

普世價值

本土關懷

倫理



■ 胡國楨 主編

梵二圓滿閉幕四十週年

普世價值與本土關懷

天主教社會思想論文集

輔大神學叢書73



梵二圓滿閉幕四十週年

普世價值與本土關懷

天主教社會思想論文集

胡國楨 主編

2006年6月

 光啟文化事業
Kuang-shi Cultural Group

NO. 73
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

Universal Values
and
Local Concern

Essays on Catholic Social Doctrine

Ed. by Peter Hu, S.J.

本書出版在基督紀元第 2006 年
梵二圓滿閉幕後，邁向的第四十一個年度

敬獻給

三位可敬的教宗

若望廿三世

保祿六世

暨

若望保祿二世

他們為天主教會新時代的開創
付出了畢生的精力和心血

目 錄

- vi 單樞機序
- viii 本書導讀：梵二之後四十年的神學反省（編者）
- xvi Forty Years of Theological Reflection Since Vatican II
(Editor, trans. by Edmund Ryden, SJ)

總 論

- 3 天主教社會思想的四大原則（陳日君）
- 7 經濟生活與社會責任（戴台馨）

家 庭

- 27 論家庭的重要性及婚姻關係對子女的影響（林安禮）
- 52 台灣社會中的家庭與老年人（陳惠姿）
- 74 主題討論記實

人的工作

- 79 天主教會捍衛合理工作（韋 薇）
- 93 台灣勞動市場的國際化（林燦仁）
- 112 主題討論記實

人 權

- 119 從天主教社會思想談人權（雷敦蘇）
- 136 教會的社會思想與外籍勞工（周曉青）
- 155 主題討論記實

政治社會

- 163 民主與權威：天主教會政治社群觀念之分析（梁錦文）
- 188 公民社會與香港經驗（吳偉傑）
- 204 主題討論記實

國際社會

- 213 天主教社會思想中的全球化議題（武金正）
- 233 從知識經濟論數位落差（章毓群）
- 255 主題討論記實

代 跋

- 261 代跋：亞洲基督宗教的現代化（朱蒙泉 譯）

277 參考資料

單樞機序

宗座正義和平委員會出版的《教會社會訓導彙編》¹，揭示天主教的社會思想，並表達天主教會對全人類的關懷。

輔仁大學一向以加強中西文化交流及促進理性與信仰的交談為重要辦學目標之一。欣逢輔大創校 80 周年，遂有「普世價值與本土關懷—天主教社會思想」國際學術研討會的召開。本書即為此研討會的論文集。

全書的論文內容大致分為兩部分：一部分詮釋天主教的社會訓導，一部分反省本土現況。社會訓導的核心是愛的文明，係當代天主教會所認同的普世價值，而人本、公益、補足（subsidiarity）、團結關懷（solidarity），則是檢視人類生活的四大原則。本土現況則具體地從家庭、人權、「人」的工作、政治社會、國際社會及經濟生活與社會責任等面向切入，探究社會問題的根源，並勉勵讀者為促進公義、和諧的社會而努力。

研討會當天，香港陳日君主教為我們詮釋社會訓導四大原則的精義。本書出版的時刻，他已榮任樞機主教。

¹ 宗座正義和平委員會（Pontifical Council for Justice and Peace），*Compendium of the Social Doctrine of the Church*, (Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2004)；中文試譯本《教會社會訓導彙編》為香港教區於 2004 出版。

論文的作者及回應人包括神父、修女等聖職人員、平信徒、實務工作者、教授學者及關懷弱勢的善心人士。會議中的交談與論辯，呈現出理性與信仰的對話。

這樣的過程豐富了本書的內容。

研討會由主辦單位輔大使命發展室、若望保祿二世和平研究中心及協辦單位輔大經濟學系等的通力合作，落實目標，本人深感欣慰。輔大神學院編輯室不辭辛勞，促成了本書的問世，功不可沒。

