外籍勞工在內」。

四、外籍婚姻移民問題

近年移入台灣的人口，大多為來自中國大陸或東南亞地區遠嫁來台的外籍配偶。

「自1987年起，台灣登記與外籍人士結婚的案例超過37萬件；而在2006年的結婚者當中，更有二成以上為外籍配偶，而同年的新生兒中，有11%為外籍母親所生，累計起來，台灣已有超過20萬名由外籍母親所生的嬰孩。人口總數已超越原住民的48萬人，成為台灣最大的新興族群。」²⁹

但這些近年來自大陸與東南亞地區移入的外籍族群，為了在台灣生存，其中不知經過了多少不合理的待遇。事實上，從

²⁸ 〈高捷泰勞獲判無罪聲明〉，台灣國際勞工協會網站，2007年1月10日。

²⁹ 〈專題系列之七 / 新移民的衝擊〉，中國時報 T1 版，2007年10月22日。

她們被婚姻仲介公司挑選開始，便已失去了部分人權。如同挑選貨物一般的商業化揀選，正是把外籍新娘物化為商品，並因此受到更不當的待遇。

在來台初期，外籍配偶首先獲得的，通常是得在境外延長期限、並由丈夫擔保的觀光簽證。「在 2006 年底，已婚陳姓男子以他人身分娶一柬埔寨女子並生下雙胞胎，但因登記之丈夫姚姓男子過世，此一外籍配偶在簽證過期時，因而無法延長簽證。東國婦女被遣送出境，陳姓男子則認養了雙胞胎。但直至 2006 年底，雙胞胎的母親是否具有監護權以及可否在遣送後獲准回台，內政部仍未有定案」³⁰。

此外，在申請簽證的同時，必須放棄祖國國籍並且連續在台居住三年，才能申請身分證。而「外籍配偶通常在居住的第四年，才能取得公民身分，因此外籍配偶在第三年至取得身分證的第四年期間的一年間，理論上並無國籍」³¹。

相較於美國、加拿大等國，只要確認婚姻的真實性便會授予永久居留權及工作權，台灣的外籍配偶在耗費三至四年以取得永久居留權後，外籍新娘仍不具有基本的工作權，而須待其居留滿六年後才可工作。

即便台灣社會及移民政策對移民已不友善，但仍有大量的東南亞與大陸配偶不畏高難度門檻，嫁進台灣。根據內政部的統計，自民國 87 年起，來自中國大陸和東南亞的外籍配偶數量逐漸向上攀升，92 年更竄升至 3,1625 人。

但自民國 76 年累計至 2007 年 8 月，國內目前 13 萬餘名東

³⁰ 《2006 年美國在台協會人權報告》，2007 年 3 月 26 日。

³¹ 同上。

南亞配偶，其中僅有 5 萬 6000 多人歸化台灣，另外 8 萬餘人則仍未取得身分證明文件。依照理論，申請公民身分所需耗費的時間，2004 年以前的東南亞配偶都應取得身分證了，但自 2004 年後移入之東南亞的配偶，總計僅為 3,6385 人，另外還有 5 萬餘人即便擁有資格，卻仍無法取得身分證。

至於人數將近 25 萬的大陸配偶，首兩年得持有旅行證，再經過四年的依親居留與兩年的長期居留，才能在有數額限制的狀況下依序取得定居證，迄今僅有 4 萬餘人取得³²。

另一個無法取得身分證明的原因，是政府的財力證明門檻。此一門檻要求夫家提出以下三個項目之一的證明：一為帳戶內有相當於基本工資 24 個月的存款，二為 500 萬元的房屋，或具有工作繳稅的能力。

身分證件取得的困難，使心懷不軌者得以藉非法管道牟利。而利用此一機制犯罪者，又以假結婚最為猖獗。人蛇集團利用罰則較輕的配偶簽證制度，利用「假丈夫」的身分將外籍女子帶進台灣賣淫。政府為此「於 2005 年 1 月恢復本已廢止之台灣男子迎娶越南女子前須面對面對談的規定，而渡海而嫁的大陸配偶也比照辦理。為嫁娶而移民來台的東南亞與中國大陸移民數量也因此迅速滑落至僅有 1 萬人的情況，接著便維持在每年 1,3000 至 1,4000 人左右。2006 年 11 月，更特別制訂反人口販運計畫」³³。

但面談機制與反制計畫並無法有效遏阻此一現象。美國在

³² 〈身分證緊箍咒 多少人歸鄉路夢碎〉，中國時報專題 T4 版，2007 年 10 月 22 日。

³³ 《2006 年美國在台協會人權報告》，2007 年 3 月 26 日。

台協會在其 2006 年台灣人權報告當中，指出 2006 年台灣當局所逮捕之賣淫東南亞女性，較 2005 年增加 73%。面談機制的嚴重影響，反而是使外籍配偶更難取得中華民國國籍。

近日行政院內政部在其《人口政策白皮書》中，提到研擬增設移民歸化我國之「永久居留」階段。若依國籍法修改，即縮短申請永久居留之年限，並以現今申請公民身分所需居住年限為取得永久居留權者申請歸化所需年限，這則新設門檻對於外籍配偶及其他移民沒有影響。但在現今，只要居留滿一定時間即可申請歸化的情況下，增設「永久居留」門檻傾向於修改移民法，並因此延長外籍人士取得我國公民權的時間，其中外籍配偶得以申請我國身分證明的居留年數，將從原本的三年延長至五年。未取得公民權的外籍配偶數量將大大增加，使她們在台之生存無法受到保障。

不僅在相關政策上使外籍配偶處於弱勢，台灣社會長年以來對外籍配偶的歧視，也使她們在台處境艱難。內政部報告的結論便指出：社會和經濟的邊緣化，包含嫁娶對象多處被剝削勞力或利潤不高的中低收入階層；且在民調中，仍有高達四至五成的民衆認定「外籍配偶對台灣家庭與社會有負面影響」³⁴。

³⁴ 〈移民政策空乏 埋政治地雷〉，中國時報 T4 版，2007 年 10 月 22 日。訪問日期：9 月 11 日至 13 日，有效樣本 1009 人。

46.1% 有人或親友嫁娶外籍配偶。

17.6% 認為政府有處理外籍配偶移民政策，34.4% 則反之。

31.3% 認為台灣社會對外籍配偶是平等對待，43.9% 則反之。

61% 能接受自己或家人嫁娶外籍配偶，25.8% 則反之。

12.3% 認為外籍配偶家庭之子對台灣人口素質有正面影響，45.5%

認為有負面影響，18.8% 認為沒有影響。

27.2% 認為政府對大陸配偶申請應更開放，47% 認為應更嚴格，

社會大眾因為刻板印象，以為外籍母親缺乏語文能力，會使孩童接受到的本國文化刺激過少，影響到日後義務教育的學習效果³⁵。如同被視為二等居民的外籍配偶，也因丈夫為其移民之擔保人，故夫家常以離婚為要脅，使外籍配偶恐懼離婚後被遣返的命運，而繼續忍辱負重。外籍配偶遭受家庭暴力的比例也因為上述因素高於一般家庭，母國媒體也經常報導台灣丈夫毆打外籍配偶的案例。其中以在「南迴搞軌」遭謀殺的陳氏紅琛，以及受夫家虐待到骨瘦如柴地步的阮氏玲的遭遇，最為外籍配偶母國民眾所知。

《教會社會訓導彙編》第 202 條中提到，「公義在今日世界的環境中特別重要，因為社會普遍傾向排他性的功利和所有權準則，雖然向外宣稱的意圖並不如此，但個人價值、尊嚴和權利卻因而受到嚴重威脅」。對我們基督徒而言，公義應非「單是人類構想出來的」，這是「因為『公義』(just) 最初不是由法律所決定，而是由人的神聖身分所決定的」。

自外籍配偶的層面來看，台灣過去的環境與政策仍對移民不夠友善，顯示移民的人權早已受到考驗。但所謂公義，是每一個身為人者皆有的神聖權利。

結 語

現今台灣兩大政黨為選舉所主張的訴求，皆為在聯合國取得席位，為的是「不讓台灣 2,300 萬民眾在世界的舞台上受忽

5.9%持平。

31.7%擔心外籍配偶搶走台灣本地人工作機會，62.1%則反之。

³⁵〈請站在人權與人道立場看待新移民問題〉，中國時報 A2 版社論，2007 年 10 月 23 日。

略」。基督宗教，特別是天主教，在這個時刻其實是能有效影響政治家思想的關鍵角色。教宗本篤十六世傳記的作者約翰·艾倫（John L. Allen, Jr.）在該書中談到我們現今教宗在德國反希特勒時代的經驗。

「拉辛格（編註：現任教宗的本名）理解到第三帝國 12 年的統治，對天主教會是一場如火一般的嚴厲試煉，而教會也成功地獲得重大勝利。他堅信在德國境內，只有天主教徒能挑戰國家社會主義的權威。他總結說，天主教對於人類尊嚴的主要貢獻，是維繫自身內在力量和信念，因為只有在其核心信仰中團結一的教會，才能在集權的統治下屹立不搖、堅持到底。³⁶」

文中談到天主教自身的「內在力量與信念」，使天主教跟其他宗教與眾不同。簡單地說，這便是聖經所說的：「願我們活在這個世界上，但不屬於這個世界」。

在另一個場合中，教宗則曾說：「在 20 世紀末期，我們應該有勇氣站起來反抗，那些被認為對人是『正常』的東西，並重新去發現最簡樸的信仰」³⁷。現今的政治與經濟專家都認為全球化是必然的結果，而經濟家的理論則是不容改變的真理。這樣使外籍勞工成為可以流通的資本，而外籍配偶則是可以花錢買來的貨品，不把他們當人看待。台灣社會在現實考量下，並不對這樣的不公表達意見。而「民意支持」的不平等待遇，看民衆臉色的政府也不會特別費心去改變。但有所信念的教

³⁶ 《教宗本篤十六世》，51 頁，約翰艾倫（John L. Allen, Jr.）著，宮高德神父譯，晨星出版。

³⁷ 同上，p.434。

會，卻可以憑著這內在的力量企求改變這些不公平的現象。

就如教宗本篤十六世所言：「身為天主教徒不應該是個『最小的公分母』(least common denominator)式的人物，一個人的努力不只是為了接受其最小的本質。作為一個天主教徒，就是要接受教會是啓示源源不絕的源頭」³⁸。對我們的教宗而言，這個源頭並不是現今研究者所研究的「歷史中的耶穌」，而是「復活的耶穌」，也是教會過去兩千年來在人權上努力的過程。所以天主教的正式名稱爲「聖而公的教會」，因此在教會中不應僅有獨善其身、卻又成功地與俗世合作，在世俗的眼光作個看準世界潮流而從中獲利的成功投資者，進而享盡榮華富貴，而臨終又絕對能享天國福樂的人物。

