

目 錄

自序	1
序論	3
 第一章：解放神學的歷史遠因	 9
第一節：歷史與政治背景	9
早期殖民政策	9
黃金的誘惑 (The Gilded Man)	14
新殖民主義	16
第二節：種族階級與莊園制度	19
種族政策	19
莊園制度 (Haciendas)	20
第三節：軍事獨裁	22
考迪羅主義 (Coudillo)	22
猩猩派 (Gorila)	22
第四節：羅馬天主教	23
殖民教會	23



841355

BT
83.57
H36
1992

巴多羅馬、卡薩斯 (Bartolome de Las Casas)	26
瓜拉尼自衛隊 (Guarani Army)	26
墨西哥獨立革命	27
第二章：解放神學的歷史近因	33
第一節：保羅、費爾利 (Paulo Freire)	34
被壓迫者的教育學	35
對話——教育學基礎	36
為自由奮鬥——教育學目標	37
第二節：基督徒基層團契 (Christian Basic Community)	38
基基團的形成	39
基基團的不同形式	40
基基團的功能	40
基基團的特色	41
第三節：革命基督徒	44
托瑞斯神甫 (Camilo Torres)	44
卡雷諾神甫 (Ernesto Cardenal) 和羅麥洛主教 (Oscar Romero)	47
第四節：梵蒂岡第二次大公會議	48
教會憲章 (Lumen Gentium)	48
現代世界的教會憲章 (Gaudium et spes)	49

梵二的貢獻	51
第五節：拉美主教會議	52
麥德林 (Medellin) 第二次主教會議	53
布伯拉 (Puebla) 第三次主教會議	55
第三章：解放神學的基督教思想淵源	63
第一節：卡爾、巴特 (Karl Barth)	63
政治神學的起源	63
巴門信仰告白	65
政治行動觀	67
第二節：潘霍華 (Dietrich Bonhoeffer)	68
政治行動的肇始者	68
門徒的代價	69
第三節：莫特曼 (Jurgen Moltmann)	71
潘霍華發言人	71
希望神學	72
終末與革命	73
第四節：梅茲 (Johann B. Metz)	75
政治神學	75
第一個任務	76
第二個任務	77
第五節：饒申布士 (Walter Rauschenbusch)	78
社會福音運動	78

上帝國.....	79
罪的觀念.....	82
復和.....	83
第六節：基督徒現實主義（Christian Realism）.....	85
歷史背景.....	85
罪惡論——人的本性.....	87
創造論——上帝的形像.....	89
 第四章：與馬克思主義的結合.....	 97
第一節：馬克思主義的歷史探討.....	97
早期作品.....	97
法蘭克福學派（The Frankfurt School）.....	98
阿突色學派（The Althusserian）.....	101
第二節：歷史唯物論辯證法.....	106
唯物論.....	106
歷史唯物論.....	107
辯證法.....	108
1.否定的否定.....	109
2.對立的統一.....	109
3.量變則質變.....	109
唯物史觀辯證法.....	110

第五章：解放神學.....	115
第一節：解放神學衍生階段.....	115
三個歷史時期.....	115
解放神學的涵意.....	116
第二節：古提雷茲（Gustavo Gutierrez）.....	118
民衆性格.....	119
結構性問題.....	120
教會的態度.....	121
基督徒基層社區.....	122
解放神學衍生.....	123
羅馬教廷反應.....	125
上帝國思想.....	127
解放的涵意.....	128
烏托邦意涵.....	129
耶穌解放者.....	131
第三節：謝根道（Juan Luis Segundo）.....	132
神學方法論.....	133
神學與政治.....	133
神學與意識型態.....	136
第四節：里奧納多、鮑夫（Leonardo Boff）.....	138
耶穌基督是解放者.....	138
法蘭西斯——解放模範.....	139
梵蒂岡反應.....	140

第五節：伯尼諾 (Jose Miguez-Bonino)	
和其他倡導者	142
新教徒解放神學家	142
革命情境中的神學	143
基督徒與馬克思主義者	144
艾維斯 (Rubem Alves)	
和阿瑟曼 (Hugo Assmann)	145
第六章：解放神學裡的馬克思概念	153
第一節：實踐 (Praxis)	154
I、馬克思的觀點	154
實踐與理論	154
實踐在歷史過程的角色	156
實踐與異化和階級鬥爭	156
II、解放神學的觀點	158
實踐與理論	158
實踐在歷史過程的角色	158
第二節：依存關係分析 (Analysis of Dependency)	160
I、馬克思的觀點	160
異化論	161
階級鬥爭	162
II、解放神學的觀點	162
異化論	163

階級鬥爭	164
第三節：人的本質 (Human Nature)	166
I、馬克思的觀點	166
勞動性	166
社會性	168
自我決定和自我創新	169
新人類	170
II、解放神學的觀點	171
勞動性	171
新人和新社會	172
第七章：解放神學的中心議題	179
第一節：解放的政治涵意	179
解放與發展	179
階級鬥爭	181
暴力問題	181
第二節：解放的人性涵意	182
出埃及事件	182
人性化過程	184
第三節：解放的神學涵意	185
上帝國	185
與政治解放的分別	187

結論 *p. 186 左*

結論	189
----------	-----

附錄

附錄	195
----------	-----

附錄一：解放神學家作品書目	195
---------------------	-----

附錄二：馬克思主義主要作品	201
---------------------	-----

自序

儘管在台南神學院讀書時，解放神學已成了口頭禪可朗朗上口，但真正較有系統接觸它是1983年入加州伯克萊太平洋宗教學院（Pacific School of Religion）進修的時候。當時，太平洋宗教學院的布朗教授（Robert McAfee Brown）是美國著名社會倫理學者，而且他也在報章雜誌及課堂上大力介紹拉丁美洲解放神學。另外，太平洋宗教學院也是與伯克萊加州大學聯繫的神學聯合研究院（Graduate Theological Union）之一的學院，於是其他神學院所提供有關解放神學的課程，也是當時學生熱門的選修課目。

1985年太平洋宗教學院課程告一段落後，有機會再度入波士頓大學神學院博士班繼續進修，我的兩位主要指導教授在我日後思想的發展提供莫大助益，一位是指導我在社會學和倫理學的John Cartwright教授，另一位是指導我在基督教歷史知識的Dana Robert教授。這也是後來，我在撰寫博士論文時，把興趣專注於“解放方式的情境化神學”（Liberational approach of Contextualization）。當時的構思是想去比較拉美解放神學、韓國民衆神學和台灣正興起的鄉土神學之間的神學問題等

等。

爲了論文的構思能夠達成，我在指導教授指導下，花了一個學期研讀解放神學，而且後來在論文裡，還寫了一章有關解放神學的方法論和架構。這本書的形成也就是根據這一章逐漸擴大而來，此書的完成，當歸功於在我思想形成過程中，幫助我成長的諸位師長；特別從台南神學院的師長們（特別是鄭兒玉牧師、王憲治牧師）到波士頓大學的指導教授等等。

歷史知識和社會理解力成了神學構思的兩個重要因素，這是我在長久神學之旅（1975至1992）的一個發現。當然，基督徒的神學之旅是一輩子的事，只不過在這個階段裡，我發現台灣的教會正需要這兩方面的衝擊，對自己信仰傳承的一個歷史的研討了解，和對所處社會的一個理性分析。

此書若能藉著拉美基督徒的經驗，而提供台灣基督徒在這兩方面的思考，將不失去撰寫此書的用心。此書能夠付印成書，還是要感謝吾妻雅惠的寬愛，在長達一年多的“沒有固定工作”狀態，不發怨言地容忍我專心寫書。另外，以台灣神學院學生爲主的解放神學讀書小組，也促成我在教學相長中能提早完成此書。最後，感謝台灣神學院研三畢業生陳惠世小姐和陳澤民先生的幫忙校對、曹儷穎小姐的封面設計、及永望文化事業有限公司姜寶慶先生的協助出版也一併致謝。

王崇堯1992年母親節於台北

序 論

解放神學（Liberation Theology）是從人民受苦情境中滋長出來的一種信仰實踐。若以人類整個解放過程作爲共同關心的課題來說，北美洲的黑人神學、婦女神學及第三世界的情境化神學（Contextualization）皆是廣義的解放神學。然而，解放神學一語，得到一般大眾的認同，是指向特定的拉丁美洲神學，其提倡者有天主教的古提雷茲（Gustavo Gutierrez）、謝根道（Juan Luis Segundo）、鮑夫（Leonardo Boff）、艾斯麥（Hugo Assmann）和基督新教的艾維斯（Rubem Alves）與米裘士—伯尼諾（José Miguez-Bonino）等等。

解放神學是以拉丁美洲的貧窮及被壓迫者的情境作爲神學思考的出發點，而且它著重的是信仰的“實踐”（Praxis），以具體行動參與在多數貧窮者和被壓迫者的解放過程。古提雷茲當被訪問能否爲世界問題提出見解時，古氏說他的神學只是爲了秘魯人民的需求而發。這樣看來，解放神學強調的是落實的實踐與參與。

由於實踐的要求，對社會整體結構導致貧窮的分析成爲必要，這也就是爲何馬克思的社會分析理論，在解放神學架構裡佔

有一席之地。當然馬克思主義不只是一種社會分析方法論，它也是一種政治行動綱領，或是也可認定為是一種哲學。在解放神學的架構裡，馬克思主義扮演了一定的角色，也就是說，一些拉美神學家融和了馬克思主義的見解，而帶來一神學的新洞見，這個神學的新洞見顯然是與拉美貧窮大眾的解放運動有關，特別從先前帝國主義遺留下來的被統治服從心態，及獨立後開發中國家更加倚賴已開發國家的經濟依存關係中解放出來。

運用馬克思主義於神學的架構並非一件創見。在教會傳承中，我們可以清晰看見，初代教會的保羅充分發揮了斯多亞（Stoic）的思想於其神學架構裡。第4世紀的奧古斯汀受了柏拉圖哲學的影響，中世紀的多瑪斯也難逃亞里斯多德論調的陰影，連代表現時代的新正統派（Neo-Orthodoxy）之一的神學大師田立克（Paul Tillich），也都受了存在主義哲學的影響甚大，其他像黑格爾、康德或馬克思思想影響現代神學的架構也就不足為奇了。

不過，儘管有些拉美神學家採用了馬克思主義裡的社會分析理論來作為解放神學的構思，解放神學仍然不同於馬克思主義。這個差別顯然在於基督徒對人類及世界的使命感是基於對上帝的信仰。秘魯解放神學家古提雷茲曾這樣辯解說：

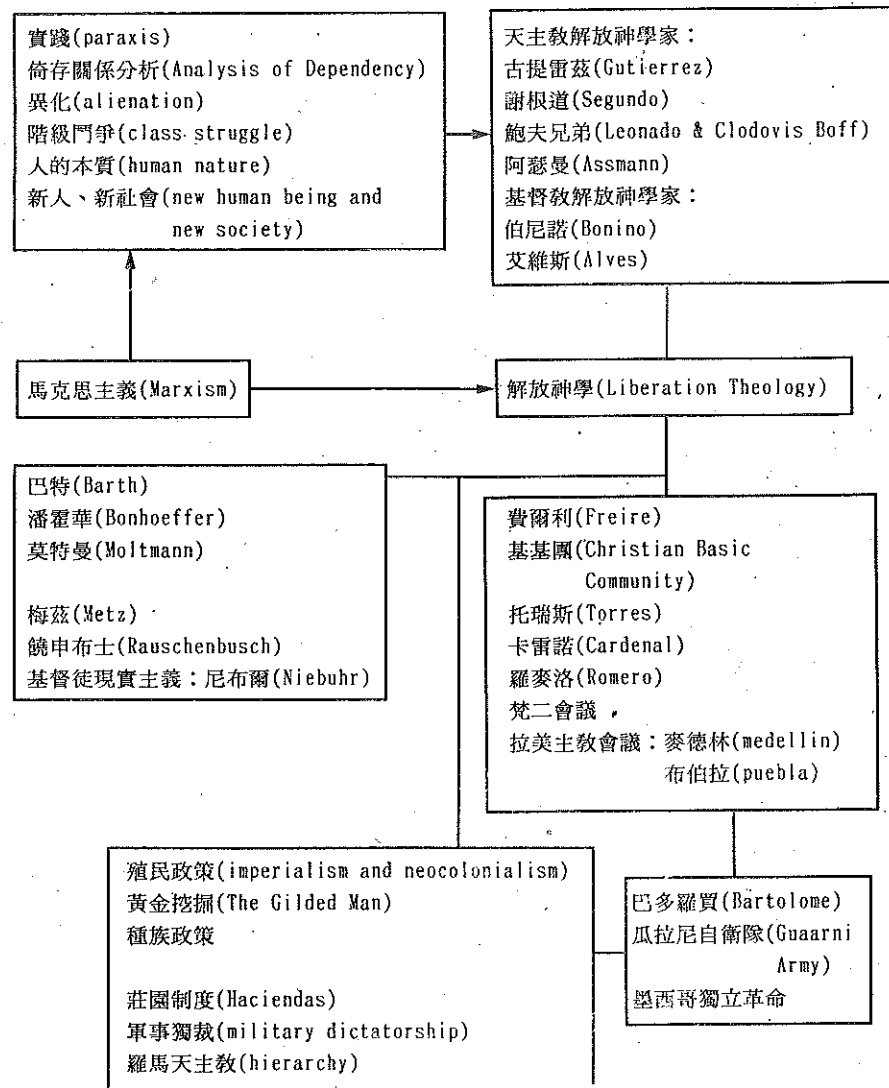
福音的信息是一種不能與任何具體的社會形式來作等同的信息……上帝的話語在歷史的道成肉身中來作為挑戰，而且以一種急進寬廣的視野，和基督作為歷史的主宰，及整體人類的解放來著落。^①

解放神學於六十、七十年代，雖然經過數位拉美神學家們大

力提倡，但其整個神學架構，並非是一個經過刻意整合的理念而無分歧。若從整理其不同的分歧，來作為解放神學整個風貌的了解是有困難的。解放神學的衍生有其歷史背景，有其附著於基督教傳承裡的思想體系，就是以融和了馬克思主義的思想來說，到底馬克思主義那些論調影響在解放神學裡，也可作一有系統的分析，這樣解放神學的整個面貌就可經由歸納，達到最大可能的了解。

如果解放神學是由拉美貧窮情境所衍生，那麼進入拉美歷史背景，來了解造成拉美貧窮的原因是非常重要的，雖然巴西總主教卡麥拉（Helder Camara）曾如此說：「當我關心貧窮者，給予麵包時，人人說我是個聖者；但當我詢問貧窮為何發生時，人人卻說我是個共產黨者」。然對拉美解放神學的了解，若不從其歷史背景及社會政治情境著手，是很難徹底清楚。一般而言，形成解放神學的歷史背景可簡略分為遠因和近因（可參考圖表1有關形成解放神學的各種因素）。

圖表1有關解放神學的架構，可溯源於底層的歷史遠因，其在上層檯面上的呈現是一些解放神學家的思想，特別是有關那些融和了馬克思主義後的神學論調。而直接影響解放神學的可歸納成二種（圖表中間）：一是形成解放神學的歷史近因，如費爾利的教育學、基督徒基層團契、拉美激進基督徒團體、梵蒂岡第二次大公會議到拉美二次主教會議：麥德林和布伯拉等等；一是影響解放神學的基督教思想淵源，如歐洲的巴特、潘霍華、莫特曼和梅茲等神學思想，及美國的社會福音和代表基督徒現實主義的雷茵霍、尼布爾等等（可參考圖表1的架構圖）。



〈圖1〉解放神學架構圖

註解

- ① Gustavo Gutierrez, *The Power of the Poor in History*, trans. by Robert R. Barr, (Maryknoll, New York: Orbis Book, 1983), p.69.

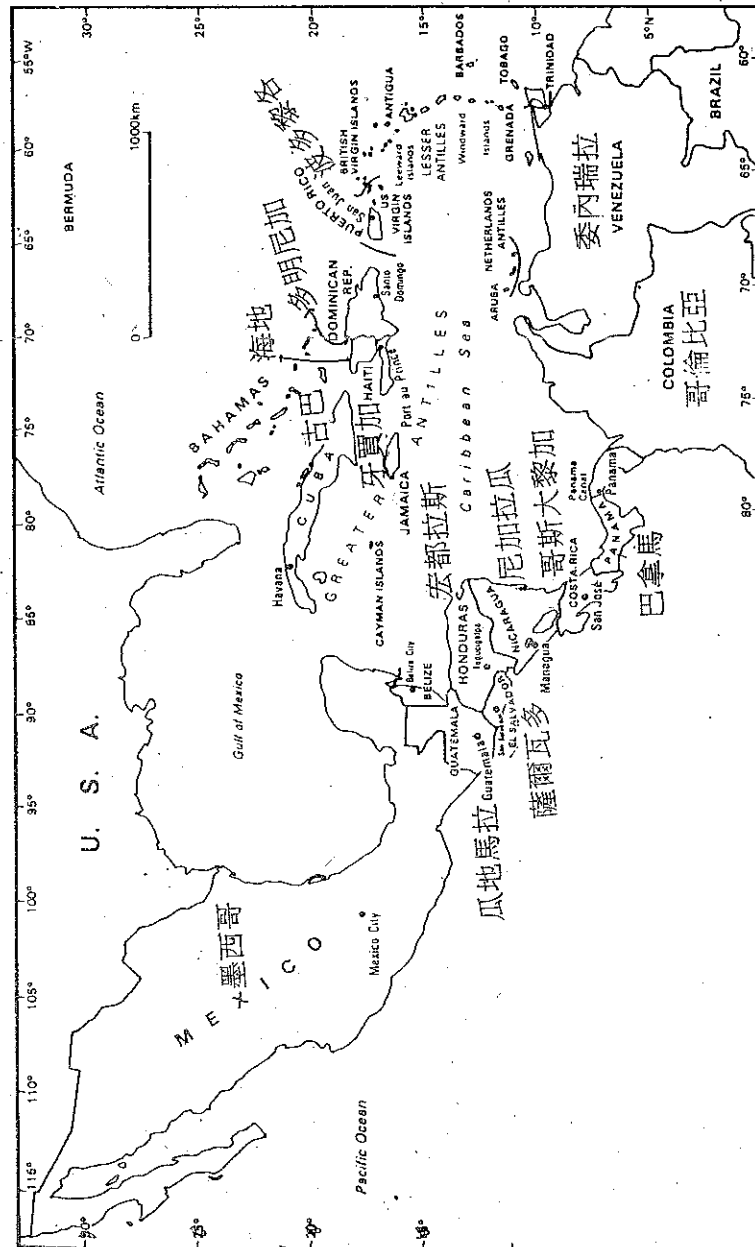
第一章 解放神學的歷史遠因

第一節 歷史與政治背景

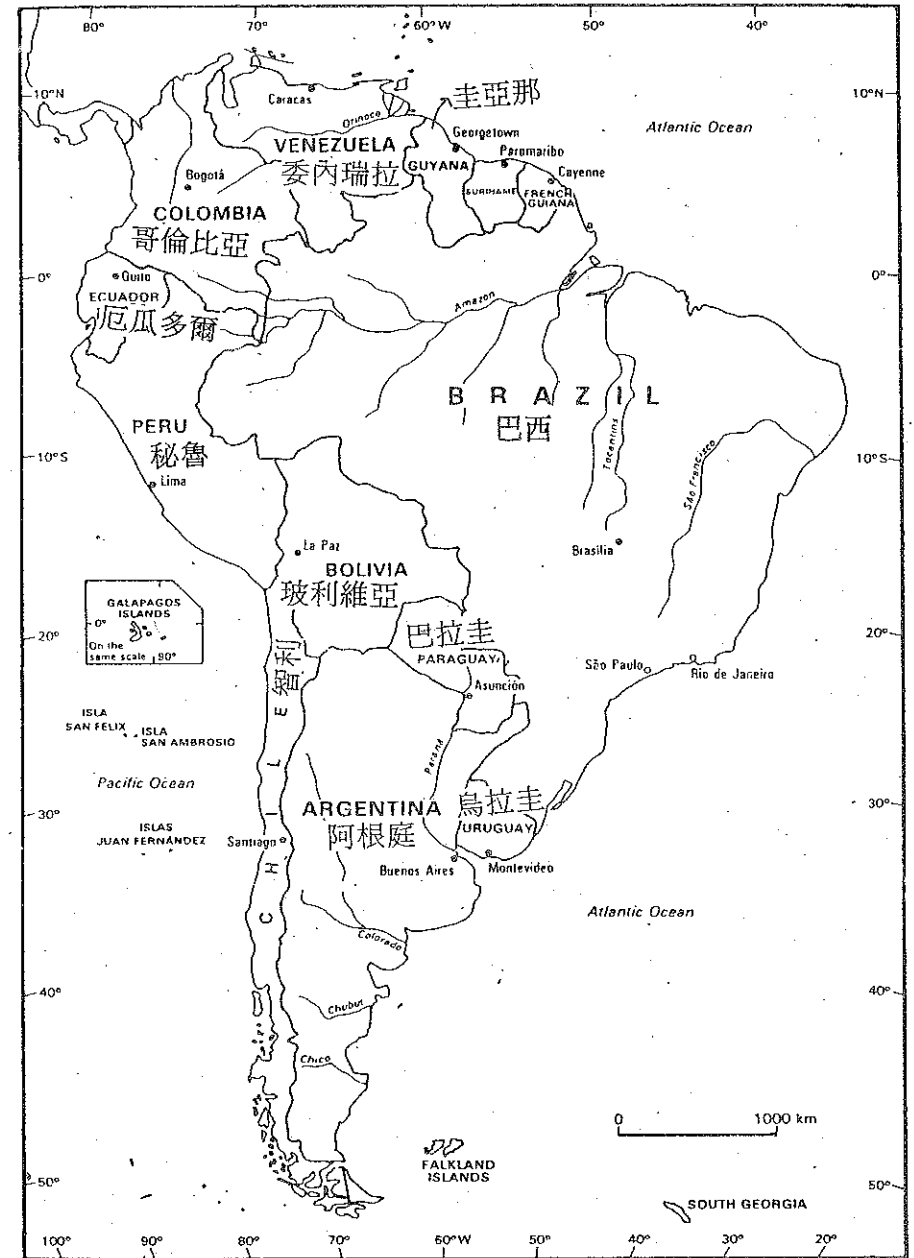
拉丁美洲是指美國國界以南所有美洲國家。①由於此地區於十六世紀至十九世紀間屬拉丁語國家的殖民地，所以稱為拉丁美洲（可參考圖表2及3）。②印第安人為拉丁美洲原住民，如墨西哥的阿魯提克族（Aztecs）、墨西哥以及中美某些保留區的瑪耶族（Mayas）、秘魯的印加族（Incas）、西印度群島的卡雷伯族（Caribs）、哥倫比亞的奇伯查族（Chibchas）族及慍悍勇敢的智利阿諾卡尼安族（Araucanians）等等（可參考圖表4）。③

早期殖民政策

1492年當哥倫布（Christopher Columbus）率領三條船從巴羅斯港（Puer to de Palos）向西出發，找尋黃金財富和試圖遠達中國時，就獲得西班牙女王以沙伯拉（Isabella）的授權，即哥倫布可在他所發現的新土地獲取利潤及擔任總督或大法官等



〈圖2〉中美洲與加勒比海 (Central America and the Caribbean)

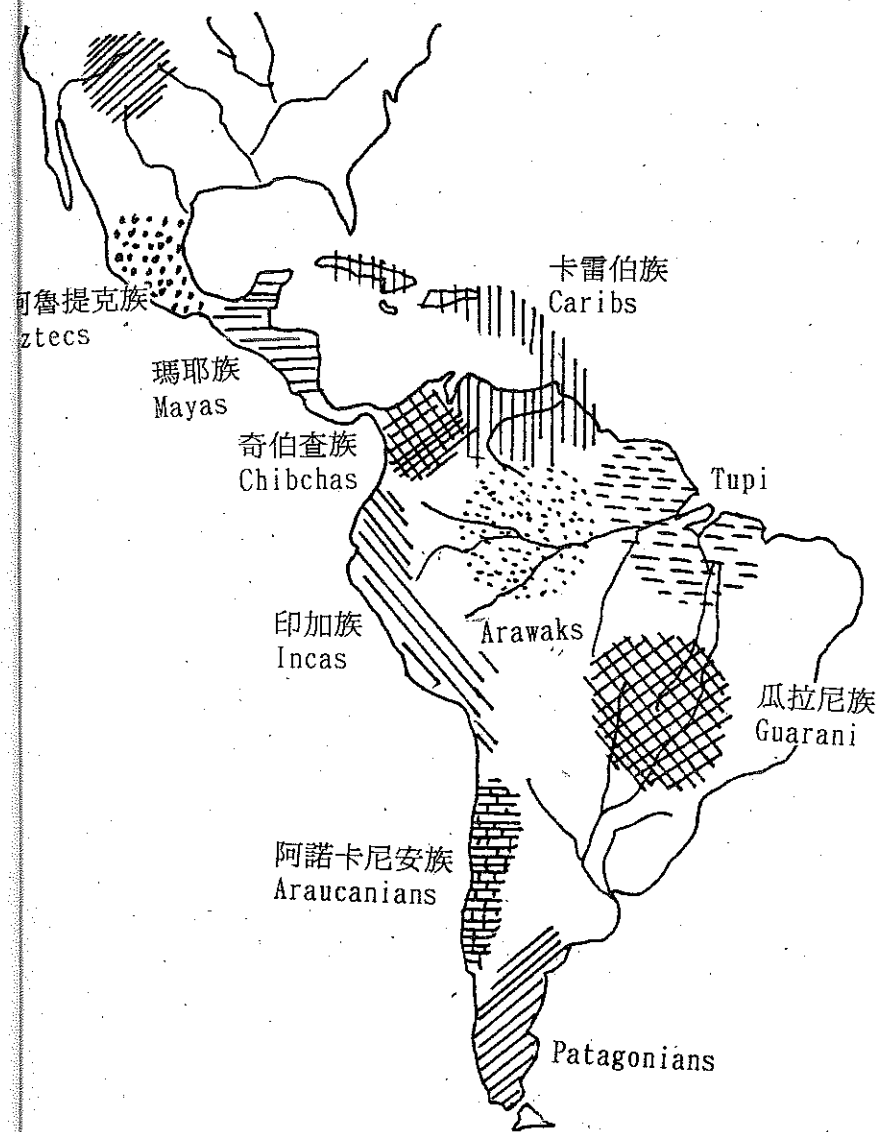


〈圖3〉南美洲 (South America)

職位。哥倫布於1492年10月12日抵達古巴外圍小島時，以為已經抵達亞洲外圍，所以把這些小島概稱為「印度群島」(The Indies，即後來稱西印度群島)。不久抵達古巴(Cuba)，哥倫布當時還以為是中國的一部分，所以曾派一猶太人學者充當使節，要把西班牙女王的信呈給中國皇帝。無論如何，哥倫布發現這裡不是中國後，就讓一些人留在古巴東部的一個西班牙奧拉(Hispaniola)島嶼上(即現今的海地及多明尼加)，自己帶幾個當地的卡雷伯(Carib)原住民回西班牙。④

哥倫布往後的幾次航行曾到達委內瑞拉(Venezuela)、宏都拉斯(Honduras)、尼加拉瓜(Nicaragua)、哥斯大黎加(Costa Rica)和巴拿馬(Panama)等地；並且也在這些地區設立開墾區，採用「分派勞役制」來控制印第安人為其工作。根據此制度，印第安人可被允許擁有一小塊土地，但必須為其地主服勞役。1503年，新任總督尼古拉斯·德奧瓦多(Nicolas de Ovando)在推行「分派勞役制」的同時，又加上「委托監護制」，要求地主必須使其在監護下的印第安人皈依天主教並繳納稅務，這也就是形成日後的大莊園(Planation)制度。⑤

哥倫布所建立的西班牙奧拉(Hispaniola)島嶼，後來成為往前探險的根據地。1513年，巴伯阿(Vasco Nunez de Balboa)從此地航行至巴拿馬(Panama)，由於印第安人傳聞高山後的另一邊大海(即南海或太平洋)有黃金財富，於是巴伯阿帶領一群人越過高山，發現山後西邊的太平洋海岸。1522年柯蒂斯(Hernando Cortes)由古巴率領11條船隊及七百人來到墨西哥。由於傳說墨西哥原住民阿魯提克族(Aztecs)擁有黃金，於



〈圖4〉拉美原住民族分佈圖

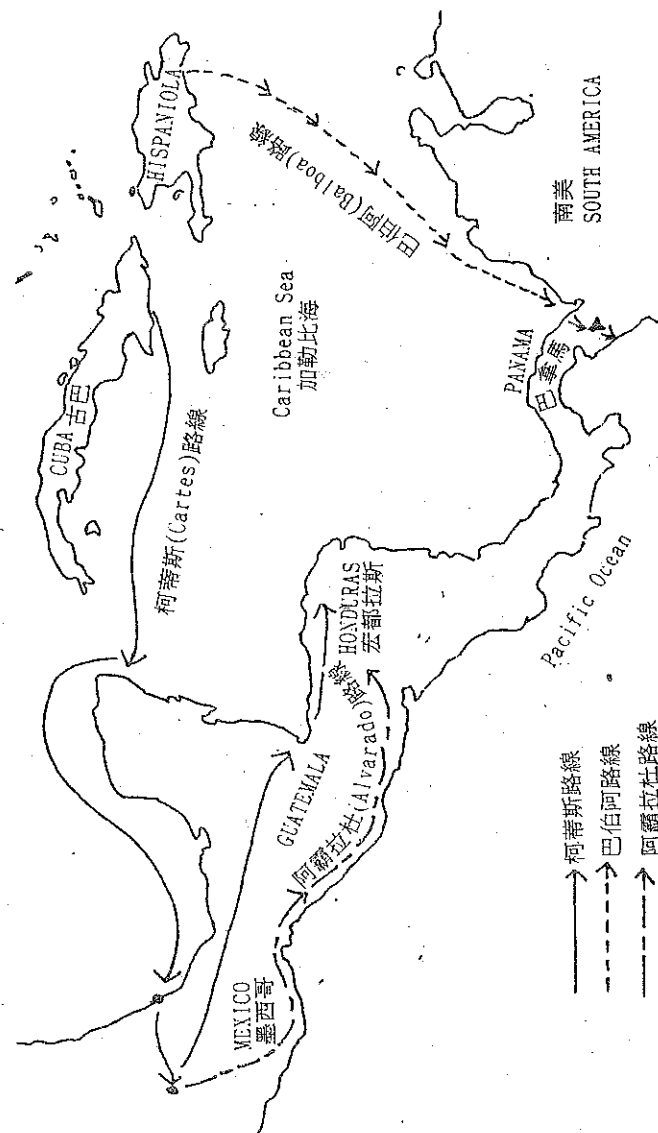
是此族群成為柯蒂斯征服的對象。另外，阿霸拉杜（Alvarado）也經由墨西哥往南征服，而瓜地馬拉（Guatemala）、薩爾瓦多（El Salvador）成為其征服的地區（參考圖表5）。⑥

中美洲被征服後，南美洲成為下一個目標，由於巴拿馬西邊海岸的發現，皮莎諾（Francisco Pizarro）於1524年，經由西岸航海發現厄瓜多爾（Ecuador），當時巴拿馬總督要皮莎諾返回，然皮莎諾有意繼續南征，於是皮莎諾曾在地上畫一條線，要求其屬下一百人自己決定回巴拿馬或繼續跟隨他往南探險，結果最後有13人願意陪著皮莎諾繼續南走。這也就是造成日後秘魯（Peru）發現的緣由。

黃金的誘惑

秘魯的發現最重要的無非是當地產有黃金，而且傳說古茲口（Cuzco）地帶的黃金更多，於是皮莎諾返回巴拿馬向西班牙國王回報。1531年皮莎諾一行4條船3百多人進入印加王朝（Inca empire）的秘魯。雖然印加人對西班牙人表示歡迎，但最後卻遭到無情的集體屠殺。⑦古茲口一帶被征服後，西班牙人建立了利馬市（Lima）來取代。從此，三百年來利馬市成為南美西班牙的文化中心（可參考圖表6）。⑧

另一個有關黃金的傳說，是印第安人的「黃金人」（The Gilded Man或The Golden One）故事。傳說中有一個高地的湖邊（即現今的哥倫比亞，Colombia），住有一群敬拜太陽神的印第安族群。每年在湖邊所舉行的奉祀，族群的酋長必須全身塗金（被稱為「The Gilded Man」），乘竹筏到湖中心，把黃



〈圖5〉西班牙早期中美洲三支探險路線

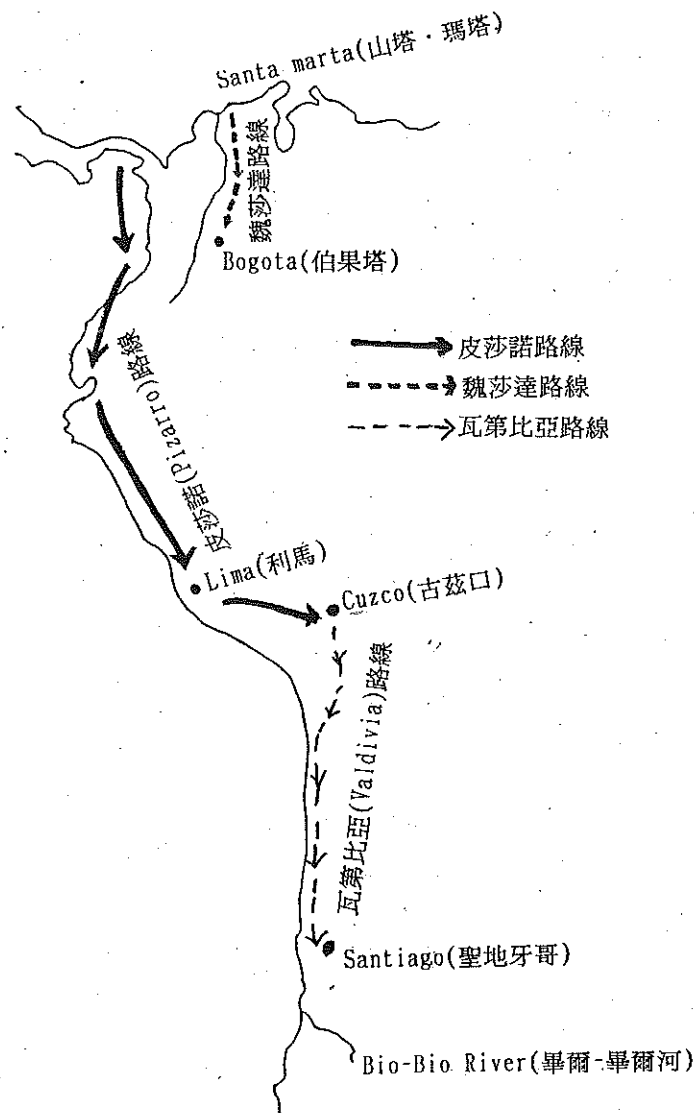
金反照呈現迴光的雙臂指向天上，並跳下湖中再上來，而此時族群人人再紛紛地把黃金作成的裝飾、器物等等丟入湖中奉祀。這個故事對前來淘金的西班牙人充滿吸引，西班牙人把此酋長稱為“El Dorado”，也就是“黃金人”（The Golden One）的意思。

“黃金人”的尋找是由一位西班牙的法官魏莎達（Quesada）開始，由哥倫比亞北端的山塔·瑪塔（Santa Marta）出發，進入中央的哥倫比亞地區直到伯果塔（Bogota）（可參考圖表6上端）。此地區居住著奇伯查族群（Chibchas），而伯果塔市的建立就是以當時此族群酋長的名字來命名。此地區又稱為“新格納達”（New Granada），紀念魏莎達法官在西班牙的故鄉格納達（Granada）。⑨

另外，皮莎諾（Pizarro）也於1540年派其部下瓦弟比亞（Pedro de Valdivia）前往智利探險。經過高山聳嶺和幾百哩沙漠地帶，瓦弟比亞於1541年進入智利。此地區雖無黃金但卻有良好的天氣及土壤，於是瓦氏在此建立了聖地牙哥（Santiago）城市。然而，西班牙的南征遇到智利阿諾卡尼安族（Araucanians）強力的反抗，在往後的1百年爭戰中，阿諾卡尼安族最後被逼退於畢爾—畢爾（Bio-Bio）河南部，且於往後的1百年逐漸被征服（可參考圖表6）。

新殖民主義

1808至1810年，情況開始急速改變，獨立革命運動在墨西哥及其他國家爆發，到了1825年除了古巴和波多黎各還是殖民地



〈圖6〉西班牙早期南美洲三支探險路線

外，其餘國家已紛紛獨立。戰爭結束後並沒有帶來真正的社會改變，土生的白人接管了「半島人」或「西班牙人」的職位及財富。「大莊園制」仍然保留下來，只是地主暫由土生白人來取代西班牙人而已。拉丁美洲上層的大地主和天主教會依然保存大量土地，以墨西哥為例，獨立後一百後年，印第安人一無所得，仍然在「大莊園制」的束縛下繼續工作以求溫飽。