陳日君樞機主教為 *Compendium of the Social Doctrine of the Church* 的中譯本，花了不少功夫，也有一定的期許，在此向他深致謝忱。本書容或還有改進的空間，卻不失為一種加強中西文化交流的方式，也可視為響應梵二大公會議及近代教宗推廣天主教社會思想的嘗試。

輔大董事長

單國璽

2006年5月

梵二之後四十年的神學反省

本書導讀

編者

今（2006）年，是梵二大公會議圓滿閉幕後，邁向的第四十一個年度。

梵二在 1965 年 12 月 6 日正式表決通過《論教會在現代世界牧職憲章》（以下簡稱《現代憲章》），次日由教宗及全體教長隆重頒布，第三天（8 日）整個大公會議就宣布圓滿閉幕了。由此可知，《現代憲章》是梵二最後、也是最重要的具體結晶。

羅馬教廷宗座正義和平委員會於 2004 年 6 月 29 日頒布了《教會社會訓導彙編》。誠如教廷於 1992 年頒布的《天主教教理》，是一本針對梵二大公會議整體精神，所編出的時代性教理參考書；這本《教會社會訓導彙編》，則是特別針對其中《現代憲章》的中心精神，而編寫出來的說明文獻。

是的，《現代憲章》是梵二最後、也是最重要的具體結晶，非常強調：教會為世界而言，並非存在於世界之「旁」，而是存在於世界之「內」；並非高高在上「統治世界」，而是效法基督精神「為世界服務」。

其實，1962 年 10 月 11 日，梵二大公會議第一會期開幕之前的籌備期間，籌備機構所擬定的 70 個建議案中，並沒有任何

一個是針對「教會與世界」的相關議題。直到第一會期結束時，才由教宗若望廿三世根據大會發展的氣氛發表聲明，將原先的70個建議案歸納成16道議案，並加上一個新的議案《教會為推進社會公益的行動與原則》¹，這就是《現代憲章》的起源。後來隨著會議的進行，前16道議案被併縮成12道，因此，本議案就被稱作《第十三議案》。

這個《第十三議案》從起草到最後通過憲章的整個發展過程，在梵二各大議案中，是最曲折、也最難產的一個。其第一草案是在1963年3月25日完稿，題名《論教會在現代世界內的有效臨在》²，分成六章：「人的美妙聖召」、「人在社會裏的地位」、「婚姻與家庭」、「文化進步的推動」、「經濟與社會正義」、「各民族之間的團體和平」。

第一草案完成不久，教宗若望廿三去世，教宗保祿六世繼位重申繼續召開大公會議的意願。他看了這草案，認為這份第一草案太長了，於是，另一份題名為《論教會在建設世界中的主動臨在》³的第二草案很快就出爐了。這新草案很短，只強調「人的尊嚴」，可惜於1963年11月29日呈給審委會審查時沒有通過。

第二草案被推翻後，大會立即成立一個七人小組的委員會重新起草，他們研究並綜合前述兩份草案，於1964年2月中完

¹ 這個新議案的拉丁文名稱為 *De principiis et actione Ecclesiae in promotione boni societatis*。

² 第一草案的拉丁文名稱為 *De presentia efficace Ecclesiae in mundo hodierno*。

³ 第二草案的拉丁文名稱為 *De activa presentia Ecclesiae in mundo aedificando*。

成第三草案，獲得審委會通過。這份第三草案，包括四章及五個附錄：「人的完整聖召」、「教會奉事天主及服務人群的使命」、「信友面對生活的世界應有的態度」、「現代信友的最重要任務」等四章，以及「個人在社會中」、「婚姻與家庭」、「文化」、「經濟與社會生活」、「國際大團體與和平」等五個附錄。這個草案在第三會期中的 1964 年 10 月 20 日提交大會，教長們討論得異常激烈，提出的建議書長達九百多頁，促使大會不得不重新考慮交還起草委員會重新起草。