現今社會所流行的，是所謂現世主義。在現世主義的觀點裡，全球化的必然與全球化後弱勢族群的產生，其絕對性是不容質疑的；然而對世界爲經濟所造成的不公義的質疑，在現世主義的眼中只是個理論。但身為一個天主教徒，我們「最深的信念，就是對這個世界深深抱持的懷疑論點」³⁹。在現世認爲經濟與歷史決定一切的世界，我們天主教徒應該隨著教會源源不絕的源頭，繼續教會一直以來爲人權的努力。

後 記

在本篇論文於 2007 年 11 月 10 日寄送給戴教授台鑒後，筆者於 2007 年 12 月 1 日閱報得知立法院於前一日通過《入出國及移民法修正案》，其中有許多改善以上所述外籍勞工及外籍

³⁸ 同上，p.439。

³⁹ 同上，p.441。

配偶處境的相關法令，包括禁止婚姻媒合商業化、外勞與雇主訴訟期間申請延長居留的權利，以及外籍配偶在離婚後的居留權等等。而促成這個法案的，是幾個鏗而不捨的人權團體。

人民的權益對現在將焦點放在政治意識攻防的政客而言，可能是微不足道的問題。但人們若如聖經中那位求情的寡婦一般，持續向法官求援，本來根本怠於提供幫助的法官也終於答應寡婦的請求。在人權問題上，天主教可謂全世界最大的人權團體，如能發揮這位寡婦的精神，相信能夠改善世上許多的不公。另一方面，寡婦必須持續求情，才能從法官那兒得到幫助。但我們天主教徒，何不能有一位法官呢？現在人權團體必須頻頻拜會政界人士，才有可能在國會議事的殿堂裡，藉由這些政治家為社會的不公發聲。教會中若能有幾位擅於為民喉舌的人才，並在政界擁有一席之地，那麼，教會便能隨時隨地為社會中「最小的一位」發聲，並更有力地為他們爭取福利。

參考書目

Compendium of the Social Doctrine of the Church: Pontifical

Council for Justice & Peace (2004), pp.145, 167, 203, 204。

〈2006年美國在台協會人權報告〉，2007年3月26日。

〈在企業併購風潮中，員工應有的態度與生存之道〉，《工商時報》，2007年9月10號。

〈他們為什麼要罷工？行員罷工 V.S. 錯誤金改政策〉，韓仕賢，2005。<http://www.tpwu.org.tw/periodical/368/1201.htm>

〈反財團、愛台灣－催生本土金控大聯盟〉，《北市新聞網》，陳孝雄，2004年11月20日。

<http://tnews.cc/02/newscon1.asp?number-4789>

- 〈銀行員工要求金管會龔照勝出面辯論金改政策〉，《北市新聞網》，陳孝雄，2004年10月20日。
- 〈感動！撼動！記台企銀工會罷工〉，余世芳，2005年9月。
- 〈台灣金控 年底成立有變數〉，《聯合報》A14綜合版，2007年10月9日。
- 〈蘇建和、劉秉郎、莊林勳案〉，Flyki。<http://www.loongleggedfly.org>
- 〈蘇案死刑「離譜」 最高院發更審〉，《中國時報》A10社會新聞版，2007年11月2日
- 〈援救蘇案跨入第十年〉，許文彬，《人權會訊》第69期，2000年11月。
- 〈司法有罪，三人無罪－讓蘇案繼續「審判司法」吧！〉，台灣人權促進會網站 www.tahr.org.tw
- 〈蘇建和、劉秉郎、莊林勳案〉，Flyki。<http://www.loongleggedfly.org>
- 〈默許不義，就是罪行〉，史英。2007年9月6日。
- 〈長夜已盡，但願冤獄不再！〉，蘇友辰，《人權會訊》，2003年6月。
- 〈教會的社會思想與外籍勞工〉，周曉青，2005。
- 〈新奴工制度——高捷泰勞抗暴事件簿〉，顧玉玲，台灣國際勞工協會網站，2006年7月1日。
<http://www.tiwa.org.tw/index.php?itemid=163&catid=6>
- 〈高捷泰勞獲判無罪聲明〉，台灣國際勞工協會網站，2007年1月10日。
<http://www.tiwa.org.tw/index.php?itemid=200&catid=5>
- 〈新移民的衝擊〉，《中國時報》專題系列之七，T1～T4版，2007年10月22日。
- 〈身分證緊箍咒 多少人歸鄉路夢碎〉，《中國時報》專題

T4 版，2007 年 10 月 22 日。

〈移民政策空乏 埋政治地雷〉，《中國時報》T4 版，2007 年 10 月 22 日。

〈學者：台灣對待新移民 近乎沒人性〉，《中國時報》A5 版，2007 年 10 月 23 日。

我國所得分配變化之探討

由全球化與所得分配談起

黃舜卿¹

由於科技的進步，在不同地方生活的人類，都會感到命運共同體的息息相關。全球化，尤其是經濟與金融的全球化，便成為大眾甚為關心的問題²。然而，全球化並非源自廿一世紀的今天，而是具有三千年歷史的傳統。Catholics（天主教）的真正意涵便是在天主的引領下，為人類尋找屬於全球的普世價值與普世福祉。

天主教會在其社會訓導中，以不少的篇幅來討論全球化，並指出它的契機與危機³。在這些訓導中，天主教會認為全球化可帶來新希望，能為全人類帶來潛在的利益⁴；透過財富再分配的方式，讓社會邊緣的弱小者受惠⁵；也因為

¹ 本文作者：黃舜卿，現任行政院經濟建設委員會專門委員。

² 《教會社會訓導彙編》，361。其實全球化還包括（concepts）、權力（power）、文化（culture）、不平等（inequality）、秩序（order）等面向，參閱 David Held and Anthony McGrew: “The Great Globalization Debate: An Introduction”, in David Held and Anthony McGrew eds., *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate*, Second Edition (Oxford: Polity, 2000), pp.1~53.

³ 《教會社會訓導彙編》，361~367。

⁴ 《教會社會訓導彙編》，362。

⁵ 《教會社會訓導彙編》，363。

貿易對生產的專門化與經濟增長作出決定性貢獻⁶。這些都是全球化的優點。

但是全球化也有其危機的存在，黃舜卿先生在其大作中便指出，全球化亦會帶來分配不均，使全球成為M型社會，形成「富者越富、貧者越貧」的現象，對弱小者更為不利。天主教會也體認到這是危機所在，這些跡象顯示，不公平現象有增加的趨勢，相對性貧窮亦日益加劇⁷。

黃先生也力圖在全球化的過程中，對分配不公提出建議。這些良方，也與教會訓導互為呼應。因為他本身回應了教會「充分意識到在全球層面的新任務」⁸；希望藉著團結的社會力量，以關懷捍衛人權為己任⁹；進而為不同民族，尤其是在台灣的原住民，作出貢獻¹⁰。

壹、前言

1960年代以來，我國以出口帶動經濟發展的貿易策略，不僅締造台灣二位數的經濟成長率，所得分配也隨著所得成長而趨向平均。但是自1980年代中期開始，隨著經濟快速成長，台幣大幅升值，國內土地、勞動力等生產要素成本大幅上升，再加上中國大陸、東南亞與東歐國家挾其豐沛勞動力，紛紛投入全球生產體系，使得我國傳統勞力密集產業逐漸喪失競爭優

⁶ 《教會社會訓導彙編》，364。

⁷ 《教會社會訓導彙編》，362。

⁸ 《教會社會訓導彙編》，366。

⁹ 《教會社會訓導彙編》，365。

¹⁰ 《教會社會訓導彙編》366有云：「全球化不可是殖民主義的代名詞，必須尊重文化的多元、民族間的和諧，這是詮釋生命的關鍵所在。尤其重要的，是不可剝削窮人的最寶貴東西，包括宗教信仰和習俗，因為真正的宗教信仰是人類自由的明證」。

勢，同時所得分配也自 1980 年代初期開始逐漸惡化。1990 年代中期以後，經濟成長速率減緩，我國成為中度成長國家；到了 2001 年，更創下歷史性記錄的負成長率、高失業率，以及所得不均的惡化現象。這些快速的變化現象和近年來的全球化趨勢之間，是否有緊密的相關？全球化的過程，對於開發中國家和已開發國家的國民福利水準，同時都帶來無可避免的衝擊。本研究主要係探討全球化的過程，對於一國所得分配可能帶來的衝擊，希望透過世界各國經驗的比較，以及我國資料的深入分析，提出建議，以供政府制定政策的參考。

本文第貳節先論述全球化對所得分配之影響；第參節分析全球化對所得分配的國際發展；第肆節為探討我國全球化過程之所得分配變化趨勢，第伍節為結論與建議。

本研究囿於時間限制，僅針對全球化中商品移動、資金移動，以及科技進步等面向，分析其對所得分配的影響，至於人員移動所造成的影響，可為未來另一後續研究。

貳、全球化與所得分配

一、全球化的意涵

全球化是一個非常複雜的概念。目前國際上對於「全球化」的解釋，由於研究者的立場、觀點和方法的差異，仍無一致的定義。【詳附件 1】

世界銀行（2002）指出，所謂「全球化」係指藉著交通、資訊與通訊科技的進步，使全球形成一個緊密關係的市場，其主要特徵有：

- 一 產品市場的全球化：包括生產與貿易的深化與結合，特別

是服務業繼製造業後的全球分工，以及原共產國家崩解後，大批基層勞動與勞力密集產品進入國際市場。

—生產要素的全球化：包括跨國移民、外籍勞工與資金的國際移動。

—資訊與通信科技（Information and Communication Technology, ICT）進步：由於 ICT 大幅進步，使得跨國之間的資訊流動極為快速，改變了生產、分配與消費的模式。

根據世界銀行的界定（2002），目前為第三波全球化（1980年迄今）。前兩波全球化分別是第一次世界大戰前（1870~1914），以及二次大戰後（1945~1980）。第三波「全球化」快速而全面地改變人類的的生活，其特色包括全球市場擴大，納入許多過去被排除在外的開發中國家、產業的國際分工從製造業擴張到服務業、國際資金大量迅速流動，以及資訊與通訊科技產業的發展等。「地球村」的概念正在實現中。

二、全球化對所得分配的影響

由於「全球化」涵蓋的範圍相當廣泛，本文僅針對貿易、外人直接投資（資金移動），以及技術進步對一國所得分配的影響，分析如下：

（一）貿易全球化

根據 Stolper-Samuelson 定理，假設有兩個國家，兩種生產因素，生產因素可在該國自由移動，透過貿易開放（降低關稅），經由商品價格的改變，而影響不同要素所有者的所得，亦即，產品所密集使用的生產要素的價格（報酬）上漲，但另一種生產要素的價格（報酬）下跌，高技術和低技術勞工的工資比例在低

所得國家會縮減，但是在高所得國家會擴大。

(二) 外人直接投資

若放寬 Stolper-Samuelson 定理的假設，假如資金可以跨國境移動，當先進國家資金流入開發中國家時，投資國與被投資國都會提高對技術勞工的需求，造成技術勞工與非技術勞工所得分配不平均的情況。