二次大戰後，由於德、日退出國際市場，英國也因戰爭大大削弱；美國漸而取代拉丁美洲廣大經濟利益市場。古巴革命之前，拉美國家的生產事業大致為美國所控，如烏拉圭供應美國牛肉、委內瑞拉生產石油、巴西輸美咖啡、玻利維亞產鉛及智利輸美銅、硝石等等，而古巴在革命之前也是美國糖業供應地。同時，美國為了維持其本身軍事優勢及安全，藉著1947年的〈泛美防禦條約〉，在拉美廣設軍事基地，以期有效控制該區安全，維護美國本身利益。

拉美由於長期在西班牙及葡萄牙的殖民統治，及戰後美國資本主義的介入，使其經濟體系及生產事業均無法有效發展。目前約20多個獨立國家中，很多國家外債沉重。更嚴重的是拉丁美洲平均每人外債還本付息額，已佔商品和勞務收入的40%以上，有的國家甚至更高，其中，巴西與墨西哥是最大的債務國。

貧窮是拉丁美洲人民的寫照，由於財產、土地分配不公，致使少數封建地主及天主教會佔有多數大量土地。以智利而言，六百多個地主就佔全國耕地面積百分之五十七、巴西千分之一的地主佔有百分之七十七的土地，阿根廷也是如此，全國土地的六分之一被五十個家族瓜分。另外一方面，佔拉丁美洲人口百分之七十

左右的農民，卻只有百分之十的耕地，因此廣大民衆就在此不合理的土地分配下，只有靠「大莊園制」裡的勞役謀生，有的甚至在苛稅重擔下，借著高利貸苟延殘喘。^⑩

第二節 種族階級與莊園制度

種族政策

自十六世紀歐洲白種人移居當地後，因著實施印度法（Leyes de Indias）的同化政策，一部分白種人與印第安人混血，而漸成另一種族稱為美斯地索人（Mestizos）。此美斯地索人和印第安人約佔目前拉美4億多人口的一半。另外，西班牙及葡萄牙殖民時期，由於勞役需求，也從非洲販來大量黑人充當奴工（特別是葡萄牙人所統治的巴西），而日後白人與黑人女子所生的族群被概稱為模拉特人（Mulattoes），此模拉特人目前大多住在巴西東北部及西印度群島。

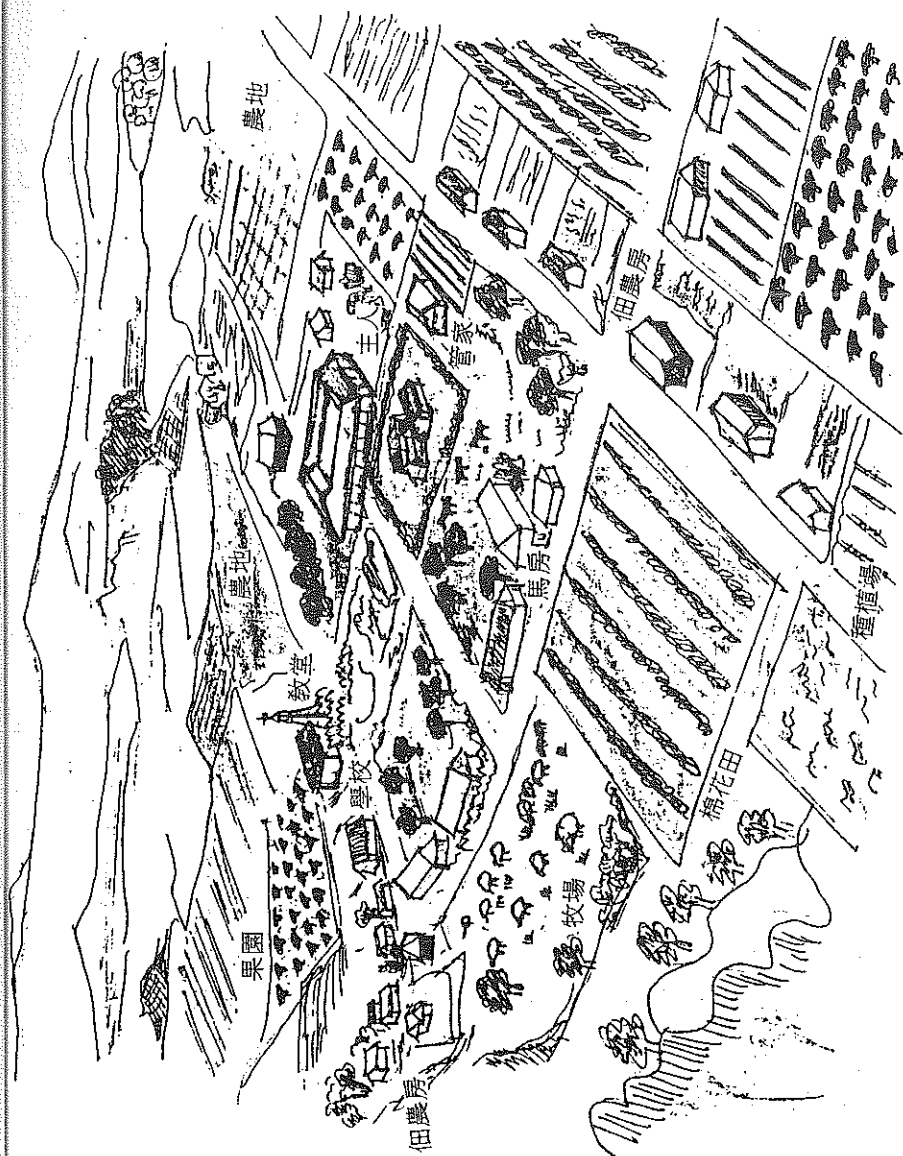
在西班牙殖民的拉丁美洲，種族與社會階級是交織一起，且用來區分社會地位的高低。在拉美殖民社會，其最上層是「半島人」（Peninsulars），是指出生在伊伯利亞半島（Iberian Peninsula）的西班牙人（Spaniards）或葡萄牙人，其主要職務不外是政府高級官員及教會高級教士等等。中上階級是指土生的白人（稱為creoles），即殖民地的地主，大莊園牧場主人或政府官員和教會的教士。中下階級則是持自由人身份的混血人種美斯地索人，他（她）們是小商人、成衣匠或手工業者。社會最下層

則是在債農制度桎梏下的印第安人、黑人及印非混血人種，他（她）們多數被迫在「大莊園」裡從事各種勞役，且不能享受任何權利。

莊園制度

從1492年哥倫布的航行到1607年，西班牙人已在拉美建立250個大小城鎮，而城鎮的組合是以西班牙人的「莊園制」為單位。莊園的形成，是以移居拉美的西班牙人為主人，經由當地總督分配土地，及賜與一些印第安奴隸為其服勞役。「莊園」（plantation）稱為「哈西恩達」（haciendas），而一個「莊園」大約有幾千個英畝（acres，一英畝大約是一千二百二十四坪左右），大約有5萬頭牛，而整村的印第安人要為其主人工作，大的莊園也設有教堂，以便印第安人能皈依天主教。主人的房子在莊園的中央且豪華寬大，印第安人奴僕則住在四圍的小茅屋。由於主人的兒女大多在歐洲求學，所以主人住在莊園裡的時間不多，莊園的真正負責管理就落在「總管」（Overseers）手中，其住屋就在主人旁邊（可參考圖表7）。⑪

葡萄牙人所統治的巴西，情況也是如此，其「莊園制」稱為「華仁達」（Fazendas），不過1693年巴西南部發現金礦後，很多莊園主人為了淘金而南移。當時在靠近巴拉圭、阿根廷邊界的金礦開採工作，由於工人缺乏，白人還成立「獵奴隊」（Slave hunter），從巴拉圭及阿根廷地帶抓當地的瓜拉尼人（Guarani）來充當奴隸。為此，早期在此地區傳教的耶穌會教士，為了保護當地瓜拉尼印第安人，還會教導他們如何使用槍械，並組



〈圖7〉拉丁美洲大莊園面貌

織自衛隊（Guarani Army）來抵抗白人的入侵。^⑫

第三節 軍事獨裁

考迪羅主義

十九世紀至二十世紀初期間，拉美國家雖然一一獨立，但獨立後的衆多國家仍然政局動蕩、政變頻繁。因此，軍事獨裁漸漸抬頭，成為維護地主階級利益的最佳防衛。一般而言，拉美的軍事獨裁制度可分為三個時期。早期獨裁制度稱為考迪羅（Caudillo）主義，它代表著封建大莊園主的利益，以暴力取得政權，並以暴力維持統治，其代表人物有阿根廷的羅薩斯（Juan Manuel de Rosas 1793—1877）和巴拉圭的法蘭西爾（Jose Gaspar Rodriguez de Francia 1766—1840）等。

猩猩派

十九世紀末，英美資本主義國家為期加強控制拉丁美洲，使其成為原料供應地及產品推銷市場，進而扶植軍人上台執政，出現所謂「猩猩派」（Gorila）軍政權。它代表著大資產階級及地主利益，以反共及高壓獨裁統治著稱，其代表人物有委內瑞拉的果麥斯（Juan Vicente Gomez, 1908—1935）、古巴的馬查多（Gerardo Machado, 1925—1933）和尼加拉瓜的安那斯塔西沃、蘇慕沙（Anastasio Somoza, 1937—1956）及其兒子路易士、蘇慕沙（Luis Somoza, 1956—1966）等政權。

二次大戰後至六十年代末期，隨著殖民體系的瓦解，民族主義漸漸高漲，因此一些拉美國家出現具有一定民族主義色彩的軍政權。此軍政權在不同程度保留了猩猩派獨裁政權特性，對人民實施高壓統治，然對內也採取一些選擇性改良措施，其代表人物有秘魯的貝拉斯哥（Juan Alvarado Velasco 1968—1977）和厄瓜多爾的拉臘（Guillermo Rodriguez Lara）。另外，1955年古巴革命推翻貝替斯塔（Batista）政權後，和1979年尼加拉瓜桑定民族解放陣線（Sandinist Front of National Liberation）革命成功後，馬克思社會主義在拉美政治舞台另佔一重要位置，使拉美的軍權政治更加顯得錯綜複雜。^⑬

第四節 羅馬天主教

殖民地教會

早在1492年哥倫布在西班牙旗幟下發現美洲新大陸時，西班牙和葡萄牙兩個新興的海上霸權已進入一個海外擴展的激烈競爭。當時羅馬教宗亞歷山大六世（Alexander VI），為了防止兩國的惡性競爭而影響羅馬教會利益，特別在1493年召開西、葡兩國協商會議。羅馬教宗從地圖上的南北極畫了一條線，規定西班牙往大西洋中部亞速爾群島（Azores）以西發展，而亞速爾群島以東就屬於葡萄牙擴展地域。隔年，由於葡萄牙的抗議不公，此協定再度更改往西移了一千多哩，以致後來巴西在地緣上被劃分給葡萄牙，而於1500年被葡萄牙人佔領（可參考圖表8）

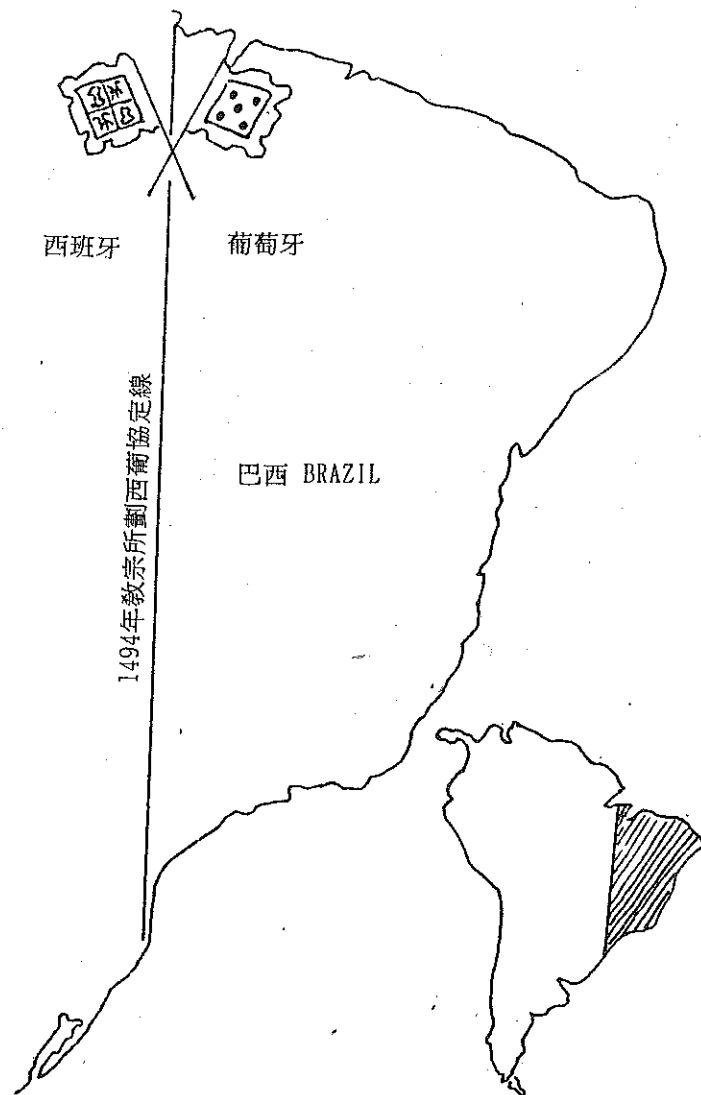
24 解放神學

。⑭

十五世紀末，由於西班牙王權的擴張，羅馬教會不得不與西班牙王權妥協，即西班牙教會及西班牙高級教士的選任應置於王權的管轄下。從此，西班牙教會成了歐洲各國中最富於獨立性的教會，然同時它也忠於中世紀阿奎那（Thomas Aquinas）教理，對一切異端絕不寬容。而拉丁美洲各國也就在這種西班牙君權、教權合為一體的宣教下，被孕育成一個極封建及具有西班牙國家意識的殖民教會。

拉美早期天主教會，雖然曾力諫西班牙國王廢除奴隸制度，把印第安人當作兄弟姊妹看待，然由於教會利益在殖民歷史期間與國家利益密不可分，以致除了地主、軍權以外，教會仍被視為拉丁美洲統治集團之一。另外，拉美居民雖然百分之九十信奉天主教，佔全世界天主教徒人口的半數，然自二次世界大戰後，履行宗教儀式的人數愈來愈少。一方面是基於教士缺乏，如1975年耶穌會的調查報告指出，在拉美的教士約有四萬六千八百個，平均五千九百個信徒才分有一個教士；另一方面也是民衆對教會不積極參與在拉美現況的改革愈來愈失望。⑮

無論如何，早期拉美天主教會仍有一些反抗感人事蹟流傳下來，這對往後的解放神學也間接產生影響。這些事蹟對解放神學特別有意義的至少有三：十六世紀初巴多羅馬、卡薩斯（Bartolome de Las Casas）主教事蹟、早期南美耶穌會在瓜拉尼族中組織自衛隊事蹟，和十九世紀初墨西哥獨立革命的靈魂人物米克爾、希達果（Miguel Hidalgo）神甫事蹟。



〈圖8〉1494年教宗所劃西、葡協定線

巴多羅馬、卡薩斯 (Bartolome de Las Casas)

巴多羅馬、卡薩斯於1502年從西班牙來到西班牙尼奧拉島 (Hispaniola, 即現今的海地及多明尼加, 可參考圖表5) 尋找運氣。當時當地的總督曾分給他一個「莊園」及一些印第安奴隸來耕作開墾, 卡薩斯在此聽過很多奴隸如何被拷打虐待故事, 而實際情形在他附近的「莊園」裡也屢聞不鮮。1510年卡薩斯終於按捺不住, 宣佈放棄莊園及解散奴隸, 且加入教會對當地原住民的傳教行列。1537年, 他還特別旅行至中美地區, 在一些印第安人和西班牙人交戰激烈的地帶宣講和平福音。他的實際行動及關心貧苦的印第安人最後有了些微回報, 即西班牙國王終於在1542年頒布新法令, 在新法令中印第安人始由奴隸變為佃農, 即主人要把土地租給印第安人, 且不能再把印第安人當作奴隸看待。而一切的工作, 主人也必須付給工資, 雖然這樣的法令, 在遠方的拉美白人社會並不怎樣被樂意遵守。^{①⑥}

巴多羅馬、卡薩斯對貧苦大眾的實際關心影響解放神學家古提雷茲甚多, 古提雷茲後來在秘魯利馬貧民區的工作, 其宿舍樓下就作為取名巴多羅馬、卡薩斯中心的辦公室, 這個中心是古氏參與在貧窮者關懷工作的總部。^{①⑦}

瓜拉尼自衛隊 (Guarani Army)

早期羅馬教會在拉美的宣教策略是建立宣教據點 (missions), 然後傳教士進駐據點開始傳教工作。以耶穌會宣教據點 (Jesuit mission) 來看, 傳教士除了傳福音外, 也教導民眾

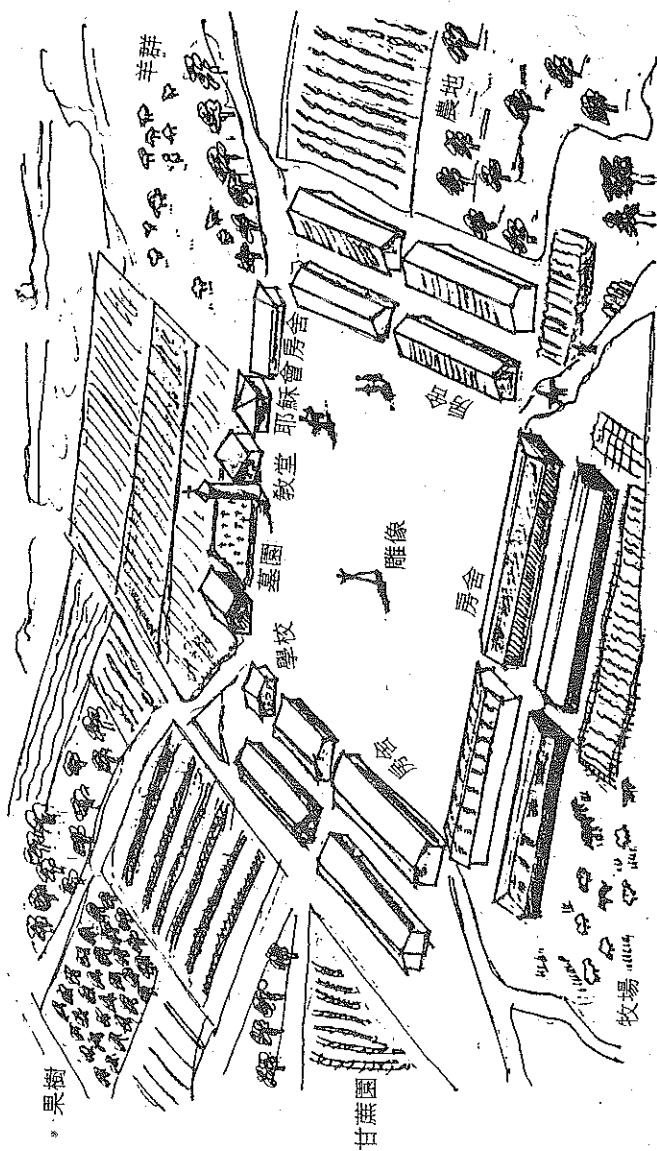
耕作、種植、讀書及手工藝等等 (可參考圖表9)。^{①⑧}耶穌會早期在拉美宣教最值得一提的, 就是在巴拉圭、阿根廷的巴拉那河流 (Parana River) 一帶, 對瓜拉尼 (Guaranis) 印第安人的傳教事蹟。

如前所述, 巴西於1693年發現南部蘊藏有金礦後, 白人就大量湧入, 由於勞役需求, 這些白人就組織「獵奴隊」來大量抓捕當地的瓜拉尼人為奴替其挖礦。耶穌會宣教士在屢次向這些白人抗議無效後, 就決定訓練瓜拉尼人自組軍隊, 教導他們使用槍械來制止白人的侵略。這種「武力自衛」的宣教策略也影響日後一些解放神學家的觀點, 如哥倫比亞游擊隊神父托瑞斯 (Camilo Torres) 和參加桑地諾革命陣線的卡爾雷諾 (Ernesto Cardenal) 神甫等等。

墨西哥獨立革命

十九世紀初的墨西哥獨立革命, 其靈魂人物就是土生白人的希達果 (Miguel Hidalgo) 神甫。他本來在多羅雷 (Dolores) 城擔任教職, 除了傳教外, 他也教導貧苦大眾製酒及絲絨來改善生活。由於希達果的舉動影響了當地政府對酒及絲絨的販賣利潤, 於是派軍隊把希達果的葡萄酒廠、葡萄樹和桑椹樹一一毀壞。希達果眼見其稍有的成果被政府毀壞後, 仍不氣餒繼續地教導民眾有關陶器製造, 用來增加收入改善生活。

無論如何, 希達果最後發現大眾的貧窮情況一點也沒改變, 除了推翻現有的獨裁壓迫體制外, 似乎別無選擇。於是1810年9月16日, 希達果敲響教堂頂樓鐘聲, 對前來探究究竟的大眾宣讀革



〈圖9〉早期拉美耶穌會宣教據點面貌

命信息，鼓舞大家起來為自由而戰，這一響鐘喚起了無數美斯地索人及少數土生白人加入獨立革命行列。雖然希達果神甫在不久的戰爭中被殺，但革命行動已在各處接繼爆發，最後墨西哥終於能在1821年革命成功，成為獨立國家。^{①9}

希達果神父以信仰熱誠及具體行動，來喚起被壓迫的群眾參與在自己的解放運動，日後也成為拉美教士們的一大鼓舞。經由信仰對大眾貧窮現實的關注，導到最後起身參與社會改革運動，也就成為一些解放神學家的行動模式。信仰只有通過實踐才能見證—多麼簡單的話語，但有時卻那麼地令人困惑和困難實踐。

註解

- ① 可參考George Pendle, *A History of Latin America* (Middlesex, England: Pelican Books, 1981), p.1.
- ② 圖表2及3來自South America Central America and the Caribbean 1991.third Edition, (England: Europa Publication Limited, 1990) p.xiv和p.xv.
- ③ 圖表4來自A.C.Wilgus等著的History of Latin America, 1951, p. 13, 此圖表已列入馮允生, 《拉丁美洲政治制度》一書, (台北: 天聲出版社, 1964), 頁13。
- ④ Edmund Lindop, ed., *Latin America*, (Lexington:Ginnand Company, 1980), pp.22-23.
- ⑤ 參考王崇堯, 《福音的解放》(台北: 台灣長老會青年事工委員會, 1991), 頁3-4。
- ⑥ 圖表5來自Edmund Lindop, ed., *Latin America*, p.29.
- ⑦ 有關印加族遭屠殺詳細情形, 可參考同上, pp.31-38。
- ⑧ 圖表6來自Edmund Lindop, ed., *Latin America*, p.37.
- ⑨ 同上, pp.39-42。
- ⑩ 可參考王崇堯, 《福音的解放》, 頁4-5。
- ⑪ 圖表7來自Edmund Lindop, ed., *Latin America*, p.63.
- ⑫ 同上, pp.67-68。
- ⑬ 可參考王崇堯, 《福音的解放》, 頁6-7。
- ⑭ 圖表8來自Edmund Lindop, ed., *Latin America*, p.46.
- ⑮ 王崇堯, 《福音的解放》, 頁7-8。
- ⑯ Edmund Lindop, ed., *Latin America*, pp.68-69.

- ⑰ 可參考William M. Ramsay, *Four Modern Prophets*, (Louisville: John Knox press, 1986), p.55.
- ⑱ 圖表9來自Edmund Lindop, p.67。
- ⑲ 有關希達果神甫事蹟可參改Edmund Lindop, ed., *Latin America*, pp.101-105。

第二章 解放神學的歷史近因

拉美解放神學於六十年代，經秘魯利馬天主教大學（Catholic University of Lima）年輕的神學教授古斯塔沃·古提雷茲（Gustavo Gutierrez）大力提倡後，至今已風靡世界各國神學角落。前陣子紐約渥比斯（Orbis）出版公司還為古提雷茲辦了一個慶祝會，一來紀念古氏一書《解放神學》（A Theology of Liberation）已出至第十五修訂本，二來慶祝古氏六十歲生日。

解放神學衍生於拉美社會政治情境。從五十年代巴西保羅·費爾利（Paulo Freire）所提倡的「良知化運動」及「文盲識字」教育活動以來，經鮑夫兩兄弟（Leonado Boff和Clodovis Boff）所提倡的「基督徒基層團契」（Christian Basic Community）、梵蒂岡第二次大公會議（1962—1965）、激進基督徒革命組織，如基督徒社會主義（Christian For Socialism）、哥倫比亞游擊隊神甫托瑞斯（Camilo Torres）、薩爾瓦多主教羅麥洛（Oscar Romero）和尼加拉瓜的卡爾雷諾（Ernesto Cardena）神甫等，到拉美二次主教會議：1968年的麥德林（Medellin）主教會議和1979年的布伯拉（Puebla）主教會議，解放神學已呈現一個獨具風格的拉美政治神學。了解這些近

代拉美事件，是進入解放神學論點的中心指標。

第一節 保羅·費爾利 (Paulo Freire)

保羅·費爾利是巴西著名基督徒教育家及行動者。在巴西的古拉特 (Joao Goulart) 政權於1964年被推翻前，出任教育和文化部長。當時的巴西，教育並未普及一般大眾，文盲人口佔了一半，而15歲以上的成人有39%是文盲。^①費爾利面對此一事實，開創了一套「認字方法」來教導大眾，特別教導民衆對自己所生存的社會有所認識。這個運動後來被稱為「基礎教育運動」 (Basic Education Movement)。

費爾利曾把馬克思思想中的「理論和實踐」應用在他的教育方法上，這個「教育學」後來被秘魯、智利及古巴政府相繼採用。為了推展「認字教育」，使其普及化，費氏在1964年之前，曾在巴西各地設立「文化中心」 (circles of culture，又可稱為「大眾文化中心」)，用來推展民衆基礎教育運動。由於費氏民衆教育方法，牽涉到很多對社會問題的認識，所以其教育工作又稱為民衆「良知化」 (conscientization) 運動。特別他曾深入到巴西東北部地區，從事農村識字教育及民衆良知的啓蒙工作。

1964年巴西的古拉特政權被推翻後，費爾利也被驅逐出境到智利。費氏曾任大學教授、1969年來美國哈佛大學講學一年，爾後出任普世教會協進會 (World Council of Churches) 教育顧問。1968年的麥德林拉美主教會議，「解放教育」 (Liberating Education) 文件就是以他的觀點為基礎。拉美解放神學家古提

雷茲、阿瑟曼 (Hugo Assmann) 和阿維斯 (Rebun Alves) 皆受其影響甚大。^②

被壓迫者的教育學

《教育是自由的實踐》，這是費爾利1969年出版的一本書名。書中費氏認為真正的教育是使人人能在世界中使其理想「實踐」 (praxis)，也就是人在對世界的「回應」 (reflection) 和「行動」 (action) 中來改變世界，特別從打破既得利益的特權體系中來重建整個社會結構。而自由能實踐，也是因為被壓迫者被教育到能有主動意願去打開壓迫他 (她) 們的重重鎖鍊。所以費氏認為「教育是愛和勇氣的行動」。^③

《被壓迫者的教育學》 (Pedagogy of the Oppressed, 1970)，此書重申費氏的教育理念。費氏認為群眾的教育，無非啓迪其良知察覺自己是在被壓迫的情況，為此「大眾文化中心」 (circle of culture) 的設立有其必要。費氏的教育方法很獨特，他召集群眾晚上前來「文化中心」上課，而且採小班制 (10人左右)。他的方式是先把這些學員住的貧民窟的照片展示給學員自己看，然後讓參與的人開始討論，看是否有些需要改進的地方，如房子、食物、衣服、健康或教育等等。當學員說出需要的事務如「房子」時，費氏就教導學員如何認識「房子」這字，以及為何他 (她) 們不能擁有「房子」的原因。

這種教學方式很有效用，很快學員不只認識一些單字，同時「良知」也被啓發，開始有意識地想知道造成他 (她) 們貧窮的真正原因何在。費氏認為「解放」 (Liberation) 和「良知化」

36 解放神學

(Conscientization) 是相互相補，如果大眾能經由識字及社會教育來喚起自身良知，那麼大眾就能自覺地去努力使自己獲得解放。因此，識字及良知化運動的主要目的，是使大眾察覺自己是社會裡被壓迫的一群，進而產生一股極大願望，想把那壓迫自己不合理的環境加以改變，這不只使被壓迫者能得到解放，連壓迫者也能得到解放。費爾利稱這是“人性化”(humanization) 與“非人性化”(dehumanization) 的鬥爭：

人性的鬥爭是爲了勞動者的解放，是爲了克服異化，是爲了肯定人是一個“人”，因爲人有可能被“非人化”。歷史上事實的具體面並不是呈現一個有人性尊嚴的體制，而是不公義體制下所發生的壓迫暴力，這就使被壓迫者非人化了。④

對話—教育學基礎

費氏認爲教育學的基礎是對話。人被造是要來與別人交談 (communication)，這是“實踐”(praxis) 的基礎，而其方法就是“對話”(dialogue)。在對話中，人的良知逐漸發展，而良知能促發人的回應和行動聯合一致，且去付諸實踐。所以對話非常重要，而“反對話”(anti-dialogue) 的立場卻是相反，無非想要導致人們分裂，進而相互征服、侵略及造成壓迫。⑤

對費氏而言，對話的基礎是愛，其反面就是統治者的虐待狂和被統治者的被虐待狂。愛衍生盼望，因此若沒有愛及盼望，對話也沒有多大用處。人類團體性生活的盼望是由對話來相互補

足，而爲了更好的盼望，人們要多對話，而更多的對話就會衍生更好的盼望，而此過程是繼續不斷的。⑥

爲自由奮鬥—教育學目標

教育的目的是爲爭取自由，有關自由的鬥爭，其問題不只單純在於統治者和被統治者之間的對話上，鬥爭更是爲了自由能夠具體實現。費氏認爲成爲自由之前，人必須先能掌握他(她)自己的生產，引自馬克思的話，費氏說：

人和動物的不同所在，全於他們的生產方式，動物不能生產它本身以外任何有意義的產品，但人照他們在世上的活動，創造了歷史文化的統合，人們是實踐的存有，因爲他們創造了他們可以活動及回應的現實世界。動物的活動沒有實踐和創新意涵，因此，若將人的良知反應和他對生產掌控能力拿走的話，就是將人貶爲動物，把人能充份實踐的本性能力拿走。⑦

簡單而言，只有通過實踐，人才有可能改變社會結構，而實踐無非是革命的首要激素。在此，費氏區分簡單的“行動”(action) 與“實踐”(praxis) 有所不同。簡單的行動意謂著是不經“回應”(reflection) 的一種衝動，這無法達成革命及改換社會結構的目的；唯有經過“回應”，然後採取行動去改變結構，此“實踐”才有可能促成革命成功。所以“實踐”(praxis) 是理論與行動的聯合一致。

費爾利曾以巴西的奴隸制度爲例說明，奴隸是一種理論和現實的綜合體。多年來，巴西貧苦大眾在壓迫下過著無望無助飢餓

的生活，所以有些人害怕因飢餓過度致死而願意賣身為奴，以勞役換取溫飽。所以費氏認為，在征服別人的“反對話”（anti-dialogical）理論中，第一特色是人爲了要征服別人，常先把別人洗腦說服成是無法自主的“客體”。然在對話（dialogical）的行動中，卻是把作為“主體”的人們召聚一起，齊來改變世界。⑧

費氏進一步分析“回應”（reflection）和“行動”（action）的辯證過程。第一，任何事都在壓迫者和被壓迫者、統治者和被統治者的辯證過程中；其次，爲了自由，人必須克服正反辯證來達到一個新的綜合，也就是新人和新社會的出現，這不只是指著被壓迫者能得到解放，連壓迫者也能得到同樣人性的解放。費利爾說：

在尋回他們的人性時，被壓迫者必須不要再度成為原壓迫者的壓迫者，而是尋回兩者的人性。⑨

費爾利的思想影響解放神學甚多，特別麥德林拉美主教會議也採用了費氏的大部想法。在「解放教育」（Liberating Education）文件中指出，生存在文化邊緣的印第安人，他們必須從迷信的偏見中，及對世界的害怕解放出來，培養更積極的自主性來尋求解放。而教育的工作，不只是簡單地幫助我們印第安兄弟們能適應現存結構，而且要有能力去按照他們自己的方式來開展其文化的世界，同時也享有勞力後的果實。⑩

第二節 基督徒基層社團

基基團的形成

「基督徒基層團契」（基基團，Basic Christian Communities, BCC）又稱為「基層教會團契」（Basic Ecclesial Communities, BEC）。這原本是五十年代從巴西比萊教區（Barra do pirai Diocese）開始的一些郊區延伸團契，它由鄰近貧瘠鄉村的小群團體所組成，也是主教教區的延伸傳教據點，通常人數在20人以下。基基團的設立，當時一方面是爲了大教區內教士缺乏而設有的信徒團契；另一方面由於交通及各種因素，它也幫助了主教教區大教會的牧養關顧，更加落實於郊區貧民地帶。

在基基團裡，有的由教士帶領，有的由信徒相互組成，由於貧窮是共同情境，於是在信仰分享中，聖經裡的解放故事逐漸成了基基團的信心動力。在基基團裡，信徒們相互勉勵，期許以行動來改變貧窮情況。任諾斯（Penny Lernoux）強調基基團至少有下列三個特色：

1. 基基團是由底層形成的，不受高層統治人員控制。
2. 基基團的原則特點是團結一致。在團契裡，兄弟姊妹情愛勝於老闆和雇員關係。
3. 基基團得到當地教會和羅馬教會當局的支持。⑪

今天，在巴西已有10萬個以上的基基團，大多是由信徒及被壓迫者所組成的小團體。基基團也常經由信仰的反省，引申到社會正義及和平問題的政治行動。鮑夫（Leonardo Boff）說：“基基團是作為教會（Church-to-be）的支持”。⑫1962年梵

蒂岡第二次大公會議後，基基團在拉美更加擴延開來，如智利、秘魯、哥倫比亞、巴拉圭、薩爾瓦多和尼加拉瓜等地。

基基團不同形式

基基團在拉美各地呈現的方式也有不同，有的基基團接近教會形式，有教士、聖餐及洗禮，所以又稱為「基層教會團契」(基教團, Basic Ecclesial Communities, BEC)。另外有的基基團接近黨派組織，所以給與一個「通俗基督徒團契」(Popular Christian Community, PCC)的稱呼來與基基團分別，因為「通俗基督徒團契」是不接受主教們的管轄。

以薩爾瓦多為例來說，基基團與「通俗基督徒團契」有密切關連。特別七十年代，一些基基團與激進團體成立聯合陣線，以罷工、示威來尋求社會結構重建。為此，當時的總主教(Archbishop)羅麥洛(Oscar Romero)，耽心基基團衝的過頭，特別寫了一封牧函《教會和一般政治組織》(The Church and Popular Political Organization)，用來強調政治使命感和信仰不是同一件事，雖然兩者可以合作。信函還強調說個人若是基基團的領袖，同時又是政治組織領袖時，應該從中擇一，放棄一個。^⑬

基基團的功能

目前拉美各地的基基團大約有18萬個。通常都由日常生活問題的分享來反應聖經信息，且祈禱相互幫助，當中也培養社會改革的使命感，但並非所有基基團都含有政治性的社會關懷。瑪令

斯(Jose Marins)認為基基團是一動態的先知解放團體，且以貧窮者為優先考量，他特別強調基基團的5種功能：

1. 祈禱(Prayer)
2. 反應現實(Reflection on Reality)：由人民的經驗作為信仰反省的出發點。
3. 領悟與決定(Discernment and Decision)：不只是虔誠祈禱，也以思考當地問題來作信仰的評價及批判，並作出決定。
4. 行動(Action)：作出決定後並付諸行動，此行動是從自己情境中來出發的。
5. 一起讚美(Celebration)：以聚餐、宗教儀式或敬拜來見證、稱頌行動後的果實。^⑭

在1968年麥德林主教會議評價中，基基團被肯定是教會核心的首要和基礎。基基團是教會福音化的焦點和起源細胞，也是成為人類進步發展一個很重要的服務資源。^⑮1979年的布伯拉拉美主教會議也重申此一信念，主教們認為基基團更新了很多個人與上帝的內在關係，並在上帝話語光亮中來檢驗現實生活，使人們參與在家庭、個人工作及對鄰居和地方事務的使命感。基基團發展到此已成為福音中心、教會的希望及解放和發展的前進力量。

^⑭

基基團的特色

基基團與解放神學的密切關連，是在於基基團的首先關懷是貧窮者。在此，基基團呈現了對教會新觀點的了解，它是以民衆

(或信徒)為主,是由底層往上,是講求平等對待、對話及信仰的社會實踐。它也代表著80%多數拉美人民對新教會的期待,它是解放神學具體實踐的場所。基基團特色可歸納成下列幾點:

- 1.大多數的基基團是由下層組成,這些基督徒發現傳統的教會是把信徒當作心靈的病患,而非福音的參與者。
- 2.從拉美民衆的解放掙扎而衍生,古提雷茲認為基基團雖有祈禱、聖餐和救濟等功能,但這些工作必須直接指向解放意涵。即上帝國是上帝給予世人的一份禮物,使貧窮者有份參與於自己的解放工作。^{①7}
- 3.基基團的特色是從鄉村地區及城郊外圍開始,因為鄉村地區的基基團較容易建立,不過現今的基基團已延伸至大城市裡的貧民窟中。
- 4.基基團的基本精神就是“小”。“基礎”(Basic)的意思就是“小”。古提雷茲認為其本質就是團結一致的傳教事工,由信徒和被壓迫者共同組成。然基基團也反應在一般大眾,就是那些願意選擇與貧窮者團結一致的大眾,每個人是弟兄姊妹,在基基團裡沒有階級之分和種族偏見。^{①8}
- 5.基基團的中心是信徒,教會由信徒組成,主教和神甫只佔少數,它是每個人相互認識並願意為別人來服事的信仰團契。它不是教層階級金字塔(ecclesiastical pyramid)的結構,而是草根(grassroots)團契,由底層開始,也試圖去改變教會的金字塔教層階級結構。^{①9}另外,鮑夫(Leonardo Boff)也提出他對基基團的獨特看法。他

認為基基團已為拉美教會帶來至少下列2個新洞見:對社會的新洞見及對教會的新洞見。鮑夫強調基基團對社會的新洞見,是以貧窮的現實來作信仰思考的出發點。統治階級都喜歡用功能方法(functionalist method)的分析,來強調社會的互補及和諧,然被統治階級應以辯證方法(dialectical method)來看社會衝突及矛盾現象。統治者的看法是由上看社會,認為社會的和諧是最重要,然被統治階級是由下來看社會,強調社會階級的對立及鬥爭。^{②0}

由此,基基團發展了三個“媒介”(mediations)階段:1.社會分析媒介—尋求看見(socio-analytical mediation: seeing);2.解經媒介—尋求判斷(hermeneutic mediation: judging);及3.牧養關顧媒介—尋求行動(mediation of pastoral practice: acting)。^{②1}

第一個媒介,鮑夫稱為“急進批判”(radical critique),它不是從少數統治者或資本家來開始,而是從多數農人、勞工來分享。第二個媒介是由聖經的信息來對社會現實的分析作一神學批判,相信上帝存在拉美現實裡,而人的參與是回應上帝拯救的工作。第三個媒介是訴諸行動,先整體衡量社會力、經濟及政治意識型態的作用,然後尋求教會當局對基基團行動的支持及認同。

對教會的新洞見中,鮑夫認為基基團已帶給傳統教會一些衝擊和反省:如崇拜本質是基督同在,是弟兄姊妹分享而非權威人士引導;牧者不再被認為是不可缺少;及領導者是由草根選出,不再是由上派任等等。最後,鮑夫的話實可作為最簡單對基基團

的描述：“基基團是早期使徒時代團契的再生，是被差遣出去的團契”。^{②②}

第三節 革命基督徒

拉美從六十年代開始，經歷著日益高漲的基督徒社會主義運動，這些非共黨左派運動代表著一些基督徒對拉美社會及教會的新見解，哥倫比亞游擊隊神甫托瑞斯（Camilo Torres）、參加桑地諾革命陣線的卡爾雷諾神甫（Ernesto Cardenal）和薩爾瓦多總主教羅麥洛（Oscar Romero）皆是最好例子。

托瑞斯神甫

托瑞斯神甫於1929年生於哥倫比亞的上層社會，他是社會學家，曾任教於哥倫比亞國立大學社會學系。他與古提雷茲同在比利時魯汶大學社會研究中心進修過，然古提雷茲對托瑞斯參加游擊隊之舉並不贊同，不過托瑞斯以實際行動參與在人民的解放運動，無疑是給後來倡導解放神學的古提雷茲開路，使解放神學在拉美教會進而容易被多數主教及教士們接受。托瑞斯曾說：

愛要成為真實，就必須尋求其效率性。假如救濟金、一些可讀學校或一些住屋計劃就可稱為慈善，而沒有餵養飢餓的大多數人，使大多數人有衣可穿，及使多數人可受教育，那麼我們就必須尋找更有效的方式來成就大多數人的良好生存。^{②③}

並非托瑞斯一開始就選擇革命，其實他嚐試各種改革計劃，

但統治階級的暴力體制，趨使他最後選擇一個他還未準備好的武裝革命。^{②④}1965年秋天，托瑞斯作了最後一個選擇，就是參加武裝革命的游擊隊團體。在他拿起槍時，他這麼說：“每一件嚴肅的革命，都已經認知到武力途徑是唯一可走的”。托瑞斯認為“為了哥倫比亞下一代不再被奴役，這樣的犧牲是必須的”。^{②⑤}

當托瑞斯從魯汶畢業回到哥倫比亞，並非回來從事游擊隊革命，而是作為一個改革者。在大學裡，儘管他與無神論社會主義者有過強烈有關信仰的辯論，但他同時也發現這些無神論者比基督徒對被壓迫者的需要更有使命感。對托瑞斯而言，這無非是一個尷尬情境。

剛回來時，他也嚐試與政府教育部門合作，成立一個提昇社區行動委員會（Committee on the Promotion of Community Action），實際在瑤帕（Yopal）這地區教導農民自助。但他發現哥倫比亞的問題根源，在於少數資產階級地主以及支持此制度的政治體系，於是最後他決定訴諸政治行動。托瑞斯自己曾這樣說過：

用不同方式來組織社團是必須的，我想天主教徒可以從事此工作。我想他們可以成就對我們兄弟們有益的有關哥倫比亞的結構改變。無論如何，我看不出他們有此意願去試，或能夠去做。經過各種不同方式的嚐試，而且也找過反對黨中的政客協商，我發現解決的辦法是我直接將我的計劃告訴民眾。^{②⑥}

於是托瑞斯卸下教會教職工作，專心投入於他所尋求的政治及經濟改革，當他被問到基督教與社會主義改革的關係時，托氏

毫無避諱地說，有兩股力量可以引導哥倫比亞的改革工作，即基督教與社會主義。而且托氏盼望，是由基督教來領導社會主義重建整個社會結構。這兩股力量後來在他所組織的「聯合陣線」(United Front)政治聯盟中各據重要份量。^{②7}

不過，聯合陣線最後由於蘇聯傾向的共產黨員太過激進，於是導致基督徒民主黨退出此政治聯盟，托瑞斯雖然強調聯合陣線不是共產黨，也不是基督徒民主黨，而是了解哥倫比亞革新的聯合組織，但為時已經太晚，分裂已經無可挽回。

另一方面，托瑞斯的聯合陣線也吃盡不少苦頭，當一個政治行動快完成時，警察就介入並以逮捕聯合陣線的成員來瓦解他們的努力。托瑞斯也曾被懷疑有意出來參選國會議員，以擴大其影響力。但政治情勢卻不允許他這樣作，一來選舉被寡頭政權控制，一來聯合陣線內的激進者反對他出馬競選體制結構內的國會議員。看來，托瑞斯已到了最後抉擇的關鍵。

長久以來，托瑞斯一直在尋求一個有效方式來達成他的改革理念，當各種改革計劃失敗後，最後他達到一個無可抵抗的結論：即人民知道當合法管道已經用盡且無效時，剩下的唯一方式便是武力。於是托瑞斯拿起了刀槍，選擇以武力來推翻他所厭惡的結構制度暴力。托瑞斯自己曾說：“所有革命都體認到，武力是唯一剩下的方式”。^{②8}

1966年二月初，托瑞斯在一次戰鬥中被殺，托瑞斯的死使拉美激進改革的運動達到高潮，一群社會主義的神甫和信徒在哥倫比亞神甫卡西亞(Rene Garcia)的領導下，承繼托瑞斯的理念開始另一個「高孔達」(Golconda)運動。卡西亞自己說：“

高孔達(Golconda)運動是從托瑞斯死的那一剎那出生的，也就是要繼續他的方式來關注哥倫比亞人民的解放”。而此運動的口號即“走向人民”(going to the people)，以組織群眾、旁觀者來使哥倫比亞走向一個無階級的社會主義國家。

卡爾雷諾和羅麥洛主教

另外，尼加拉瓜的卡爾雷諾(Ernesto Cardenal)神甫和薩爾瓦多總主教羅麥洛(Oscar Romero)也值得一提。卡爾雷諾於1965年創立索林蒂納梅(Solentiname)基督徒基層團契，從事下階層民衆啓蒙工作，同樣的體驗，使他後來也參加桑地諾民族解放陣線，號召天主教徒起來反抗蘇慕沙家族統治。他在為《資本主義和社會主義》一書所撰寫的導言中，言及社會主義比資本主義更接近福音教導。因為這樣的觀點，卡爾雷諾提出一個論調，即一個人可以是基督徒，同時也是馬克思主義者，他說雖然馬克思是無神論者，但並非一切馬克思主義者都必須是無神論者。^{②9}

薩爾瓦多的政治情況雖然相差不多，但總主教羅麥洛卻以和平方式來領導社會改革。他給予統治者相當壓力，然而薩爾瓦多人民愛戴他，視他為薩爾瓦多的新希望。在這種夾雜恐懼和希望當中，羅麥洛最後成了犧牲品，在一次主領聖餐中被暗殺。無論如何，羅麥洛的形像和聲音成了薩爾瓦多的希望象徵，如同他自己所說的：“假如我被殺，我將在人民當中再度復活”。

拉美早期耶穌會所訓練出的瓜拉尼自衛隊(Guaranis Army)和現今參與革命的一些神甫們，象徵了拉美社會基督徒

在改革運動中的倫理困境。解放神學毫無疑問受此影響，但它卻不同於此，而且它也替代了這個“倫理困境”的另一選擇，這一次是非武裝革命，是從信仰來的個人與社會革新，且落實在多數貧窮者的身上，這就是解放神學的關注。

第四節 梵蒂岡第二次大公會議

解放神學常引用羅馬教宗的通諭和梵蒂岡第二次會議的文件，特別Lumen Gentium（教會憲章，Constitution on the Church）和Gaudium et spes（現代世界教會憲章，Constitution on the Church in the Modern World）。梵二文件是歷經幾年（1962—65）在天主教會階層制度、保守與自由的爭議中漸漸得來的，而且還標明著：「研究的方法和表達的方式是以現代思想用語進行」，^{③①}一些評論家稱梵二的過程是層層封建的羅馬天主教朝向現代化的開始。^{③①}

教會憲章（Lumen Gentium）

對梵二文件內容的評論通常是以上述二個憲章為主。「教會憲章」概括了天主教會從開始以來的一些重大會議。從「教會憲章」中，一個具有影響力的觀點產生，這個觀點就是對“上帝的子民”（the people of God）的特別強調。照龔各（Yves M. J. Congar）的說法，“上帝的子民”是被引用來作為認識教會的基本概念。^{③②}

相對之下，先前的教會是傾向強調階層制度和教會組織運

作。而“上帝的子民”，以社會學的範疇來說就是信徒，信徒是教會神學的主要架構，沒有信徒就沒有教會。這些人被召喚來得到拯救，而且歸屬於一個嚐試去拯救人類的團體。天主教著名的神學家加爾·拉納（Karl Rahner）認為應把“上帝的子民”擴大遠至“所有的人類”。龔各也以反省的態度宣稱，有關覺察信徒的地位，及在基督先知的功能裡信徒的參與，已經早在一世紀前就由新教徒體察了。^{③③}

現代世界的教會憲章（Gaudium et Spes）

另外，「現代世界的教會憲章」，也就是所謂的「概要十三」（Schema 13），被非天主教徒看為是最重要的一個文件。「概要十三」是試圖向所有人類社會表達，是以牧養為重而非教理。「概要十三」由參與草擬的麥格斯（McGrath）賦與特色，特別是以自然律和啓示論兩者來作為文件的神學基礎。麥格斯認為世界的秩序與事物的陳列（自然律）是人們首先要去充分了解的，然後再由聖經的亮光（啓示）來對這些事物作回應。^{③④}

「現代世界教會憲章」是以分析今日世界的情況為文件的出發點，特別有關自由與罪惡的問題。憲章對罪惡的陳述已經由抽象或個人主義方式的“與上帝疏遠”，轉而對不公道社會結構的批判。而貧窮的問題及「基督徒基層團體」也成為此文件關注的問題，這個文件後來特別影響在麥德林（Medellin, 1968）和布伯拉（Puebla, 1979）所召開的拉美主教會議，儘管有些拉美神學家仍認為以梵二的整體文件來看，教會當局還是以西歐的問題為重而非第三世界的急迫情況。

“問題引起我興趣的，無非是想去知道十分之九的人類在十分之九的時間裡作什麼，也就是人類在建立地上的城市時，是否有任何與上帝國有關的意義？”這句查爾汀（Teilhard de Chardin）的用語，常被用來對梵二會議的理性評論。³⁵無論如何，梵二會議很清楚的表達了在尋求上帝國和建立地上城市，這兩個職務並非相互敵對。上帝，通過人們的努力來印證上帝的國度。梵二文件開啓了一種新神學的發展，特別在「現代世界的教會憲章」裡分別陳述了地上進步和上帝國的成長，而且體察前者的進步對後者有特殊的意義。³⁶

此憲章的突破，是如何將基督徒所關心的問題，實際運用到社會層面而使其深具意義。雖然上帝國的成長與物質世界和社會的進步不能混為一談，然世俗的努力來使人性尊嚴得到更加的肯定是有意義的，而由這樣的結果來見證人有上帝的形像一點也不令人吃驚。人被創造有上帝的形像，且特別在愛與自由及具有能力去認識創造主來顯明。

像尼布爾一樣，此憲章一方面肯定人被造是崇高具有上帝的形像，另一方面人也具有本性上深度的可悲，這在自由被誤用及人所營建的不公道的社會結構中明顯呈現出來。憲章也強調“基督新人”的模式，特別強調基督的十字架受難是人類罪性的拯救。無論在個人層面或社會層面。

在為我們受苦這件事，基督不但提供一個榜樣供我們學習。他也宣示一種行動，只要我們照著行，生命和死亡可成為聖潔而有新的涵意。³⁷

因此，基督徒被召喚來分擔世界的苦難，為使苦難成為救贖

及復活的記號，基督徒被呼召來與邪惡爭戰。這樣的爭戰才能使苦難或死亡的謎思成為有意義。憲章中對「基督新人」與「基督受苦」相連的模式，啟發了解放神學的救贖構思。

對救贖的了解與社會一體性（Solidarity）的關聯，也是重要的關鍵來了解為何人們在社會表層的活動是具有意義的。照憲章的說法，拯救的歷史從起初就顯示上帝是把社會整體當作救贖對象，出埃及記3：7-12和西乃山契約均表達了此一意願。耶穌基督的救贖也表達了此“團體性格”的意願，這樣上帝的旨意才能由人類的團契來分享。

對於特別的社會經濟問題，此憲章綜合了羅馬教宗的社會信息，此憲章以問題的開始來作為基督徒對社會經濟生活的思考：

當一大群民衆還缺乏生活的必需品時，有些少數已開發國家，卻生活在奢侈和浪費財富。³⁸

這樣的表白很快的讓人聯想到貧窮的可怕和無權力者的另一景象：

當有少數人享有極大自由選擇時，卻有更多人被剝奪了去扮演有責任及啟發的角色的可能性。而且，這些人時常在非人性的生活情境和工作環境中無奈的活下去。³⁹

此憲章的影響是給予貧窮者和無權力者更多的關注，這也是日後解放神學的中心主題。

梵二的貢獻

梵二的成就之一，與其說是排除神學上的障礙，而有更多實際參與在世俗過程中的經濟、政治和社會變遷，倒不如說是天主

教統治階層的意識型態已有轉向政治及神學的自由主義的傾向。這個自由主義反應在神學的主題，可由創造觀來洞悉。也就是上帝創造的過程還沒完成，上帝也一直以不同的新方式來與其子民分享，並召喚他（她）們參與其中。以新的人類學來說，人性賦有上帝的形像，人類擁有宇宙世界的主導權，並由此來建立人類社會。人有可能犯錯和犯罪，但作為尋求團結一致來走向社會一體化的人類家庭，不就是朝向永生上帝國的目標在前進嗎！

所謂上帝國，是一種奧秘，但也已經在現今以一些方式呈現，然基督徒必須去分別地上進步和上帝國進展之不同所在。但如果能把地上的進步擴展至人類良好家庭的秩序，這也是上帝國度裡所關注的重要課題。

梵二的關心點和社會福音的關心點是有些雷同之處，這是清晰可見的。上帝國的教義、人類本性、罪與救贖及創造論在普世主義神學思想的啟發下，社會福音與梵二在正義的歷史鬥爭中來建造上帝國的神學時效上達成整合。然上帝國還未完全實現，歷史的整個救贖意義在於基督的啟示，也就是上帝把世界的罪放在自己身上，若沒有基督的受難，也就沒有個人在社區裡的復和。這些主題在兩個傳承的基督徒信仰團體中（社會福音與梵二），發展了歷史神學來支持社會正義，而解放神學的建構，一部分也是基於這兩個基督徒信仰的傳承而來。

第五節 拉美主教會議

拉丁美洲主教會議（The Latin American Episcopal

Council, CELAM) 是在教宗皮紐斯十二世 (Pius XII) 的贊助下，於1955年在巴西的里奧 (Rio de Janeiro) 召開成立（也是第一次會議）。當時會議的重點不外是教會行政問題及日益高漲的共黨活動。梵二會議（1962年至1965年）後，一些拉美主教受到梵二更新精神的影響，於是決定於1968年在哥倫比亞的麥德林 (Medellin) 召開第二次拉美主教會議。達梭 (Enrique Dussel) 認為這次在麥德林所舉行的第二次拉美主教會議，可稱為拉丁美洲的梵二會議。^{④①}

麥德林第二次主教會議

拉美第二次主教會議當然面對諸多議題，如教會仍然依勢在歐洲權勢，沒有成為多數拉美貧窮者的教會，而拉美教會也沒有出現一套思想系統來足以與歐洲抗衡。另外，馬克思思想進入拉美，特別對貧窮的關心倒是吸引不少理想主義者跟隨。

在梵二之前，天主教會的焦點大多在上階層的主教及教士們的問題上打轉，直到瑪利坦 (Jacques Maritan) 於1937年的《人性論整合》(Humanism Integral) 一書出版後，信徒的角色才漸漸受到重視。結果一個天主教信徒組織「天主教徒行動」(Catholic Action) 成立，這個組織注重基督徒社會責任，特別在反對物質主義和共產主義中表露無遺。^{④②}謝根道 (Juan Luis Segundo) 認為「天主教徒行動」後來產生二個結果：福音運動及社會關懷。而後者又影響巴西一些天主教激進團體。^{④③}

麥德林會議之前，拉美情況已是草木皆兵，天主教會內的激進教士及激進信徒團體日益增多，特別1966年游擊隊神甫托瑞斯

事件後，主教們覺得拉美教會已到一個關鍵性的轉捩點。另外，基基團已是一既成事實，且肩負著各地區福音與社會關懷事工，梵二以後的精神既然採取開放態度，拉美主教們看不出拉美的社會關懷行動，有何不可得到主教的祝福。

於是1968年的麥德林會議，主教們肯定了基基團的工作，出刊的一份主教會議文件中，「解放」的涵意已取代先前「發展」的字眼及觀點。古提雷茲的解放神學也因此孕育滋生。總之，麥德林主教會議嘗試盡力讓拉美天主教會內的急進政治活動合乎信仰化。而其中最令人矚目的是主教會議所發表的正義和和平（Justice and Peace）文件，這兩份文件開啓了拉美信徒的社會教義（social doctrine）。

正義與和平文件各有不同涵意，正義文件針對拉美發展主義而發，這是一些政治精英主義者所強調的觀點，認為發展主義是拉美理所當然要走的路線，然正義文件所關心的是這種發展主義無非是一種侵略性現象，以剝奪大多數拉美人民的權益，來滿足北美洲資本主義的消費型態。

（和平文件討論拉美基督徒革命問題），在此主教們所討論的是積極性的和平，不是消極性的對外在新殖民主義或內在不公平體制的不加追究或容忍。在和平文件裡，主教們幾乎接近接受讓基督徒的社會革命合乎信仰化，儘管教會的立場仍以尋求和平為主要職志。主教們也認為雖然教宗通諭對西方資本主義的人性化有助益，但對拉美政治結構來說，目前要以和平的方式來達到真正的正義是不可能的。^{④3}

當時麥德林主教會議的主題是「在會議照亮下的現今拉丁美

洲轉變中的教會」（The Church in the Present-Day Transformation of Latin America in the Light of the Council）。布朗（Robert McAfee Brown）教授認為主題改為「在拉美情況照亮下轉變中的會議」更為恰當。^{④4}總之，麥德林會議宣稱拉美人民的貧窮和苦難，是制度結構暴力所致。而這個制度結構暴力在為了國家發展的口號下，犧牲了多數拉美人民的幸福，且為已開發的北美洲及歐洲服務，提供大量原料和廉價勞工來增加其財富，而導致未開發的拉美國家人民更加的貧窮。

布伯拉第三次主教會議

拉美第三次主教會議於1979年1月27日至2月13日，在墨西哥的布伯拉（Puebla）召開。這次會議距麥德林會議以來已有10年。在這10年中間，解放神學已經衍生，基基團日漸茁壯，拉美基督徒愈來愈多的人響應人權及正義的鬥爭，有些神甫、信徒被殺，有些被拷打、壓迫。當時還隱含著馬克思思想在拉美對教會的威脅日益擴大，而解放神學與馬克思主義之間的糾纏也是一大問題有待解決，在這種背景下，布伯拉第三次主教會議在教宗約翰·保羅二世（John Paul II）的親臨墨西哥中揭開會議序幕，儘管大會的中心主題是與「福音化」（evangelization）有關的議題。

當然布伯拉會議要處理的議題也是繁多，而主教們不同團體及意識型態的緊張性也是令人關注。主教們的想法可概分為三種類型：一些是保守，關心教會階層及制度權威等問題，唯恐教會與政府有所正面衝突，這些人大多是強烈反對共產主義的意識型

態者，禁止教會參與過頭的政治活動。另一些則是解放神學提倡者，以基基團為教會信仰指標，強調對貧窮者的使命感。另外一些人是中間派者，雖然他們覺察教會必須關心人權問題，但教會的合一問題也是重要。

在教宗約翰保羅二世的揭幕演說中，一開始好像對保守派有利，特別教宗告誡那些參與在政治行動的神甫們不要過頭，然到最後，教宗又大加強調對貧窮者的關心和人權的防衛^{④5}。無論如何，會議分成21個委員會進行，參與會議具有選舉權的有187個主教代表，和140無選舉權的神甫、信徒代表。而特別值得一提的是，於10年前被聘為麥德林會議的神學顧問古提雷茲，這次卻不被允許進入布伯拉會議會場。當時，古氏和一些解放神學家只好在會議場所附近租屋，關心會議進展情形。

最後布伯拉會議的結論如同麥德林會議一樣，發表一些攻擊貧富差距、體制結構暴力及對殺害神甫的強烈譴責。然主教們並沒有偏袒或明言那種社會型態是適合拉美民衆的，反而，資本主義、馬克思主義、政府安全意識型態都同樣受到批判。主教們盼望拉美社會能走向「愛的文明」(civilization of love)，關心無辜貧窮者的幸福及基本權利。同時，主教們也對參與在政治行動的神甫們有所告誡，要他們去分別教會立場與黨派立場的不同。主教們認為教會參與在政治關懷行動的了解是廣義的，是基於良善及生命的尊重，教會的政治行動若陷於狹義的黨派主義，將造成教會分裂。^{④6}

(另外，布伯拉會議也為教會在關懷貧窮者的事工上，作了一個人性論的神學及社會教導。人性論是基督徒社會教導的基礎，

基於這種認識，上帝已為拉美人民預備一條道路，即向著具有良善人性的社會指標前進，而拉美基督徒被召喚就是要來參與這人性社會的重建，這也就是愛的文明社會的建立。^{④7}

而教會是為這個使命而存在，關心貧窮者的主耶穌成為教會和基督徒的榜樣，於是基基團再度受到主教們的肯定。^{④8}但在實踐這個使命之前，基督徒不得不檢視其貧窮的景況，於是造成貧窮的內部體制不公及外在國際殖民主義的壓迫，將是教會關注的焦點。於是教會作為福音化的中心是朝向一個解放的參與，使拉美社會因為基督徒的「聯合」(communion)和「參與」(participation)，走向一個更有人性、愛心及平等的正義社會。^{④9}

註解：

- ① 參考James F. Conway, *Marx and Jesus: Liberation Theology in Latin America*, (New York: Carlton press Inc., 1973), pp.34-35.
- ② 同上, p.40.
- ③ 同上, p.41.
- ④ 參考Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, (New York: The Continuum Publishing Corporation, 1970), p.28.和同上, p.42.
- ⑤ 參考Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, pp:103-105.
- ⑥ 同上。
- ⑦ James F. Conway, *Marx and Jesus*, p.45.
- ⑧ 同上, p.46.
- ⑨ Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p.28.
- ⑩ James F. Conway, *Marx and Jesus*, p.49.
- ⑪ Penny Lernoux, "The long path to Puebla" in *Puebla and Beyond: Documentation and Commentary*, (Mary Knoll, New York: Orbis Books, 1979), p.19.
- ⑫ 參考Time, Feb.4, 1985, p.45.
- ⑬ Robert Pelton, *The Popular Church: Myth or Reality*, (Notre Dame: Institute for Pastoral and Social ministry, 1984), p.241.
- ⑭ Jose Marins, *Basic Ecclesial Community: Church from the Roots*, (Quito: Colegio Techico Dom Bosco, 1979), p.18.

- ⑮ 參考Medellin Documents—*The Church in the Present Day Transformation of Latin America in the Light of the Council*, (Washington, D.C: United States Catholic Conference, 1973), p.201.
- ⑯ Puebla and Beyond, p.629.
- ⑰ Gustavo Gutierrez, "The Irruption of the Poor in Latin America and the Christian Communities of the Common People," in *The Challenge of Basic Christian Communities*, (Mary Knoll: Orbis, 1981), p.118.
- ⑱ 同上, p.116.
- ⑲ 可參考Time, Feb.4, 1985年有關Leonardo Boff的說詞, p.45.
- ⑳ Laverne Blowers, "Ecclesiogenesis: Birth of the Church, or Birth of Utopia?" in *Missiology*, (Vol. 17, 1989), pp.408-409.
- ㉑ 同上, pp.409-410.
- ㉒ *The Challenge of Basic Christian Communities*, p.142.
- ㉓ Gonzalo Castillo—Cardenas, *From Protest to Revolutionary Commitment*, *International Review of Mission*, (60:AP. 71), P.212.
- ㉔ 有關托瑞斯生平可參考, 王崇堯等編譯著, 《當代問題與基督教思想》, (台北:永望文化有限公司, 1992), PP.55-73.
- ㉕ 同上, p.66.
- ㉖ German Guzman, Camilo Torres, trans. John D. Ring, (New York: Sheed and Ward, Inc, 1969), p.92.

- ②7 參考王崇堯等編譯著，《當代問題與基督教思想》，pp.60—62。
- ②8 Comilo Torres, *Revolutionary Writings*, trans. Robert Olsen and Linda, (New York: Herder and Herder, 1969), pp.201—203.
- ②9 參考王崇堯《福音的解放》，p.20。
- ③0 Oscar Cullman, *Vatican Council II, the New Direction*, ed. by James D. Herster, (New York: Harper & Row, 1968), p.56.
- ③1 可參考Thomas F. O'Dea, *The Catholic Crisis*, (Boston: Beacon press, 1968), p.244.
- ③2 Yves M. J. Congar, O.P., "The Laity," in John H. Miller, ed., *Vatican II — An Interfaith Appraisal*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966), p.203.
- ③3 同上。
- ③4 Mark G. McGrath, C.S.C., "Church Doctrine in Latin America after the Council," in Henry A. Landsberger, ed., *The Church and Social Change in Latin America*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1970), p.405.
- ③5 Charles Moeller, "History of Lumen Gentium's Structure and Ideas," in John H. Miller, ed., *Vatican II — An Interfaith Appraisal*, p.415.
- ③6 同上，p.549。
- ③7 Walter Abbott, S.J., ed., *The Documents of Vatican II*, trans. by Very Rev. Msgr, Joseph Gallagher, (New York: America

- press, 1968), p.221.
- ③8 同上，p.271。
- ③9 同上，p.272。
- ④0 參考Enrique Dussel, *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation 1492—1979*, (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans', 1981)。
- ④1 Andrew J. Kirk, *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World*, (Atlanta, GA: John Knox press, 1979), p.15.
- ④2 參考Laverne Blowers, "Ecclesiogenesis: Birth of the Church, or Birth of Utopia?" *Missiology*, vol 17, 1989, p.407.
- ④3 參考The Church in the Present-Day Transformation of Latin America in the Light of the Council, vol.2, (Bogota: General Secretariat of CELAM, 1970), pp.71—74.
- ④4 Robert McAfee Brown, *Theology in a New Key*, (Philadelphia: Westminster press, 1978), pp.52—53.
- ④5 參考Padraig Flanagan, ed., *A New Missionary Era*, (New York: Orbis Books, 1979), pp.21—31.
- ④6 同上。
- ④7 同上，p.29。
- ④8 參考Puebla and Beyond, No.642及No.643。
- ④9 Padraig Flanagan, ed., *A New Missionary Era*, pp.30—31。

第三章 解放神學的基督教思想淵源

儘管解放神學衍生於拉美貧窮情境，儘管解放神學強調純為被壓迫者的實踐解放行動，解放神學的思想架構仍然淵源於十九世紀以來的基督教神學傳承，特別是歐美國大陸的神學風尚。雖然馬克思主義一些想法也融和在解放神學裡，我們仍可把這兩種不同組合作個別分析與比較。解放神學如何承續歐美神學思潮將是本章急欲討論的課題，特別從歐洲大陸巴特（Karl Barth）神學起、經德國神學家潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）的實際反希特勒政治行動、莫特曼（Jurgen Moltmann）的希望神學、梅茲（Johann B. Metz）的政治神學，到美國社會福音倡導者的饒申布士（Walter Rauschenbusch）及代表基督徒現實主義的雷茵霍、尼布爾（Reinhold Niebuhr）等等。

第一節 卡爾·巴特（Karl Barth）

政治神學的起源

歐洲的政治神學可溯源於十九世紀末的卡爾·巴特。巴特對

政治的關心起源於在舒溫菲（Sufenwil）一間瑞士改革宗教會的傳教工作（1911—1921），在《社會中的基督徒立場》（The Christian's Place in Society）一書中，說明了他對一般社會及政治議題的關心及投入。早期的巴特不但加入瑞士社會民主黨（Social Democratic Party），他也是宗教社會主義運動的成員。①

在舒溫菲教區的牧會生活，使巴特有機會檢驗大學時代所接受的自由主義神學思想，特別再加上和宗教社會主義的對話後，巴特展開他自己的神學看法。當時，由於多位出名的自由主義神學家，簽署了一份支持德國軍閥的作戰政策宣言，導致後來巴特拒絕了他在大學時代所接受的自由神學想法。巴特認為這些神學家支持德國的作戰政策，無非是長久以來，教會與政治權力和平相處緊密一起的結果。②

1919年所發展的《羅馬人書註釋》，是巴特正式與自由主義神學告別，這本書深受丹麥存在主義神學家祈克果的影響，巴特常使用的“上帝與人相遇”（divine-human encounter）和“危機”（crisis）等等，無非是祈克果語言的再生，特別是有關上帝和人類之間的關係，因為上帝是上帝，人是人，兩者在本質上有無限的區別。而所謂的辯證法無非是要先肯定神學必須有一基本真理，即只有在啓示中，人才能認識上帝（正），於是巴特區分先驗（priori）和後驗（posteriori）的分別。③

先驗是指不需靠著經驗來認識真理，巴特認為人對上帝沒有任何先驗的知識，若有，人就會用自己的先驗看法來評定上帝的啓示。人惟有經驗到上帝的啓示後，才能形成推理能力來認識上

帝（後驗）。所以，除非上帝啓示自己，我們不可能認識祂。

但我們為何又能說從基督的身上，可以找到上帝神性和人性的合一呢？這要從先驗的假定著手，即在基督裡我們看見上帝神性和人性的合一（反）。不過此先驗知識也帶來一個反面評論，即完全的上帝為何在人身上的基督表現上，卻是那麼軟弱被釘在十字架上？

於是聖靈的工作又再重新見證在基督裡上帝的啓示（合），使客觀的實際（釘十字架的軟弱）成為主觀的實際（我們可以相信是上帝的啓示），使我們能夠承認上帝的啓示是藉著道成肉身的耶穌基督，且在十字架上呈現出來。

1921年巴特成為哥汀根（Göttingen）大學的神學教授，1929年轉至波昂執教。在這期間德國起了變化，特別三十年代納粹主義（Nazism）的興起。當時的德國教會面對著一種國家社會主義的說服，納粹主義已開始誤導教會，迫使所有基督徒接受一個國家社會主義的世界觀。早期對自由神學與政治政策結合的質疑，再度使巴特對國家社會主義產生質疑，質疑的結果，巴特與一些基督徒於1934年草擬發表了「巴門信仰告白」（Barmen Confession），巴特的信仰實踐行動導致他於1935年不得不逃出納粹政權掌控的德國，之後巴特執教於他出生地的瑞士巴塞大學，直到1962年退休為止。

巴門信仰告白

在「巴門信仰告白」中，巴特強調上帝是歷史的主宰，耶穌基督是惟一的主，除祂以外基督徒不該事奉任何個人、政治權力

或主義，在希特勒與耶穌之間，基督徒只能選擇一個主人。這也是後來形成德國堅信教會（The Confessional Church）的由來。

二次世界大戰後的東、西權力鬥爭，更使巴特認定基督徒不能與任何“意識型態”的想法認同，特別他擔心在西方教會的發展中，已把政治意識型態的反共產主義變成基督徒信條。巴特對政治的關心，在他嚐試把基督教和各種不同政治意識型態的區分來洞悉。無論如何，巴特並沒有發展一套系統性有關政治性議題的神學體系，儘管他曾寫下了一本名為《社區、國家和教會》（Community, State and Church）的著作。不過，我們仍可從他的作品中看出，他對政治和社會的觀點。^④這也可從巴特教導學生要一手拿聖經，一手拿報紙得知他對政治社會的關心。^⑤

巴特神學的政治關心是建立於“復和”與“終末”教理。巴特認為存在的首要事實是上帝在基督裡已與世界和好，而上帝也使人了解這個復和，所以基督不只是教會的主，也是世界的主宰，而世界當然也就是包括政治層面。

上帝在基督裡已與世界復和雖是事實，但在眼見的世界中並非所見的那麼有效，只有終末時，復和才完全實現，這也就是上帝國在終末時的完全實現。那時，上帝國將對世上所有政治體系作一審判，所以現今沒有一個政府或社會體系，可宣稱它們是上帝國的具體化，人所建立的社會體系永遠不能符合上帝國完美的要求。

因此，世界體系對巴特來說，一來不能視為魔鬼領域，二來

不能看為不重要。而基督徒在世上的工作，是使世界能愈來愈符合上帝國的指示。所以基督徒要有效參與政治行動，但不是把政治當作終極關懷，因為不管政治如何進展，它總是離上帝的完美還有一段距離。^⑤

政治行動觀

巴特對政治行動的看法是建立在類推論（analogy）上，首先他闡明一個人在讀經時，要努力先把自己所有世界觀除去，這樣他才能真正聽到聖經信息，而不是聖經信息只是反應人們自己早已存有的想法和意願。由此類推，在政治行動上，人也要先把自己的政治意識型態、世界觀拿走，使人能在現實生活的情境聆聽到問題，而不是把自己的世界觀、政治哲學帶給現實情境。^⑥

為此，巴特舉出12種基督徒政治行動的可能類推想法：^⑦

1. 服務人民比抽象原則重要
2. 國家憲法在於平等保護所有人民
3. 社會正義的支持
4. 支助貧窮者和被壓迫者
5. 個人和團體間的利益均衡
6. 所有公民的平等、自由和責任
7. 權力制衡
8. 反對秘密警察
9. 支持言論自由
10. 統治者是人民的僕人，不是主人
11. 地方性利益與世界性利益的了解

12.暴力只能在沒有其他選擇時 (last resort) 才能支持

巴特的政治行動思想是社會民主觀念的寫照，雖然他並沒有發展一套有系統的政治神學，若照祈恩 (Roger Shinn) 的說法，人類政治生活是上帝活動的範圍，所以基督徒有政治職份與義務，而去解釋這個職份來作為基督徒的準繩就是政治神學。^⑧這也就是為何影響解放神學的歐美政治神學可溯源到巴特的緣由。