休會期間，1965 年 1 月至 2 月，起草委員會增聘七位主教及專家重新起草完稿成爲第四草案，這份第四草案特別強調：「基督信仰中的人學」、「現代世界事物與行動的神學」及「教會面對世界的權利」，也將第三草案五個附錄中的各議題回歸納入正文之中。這個草案在第四會期的 1965 年 9 月 23 日大會中，被教長們接受成爲正式的《第十三議案》，也就是大會最後通過的《論教會在現代世界牧職憲章》的討論底稿。

由這個起草曲折、繁複的過程可知：這憲章確是聖神在時代中引導教會的成果，所關心的事項從個人尊嚴、家庭生活、社會經濟活動運作、到國際社會的和平，整個人類生命的全體層面中所有問題都涵括在內。梵二通過之後，四十年來多次全球主教會議還以各個別議題加以發揮，最後在 2004 年才有《教會社會訓導彙編》的頒布。

2005 年 12 月 7 日，正是梵二隆重頒布《現代憲章》四十週年慶辰的當天。輔仁大學特別選擇這一天，舉辦以「普世價值與本土關懷：天主教社會思想」爲主題的國際學術研討會；主要目的就是在給《教會社會訓導彙編》這個文獻，在台灣、香港及美國的華人教友經驗中，做多面向的詮釋。這個國際學

術研討會深具意義：不只回顧了四十年來，台灣、香港、美國華人教會的經驗，也為日後發展普世性的中華新文化提供借鏡。編者能有機會受邀參與文章潤飾、編輯成書、付梓發行推廣的後繼工作，深感榮幸。

《教會社會訓導彙編》，除了〈引言〉及〈總結〉之外，共分三部分十二章：第一部分四章，題名為〈第一章 天主關愛人類的計畫〉、〈第二章 教會的使命與社會訓導〉、〈第三章 人與人權〉、〈第四章 教會社會訓導的原則〉；第二部分七章，題名為〈第五章 家庭：社會的生命細胞〉、〈第六章 人的工作〉、〈第七章 經濟生活〉、〈第八章 政治社會〉、〈第九章 國際社會〉、〈第十章 保護環境〉、〈第十一章 推動和平〉；第三部分一章，題名為〈第十二章 社會訓導和教會行動〉。

讀者翻開本書目錄，即可發現本書的諸篇論文已經涵蓋了《教會社會訓導彙編》全部內容。本書共分「總論」、「家庭」、「人的工作」、「人權」、「政治社會」、「國際社會」六個主題，每一主題內有兩篇文章，加上一個〈主題討論記實〉的記錄稿；原則上，這兩篇文章中的第一篇從神學學理上來探討相關教會社會思想的理論基礎，第二篇則從實務經驗出發，把作者所在的台灣、香港或美國華人社會中的教會的生活實況，與《現代憲章》和《教會社會訓導彙編》的理想做反省比較，指出以往教會所做的優點和缺失，為教會的前途指明出路。當然，從具體的作品看來，每個主題的兩篇文章，都包含了理論與實務的分析和反省。

在研討會的六個主題十二篇文章之後，編者特別以「代跋」的方式，推薦朱蒙泉神父翻譯、在《神學論集》146 期所發表

的〈亞洲基督宗教的現代化：梵二之後四十年的反省〉⁴一文，該文是從梵二的《現代憲章》及《教會對非基督宗教態度宣言》兩文件的基本精神出發，探討基督宗教在亞洲的過去及未來發展的遠景，應該可說是本書很好的總結，華人社區是亞洲，尤其從東北亞到東南亞整個廣大國際社會的重要基石之一。

本書「總論」主題的第一篇文章，是陳日君樞機主教全面性地關照這《教會社會訓導彙編》，明確地指出：天主教社會思想的四大原則，就是「以人為本」、「公共利益」、「補足原則」與「團結關懷」。陳樞機駕輕就熟地提出形形色色的「香港經驗」為例，一項一項的仔細分析，使得每一原則的精義都深入淺出地呈現出來。