但也有人主張，外人直接投資有助於資金接受國的所得提升；雖然這構成投資國（通常也是所得較高國家）所得被拉平、產業空洞化的挑戰，但是國際間所得應有均平化效果。此外，亦有助於資金接受國的國內所得分配均平化，因為外資進入該國市場後，會壓低國內資本的報酬，且提供勞動者就業機會，有助於拉近貧富差距。

目前有關外人直接投資對所得分配影響的實證結果，有些為負影響（至少短期內），有些則沒有定論。

(三) 技術進步

科技對所得分配可能的影響有：

1. 新技術的發展，對於技術勞工的需求增加，使得技術與非技術勞工間的工資分散程度加大。
2. 資訊產業的發展，使得：
 - 勞工的監督成本下降，工資的溢酬也減少。
 - 失業率（特別是服務業）上升（例如旅遊業的訂票系統，幾乎都已經被網路所取代），嚴重的失業現象使得所得分配更形惡化。
 - 過去無法貿易的服務成為國際貿易財貨，例如先進國家的資料處理或會計工作，透過電腦網路轉移到低所

得國家，使得低所得國家的高教育勞工就業機會增加（例如印度或中國大陸），但是先進國家的失業率則上升。

參、全球化對所得分配的國際發展

一、全球化擴大全球所得分配不均

國際貨幣基金（IMF）於 2007 年 10 月出版的《世界經濟展望》（*World Economic Outlook*），以世界銀行 Provcial 資料庫，深入分析全球 143 個國家，在 1980 年至 2006 年間有關所得分配變化情形，如：基尼係數與五等分位所得分配差距倍數等【詳附件 3】，其主要發現有：

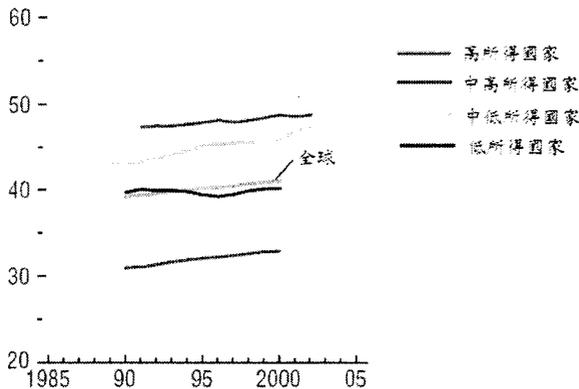
- 一 全球所得分配不均的情況呈上升的趨勢，主要係因技術進步；經濟全球化的效果相對較小，主要係因外人直接投資不利所得分配平均的效果，一部分被貿易全球化的正面效果所抵銷。
- 一 貿易全球化有利於全球各國改善所得分配，打破貿易全球化不利一國所得分配均化的迷思。開發中國家更因關稅降低與農產品出口成長而受惠良多，也反映出開發中國家農業部門改革的重要性。
- 一 外人直接投資（屬金融全球化的一環）亦不利開發中國家所得分配均化。

（一）全球所得分配不均呈上升的趨勢

過去 20 多年來，雖然每個國家經濟發展情形不同，但許多國家和地區所得分配不平均的情況日趨嚴重，全球基尼係數由

1990 年的 0.39 上升至 2000 年的 0.41。觀察全球不同所得水準¹¹ 國家吉尼係數，幾乎各類所得水準國家的所得分配不平均情況呈上升的趨勢，但低所得國家在過去幾年，其所得分配不平均的情況曾一度有所改善，於 1996 年降至 0.3925，惟於 2000 年又上升至 0.4022。【詳圖 1】

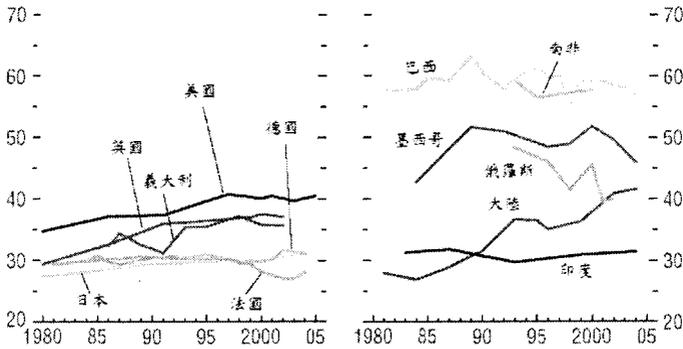
【圖 1】平均吉尼係數－依所得別分



再進一步觀察各別國家，先進國家中，如：美國、英國、德國、法國、日本、義大利等，只有法國所得分配不平均呈現改善的情況；新興市場主要國家中，所得分配不平均呈現的樣態較多，如：大陸呈現所得分配極度不平均，印度則相對平穩，巴西、墨西哥、蘇聯則呈現改善的情形。【詳圖 2】

¹¹ 根據 2007 年 4 月世界銀行的定義，依據 2005 年平均每人 GNI 水準，低所得國家係指平均每人 GNI 等於或低於 875 美元；中低所得國家係指平均每人 GNI 介於 876 美元至 3,465 美元；中高所得國家係指平均每人 GNI 介於 3,466 美元至 10,725 美元；高所得國家係指平均每人 GNI 等於或高於 10,726 美元。我國已被列為高所得國家。

【圖 2】先進國家與新興市場國家的吉尼係數



(二) 全球人口收入呈上升趨勢，但富裕群體收入相對增加較快

儘管全球所得分配不平均狀況有所加劇，但全球人口的收入也均呈上升的趨勢，最貧困人口也是如此。所有地區的人平均收入水準實際上均獲得提升，顯示在全球化過程中，雖然相對富裕群體收入增加更快一些，但貧困人口的經濟狀況在絕對意義上也獲得改善。

(三) 技術進步是導致全球所得分配不均加劇的主因

1980 年代以來，全球所得分配不平均的情況加劇，主要係因技術進步所致【詳圖 3】，以全球而言，吉尼係數變動 0.45 個百分點¹²中，來自技術進步、經濟全球化及其他因素等的貢獻分別為 0.43 個百分點、0.07 個百分點，及負 0.005 個百分點。

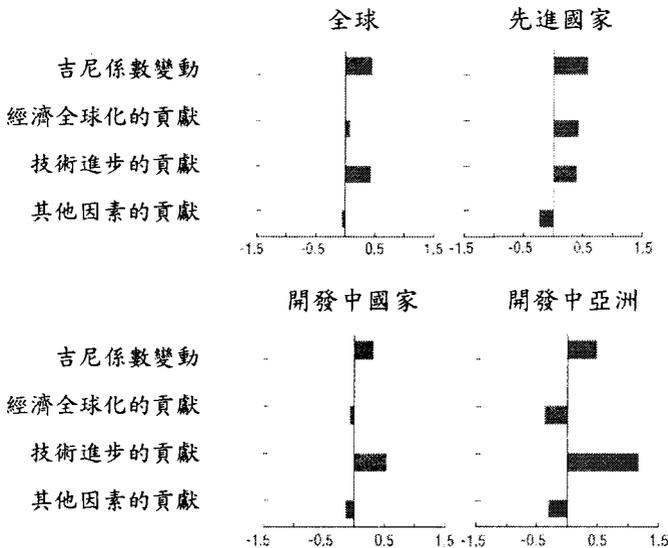
技術進步對所得分配負面影響在開發中亞洲特別明顯，主要係因該地區技術密集的製造業比重較高所致。顯而易見，由

¹² 統計資料期間原則上為 1980 年至 2006 年，實際樣本數因國家與變數不同而有差異。

於各國科技和科學知識水平及掌握科技產品的能力差距甚大，全球化最終導致各國在經濟社會發展方面的不平等愈趨嚴重。

值得一提的是，經濟全球化¹³對於先進國家與開發中國家的影響差異很大，在先進國家，經濟全球化對所得分配不均影響的程度大於技術進步，先進國家吉尼係數變動 0.57 百分點中，經濟全球化與科技分別貢獻 0.42 個百分點與 0.39 個百分點，部分原因係其對外投資所致。惟在開發中國家，經濟全球化卻有助於改善所得分配不平均。

【圖 3】全球化因素對吉尼係數變動的貢獻（百分點）



註：其他因素的貢獻係指金融機構對民間部門貸款 (private credit) 占 GDP 的比重、教育、各行業就業比重，以及其他因素等貢獻的總合。資料來源：同圖 1

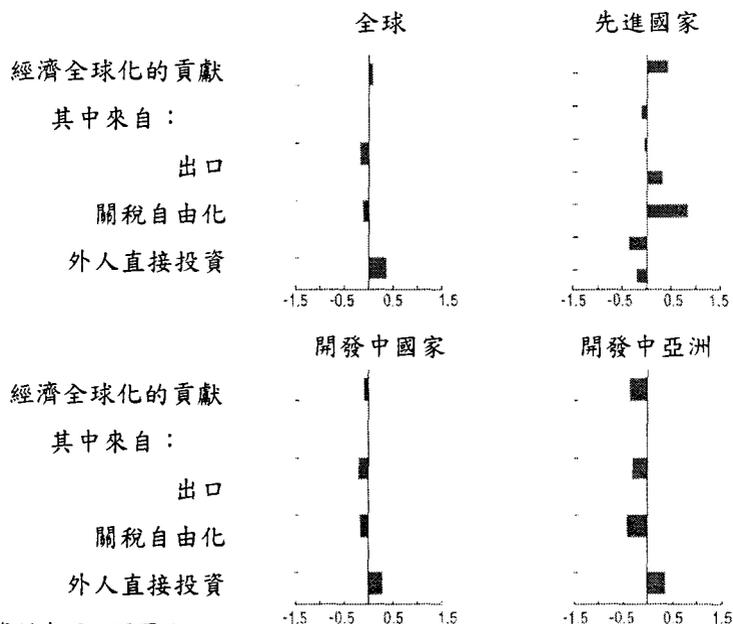
¹³ 所稱經濟全球化主係針對貿易全球化與金融全球化部分。

(四) 經濟全球化各項影響所得分配因素中，以外人直接投資影響程度最大

觀察經濟全球化各種因素對所得分配不平均的影響程度【詳圖 4】，以全球而言，影響經濟全球化的各項因素中，以外人直接投資（屬金融全球化的一環）貢獻 0.36 個百分點，影響所得分配不均的程度最大；出口及關稅自由化為負貢獻，意謂著貿易全球化發揮了改善所得分配不均的效果。

進一步觀察對不同所得水準國家群的影響，可發現開發中國家更因關稅降低與農產品出口成長而受惠良多，改善所得分配不均，也反映出開發中國家農業部門改革的重要性；但外人直接投資，因增加對高技術勞工的需求，提高所得分配不均度。