第二節 潘霍華 (Dietrich Bonhoeffer)

政治行動的肇始者

潘霍華是二十世紀政治行動的基督徒實踐者，三十年代德國在納粹集權統治下，神學家要作一抉擇。巴特和田立克 (Paul Tillich) 被迫逃離德國，布特曼 (Rudolf Bultmann) 在重重壓力下，由於從不參加政治活動，始能保持馬爾堡 (Marburg) 大學教席職位。潘霍華則毅然放棄美國大學教席，於1939年返回德國，參加地下的反納粹組織，並計劃刺殺希特勒。潘氏於1943年4月5日事發被捕，在獄中度過二年，於1945年4月9日，在美軍前來解放前夕，被處死在浮生堡 (Flossenbürg) 監獄。^⑨潘霍華在其《獄中書簡》(Letters and Papers from Prison) 曾說：

我不曾對1939年回國一事後悔過。我清楚的知道我所做的是什麼，而且憑清潔的良心行事……我認為我現在之

坐牢，是在整個德國命運中我個人所承受的那一部分。我以無愧的心回顧已往，也以同樣的精神來接受現在的處境。^⑩

無可諱言，潘霍華神學深受巴特影響，但潘氏認為巴特向現代人解釋啓示的信息還不夠徹底。在此，潘氏提倡以非宗教方法來解釋福音。潘氏在他最後《倫理學》(Ethics, 未完成) 一書中曾解釋何謂非宗教的基督教，即世上沒有一件事是和基督無關的 (所以不是宗教問題)，這也是對李斯耐德 (Diltschneider) 的《倫理學》中，主張教會的救靈工作不可牽涉政治或社會議題的質疑。潘氏自問：教會的任務是否侷限於只是幫助被社會制度壓迫的不幸者，或是也有責任來防止此類事情發生？^⑪

在《獄中書簡》，潘氏有進一步解釋他身為牧師為何要參加刺殺希特勒的政治行動，他說：

一個牧師不但有責任要去安慰那些被一狂妄的駕車者所撞傷了的人，而且他也當阻止一個狂人去開車傷人。^⑫

門徒的代價

潘氏的生平工作可區分為兩部份，一是1932年到1939年間他所從事的普世教會協進會工作，這時間潘氏除了普協工作外，也成了一間地下神學院的領導者，它是屬於不願接受納粹統治的獨立教會。《門徒的代價》(The Cost of Discipleship) 和《共同生活》(Life Together) 這二本書就是他主持神學院時期的思想作品。^⑬而後部份的潘氏，就是從1939年訪問美國回來後實際參加地下組織，到1943年的壯烈成仁。這時期潘氏的作品有《倫理學》(Ethics, 未完成) 和《獄中書簡》二本書等。

在《門徒的代價》一書，潘氏強調了作為門徒的“重價恩典”（costly grace）與教會所常宣揚“廉價恩典”（cheap grace）的不同。廉價恩典是“自己稱義”，是個人自我主義的宗教觀，且認定上帝的恩惠足以赦免我的一切所為，無論為善或作錯。然重價恩典強調的是“在基督裡的稱義”，而由此作為一個門徒，不但要忠心跟隨基督，且也有可能隨時會付出生命代價，因為基督也是為我們付出生命，這是重價的恩典。

在此，潘氏發展了“終極的”（ultimate）和“終極前”（Penultimate）的觀念。假如“終極的”是指向耶穌基督恩典的全部實體，那麼“終極前”無非就是進入此恩典的預備道路。“終極的”不只是“人”在基督裡的稱義，同時也是“世界”的拯救，然人在現實的體驗知道這樣的“終極”還未完全實現，於是人要預備道路，讓上帝的終極拯救能夠在人及世界完全實現，這也就是基督徒和其團體的共同見證。^⑭

潘氏對解放神學有直接和間接的影響，間接的影響是來自受潘氏影響的莫特曼神學，後來影響到解放神學。直接的影響是指向拉美基督新教的「教會與社會」組織（Church and Society in Latin America）又稱ISAL），這個組織起源於世界基督徒學生聯盟。1952年，成員中的蕭爾（Richard Shaull）開始介紹潘霍華思想和其政治行動給巴西的基督徒，1954年《門徒的代價》一書被譯成西班牙文。潘氏的思想於五十年代通過ISAL的努力，帶給拉美新教徒不少影響，特別是解放神學家伯尼諾（Jose Migucz-Bonino）。^⑮

第三節 莫特曼（Jurgen Moltmann）

潘霍華發言人

沒有人像莫特曼一樣，更能把潘霍華的關心呈現於今日的神學議題上，這是目前一些神學家對莫特曼的評語。^⑯莫氏於1948年從戰俘營回到德國後才學習神學，毫無疑問，莫氏受了溫和派馬克思主義影響很大，特別是波洛克（Ernst Bloch）所代表「法蘭克福」學派的“意識型態批判”（ideology critique）。^⑰不過，在莫特曼學習神學時，潘霍華的思想已在德國普受歡迎。莫氏的《潘霍華神學的二個課題》（The Studies in the Theology of Bonhoeffer）一書，就是對潘氏神學的一種積極回應。^⑱

莫氏曾引用潘霍華的“終極”（ultimate）和“終極前”（Penultimate）的觀點於歷史時間的軸心論上（temporal axis）。就是上帝在歷史中的前進，會使最接近上帝國理想的烏托邦社會在現實具體化。受加爾文思想影響的莫特曼，認為受路德會二元論影響的潘氏，比較缺乏一個歷史意識的終末觀。莫氏說歷史並不是要在狂暴的大海中來找尋海島（上帝國），而是發現波浪條紋來引導船隻走向河口（上帝國過程）。所以不需問島（上帝國）在那裡，而是問船的終極目標和進展過程，這樣終末論是在歷史的過程中發展。而住在“終極前”等待救恩的人們就要努力預備一條道路來參與並走向救恩。

莫氏與潘氏的分別是在於上帝的統攝和現實世界之間的問題。潘氏認為現今的無神世界與上帝的統攝沒有矛盾性，且上帝在歷史中召喚人類成為同伴來完成他改造世界的願望。這一點莫氏倒很堅持加爾文的觀點，即在終末之前，苦難的解決或歷史意義是無法完全實現與把握，不安的痛苦成為歷史動態推進力的神義論（theodicy，罪惡的存在為神意之說）認知必須保留。^{①9}

希望神學

莫特曼對無神主義現實世界的體認，使他發展出「希望神學」（Theology of Hope）。希望神學是根植於基督徒的良知，其體驗到基督教已漸在歐洲世界失去多數地位和影響力。而此良知必須在強有力的各種意識型態（如馬克思主義等等）和科技的挑戰中來完成。

希望神學的基本信念是確信上帝是歷史的主宰，且在歷史中工作，而上帝的啓示在歷史中的耶穌身上具體化。因此莫特曼拒絕自然神學，特別在市民宗教中，宗教與國家價值的緊密關係。莫氏認為「受釘的基督」與「愛人如己」是希望的兩個基礎，在這基礎下，被壓迫者人性的解放唯有通過人們愛的參與才能得著完成。而解放的故事在於舊約出埃及（the Exodus）故事和新約馬利亞的頌歌（the Magnificat，路加1：46—55），即上帝並非旁觀者，而是與貧窮者、被奴役者認同。莫特曼宣稱這就是「被壓迫者的彌賽亞主義」（Messianism of the Oppressed）。^{②0}

基督徒被上帝召喚生活在「彌賽亞生活態度」中，且在與世

界的鬥爭中展現希望。而教會分享「彌賽亞生活態度」，不外是參與在上帝十字架的受苦，在十字架的實踐下，受苦的人找到盼望並團結一致來關心被壓迫者的解放。莫氏說解放沒有單面的，是多面的，特別反應在人類社會邪惡層面的逐漸擴大。^{②1}

有關暴力與非暴力問題，莫氏在一篇文章曾說這是一個不切實際的問題，重要的是問武力使用的正當性是不是為了人類目標的利益。^{②2}儘管後來莫氏的作品逐漸顯示出他對社會革命的批判，他早期對潘霍華的研究，使他深信上帝的超越神性仍與人類存在情境有所對遇，特別在被壓迫的情境。這樣革命團體就提供了疲憊的現代人一睹超越者是如何來縫補破裂的歷史傷口。^{②3}

不過，莫氏進一步認為「朋友對敵人」這種狹窄模型，應在「愛」的實踐中打破，愛不只是對正義的熱情，也是同時指向自我的批判。「朋友」與「仇敵」之分是人被異化後的報復思想，莫氏認為這個敵對情況會在歷史階段裡緊接著上帝國前的「具體烏托邦」（concrete utopias）社會消除，因為愛的實踐不只要求別人，也同樣要求自己。

終末與革命

莫氏進一步分析終末的自由（eschatological freedom）與革命形式主義（revolutionary legalism）之間的模型範例。莫氏以耶穌和奮銳黨徒（Zealots，特別指著耶穌時代那些反抗羅馬的猶太熱狂者）為例說明，指出耶穌與第一世紀的猶太解放運動是不一樣的。儘管一些為自由而戰的政治神學可溯源於舊約聖經及教會「聖戰」（Holy War）教理，但耶穌所顯示的上帝愛

的正義，正好打破了有史以來革命“以暴易暴”的惡性循環。對“暴力策略”的質疑，無非是若沒有一個新人性社會的出現，被壓迫者推翻壓迫者後，被壓迫者可能成為新壓迫者。^{②4}

在“創造中第一個被解放的人”此文章中，莫氏提及終末前的“具體烏托邦”，不是像十九世紀法國社會學家孔德實證哲學（positivism）所說的“科技的千禧年”（technological chiliasm，或可譯成“終末前科技的一千年至福說”）或“烏托邦科學主義”（utopian scientism）。^{②5}為此，莫氏分析“未來”（the future）此字源的兩個傳統概念：一是物質世界所有存在事物的延伸，這是自然和科技觀點的未來；另一是指著人或事件的來臨，在先知或使徒傳統常被使用，指向世界末了基督的普世降臨，這不能用認識論來界定，必須是一種信仰的參與。^{②6}

在《十字架上的上帝》（The Crucified God）此書，莫氏的上帝觀是針對傳統神學上帝觀的批判。在傳統神學中，基督在十字架的受苦只是他人性一面的受苦，而非神性的受苦。莫氏認為十字架上的基督完全表現了上帝的受苦，也因為如此，當今天我們受苦時，上帝也與我們一同受苦。如此，十字架就成為基督徒的“神義論”（theodicy）。而“神義論”的現代焦點議題就是政治，不是傳統所關注的宇宙論或自然論。^{②7}

由於上帝的受苦與人類的受苦關連，十字架的上帝成為基督徒在現存世界鬥爭中的力量來源，而終末觀就是為了使受苦最後能轉換為喜樂。莫氏以舊約以賽亞書53章4至5節的僕人之歌來支持其說法，即受傷者被醫治是通過受傷的基督。^{②8}也因為這種“彌賽亞生活態度”，基督徒反對現代生活的種種壓迫和不公道。

儘管宇宙動亂的歷史過程一直繼續，上帝的受苦在基督的十字架上，表達了祂與人類一同受苦的悲憫，而基督的復活就是為了使苦難得著自由，不只是在歷史裡人們能從暴政中得著解放，連歷史本身所呈現出的暴虐性也得著解放。莫氏對解放神學的影響比潘霍華更進一步，特別在資本主義意識型態的批判及社會分析論上，他的政治釋義學中的基督徒行動，反對壓迫和不公義的體制，也都成了解放神學的行動媒介。

第四節 梅茲（Johann B. Metz）

政治神學

梅茲的政治神學和莫特曼的希望神學有雷同之處，就是討論現代生活人類自主性問題。人類未曾有過如此能力來掌握世界，儘管梅茲與莫特曼一致認為這個發展並不是全然的好。在人常濫用了其所得到的權力的歷史情境中，梅茲把信仰介紹給現代人，且證明這是一種希望所在。

梅茲的神學起源於上帝是創造者，人被賦予管家責任，人不再是自然力量的客體，反而自然是人的客體。人不再是必須去與已建立的社會秩序和諧，反而社會秩序是由人來建立的，所以人從自然及社會秩序得到自由，這也是建立一個進展世界的開始。然在人類的歷史情境中，進展世界所呈現的不只是人要控制自然，人也要控制其同儕人類，這是非人性化的開始，而基督徒的責任無非是促使非人性化的社會人性化。於是神學必須有所調

整，要從現實世界著手，這並不是說現實世界是神學的主人，而是神學要從宇宙論證的神學轉換到人類學的神學。²⁹

第一個任務

由此，梅茲認為政治神學有二個任務。一是批判修正任何個人主義的現代神學，二是政治神學也是一種嘗試，讓新約終末觀信息能在現代社會情境具體化。梅茲認為啟蒙運動雖然帶來有關人權和自我了解和重大貢獻，但也導致後來激進的個人主義（privatization）的形成。³⁰這也造成後來私人性和公共性的分野，且認為這樣的分野是人類社會的基本條件。³¹

梅茲批評中產階級最大的危險即在於此，即每一件事若不能與社會利益符合一致的話，就歸究於是個人或私人選擇所造成的。於是宗教成為“服務性”的宗教，是專為個人或代表社會利益的中產階級的價值觀服務。私人生活和公共生活的分野，是啟蒙運動影響以來西方社會的一大特色，而且也成為西方文化意識型態的主導作用，於是教會對“正義”（justice）的了解，就由公共的事務貶降至私人的信實或稱義（righteousness）等內在個人主義涵意。³²

這樣看來，西方傳統文化是被俘擄（captive）在個人理性和功利主義經濟市場上。在這方面，梅茲認為基督教的政治神學應可彌補這個問題，使西方文化得著解放，即從聖經裡對人類的“內在信實”（inward righteousness）和“外在正義”（outward justice）的整合來達到調解。

南非傳教士波希（David Bosch）曾引用梅茲這個觀念，進

一步分析語言的涵意，他認為“正義”和“信實”皆來自新約聖經字源的“dikaio”，雖然此字在新約聖經中大多被譯成“信實”。而“dikaio”也相當於舊約的“tsedeq”這字，此字可譯成“正義”。因此，若把“信實”與“正義”勉強分開，一則強調個人靈性涵意，一則強調政治行動是違背了聖經原來信息。

³³

第二個任務

政治神學的第二個任務，是對現代情境提出一個終末論信息的批判，在此，釋義學（hermeneutic）成為政治神學的主要議題。梅茲認為政治神學不是神學的另一種新科目，而是釋義學裡的範疇。神學家為了批判現存政治體系，於是發展一套解釋學，來作為神學對現存政治問題的批判。

與希望神學一樣，梅茲的政治神學也強調神學是從出埃及的上帝開始，上帝呼召祂的百姓從壓迫中出來，不是從物質世界進入個人的靈性世界，而是進入壓制人的體系來奮鬥，並且由終末論的應許在前方引領。梅茲稱這個終末應許是對現今世代一個重要的解放批判，它不是宣揚聖經應許裡被誤導的私人性，而是朝向整個個人及社會自由解放的應許。³⁴

梅茲的政治神學對個人主義信仰的批判是，個人主義已把人存在的本質非價值化，所有的生命意義全在私人世界裡，而個人和社會公共的關係也是為了個人的因素而存在。政治神學強調個人是被放置在世界的關係裡，沒有一個人是孤島，能從人類社會分居，能從所有被創造的資源分割。

梅茲批判在歐美第一世界的基督徒是保守的，是侷限於個人主義的限制，而且信仰也是根植於經濟資本主義下的運作功用。由此，基督徒對正義的了解常被侷限於個人的事務，而公共事務的教導，是以基督教傳統和資本主義意識型態的整合來作支柱。於是梅茲認知到信仰在西方文化的一個重大危機，即基督徒的終末盼望有可能成為一種烏托邦主義（Utopianism）而已，而失去現今持續不斷且具體的行動。^{③⑤}

最後，梅茲的政治神學也宣稱上帝對自由解放的應許是給予被壓迫者，而拯救的歷史也連結於被壓迫者的歷史中，上帝是出埃及的直接行動者，親自成為被壓迫者的解放。對資本主義和個人主義的批判，上帝是被壓迫者的拯救者到出埃及的故事，都影響了日後解放神學的思想架構。難怪，何洛克（Herzog）評論說政治神學是解放神學前的緒論（Prolegomenon）。

第五節 饒申布士 （Walter Rauschenbusch）

社會福音運動

在基督新教思想體系中，饒申布士代表著十九世紀美國社會福音（Social Gospel）神學。饒氏1907年出版的《基督教和社會危機》（Christianity and the Social Crisis），使他一躍成為美國社會福音運動領袖。饒氏早期作品，表現了代表他那時代福音自由主義的樂觀氣氛。然經歷第一次世界大戰的衝擊，福音

自由主義的樂觀感受已在其1917年出版的《社會福音神學》（A Theology for the Social Gospel）收斂一些。

雷茵霍·尼布爾（Reinhold Niebuhr, 1892-1970）對饒氏自由主義樂觀想法的批判，也是孕育自社會福音傳統而來。對於社會正義議題的看法，尼氏認為不是去乞求權力者來好好善待弱者，而是提倡權力的轉移，這樣弱者才有機會向強者挑戰。尼氏多種著作中，對解放神學有所影響的，當推下列二本：《道德的人和道德的社會》（Moral Man and Immoral Society, 1932）和《人的本性與命運》（The Nature and Destiny of Man, 1941）。^{③⑥}

社會福音運動在二十世紀初期，對北美洲及南美洲的教會衝擊很大，第一次世界大戰後才漸減退。第一次大戰與第二次大戰期間，尼布爾表達了對社會福音的覺醒時期，以一種“基督徒現實主義”（Christian realism）打開了另一新局面。

雖然社會福音嘗試去建構一個具有社會敏感度及使命感的歷史神學，但饒氏卻沒有系統性地去把創造論與上帝國和自然律的關係串連起來。對於尼布爾和解放神學家艾維斯來說，他們嘗試在人有上帝的形像又同時強調人的罪性中來找到調和，人由於具有上帝的形像，所以人能滋生一個具有社會敏感度的歷史使命，然人也是帶有罪性，所以過度的樂觀主義應該在現實世界裡有所反省。而人的罪性，也因人有上帝的形像的補足，而免於因罪的困擾而走向個人主義的私禱。

上帝國

饒氏神學的主題是上帝國，這個主題為社會福音中的大多數教義提供了神學基礎，以拯救的觀念來說，饒氏認為基督的救贖工作是包括人類的所有各個層面，是個人也是社會整體。很明顯的，拯救觀是在上帝國的基礎上展開。雖然饒氏認為拯救的工作是上帝的事，不是我們的事，但他還是確信上帝的救贖必須以人類存在的社會整體來衡量。

當神學缺少上帝國的教義時，個人的拯救就被看待是其與教會及來生的關係，而不是被看待其與那拯救社會的工作的關係如何。神學已經任憑這麼重大的問題搞成模糊不清，致使我們幾乎用了一代的時間才能看出個人的拯救和社會秩序的救贖是有密切關連，而這關連是如何發生的。^{③7}

上述引用可以看出饒氏在拯救觀的社會定義中，隱涵著上帝國的觀念。同時，他也指出上帝國的教義如何影響著創造論，使人自覺有責任去分擔上帝國的形成。

每一個人生活是被安置來與上帝分享有份於上帝國的創造，或者也可以反抗和阻撓上帝國的進展。上帝國是我們每個人的至上任務和上帝所賜最至上禮物。接受它當作是一件任務，我們才能經驗它真是一件至上禮物。藉著為它工作，我們才能進入那作為我們故鄉和住宅的上帝國的喜樂與平安。^{③8}

饒氏雖然沒有逃避上帝國與人類努力之間的關係問題所在，但他也沒有很清晰的解決此問題。上帝的行動與人的行動之間的緊張性，在信仰的歷史上已有很久的傳承及爭論，在十六世紀的拯救論爭論上，獨立拯救論（Monergism）和神人合作

說（Synergism）即是明顯的一例。神人合作說的看法於聖靈（上帝恩典）和人的意志的關係上，特別是有關悔改重生的議題被饒氏引用於上帝國的教義上。神人合作說的立場是反對獨立說的決定論，認為上帝國在地上的形成，人是可以與之合作及配合。

上述論點，肯定了在分享上帝的創造時，人的努力有其價值存在，儘管上帝國仍是上帝所賜的至上禮物。這個看法後來也反應在解放神學的創造論裡。對饒氏而言，上帝國雖然於歷史終末的那一時刻才能充分了解，然上帝國也如同一個理念、希望、力量，且可由普世性的正義在社會秩序的影響來彰顯。它現在已部份顯明存在，而且還繼續來臨。

上帝國的普世主義可以彰顯在那些為此理想去建立奮鬥的人們，且居住在這理想的人們身上。普世主義在現今的用語，可以指出是對某一種族較有特權享有上帝恩典的觀點的取消。普世主義在上帝國的教義中，取消了種族主義偏見，在上帝國裡，所有種族都被邀請來參與，而沒有什麼特定某些種族，且由此來輕視與上帝分享同樣關係的其他種族。

耶穌把上帝國的理念從先前民族主義的限制和那較不好宗教趨勢的貶損中解放出來，使其具有世界性和靈性。^{③9}

由於基督表明了生命與人格的神聖價值，由於基督的救恩是要恢復和成全那甚至是人類中最微小的一個，所以在人類發展的每一階段，上帝國的趨勢必然朝向那保證人人都有最大自由和最高度發展的社會秩序。^{④0}

饒氏視上帝國如同每個人的新社會秩序，是從創造論和拯救

論的合一而來，饒氏對創造與拯救的整合關係看法是現今解放神學形成的一個先驅者，特別是對古提雷茲的影響。饒氏把“建立一個正義的社區”看為是一種參與在創造的行動。

在人類裡面建立一個公義的社會，和把一個個人從其自私和道德的無能中拯救出來均是上帝的一項拯救行動。⁽⁴¹⁾

參與在上帝國的形成，同時也捲入了對邪惡王國的鬥爭，饒氏再一次以社會性及集體性的用語來解釋：

那些為了自己緣故來壓榨別人，和那些對任何想排除基本邪惡的努力來加以抗拒的社會群體或組織，都不夠資格說是住在上帝國裡面。所謂減少基本邪惡的努力，無非包括把社會從那將地上自然資源當作是私人財產的制度中，及把社會從任何使獨佔的利潤成為可能的工業情況中拯救出來。⁽⁴²⁾

罪的觀念

饒氏在神學上的特殊貢獻是對罪的看法。聖經資料最少提供三種不同對罪的定義。第一個看法是舊約和共觀福音裡所強調的，即罪的本質是反叛不服從上帝。第二個看法是從柏拉圖二元論來的，特別在保羅的陳述中，罪的根源是在於肉體慾望的渴求，這樣罪惡進入肉身來壓抑靈性的成長。第三個看法是饒氏和尼布爾的觀點，即罪就是人類自我中心裡的自私性。尼氏解釋保羅所說的“肉慾的意念”，其實不是指“沈迷色慾”，而是根源於罪性裡的“自我中心”。⁽⁴³⁾

饒氏思考這些罪的看法後，特別強調罪即是自私：

認為罪是自私自利這一定義，供給了罪和救恩的社會觀

念一個極佳的神學基礎。而社會福音更能使之社會化且賦予活力。⁽⁴⁴⁾

罪的本質是自私自利。這樣的定義比起任何個人主義型態的宗教更為和諧。罪的意念就是非社會和反社會的意念。要想發現最大的罪，我們大可不必在人對神的誓約和對宗教的嘲笑中等等來打轉。我們必須從那些將國家的財產成為少數階級私人的財產，且讓農民勞工飽受威脅、墮落、沮喪，成為沒有土地權等這一類的人來探討。當我們在歷史上或現今生活中發現這一類人時，我們就知道我們已經遇到在最大的罪上真正背叛上帝的人。⁽⁴⁵⁾

復和

復和（reconciliation）的教義，就是為了讓罪的問題能得到赦免。當我們談到饒氏復和的觀念時，我們想到的詞句是“一體性”（solidarity）。饒氏說：「對贖罪的真正了解的阻礙，是我們的個人主義作風，這個問題的解決有賴對一體性的確認。」⁽⁴⁶⁾

自從人的本性是被人的團體生活所影響，這樣人有義務去建立一個具有正義及兄弟愛的社會。饒氏說：

這些所有的看法，讓我們想到有關上帝的觀念。一體性（solidarity）的觀念一旦被了解，就可作為一種神義論（theodicy）。我們當中無人願意在一個缺少有機的社會生活，如同我們不願意有一個無地心引力的世界一樣。一個不小心從樓梯上掉下來的小孩，不能怪地心引力，如同邪惡

的社會生活存在著，也不能怪那使我們成為社會生物的上帝。大多數人由於社會一體性的關係而無辜受苦這一事實，使我們認清對社會不公道的容忍是最不可容忍的邪惡。人的最大的罪是抗拒對掠奪的社會制度的改革。我們不願上帝受這樣的控告。一個把上帝描寫成為對現存社會秩序的認可者，且利用這現存的社會秩序的為害，來說服受害者藉此鍛鍊來達成聖潔，而不求推翻這為害不義的社會秩序，此種上帝觀是不合乎我們道德良心的。^{④7}

這樣的結局，導致我們重新確認復和是一種具體歷史的行動，這個行動捲入對提倡自私自利的資本主義有所批判，而且期待一個合乎正義指標的社會政治結構改變。復和是由上帝對不公義的痛恨和對無辜受害者的憐恤來作前引。

處理罪和救贖的主題後，社會福音有關人本性的觀點是社會性的，特別以基督為模範，來探討勞動和人類群體組織的意義。饒氏提及：

既屬於愛的範圍，上帝國也必須是一個勞動合作的社會，因為若不以我們的能力去為別人的需要來服務，我們怎能積極地愛人呢？如果上帝國是由一個高度發展的人格所構成的社會，那麼它也必須是一個為著勞動而結合的團體，因為不勞動的人是絕不能充分發現自己的。^{④8}

在饒氏的作品中，並沒有針對人勞動的本性問題作更深入及寬廣層面的探討，但後來的解放神學有關注到此一問題。饒氏只是對那些疏忽勞動的社會責任的寄生狀態提出譴責，特別在他對“一體性”的看法中呈現，堅持一個好的社會組織是人類是否成

就的先前條件。饒氏對人性的看法是認為人性與社會組織有必然的關聯，而不是天生下來就有與本性衝突或對立的因素（傳統基督教認為是原罪）。社會秩序不道德的原因是來自具體歷史的權力變動，而不是社會秩序本來就有。

尼布爾對饒氏社會福音神學最具意義的挑戰，很明確的是在“道德社會”的立場論點上。對尼氏而言，基督徒的愛是一種“不可能的可能性”（impossible possibility）。基督徒的愛，在個人修身上，或最多在一個親密團體中可資證明，但不可能由大機構的國家社會組織來見證。在此，尼氏與饒氏的看法有了分歧，雖然兩者同具社會福音性格。

第六節 基督徒現實主義

歷史背景

基督徒現實主義（Christian Realism）特別是指向以雷茵霍、尼布爾為主，於三十、四十年代所形成的美國新正統主義（Neo-Orthodoxy）的基督徒倫理觀。其哲學思想是以尼布爾的著作《道德的人與不道德的社會》（Moral Man and Immoral Society）和《人的本性與命運》（The Nature and Destiny of Man）為思想骨幹。

十九世紀結束時，整體的美國社會呈現著一股樂觀主義。而一切事務均在進展中，以文化的觀念來看，人類似乎漸漸走向道德智慧與行為的進化，而且世界也進入一個繁榮、和平及互助的

新世紀。自由主義哲學相信教育是社會及道德進步的原動力，所以推展全面教育成爲一種樂觀主義運動的表現。在宗教方面，大多數人也相信，靈性更新是新時代的象徵，只要人人成爲更好的基督徒，和諧快樂的新時代就會來臨，連攻擊社會疾病不遺餘力的饒申布士也有這樣的看法。

或者，十九世紀基督徒的影響已經形成一個成長的預備時期，而現在正在開花結果。如果在這時機，我們可以召集足夠由宗教信仰來的道德力量，並用來剪斷邪惡的捆綁，而且將現今優良無比的經濟和人類的智慧資源轉變爲社會生活的和諧發展，那麼還未生下來的一代將來審視上一代時，將認爲我們這一代已經蒙受祝福，分享使徒時代宣稱的那個上主偉大的日子即將來臨。^{④9}

雖然研究饒氏學者指出，在饒氏的作品及講道中，饒氏瞭解到早期工業化社會所引起的社會疾病，如貧窮、失業及長時間工作的非人性化。而且他同時也瞭解到社會改革的困境，也就是說社會改革並不能保證就能達成改革所要的果實。不過，社會福音運動仍然呈現一幅單純對未來樂觀預測的景象。

無論如何，樂觀的自由主義被第一次世界大戰及二十、三十年代的世界性不景氣所重創，儘管有些樂觀主義仍然宣稱第一次世界大戰是“想結束所有戰爭的戰爭”，然持這種理智看法的人們，仍被第二次世界大戰的爆發所擊垮。在此情況下，美國的文化界和宗教界形成了一個“新現實主義”，重新思考社會和個人基本上自私自利的動機。他（她）們認爲宗教自由主義錯估了人類社會的實際狀況，自由主義低估了人類不可避免的自私罪性。

這種文化及神學的反省也被運用到政治層面，也就是在團體間的問題上，權力的均衡比道德感來的重要，因爲政治性團體總有企圖去統馭其他不同團體的先天傾向。

罪惡論—人的本性

現實主義的最大反省，無非是對人類烏托邦的夢想及自由主義所懷抱的異象有一重新體認，意即人類歷史的負面性是無法完全克服的，而且教育和宗教對社會道德的影響力也有極限。^{⑤0}在《道德的人與不道德的社會》一書中，尼氏認爲真正能促進改變的是權力結構的改變。尼氏這樣寫著：

到現在爲止沒有證據可證明一個特權階級，可經由和平地進行而放棄其利益，或毫無衝突就會讓出其在社會中所享有的基本特別待遇。^{⑤1}

基於這樣的體認，少數團體不能倚靠統治者的道德感來期待幸福，唯有少數團體發展策略來獲得一定的權力，才能逼統治階級有所讓步。這些策略可能是罷工、罷市及街頭遊行。另外，在國際現實裡，現實主義者認爲和平不是以“解武”來作政策衡量，而是和平的達成有賴現實軍事力量的制衡。

現實主義可說是對自由主義進一步的修正，這些修正不外是所有社會變遷需要實際情況和經驗來作評估。另外，捲入社會變遷的經濟和政治的關係，也是在於權力問題。社會自由主義的基礎是在於人心可能改變的前題，而且就算富有者不願意放棄他（她）們的奢侈，貧窮者仍然可以自力來結束貧窮，就算是有權力者不願放棄其權位，社會正義仍可達成。

然現實主義並不這麼樂觀，現實主義認為一切改變需要急速社會結構的改變作為基礎，特別對權力與財富兩者的重新分配。在這層面，基督徒現實主義是十分前進的。以尼氏的《道德的人和不道德的社會》一書為例來說，此書是十分前進，如提倡政治和經濟權力重建的需要意義，而且也建議暴力可能是道德可接受的一種方式，當它用來作為社會改變的完成。

毫無疑問的，如上述所提及的，尼氏對社會福音最具意義的挑戰是尼氏對道德社會的立場。尼氏說：

人的本性並不需要某種可以解決人類社會問題的天賦。人與他人之間，由自然賦予了一種有機的關係，而且自然的衝動讓他也能想到別人需求，甚至別人的需求是與他自己需求處於競爭狀態……自然衝動經過淨化與擴張，到後來做為社會一體性之基礎的親密家人關係，漸被一種較疏遠的同宗關係所取代。^{⑤2}

由於社會的進展具有如此疏離個人或家族情感的本質，尼氏發現人性的限制是社會結合過程所無法避免的，特別人是無法超越自己的利益來為大眾的良善基礎著想。尼氏說：

人類集體行為偽善的事實……不只在為自己辯護時，連在為一般人類行為作道德上的辯護時也能表現出來，這是人類精神悲劇的象徵之一：它不能使集體生活適合於個人理想。做為個人，人相信人們必須相愛互助和在人與人之間建立正義，但做為種族、經濟和國家集體時，他們都盡其力量所能達到的，來為他們自己謀利。^{⑤3}

尼氏這個人性“悲劇”的觀點，是了解個人良知努力的企

圖，對整體現實社會的作用是無多大效率的極佳線索。尼氏認為人類的靈性生活未曾成為單純的普世性，如同一些理性主義者所主張的。因為所有的真理都有其設定的立場。所以無論某些真理有多絕妙，其間真理自我的武器無論在個人或集體上的認定，仍相互攻擊敵對。這就是馬克思意識型態理論裡所描述的真理，或許也可以用基督教的原罪來解釋。^{⑤4}

創造論—上帝的形像

耽心這種悲觀人性現實的觀點，會成為整體腐敗行為的暗示，尼氏的創造論發展了良知行為可能性的保有。尼氏的第一個見解牽涉到創造論傳統觀念的ex nihilo，（out of nothing，從無中）也就是時間過程不是自我能辯明的，當尋求時間和永生兩者的意義時，永能上帝的意旨必須檢驗。

創造論的ex nihilo依賴在創造論的第二個立論imago dei（上帝的形像）。這個教義從個人這方面來看，是主張萬有並不是一個封閉體系，因為人被造有賦予上帝的形像，所以人是自由的。尼氏在人類本性自由問題上，擴大引用齊克果對自由的見解：

在一個自我決定的工作上，他面對著是無限的可能性，而且他對自己應該是什麼也可以不加限制，除了無法達到那最後的終極真實外。^{⑤5}

這個有關“上帝的形像”的觀念，在解放神學裡重新出現，特別與馬克思觀念中的勞動人性有了關聯。這個關聯在被造物的自我決定和自我創造的可能性中呈現出來。不過，與馬克思的人

性論的差別是，尼氏不以爲自我決定是人類本性的整個內涵，人類的依賴性和有限性也在人的本性之中，特別是在物質世界的需求上。

不幸的，基督徒現實主義已漸被那些掌握權力，不希望社會變遷的保守宗教人士所扭曲。現實主義已被全面轉移到對人類罪性的強調，而非社會結構改變的強調，並且認爲人類的罪性致使社會結構的改變成爲不可能。這樣的扭曲，最後基督徒現實主義又開始成爲社會既得利益的辯護者。由於個人的罪性，所以社會集體的自私動機是無法避免的，因此，從現實的觀點而言就是去找尋一個最大可能的妥協，來面對無法避免的自私罪性，於是現實主義最後被歪曲爲妥協主義。^{⑤⑥}

結論來說，社會福音和基督徒現實主義不但影響北美洲，也影響南美洲基督徒的想法，特別是一些神學問題再一次在解放神學中出現。單單信仰教理不會產生影響力，除非這些教理能對社會結構產生一種衝擊。把基督徒的信仰貶謫在私人宗教經驗，而對社會現象啞口無言，無非是人對“上帝的形像”落實化的一種莫大侮辱。但這也不是說，社會福音或基督徒現實主義就已經全然把抓到基督的信息，無論那一種神學，都必須以行動來作爲檢驗。單就這一點，社會福音與基督徒現實主義就深具價值，而且這也是日後影響解放神學或第三世界神學的最大貢獻之一。

註解：

- ① 有關巴特的政治神學可參考Gerald A. Butler, "Karl Barth and Political Theology", *Scottish Journal of Theology*, vol.27, 1974, pp.441-458.和Paul Lehmann, "Karl Barth, Theologian of Permanent Revolution", *Union Seminary Quarterly Review*, Fall, 1972, pp.67-81.
- ② Gerald A. Butler,同上, p.442.
- ③ 有關先驗和後驗的觀點，可參考W.E.Horden著《近代神學淺說》，梁敏夫譯，（香港：基督教文藝出版社，1971年），頁122。
- ④ Gerald A. Butler,同上, .443-444.
- ⑤ 同上, pp.444-445.
- ⑥ 同上, p.446.
- ⑦ 同上, p.447.
- ⑧ 參考Roger Shinn, "Political Theology in the Crossfire", in *Thesis Theological Cassettes*, vol2. no.3, side 2.
- ⑨ W.E.Horden, 《近代神學淺說》，頁190.
- ⑩ Dietrich Bonhoeffer, 《獄中書簡》，許碧端譯，（香港：基督教文藝出版社，1969），頁64.
- ⑪ 參考同上，頁102和頁124，及W.E.Horden, 《近代神學淺說》，頁202-203.
- ⑫ 參考宋華忠, 《現代神學思潮》，（台北：聖文社，1984），頁167。
- ⑬ 同上, p.164.
- ⑭ Julio De Santa Ana, *The Influence of Bonhoeffer on the*

Theology of Liberation, Journal of Ecumenical Review 28, Ap 1976, p.193.

⑮ 同上, pp.188-189.