第二篇〈經濟生活與社會責任〉，是輔仁大學經濟系教授戴台馨女士的作品，作者以經濟學者的身分，從經濟生活與生活品質的基本概念出發，試著說明天主教社會思想中經濟發展原則。作者不但從「個人選擇」談到「企業創新」，從「自由市場」談到「非市場機制」，也從「因應全球化」的觀點談「國際新情勢的挑戰」，主張全人類能積極合作，以誠信原則相處，解決問題，才能使全人類朝正向發展。最後，作者述說台灣經驗中的危機與轉機。

「家庭」主題的第一篇文章〈論家庭的重要性及婚姻關係對子女的影響〉，是林安禮女士以美國東岸華語夫婦懇談會負責人的身分，為《教會社會訓導彙編》〈第五章 家庭：社會

⁴ 該文譯自：Felix Wilfred, "Asian Christianity and Modernity: Forty Years after *Gaudium et Spes*," *40 years of Vatican II, the Churches of Asia and the Pacific – Looking back and moving forward*, p.191~206.

【見 *East Asian Pastoral Review*, 42(2005)1/2】。

的生命細胞)做了十分精彩的解析。不但用社會學理論加以發揮，還提出該區夫婦懇談會調查研究的成果，為她的理論作了基礎性的見證。

第二篇〈台灣社會中的家庭與老年人〉，是輔仁大學護理系教授陳惠姿女士的作品。作者以輔仁大學「老人學學程」負責人，以及中華民國長期照護專業協會監事的身分，從當代台灣社會中家庭結構及功能上之變遷，述說老年人在家庭中與配偶、兒女、子媳、孫輩等互動關係的特質，尤其強調老人家成為家庭的資產，最後相當務實地談到家庭對照顧老人家的須知。

「人的工作」主題的第一篇文章〈天主教會捍衛合理工作〉，是韋薇修女以天主教新事社會服務中心主任的身分，以及多年在台灣實際服務基層勞工的親身經歷，為《教會社會訓導彙編》〈第六章 人的工作〉做了非常切題的詮釋。文中特別關懷弱勢勞工，捍衛合理的工作權。

第二篇〈台灣勞動市場的國際化〉，是林燦仁先生以萬華社會牧靈服務中心主任身分，針對台灣勞動市場國際化，以及其對本地和外籍勞工所造成的衝擊與影響進行分析。作者首先談到台灣勞動市場的轉變與受全球化的影響，其次以「投資、失業、血汗工廠」為題述說台灣政經社會的現狀，而後談及「因勞動市場國際化，而被迫選擇失業或到其他國家工作的派遣勞工」的移民問題，最後呼籲國家及公民社會扮演好自己的角色。

「人權」主題的第一篇文章〈從天主教社會思想談人權〉，是輔仁大學法律系教授雷敦蘇神父的作品。作者認為天主教的人權理論在內容上與全世界人權思想一樣，不過，在哲學與神學的基礎上有所不同，使得教會所強調的人權相較於其他團體自有其特殊色彩。本篇首先覽讀全章，介紹其綱要，接著，作

者分析前部分的神哲學，及其與中世紀早期人權思想的關係。最後，討論天主教對人權的解釋，與其對世界人權論壇的貢獻。

第二篇〈教會的社會思想與外籍勞工〉，是暨南國際大學外國語言學系副教授周曉青先生的作品。作者從《教會社會訓導彙編》中直接談論移民及工作的 297、298 兩號出發，檢視台灣外勞引進與工作制度上的缺陷，並對照鄰近的香港、新加坡、韓國等地區的類似情況作比較，最後以沉思的方式提醒，台灣在歷史與地理的淵源上，實際與外勞的主要來源的東南亞國家相近：首先在氣候上我們同屬一個體系，歷史上則與越南、菲律賓等國一樣，都曾淪為列強的殖民地；近代的發展，也曾倚靠廉價勞工的優勢撐起經濟，對於這些具有類似經歷的國家，我們不該把他們當作外人。