【圖 4】經濟全球化因素對所得分配不平均的影響（百分點）



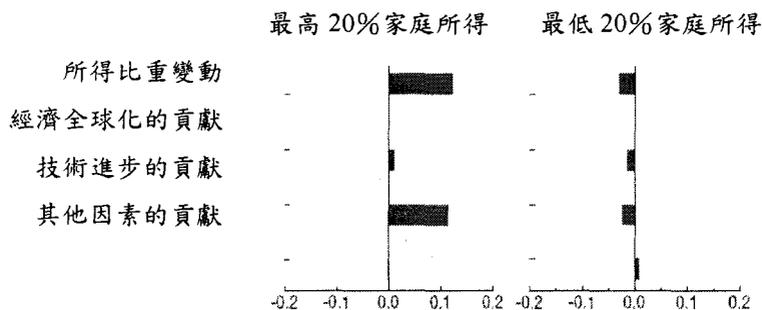
資料來源：同圖 1

(五) 觀察五等分位所得分配差距倍數變化亦與基尼係數相同

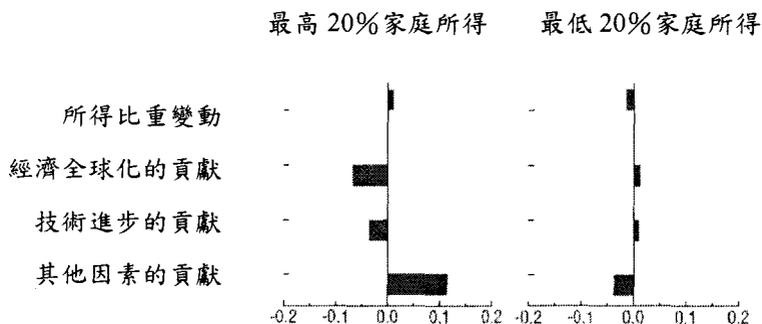
整體而言，各等分家庭的平均所得水準均有成長，但最高 20% 家庭所得成長幅度大於其他等分家庭所得成長的幅度。

觀察五等分位高低所得差距的分析結果【詳圖 5】，與基尼係數的分析結果相同，貿易全球化有助於提高最低 20% 家庭所得的比重，但是外人直接投資與技術進步卻有利於最高 20% 家庭所得比重的提升。

【圖 5】各因素對五等分位高低所得差距的貢獻 (百分點)



經濟全球化各種因素對五等分位高低所得差距的影響(百分點)



註：其他因素的貢獻係指金融機構對民間部門貸款 (private credit) 占 GDP 的比重、教育、各行業就業比重，以及其他因素等貢獻的總合。

二、經濟全球化對所得分配的影響因各國而異

綜合 IMF (2007) 跨國分析，大致了解全球化對全球所得分配整體性的影響，但經濟全球化是否一定會讓一個國家的經濟快速和穩定成長？是否有助於減少富國和窮國間的貧富差距？是否會導致一個國家內部貧富差距的擴大？因經濟全球化對各國影響的管道與速度不盡相同，所以，答案都是不確定的。

以墨西哥、中國大陸，以及印度為例，墨西哥與中國大陸透過貿易自由化，改善其所得分配，惟印度調降關稅是否改善其所得分配，並未有一致的驗證：

(一) 墨西哥

墨西哥於 1985 年至 1994 年間推動貿易自由化與開放資本帳，同期間，高技術勞工與低技術勞工的所得差距擴大，因而引發一連串有關自由化是否擴大該國所得差距的學術討論。

相關研究指出，貿易自由化固然擴大高技術與低技術勞工的所得差距，但低技術勞工的所得水準亦有所提升，減少貧窮家庭戶數。Hanson (2007) 指出，1990 年代，較高全球化區域的個人相對於較低全球化區域的個人享有 10% 勞動所得利益，同時，較高全球化地區的貧窮率相對於較低全球化地區貧窮率降低 7%。

(二) 中國大陸

中國大陸在大幅開放對外貿易後，雖然降低其貧窮率，但也帶來所得分配惡化的現象，全國基尼係數由 1981 年的 0.28 上升至 2004 年的 0.42，主要係因都市與鄉村間，以及城市間之家庭所得成長幅度不一所致。

Wei 與 Wu (2007) 利用地區性資料，分析 1988 年至 1995

年中國大陸都市與鄉村的所得資料指出，貿易自由化改善都市與鄉村之間所得分配，以及鄉村間的所得分配，但都市間所得分配卻小幅惡化。作者亦更進一步整合這些資料得出，貿易自由化適度改善全國所得分配，這個發現顛覆了一般認為貿易自由化惡化中國大陸所得分配的想法。

(三) 印度

1990 年代初期，印度積極推動自由化改革措施，包括：降低關稅、減少非關稅障礙，以及放寬外人投資管制等。

Kumar and Mishra 研究各產業工資溢價 (wage premium) 變化情形指出，降低關稅有助於改善技術與非技術勞工的工資差距；但 Topalova (2007) 以地區性資料分析發現，貿易自由化導致所得分配惡化，特別是在都市地區，富有者與較高等教育者所得增加率相對高於最低所得族群的所得增加率，整體而言，降低關稅並未改善全國的所得分配。其次，實證結果並未獲得，外人直接投資與所得分配不均有關係，不論是在都市或鄉村地區。

這些個案研究反映出，經濟全球化與所得分配之間複雜的關係，無法藉由跨國分析一窺全貌，經濟全球化對各國所得分配的影響，將因各國體制及其實施經濟自由化時程而有所不同。

三、未來全球化仍將加速進行，全球所得分配可能持續惡化

世界銀行 (2007) 估計，未來 25 年，全球產出將由 2005 年的 35 兆美元增加至 2030 年的 75 兆美元，成長約 2 倍，但同期間，全球貿易 (包括商品與勞務) 卻以 3 倍以上的速度成長，於 2030 年時達到 27 兆美元。

世界銀行亦指出，未來全球各國與各國國內的所得分配仍將惡化，特別是非技術勞工的所得受影響程度最大，主要係因

技術進步，對於高技術勞工的需求增加，加大技術缺口（skills gap），並降低對低技術勞工的需求，擴大技術勞工與非技術勞所得的差距。

國際貨幣基金呼籲，雖然技術進步不利於所得分配均化，但不可因此壓抑它，而應強化教育，提高低技術者與低所得者在全球化與技術深化的時代參與的機會。

肆、我國全球化過程中所得分配變化趨勢

一、我國全球化程度加深

台灣於 1980 年代開始推動以「自由化、國際化、制度化」為主軸的經濟政策，如：貿易自由化（如：逐步調降關稅、進出口貨品採負面表列，以及大宗物資進口採購改為自由申報、自由採購），金融自由化（如：開放新銀行設立、利率自由化），以及外匯自由化（如：解除外匯管制）等，期能藉由貫徹落實全面經濟自由化政策，營造技術密集產業發展的優良環境，以促進經濟持續成長，帶動台灣經濟進入全球化的發展階段。

經過政府多年來戮力推動經濟自由化政策措施，加以，我國亦於 2002 年加入 WTO，我國全球化程度已有相當的進展【詳表 1】，如：出口加進口占 GDP 的比重與研發經費占 GDP 的比重分別由 1991 年的 75.9% 與 1.65% 上升至 2006 年的 117.1% 與 2.46%（2005 年），跨境資產與負債占 GDP 的比重則由 2000 年的 111.14%，上升至 2006 年的 296.10%，未來政府仍將持續推動經濟自由化、國際化與法制化的策略，顯示台灣與全球的互動將更為緊密。

【表 1】全球化各種參考指標（單位：%）

年	貿易自由化參考指標		金融自由化 參考指標	科技深化 參考指標
	(出口+進口) / GDP	出口 / GDP	跨境資產與負 債 / GDP	研發經費 / GDP
1991	75.87	41.50	—	1.65
1992	70.69	37.51	—	1.72
1993	70.65	37.11	—	1.70
1994	71.32	37.29	—	1.72
1995	79.27	41.28	—	1.72
1996	76.18	40.55	—	1.74
1997	79.36	41.13	—	1.82
1998	78.83	40.70	—	1.91
1999	78.61	41.35	—	1.98
2000	90.91	47.14	111.14	1.97
2001	80.09	43.14	146.59	2.08
2002	83.44	45.37	161.98	2.18
2003	91.10	49.17	210.80	1.31
2004	106.22	55.10	240.21	2.38
2005	107.27	55.81	260.16	2.46
2006	117.07	61.38	296.10	—

二、我國所得分配不均度自 1980 年代以後提高

（一）所得分配不均的程度擴大，但近年來已有改善

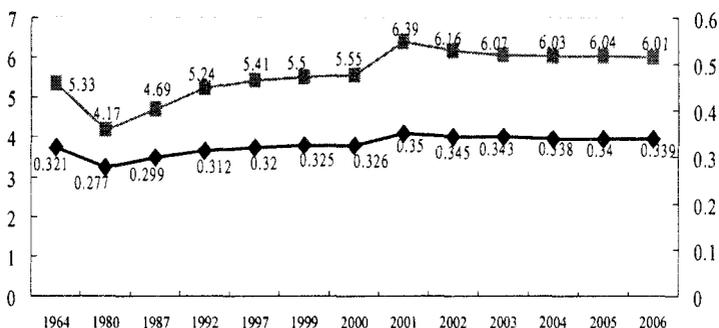
根據行政院主計處公布的家庭收支調查報告，我國所得分配長期資料，不論是五等分位所得分配差距倍數，或者是基尼係數，均呈現 U 字形趨勢【詳圖 6】。以五等分位所得分配差距倍數為例，在 1960 年代中期，外銷導向經濟開始成為台灣經濟起飛的動力，1960 至 1980 年期間平均經濟成長率為 9.7%，國民所得快速累積，但貧富不均的比率由 1964 年的 5.33 倍降

至 1980 年的 4.17 倍，主要係因正確的發展政策（出口取代工業發展與「離農不離村」的分散性工業），以及教育與在職訓練所產生的就業質與量的提升所致。這段期間，台灣的經濟成長與所得分配均等並存。

惟在 1980 年以後，我國家庭貧富不均度一路攀升，形成 U 型分配另外右半邊，於 2001 年達到最高點，五分位所得分配差距為 6.39 倍，這也是台灣自 1964 年以來，貧富差距首度跨越六倍的門檻。嗣後，在政府陸續推動一系列改善所得分配政策措施下，所得差距逐年下降，2006 年已降為 6.01 倍，為近 6 年來新低。

2006 年最高 20% 家庭平均 182.7 萬元，為最低 20% 家庭 30.4 萬元之 6.01 倍，略低於 94 年之 6.04 倍，主因 95 年國內經濟穩定成長，就業人數增加 16.9 萬人（+1.7%），其中尤以 50 歲以上者增加 10.3 萬人（+5.5%）最為顯著，致低所得家庭每戶就業人數增加 0.03 人，受雇報酬增加 3.3%，超過高所家庭之 1.2%，薪資所得差距縮小。

【圖 6】我國歷年五等分位所得分配差距倍數與吉尼係數趨勢



資料來源：行政院主計處，「家庭收支調查報告」。

(二) 主要國家所得分配情形

由於各國公布之家庭所得內涵與調查範圍不一，統計基礎不同，各國貧富差距很難直接進行比較，不過就我國而言，我國所得差距已逐年縮小，吉尼係數亦維持在 0.35 以下，低於國際設定的 0.4 警戒線，變動趨勢也相對穩定。