⑯ 參考G.Clarke Chapman, "Hope and the Ethics of formation: Moltmann as an interpreter of Bonhoeffer", Studies in Religion 12, No4, 1983, p.449.

⑰ 可參考G.Clarke Chapman, "Jurgen Moltmann and the Christian Dialogue with Marxism" Journal of Ecumenical Studies, summer 1981, pp.436-439.

⑱ 可參考此書, Jurgen Moltmann and Jurgen Weissbach, Two Studies in the Theology of Bonhoeffer, (New York: Scribners, 1967), 特別21-94頁是討論基督主權和人類社會。

⑲ 可參考Jurgen Moltmann, Hope and Planning, (New York: Harper & Row, 1971), p.118.

⑳ G. Clarke Chapman, Studied in Religion, p.453.

㉑ G. Clarke Chapman, "Black Theology and Theology of Hope: What Have They to Say to Each Other?" Union Seminary Quarterly Review, vol. xx:x No2, 1974 pp.108-109.

㉒ 同上, p.109.

㉓ 參考Moltmann, "God in Revolution," Religion, pp.143-145, 引自同上, p.110.

㉔ Jurgen Moltmann and Jurgen Weissbach, Two studies in the Theology of Bonhoeffer, pp.29-35.

㉕ G. Clarke Chapman, "Black Theology and Theolog of

Hope", pp.116-117.

㉖ 同上, p.118.

㉗ 同上, p.119.

㉘ Moltmann, The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology, trans. R.A. Wilson and John Bowden, (New York: Harper & Row, 1974), pp.145-153.

㉙ Moltmann, The Passion for Life: A Messianic Lifestyle, trans. M. Douglas Meeks, (Philadelphia: Fortress press, 1978), p.25.

㉚ 參考Johann Baptist Metz, Faith in History and Society (New York: The Seabury press, 1980), p.50.

㉛ 同上, p.34.

㉜ 同上, p.35.

㉝ 同上, p.37.

㉞ 參考Lesslie Newbigin, Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture, (Geneva: World Council of Church, 1986), p.132.

㉟ Metz, Theology of the World, (New York: Herder & Herder, 1969), p.114.

㊱ Metz, Faith in History and Society, p.37.

㊲ 此兩本書均有中譯本, 前者由永望文化事業有限公司出版, 後者由基督教文藝出版社出版。

㊳ Walter Rauschenbusch, Theology for a Social Gospel, (New

York: Abingdon press, 1935), p.137.

- ③⑨ 同上, p.141.
- ④⑩ 同上, p.141.
- ④① 同上, p.142.
- ④② 同上, pp.139-140.
- ④③ 同上, p.143.
- ④④ Charles W. Kegley and Robert W. Bretall, ed. Reinhold Niebuhr, His Religious, Social, and Political Thought, (New York: The Macmillan Company, 1956), p.449.
- ④⑤ Rauschenbusch, Theology for a Social Gospel, p.47.
- ④⑥ 同上, p.50.
- ④⑦ 同上, p.245.
- ④⑧ 同上, pp.183-184.
- ④⑨ 同上, p.55.
- ⑤⑩ Walter Rauschenbusch, "The New Apostolate," in the Social Gospel in America, 1870-1920, Robert T. Handy ed. (New York: Oxford University press, 1966), p.337.
- ⑤① 參考Reinhold Niebuhr, Moral man and Immoral Society, (New York: Charles Scribner's Sons, 1932) 的第二章及第三章。
- ⑤② 同上, p.210.
- ⑤③ 同上, pp.2-3.
- ⑤④ 同上, P.9.
- ⑤⑤ Reinhold Niebuhr, "Politics and the Christian Ethic,"

Christianity and Society, V (spring 1940), p.24.

- ⑤⑥ Reinhold Niebuhr, The Nature and Destiny of Man, (New York: Charles Scribner's Sons, 1941), pp.163-164.
- ⑤⑦ 採用現實主義而有此傾向的有Robert Benne的《民主資本主義的倫理》(1981)和Michael Novak的《民主資本主義的精神》(1982)等等。

第四章 與馬克思主義的結合

第一節 馬克思主義的歷史探討

早期作品

三十年代，由於馬克思早期的作品相繼被發現及出版，於是西方掀起了一個研究早期馬克思思想的「新馬克思主義」（Neo-Marxism）風潮。這些被發現的作品有《德意志意識型態》（German Ideology），完成於1846年，但要直到1932年才全部出版；《經濟與哲學手稿》（Economic and Philosophical Manuscripts，一般又稱巴黎手稿）寫於1844年，也直到1932年才出版；馬克思在1857年至1858年間所寫的筆記，又稱《綱要》（Grundrisse），也要直到1953年才出版。

對馬克思早期思想的探討不只是單靠這些作品，盧卡奇（George Lukacs）認為在《資本論》（Capital）裡，已經暗含著一些馬氏早期思想，特別是有關「異化的理論」（theory of alienation）。①盧卡奇對馬克思的看法在其書《歷史與階級

良知》(History and Class Consciousness)可得知一二。此書出版於1923年，那時剛好是共產黨第三國際(Comintern，即1919年共產黨人在莫斯科的組織，於1943年解散，Comintern即是Communist International的簡稱)開始在西方和中歐進行清黨及整肅異己的時候。^②

儘管早期馬克思作品要直到1930年才出現，馬克思思想中對人的看法，仍可由1843年的《黑格爾法哲學批判》(Critique of Hegel's Philosophy of Right)，和1857年的《資本論》來洞悉。^③更有意義的是，列寧對人的看法反而是違背了馬克思的原意。

《經濟與哲學手稿》直到1959年才有英文版出現，佛洛姆(Erich Fromm)於1961年開始介紹年青的馬克思思想於美洲新大陸。他和馬庫色(Herbert Marcuse)把馬克思的“異化論”應用在高速工業社會發展中有關人性的批判。他們二人的共同點，就是同屬於法蘭克福學派(The Frankfurt School)的“批判理論”倡導者。

法蘭克福學派

法蘭克福學派創立於1923年，隸屬於德國法蘭克福大學。然此機構在經濟上和 research 上是獨立於任何政治黨派，而它所專注的問題研究是勞工運動和反猶太主義來由，此機構認為這些問題是高級教育缺少關心的課目。此機構成立時的主任是庫伯克(Carl Grünberg)，他對馬克思主義如同科學的方法論的看法有其個人的忠誠。他宣稱物質主義的分析論，不是有關永生的教義，而

是歸納性的，它的結果是認為時間和空間是相對的及有限性的。^④

1930年後，霍克黑姆(Max Horkheimer)接替成為此機構主任，這個時期此機構在他帶領下，特別強調社會心理學的角色，即嚐試尋求縫合個人與社會裂痕的理論。佛洛姆和馬庫色就是於三十年代初期進入此機構，由於此機構早期馬克思主義特色及現在社會心理學的強調，於是佛氏與馬氏兩人始發展了結合馬克思主義與心理分析的“批判理論”。

“批判理論”這個詞語，是特別指向法蘭克福學派的方法論。它不是一個封閉或已形成的哲學體系，而是對各別的思想家的評判來組合的。它的展開是經由對話和用辯證的方法來探討社會現象。^⑤

德國納粹興起後，此機構進入放逐階段，1934年遷移美國哥倫比亞大學，直到1949年才又回到法蘭克福大學。此機構對科學性理論及政治思想的衝擊，莫不過於此機構成了弗洛伊德學派和馬克思學派兩者的聯合基地，也培育了不少理論家。對馬克思思想的衝擊，此機構助成了馬克思理論本質上的討論，雖然它並非全盤接受馬克思理論。

儘管二十世紀的法蘭克福學派，已對馬克思理論作了修正，或甚是放棄了馬克思中心理論的工人階級革命、階級鬥爭是歷史的原動力，及經濟性底部構造是社會分析的中心等等，早期的法蘭克福學派還是為馬克思作了巨大的服務。特別是史大林主義猖獗蔓延的年代，馬克思思想已被搞成人人惶恐，然此機構還是把馬克思思想理論理智的保存下來。^⑥

佛洛姆在此機構裡，代表者弗洛伊德的“修正主義”。佛氏修正主義的基礎是在於對弗洛伊德“族長主義”的批判上，儘管此機構的其他人並非同意此論點。馬庫色對佛氏修正主義的批判，是在於心理分析理論中有關“理論”（theory）與“治療”（therapy）能否調和一致的問題，其實這也是“理論”和“實踐”（praxis）之間的問題。馬庫色認為西方文明發展至今，並沒有徹底地使兩者合而為一，儘管兩者並不能離一而完全獨立。把理論完全忽視而只注重治療（或實踐），本身將失去批判品質。^⑦馬庫色的這個觀念後來影響解放神學家艾維斯（Rubem Alves）很大。

《政治經濟學批判綱要》（Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, 1857, 又稱《綱要》）的出版，更加促進有關早期馬克思和成熟後馬克思思想的關係。照麥克雷蘭（David McLellan）和尼古拉斯（Martin Nicolaus）的看法，《綱要》提供了一個有關馬克思早期與晚期作品的相連。尼古拉斯認為這時候的馬克思，其世界觀已經有了一個大綱，而且一套科學性方法論已被運用來解釋政治與經濟發展的關係，並且嚐試去證明為何現今的資本主義社會終必倒塌及如何倒塌。^⑧

照馬克思自己的宣稱，在1859年的作品《政治經濟學批判》一書裡，已完成對資本主義批判的理論。但一般研究馬克思主義的學者們對此宣稱質疑。儘管在《資本論》（1857）一書中就含有此理論的看法，但很難有一滿意的答案來證實馬克思自己所宣稱的，也就是在《政治經濟批判》一書中，他已發展出一套資本主義如何垮台的理論。^⑨

《政治經濟學批判》寫於1859，《資本論》完成於1857年，而《經濟手稿》寫於1857年至1858年間。這些手稿要等到第二次世界大戰爆發後才出版。莫斯科的馬克思—恩格斯列寧學院（The Marx—Engels Lenin Institute）於1939年出版《政治經濟學批判》，1941年出版《資本論》，而柏林出版公司於1953年將這兩本書合為一出版。

麥克雷蘭指出，儘管學者對馬克思的經濟理論於早期就已完全存疑，然早期馬克思思想受到黑格爾的影響是顯而易見的。而且不可否認的，1844年的《經濟手稿》，馬克思思想中的勞工本質、個人與團體衝突的解決方案已經逐漸形成。^⑩

阿突色學派

對另一個研究馬克思思想的阿突色學派（Althusser）來說，強調對馬克思的直接詮釋成為其特色，儘管馬克思本人的看法有時並非如其所詮釋的。阿突色（Louis Althusser）認為馬克思在1846年的《德意志意識型態》（German Ideology）一書中，就已有一清晰“認識論”上的突破。這個突破特別在二件理論上顯明，一是歷史物質主義（historical materialism）的形成；另一是在歷史物質主義的形成的同時，也讓馬克思突破他的意識型態哲學，而建立一個有關物質主義辯證法的新哲學。^⑪而認識論的突破，自然把馬克思思想分成二個階段：先前的“意識型態”（ideological）階段和後來的“科學性”（scientific）階段。

馬克思的思想進展可概分下列4個階段：

1. 馬克思早期作品階段：1840年至1844年間，從其博士論文，1844年的《經濟手稿》到《神聖家族》（Holy Family）。
2. 突破階段：1845年間，從《關於費爾巴哈提綱》（Theses on Feuerbach）到《德意志意識型態》。
3. 轉變時期作品階段：1845年至1857年間，長久的研究及思考形成一套有系統性的革命理論綱領。如《哲學的貧困》（Poverty of Philosophy, 1847）、《共產黨宣言》（Manifesto, 1848）和《工資、勞動與資本》（Wages, Price and Profit, 1849）。
4. 成熟馬克思作品階段：

阿突色認為馬克思從來就不曾是真正黑格爾學派者。首先他是受康德和費希特（Fichte）的影響，然後是費爾巴哈。他滯留在黑格爾思想並不很長，只在突破意識型態哲學之前的短暫時間，突破之後馬克思從此就拒絕黑格爾的想法。阿突色說雖然黑格爾辯證法中的詞句如“否定論”（negation）、“否定的否定”（the negation of the negation）、“對立的統一律”（the identity of opposites）、“量到質的轉變”（the transformation of quantity into quality）和“矛盾律”（contradiction）等等，馬克思也採用，但其涵意及架構與黑格爾是不同的。^⑫

馬克思不但沒有不加思索的引用黑格爾的社會模式，且轉化了黑格爾的社會思想。他不但以不同的觀念來取代這些詞語，且轉換了它們之間的關係。以黑格爾有關本質（essence）和現象

（phenomena）的關係為例來說，後期的馬克思認為有關社會現象的研究，可以做為我們的對象及出發點的並不是“觀念”，而是“物質現象”本身。很明顯的，這是對黑格爾傳統形上學思考的一大突破。^⑬而後期馬克思思想中所謂的科學性的方法論就是要先去揭發事物的表象，然後才能發現事物的真正本質。

阿突色宣稱為了政治上的理由，馬克思早期作品的討論是必要的。一些社會民主人士已經懂得運用馬氏早期作品來批判列寧所了解的馬克思主義，他們宣稱對馬克思主義的詮釋必須包括他早期作品。然阿突色的看法卻與眾不同，他認為馬克思早期的思想是被意識型態的烏雲籠罩，且要等到後來才有所突破。而此早期的意識型態，是以有其問題的人性論或人性本質來做思想基礎。也就是說有一普世性的人性，而這普世的人性且是每個個人的本質屬性。^⑭

後來，馬克思以實踐的物質主義歷史辯證法（historic-dialectical materialism）來取代先前的意識型態想法。當察覺意識型態有其實踐功能時，馬克思以歷史物質主義的理論去教導人們拒絕有關人性本質的看法。這時，意識型態被了解為自身擁有一套邏輯和規則的系統，用來呈現在歷史存在的既成社會角色中的心理想像、觀念、神話和理念。它是存在每一社會整體中的有機體，而且具有實踐的社會功能，不只是純粹理論。^⑮

無論如何，馬克思哲學不是意識型態，它是科學知識。科學不存在於意識型態的表面上，是另一個實際的層面。它可能從意識型態的根興起，但要成為科學，它必須與“由觀念所衍生的意識型態主義”（即對思想皆由觀念做為起源的固定看法）分別出

來。阿突色評論說：「馬克思進入一個形成新形式的意識型態的時期，即意識型態必須倚靠科學的了解，這是以前所沒有的」。

①⑥

阿突色指出，除了社會形成的三種不同階段的實踐外，有第四個實踐。除了在意識型態層次上（ideological level）的良知興起；在政治—司法層次上（politico-juridical level），以革命作為社會關係的轉變；和社會—經濟層次上（socio-economic level），由人類勞動來引導本質層面轉變至經濟層面的社會生產外，第四個層次即是科學性的實踐，即將意識型態轉變為知識理論。

阿突色對馬克思歷史物質主義詮釋的基礎，就在於歷史變動中意識型態的角色討論。阿突色宣稱這是他從馬克思作品中所發現的二個新理論之一。這個新理論牽涉到理論（theory）和實踐（practice）之間關係的主題。①⑦

第二個阿突色所發現的馬克思新理論是辯證的物質主義（dialectical materialism），它是科學性質實踐的理論。照阿突色的看法，在理論領域裡的「階級鬥爭」（class struggle）雖不是一種科學，卻是介入理論領域裡的政治應用。所以，從另一方面看，它又代表著在政治應用領域裡的「科學性」（scientificity）。由此，它也是介入政治領域裡的理論應用。①⑧這樣，辯證的物質主義一方面作為社會情況的分析，一方面也策劃那種行動是最合宜的。這個理論其實並非馬克思所發表的，而是阿突色參考列寧對馬克思方法論的澄清而來的。列寧的解釋是理論的本質就是應用。①⑨

阿突色對馬克思的詮釋影響一些解放神學家，如古提雷茲、伯尼諾（Miguez-Bonino）和阿瑟曼（Hugo Assmann）。阿突色對這些神學家的影響是通過其學生亨納克（Marta Harnecker）。亨納克在拉丁美洲出版一本有關馬克思及其方法論詮釋。阿突色學派最有意義的莫非宣稱馬克思不是人性主義（humanism）或意識型態（ideology），而是一種科學（science）。由於是一種科學，馬克思主義可被用來研究和了解拉美為何不能發展的原因。但這並不就是說，受阿突色影響的拉美神學家就全然無批判地接受阿突色思想。一些解放神學家批評阿突色沒有去分別意識型態和烏托邦的不同，而把所有有關烏托邦的想法全然委託在意識型態思想上的領域裡。②⑩解放神學家們認為新社會烏托邦的異象，動機，賦予了生存掙扎的活潑性和衝勁。

馬克思思想為何對拉丁美洲神學家有特別吸引之處，說穿了即是為了解決貧富懸殊問題。馬克思與他同時代的社會主義思想家，如亨利·西門（Claude Henri de Saint-Simon, 1760-1825）、佛立爾（Charles Fourier, 1772-1837）、歐溫（Robert Owen, 1771-1858）和普魯東（Pierre J. Proudhon, 1809-1865）等，其所關心的理想社會無非是沒有貧富差距的共享形式。這一點對貧窮的拉美情境來說是很迷人的，何況如何實踐，如何解決貧窮問題又是那麼急迫。馬克思的「辯證法」、「唯物論」及運用於歷史的「歷史唯物論」將是進一步討論的課題。

第二節 歷史唯物論辯證法

唯物論

要了解馬克思思想，要先從其“唯物論”開始。恩格斯曾說馬克思的思想受了三方面的影響：早期德國觀念論、法國的政治理論及後來英國的古典經濟學。^{②①}而1846年的《德意志意識型態》，也就是馬克思思想轉變期的寫照，從黑格爾的“觀念論”進入“唯物論”。

在《政治經濟學批判》一書裡，馬氏直言物質生活的生產方式約制了整個社會、政治及精神生活的過程，而且不是人類的意識來決定人類的存在，反而是人類的社會存在來決定人類的意識。於是在社會的發展過程中，人類物質生活中的生產方法（即“下層結構”），決定了社會“上層結構”（Superstructure，是指社會法制度、思想方式、法律、宗教、哲學等等）的一般性質。^{②②}

這樣說來，經濟結構是最基層的，而人的思想及社會制度是建立在其上面，當“下層結構”（經濟結構）發生變動時，“上層結構”也必然變動，這個過程馬克思認為就是歷史，所以其唯物論除了被認為是“經濟決定論”外，也被稱為“歷史唯物論”（historical materialism）。

由於經濟結構是變動的基本原因，所以社會改造的第一對象即經濟結構。因此，資本主義社會中的資本家很自然地就成了鬥

爭的對象。這從馬克思及恩格斯合著《共產黨宣言》（Manifesto, 1848）可得知，即“一切社會的歷史皆是階級鬥爭的歷史”。^{②③}而階級的定義無非是“一些大的集團，在歷史上某種特定的社會生產體系中（指資本主義社會），由於所處的地位不同，對生產資料的關係不同，在社會勞動組織中所起的作用也不同，因而領得自己所支配的那份社會財富的方式和多寡也就不同”。^{②④}另外，馬克思在其《資本論》中，也從收入來區分三種階級，即領薪水的勞工階級、資本家及地主，而在《共產黨宣言》中，馬氏更明言若把社會當做一整體來看，它總是愈來愈向兩大直接對立的階級分裂開來，即資產階級和無產階級。^{②⑤}

歷史唯物論

人類社會發展的過程就是歷史的寫照，而社會結構如上述所言，是由下層的經濟結構決定了上層的社會制度或思想體系結構，於是這種下層結構決定上層結構的人類社會發展史觀即是歷史唯物論。

以古代希臘城邦政治為例來說，由於是貴族執政，所以服勞役的奴隸制度有其必要，因為維持城邦社會生活的形態是以奴隸勞動的生產方式來作基礎，沒有奴隸的服役，就沒有貴族的政治生活，所以連偉大的思想家亞里斯多德，都不自覺要擁護奴隸制度。因此，馬克思認為，希臘社會中決定一切的並不是政治，而是物質的生產方式。^{②⑥}

宗教也是一樣，與物質的生產方式脫離不了關係。馬克思曾說：「宗教世界不過是現實世界的反映而已」^{②⑦}。對於以商品生

產為基礎的資本主義社會，馬克思認為基督新教乃是最適合的宗教形式，因為它反應了人底層位置的經濟行為和生產方式，即經濟獲益是人類活在資本主義現實世界的反映，同時它也是基督新教所祝福的。

辯證法

儘管馬克思以“唯物觀”取代了黑格爾的“觀念論”，其辯證法還是來自黑格爾的辯證法。對黑格爾來說，每一新階段的來臨無非是超越舊階段，在發展的過程中，新階段同時將舊階段的本質和特色保留住，這個超越並保存的過程，黑格爾稱之為「Aufhebung」（德文，可譯為“放而存升”）。在發展的過程中，每一階段一定存有新、舊階段之間的張力，這種張力即為“否定的力量”（power of negative）。於是新、舊階段中有了辯證過程，即現階段的事態是過去事態的反動，“正”，“反”經過辯證的過程後就會達成整“合”。而早期所謂的青年黑格爾學派，即強調“反”動力批判精神的一面，這影響了馬克思，特別在宗教及政治社會的批判上。

然馬克思並沒有接受黑格爾的“觀念論”來做為“辯證法”的基礎，以黑格爾來說，宇宙任何事物都是由“絕對觀念”辯證過程發展出來的，馬克思認為這種辯證法是顛倒的。^{②8}馬克思說：

在黑格爾看來，思想過程是實在的創主；他認為實在不過是觀念的外在表現而已。反之，照我的看法，所謂觀念，不過反映在、翻譯在人們心理中的物質而已。^{②9}

在給顧節爾曼（D.R.Kugelmann）的信中，馬克思說：

我解釋發展的方法並不是黑格爾派的，因為我是個唯物論者，黑格爾是個唯心論者。^{③0}

儘管馬克思與黑格爾在辯證法中的出發點有所不同，馬克思仍然認為黑格爾的辯證法則是所有辯證法的基本形式。但馬克思並沒有解釋此基本形式的法則是什麼，倒是恩格斯直接了當地說這個辯證法有三個法則，即“否定之否定”（the negation of the negation），“對立的統一”（the identity of opposites）及由“由量到質的轉變”（the transformation of quantity into quality）。

1. 否定的否定

如上述所提及的，在發展過程中，新階段的來臨無非是超越舊階段，所以新、舊階段之間有一張力，即為“否定的力量”。而“否定的否定”是指譬如在資本主義中，新生產方法是否定了封建時代的舊生產方法（否定的力量），然它終將被社會主義新生產方法所否定，故此資本主義的生產方法，在一個自然法則裡，也遭遇到了它自己的否定，這是否定之否定。^{③1}

2. 對立的統一

“對立的統一”是在探討一個辯證過程中所存在的對立性（或矛盾性），及最後肯定事物中相互排斥又相互貫通的統一特性。以資本家和勞工這兩個對立階級為例來說，其相互對立構成了資本主義社會，如同主人和奴隸兩個階級的對立，構成了封建社會。

3. 量變則質變

對黑格爾來說，“質”即是表露自己的一種“內在的決定性”（The inner determinateness）^{③②}，而“量”是“對象的外在形式”（Quantity as an external mode of the object）。^{③③}恩格斯在《自然辯證法》一書中曾強調，在自然中，量的增加或減少，才會發生質的變化，即若無物體之量的變化，則此事物之質的變化也不可能。^{③④}量變則質變的例子以辯證法的觀點來說，生產力（量）的增長改變了社會結構和思想文化（質）。^{③⑤}

唯物史觀辯證法

照恩格斯在《論住宅問題》（1873）一書的說法，唯物史觀是以一定歷史時期的物質經濟生活條件，來說明一切歷史事變和觀念，及一切政治、哲學和宗教。^{③⑥}由“唯物論”、“唯物史觀”、“辯證法”到“唯物史觀辯證法”，其中有些法則可以歸納來作為馬克思對人類歷史變遷的解釋。1.歷史的進展是由下層經濟來決定，即生產力決定歷史發展，及2.歷史的演變法則是階級鬥爭。^{③⑦}因為對馬克思而言，階級鬥爭就是直接推動歷史的力量。所以在《共產黨宣言》一開頭，馬克思就說：「所有過去以迄現在社會的歷史是階級鬥爭史」。^{③⑧}

人類社會的進展，是由「原始社會」的相互倚賴開始，等農業耕作生產力有了發展後，私有財產變成相互爭奪，而爭奪的結果就演進至「奴隸社會」（敗者即為奴隸）階段，然在奴隸愈來愈多的情況下，主人為了緩和對立情勢，便將土地租給奴隸耕作，於是「奴隸社會」又演進至「封建社會」。工業革命發生後，由於生產工具和生產力的改變，大工廠出現形成了“資產階

級”，於是社會形態又由「封建社會」演進為「資本主義社會」。

馬克思對「資本主義社會」的預測是資本家對勞工的剝削，使勞工的購買力下降，結果生產與消費之間失調，於是資本家為了減低成本來增加利潤。只好又再剝削勞工工資，結果造成惡性循環，以致後來產品過剩，工廠倒閉及工人失業。馬克思認為到時，無產階級便會起來革命，打倒資本家而演進為「社會主義社會」。^{③⑨}

總之，馬克思主義的想法，有些已被解放神學家應用來做為神學思考前，對拉美整體社會、政治情況的分析了解，特別是有關「階級鬥爭」、「依存關係」、「理論與實踐」及「異化理論」等等。沒有了解馬克思社會分析中的一些用語涵義之前，解放神學裡諸多社會學用語的了解將是單面的。

註解

- ① 等到馬克思早期作品出現後，盧卡奇的看法就被證實。可參考David McLellan, *Marx Before Marxism*, (New York and Evanston: Harper & Row, 1970), p.210.
- ② 參考Morris Watnick, "Relativism and Class Consciousness: Georg Lukacs," in *Revisionism*, ed. by Leopold Labedz, (New York: Frederick A. Praeger, 1962), p.144。盧卡奇教授和另一個同觀點的郭奇教授(Karl Korsch)，於1924年在第三國際第五次會議中，被抨擊為受黑格爾煽動的修正者。
- ③ Erich Fromm, *Marx's concept of man*, (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1961), p.71.
- ④ 參考Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, (Boston, Toronto: Little, Brown & Co., 1973), p.11.
- ⑤ 同上, p.40.
- ⑥ 同上, pp.295-296.
- ⑦ 同上, p.108.
- ⑧ Martin Nicolans, "The Unknown Marx," in *The New Left Reader*, ed. by Carl Oglesby, (New York: Grove press, Inc., 1969), p.86.
- ⑨ 同上。
- ⑩ David McLellan, *Marx Before Marxism*, p.219.
- ⑪ Louis Althusser, *For Marx*, trans. by Ben Brewster, (New York: Pantheon Books, 1969), pp.31-35.
- ⑫ 同上, pp.93-94.

- ⑬ 同上, p.111.
- ⑭ 同上, p.288.
- ⑮ 同上, p.231.
- ⑯ Althusser and Etienne Balibar, *Reading Capital*, trans. by Ben Brewster, (New York: Pantheon Book, 1970), p.203.
- ⑰ 同上, p.129.
- ⑱ 同上, p.321.
- ⑲ Althusser, *For Marx*, p.166.
- ⑳ 參考Gutierrez, *A Theology of Liberation*.
- ㉑ 吳恩裕, 馬克思的政治思想一冊, (上海: 商務印書館, 1945), 46頁。
- ㉒ 同上, 13頁。
- ㉓ 參考溫偉耀, 共產主義與基督教, (香港: 天道書樓有限公司, 1979), p.36頁。
- ㉔ 同上。
- ㉕ David McLellan & Leszek Kolakowski, 《馬克思》, 李英明譯, (台北: 時報文化出版社, 1983), 72-73頁。
- ㉖ 引自Marx, *Capital*, Vol. I, P.69.
- ㉗ 同上, P.91.
- ㉘ 吳恩裕, 馬克思的政治思想一冊, 13頁。
- ㉙ 同上, 14頁。
- ㉚ 同上, 16頁。
- ㉛ Marx, *Capital*, Vol.I, P.837.
- ㉜ 姜新立, 馬克思主義哲學的貧困, (台北: 黎明文化事業有限公

司，1970），216頁，原文引自米丁，《辯證唯物論》，下篇，生活書店，1946，105頁。

③③ 同上，217頁。

③④ 同上，218頁。

③⑤ 溫偉耀，共產主義與基督教，39頁。

③⑥ 同上。

③⑦ 同上，37頁。

③⑧ 吳恩裕，馬克思的政治思想一冊，78—79頁。

③⑨ 參考溫偉耀，共產主義與基督教，38—41頁。

第五章 解放神學

第一節 解放神學衍生階段

三個歷史時期

基布利尼（Rosino Gibellini）在其《解放神學論辯》（The Liberation Theology Debate）一書，把解放神學分成三個歷史時期：預備時期（1962—1968）、形成時期（1968—1975）至系統化時期（1976年以後）。預備時期是從梵二大公會議至麥德林拉美第二次主教會議，形成時期是從麥德林會議至1975年在底特律召開的美洲人神學會議，在此會議中，拉美解放神學家與北美黑人及婦女神學家有一相互交談，而解放神學也由此得到美洲大陸的肯定，進而被介紹引入歐美世界。解放神學的第三個系統化時期是從1976年開始。①這是解放神學的一個嶄新階段，解放神學開始對其方法論及主題有系統性的反省，而且解放神學在第三世界情境化（Contextualization）神學的助波下，風靡了第三世界的神學本土性思考。

解放神學的衍生，其靈魂人物是秘魯神學家古提雷茲。從1968年7月在秘魯成埔提市（Chimbote）的會議發表解放神學以來，同年在8月9日間的麥德林主教會議受到肯定。次年一本《走向解放神學》（*Toward a Theology of Liberation*）出版，而最讓世界各地所風靡的，無非是1971年12月出版的《解放神學》（*A Theology of Liberation*，於1973年譯成英文，現在已出第十五修訂本）一書。

古氏《解放神學》出版後，引起廣泛迴響，1972年巴西法蘭西斯派神甫鮑夫（Leonardo Boff）出版《解放者耶穌基督》（*Jesus Christ Liberator*）一書，1973年巴西的阿瑟曼（Hugo Assmann）也相繼出版一本《游牧教會的神學》（*Theology for a Nomad Church*），另外1975年烏拉圭的謝根道也出版其名噪一時的佳作《神學的解放》（*The Liberation of Theology*）。

解放神學的涵意

古提雷茲認為神學是“教會牧養行動的一種批判功能”，^②因此解放神學也就可以了解為“從信仰光亮中對歷史實踐（*praxis*）的一種批判回應”。^③鮑夫也持相同看法，即在耶穌的實踐和信仰的要求中，來“對人類整體實踐（*praxis*）有所批判回應”。^④在此“實踐”（*praxis*）一語比“練習”（*practice*）或“經驗”（*experience*）更能表達行動的意涵，它是指向整體的練習（*totality of practices*）和根據在批判與回應的實踐行動。

古氏的“解放”涵意，剛開始是針對“發展”而來。六十年代後的拉美社會，雖然經由已開發國家的援助使其進入開發中國家，但拉美經濟、政治情況也從此更加倚賴已開發國家。在這依存關係中，未開發國家往往成了已開發國家發展的副產品，兩者關係不是相互依靠，而是依存關係，而最後的結果是已開發國家享用更多的奢華，而未開發國家的人民卻更加貧窮。因此，古氏以“解放”來取代“發展”，而解放神學顯然是針對此依存關係而發，這也是神學工作方法論上的改變，由檢驗歷史情境和社會現實著手。

古氏進一步解釋“解放”一語可由三方面來界定：一是社會、政治層面上的解放（*the socio-political level*），從倚存關係解放出來。一是人類學層面的解放（*the anthropological level*），即倚存關係也是人性的問題。另一是從神學層面來的解放（*the theological level*），即倚存關係或異化的本質是罪的問題。第一個層面是指向現實政治和經濟體系的解放，第二個層面是人性上的解放而第三個層面是信仰上的，從最根本的罪來解放，把人類不公義的罪根拔除。^⑤

阿瑟曼評論說，如果全世界有很多人仍然在飢餓、死亡邊緣掙扎，而此世界景象未曾成為現今基督教神學關心的課題，或信仰思考的出發點，那麼我們就必須去拯救教會。^⑥這些關心貧窮者的解放意涵，也於1979年的布伯拉第三次拉美主教會議中再度受到肯定，布伯拉會議的主題雖是「現今和未來拉美的福音化」（*The Evangelization of Latin America in the Present and in the Future*），但會議也強調貧窮者的“整體解放”，即“

解放”是包括個人靈性生命方面，和社會經濟和政治壓迫的實際解放方面。

解放神學的發展如上述所言，涵蓋不同階段及不同人物象徵，要整體介紹解放神學家的思想是不太可能，但我們仍可列舉幾位有代表性的人物來作簡介，這些代表性人物不外是秘魯的古提雷茲、巴西的鮑夫兄弟、烏拉圭的謝根道和代表基督新教的伯尼諾等人。

第二節 古提雷茲 (Gustavo Gutierrez)

1966年2月15日，一位參加哥倫比亞反抗軍游擊隊的卡米羅·托瑞斯 (Camilo Torres) 神甫，被哥倫比亞政府軍槍殺。托瑞斯被槍殺的消息，與6個月前他宣佈脫離教會教職，拿起刀槍參加游擊隊一樣來的令人震驚。^⑦而其中深受影響的，是與托瑞斯同在魯汶大學研究所進修的朋友古提雷茲，及代表著他們背後的高階層拉美主教會議。

托瑞斯的激進路線，引起了拉美天主教會無數年青神甫們的廣大迴響。這種趨勢，致使保守的拉美主教會議不得不正視日益嚴重的拉美政治及經濟情況，並於二年後在哥倫比亞的麥德林 (Medellin) 會議中公開發表如下聲明：

貧窮本身是一種罪惡，先知們抨擊為是一種對上帝旨意的違犯，而且這樣的違犯大多是基於人們不行公義和罪惡的結果。^⑧

上帝差遣其兒子耶穌就是要來解放所有被罪、飢

餓、悲慘命運和壓迫等所綑綁的人們。換句話說，這些不公義和憎恨已經深植於人們的自我個性裡面。^⑨

這些話語儘管是由拉美主教會議所發表，然草擬文稿的，卻是被聘為主教會議顧問的秘魯年青神學家和行動者古提雷茲。後來他就成為拉美解放神學的大力倡導者，也是目前最具影響力的拉美神學家之一。

民衆性格

古氏於1928年出生於秘魯的利馬市，他的一部份印第安人血統孕育了他與生俱有的民衆性格。四百多年前，大多數的印第安人在西班牙人的槍口下，轉宗受洗為天主教徒，也被迫不得不於大農場的勞役工作中汲汲謀生。^⑩二次大戰後，儘管拉美各國民族主義高漲，紛紛擺脫殖民主義而獨立，但經濟、社會和政治結構絲毫未有重大改變，權力仍掌控在少數地主及獨裁軍事者手上。先前的「大莊園制度」仍然遺留下來，印第安人或混血的美斯地索人，仍然以辛勤的工作來換取三餐，而古提雷茲就是在這樣的環境中長大。^⑪

骨髓炎 (Osteomyelitis) 曾讓古氏在小時候長期臥在病床有6年之久，而且也造成他終身要跛著行走。任教於貝色學院 (Bethel College) 的威廉·拉梅 (William M. Ramay) 教授認為古氏小時候的病痛，使他從小所形成對貧窮者及被壓迫者的認同信念更加堅定。^⑫

無論如何，古氏受過良好教育，開始時他立志學習醫學，盼望成為一個心理醫師來幫助貧苦大眾，然最後他選擇成為一個牧

者、天主教會的教職人員。古氏先後在秘魯天主教大學、比利時魯汶大學（University of Louvain）及法國里昂大學深造，獲有魯汶大學心理學文憑和里昂大學神學文憑。古氏曾任秘魯「信仰與共同行動」（Faith and Solidary Action）的全國主席，目前是利馬大學神學和社會科學部門的教授。

結構性問題

一位古氏先前的教授曾經回憶說，在求學階段的古氏並沒有特別顯出對政治的興趣。^⑬直到他回到秘魯在利馬大學開始執教神學課程時，才深深體會他所受的傳統古典教育與他所處的秘魯現況是何等的格格不入。這也是當他與城市貧民區裡的貧窮者有更進一步的接觸了解時，解放神學的思想理念才逐一形成。

當時，古氏所經驗到的秘魯是依存於美國資本主義下的乞憐國家。通貨膨脹曾高達120%，一半以上的人口不是找不到好工作就是失業。大多數人的早餐是以茶和麵包充飢，湯、米或蔬菜則為晚餐主食。儘管秘魯有龐大的魚罐頭市場，但鮭魚的撈獲並不是給秘魯人食用的，一方面這是外銷食品，另一方面大多數秘魯人也買不起。美國雖然於六十年代曾撥款援助秘魯走向開發中國家，不過古氏發現在開發中國家和已開發國家的依存關係上，六十年代以來已開發國家已增多了50%的財富，而開發中國家，佔全世界三分之二的人口，大多數人仍然生活在貧窮狀態，而且這種貧富差距有愈來愈厲害的跡象。^⑭