「政治社會」主題的第一篇文章〈民主與權威：天主教會政治社群觀念之分析〉，是國立暨南國際大學公共行政與政策學系副教授梁錦文先生的作品。作者以政治學者的身分，從分析聖經相關章節出發，探討天主教會真正的社群思想，尤其是它對民主與權威的思想。作者藉著分析人的社群之特性，強調政治社群的標的對象是人本身，分享天主三位一體中的「愛的關係」，因而，不論是人本身，或是政治社群，都以服從天主旨意與彰顯祂的聖名為其終極目的，這是談論「權威」與「民主」的立基點。

第二篇〈公民社會與香港經驗〉，是天主教香港教區正義和平委員會主席吳偉傑先生的作品。作者以天主教香港教區正義和平委員會主席的身分，提出香港教會在參與香港公民社會的發展上所扮演的角色，並簡介十多個香港政治性民間團體。香港的這些經驗，看在台灣讀者的眼中，似乎是我們卅多年前

的情境，我們給予祝福及支持。

「國際社會」主題的第一篇文章〈天主教社會思想中的全球化議題〉，是輔仁大學宗教系教授武金正神父的作品。作者首先分析「全球化」的持平意義，接著說天主教社會思想中的全球化是「以人為本」的，有其「基本規範」，而且全球化的目的在「為發展而合作」。「全球思維，在地行動」是全球化理想的情境，教會的任務何在？主教的角色如何？在本文中提出可行的途徑，深切寄望於我們的主教，能夠施展其特色，亦能夠扮演處理全球化的一個典範。

第二篇〈從知識經濟論數位落差〉，是台灣資訊工業策進會科技法律中心顧問、財團法人台灣網路資訊中心「網域名稱爭議處理機制宣導計畫」共同計畫主持人章毓群女士的作品。作者以資訊工程專家的身分，給我們介紹在這個知識經濟時代裏數位落差的現象，並指出這個現象在台灣及中國大陸所造成的不平等。作者認為數位落差屬於公共政策的範疇，是在資訊社會下衍生出來的社會問題，政府確實有責任要積極制定公平、正義的相關因應政策，繼而達到 OECD 國家的發展經驗中知識經濟特質之一，就是知識經濟是綠色經濟，以尋求資源更有效率的使用方式，追求永續發展及節省資源為目標。

最後，朱蒙泉神父所譯介的「代跋」，強調《現代憲章》最大的貢獻是讓我們知道：**基督宗教樂於向世界和社會學習**。這是輔仁大學舉辦「普世價值與本土關懷：天主教社會思想」為主題的國際學術研討會的目的，也是本書出版為《教會社會訓導彙編》替全球華人教會留下歷史見證的心願。

Forty Years of Theological Reflection Since Vatican II

Editor

(trans. by Edmund Ryden, SJ)

On 6 December 1965 Vatican II adopted its final document *The Church in the Modern World (Gaudium et Spes)*. Two days later, on 8 December, the Council was formally closed. On 29 June 2004 the Pontifical Council for Justice and Peace published its new *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Just as the *Catechism of the Catholic Church*, published in 1992, was written in the spirit of Vatican II, so the *Compendium* draws on the Council's engagement with the world, particularly as represented by *Gaudium et Spes*.

Gaudium et Spes stresses that the Church does not exist 'alongside', even less, 'ruling over' the world, but 'within' the world and 'to serve' the world. In October 1962 there were 70 documents on the table in preparation for the Council. Pope John XXIII condensed these into 16 (later this number was further reduced to 12) and composed an additional document on the role of the Church in promoting social good. This became known as the "Thirteenth Chapter".

The “Thirteenth Chapter” was presented in March 1963 under the title “The efficacious presence of the Church in today’s world” and treated six topics: man’s vocation, man’s place in society, marriage and the family, the promotion of cultural progress, the economy and social justice, communal peace between nations. Pope John died soon after and Pope Paul VI decided that the draft was too long. Instead he wrote a short paper on human dignity which was unfortunately rejected by the screening committee in November 1963.