【表 2】主要國家所得分配情形

國別	年別	所得分配按五等分位組之 所得分配比(%)		最高所得組 為最低所得 之倍數 (倍)	吉尼係數
		最低(20%) 所得組	最高(20%) 所得組		
台灣	2006	6.7	40.0	6.01	0.339
南韓	2000	6.2	42.6	6.84	0.352
新加坡	2005*	1.7	54.8	31.90	0.522
德國	2000*	8.5	36.9	4.33	0.283
芬蘭	2000*	9.6	36.7	3.82	0.269
瑞典	2000*	9.1	36.6	4.02	0.250
日本	2004	7.9	39.3	4.98	0.308
美國	2005	4.4	47.3	10.70	0.418

註：1.*表平均每人所得資料。

2.新加坡資料不含社福移轉收支及繳稅支出，因此倍數及係數較高。

3.南韓資料不含單人戶及農家之所得總額。

資料來源：同圖 6。

三、全球化與所得分配實證分析－初步結果顯示貿易自由化有助於改善我國所得分配不均度

(一) 文獻回顧

有關我國的全球化對於所得分配影響的研究，相對於國外而言仍相當有限。主要的研究文章包括：

一 梁國樹(1982)利用吉尼係數與製造業實質工資率等時間數列資料，說明 1980 年代以前，台灣的輸出貿易型態符合比

較利益原則，吸引大量勞工由工資較低的農業部門移轉到工資較高的製造業部門，進而促使所得分配更趨平均。

- 曹添旺（1996）透過主計處家庭收支調查資料，發現決定台灣家庭所得分配變化的主要原因，是所得的不同來源，以及行職業的分佈。Chu（2001）利用台灣 1976~1996 年的年資料，分析勞力密集產業出口對國內技術與非技術工工資差異的影響。結果顯示，勞力密集出口產品佔總出口比例愈高，技術工與非技術工工資差距愈小。
- 蔡明璋（2003）觀察歷年我國對大陸出口金額、台商對大陸間接投資金額與最高所得組及最低所得組之所得倍數三者之間的時間序列趨勢，指出台灣與大陸的經濟依賴與互動，是造成近幾年來我國所得分配惡化的可能因素。不過，這樣的研究缺乏嚴謹的模型分析。時間序列變數的相關性並不一定隱含兩個現象彼此之間的因果關係。
- 辛炳隆（2003）利用 1980 年至 2002 年年資料，分別觀察高低所得組之所得倍數與吉尼係數的變化，衡量全球化程度之解釋變數包括開放程度（進、出口金額占 GDP 的比例）、對外投資總額占 GDP 的比例、外資流入金額占 GDP 的比例等，並控制了平均每人國民生產毛額，以解釋所得水準對所得分配之影響。結果發現，在開放程度方面，出口對我國所得分配不具影響力。相反的，進口對所得分配則有平均化效果。在資本跨國移動方面，對外投資的增加會擴大高低所得的差距，但對吉尼係數（Ginni Coefficient）影響則較不顯著。外人投資對所得倍數與吉尼係數皆無顯著影響。此外，平均每人 GNP 的估計係數皆顯著大於零，表示所得愈高，所得不均度也愈高。至於與大陸經貿互賴對於我國

的所得分配的影響，他的估計發現對中國大陸投資使我國的所得分配有不均化效果，同時，外資流入也會擴大所得不均度。

(二) 實證分析

1. 模型設定

為了解全球化對我國所得分配的影響，參考 IMF (2007) 迴歸分析模式，設定估計模式如下：

$$\log GINI_t = \alpha_0 + \gamma_1 \log(X+M)/GDP_t + \gamma_2 \log(CBAL/GDP_t) + \gamma_3 \log(R\&D/GDP_t) + \varepsilon_t$$

- 其中，GINI：吉尼係數；GDP：國內生產毛額；X：出口；M：進口；CBAL：跨境資產與負債；R&D：研究發展經費； ε ：誤差項；t：時間（年）
- 模型變數選取的相關說明如下：

(1) 貧富不均部分

吉尼係數（0至1）表一國貧富不均的程度。

(2) 全球化部分

-X+M/GDP 表我國貿易全球化的程度

-CBAL/GDP 反映我國資本帳開放的程度，衡量我國金融全球化的程度。

-R&D/GDP 表技術進步的程度。

2. 實證結果

統計資料期間自 1991 年至 2005 年（但跨境資產與負債統計資料期間較短，為 2000 年至 2005 年），實證結果如下：【詳附件 4】

模型（解釋變數）	係數	
	估計式（1）	估計式（2）
（出口+進口）／GDP	-0.26 （-4.58）**	-0.19 （-2.76）***
跨境資產與負債／GDP	0.20 （1.50）	
研究發展／GDP	-0.44 （-0.82）	0.43 （6.45）***
樣本數	6	15
調整後判定係數	0.8438	0.8504

註：1.括弧內數值表 t 統計值。

2.*表 10%顯著水準；**表 5%顯著水準；***表 1%顯著水準。

資料來源：本研究整理。

由估計結果得知：

一 估計式（1）包括所有全球化的解釋變數，因跨境資產與負債時間序列不長，樣本數僅為 6。代表貿易全球化變數的歸係數為負 0.26，且到統計上的顯著水準，顯示貿易自由化有助於改善我國所得分配不均的情形；代表金融全球化與技術進步變數的歸係數分別為 0.20 與負 0.44，不具顯著水準。

一 估計式（2）剔除跨境資產與負債之解釋變數，以增加樣本數（15），其結果顯示：代表貿易全球化與技術進步變數的歸係數分別為負 0.19 與 0.43，均到統計上的顯著水準，意謂著科技進步造成我國貧富差距擴大，但貿易自由化具有改善貧富差距的效果。

由於兩估計式的結果不一致，可能與時間序列不長有關，未來累積足夠統計資料時，可再加以驗證。

3. 在知識經濟的發展趨勢下，低所得家庭從勞動市場所獲得的收入，相較於高所得家庭，似仍較為劣勢

鑒於科技進步本身可能造成所得不公平分配的危機，而我

國實證分析初步結果，暫無法得知科技進步是否不利於我國所得分配均化。爰再就其他面向，如：高、低所得家庭勞動報酬，進一步了解。

近年來最高與最低所得組平均每戶就業人數差距倍數，由 2000 年的 3.54 倍擴大為 2006 年的 3.93 倍，顯示低所得家戶之就業機會不足，從事勞動之人數，遠較高所得家戶為低，影響其家戶所得，進而拉大與高所得家庭之所得差距，以致家戶勞動報酬差距倍數，由 2000 年的 9.52 倍升為 2006 年的 12.7 倍。

【表 3】2000 年至 2006 年平均每戶就業人數

年	最低所得家庭	2	3	4	最高所得家庭	最低/最高差距倍數(倍)
2000	0.68	1.29	1.59	1.94	2.41	3.54
2001	0.66	1.30	1.62	1.96	2.35	3.56
2002	0.70	1.25	1.62	1.98	2.32	3.31
2003	0.62	1.20	1.59	1.94	2.35	3.79
2004	0.60	1.21	1.59	1.93	2.34	3.90
2005	0.56	1.18	1.56	1.92	2.31	4.12
2006	0.59	1.19	1.59	1.90	2.32	3.93

【表 4】2000~6 年平均每戶勞動報酬(含受雇人員報酬及產業主所得)

年	最低所得家庭	2	3	4	最高所得家庭	最低/最高差距倍數(倍)
2000	174,449	493,892	717,845	985,561	1,660,562	9.52
2001	144,788	437,030	672,022	957,172	1,682,196	11.62
2002	155,074	443,779	665,720	946,173	1,698,106	10.95
2003	146,817	448,550	666,985	954,553	1,714,073	11.67
2004	142,595	444,091	696,996	968,656	1,703,872	11.95
2005	136,193	437,483	684,684	974,621	1,729,066	12.70
2006	137,628	444,294	697,820	991,948	1,747,242	12.70

【表 3、4】資料來源：同圖 6。

伍、結論與建議

IMF (2007) 研究報告指出，所得分配不平均的情況呈上升的趨勢，是一全球普遍現象，主要係因技術進步所致。我國在全球化、自由化，以及知識經濟發展趨勢下，所得分配不均度亦相對提高，經初步分析，貿易自由化有助於改善我國所得分配不均，技術進步可能對所得分配均度產生負面的影響。

未來全球化仍將如火如荼進行，考量貿易全球化有益於我國所得分配，以及科技進步可能擴大國內貧富差距等因素，未來改善所得分配的政策重點，宜以「落實社會公平正義」核心價值為主軸，建構確保經濟機會均等與教育機會均等的環境，主要的作法有：

(一) 擴展國際經貿空間－積極參與 WTO 與洽簽 FTA

我國經濟發展原動力係源自對外貿易，是以，更開放的國際貿易體系，符合我國整體經濟利益。透過貿易自由化，有助於改善我國所得分配不均。其可考慮的作法有：

1. 多邊方面：積極參與世界貿易組織 (WTO) 杜哈回合談判，依據我國經濟發展及產業結構，並考量未來潛在優勢，以「工業主攻，農業主守」為談判主軸，輔以推動進一步服務貿易自由化及貿易便捷化措施，以促進我國經貿利益。
2. 雙邊方面：積極與友好國家簽定自由貿易協定 (FTA)，目前我國已與 5 個國家 (巴拿馬、尼加拉瓜、瓜地馬拉、薩爾瓦多與宏都拉斯) 簽署自由貿易協定，未來應繼續擇定重要貿易伙伴推動洽簽雙邊 (區域) 自由協定工作。

(二) 積極推動「2015 年經濟發展願景第一階段三年衝刺計畫」

1. 確保經濟機會均等方面

透過「產業發展套案」，由「營造優良投資環境」、「開創產業發展新局」著手，全面提升產業的全球競爭力外，並積極提升地方產業競爭力，取代以往消極的補助政策，透過活絡地方產業，振興農業，以創造在地就業，縮短城鄉所得差距。具體的作法有：

- 輔導地方型產業發展，如：輔導地方特色產業、劃設傳統產業（如玻璃、織襪等）專區、縮減產業數位落差，以及提升中小企業品質。
- 落實推動「新農業運動」，如：促進農業科技商品化及產業化、推動農業經營企業化、建構農產品「產銷履歷制度」安全農業體系，以及加強全球布局行銷能力。
- 提升弱勢勞動者就業能力，如：推動「促進弱勢者就業計畫」，使弱勢者由以往消極的福利依賴者，轉變成積極的勞動參與者。

2. 確保教育機會均等方面

透過「社會福利套案」，推動 3 年 500 億之「提升弱勢人力資源計畫」，合理分配有限的教育資源，讓區域弱勢學生有公平的發展機會。具體的作法有：

- 強化弱勢學生教育協助，預估每年補助 100 位優秀清寒學生，增加高中職以上清寒工讀機會。
- 加強對離島、原住民、偏遠等地區弱勢、低成就學生之課業輔導，提升其學習成就，辦理校數預估於 2009 年達 80%。
- 新設 100 個數位機會中心，並於 2009 年使偏遠學校資訊設