古氏發現問題的關鍵是結構性的，即美國對拉美國家的援助最後大部份還是用在武器購買和軍事花費。而美國的拉美政策，

從羅斯福總統以來就是：「與拉美國家談判時，我們要面帶笑容，但也不要忘記帶棍子」。於是美國人的稅金被用來支持拉美一些國家獨裁者的軍備，如古巴的貝替斯塔（Batista）政權。何況，美國中央情報局（CIA）被懷疑曾協助推翻在智利以民主方式選出的社會主義政府。而巴西接受一大筆美國經援時，巴西的政權仍然肆無忌憚地把人民，甚至是教會教職人員監禁及烤打，秘魯的情況也好不了多少，常常有人無緣無故失蹤，有些人未曾審判就被監禁。

教會的態度

在此情況下，最讓古氏痛心的無非是教會的態度。無可否認，拉丁美洲的傳統教會是與既得利益站在一起，而且教會是與富有的地主聯合一致，來打壓試圖反抗體制的下階層貧窮者。整體來說，拉美天主教會是保守及防衛其既得利益的團體。四百年前，從西班牙人征服南美洲後至今仍存留的一項成果，就是形成以富有「半島人」（半島人Peninsulars是指出生在伊伯利亞半島的西班牙人或葡萄牙人）的精英份子為主幹及代代相傳的社會體制。而印第安人及混血人種美斯地索人好像永遠註定要為半島人來服終生及代代勞役。

天主教會似乎是這個命運想法的推動者之一，難怪古氏特別推崇一位在西班牙殖民時代肯為下階層印第安人爭取平等權力的教會主教巴多羅買、卡薩斯（Bartolome de Las Casas）。無論如何，古氏發現拉美天主教會通常是富有者的堡壘，用來防止窮人的反抗。^⑮

基督徒基層社區

六十年代天主教統治階層有了一些改變，這些改變特別在梵二會議中對貧窮者的關懷顯露出來。這時期的古氏正忙於「基督徒基層團契」(Christian Basic Community)的草根組織運動。一般基層團契草根組織大約由15人至50人組成，有的直接由教職人員領導，有的是信徒自己活動。草根團契的形成一方面也反應出一些信徒對日益困難的拉美政治、社會及經濟情境有了初步的回應。

基層社區草根團契的功用，無非是信徒聚集來分享聖經信息和現實情境的關連，有時爲了實際經濟的需要，也相互交換農場技術及工廠經驗，甚至有時也教導文盲認字或計劃地方性的政治行動方針。1968年的麥德林主教會議後，由於允許部份信徒在經過短期訓練和學習後可擔任教職，使得基層社區草根團契更加茁壯及遍及拉美各國，目前拉美大小基層社團大約有18萬個，其中巴西佔了10萬個之多。

對基層社團草根團契的關心參與，使古氏決定搬離舒適的校園住區來到貧民區域裡，他的宿舍樓下就作爲巴多羅馬·卡薩斯中心(Bartolome de Las Casas Center)的辦公室，這個中心就是古氏參與在貧窮者關懷工作的總部。古氏的美國朋友，也是著名社會倫理學家布朗(Robert McAfee Brown)教授曾報導古氏自己的話說：「在國外(秘魯以外地區)，我被視爲神學家，但在秘魯，我被認爲是一個行動者。」^{①6}

解放神學衍生

古提雷茲第一本書，是1966年在秘魯出版的《基督徒的慈善與愛》(Christian Charity and Love)。在此書中，古氏試圖打破愛上帝與愛鄰舍的分別，對他來說，兩者無法區等，而基督徒的愛是基於對上帝的愛。愛的觀念後來也是解放神學的一大主題。另外，貧窮也是解放神學關心的另一主題，早在1967年，古氏被邀在夢翠鷗(Montreal)講學時，「教會與貧窮」(The Church and Poverty)就是他講授的題目。古氏認爲貧窮是集體社會罪惡的結果，而教會是被呼召來認同廣大窮人，成爲貧窮的教會，進而體認社會的不義並與之戰鬥。

1968年麥德林主教會議後，古氏出版另一本書《拉丁美洲教會的牧養關顧》(The Pastoral Mission of the Church in Latin America)，認爲教會的牧養關顧應是先知性的。在此，古氏發展了「創造」與「救贖」在歷史過程相互整合的觀念。創造是第一個拯救行動，而救贖也是包含了上帝所創造的各個層面。「創造」與「救贖」也是後來解放神學的另一主題。

同年，古雷提茲在秘魯的成埔提(Chimbote)市會議發表一篇論文，題目就是「走向解放神學」(Toward a Theology of Liberation)。在此論文中，古氏談及神學的方法論，建議拉美應從其貧窮的現實情境來作神學省思，因爲神學不能離開實踐(praxis)。而且他也強調歷史只有一個，沒有什麼「神聖」(sacred)或「俗世」(profane)之分，而民衆是歷史裡的主角，可去改變它。隔年，古氏也在瑞士的一個神學會議中宣讀有

關「解放神學的一些札記」(Notes for a Theology of Liberation)，這些札記後來就成為《解放神學》(A Theology of Liberation)這本書的大綱。^{①7}

在答問基督徒為何參與在被壓迫者的解放運動中時，古氏提出社會不公是一種集體罪惡，是阻擋人與人及人與上帝和解的重大阻礙，也因為在社會不公的結構裡，階級、種族歧視、壓制、奴隸等種種社會罪惡才會一一出現。而基督徒參與在被壓迫者、貧窮者的解放運動是基於愛上帝與愛鄰舍，由於這種使命，基督徒才能盡其心力、體力去從事恢復一個人與人、人與上帝能有和諧關係的社會。

在此，古氏曾運用康德(Immanuel Kant)在其「純理性批判」(The Critique of Pure Reason)的方法來詢問基督徒是如何參與在解放神學過程。古氏提出三個層面來論述：

- 1.我能知道什麼？(What can I know?)在這層面，拉美基督徒應逐漸了解拉美的現實情況是什麼，而此現實情況又與基督徒信仰有何關係？對信仰而言，受苦與掙扎的意義又是什麼？
- 2.我該作些什麼？(What should I do?)在這層面，拉美基督徒應反省身處這種社會情境時，應從事何種努力來加以改變？應有什麼可能性及選擇性來使自己更積極地參與及投入？
- 3.我能期待什麼？(What can I hope for?)在這層面，古氏強調基督徒應有一個合一的見證，而基督徒的盼望就是在其身處的社會情境中，心存改革也參與改革行列來

朝向上帝國來臨的盼望目標。^{①8}

1973年古氏的《解放神學》被譯成英文，英譯本的出現使古氏成為英語神學世界的知名人物。1975年，他前往美國參加北美與南美神學家會議時，北美讀者對他感到十分好奇。《時代雜誌》還曾以一篇《耶穌是解放者？》(Jesus the Liberator?)為文，作了如下的觀察：

事實上，解放神學是結合了馬克思經濟分析理論，舊約先知們的教導和福音中靈性與倫理上的要求。這樣的結果就是每一個基督徒的責任，是為被壓迫者來爭取權力，特別解放神學認為，現時代的罪惡來由是工業化的資本主義。^{①9}

羅馬教廷反應

1968年麥德林主教會議導致教會正視對貧窮者的關心，以及日後成為解放神學的催生。很難想像的，古氏後來卻被保守的天主教勢力，排除了參與10年後在墨西哥布伯拉(Puebla)城所舉行的拉美主教會議(1979)。由於古氏不被允許進入會場，他和其他關心貧窮問題的解放神學家，乾脆就在主教會議地方的附近租了一間房子來觀察會議情形。會議期間，有一些較開放的主教也來親詢古氏的意見。無論如何，會議的結果仍然認定教會應關心貧窮者及致力於社會經濟結構的轉變。

1983年，梵蒂岡派了一個調查小組來查詢古氏的神學思想是否合乎「正確信仰」(orthodoxy: right beliefs)。儘管情況顯得非常尷尬，調查團實在查不出任何可以責難古氏的地方。在信仰上？此調查團看不出古氏有任何異端想法。他確信三位一

體，聖經是上帝的話語及基督的道成肉身。對於批評他有馬克思物質主義的思想傾向也找不出確切證據，何況1983年古氏所出版的書《我們喝我們自己的井水》（We Drink from Our Wells），就是一本充滿靈性的書籍，特別討論到在參與對貧窮者的關懷中的靈性成長。

羅馬天主教當局雖然查不出古氏有何指責之處，其「信仰教理聖會」（Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith）仍然在1984年夏天發表一篇措詞嚴厲的聲明來責難馬克思主義，這個嚴厲聲明當然暗指著解放神學已被馬克思主義所左右。無論如何，試圖攻擊古氏與馬克思思想有所串聯的天主教保守勢力，仍然不足證據來證明古氏的作品有被馬克思氣味所瀰漫的嫌疑。何況古氏還曾言明耶穌並非一個社會主義的煽動者，而先知的話語不止針對貧窮者及被壓迫者，也針對著富者和統治者而發。^{②0}不過古氏也引用馬太福音25章31—46節裡的教導，認為基督徒與基督相遇的最高點無非是參與關懷在「最微小的身上」。古氏這樣見證說：

作為耶穌的跟隨者，他們需要有對貧窮微小者的使命感及與之同行。當他們如此做時，他們才能與同時隱藏在貧窮者臉孔的上主有親密的相遇。^{②1}

古氏所提倡的解放神學，其最具價值的就在於此，在《解放神學》（A Theology of Liberation）一書裡，古氏說道：「所有希望神學、革命神學或解放神學等一切政治神學，都比不上被壓迫者團結起來的一次反抗行動。」^{②2}而所有的行動都應以與貧窮者的團結一致為優先考慮。因此，「正確的行動」（orth-

o-praxis: right action) 比「正確的信仰」(orthodoxy: right beliefs) 來的重要。

上帝國思想

古氏在處理上帝國思想前，作了一個歷史上有關「基督王國」(Christendom) 的分析，古氏把它概分為三個時期：第四世紀的基督教為國教時期、十六世紀宗教改革後的「新基督王國」(New Christendom) 時期，及近代的分層而治時期(Distinction of Planes)。

第一時期的基督王國，顯然教權與政權合而為一，教會以外沒有救恩，而基督徒參與政治活動的唯一目的是為了教會的利益。第二時期的「新基督王國」雖然強調信仰與政治生活的分割，然信仰的目標無非是趨使人類本性更加完善。因此，基督徒對政治的關心就基於盼望能建立一個正義、友愛及尊重人權的社會。第三個階段是分層而治時期，教會與政治是不同範疇，雖同為上帝國服務，然教會的使命是福音工作，而社會的建設是政治的使命，兩者相互尊重。由此觀點發展的結果，教會教職人員和信徒的使命也有了同樣區分，即教職人員的使命是傳福音和作為現世秩序的教導者，而信徒們則可直接參與社會的建設。然信徒的政治參與仍不可超越教會福音的使命。^{②3}

古氏認為分層而治，強調教會支持現存社會體制，已不能滿足拉美人民被壓迫貧窮情境，拉美需要一個新思想指導，於是古氏提出解放神學時期，強調教會的使命是為了貧窮者的解放而存在。

在此打破了先前神學所主張的救恩史和世俗史的分別，古氏強調歷史只有一個，沒有「神聖」及「世俗」之分。這也可在創造與救贖的合一中來洞悉，即創造本身是第一個拯救工作，而拯救的工作也將在不斷的創造中來完成。而「出埃及」(the Exodus) 事件是創造與救贖合一的具體化，即出埃及雖是上帝的救贖，引領以色列人離開奴役之地，然也是以色列人共同參與建立一個合乎上帝旨意、具有正義和友愛社會的創造。這個正義社會的創造，表明了上帝的救贖在上帝繼續創造的工作中，人類可以參與來一起完成。^{②④}

古氏引用尼荷 (Andre Neher) 的話這樣說：

在逾越節裡第一件事被表達的就是自由的確信。在出埃及中，一個人性的，從悲慘得到救贖的新時代已經來臨。假如出埃及沒有發生的話，特別在上帝統理的意旨，和人類良知和自由的實現這兩方面來呈現的話，歷史中人性的尊嚴將遵照其他不同的方式來進展。^{②⑤}

解放的涵意

由此，古氏進一步認為解放的涵意可由三個層面來了解。第一個層面是強調在經濟、社會和政治過程的衝突解放。第二個層面是對歷史的了解，人被認為能對自己的尊嚴有良知和責任的發展，在這個見解上，人類逐漸從歷史的教導來了解真正自由的涵意，並由這些歷史涵意來引導人類去創造一個具有良善品質的新社會。第三個層面是靈性的見解，基督是人類罪性的拯救者，而人類的罪性，又是那麼深植在人類之間友誼的破壞及相互的壓迫

及不公道現象。^{②⑥}

然終末的應許是不能與某種特定社會現實來作等同，特定社會現實最多只是回應上帝的呼召所達到一個較有人性的成就而已，人類社會的完美要直到上帝國的來臨才能具體實現。^{②⑦}而罪是上帝國的阻礙，也是現世社會悲慘和不公的根源，基督的救贖就是為了消彌此社會悲慘和不公的罪源，而基督徒被基督呼召就是要來建立上帝國來臨前的新人類正義社會，即所有人齊來反抗壓迫和自私，並嚐試建立一個解放的正義社會。^{②⑧}

前加州太平洋宗教研究院 (Pacific School of Religion) 的布朗 (Robert McAfee Brown) 教授，認為古氏對此社會不公罪源的觀念，是受到美國社會福音創始人饒申布士 (Walter Rauschenbusch) 的影響。即罪是個人性的也是社會性的。罪深植在人心自私裡面，罪也存在整個社會、經濟及政治結構。因此古氏認為強調改變人心或強調改變社會均是表明了一半的真理而已，兩者是相似關連的。認為社會改變人心自然會改變，或人心改變後社會也會改變，兩者均是天真及不切實際的想法。^{②⑨}

烏托邦意涵

然終末的應許是否會淪落為烏托邦 (Utopia) 想法？這是解放神學家必須面對的問題，仙達斯 (Thomas Sanders) 曾評論古提雷茲的解放神學是一種軟性烏托邦道德主義，不見容於美國的基督徒現實主義。此說後來引起很大的爭論，艾維斯 (Rubem A. Alves) 和希朗 (Robert McAfee Brown) 都起來為古提雷茲辯護，認為古氏的解放神學實與代表美國基督徒現實主義

的尼布爾思想有很多相近之處。^⑩

按照傳統的觀點，烏托邦思想代表著一種不切實際的社會幻想。但古氏對烏托邦有不同的看法，認為它可被用來作為一個建設新社會的歷史計劃，如果它能與歷史現實有所關連，且可以在投身參與中來實踐驗證，及它也有理性本質的話。古提雷茲說：

烏托邦的觀念有三種本質的特色……這三種本質的特色是：與歷史現實的關係，它可在實踐中來證實，及它的理性本質。^⑪

在與歷史現實的關係中，古氏以英國摩爾（Thomas More）的烏托邦理念為討論的中心點。摩爾的烏托邦理念是物品公用，沒有私人財產、特權等等，這與他生存的社會現實剛好完全相反，所以烏托邦是未來的城市，而非回到失去的樂園。不過，古氏認為這個歷史現實仍需兩個動態方面的互助才能達成，這就是費爾利（Freire）所說的“抨擊”（denunciation）和“宣告”（annunciation）。^⑫

“抨擊”與“宣告”也就是成為烏托邦的實踐。烏托邦意味著對已存在體制的公開抨擊，它是“革命性”的，而非“重建主義者”，如同馬庫色（Marcuse）所說的「大的拒絕」（Great Refusal）。除了“抨擊”外，烏托邦也是一種“宣告”，一個新社會的、不同體制的預見，它具有創造性的想像，在那些被它拒絕的價值體系中，提出不同的價值體系。所以，烏托邦是動態向前推進的，由投射於未來的價值體系來作為歷史推動的因素，並使其有可能實現。^⑬費爾利稱在“抨擊”與“宣告”之間，是一種建構的時間，即歷史上的實踐階段。^⑭

最後，古氏引用巴蘭葛特（Blanquart）的見解，認為烏托邦是屬於理性秩序的。巴蘭葛特指出，當現存科學理論達到極限時，要開創新領域就要依靠想像的創造力，而政治上的創造力想像就是烏托邦。而且它與意識型態（ideology）也有不同，意識型態存於歷史中，且作為保存現存秩序的功能，但烏托邦是以改變現存的秩序來進入理想的未來社會。^⑮

耶穌解放者

古氏認為信仰的目的無非是使人成為有人性自由的人，在這方面，政治的解放也是如此，然耶穌作為人類的救主與政治熱心參與者的期盼應有所分別。所以古氏進一步區分了拿撒勒人耶穌與奮銳黨運動（Zealot Movement）的不同所在。不過，在此之前，我們必須指出，照庫爾曼（Cullmann）的研究，耶穌的門徒中，奮銳黨徒不乏其人，西門、猶大甚至彼得等等皆是。^⑯

儘管奮銳黨徒（或狂熱份子）與耶穌的教導有相同之處，如上帝國的來臨，對貧窮者的關懷，和對上層結構的厭惡（如耶穌潔淨聖殿，這是對上層宗教階級的挑戰）等等，然兩者也有諸多不同之處。因為狂熱份子總帶有多多少少的狹窄民族主義，這從他們鄙視外邦人和撒瑪利亞人可得知，然耶穌的信息是全人類的，祂所宣講的公義與和平是沒有國界之分的。

當然，其中最大的不同是在於上帝國運動的態度，狂熱主義者大多認定上帝國的成就是他們努力的結果，但對耶穌來說上帝國是一份禮物，從上帝來的禮物。對耶穌來說壓迫和不公義不僅限於歷史的特殊情境，若不深入問題的根源，是無法完全解決

的，這也就是人類之間友愛的破裂。政治和宗教聯合的彌賽亞主義不但不能解決壓迫和不公義的問題，反而徒增挫折，這也是耶穌拒絕成為政治和宗教聯合的彌賽亞期望，他選擇了十字架。然耶穌也提供一個解放意涵的普遍性，即超越國家、民族主義界線，並以愛心和信心來作為攻擊不公義和剝削的基礎，也由此消除政治和宗教的混淆，讓信仰從民族主義和純粹個人主義的精神層面出來，以信仰的行動來關心、參與被壓迫者的解放運動，並朝向上帝國的盼望。^{③⑥}

總而言之，古氏所提倡的解放神學是靈性與對被壓迫者的社會關懷並重，這也是古時舊約先知們的呼聲，且在道成肉身的耶穌身上具體化。任何試圖把耶穌誇張為革命領袖，或限制為只是心靈的主人，都不能滿足福音真正的涵意。古氏的貢獻是大的，雖然古氏認為他的神學只是為了與他奮鬥一起的秘魯民衆而發，然單單就以「與民衆一起奮鬥」的神學來說，古氏的貢獻已很清晰可見。

第三節 謝根道 (Juan Luis Segundo)

謝根道於1925年生於烏拉圭的蒙特維迪奧市 (Montevideo, Uruguay)，一生大部份的工作也是在此城市。他獲有巴黎大學博士學位，求學期間受伯第亞碧 (Nicolas Berdyaev) 思想影響很大，特別是對個人主義和二元論的攻擊，這些思想在他早期的作品，《基督徒對人性的瞭解》(The Christian Understanding of Humanity, 1962) 出現過。

1970年，謝氏出版一本《從社會中來的神學》(From Society to Theology)，書中他已著手有關解放神學的理論架構。謝氏認為拉美國家的象徵是貧窮及被壓榨的普羅大眾，而基督教所謂的拯救應是全面性的，即包括歷史整體與社會現況。《神學的解放》一書是謝氏象徵的代表作，有關謝氏的解放神學論點，我們可由下面幾個層面來論述。

神學方法論

解放神學的神學方法論，照古提雷茲的說法是一種新方式，^{③⑦}鮑夫則稱為「一種方法論上的革命」。謝根道也是一樣，他先區分傳統學術性的神學家與現代解放神學家的不同。他說傳統學術性的神學家所重視的是對一本書（即聖經）的解釋，而不是對人類及其所處的社會來作解釋；但宣揚解放運動的神學家，其起點剛好相反，他（她）們首先關懷的是如何去解釋民衆每日所面臨的現實問題，然後才能由此來詢問「上帝的話」是什麼涵意。^{③⑧}所以謝氏認為所有神學能讓其具有解放特色並不在於神學內容，而是其方法論。^{③⑨}

在神學方法論上，謝氏提出「釋義學循環論」(hermeneutic circle) 的看法。謝氏把此「釋義學循環論」定義為「在人們現存的個人與社會現實繼續改變中，對聖經所作繼續改變中的解釋。」^{④⑩}謝氏認為這樣的過程包含4種步驟：第一步是「我們對現實的經驗引導我們有一個意識型態的懷疑」。也就是說，我們能看穿我們對聖經信息的了解，是由我們文化所形成的一種意識型態的想法所影響，所以經過認知後，我們對此文化意識型態

的想法存疑。

第二步是由意識型態的懷疑，應用到一般整體意識型態的上層結構，及特別的神學問題。由此引起第三步的“經驗神學現實的新方式”，到“聖經注釋學的懷疑”。最後，也就是達到第四步的“一種新釋義學”的形成，即用一種新方式來達到聖經信息的新見解。謝氏在《神學的解放》一書，也分析了近代四種不同理論的形成方式，如寇斯（Harvey Cox）的《俗世之城》，馬克思對宗教的批判、韋伯（Max Weber）對資本主義與宗教的見解和孔恩（James Cone）所代表的黑人神學。謝氏認為只有孔恩完成了此新釋義學的四步循環論，而馬克思放棄神學部份，韋伯雖有進展但不談使命感，寇斯也是一樣沒有達到整體性的連貫。^{④①}

對謝根道而言，學術性神學並沒有“釋義學循環”的功能，學術性神學從聖經的啓示內容著手，是一種無時間性的範疇，且把這些啓示應用到人類情況。相反地，解放神學強調“釋義學循環”，是從特殊情境著手，然後問題產生，也讓這些問題再來詢問聖經啓示的涵意。而聖經的啓示，在此質問下，也提供了一種回應。^{④②}

神學與政治

在《神學的解放》第二章中，謝氏提出4個論點來說明神學與政治的關係。第一，所有神學必須根源於神學前對人類的使命感，也就是改變世界的使命感。第二，必須了解既成社會中的意識型態結構，若沒有作這樣的社會分析及了解，神學有可能是替

統治階級說話和服務；第三，神學若成為固定形式的所謂正統主義，將扭曲了神學原有的意涵；第四，上帝的話語必須從所有意識型態的桎梏中解放出來。^{④③}在此，謝氏對影響神學的社會學有所批判，特別是指向在北美洲發展的社會學，因它缺乏有關價值問題的整體關心，解放神學顯然地將強調對整體價值問題的關心。

謝氏的神學觀點不是一種“先驗”系統，不像歐美神學家可先由教理著手，進而形成一套解釋社會的思想，謝氏認為“使命感是第一步驟”，而“神學是第二步驟”。謝氏說：“在耶穌的方法論上，神學是第二步驟；但對法利賽人的方法論來說，神學是第一步驟”。^{④④}謝氏認為解放神學的首要是使命感，對社會的使命感，然後再由此來建構神學反省。

神學是對現實認知的一種批判反應，在這方面，謝氏認為馬克思社會分析論可成為資助，不過謝氏也警告不要失落用語的原本意涵。雖然他承認馬克思後，很多對現存社會體制的分析和批判，多多少少皆受到馬克思的影響，但馬克思思想本身也有諸多矛盾之處，特別在對宗教的看法和一種內在價值世界觀的缺乏。

謝根道批判馬克思的宗教觀沒有一致性，有時馬克思說宗教是真實受苦的反應，所以受苦拿走，宗教也就消失；然有時馬克思也說宗教是一種幻想，在革命之前宗教必須廢除。另外，在對《黑格爾法哲學的批判》（Critique of Hegel's Philosophy of Right）中，馬氏又認為宗教對在地上受壓迫者提供一種幸福的幻象。謝氏認為馬克思對宗教的看法前後沒有一致性。^{④⑤}

神學與意識型態

謝氏認為所有觀念思想，包括神學在內，都無法逃離與意識型態的結合，所以神學前的意識型態結構（ideological mechanisms）的檢驗成為必須。“意識型態的懷疑”是神學工作的首要。這個觀念已在謝氏的“釋義學循環”中清晰表明出來。

在《神學的解放》第4章中，謝氏說明信仰（faith）和意識型態之間的關係。謝氏認為信仰是自動自發，是來自對一個新世界想使其促成的使命感，因此實踐的基督徒應該是“烏托邦者”，而不是“意識型態者”。照曼黑姆（Mannheim）的看法，烏托邦是指與現實情況不一致的心思情況，它有想去推倒現行體制的傾向。儘管謝氏同意曼黑姆的觀點，謝氏也沒有像馬克思一樣地對“意識型態”有輕蔑之意，進一步他把意識型態用在任何人類選擇的一個必須背景。^{④⑥}

馬克思與恩格斯是首先賦予意識型態有統治階級意識的特性，即把局部性道理化為絕對真理，且合法化統治階級的霸權意識及神秘化或掩蓋既存社會的階級想法。馬克思批判意識型態就是統治階級或資本家為了尋求對現行社會體系與其本身既得利益合理化的一套觀念。不過布洛克（Ernst Bloch）已對馬克思此種對意識型態的輕蔑作了修正。布洛克說意識型態是有羅馬門神 Janus 兩個臉孔，一個是如同馬克思所批判的，然另一個卻有些微烏托邦殘餘，即意識型態為了吸引人相信，有時也會呈現出一些烏托邦解放承諾的殘餘。

謝氏認為人類生活的早期階段，沒有信仰與意識型態的分別，基督徒的子女和馬克思的子女都是一樣，長大後信仰漸漸衰弱，意識型態漸漸興起而有了分別。然意識型態未曾宣稱是一種絕對價值，只有信仰才是，不過信仰若沒有成為意識型態的基石的話，信仰是毫無意義。意識型態事實上如同一座橋，連結了上帝與我們的歷史，信仰未曾能從意識型態自由出來，但通過意識型態，信仰可臻於成熟。謝根道對信仰與意識型態之間的解決之道是“讓信仰來新鮮（或人性化）人類暫時性的意識型態”。^{④⑦}

“出埃及事件”（the Exodus）在謝氏所倡導的解放神學中是一件非常具有現代政治意味的事件。在出埃及事件中，有一個中心主題相互圍繞，一是上帝是解放者；另一是解放中的歷史及政治過程（從埃及到迦南地）。循著這兩個主題，謝氏發展出信仰與意識型態在神學解釋上的區別。信仰是上帝的啓示，由上帝主動；而意識型態卻是從人類歷史進展過程中所發展。信仰是絕對恆久，而意識型態是相對且依存在不同的歷史情境裡。

但信仰也有其危險性，即當它不知不覺純為意識型態服務時，信仰沒有工作是死的，信仰沒有意識型態也是死的。當信仰道成肉身在一成熟的意識型態上，建立一種繼續不斷的教育過程時，這樣人即可在上帝的引領下學習，而教會的功能就是提供這學習的過程。謝氏認為基督徒團體應是小群組織，小群組織具有革命良知、一體性且較能發揮其組織功效，不過小群的革命良知仍須形成影響來成為大眾多數的傾向。^{④⑧}

第四節 里奧納多·鮑夫 (Leonardo Boff)

里奧納多·鮑夫是巴西法蘭西斯 (Franciscan) 派神甫，和其兄弟庫多維斯·鮑夫 (Clodovis Boff) 同是著名拉美解放神學家。鮑夫曾在慕尼黑 (Munich) 的 Ludwig-Maximilian 大學深造，是在著名天主教神學家卡爾·拉納 (Karl Rahner) 的門下學習，目前是巴西貝走波利斯學院 (Petropolis Institution) 哲學和神學的教授。其兄弟庫多維斯·鮑夫是屬於 Servite 差會，曾在魯汶大學深造，目前是巴西沙奧·保羅 (Sao Paulo) 天主教大學教授，鮑夫兄弟兩人除了教書寫作外，也積極參與在「基督徒基層團契」的工作。

耶穌基督是解放者

古提雷茲《解放神學》的原文出版一年後，鮑夫於1972年寫了一本《耶穌基督解放者》(Jesus Christ Liberator) 一書。當時巴西的政治情況很不穩定，鮑夫很克制小心，直到1978年英文版出刊時，巴西情況已穩定，所以鮑夫在英文版的前言裡，增寫了很多對解放神學的觀點。

《解放的恩典》寫於1976年 (英文版是1979年)，展現諸多傳統恩典教理在現今個人與社會層面的重新釋義，特別恩典是在被剝削人們和活在倚存關係的人們中間，這是解放的恩典。北美一位作家曾把此書評論為，有意思的社會主義或馬克思主題的神

學作品。

1980年鮑夫出版另一重要作品《十字架的方式—正義的方式》(Way of the Cross—Way of Justice)。鮑夫把十字架下默思的個人虔誠信仰，引入到一般的應用。他認為神學必須有“兩隻眼睛”(two eyes)，一隻眼看過去，拯救來自何處；一隻眼看現在，拯救成為現今事實。所以十字架的作為是強調歷史上成就上帝事工的耶穌，而正義的方式也在基督信仰真正落實在現今兄弟姐妹的各種需要上。^{④9}

《主禱文整體解放的禱告》(The Lord's Prayer: The Prayer of Integral Liberation) 出版於1983年，特別強調主耶穌的禱告文不只是在個人層面，也與社會貧窮大眾有所契合。主禱文沒有支持任何與世界貧窮或飢餓事實分離的意涵，反而在祈禱前，一個人應經驗一個存在的衝激，然後在神學的“二隻眼睛”下來了解及解釋。所以，祈禱是向著上帝，也向著我們自己。

法蘭西斯——解放模範

作為法蘭西斯派的神甫，鮑夫強調法蘭西斯是“溫和”和“關心”貧窮者的楷模。法蘭西斯可說是貧窮教會的創始者，這也是今天「基督徒基層社團」所要學習的，即整體的解放是靈性和經濟並重，兩者同時得著解放。鮑夫在其1982年的《聖法蘭西斯：人類解放的模範》(Saint Francis: A Model for Human Liberation) 書中，推舉聖法蘭西斯就是人類解放的模範。

這些想法其實早在1981年原文版的《教會：神能與力量：解

放神學和組織性教會》(Church: Charism and power: Liberation Theology and the Institutional Church)一書就曾出現(英文版出於1985),鮑夫稱法蘭西斯是一個具有“解放異象”的“解放的人”,法蘭西斯提供現今的基督徒應生活在“與貧窮者肉身的團結一致”(Physical Solidarity with the Poor),“不用任何暴力來達成和平”(to achieve peace without any violence),和“在所有矛盾中還能有喜樂”(to live cheerfully with all contradictions),並且在團結一致行動中,來達到一個更寬廣的解放。^{⑤0}

梵蒂岡反應

此書於1981年出版後給鮑夫帶來很多麻煩,此書的副標題是“爭戰中教會的一些評論”(Essays in Militant Ecclesiology)。有位評論家說,在羅馬教會下的神學家們,要寫作時最好不要寫“教會論”(Ecclesiology),如果一定要寫“教會論”的話,最好也不要寫像“爭戰”(Militant)這樣敏感的字眼。果真不錯,鮑夫這本書出版後就導致羅馬梵蒂岡當局的強烈反應,鮑夫求學時的博士論文指導老師寇本伯克(Bonaventura Kloppenburg)就寫了一篇很長的評論,控告鮑夫是異端。^{⑤1}

鮑夫此書是收集了13篇短論,其中第12篇“另一種看法:教會是聖靈的聖禮”(An Alternative View: The Church as Sacrament of the Holy Spirit)引起最大爭議。在此篇文章,鮑夫主要的論點是認為教會應為貧窮者和其正義指標來奮鬥,然目前機構式教會組織卻不是這樣,對人權很是疏忽。他提出另一

種看法,即教會是聖靈工作臨在的聖禮,在聖靈工作的臨在,教會結構的權力有了改變,成為服事貧窮者及追求正義指標的教會。

1984年5月,鮑夫接到另一位指導老師羅辛克(Joseph Ratzinger)的長函,控告他在新環境的釋義中,扭曲了古老的教理。特別是有關由意識型態來解釋歷史進展的問題,羅辛克詢問鮑夫的思想是由信仰引導,或是由某種意識型態本質原則(指馬克思主義)來引導?羅辛克對鮑夫的書提出三點質疑:

- 1.鮑夫被控告是因為其認為耶穌並沒有決定一種明確教會組織的形式,所以除了羅馬天主教模式外,其他模式也可能表達出福音的意涵。
- 2.另一被控告原因是鮑夫認為教理雖是必須保衛來反對異端,但並不是在所有時間裡,教理的解釋應都是同一方式。只有永生聖靈的工作才能保衛教會,且不受“無時間性真理”(timeless truths)外表的纏絆。
- 3.最後,鮑夫被控告是因為其神學的辯證法,特別對教會使用權力或濫用權力的無禮評論。^{⑤2}

鮑夫的確曾引用馬克思社會分析於教會生活,特別有關宗教的涵意在於勞動(即實踐),特別在此書第12章中,鮑夫提出另一種教會權力的模式,即由“服事”(service)來作基礎,來取代目前少數特權階級的教會機構組織。

布朗教授(Robert McAfee Brown)認為鮑夫被控告的主因不在於馬克思思想,而是有關聖靈的解釋。聖靈的解釋無形中對教層結構產生一種挑戰,這可從梵二會議在論辯聖靈工作時,

一位大主教魯夫尼 (Ernestor Ruffini) 所說的一句話得知。這位大主教說「我們不需要聖靈的引導，我們已有教層結構」。⁵³

無論如何，鮑夫於1984年被召喚到羅馬聽訊，儘管如此，鮑夫還是確信拉美教會需要的是解放神學，是了解人民痛苦且參與受苦掙扎的使命感，而非歐洲人的神學，或只是回應歐洲人思想的傳聲筒。聽訊完幾個月後，鮑夫收到一張羅馬教會當局的禁令，要他沈默一段時間，在這沈默時間裡，不可動筆寫作或從事編輯評論工作。⁵⁴另外，相當於中古世紀「異端裁判所」(Inquisition) 的羅馬《教理與信仰神聖會制》(Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith) 也發表評論，拒絕馬克思社會和經濟分析被運用於解放神學裡。⁵⁵

1986年鮑夫的禁令被梵蒂岡取消，鮑夫又恢復其拉美教會和社會的牧養工作，鮑夫和其弟庫多維斯·鮑夫 (Clodovis Boff) 對拉美教會的貢獻是大的，特別在「基督徒基層社團」的形成和思想指導方面。

第五節 伯尼諾 (Jose Miguez-Bonino) 和其他倡導者

新教徒解放神學家

伯尼諾是阿根廷福音衛理會 (The Evangelical Methodist Church in Argentina) 新教牧師。1924年生於阿根廷的仙達非 (Santa Fe)，1948年畢業於Buenos Aires大學神學部

門，1953年得到美國Emery大學文學碩士，1960年取得紐約協和神學院 (Union Theological Seminary) 神學博士。目前是Buenos Aires的一間高級福音神學研究所 (Higher Evangelical Institute for Theological Studies) 的主任。伯尼諾很熱心普世教會協進會活動，曾任「信仰與教制」委員和中央委員。

革命情境中的神學

1975年伯尼諾出版的《革命情境中的神學》(Doing Theology in a Revolutionary Situation) 一書曾引起廣大迴響，特別是在北美基督新教的學術圈子。此書首先描述在拉美西班牙殖民時期和現今新殖民時期，拉美教會基督徒良知運動的發展，而且這個發展在近代又與馬克思社會分析方法論有了關連，這也就是解放神學的衍生。

伯氏認為基督徒人類學在傳統上是去了解人類智力、道德和靈性發展，更具體來說，也就是人類自己、人類與同伴及人類與上帝的關係。而馬克思的人類學是了解人是勞動者，只有通過勞動，人才能找到認同和改變世界。伯氏認為兩者可在人性尊嚴上攜手合作，因為聖經裡有關人和自己、人和別人及和上帝的關係也是由人類的勞動來作為媒介。⁵⁶

比較聖經對貧窮者的關心和馬克思所謂的階級鬥爭後，伯氏很訝異教會為何一直拒絕去了解其生存的世界，而且還大力宣揚一種「懷柔政策」的意識型態。有關暴力與非暴力問題，伯氏宣稱耶穌的確拒絕政治彌賽亞的武裝革命角色，耶穌選擇十字架，也因為這樣的選擇，上帝給與人機會來創造人類歷史。在基督教

傳統裡，武裝革命沒有立足之地，但同時也沒有把福音貶值在純爲策略的意識型態想法上。伯氏說“馬克思—基督徒”相信社會革命，然“基督徒—馬克思主義”相信上帝國的來臨。^{⑤7}