A new committee was formed to bring the two drafts together and in February 1964 a third draft, in four chapters with five appendices, was submitted for discussion, which proved so lively that 900 pages of comments were collected. The revised and fourth draft was compiled in early 1965. The four chapters of the third draft formed the basis and the material from the appendices was integrated into them. On 23 September 1965 the complete document was approved as *Gaudium et Spes*.

In the following years Bishops’ Conferences often discussed particular social issues, but it was Pope John Paul II who asked Cardinal Nguyễn Văn Thuận to prepare a *Compendium* that would cover the whole field of social doctrine. Although Cardinal Nguyễn assembled most of the documents, his health broke down and he died on 16 September 2002. His successor, Cardinal Martino completed the work and presented the *Compendium* to the Pope in 2004.

On 7 December 2005, Fujen University held a Conference on

the *Compendium* under the title “Universal Values and Local Concern”. The main purpose was to present the *Compendium* and reflect on it in the light of the situation of the Church in Taiwan, Hong Kong and among Chinese Catholics in north America. As editor of the Conference papers I am particularly pleased that this Conference not only reflected on the past but was also useful for the future of the Church in the Chinese-speaking world.

Besides an introduction and a conclusion, the *Compendium* is structured in three Parts with 12 Chapters. Part One contains the basic principles: 1 God’s Plan of Love for Humanity, 2 The Church’s Mission and Social Doctrine, 3 The Human Person and Human Rights, 4 Principles of the Church’s Social Doctrine. Part Two deals with specific topics: 5 The Family, 6 Human Work, 7 Economic Life, 8 The Political Community, 9 The International Community, 10 Safeguarding the Environment, 11 The Promotion of Peace. Part Three discusses implementation and has one chapter: 12 Social Doctrine and Ecclesial Action.

The Fujen Conference was designed according to the plan of the *Compendium*. This book thus falls into six sections: 1 General Principles, 2 Family, 3 Human Work, 4 Human Rights, 5 Political Society, 6 International Society. Each section has two papers, the first more theoretical and the second more practical. Hence there are six papers dealing with the ideals proposed by *Gaudium et Spes* and the *Compendium* and their theological foundations and six papers dealing with the implementation of the same principles in Chinese society today. Finally, the editor has included an article by

Felix Wilfred on *Asian Christianity and Modernity: Forty Years after 'Gaudium et Spes'*, originally translated by Fr. Bernard Chu SJ for *Collectanea Theologica* (146) Winter 2005. China is part of Asia and, indeed, Chinese culture is at the basis of NE Asian culture. Hence Fr. Wilfred's reflections are of relevance.

Section one of the book, General Principles, opens with an introductory paper by Cardinal Joseph Zen SDB of Hong Kong, in which he explains the four principles on which Catholic social doctrine is based: the dignity of the human person, the common good, subsidiarity and solidarity, and shows how these are lived out in Hong Kong. This is followed by a paper by Professor Daisy Day of the Department of Economics at Fujen. She argues that modern problems require cooperation and sincerity in order to be solved.

The two papers in the Family section are by Lin Anli and Justina Chen. Ms Lin has been involved in Marriage Encounter among Chinese couples in the east of the United States and here uses sociology and the results of a survey to study the important influence of the family and parents on children. Dr. Chen is a professor in the Department of Nursing at Fujen University and is responsible for Elderly Persons Study. She examines relationships between elderly people, their spouses, children, in-laws and grandchildren in Taiwan today, pointing out that they are a valuable resource for the family whilst also noticing areas that could be improved.

The second section on Human Work opens with an analysis of

Chapter 6 of the *Compendium* by Sr. Stephana Wei MMB. Sr. Wei is the Director of the Rerum Novarum Social Service Centre in Taipei and is a strong advocate for workers' rights in Taiwan, especially for those on the margins of society. The second paper by Lin Chan-jen, Director of the CICM Social Pastoral Service Centre in Wan Hua, Taipei, looks at the clashes between local and migrant workers in Taiwan. He notes the influence of globalization, investment, unemployment and sweat-shops and how local workers are often forced to choose between unemployment or employment abroad.