備更新率達 100%。

- 促進高中教育均質均衡發展；增加優質高中校數，強化學習弱勢地區教育資源，照顧學習弱勢縣份學生計 9 縣 11 校。

(三) 其他

目前我國低所得家庭中，戶長年齡 65 歲以上者約占半數，戶內人口 69.4% 係無業者，就業者又以從事農業及低技術工或體力工占多數（67.3%），平均薪資較低。未來隨著人口結構老化步調加速，此類弱勢家庭將會持續增加，其對均富社會的影響，殊值關注，基此，如何強化我國社會安全網照顧此類弱勢群體的機制，以及鼓勵民間部門參與，相當重要。

此外，本研究並未分析全球化過程中，人員移動對所得分配的影響，未來可就勞動市場的影響進一步研究，如：

- 對勞動供給的影響，如：移民政策、教育、勞動市場婦女參與率、部分工時勞動力的增加，以及政府移轉支出等。
- 對勞動需求的影響，如：高科技技術的改變，以及對國際貿易與委外的增加。

附件 1：全球化的定義

	人名或機構	定 義
1	David Held et al.	當代社會生活的所有層面（包括文化、犯罪、金融、宗教精神等），在整個世界的相互聯繫上，已經日益擴張、深入和加速。
2	Ulrich Beck	跨國行動者從權力、取向、認同和網絡等各種面向穿透和侵蝕主權國家的過程。
3	R. Cohen and P. Kennedy	時空概念的變化、文化互動的增長、世界所有居民都面臨共同問題的增加、相互聯繫和相互依存的增強、跨國行為體的發展和跨國組織網絡的擴展，以及全方位的一體化。
4	A. G. McGrew	組成當代世界體系的國家與社會之間的聯繫和相互溝通的多樣化，是世界某個部份發生的事情、決定和活動能夠對全球遙遠地方的個人和團體產生重要影響。
5	Barbara Parker (2005: 49)	對傳統界限，例如國家、時間、空間等日漸增加的穿透性。
6	喬治·索羅斯 (2002: i)	全球化等於資金的自由流動，而國家也愈來愈受到全球金融市場及跨國企業的主導。
7	Kenich Ohame	國與國間貿易界限或障礙的消弭。
8	Peter Dicken	為傳統國際生產、投資及貿易形式上的轉變。
9	Douglas Kellner (2002)	高度複雜、矛盾和模糊的制度與社會關係，以及牽涉商品、勞務、想法、科技、文化形式和人的流動。
10	卡爾·海因茲·巴奎	全球化係以貿易聯繫的密切程度為基準，國際貿易額佔全球生產的比例越高，世界經濟全球化的程度就越高。
11	Richard C. Longworth	全球化可視為全球經濟體系的形成，使企業家能夠在世界任何地方籌募資金，藉著這些資金，利用世界任何地方之科技、通訊、管理和人才，在世界任何地方製造商品，賣給世界任何地方的顧客。
12	Richard G. Harris (1993)	經濟學者通常將全球化視為生產、分配和商品行銷的國際化。
13	Christopher Chase-Dunn et al. (2000)	全球化通常意指通訊和運輸科技的改變，資本流動和商品貿易日增的國際化，以及經濟競爭的主戰場從國內市場轉移世界市場。
14	Tonelson (1997)	受全球快速成長的商品、勞務、資本、資訊和有時人們的流動，所引起日增的國際市場整合。
15	Anderson (2001)	從事國際商業成本的下降，全球化的效應將增強商品、勞務、科技、概念、金融、資本和勞動的國際市場之整合。

資料來源：李隆生、鄧嘉宏 (2006)。

附件 2：經濟全球化的定義

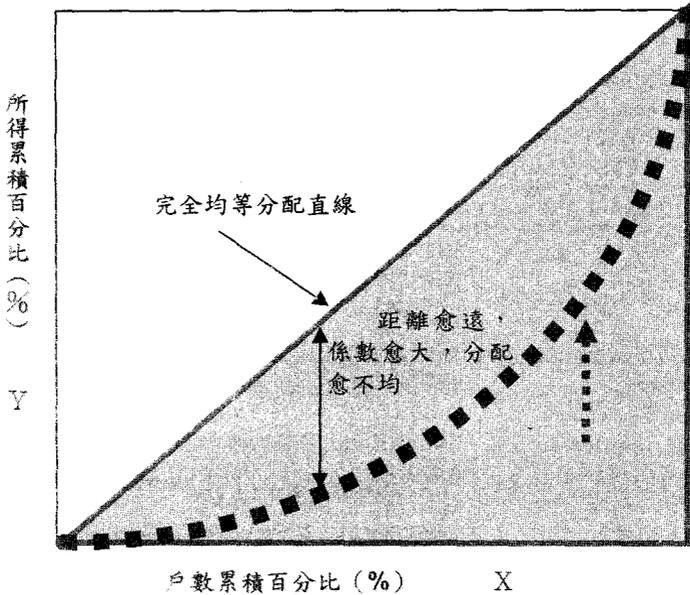
	人名或機構	定 義
1	奧斯特雷 ¹⁴	生產要素在全球範圍內廣泛流動，實現資源最佳配置的過程。
2	IMF ¹⁵	跨國商品及服務貿易與國際資本規模和形式的增加，以及技術的廣泛迅速傳播使世界各國經濟的相互依賴性增強。
3	雅克·阿達	資本主義經濟體系對世界的支配與控制。
4	托本等人	全球化是指各國通過貿易，對外直接投資和資本流動，信息網絡和文化交流而形成的高度融合和相互依賴關係。
5	洪朝輝（2000）	跨區域的貿易、資本、信息、市場、企業和人口的擴展過程，並對地球另一區域民眾和社區的影響存在相當的廣度、強度和速度。
6	Thompson, Flecker and Wallace	經濟全球化趨勢包含幾個相互關連的層面，即生產過程的國際化、世界市場的一體化、國際勞工分工、跨國企業的國籍背景日趨淡化、金融市場的自由化和國際化，以及通過經濟和政治整合各國制度架構的趨同化等。
9	鄒勳元（2001）	資本主義下自由市場理念的充分延伸，拜科技與通訊技術之賜，而使貿易、金融、生產、銷售等要素突破了以往疆界的限制，在全世界的範圍內尋求最有效率的結合，以達到個人或企業最大利益為目標。
10	楊雪冬（2003: 31）	資本追逐利潤所產生的一系列現象的總和。這些現象包括商品、勞務、人員和資本的跨國界流動，也包括各類跨國界統一市場的形成。
11	Burgoon Brian (2001)	經濟全球化牽涉自由化和較大的貿易流量、資產組合投資和直接投資。

資料來源：李隆生、鄧嘉宏（2006）

¹⁴ OECD 前首席經濟學家。

¹⁵ 參見 IMF 出版的 1997 年《世界經濟展望》。

附件 3：國際間常用所得分配衡量指標



一、家庭所得五等分位法：

$$\text{公式} = \frac{\text{最高 20\% 家庭可支配所得}}{\text{最低 20\% 家庭可支配所得}}$$

二、吉尼係數(Gini coefficient)：

$$\text{公式} = \frac{\text{對角線與曲線間的面積}}{\text{對角線以下之三角面積}}$$

三、五等分位所得分配差距倍數與吉尼係數數值之意涵

- 倍數愈大，所得分配愈不均；倍數愈小，所得分配愈平均。
- 曲線與對角線距離愈遠，係數愈大，所得分配愈不均。

五等分位所得分配差距倍數與吉尼係數之差異

- 五等分位所得分配差距倍數只考慮最高及最低兩個極端的所得差距。
- 吉尼係數考慮全體家庭的不均程度。

附件 4：全球化對我國所得分配影響的實證分析結果

估計式 1

Dependent Variable: LOG(GINI)

Method: Least Squares

Date: 11/13/07 Time: 15:28

Sample(adjusted): 2000 2005

Included observations: 6 after adjusting endpoints

$$\text{LOG(GINI)} = C(1) + C(2) * \text{LOG}((X+M)/\text{NTGDP}) + C(3) * \text{LOG}(\text{ACROSSAL}/\text{USGDP}) + C(4) * \text{LOG}(\text{RD}/(\text{NTGDP} * 100))$$

	Coefficient	Std. Error	t-Statistic	Prob.
C(1)	-2.875695	2.098473	-1.370375	0.3041
C(2)	-0.245348	0.053596	-4.577734	0.0446
C(3)	0.201607	0.134187	1.502434	0.2718
C(4)	-0.435993	0.531003	-0.821075	0.4979
R-squared	0.937532	Mean dependent var		-1.078072
Adjusted R-squared	0.843831	S.D. dependent var		0.024208
S.E. of regression	0.009567	Akaike info criterion		-6.226350
Sum squared resid	0.000183	Schwarz criterion		-6.365177
Log likelihood	22.67905	F-statistic		10.00554
Durbin-Watson stat	1.963286	Prob(F-statistic)		0.092222

估計式 2

Dependent Variable: LOG(GINI)

Method: Least Squares

Date: 11/13/07 Time: 17:58

Sample(adjusted): 1991 2005

Included observations: 15 after adjusting endpoints

$$\text{LOG(GINI)} = C(1) + C(2) * \text{LOG}((X+M)/\text{NTGDP}) + C(3) * \text{LOG}(\text{RD}/(\text{NTGDP} * 100))$$

	Coefficient	Std. Error	t-Statistic	Prob.
C(1)	0.539197	0.250994	2.148249	0.0528
C(2)	-0.186806	0.067651	-2.761307	0.0172
C(3)	0.430173	0.066648	6.454427	0.0000
R-squared	0.871783	Mean dependent var		-1.119776
Adjusted R-squared	0.850414	S.D. dependent var		0.040175
S.E. of regression	0.015538	Akaike info criterion		-5.314155
Sum squared resid	0.002897	Schwarz criterion		-5.172545
Log likelihood	42.85616	F-statistic		40.79568
Durbin-Watson stat	1.330635	Prob(F-statistic)		0.000004

參考文獻

- Heshmati, Almas (2003) , “The Relationship Between Income Inequality and Globalization,” The United Nations University.
- IMF (2007) , *World Economic Outlook* (October) , “Globalization and Inequality,” IMF, Washington.
- Thomas, Harjes (2007) , “Globalization and Income Inequality: A European Perspective,” IMF.
- World Bank(2002) , *Globalization, Growth, and Poverty*, World Bank, Washington.
- World Bank (2007) , *Global Economic Prospects*, World Bank, Washington.
- 李隆生、鄧嘉宏(2006) , 〈經濟全球化的來龍去脈和省思〉, 《2006 全球暨國際化企業研討會論文集》。
- 蔡明璋(2003) , 〈促進台灣所得公平分配之因應政策〉, 《台灣經濟戰略研討會論文集》, 財團法人台灣智庫。
- 行政院經濟建設委員會(2003) , 《全球化對台灣邁向公義社會的衝擊與對策》。
- 行政院經濟建設委員會(2004) , 《全球化對世界各國就業結構與所得配置的衝擊》。