引用莫特曼（Moltmann）和梅茲（Metz）的看法，伯氏嚐試打破古老二元論的上帝國與人類歷史的分野。不過伯氏仍然認爲莫特曼和梅茲所代表的是歐洲中產階級的政治神學，不是拉美貧窮人民的解放神學。莫特曼的“釘十字架的上帝”雖然是無國界無階級之分，但現存各個國家裡的階級、貧窮、非人性化和壓迫卻是事實。因此，歐洲神學家可有自己的政治解決方案，但也必須認知到其意識型態的內容，進而尊重拉美基督徒的另一選擇——選擇馬克思分析的社會主義。^{⑤8}

基督徒與馬克思主義者

1976年伯氏另一本書《基督徒和馬克思主義者：革命的相互挑戰》（Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution）就是處理兩者之間的互動關係。伯氏首先說明此書是由一個信仰者的觀點著手，所以基督教本身並不是問題，而是基督教與現今南美文化的問題。而這個問題又必須從既得利益和既存體制來著手分析批判。^{⑤9}

在此書中，伯氏主要的論點是發現既存體制本身沒有可資修正的資源，所以只有急進取代，而馬克思主義可扮演這個角色。在此前題下，基督徒可和社會主義者一起工作，齊來改變現有既存體制。兩者的共同點是：

1. 基督徒和馬克思主義者皆認爲知識不是一種理論上對抽

象真理的沈思，而是一種對現實反應的具體行動，兩者都是“行動者”（doers）。

2. 基督徒和馬克思主義者分享一種人類團結一致的倫理價值，儘管本質上有所不同，想達成正義社會的目標卻是一致的。
3. 基督徒可同意馬克思主義裡的人性主義傾向，即由社會分析、具體政治、社會綱領和人的實踐解放鬥爭來達到歷史和解的需要。^{⑥0}

但這並不意謂兩者是極其相像，基督徒與馬克思主義者極度不同的是對團結一致愛的力量來源的看法，對基督徒來說，愛的力量泉源是來自上帝，沒有人可以僭越上帝的位置，以人爲的方式行之，這樣將會注定失敗。

上帝的愛通過歷史、通過舊約的契約和新約的道成肉身來成爲人類團結一致力量的來源。當人類面對社會罪惡時，上帝的意旨旨在團結一致愛的表徵下來證明上帝的革新態度，同時也呼召跟隨祂的人參與此一革新社會的行列。這是基督徒一個重要的信仰基礎，也是作爲與馬克思主義者合作時的批判。

艾維斯（Rubem Alves）和阿瑟曼（Hugo Assmann）

另外，在基督新教解放神學提倡者中，值得一提的是巴西的艾維斯（Rubem Alves），他是長老會背景，獲有普林斯頓神學院博士學位，1971年至1972年也曾擔任紐約協和神學院的訪問教授，目前是巴西Campinas大學社會科學和哲學講座的教授，艾氏也是心理分析學家和諸多兒童讀物的作者。

艾維斯的代表作是1979年以葡萄牙文完成的《新教主義和壓制：一個巴西個案研究》（*Protestantism and Repression: A Brazilian Case Study*，英文譯本完成於1985）一書。艾氏認為天主教過去一直抨擊新教徒的世俗化，而新教徒也一直攻擊天主教常與不公義的政治體制掛勾。這些相互攻擊的基本假設是，代表新教徒的國家大多是民主自由國家，而天主教的國家大多維持獨裁體制。然艾氏詢問一個有趣問題，即為何在拉丁美洲的情況卻相反？天主教已經清楚表達反對獨裁體制；反而，根基於自由、民主意識型態的新教徒卻表現的相當膽小懦弱。

於是艾維斯以社會學的方法論，由代表他本身的巴西長老教會來作抽樣調查。調查的結果，艾氏得到一個結論，就是把新教徒對社會問題逃避的原由歸究於“正確－教義新教徒主義”（*Right-Docctrine Protestantism, RDP*）的教導。在此教導中，一些絕對真理受到肯定，不能有絲毫懷疑，這也是參與教會團體的先決條件。^{⑥1}

以巴西長老教會為例來說，它所代表的是加爾文基要主義，其封閉本質即宣稱一些絕對真理，再由此絕對真理演繹成為既存體制的神聖性，即既存體制是神聖因果律的產品。這樣的結果，真理在教會的表達上被侷限於個人靈魂的得救，而社會倫理無非是異端邪說。

有否解決之道，受巴特（*Barth*）神學影響的艾氏提出一個看法，即可由神學的自由主義和美國社會福音來作為“正確－教義新教徒主義”的修正。這個修正一來可避免此新教徒主義走向狹窄行為，二來也可平衡其“個人改變，社會才會改變”的單純

想法。^{⑥2}

最後，生於1933年的巴西神甫阿瑟曼（*Hugo Assmann*）也值得一提，他曾任Sao Paulo神學研究中心的主任，也曾在德國Munster大學講學，由於其政治行動，他先後被驅逐至不同地方，目前任教於哥斯大黎加（*Costa Rica*）聖荷西大學（*University of San Jose*）的普世教會合一部門。其主要的作品有1975年的《解放的實踐神學》（*Practical Theology of Liberation*），和1976的《游牧教會的神學》（*Theology for a Nomad Church*）。

註解：

- ① Rosino Gibellini, *The Liberation Theology Debate*, (London: SCM Press, 1987), pp.1-2.
- ② 同上p.4.
- ③ 參考Gutierrez, *A Theology of Liberation*, (New York: Orbis Books, 1973), p.13.
- ④ Rosino Gibellini, *The Liberation Theology Debate*, p.5.
- ⑤ 同上, p.8.
- ⑥ Hugo Assmann, *Theology for a Nomad Church*, (New York: Orbis Books, 1976), pp.37f.
- ⑦ 有關托瑞斯的傳奇可參考王崇堯等編譯著《當代問題與基督教思想》，(台北：永望文化事業有限公司，1992年)，頁55-73。
- ⑧ 參考William M. Ramsay, *Four Modern Prophets*, (Louisville: John Knox Press, 1986), p.52。原文引用自Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, p.305.
- ⑨ 參考Ramsay, *Four modern Prophets*, p.52。原文引用自Gutierrez, *The Power of the Poor in History*, p.63。
- ⑩ 十六世紀的宣教活動均有此傾向，對此帝國主義殖民方式的宣教運動已有很多學者提出批判，像James Johnston, Duncan Macleod和Hendrik Kraemer等等。
- ⑪ 有關解放神學衍生的歷史背景可參考王崇堯，《福音的解放》，(台北：台灣長老教會青年事工委員會，1991年)，頁21-24。

- ⑫ Ramsay, 同上, p.53。
- ⑬ 同上頁。
- ⑭ 同上頁。
- ⑮ 同上, p.54。
- ⑯ 同上, p.55。
- ⑰ 參考王崇堯，《福音的解放》，頁14-15。
- ⑱ 同上, 頁16。
- ⑲ "Jesus the Liberator?" *Time* (September 1, 1975), p.34.
- ⑳ Ramsay, 同上p.68。
- ㉑ Gutierrez, *We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People*, translated by Matthew J.O'Connell (Maryknoll, New York: Orbis Book, 1984), p.38.
- ㉒ Gutierrez, *A Theology of Liberation*, p.308.
- ㉓ 同上, pp.56-58。
- ㉔ 同上, p.151f
- ㉕ 參考Andre Neher, *Moses and the Vocation of the Jewish People* (New York:Harper & Row, 1959), pp.136-137.
- ㉖ 同上, pp.36-37.
- ㉗ 同上, p.177。
- ㉘ 同上, pp.176-177。
- ㉙ Gutierrez, *The Power of the Poor in History*, p.47.
- ㉚ 有關此爭論可參考 "Liberation Theology and Christian Realism", *Christianity and Crisis*, October 15, 1973, pp.196-206。
- ㉛ Gutierrez, *A Theology of Liberation*, p.232.

- ③② 同上，pp.232—233。
- ③③ 同上，pp.233—234。
- ③④ 同上，pp.234—235。
- ③⑤ 同上，p.227。
- ③⑥ 同上，pp.228—229。
- ③⑦ 同上，p.15。
- ③⑧ Segundo, The Liberation of Theology, (New York: Orbis Books, 1975), p.9.
- ③⑨ 同上，p.26。
- ④① 同上，p.8。
- ④② 同上，特別參考第一章
- ④③ Rosino Gibellini, The Liberation Theology Debate, p.11.
- ④④ Segundo, The Liberation of Theology, p.39.
- ④⑤ 同上，p.81。
- ④⑥ 同上，p.59。
- ④⑦ 同上，p.102。
- ④⑧ 同上，p.129。
- ④⑨ 同上，pp.191f。
- ④⑩ Leonardo Boff, Way of the Cross—Way of Justice (New York: Orbis Books, 1980), p.viii.
- ⑤① Leonardo Boff, Church: Charism and Power: Liberation Theology and the Institutional Church (London: SCM Press, 1985), pp.95—104.
- ⑤② Robert McAfee Brown, "Leonardo Boff: Theologian for All

- Christians", The Christian Century, July 2—9, 1986, p.615.
- ⑤③ 同上。
- ⑤④ 參考Leonado Boff & Clodovis Boff, Liberation Theology: From Confrontation to Dialogue, Robert R.Barr, trans, (New York: Harper and Row, 1986), pp.41f.
- ⑤⑤ Robert McAfee Brown, 同上。
- ⑤⑥ Jose Miguez Bonino, Doing Theology in a Revolutionary Situation, (Philadelphia: Fortress Press, 1975), p.109.
- ⑤⑦ 同上。
- ⑤⑧ 同上，p.136。
- ⑤⑨ Jose Miguez Bonino, Christians and Marxists (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1976), p.7.
- ⑥① 同上，pp.118—119。
- ⑥② Rubem A. Alves, Protestantism and Repression: A Brazilian Case Study (New York: Orbis Books, 1985), p.8.
- ⑥③ 同上，參考第七章。

第六章 解放神學裡的 馬克思概念

古提雷茲受馬克思主義的影響是經由阿突色（Louis Althusser），特別是阿突色把馬克思思想看為是一種歷史科學（Science of history）。由此，馬克思主義提供了解放神學一套社會分析的歷史理論基礎。照阿突色的看法，對史達林主義反動的某些人性論意識型態的形成，並不是真正的馬克思主義，而是年青的馬克思的作品想法。^①

阿突色認為馬克思主義也是一種哲學，但此哲學性並不如其歷史科學那樣來的成熟。阿突色說馬克思在認識論上有所突破後，就展開了其歷史科學的理論。所以，阿突色對年青馬克思作品的批判是此時期的思想難逃意識型態的掌控，而非科學性的。這一點，古提雷茲在其《解放神學》一書裡有意識到此問題。^②雖然古提雷茲和其他解放神學家對阿突色所釋義的馬克思主義有所偏愛，特別在歷史唯物論分析的強調，但並不因為這樣，而把年青馬克思思想中有關烏托邦異象的看法排除。

馬克思思想裡的那些概念影響了解放神學是本章急欲討論的主題。然要把馬克思主義裡的概念和解放神學作一清晰比較並非易事，因為社會學裡的語言轉用為神學用語時，很多語言特定的

內涵，將因學科不同，而呈現不同的詮釋和了解。儘管有這些語言涵意上的困難，解放神學所引用的馬克思概念仍可在歷史的脈絡下來作較接近原意的詮釋。本章討論的，不外是馬克思思想中的某些概念如何影響在解放神學的架構，如實踐（praxis）、依存關係分析（analysis of dependency）、異化（alienation）、階級鬥爭（class struggle）和人的本質（human nature）等等。

第一節 實踐（praxis）

I、馬克思的觀點

實踐與理論

實踐是指聯合理論（theory）和應用（practice）兩者內在關係的一種建構。事實上，馬克思並沒有很徹底地定義此用語，儘管如此，令人驚訝的是，實踐的觀點又是馬克思思想中的重要中心點之一。

實踐（praxis），原是另一希臘文“poesis”的相對用語，“poesis”是指理論或思想上的活動，而praxis，是指實際現實活動。另外實踐（praxis）與“應用”（practice）也有不同涵意，一般學者認為實踐（praxis）此字是指向“有意識的活動”，而應用（practice）此字是指“一般的活動”。而黑格爾在《精神現象學》裏所說的“實踐”，主要是一種精神生活或活動，也就是自我意識中的活動。馬克思承繼此思想，認為“實踐

”主要是人在社會生活或物質生活中有意識的活動，它包含了勞動、創造、理解、美和革命等等有意義的生活。

《費爾巴哈論綱》（Theses on Feuerbach）和《德意志意識型態》（The German Ideology）提供有助於對馬克思實踐論的了解。不過期待一個簡單定義的人一定會失望，因為儘管兩書對實踐的看法沒有相互矛盾，但也提供不同角度的觀點。例如《費爾巴哈論綱》有自由意志（任意主義）立場，而《德意志意識型態》則較強調社會變遷的客觀因素。

在《費爾巴哈論綱》第二條中，馬克思認為人的思維可否達到客觀對象真理的質問，並不是一個理論問題，而是實際（practical）問題。人應在實踐中證明自己思想的真實性和力量，關於與實踐疏離的思想，其本身是真實或不真實的爭論，乃是一個純粹繁瑣哲學的問題。^③所以馬克思《費爾巴哈論綱》的第十一條就這樣說：“哲學家只是用各種方式來解釋世界，但真正的重點是去改變世界”。這樣看來，實踐的觀點主導了馬克思對思維作用的認知，而此實踐又是意味著“社會性的”，即社會生活在本質上就是實踐。

這樣說來並不是要去否定哲學工作的價值，而是更加鼓舞從理論中所能得知的行動主義。因為社會生活在本質上是實踐的，任何使理論成為神秘主義的種種因素，都會在人的實踐中，及對這個實踐的了解中，找到合理的解決。

顯然那些對觀念（ideas）有興趣的人可以知道，馬氏的實踐論是針對黑格爾的觀念論而來，批評黑格爾已把實踐看為是純理論思想下所成就的終極轉換的附屬形式而已。所以馬克思曾說

“德國哲學（指黑格爾）從天上降到地上，這裡是和它完全相反，我們是從地上升到天上”。④

若照馬克思所言，一個具有革命性、批判性的實踐行動是存在的話，那麼也應該有一些規範來決定那些實踐行動才是革命性的。然馬克思並沒有清楚表達此問題，馬氏只是認為在一個資本主義社會裡，有統治階級和被統治階級，而且每一階級各有它基本目標和生活方式。道德的訓誡在每個階級社會生活扮演一定角色，但沒有獨立超越的規範，在兩個分開階級的問題上，這就是馬克思所說的，兩個階級所分享的道德訓誡並不能作為兩者關係的決定論。

實踐在歷史過程的角色

《德意志意識型態》更加表明了此立場，即“生活不是由意識來決定，而是生活決定意識”，這樣實踐在人類生活的歷史形成過程中扮演著重要角色。馬克思說歷史是各別年代的接續，每個年代的開發物質和貯藏生產力緊接著前面傳續下來，因此，年代的變換一方面繼續著傳統的活動，另一方面也以完全改觀的行動來修正古舊環境。在此論點，馬氏相信，資本主義的必然性必將強迫勞動階級自我良知的反對；於是敵對成為歷史法則，而也唯有通過實踐行動，普羅大眾才能創新歷史。⑤

實踐與異化和階級鬥爭

實踐對馬氏而言，成了改變歷史行程的工具和歷史評價的準據。這樣的觀點是強調以行動的實踐來檢驗理論。另外，1844年

的《經濟學與哲學手稿》也將實踐的問題應用在其經濟看法的異化理論。馬克思在《手稿》中一直強調人是自然的存在物，是社會人也是類存在，且唯有透過有意識的活動才能實踐生命。然異化理論卻揭穿了現實中人無法成為真實的人的事實，因此，人必須起來推倒那造成異化主因的私有財產制，唯有通過實踐，異化才會消除。⑥

在《共產黨宣言》（Communist Manifesto）中，實踐的觀念又被應用於階級鬥爭。在階級鬥爭中，實踐成為政治革命的需要，也就是無產階級首先要在行動中取得統治權，然後在實踐中，廢除造成階級的私有財產制，讓生產資料集中於國家手中，然後進而在實踐中消除階級對立，形成一個自由發展的社會。⑦

儘管馬克思對實踐的看法應用很廣及缺乏清晰定義，然我們仍可從其著作歸類下面幾個功用，即1.實踐比理論重要，2.實踐也是改變歷史因素的一種工具，3.實踐是針對消除異化和4.實踐也是針對消除階級。而實踐的目標無非是朝向普羅大眾的新社會秩序，也就是取代資本主義社會的歷史變遷後，普羅大眾成為主要的社會力量。

另外，在馬克思的“實踐論”裏，哲學家扮演了在理論與實踐間媒介的角色。馬克思在《黑格爾法哲學批判》曾說哲學是把無產階級當作自己的物質武器，同樣的，無產階級也把哲學當作自己的精神武器。當此思想一旦進入德國人的園地，德國人就會解放成為人，這個解放的頭腦是哲學，它的心臟是無產階級，而哲學家是把解放的思想傳達給無產階級，以便大眾了解齊來參與人類解放的實踐。

II、解放神學的觀點

實踐與理論

對古提雷茲來說，神學的定義是在聖經光照下基督徒實踐的一種批判回應，而基督徒的實踐顯然與他（她）們所生存的經濟、文化和社會體制有關。^⑧在這樣的了解下，解放神學是從牧養關顧行動開始，嚐試去重建一個正義社會，而回應也緊跟著此行動，且由回應展開新理論，然後又給與新行動。古氏說：

神學是一種回應，一種批判態度，是第二步驟……只有在太陽下山時才升起。教會牧養行動不是從神學前題得來的一種結論，神學沒有產生牧養行動，而是回應牧養行動。^⑨

所以，古氏認為實踐是教會信仰的先前條件，然後再由上帝的話來作此實踐的回應。因此，實踐對基督徒來說特別在兩件事情呈現出來，一是“使命感”（Commitment），另一是“團結一致”（Solidarity）。古氏說：

福音的宣告有良知化功用，也可以說是一種政治功用，但這會成為真實及有意義，只有在福音宣告下的一種對解放的使命感，和具體有效性與被壓迫階級團結一致來促成。只有參與在人民的掙扎，我們才能了解福音的內涵，而且讓它在歷史中造成影響。^⑩

實踐在歷史過程的角色

另外，古氏也認為人類的歷史是開放的，直到終末來臨。在此過程，人類正義的活動是向著上帝國的進展來展開。這樣歷史

中的解放與上帝的拯救有了關連，上帝國雖不能由任何政治綱領來作等同，然上帝國也不是絲毫與人類嚐試去建立的一個正義社會無關，因為終末的應許，必定在歷史中完全實現。^⑪

但這也不是說，人類有能力通過自己的決定行動來拯救自己，相反的，拯救完全是出自上帝的禮物。而人類的本質是參與上帝救贖的呼召，以行動來改變社會，建立人性環境，使被壓迫者成為自由，而此人類的行動，古氏以創造論來解釋，即上帝揀選所有人來共同完成其世界的創造；這也是創造論和拯救論的相互關連。

古氏的立場已很清晰，只有從解放的歷史實踐，上帝的話才能目睹，伯尼諾也支持這樣的看法，特別在實踐與神學的關係上。伯尼諾強調基督徒不是“聽者”（hearer），而是“行動者”（doer），也只有通過行動才能真正了解上帝的話。^⑫古氏與伯尼諾對實踐的觀點，顯然是受到馬克思的影響，也就是物質實踐與理論的關係上，實踐是首要，而且實踐也是改變歷史因素，或歷史進展的一種批判工具。

艾維斯（Rubem Alves）的基本關心也與古氏一樣，他認為神學語言的開始是一個團體企圖收集其生存需要，且使這些生存需要成為一種價值中心的關係，而此生存需要成為價值中心後，再由此建立一種終極關懷。在建立新神學語言時，首先，艾氏拒絕理性主義，照希臘文的解釋，理性主義是一種歷史真理和理論，是從純粹思想的懷疑來發現。艾氏反對這種抽象真理，他提出希伯來觀念的真理是從實踐中得來的，真理是歷史有效性中的一種被壓迫者的解放，而解放的中心就是“出埃及”故事。“

出埃及”是上帝在歷史拯救行動中的具體象徵，它是解放具體事件。^⑬

對實踐的強調引起對理性主義的批判，接著就發生對意識型態合宜性的分析。伯氏認為意識型態的分析是一種理性作用，理性作用可對意識型態作修正或接受，這是可以接受的一種對實踐批判的模式。不過，使命感一定要在對意識型態作理性分析之前，這樣才不會使社會分析最後又流落在一種理性主義的意識型態想法。

古氏進一步認為，社會分析的發現是有關人被異化的問題，而通過社會分析，實踐的目標無非是指向參與貧窮者的階級鬥爭，來達到一個無階級的社會。異化論和階級鬥爭將在下節的倚存關係分析中來一一深入討論。

如同馬克思對哲學家的看重，古提雷茲認為在解放運動實踐過程中，必須有一些出類拔萃的精神導師出來領導，出來教導人民去懂得什麼才是真正的解放，而耶穌就是人類歷史上最偉大的解放者及精神導師，他是上帝在這世上如何去解放人們最具體的見證。

第二節 倚存關係分析 (Analysis of Dependency)

I、馬克思的觀點

馬克思對倚存關係的看法是從對帝國主義的批判著手。在《

資本論》一書，馬氏認為人的價值是決定於生產條件，然在資本主義的經濟體系裡，資本家應用一切的可能性來壓榨勞力，致使人的價值遭到破壞，而階級鬥爭也愈演愈烈。國際經濟關係也是一樣，倚靠著此歷史性質的生產模式，結果財富卻愈來愈集中在少數資本家手中。馬克思批判這是帝國主義和資本主義殖民所引起的必然剝削。^⑭

異化論

由於工具，物質資源，工人的使用全屬於資本家，於是資本家決定了生產方式和條件，而工人就被異化在以勞動來換取生存所需。馬克思曾分析比較動物和人類生產的差別：動物是爲了生理需要來生產，然人的生產卻是全面，也由於人有能力生產超過其維生所需的盈餘，人類和動物才能區別出來。而經濟性盈餘也是人類擁有的獨特創意、是藝術和各種工具的原動力。然而如果人勞動後的產品不屬於自己，且人在生產過程中反而成了最廉價的物品時，人就是被“異化”貶抑至動物的狀態，只以勞動來換取生存所需。^⑮

在《經濟和哲學手稿》中，馬氏提出“異化勞動”(Alienated Labor)看法，我們可把此看法歸類成下列幾種方式：

1. 工人與其所生產的勞動“疏離”(或異化, alienation)，產品本來是爲了工人需要，現在卻變成掌管工人的生活，這可從現代的消費主義來證明。
2. 生產的勞動本質被異化，因爲資本家控制了工人的生產活動和工具，以致勞動不是一種自我創造的本質而是單調的

苦工。

3.異化的結果，使勞動的人性功能成為只為個人存在，使一個人與其外在社會生活、人類生活脫離。

4.脫離的結果，也就是人人相互“疏離”。而經濟性競爭的特性，更使人人疏離的結果，在私有財產制下造成階級。

①⑥

階級鬥爭

其實，馬克思並沒有給階級下定義，在《資本論》第三卷的最後一章是討論階級，可惜沒有完稿。馬氏曾提到許多階級名稱，如自由人與奴隸、貴族與貧民、地主與農奴，到現今的資產階級和無產階級等等。但無論如何，我們若把馬氏的階級觀念和勞動生產力放在一起的話，階級的形成是與生產手段的關係有關，即以出賣勞力來賺取工資維生的是勞動階級，而具有生產手段，且不須直接參加勞動即可獲有利潤的是資產階級。①⑦

照馬克思的說法，階級發展是在原始共產社會之後才有，是勞動和私人財產分開後才有，這也導致個人利益和團體利益的矛盾，馬氏稱個人財產是壓迫和異化的根源。所以，階級鬥爭是歷史中發展的結果，當人類生產關係被少數資本家控制時，被法律和政治權力控制時，階級鬥爭就無法避免，而其鬥爭的結果無非是導致社會改革至財產社會化，這樣壓迫者和被壓迫者同時將得到解放。

II、解放神學的觀點

馬克思討論帝國主義時是從已開發國家著手，但古提雷茲和艾維斯則從未開發國家的觀點著手。他們同意馬克思對資本主義經濟的批判，即資本主義社會帶來了社會財富不均、多數貧窮者和政治緊張性。資本主義的社會體系是以“中心地帶”為主，而中心地帶外的“邊陲地帶”無非是為此中心軸服務，提供勞工資源，然一切財經和科技卻被中心地帶所掌控，由此中心地帶和邊陲地帶就成了倚存關係。

拉丁美洲國家就如同此邊陲地帶（peripheral），從發展的開始，它就提供中心地帶的一切勞動所需。這樣的結果已開發國家的中心地帶和未發展國家的邊陲地帶，其差距、不公平現象愈來愈大。而邊陲地帶的寡頭政治，常有意識或無意識地配合中心地帶資本國家的政策，與之共同來剝削邊陲地帶的人民，使邊陲地帶朝向社會改革的希望終成泡影。

異化論

這種倚存關係所導致人的異化，解放神學家把它稱為“罪”。古氏說“唯有不被不公義的社會經濟所異化的人類活動，才能繼續的創造”。①⑧在一明顯的壓迫體制下，人被壓迫剝削，而人被異化的根源就在於罪的問題，已深植在一個不公義剝削的社會體制裡。①⑨這樣的情況就需要解放，一個政治上的解放。當然，古氏並非把解放的涵意限制在政治行動範疇，他宣稱唯有參與人性和罪性歷史過程的解放，異化的根源才能徹底消除。

雖然古氏強調異化和解放的政治層面，古氏仍提出二個不同的層面來作思考。一是解放的觀點不只是從倚存關係的政治解放

而已，也是通過歷史，人們有責任地回應其人性的解放；另一是從罪的解放到與上帝的復和。而這三方面的缺乏，也就是異化的結果，對古氏而言，後者從上帝來的解放，實可作為政治解放和歷史上人性解放的必要根基。^{②0}

艾維斯有進一步分析創造性的勞動和被異化的勞動。他認為勞動者的悲劇性不在於他（她）是工人或貧窮者，而是他（她）賴以為生的生產結構使他（她）與其所處的世界分割，異化的勞動導致沒有將來盼望，而在殖民主義裡最基本的暴力形式，無非是在此壓制下的經濟和政治剝削和無盼望性。^{②1}

艾氏也把這樣的景況描述為罪，特別指向集體壓制的暴力。艾氏相信真正的暴力是在於壓迫者的統治，而非被壓迫者的反抗。而暴力的來源是對未來的害怕，統治者害怕未來可能面臨的改變，而更加高築圍牆來作其既得利益的防衛。^{②2}無論如何，艾氏和古氏一樣，認為人類的終末是上帝的禮物和恩賜，而不是單靠人民力量所能達到。而基督新教的意義即在於此，即對人類權力的誤用、焦慮、害怕和毀壞的一種嚴正抗議。

階級鬥爭

有關階級問題，古氏也強調，拉美社會的階級是很清楚的，即壓迫者和被壓迫者。應用馬克思社會分析在階級問題上，解放神學意謂二個涵意：一是受到阿突色（Althusserian）學派的影響，把馬克思主義當作一個科學性方法論；另一是相信為了擁有權的緣故，鬥爭是隱含在階級裡。因為當一個階級愈來愈富有時，也就意謂著有些階級的財富會愈來愈減少。而唯一能解決隱

含在階級裡的鬥爭，除了改變擁有權模式到社會主義形式，實無他途可想。

古氏認為拉美的情況是分裂的人類社會，在壓迫者和被壓迫者之間，在擁有者和無產者之間，這樣的分野造成衝突，但我們不能否認階級鬥爭的存在，且在階級鬥爭中，沒有一個人可以中立，一個人的行動一定是有益於任何一方。^{②3}

然古氏並沒有把階級鬥爭看為純粹被壓迫者的政治行動，他認為階級鬥爭也是隨著認知到國際與國內倚存關係時而發生，或是認知到自己是被壓迫的事實而形成，或是一個人認知到必須去改變目前的情況而產生。對教會而言，階級鬥爭好像會讓教會感到不舒服，然古氏進一步解釋道，基督徒的使命感雖是普世的愛，即愛所有的人類，但這也並不意謂是去避免對立，它並不意謂去保有一個小說式的和諧。普世的愛是被壓迫者團結一致，以愛心來召請壓迫者回到基本的人性，這樣被壓迫者和壓迫者均能在一個嶄新的人性社會裡，同時得到解放。^{②4}

為了使其觀點更有說服力，古氏以基督耶穌作為示範的榜樣，基督的整個使命感無非是志願貧窮，而初代教會也能達到一個凡物公用的境界，而且不是為了理念來凡物公用，而是為了解放貧窮。如果凡物公用只是一種理念的話，那無非是一種救濟而已，然基督徒真正的愛是效法基督，跟隨基督，在志願貧窮的使命感下，負起解放貧窮狀態的任務。^{②5}

另外，古氏也說明何為貧窮者，貧窮者就是那些沒有財產的人民或是在倚存關係中受苦的國家。簡單來說，貧窮者就是指著今天被壓迫的人民，也就是馬克思語言裡所說的普羅大

衆。他（她）們是社會邊緣人物，是貧民區域裡所浮現的苦惱臉孔，而他（她）們的掙扎竟然只是爲了他（她）們基本的一些權利而已。古氏說基督徒所謂的“團結一致”就是參與在這些貧困者的解放運動，而這個解放運動無可諱言的是政治性的。而參與在貧窮者的解放運動，也就是參與在一特定階級的解放運動，特別是這一階級受到另一階級的剝削。^{②6}

艾維斯也持相同見解，特別以主人和奴隸的關係來說明。奴隸是被遺忘或放棄的一群，而主人就是造成此景況的原由。主人們喜歡用“和平”的字眼來維持其既得利益，反對以“暴力”來改變既存體系。也就是說，一切挑戰主人權力的反抗皆被看爲是“暴力”。^{②7}然和古提雷茲一樣，艾氏相信基督徒的榜樣是解放者耶穌基督，祂永遠與貧窮者站在一起。

第三節 人的本質（Human Nature）

I、馬克思的觀點

勞動性

在一個階級社會，利益衝突的基礎是私有財產，這也是人被異化的根源，這些看法是了解馬克思人觀的一個重要因素。馬克思對私有財產的批判是根據他對勞動的了解，勞動是一種人類的活動，且這個活動是用來改變外在世界，用來創造歷史並改變人性本質。因此，勞動是一種自我實現、一種自我創新，是一個人生命的中心。^{②8}

人的本質是由勞動來形成，也因為這樣，人的本質是可改變的，然它也必須在一個社會的情境來定義。在此，馬氏又分析“幻想的社團”與“真實的社團”之不同，只有在真實的社團裡，人才能得到自由。所以照馬克思的見解，團體對人的本質的貢獻是確定自由，而唯有真實的團體，人才能獲有此自由。

如果人的本質是勞動塑成，不是先天本質，那麼觀念論裡的內在靈魂生活是毫無用處，而人的本質在一真正社團裡是以勞動來作相互倚賴，而違反此倚賴關係進而成爲掌控關係時，人的本質就有可能被異化。無論如何，馬克思對人的本質的看法，以《經濟學和哲學手稿》來說，可區分爲兩種不同但相關的模式：一是經濟學模式，在此模式中，“勞動性”被視爲是人的本質的基本要素；另一是歷史學模式，在此模式中，“社會性”被看爲是人的本質的另一基本要素。^{②9}馬克思說：

共產主義是私有財產即人的自我異化的積極的揚棄，因而是通過人並且爲了人而對人的本質的真正佔有；因此，它是人向自身、向社會的人的復歸，這種復歸是完全的、自覺的而且保存了以往發展的全部財富的。這種共產主義，作爲完成了的自然主義，等於人道主義，而作爲完成了的人道主義，等於自然主義，它是人和自然之間、人和人之間的矛盾的真正解決。^{③0}

馬克思又說：

自然界的人的本質只有對社會的人說來才是存在的，因爲只有在社會中，自然界對人說來才是人與人聯繫的紐帶，才是他爲別人的存在和別人爲他的存在，才是人的現實的生

活要素；只有在社會中，自然界才是人自己的人的存在的基本。^{③①}

從人與自然世界的關係中，馬克思確立了“勞動”的意義，自然不僅是人勞動的形式條件也是實質內容，它一方面是“感性的外部世界”同時也是“實質的物質世界”。但在資本主義社會，人的感性能力卻成了“商品價值”的奴隸，在此異化狀態，人的感覺被單向化約為“擁有”。所以，馬克思認為人的本質應從此異化的狀態來得著解放。^{③②}

社會性

另外，馬克思也以社會互動來說明人的本質，社會存在也是人類歷史內涵，這是馬克思承繼費爾巴哈哲學家人類學的基礎後進一步的超越。如同法國哲學家米契爾、亨利(Micheal Henry)所說，青年馬克思的思想是一種在費爾巴哈“類概念”(concept of species)上的“黑格爾主義複製”。也就是說馬克思在費爾巴哈的“類概念”中加入黑格爾哲學內涵，如客觀的辯證法和歷史目的論。對馬克思來說，人類的本質最高表現，並不在於費爾巴哈所描述的“無限的意識性”(Consciousness of infinite)，而是在於“具象化的人類活動”(objective human activity)，即人的“社會存在”。^{③③}

但馬克思也反對黑格爾哲學裡的觀念主義，即把人的本質問題放置在神秘或抽象的內在靈魂生活。進而，馬克思認為人的本質是人的現實性的實現，通過人本身的自我決定 (self-determination) 和自我創新 (self-creation)。

自我決定和自我創新

馬克思認為作為一個真實的人，就是能從異化狀態解放出來，而且能在其個人和社會生活中，有自動自發的創新活動，且與別人建立一種互助非剝削的關係。馬克思作了下列4個步驟的分析：

1. 在我的生產過程中，我使我個人和我的特殊性具體化，也就是我享受生產過程中所獲有的個人性生活。
2. 在你滿足的使用我產品中，我有了良知上的滿足，即我的產品能滿足人類需要。
3. 我將成為你和其他物品的媒介者，而你也將經驗我如同一個能使你的本質復原的媒介和你生命必須的一部份，我將在你的思想和愛意上成為肯定。
4. 在我個人生活，我將直接創新你的生活，而我個人活動，也使我立即肯定和認知我作為真實的人和社會本質。^{③④}

自我創新是了解馬氏對人的本質看法的一個中心，儘管馬氏早期的作品和晚期作品對此議題的看法可能不同。馬氏認為人創新的勞動是形成歷史的因素，而歷史顯見的是一種連續性，即人的先前已有歷史的形成。因此，人除了自我創新外，還要有自我決定，對先前歷史形成是否維持的自我決定，以及進入自我創新歷史中的一個新階段的自我決定。這也是馬克思在《神聖家族》(The Holy Family)一書所強調的，即普羅大眾的自我決定革命最後成為新階段必須的指示。^{③⑤}

馬氏認為自我決定的基本先決條件是一個人清楚了解其歷史

景況，也就是在物質生產力和產品的關係上，一個人了解該採取何種行動。這個行動不外是朝向新階段的社會變遷，且由此去驗證歷史景況的知識和理論。這樣看來，自我決定在勞動”的理解下有二個因素：一是歷史是由人們在勞動中或生產過程中形成，所以“自我決定”需要一個沒有被異化的勞動情況。另一是如果人民必須去推翻現有體制來建立一個沒有被異化的工作環境，那麼他（她）們需要某種了解情況的知識，這個知識可在革命的形勢中來證實。³⁶

新人類（New Human Being）

新人類是解放神學裡的一個觀點，而且認為是由馬克思的靈感而來。不過在馬克思和恩格斯作品中，我們未能發現有關“新人”的敘述。倒是這個觀點是受到庫耶巴拉（Che Guevara）的文章「在古巴的人和社會主義」（Man and Socialism in Cuba）的影響而來。由於此文章在1965年曾發表在烏拉圭一本Marcha週刊雜誌上，於是廣被後來的解放神學家所引用。³⁷

庫耶巴拉的文章把社會主義、資本主義和共產主義作了區分。社會主義是由一個革命大眾和政黨來取得國家權力的一種進展階段，這也是共產主義來臨之前，以一種科技發展來提供共產社會的經濟基礎。所以社會主義要經由整體大眾教育，來提供一種新價值的新人，它是講求社會合作而非競爭，講求非異化勞動而非資本集中體制。這也是為將來的共產社會鋪路。

庫耶巴拉的看法可歸納成二點。一是他認為馬克思思想中有關人的本質的定義還沒完成，因為人的本質是一種未完成的產

品。另一是新社會的目標是為了要打破異化的鎖鍊，讓人在解放的勞動中成為真實的人。³⁸庫耶巴拉在解放的勞動和科技間的關連顯然是來自馬克思《綱要》（Grundrisse）的思想。³⁹