The third section discusses Chapter 3 of the *Compendium* on Human Rights. Fr. Edmund Ryden SJ, director of the Socio-Cultural Research Centre at Fujen, discusses this chapter and notes that the Church has her own philosophical and theological background to human rights founded in medieval and renaissance theology. He argues that this vision can contribute to the international discussion of rights. This paper is followed by one that looks at the rights of migrant workers in Taiwan, Hong Kong, Singapore and South Korea. The author, Dr. Paul Chow lectures in the Department of Foreign Languages at Chi Nan University, Taiwan. In this paper he notes that migrant workers come from Asian countries that have shared colonial, political and economic experiences with the receiving countries and hence should not be treated as foreigners.

The essays in the Politics section are by Dr. Abraham Leong of Chi Nan University and Ng Wai-kit, Chairperson of the Justice

and Peace Commission of Hong Kong diocese. Dr Leong discusses the Church's political thought, looking in particular at notions of authority and democracy, whilst Mr. Ng looks at the role of the Hong Kong Church in shaping civil society and introduces over ten political groupings in Hong Kong today, a situation not unlike that of Taiwan thirty years' ago.

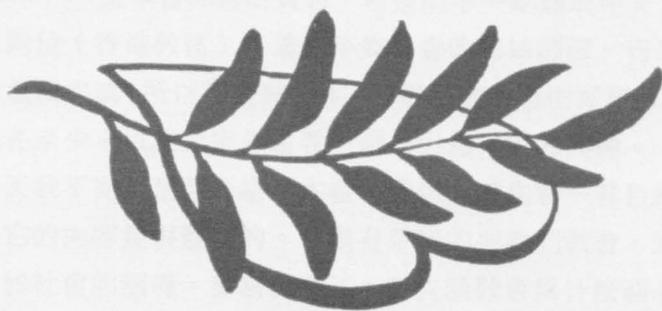
Under the heading of International Society, the first paper is by Fr. Joseph Vu SJ. Fr. Vu discusses globalization in the Church's social doctrine. He notes that the Church thinks in terms of the human person first and argues that globalization should be directed towards development and cooperation. He draws particular attention to the role the bishops are required to play in promoting a just globalization. This is followed by a paper on the digitalization of the intellectual economy by Judy Chang, an advisor at the Institute for Information Industry in Taipei. The author looks at the digital divide between Taiwan and mainland China. She argues that digitalization is a matter of public policy and requires equal distribution as well as conformity to environmental standards so as to promote sustainable development.

Finally, Felix Wilfred's article tells us that the Catholic Church is open to learning from the world and society. This was the motive for Fujen to run the Conference and also the reason why the papers have been edited for presentation to the Chinese Church.

天主教社會思想的四大原則

（福音社社務部編譯）

總論



天主教社會思想的四大原則

《教會社會訓導彙編》解析

陳日君樞機主教

本文中，陳樞機以香港的經驗做例子，說明天主教社會思想的四大原則：就是「以人為本」、「公共利益」、「補足原則」與「團結關懷」。

《教會社會訓導彙編》（*Compendium of the Social Doctrine of the Church*）¹，這本書非常的寶貴，希望能早一點翻成中文。我們請了兩位（香港教區）正義和平委員會的姊妹翻譯，可以說到現在還沒完成，所以還是試譯本，有很多地方恐怕需要修改，不過現在至少可以讓大家可以先看看，藉以引起大家的興趣。

今天我不完全是要介紹這本書，我想大家先看一看目錄，會覺得它的內容是很豐富的。它很有系統的把我們教會，這麼多年對於社會的訓導，都寫出來了。首先談教會為什麼關心社會的問題，其次的第一大主題是講人的地位，接著再講幾個大原則，也講幾個特別的價值，最後再分別討論幾個題目，譬如：家庭、勞動、政治等。