跋

「永續發展與本土關懷」對談記錄

高明瑞¹、劉初枝²

戴台馨主持

戴：本時段的對談主題是「永續發展與本土關懷」，以經驗分享為主。我們邀請到國立中山大學管理學院高明瑞教授及本校法律系劉初枝教授來分享。首先我們請高教授談一談在促進台灣永續發展方面，有什麼個人實際的經驗？

高：可以分成三個部分，一個是教學、一個是研究、還有社會參與及社會服務。

教學部分，我在中山大學教的課程是自然保育與環境管理、綠色企業行銷、非營利組織團體，以及我最近認為很重要的經濟社會學等等。至於研究方面，大概也是剛剛說的那幾個方向，但大部分都是在綠色企業也就是跟環境有關的議題和非營利組織。不過我這兩年比較重視的是社會企業的研究，這也是一個新的發展方向。至於社會參與和社會服務方面，我本身在 1986 年回來台灣以後，參加了

¹ 高明瑞：國立中山大學管理學院企業管理研究所教授兼副院長、耕莘文教基金會董事長。

² 劉初枝：輔大法律系教授、總統府顧問。

很多社團，比方說在高雄市有成立清寒家庭協會、消基會，在高雄建立高屏分會，以及一些在高雄和南部地區的團體。比方說高雄鳥會、市立環境保護聯盟等等。之後我就回到我自己高中時代住過的百達宿舍。我們有一個「我為人人」實踐推廣協會，以及現在參加的耕莘文教基金會，不過這大多是校外的協會。

其實在中山大學的本身有一個天主教教職員聯誼會。那裏我們也成立一個團體，叫做「華亞服務中心」，專門幫助我們學校附近比較貧窮、弱勢的小學，比方單親、隔代教養、清寒學童等小孩的課後輔導，現已有六所學校。

另外是我們管理學院有組織一個管理學院教師的愛心基金。我每年學期開始，會發一封信給所有的老師，說我們愛心基金會就是要幫助我們管理學院的同學，有疾病的、或從東南亞來的一些青年學子，給他們一些獎學金或補助，幫助他們生活費用或急難救助，是大家自由認捐的。還有另外一個是我自己在做的，因為擔任副院長，我就設計一個管理學院大一、大二不分系的一個管理實習學分。我主要是要他們做服務學習。我們安排了非常多的非營利組織，包括有老人照顧、課後輔導還有環境保護、照顧伊甸的學習遲緩兒。這些青年朋友們一輩子可能都在比較好的環境中成長，我們希望能讓他們去接觸社會上的一些團體，讓他們知道這個社會上還有跟他們不一樣的一群人。

戴：現在請劉教授談談您的經驗。

劉：以我個人經驗來說，我想分成兩部分。第一部分就是在本校服務，第二部分是社會服務。

先說第一部分。我的專業是法律，是民事程序法，屬

很技術性的法律。除此之外，在學校，有兩門課跟永續發展與本土關懷有關。一個是導師時間，每個禮拜都有兩個小時，放在禮拜三的五六節。我讓學生們自由分組，各組自行決定及找尋要閱讀的書，分組發表心得報告，之後大家討論。不僅是讀書，看影片也可以，只要有收穫，都可以來和大家分享。廣義讀書會的範圍已經不是法律，而是超過法律之外，很多都是屬於社會的現象、經驗、生活，本國的、外國的都有。另外一個課程就是大學入門，這堂課程我也非常投入，動用了校內校外資源來跟同學上課，因為我覺得生活在台灣這塊土地上的人們，除了關心自己的事務之外，還有很多社會的事務值得我們去關心。

再來談第二部分。我兩次借調到政府部門去服務，第一次是 1994~1998 年到台北市政府，擔任公務人員訓練中心主任。那四年當中做的，其實還是跟教育有關，因為這是公務人員的在職訓練。公務人員的在職訓練，到底要訓練什麼？基本上是提供研習的機會，來加強公共服務的效率和品質所需的態度、能力、知識。

建立於公務員和國家之間的「忠誠關係」上，就是對人民的「服務承諾」(commitment)。服務承諾是基本和開始，是所有進入公家機關的人，無論是否經過國家考試，必須做的(沒有經過國家考試，尤其經由選舉出來的人，都會有一個儀式，就是宣誓要盡忠職守)。公務人員的基本態度就是要有「同理心」。因為公共服務的對象就是市民，所以對於市民所關心的事情，需要有同理心。迅速、有效和優質的服務，是由此而來的(顧客滿意)。其次重要的態度是「誠實」，比照校訓「聖美善真」，這個真就是誠實，誠是一切待人處世的根

本。最後一個基本態度就是「公正」，也就是基督宗教 / 天主教所重視社會正義。

公務人員的基本能力應該超過學校所學的東西，有一些是在畢業以後須要自己強化的。一般來講，表達、溝通以及邏輯推理，用在面對市民執行法律是很重要的。市政府的公務人員和其他行政人員一樣都是執行法律的人，所以必須要有上述這些能力。還有一個很重要的能力，就是「團隊合作」(teamwork)。因為許多問題的解決與服務的創新，往往單靠一個人是不能完成的。另外，分析資料、應用資料的能力，往往需要相關電腦技能，這也包含在訓練課程。

公務人員爲了「解決問題」與「創新」，應具備一些基本常識和知識，像立國的基本價值與「人權觀」是一個公務人員應具備的知識，換句話說，就是認識民主和法治。還有，公務人員國際觀的培養、工作相關的知識最新發展概況、服務地區的發展潛力（本地特有的人文、地理、歷史、資源、景觀，以及曾發生的事件、影響），這些都是需要公務人員自己去探索的知識。

大致上來講，在不同部門服務的公務人員，需要不同的專業知識，訓練課程視需要而加強，配合法令的改變或者是新法令的發布，立即反映在教育訓練上。比如：水土保持法，立法院剛剛三讀通過，即刻開班，讓建設局、都市計劃、環保等相關部門人員瞭解新法律；每年會爲政風人員邀請檢察官來講一些實例案件，增強專業能力；又如爲消防人員、社工人員、主計人員辦講習等。由於地方政府的服務包括市民生活的各個層面，這也開拓了我的視野。

美育，也就是心靈層次的美學觀養成（美也是輔大校訓箴言），通常不在教務組所排的正式訓練課程，像法規、行政管理、自我成長研習，而是列在晚上的輔導課程，由輔導組邀請一些詩人、原住民團體，或是音樂方面、表演藝術方面的名家做講解、解說，甚至示範表演，有不少市府公務人員在研習中第一次看到豎琴、南管演奏、月琴彈唱。需要動手的茶道、陶藝也是受歡迎的課程。

那麼就永續發展這方面呢？院轄市第一次民選的陳市長特別重視人的生命價值（騎機車強制戴安全帽）和基礎環境建設。光從後一項市政的推動來看，地下排廢水接管率從3%提高到29%，這是很難能可貴的。我們很高興這樣的政策在馬市長接任後繼續執行到接管率41%，我相信郝市長也還會繼續推動。還有，就是環保方面，從地方做起環境保護，就變得很重要，尤其要提昇環境品質就要從小處著手，注意細節。因為腳踏車又健康又環保，所以每一次年終要摸彩或者是記者或民間團體要來募捐，我都是送腳踏車。往往皆大歡喜。

戴：我們可以看出來劉教授是以造就人才來關懷本土。注意在生活裏面很細節的部分，來表達她對於永續發展的一種實踐，比如說腳踏車的事。到底在生活裏做了那麼多，在您心目中，對於永續發展這個概念的了解是什麼？到底永續發展的定義為何？

高：我本身是學森林的，歐洲從18世紀起，經過兩百多年的經營，很成功地在森林方面達到永續經營。但是他們永續經營的重點只是永續的木材生產、永續的經濟發展。這樣的永續是不夠的。現代永續的概念基本上是1992年在巴西里

約熱內盧的一個高峰會議，參加的國家討論出來的結果，聯合國基本上同意。

永續的概念，如果以一個正三角形來說明，它應該是經濟的發展、社會的公平、生態的平衡，這是一個理想的正三角。可是我們的社會，事實上都不是正三角，尤其是現在這個社會，基本上把經濟發展看得最重要，其他的兩個都不重要，認為是旁枝末節。我覺得三角形不足以表達正確的永續概念，我認為應該這樣表達：一個正方形的骰子，它有六個面，我們可以在其中三個面上寫經濟發展、生態平衡、社會公平，基本上它是一體的，不可能分開的。所以當我們在談永續的時候，不要再去談經濟發展和生態保育的平衡，或者是經濟發展和社會公平該如何平衡，不應該是這樣去思考的。它是同時存在的。當我們思考經濟的同時，就應該思考到社會公不公平、生態有沒有問題。

基本上我覺得所謂的永續應該這樣定義。我參加比較多的是生態保護和環境保護的團體，我覺得我們不是缺少生態保育，是缺少公平正義。我開的課也是在強調我們的社會應追求公平正義。這就是我對永續最基本的看法。

戴：高教授從關心生態方面的永續，變成關心社會方面的公平價值，現在請劉教授說說對於永續的概念為何？

劉：我同意高教授把社會的公平正義、經濟的發展以及生態的平衡保育等三方面放在永續發展裏面，這也符合 1983 年聯合國秘書長委託前挪威的女總理，組織一個委員會所做的研究。1991 年聯合國通過了這個研究報告。在里約熱內盧舉辦了一個國際永續發展的會議，會議的結論就是發表了里約公約或宣言。大會納入這個宣言，變成一個全世界每

一個國家都應該按照這個文件去推動的公約。

2001年，有一個文化多元的國際宣言，放進第四個元素，就是多元文化。除了環境保護要兼顧之外，還要兼顧文化多元，所以說永續發展是一個過程，而且是一個改變的過程；是活在這個地球上所有的人類，應該爲了要達到這四個方面的永續，所須做的改變。這一代的人爲了生存做了很多努力，但是不能耗盡下一代以及以後的世世代代所應該享有的東西。這也包括文化、環境和自然資源。

戴：劉老師又多了一個文化多元這方面的關懷，可見這個問題是相當重要的。因爲我們是「生活品質與天主教社會思想」這方面的研討會，所以我們不免要談天主教會在永續發展與本土關懷這一方面的議題。想請教兩位教授關於這一方面，認爲天主教會有哪些貢獻？講講你們的想法或是建議？

高：剛剛劉教授講得很好，這是一個流動的過程。在18世紀生活並不是很好，後來開始有了所謂的工業革命、有了資本主義的思維和經濟發展。在這發展的過程中，對人其實是非常不重視的，尤其是工人，所以才會有社會主義的出現。許多人在當時所強調、所追求的，是一些階層的功利。天主教會在當時同樣提出非常多的呼籲和一些方法，希望勞資雙方能夠溝通、能夠協調、能夠共同創造一些事業。歐洲在公會及社會福利制度的建立之下，經濟生活水準變好了，工人的生活也變好。