對馬克思來說，解放是一種歷史行動，是一種介於社會物質生產力和既存生產關係的鬥爭經驗，而解放過程，一部份要靠著一群人來提供理論和政治領導來達到大眾的革命實踐。另外，解放過程也需要一個在歷史情境中實踐的具體內容；最後，是否有合宜的理論，來幫助人民了解進而改變歷史情境。⁴⁰

解放過程是實際行動到合宜理論的組合，這就是實踐。歷史的進展是植根在人民衝突的經驗，這也是馬克思常說的“歷史是一部階級鬥爭史”。而共產社會來臨前的社會主義將扮演重大角色，也就是經由大眾教育來達到一個非異化的勞動社會，也由此人的本質才能在沒有異化狀態下成為真實的人，進而期待共產社會的來臨。

II、解放神學的觀點

勞動性

古提雷茲承繼傳統基督教思想，認為人被造具有上帝的形像，且被賦與照顧自然世界的重任。通過管家的工作和勞動，人了解成為一個自主和自由之人的重要，因此，異化的勞動均破壞了人與上帝、人與人和人與自然的關係。⁴¹古提雷茲認為勞動工作的問題也是一個政治層面的問題，特別有關在異化勞動和人性化等問題上，艾維斯的看法一樣，他說：

人性化的過程是從人開始了解他自己和其所處世界的衝

突來作開啟。神學上這是自由和阻礙、歷史和自然、愛心和法律及世界一致性和創造性的衝突。(羅馬書12:1-2)。在此情況下，人所經驗的世界是暴力和壓制的世界……因此，人性化的過程具有政治特色，是一個為新明天創建的良知和自由行動。^{④2}

如果人的工作沒有被不公義社會經濟體制異化的話，人的工作是一種參與在上帝繼續不斷的創造過程。^{④3}如上述所提，古氏把異化當作是罪，是不公義和剝削的根源。^{④4}因此，異化的狀態需要解放，這樣人的勞動和工作才能恢復創造性特色，特別是參與在上帝繼續不斷的創造過程。

新人和新社會

古提雷茲和艾維斯皆相信罪不只是個人性，也是社會整體性，因此，人的本質即使是來自上帝的形像，社會性的罪在被異化的人們中，仍破壞了此關係。這也就是為何在基督裡的“新人”和“上帝國新社會”，成為這個時代救贖和盼望的象徵。古氏說對不公義和剝削鬥爭的目標是“新人”的再生，這是從梵二會議以來，“新人”的觀念就被一直認為是一個人在其歷史中對其兄弟姊妹的責任。^{④5}

新社會對古氏來說也就是上帝國的意涵。古氏認為上帝國的阻礙無非是罪，特別根植在不公義和悲慘的事實。新人和正義社會也是終極上帝國的先決條件。除了基督的解放恩典，沒有人能達到此地步，不過，所有對異化和剝削的鬥爭，也是向著一個解放的正義社會前進。^{④6}

阿瑟曼(Hugo Assmann)對此見解與古氏一樣，他認為解放神學並沒有提議某種社會結構來作為上帝國等同的指標，解放神學只是提出上帝國來臨前的一個新社會，新人類的盼望。^{④7}不過艾維斯倒是提出更明確的“身體解放”(a liberation of the body)一詞，身體解放在兩方面深具意義：一是避免被壓迫者忽略了緊迫性的現在；另一是消除對肉體性愛的恐懼，因為這也是一種壓制。^{④8}

從古提雷茲到艾維斯，解放神學把新社會的異象看為是政治的行動，而且也是朝向上帝所賜的禮物，即上帝國的目標前進。而人的尊嚴，具有上帝的形像及創造性也就成了“新人”的內涵。綜合馬克思和解放神學的看法，我們可把新人的涵意共同歸納如下：

1. 新人將知曉其對兄弟姊妹的責任，因為他(她)分享人類在社會整體性的意義。
2. 新人將是一個改變的個人，而且在以物質社會作基礎的人性定義中表明出來。
3. 新人將是一個在沒有異化狀態下的勞動者，通過勞動來創立新社會。
4. 新人將覺察其身體也是非異化，而從“性商業化”的流行解放出來。

無論如何，解放神學對“新人”和“新社會”的看法仍與馬克思主義不同，而其中最大的區別則是基督徒對上帝的信仰。儘管古提雷茲相信人們可參與上帝的創造來改變歷史，儘管在這一點，艾維斯的看法不同，他對人是否能有這樣自動自發的可能性

存疑，然兩者皆相信上帝國的新社會是一種從上帝來的禮物，非人類社會所能達成。

而“新人”的再生，無疑的也是信仰的問題，這不只是消除一個異化的社會就能達到“新人”的境界。因為異化的根源是在於“罪”，這也是解放神學急欲強調的主題，即通過耶穌基督的救贖，人類才有可能達到“新人”境界。

對解放神學家來說，毫無疑問上帝的話（即聖經）成了解放的資源，這也是為何“出埃及事件”是解放神學裡的一大主題。對古提雷茲和艾維斯而言，出埃及的經驗是歷史中“救贖的範例”（The Paradigm of Salvation）。是上帝親自帶領以色列人，從異化的埃及奴隸社會解放出來。古氏和艾氏皆認為這個“救贖的範例”實可作為現今的典範，即如同歷史的經驗，今天很多人也在“埃及地”掙扎，尋求上帝的帶領，盼能早日從異化的埃及奴隸社會解放出來。^④

註解：

- ① Althusser, For Marx, pp.13—14.
- ② Gutierrez, A Theology of Liberation, p.249.
- ③ Karl Marx, "Theses on Feurebach," in Writings of the Young Marx on Philosophy and Society, ed. and trans. by Loyd D. Easton and Kurt H. Guddat (Garden Lity, New York: Doubleday & Co., Inc., 1967), p.401.
- ④ 可參考姜新立，《馬克思主義哲學的貧困》，頁127。
- ⑤ Karl Marx and Frederick Engles, The German Ideology, ed. with an intro. by C.J.Arthur (New York: International Publishers, 1970), p.47.
- ⑥ 有關實踐應用於異化理論，可參考David McLellan和Leszek Kolakowski著，李英明譯《馬克思》，p.249。
- ⑦ 同上，頁256—261。
- ⑧ Gustavo Gutierrez, A Theology of Liberation, p.86.
- ⑨ 同上，p.87。
- ⑩ 同上，p.269。
- ⑪ 同上，p.168。
- ⑫ 有關伯尼諾對實踐的看法可參考其一篇文章“Marxist Critical Tools: Are They Helpful?” 收集在The Politics of Bible Study一書。
- ⑬ Ruben A. Alves, "Theology and the Liberation of Man," In Search of a Theology of Development (Geneva: Sodepax, 1969), pp.75—79.

- ⑭ Capital, Vol.I (New York: International Publishers, 1967), p.763.
- ⑮ 可參考Karl Marx, Selected Writings in Sociology and Social Philosophy, trans. by T.H.Bottomore (New York: Toronto, London: McGraw-Hill Book Company, 1964), pp.243-248。
另外也可參考，王崇堯等編譯著，《當代問題與基督教思想》，頁45-46。
- ⑯ Karl Marx, Economic and Philosophic Manuscripts, pp.98-104.
- ⑰ 有關階級鬥爭可參考，吳恩裕，《馬克思的政治思想》，頁74-76。
- ⑱ Gutierrez, p.173.
- ⑲ 同上，p.175。
- ⑳ 同上，p.177。
- ㉑ Alves, A Theology of Human Hope (St. Meinrad, Ind: Abbey Press, 1972), pp.141f.
- ㉒ 同上，p.111。
- ㉓ Gutierrez, A Theology of Liberation, pp.272-274.
- ㉔ 同上，pp.274-275。
- ㉕ 同上，pp.300-301。
- ㉖ 同上。
- ㉗ Alves, A Theology of Human Hope, p.125.
- ㉘ Karl Marx and Frederick Engels, The German Ideology, p.42.
- ㉙ 宋國誠，《馬克思的人文主義》，頁213。

- ⑳ 同上，頁260。
- ㉑ 同上。
- ㉒ 同上，頁266-268。
- ㉓ 同上，頁235。
- ㉔ Karl Marx, "Theses on Feuerbach" Writings of the Young Marx on Philosophy and Society, ed. and trans. by Loyd D. Easton and Kurt H. Guddat, p.281.
- ㉕ Karl Marx, The Holy Family or Critique of Critical Critique, (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1956), pp.52-53.
- ㉖ 同上。
- ㉗ 這篇文章後來被收集成書，參考Che Guevara, Socialism and Man (New York: Young Socialist Alliance, 1968)。
- ㉘ 同上，p.7。
- ㉙ 同上，p.13。
- ㉚ Karl Marx, German Ideology, p.58.
- ㉛ Gutierrez, A Theology of Liberation, p.295.
- ㉜ Alves, In Search of a Theology of Development, p.87.
- ㉝ Gutierrez, A Theology of Liberation, p.173.
- ㉞ 同上，p.175.
- ㉟ 同上，p.146.
- ㊱ 同上，pp.176-177.
- ㊲ Hugo Assmann, Theology for a Nomad Church, trans. by Paul Burns (New York: Orbis Books, 1976), p.141.

- ④⑧ Alves, A Theology of Human Hope, p.154.
 ④⑨ Gutierrez, A Theology of Liberation, p.159.

第七章 解放神學的中心議題

第一節 解放的政治涵意

解放與發展

古提雷茲所提倡的解放神學是針對未開發國家精英主義所強調的“發展”而來，在這個議題的討論上，馬克思對已開發國家和未開發國家的倚存關係的分析發揮到了極點。也就是在“發展”的口號下，拉美國家成為資本主義國家經濟的新殖民地，拉美國家是“邊陲地帶”，其生產是為了“中心地帶”資本主義國家的享用，且為“中心地帶”提供廉價勞力。在這種倚存關係下，拉美國家的礦產資源開發主要是供給美國，而連秘魯的鮭魚罐頭食品，也是供輸給“中心地帶”人民來享用，而生產鮭魚的秘魯人民卻由於買不起而頻臨挨餓狀態。

因此，解放神學裡所強調的“解放”其第一個層面是針對政治和經濟層面，意即拉美國家應從此倚存關係的政治、經濟鎖鍊解放出來。另外，馬克思的歷史唯物論也影響在解放神學裡，特

別是從拉美政治和經濟體系的分析來著手。馬克思歷史唯物論的論點是強調“上層結構”(Superstructure)裡的思想、法律、宗教和道德想法，是由“下層結構”的經濟生產力來決定。人類社會每一次“生產力”的改變，就會帶來社會上層結構的改變，然現今資本主義的經濟體系終將由社會主義來取代，而社會主義也是爲了終極的共產社會來作預備。當然，歷史每一階段的進展是由階級鬥爭促成，於是解放的政治涵意包含了“階級鬥爭”和“暴力問題”的討論

階級鬥爭

馬克思所言及的階級鬥爭，沒有必然每個人都應採取某種立場，這一點解放神學有不同的看法，也就是當人認知到自己在階級鬥爭中時，人有道德責任來採取立場，也就是採取與被壓迫者聯合一線的立場。解放神學對階級鬥爭的看法可歸納下列三方面：

- 1.馬克思歷史科學若可證明是反應真正人類歷史事實時，那麼它與基督徒歷史傳統應有一致性，而且對不公義歷史事實的分析也應與基督徒的傳統有一致性。如果馬克思社會分析被證實是合宜的，那它將不可避免的成爲基督徒對人類歷史社會了解的媒介。在這個論點上，伯尼諾比較客觀，他認爲任何的社會分析仍然需要時時經過批判。
- 2.當一個人認知到階級鬥爭是存在時，就有責任來採取立場，是因爲基督徒對普世愛的了解。古提雷茲說：

普世愛從抽象層面出來，在成爲被壓迫者的解放鬥

爭中，成爲具體和有效性。這是對愛所有的人的質問……特別是被剝削的人。一個生存在人性掙扎的具體的人，我們對他的愛不是“抽象”的他，不是從社會階級隔離的同情，相對的，我們的愛如果沒有在階級一體性的鬥爭來了解，我們的愛不具可信性。①

- 3.馬克思階級鬥爭裡所強調的行動，在基督教看法是否不道德，特別是有關暴力使用的問題？

暴力問題

政治解放過程所隱含的暴力質素，是解放神學必須面對的一個神學問題，儘管解放神學對此暴力議題並沒有明確一致性的看法。不過，解放神學家大多認定社會不公義結構的暴力本身，要爲一切以暴力作爲最後社會改革的選擇來負責任，而不是由不得不選擇暴力的被壓迫者的道德良知來負責。

拉丁美洲的暴力問題，儘管教宗保祿四世(Paul IV)在Populorum Progressio通諭中明令，除非不得已的長期暴虐情況，革命性的暴動將不被允許。然所謂的“長期暴虐情況”，此詞語仍充滿了相當分歧的解釋。

謝根道在“拉丁美洲的基督教與暴力”(Christianity and Violence in Latin America)一文裡，提到暴力的形成有其一定的社會情境。然如果假設基督教若要負起關心拉美窮人和被剝削者的責任，就要參與在解放一切不人道的任務中所含的必然性暴力，那將把原已混淆的暴力議題再度過份情緒化。②

以解放神學的觀點來看暴力問題，我們大致可歸類下列4個

詢問層面：

1. 衡量現存的情況，試問“非暴力”的可能性會是什麼？
2. 暴力的使用若是一種策略的話，仍需詢問其與公共意見有否疏離？而選擇暴力的使用，會使社會形成何種影響？
3. 暴力本身是否遠離不要成為“非人性化”的工具？
4. 是否暴力的策略，也提供與前壓迫者的和解，來進入一個新社會？

第二節 解放的人性涵意

如前所述，解放的第一個涵意是政治性的，是針對倚存關係而來，然倚存關係所形成的異化勞動，也是人性的問題，這也是古氏所提的解放的第二個涵意。特別人性的問題要從歷史的經驗著手，而人類歷史經驗所形成的各種不同思想型態，無非不以“人的價值”為其哲學思想中心，且由此來吸引人投入人性化的解放。

人性的解放，以馬克思的語言就是從異化勞動解放出來，成為有價值的自己，這可從解放神學所強調的“出埃及事件”來作深入討論。

出埃及事件

對古提雷茲和艾維斯來說，出埃及經驗是歷史救贖的範例。出埃及事件的整體意義，在於上帝親自參與在以色列歷史中的解放運動，特別當以色列人在埃及地被異化為奴隸的時候。出埃及

事件是一種過程，是上帝參與在以色列救贖的一個政治行動，這也是上帝的創造事工與救贖事工在歷史中的聯合和延續。

古氏和艾氏都把出埃及經驗引申為現代議題。昔時，上帝把被異化的以色列人從埃及地拯救出來；今天，上帝也會把被異化的現代人從被壓迫的情境解放出來。現代人與以色列人同是上帝的子民，同是上帝救贖的對象，也就是說，上帝今天是參與在現今被壓迫人民的政治解放行動中。

不過，古氏與艾氏二人對出埃及的解釋並非完全一致，艾維斯在“出埃及事件”的解釋中，對被壓迫者有否強烈意願為自己的解放來鬥爭持批判性看法，艾氏認為在出埃及的經驗裡，歷史告訴我們，被壓迫者是比較傾向留在埃及地，繼續過著雖被奴役但有飯吃的生活，對埃及地安全結構的挑戰無非自投羅網，這不知道要附上多少代價，且沒有保證一定會有所成功。艾氏分析說：

為何和如何使一群奴隸能成為人民？以色列人說出一件事實，就是以色列人歷史的解放不是因為他們對自由的職志來產生，其實他們並沒有強烈使自己自由的使命感。相對的，埃及的暖衣飽食總比不可及自由之地的希望更有吸引……從他們良知上來分析，沒有人可想像解放的任何可能性。^③

這樣看來，艾維斯的人類學觀點是沒有人類自律性（autonomy）的可能性；，這一點古提雷茲有不同的看法，特別對出埃及事件的解釋。古氏從天主教傳統，一方面肯定出埃及事件是上帝救贖作為，然一方面也是人被呼召來回應上主的救贖，並去

參與在正義社會的建造。古氏認為出埃及經驗有二層意義：一是上帝的意旨，另一是人的良知回應。^④

人性化過程

艾氏認為人性化的過程，是從人了解他自己與世界的衝突時開始，神學上來說，這是自由和妨礙的衝突、愛和法律、創造性和一致性的衝突。在這種情況下，人了解世界是一種暴力和壓制，而衝突的復和好像只有通過力量才能實現。所以，人性化過程，從政治角度來看，是一種為自由、建造新明天良知的行動。^⑤

出埃及事件不只是政治行動的解放，更是從異化的非人性勞動中解放出來。古氏認為非人性的異化勞動的基礎是罪的問題，罪不能自己呈現，只有在具體例證，特別在異化勞動中來顯明。而罪需要的是急進的解放，這也隱含著政治上的解決方式，就是唯有參與在歷史過程的解放，才能把基本非人性異化勞動的罪呈現出來。^⑥

出埃及經驗是上帝在歷史中現代行動的“類推論”（analogy），這個類推論帶來了上帝的“創造”和“救贖”整合的神學觀點。古氏說出埃及是把創造看作上帝第一次的拯救行動，而上帝在歷史上的救贖行動意謂著一種“新創造”的涵意。在這論點，艾維斯倒沒有像古提雷茲那麼肯定人作為主角的角色，反而認為“創造”和“救贖”的整合，只有在耶穌復活的事件才呈現出來，那是上帝的行動，不是人的行動。^⑦

另外，解放的人性涵意，也有可能流落到純粹的“人文主義

“思想，即人類罪惡的問題是在於環境因素，人類只要改善環境，通過教育啓發，人的愚妄、迷信和不良環境即可改善，即可向著人性化過程進展。於是，古氏解放神學裡的解放涵意需進入第三個層面，即有關人類“罪性”的解放，也就是人類罪惡的問題不只是環境使然，也是人類自私罪性使然。

人類在人性化過程的歷史角色是值得肯定，然人類也常以一種“有限性”的歷史“思想型態”來自我界定為真理知識，雷茵霍·尼布爾稱這種“知性上的自傲”（intellectual pride）本身即是“罪”。尼氏進一步把人類知性上自傲的集合經驗稱為“意識型態”，由此，尼氏認為，所有人類知識皆有“意識型態的污點”，也就是把“有限的知識”界定為“終極的知識”。而人類歷史就是恩典和自傲的衝突，因此，解放的涵意需要進入神學或靈性生命的第三意涵，也就是說，基督徒解放的盼望不是“人性化意識型態的某種假設”或是“烏托邦的投影”，而是上帝國的來臨。

第三節 解放的神學涵意

上帝國

照艾維斯看法，人類整體解放不但是上帝的禮物，也是完全由上帝主動，不管人有否走向拯救的意願。古氏的看法在此與艾氏有別，即解放不只是過程，也是目標，即向著上帝國的一種歷史計劃。上帝國雖是上帝的禮物，然人類仍可達成上帝國前的烏

托邦的解放，它是新社會良知的創造，是對生產的一種社會欣賞，也是政治過程和為上帝國的終未來臨作預備。

人類歷史過程完美進展的可能性可由馬克思的社會主義階段來洞悉，即社會主義社會將取代資本主義社會，且作為共產社會的先前預備。在神學的語言詞句裡，潘霍華以“終極”（ultimate）和“終極前”（penultimate）來加以說明。“終極前”社會是為進入上帝國“終極”的恩典來作預備道路，莫特曼更明確的談及終末前的社會是烏托邦形式，這個觀念後來在古提雷茲的上帝國思想再度出現，古氏還特別對上帝國終極前的烏托邦形式提供正面評價。

在饒申布士所倡導的社會福音中，上帝國是上帝的禮物，也是一種正義社會模型和普世主義。梵二會議的「現代世界教會憲章」（*Candium et Spes*）也肯定地上進步和上帝國的關係，不過，此憲章還是很小心處理上帝國和地上進步的分別。憲章認為地上的進步可帶來更好的人類社會，這也是上帝國裡所關心的，就是所有創造將從奴化狀態解放出來。

古提雷茲把梵二有關上帝國的思想，拿來與教宗的 *Populorum Progressio* 通諭作比較，特別後者所強調的上帝國與歷史中政治行動的關係。古氏認為基督徒在歷史衝突的行動中，不但要了解統治的本質，也要了解在剝削下的異化勞動，這樣基督徒才能達到一個經由信仰作為啟發的鬥爭運動，這也就是罪不只是個人性或一種內在狀況，更是社會性，或歷史事實中人類社會情誼的遭受破壞，或與上帝、與人類自身友誼破裂的事實。這就是罪的問題，若非急進的解放，不可能解決罪的問題。⑧

與政治解放的分別

在此，古氏認為“急進解放”和“政治解放”的分別中，也就是上帝國與政治行動的分別。雖然政治解放與歷史中人性解放，甚至罪的解放有所連合且相互影響，但政治解放不能等同上帝國。上帝國急進解放是來自上帝的禮物，而其阻礙的基礎是罪，這也是不公義和悲慘的根源，所以，正義社會和新人類是上帝國來臨的先前條件。

雖然政治行動和上帝國有相同目標，但兩者並不是跟著相同的過程，政治行動是朝向人性化的解放，是上帝國來臨的先前條件，而上帝國的來臨是要征服所有的罪，是上帝的禮物。而人對上帝國未來開放的認知，是人民良知行動的動機力量。

有關上帝國的實現，艾維斯提出不同的看法，艾氏認為有時人必須學習等候，放棄所有建設未來的企圖，保留純潔來接受上帝的日子，因為政治解放不是由人的力量單獨來促成，而是上帝的憐憫，而上帝國的來臨完全是上帝的恩賜。古氏雖然強調人類參與的重要性，但上帝國仍然是上帝的禮物，也就是對上帝國的信仰期望，基督徒才能避免對某一種歷史計劃或政治行動綱領有過太強烈的使命感。

註解：

- ① Gutierrez, A Theology of Liberation, p.276.
- ② 有關暴力問題，謝根道一文已譯有中文，參考王崇堯等編譯著，《當代問題與基督教思想》，頁27-37。
- ③ Alves, A Theology of Human Hope, p.89.
- ④ Gutierrez, A Theology of Liberation, p.159.
- ⑤ Alves, In Search of a Theology of Development, A Sodepax Report, p.87.
- ⑥ Gutierrez, 同上，p.175-176。
- ⑦ Alves, A Theology of Human Hope, p.130。
- ⑧ Gutierrez, 同上，pp.176。

結 論

從1973年古提雷茲《解放神學》譯成英文後，二十個年頭瞬間即將過去，二十年來解放神學經由數位解放神學家的倡導已風靡整個神學世界——無論是學術性或實踐性。在亞洲從事本色化神學的人們，當可追憶到那些六十年代、七十年代的轉型期時，亞洲何嘗不是經歷拉丁美洲一些相同的境遇：倚賴已開發國家的援助、貧民區、獨裁政權、人權的侵害到沈默的教會等等。

不可思議的，前台南神學院院長宋泉盛牧師（C.S.Song），在那個時代即已洞悉到亞洲解放神學的需要，他說：

亞洲各民族，例如，日本、中國、或印尼等等，都有它自己的出埃及，被擄、背叛上天或拜金犢的經驗，它也有自己在貧窮奴役或非人性化的沙漠中很長的痕跡。就這樣，一個民族已經歷或正在經歷的事，在這種由原背景轉移到他民族背景的象徵性的以色列歷史的相比照下，開始呈現救贖的意義。①

有關“出埃及救贖的範例”、創造與拯救在歷史的整合，在宋牧師1976年在日內瓦大學神學研究院的講詞就已出現，可惜作為一個亞洲神學思想啓蒙的教育者，宋牧師沒有讓解放的神學意

涵在其本土定根發芽，直接影響更多的層面，這無疑是一大遺憾。

另外，前台南神學院院長黃彰輝牧師（Shoki Coe），在擔任普世教會協進會神學教育基金會的主席時，於1972年開始倡導“情境化神學”（Contextualization）。照黃牧師的看法，情境化神學比“本色化神學”（Indigenization）的涵意更為寬廣。本色化神學傾向於靜態文化傳統的層面去應答福音，而情境化神學，不只是考慮某一脈絡的文化傳承，而且也進入一個世俗、科技和現代政治生活等變動，重估其情境的“特殊性”，並且“先知性”的紮根參與在人民悲歡離合的歷史過程，與生命根源的上主有真正的遭遇。^②

黃彰輝牧師與宋泉盛牧師，毫無疑問是台灣教會解放神學的啓蒙者，可惜他們二人均沒有能夠把其神學思想發揮至最大作用，深入影響台灣教會各個工作基層，或是至少影響台灣長老教會的牧者——何況這些牧者大半還曾是他們二人的學生。這也正是台灣教會目前的一大危機，神學思想在牧者和信徒間興趣泛泛，最多只是神學院老師們維持尊嚴的一項尚存專利品而已，教會的一切活動，不是走向缺乏神學思考的靈恩風潮，就是缺乏神學作為反省批判的社會運動。

羅勃·士萊以特（Robert Schreiter）在其《建構地方神學》（Constructing Local Theologies）一書，闡述了情境化神學（Contextualization）以二種不同方式進行，一是民族誌學上的方式（ethnographic approaches），另一是解放的方式（liberation approaches）。^③台灣教會的解放神學需要一

個人類學或民族誌學上的了解，使神學著重在台灣人政治解放的實踐中，有其人類學和民族誌學上的了解和學理基礎，使其尋求自我和民族的政治認同中，也具有人性的尊重別人不同政治理念和民族的認同。

另外，解放神學也需由人類學的層面進展至社會學層面，在這方面，拉美解放神學對台灣情境化神學將可提供莫大的神學省思，儘管馬克思主義裡的社會分析論是否適宜亞洲或台灣的情境。

以亞洲韓國的民衆神學來說，神學強調的也是實踐，然民衆神學並不是以馬克思主義來作為社會分析的工具，因為基本上的困難，是民衆無法把一種本來是屬於意識型態及世界觀的馬克思主義，簡化為只是一種純粹作為社會分析的工具。民衆神學最好的工具莫過於民衆故事的直接傳述，因為民衆的社會傳記（Social Biography）直接對民衆賴以生存的社會作了一見證性的分析，它可在民衆苦難的歷史縮影中，傳頌著歷史中民衆那股無懼抗拒的勇氣，以及傳述對新社會異象的盼望。^④

1988年，台南神學院的王憲治牧師與其指導過碩士班的學生（畢業論文），出版了一本《台灣鄉土神學論文集》，這是一本台灣解放神學的版本，儘管此書的出版，在情境化神學的普世性中，受拉美解放神學的影響不大。^⑤不過，這是一個開始，當然台灣的解放神學還需要更寬廣在人類學上和社會學上的衝激和挑戰，或是更需要成為民衆的神學——你、我的神學。

解放神學可否成為有價值的神學反省和思考，以簡單明確的話說，就是在於實踐，和實踐先於理論。古提雷茲自己的話實可

作為我們最後的結論，即“所有希望神學、革命神學或解放神學等一切政治神學，都比不上被壓迫者團結起來的一次反抗行動；都比不上懷著仁愛和希望，以各種方式試圖把妨礙人性尊嚴及上帝意旨的社會解放出來的一次行動。更重要的，在解放運動中，耶穌是人類歷史的解放者和救贖者，他是上帝在這世上如何去解放其子民最具體的見證。”

註解：

- ① 參考宋泉盛“亞洲在苦難中盼望”，《神學與教會》1976年第十三卷一期，頁9。
- ② Shoki Coe, *Ministry in Context: The Mandate Programme of the Theological Education Fund*, (Bromley, England: ETF, 1972), pp.19-20.
- ③ 參考Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, (New York: Orbis Books, 1985), pp.6-16.
- ④ 有關民衆神學，可參考Minjung Theology: *People as the Subjects of History*, ed. by Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia, (New York: Orbis Books; London: Zed Press, Singapore: CCA, 1983) 一書。
- ⑤ 可參考王憲治編著，《台灣鄉土神學論文集》台南：台南神學院，1988年。

附錄一：解放神學家主要書目

I、天主教方面

1. 古提雷茲 (Gutierrez, Gustavo)

- 1973 Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation. trans by Caridad Inda and John Eagleson. New York: Orbis, 1973。(取得同意，由趙居蓮翻譯中，預定1992年十二月出版)
- 1977 Liberation and Change. Atlanta: John Knox press, 1977.
- 1983 The Power of the Poor in History. New York: Orbis, 1983.
- 1984 We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People. trans by Matthew J. O'Connell. New York: Orbis, 1984.
- 1987 On Job: God-talk and the Suffering of

- the Innocent. New York: Orbis, 1987.
- 1990 The Truth Shall Make You Free: Confrontation. trans by Matthew J. O'Connell. New York: Orbis, 1990.
2. 謝根道 (Segundo, Juan Luis)
- 1973-74 Theology for Artisans of a New Humanity. Vol.1-Vol.5 trans by John Drury. New York: Orbis, 1973-74.
- 1975 The Liberation of Theology. trans by John Drury. New York: Orbis, 1975. (取得中文翻譯版權，由劉清虔翻譯中，預定1993年5月出版)
- 1978 The Hidden Motives of Pastoral Action: Latin American Reflections. New York: Orbis, 1978.
- 1980 A Theology for a New Humanity, Gill and Macmillan, 1980.
- 1985 Theology and the Church, trans by John W. Diercksmeier. London: G. Chapman, 1985.
- 1984-88 Jesus of Nazareth Yesterday and Today: trans by John Drury. New York: Orbis, 1984-88.
- 1984 Vol.1. Faith and Ideologies.

- 1985 Vol.2. The Historical Jesus of the Synoptics.
- 1986 Vol.3. The Humanist Christology of Paul.
- 1987 Vol.4. The Christ of the Ignatian Exercises.
- 1988 Vol.5. An Evolutionary Approach to Jesus of Nazareth.
3. 鮑夫·里奧納多 (Boff, Leonardo)
- 1978 Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time. trans by Patrick Hughes. New York: Orbis, 1978.
- 1980 Way of the Cross: Way of Justice. trans by John Drury. New York: Orbis, 1980.
- 1983 The Lord's Prayer: The Prayer of Integral Liberation. trans, by Theodore Morrow. New York: Orbis, 1983.
- 1985 Church: Charism and Power. New York: Crossroad, 1985.
- 1986 EcclesioGenesis: The Base Communities Reinvent the Church. New York: Orbis, 1986.
- 1987 The Material Face of God. trans by Robert R. Barr and John W. Diercksmeier, San Francisco: Harper & Row,

1987. Passion of Christ, Passion of the World. New York: Orbis, 1987.
- 1988 Trinity and Society. trans. by Paul Burns. New York: Orbis, 1988.
- 1988 When Theology Listens to the Poor. trans. by Robert R. Barr. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- 1989 Faith on the Edge: Religion and Marginalized Existence. trans by Robert R. Barr. San Francisco: Harper & Row, 1989.
(with Clodovis Boff, 鮑夫兩兄弟作品)
- 1984 Salvation and Liberation. trans. by Robert R. Barr. New York: Orbis, 1984.
- 1986 Liberation Theology: From Confrontation to Dialogue. New York: Harper & Row, 1986.
- 1987 Introducing Liberation Theology. New York: Orbis, 1987.
4. 鮑夫·庫多維斯 (Boff, Clodovis)
- 1987 Feet-on the Ground Theology. New York: Orbis, 1987.
- 1987 Theology and Praxis: Epistemological Foundations trans by Robert R. Barr.

- New York: Orbis, 1987.
- 1989 (with George V. Pixley) The Bible, the Church and the Poor. New York: Orbis, 1989.
5. 阿瑟曼 (Assmann, Hugo)
- 1975 Practical Theology of Liberation. trans. by Paul Burns. London: Search Press, 1975.
- 1975 Theology for a Nomad Church. trans by Paul Burns. New York: Orbis, 1975.

II、基督教方面

1. 伯尼諾 (Miguez-Bonino, Jose)
- 1975 Doing Theology in a Revolutionary Situation. Philadelphia: Fortress Press, 1975. (洽商版權中, 由盧榮富翻譯, 預定1993年8月出版)
- 1976 Christian and Marxism: the Mutual Change to Revolution. Grand Rapids: Eerdmans, 1976. (洽商翻譯版權)
- 1983 Toward a Christian Political Ethics. London: SCM, 1983.
- 1984 Faces of Jesus. (ed.) trans. by Robert R. Barr. New York: Orbis, 1984.

2. 艾維斯 (Alves, Rubem)

- 1969 A Theology of Human Hope, Washington: Corpus Books, 1969.
- 1972 Tomorrow's Child: Imagination, Creativity, and the Rebirth of Culture. New York: Harper & Row, 1972.
- 1985 Protestantism and Repression: A Brazilian Case Study. trans by John Drury. New York: Orbis, 1985.
- 1990 The Poet, the Warrior, the Prophet. London: SCM, 1990.

附錄二：馬克思主義主要作品

I、馬克思主要作品

- Marx, Karl. Capital: A Critique of Political Economy. Vol. I. Edited by Frederick Engels. New York: International Publishers, 1967.
- A Contribution to the Critique of Political Economy. New York: International Publishers, 1970.
- Critique of the Gotha Programme. New York: International Publishers, 1938.
- The Poverty of Philosophy. Translated by H. Quelch. Chicago: Charles H. Kerr & Co., 1920.
- Revolution and Counter Revolution. Edited by Eleanor Marx Aveling. New York: Capricorn Books, 1971.
- Selected Writings in Sociology and Social Philosophy. Translated by T. B. Bottomore.

Edited by Bottomore and Macmillan Rubel.
New York, Toronto, London: McGraw-Hill
Book Company, 1956.

——— "Theses on Feuerbach." Writings of the
Young Marx on Philosophy and Society.
Edited and translated by Loyd D. Easton and
Kurt H. Guddat. Garden City, N.Y.: Double-
day & Co., Inc., 1967.

Marx, Karl, and Engels, Frederick. The Communist
Manifesto. Translated by Samuel Moore.
New York: Washington D.C.: Square Press,
1964.

——— The German Ideology. Edited with an
Introduction by C.J. Arthur. New York:
International Publishers, 1970.

——— The Holy Family or Critique of Critical
Critique. Moscow: Foreign Languages Publi-
shing House, 1956.

Marx, Karl, and Lenin, V. I. Civil War in France: The
Paris Commune. New York: International
Publishers, 1972.

II、馬克思主義主要作品

Althusser, Louis, Lenin and Philosophy and Other

Essays. Translated by Ben Brewster. New
York, London: Monthly Review Press, 1971.

——— For Marx. Translated by Ben Brewster. New
York: Pantheon Books, 1969.

Althusser, Louis, and Balibar, Etienne. Reading
Capital. Translated by Ben Brewster. New
York: Pantheon Books, 1970.

Berger, Peter, ed. Marxism and Sociology. Views from
Eastern Europe. New York: Appleton-Century
-Crofts, 1969.

Bernstein, Richard J. Praxis and Action. Philadelphia:
University of Pennsylvania Press, 1971.

Cole, G.D.H. The Meaning of Marxism. Ann Arbor:
University of Michigan Press, 1964.

Engels, Frederick. The Origin of the Family, Private
Property and the State. New York: Interna-
tional Publishers, 1975.

Fromm, Erich. Marx's Concept of Man. New York:
Frederick Ungar Publishing Co., 1961.

Guevara, Ernesto. Socialism and Man. Published by
the Young Socialist Alliance, Box 471 Cooper
Station, New York City, 1968.

Jay Martin. The Dialectical Imagination. A History of
the Frankfurt School and the Institute of

- Social Research, 1923—1950 Boston, Toronto: Little, Brown & Co., 1973.
- Kamenka, Eugene. *Marxism and Ethics*. New York: St. Martin's Press, 1969.
- Labedz, Leopold, ed. *Revisionism. Essays on the History of Marxist Ideas*. New York: Frederick A. Praeger, Publisher, 1962.
- Lefebvre, Henri. *Dialectical Materialism*. Translated by John Stiurock. London: Jonathan Cape, Ltd., 1968.
- Lenin, V. I. *Imperialism, The Highest Stage of Capitalism*. New York: International Publishers, 1939.
- Lookwicz, Nicholas. *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*. Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1967.
- MacIntyre, Alasdair. *Marxism and Christianity*. New York: Schocken Books, 1968.
- McLellan, David. *Marx Before Marxism*. New York, Evanston: Harper & Row, 1970.
- . *Marx's Grundrisen*. London: Macmillan Company, 1971.
- Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia: An Introduction*

- tion to the Sociology of Knowledge. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1968.
- Micolaus, Martin. "Hegelian Choreography and the Capitalist Dialectic: Proletariat and Middle Class in Marx." *Studies on the Left* 7, 1 (January—February 1967) 22—49.
- . "The Unknown Marx." *The New Left Reader*. Edited by Carl Oglesby. New York: Grove Press, Inc., 1969.
- Ollman, Bertell. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Tucker, Robert C. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

解放神學

著 者：王崇堯

發行者：白綉鍊

出版兼
發 行：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路170號三樓之3

電話：(02) 3680350, 3673627

郵撥：第0581088—4號

行政院新聞局局版台業字第二七九〇號

中華民國八十一年七月初版

• 版權所有 •