上個世紀中期60年代又開始一個叫做環境保護運動。所以說這裏面，基本上人類一直在對很多方面做反省。這個反省的力量和方式是來自天主教或基督信仰的，只有

透過這樣的反省，人類才會評估運行到什麼樣的程度，應該有什麼其他的發展。從環境保護的運動一直發展下來，提出一個社會契約。社會契約基本上在美國和歐洲同時出現，但出現的原因卻完全不一樣。一個是要改變他們社會福利制度的一些缺點，也就是說社會福利可能造成有些人偷懶，坐在那裏領錢，他們覺得這樣不好，所以把它變成了經濟活動。這樣的經濟活動又不同於現代企業的經濟活動。在美國基本上不是這樣。因為美國企業太大了，很多企業開始反省企業是不是應該有些社會責任，於是他們開始建構所謂的「社會企業」。

綜合前面所說的一些重大的改變，天主教會一直都扮演了很重要的角色，在這些新運動裏面我相信天主教會也有它的新見解或一些理論的提出。

戴：高教授特別看重「社會企業」這個概念，我們請劉教授談談您所了解的天主教在這方面的貢獻？

劉：關於永續發展，聯合國列了將近四十個議題。2002年，南非有一個世界永續發展高峰會。在這個高峰會裏，把它濃縮為第一要消滅貧窮；第二要改變消費和生產不符合永續的模式；第三要保護和管理經濟社會所依賴的自然資源；最後一個是健康。

假如我們把所有的議題濃縮到幾個比較小的範圍，跟人的生活有密切的關係來看，天主教會對於人類的發展和貢獻，可以說是過去累積的結果。天主教會對永續發展最大的貢獻，第一就是普及學校教育。因為教育就會改變生活模式，就會消滅貧窮，因為知道怎樣去求生。根據我在網站上看到的資料，天主教會在这个世界上有25萬所學校，一

共有教師 300 萬人，學生是 4200 萬人，這個影響是很大的。

在消滅貧窮方面，我們知道天主教有各種的修會。他們都在不同的地方從事消滅貧窮的工作，比如說提高就業能力、技術等等。再來就是健康方面，在醫療照顧上，我們不要說別的國家，台灣就有好幾所天主教的綜合型醫院，還有一些特別針對某些邊緣人口的照顧，比如像是智能發展不足的、肢體有障礙的、老人或是單親家庭等等各方面的照顧。這部分，我認為天主教的貢獻也是很大。

在環境保護方面，教廷是非常認同的。天主教是國際性的和普世的。南非主教團在 2002 年批評聯合國跟周邊組織像是世界銀行、世界貿易組織等，都是說了很多人，做的很少。他們說聯合國既然在安南當秘書長的時候，設立一個號稱千禧年的目標，要在 2015 年達到貧窮減半。都是講講，只說而不做。我覺得天主教會，在不同的地區，像是美洲、亞洲地區、印度，都有在討論。

天主教對於永續發展真的有貢獻，特別剛剛高教授提到對於工人的關懷。工人是在工業革命以後興起的階級，他們是被壓抑的、被剝削的。天主教會在這方面是站在他們那邊的。天主教是跟貧窮站在一起的，跟社會弱者在一起的，他們會幫助弱者。新事的通諭，就是針對工人提出的，要去照顧他們的。勞工、身心障礙人士，甚至像是台灣的新移民，都是他們照顧的對象。世界人口移動很頻繁，在人口移動的過程中，還有很糟糕的現象就是人口販賣。人口販賣有一些相關問題，包括毒品氾濫等等，這些天主教會都很關心。

我記得輔大羅四維神父，曾向聯合國還是北美共同防

禦組織申請到一筆研究經費，專門研究如何防治毒品在青少年階段濫用。我記得那是個跨學科的整合型研究。天主教的貢獻真的很多，無法一一舉出。我建議教會應把所做的事情及成果上傳在網路上，這樣的話大家才會知道。

戴：剛才高教授談到許多非營利組織的一些參與。非營利組織在永續發展和本土關懷方面，到底能扮演什麼樣的角色呢？能發揮到怎樣的功能呢？

高：簡單來說，我覺得非營利組織非常重要。基本上它是在追求真善美，如果再加上一個聖字的話，就變成輔仁大學的校訓了。他們不同於我們現在社會一些主流企業及政府部門。政府部門大部分都在追求「權」、企業部門都在追求「利」，而且最可悲的是這兩個部門正在結合。不只有在台灣，全世界都是這個樣子。像是美國總統布希競選總統就花了 1.5 億美金，他哪來那麼多的錢？都是要靠企業捐獻。政府部分應該是社會公平的推動者，可是現在卻常常偏向追求利的部分。所以非營利組織就顯得更重要，這是第一個原因。

第二個原因就是我們現在常常聽到的全球化，在全球化的過程中，看到的通通都是商業的、貿易的、經濟的全球化。這些全球化的參與，經由 WTO，就是一些跨國公司再加上那些龐大的政府，在決定我們大家的命運。在此狀況下，我覺得非營利組織變得非常重要，因為他們是追求真。他們追求的比如科學的真實、社會共同的善、共同的美、追求這個社會大眾共同的好，他們會關懷這個社會比較弱勢的部分，會注意到公益。我不太喜歡用「公益」這個字，比較喜歡用「共益」這個字。因為在中國人的「公」

字其實就是大私，皇帝就是私，寡人嘛！攬統是我的！這個概念不是很好。這也是我為什麼要開非營利組織這門課的原因，我鼓勵很多同學，尤其是管理學院的同學，去參與一些非營利組織的部門，去幫助他們。天主教自始至終都是非常重視弱勢團體的，站在弱勢這邊。

在台灣，你可以看到很多角落，有很多神父和修女辦的一些幫助這些弱勢團體的機構。但太離散了，也沒有什麼特殊的管理方式。這部分蠻可惜的。希望將來所有的非營利組織都變得自己能夠管理自己。這就是社會企業。非營利組織自己能夠追求經濟的獨立，然後追求社會共益的目標。這可能就是在永續發展裏面非營利組織所能做的。我強調的還是追求社會公平的部分。

戴：最後一個問題我們想請劉教授來談談，什麼是台灣永續發展的最佳策略？能不能靠著永續發展的成功，增強臺灣人民的信心以及國際地位？

劉：我們台灣地理有一個特色，就是我們的土地相當的脆弱，高山佔了 3/5，每年又有颱風侵襲。在過去幾十年重視經濟發展下，都忽略了環境保育，結果造成大地的反撲。每一年只要颱風一來，風雨大一點，土石流就會出現。這表示我們幾十年來，不斷地在高山和山坡地開發，少了森林，山無法涵養夠多的水。

人要活下去，必需要有水、要有乾淨的飲水。「乾淨的飲水」可能就是未來最大的問題，是全世界的大問題。台灣落雨量那麼高的一個國家，為什麼有時候還會缺水？所以水資源要管理，國土森林跟水資源的保育是一定要做的。

在國民保健的部分，做得還算不錯，跟我們鄰近的國

家相比，雖然醫術不一定比人家高超，但是我們普遍照顧國民健康這部分，可說是做得不錯。有一個隱憂，就是錢不夠、花很多。支出的錢很多，收入卻很少。這部分可能還需要政府部門去思考。

有關食品安全、居家安全也好，都會影響生活品質和永續發展。台灣仍然還有一些問題，當然政府都有在做，但我們覺得做的可能不太夠，像是家庭工業、醫療廢棄物的管理、減少二氧化碳排放、全球暖化等等。這不是說我們少排放，我們就不會有事。中國在排放二氧化碳的時候，地球在轉動，氣流很快就會降到其他地方去，就像烏克蘭的車諾比核能廠出事以後，輻射線飄到德國去，德國的農民就去告他們，因為農作物都生長不出來。當然訴訟結果是告不成功的。

對於地球暖化，台灣應該要做出一些應有的貢獻，我們如果能在這方面努力，讓世界看到，我相信我們的國際地位也會慢慢被承認。尤其是台灣現在有很多民間團體、非營利組織，他們做一些跨國界的救援，包括醫療救援、災難的救援，人家就會知道有台灣這樣的地方。台灣要怎樣跨出去，最重要的是我們國民意識的形成。大家對國家要有認同，如果我們的認同分歧的話，要獲取國際地位就很困難。

戴：今天從兩位教授的談話中，我們可以知道永續發展的定義以及對台灣來講永續發展的策略。當然有很多是我們要一起共同監督政府來做的，但是更多的是，我們可以在工作崗位上以及在生活的細節方面加以實踐，我想這就是我們今天最大的收穫。謝謝各位！

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 著
77 拉內神學的靈修觀	吳伯仁 著
78 傳道員的故事：中國大陸及台灣	林淑理 著
79 天地人共舞：基督徒談宇宙性靈修	李碧圓 著
80 谷寒松神學論文選輯	谷寒松 著
81 原住民巫術與基督宗教	胡國楨、丁立偉、詹嫦慧合編
82 生活品質之泉源—天主教社會思想論文集續篇	胡國楨 主編

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

國家圖書館出版品預行編目資料

生活品質之泉源—天主教社會思想論文集續篇 / 胡國楨 主編

— 初版 — 台北市：光啓文化，2008.05

面； 公分。 — (輔大神學叢書 82)

ISBN 978-957-546-620-6 (平裝)

1. 宗教與社會 2. 天主教 3. 文集

240.16

97007030

輔大神學叢書 82

生活品質之泉源

天主教社會思想論文集續篇

2008 年 5 月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

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@mail.fju.edu.tw

准印者：台北總教區總主教 洪山川

出版者：光啓文化事業

[10688] 台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>

Email: kgc@kgc.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

[10088] 台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定價：300 元

光啓書號 301030

ISBN：978-957-546-620-6

生活品質之泉源

輔仁大學繼《普世價值與本土關懷》之後，再次針對2004年宗座正義和平委員會頒布的《教會社會訓導彙編》，召開國際學術研討會，延邀海內外學者，專注於「生活品質的泉源」，作「天主教社會思想理論分析」及「台灣經驗分享及實況分析」。

本書收錄該研討會論文，包括「緒論」兩篇，分別由香港教區陳日君樞機主教、耶穌會中華省會長詹德隆神父，以豐富的實務經驗分享生活品質與基督信仰的關係；最後，以訪問、對談方式，暢談〈永續發展與本土關懷〉作為全書的「跋」。中間涵蓋理論及實況分析兩大部分：前者全方位論述人工作的意義、提倡為人服務的經濟制度、從人權角度分析耶穌的傳教生活與苦難、兩岸和平的建立與和解、民主真諦的反思、天主教會對國際社會之影響與貢獻、環境保護等；後者則採用社會學分析研究方法，將台灣相關實況忠實反映出來。

ISBN 978-957-546-620-6 \$300



9 789575 466206 00300

光啓書號 301030

定價 300元

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group