¹ 參見：宗座正義和平委員會，《教會社會訓導彙編》（試譯本，2004）。原文：Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, (Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2004)。

我今天演講的這段時間內，是要分享這本書所列舉出來的四個大原則。在我介紹這四個原則的同時，我運用香港的經驗做例子來跟大家分享。

一、社會訓導與以人為本的原則

以人為本是個大原則。當然這個原則很多人都這樣說，可是不一定做得很徹底。基督信徒對於這個原則看得這麼要緊，主要是因為人是天主造的。耶穌基督為我們每一個人犧牲自己，故在信仰裏，人是相當重要的。教宗若望保祿二世說：耶穌基督不但讓我們認識天主，也讓我們認識人。

這幾天香港的問題，是爭取普選，為什麼我們要爭取普選呢？也就是因為我們相信，每個人都是平等的，所以對於誰來領導我們，我們每個人都應有機會發表意見。這幾十年來，香港已經享受了很多的自由，普遍的民選是我們的目標，我們很心急的想知道何時可以實施的時間點。因為民主，代表每個人都有相同的地位，所以 25 萬人站出來表達這個看法。民主，並非能解決所有的問題，但至少是比較好的解決方法。香港是很欣賞台灣的。在香港，多數人民能選擇的事情很少，我們希望的東西都不能通過。然而政府想做的事都能通過，我們都是受過教育的，因此希望能儘快改變這種情況，大家心裏都有準備要負起這個責任。

二、公共利益原則

這個也是大家都掛在嘴邊的，可是很多人，都不是追求社會的公共利益，而是個人的利益。在香港回歸以前，本來是資本主義的社會，香港回歸以後北京的好朋友是香港的資本家，

也因此貧富差距越來越嚴重。有時，有人認為天主教是維護資本主義、反對社會主義的。他們肯定沒有讀過教會的社會訓導。教會的社會訓導有一個原則是：財物是為眾人的；意思是說，天主所造的好東西，都屬於大家的，大家都可以得到需要的東西。故天主教有這個大原則，雖是反對共產主義，但是支持社會主義的。我們雖然也接受資本主義、贊成私有財產權，但是不接受獨占的資本主義。在香港，貧富差距越來越大，雖然經濟比較復甦了，可是還是有很多人失業。我覺得很多政府的政策是缺乏同情心的，也有些是不公道的。例如：最近工人要求的最低工資法案，也被駁回了。爭取民主，是要追求公共利益，是要大家一起分享的，不是只追求少數人分享的利益。

三、補足原則 (Subsidiarity)

補足原則 (Subsidiarity) 是指：一個基層（下層）的機構，能做到的事，就不用高一層的機構去解決。高層的機構只要輔助即可，不需要搶著去做。因為，我們所重視的是人，我們應該鼓勵個人去發揮他們的創造力。

每個人都有自己的天賦跟智慧，應該讓他們盡量去做，而不是由政府搶著做。政府需要做的，是幫忙他們。當然有些特殊的問題或環境，下級的機關是做不來的，此時政府就可以去做，可是也不是長期的。

在這裏，我想提一個最近政府對香港制訂的一個對教育很不理想的法律。香港一向有一個很好的制度，讓天主教、基督教辦了很多學校。這個制度叫津貼學校；也就是說，政府支付薪水，天主教、基督教負實際的教育責任。在學校裏，可以照著天主教的理念去辦學，這個制度是很好的。當然很多教會的

資源也用在學校上。在教區內有 100 多個學校，教區中央聘用了許多有校長資格的人，辦理行政事務。政府辦免費的義務教育。天主教辦學，是幫政府辦的。去年，新的法律制訂了；規定每個學校的校董會直接向政府負責，而不是向教會負責。校董會現在是我們所委任的，但依照新法律，必須有選舉出來的老師代表、家長代表、校友代表。但重要的問題是，選出來的代表，不一定接受天主教的信念。因此，天主教在立法會裏很強力的反對，政府也做了讓步，所以決定 2010 年才開始實施。但教會最近發現，這個法律違反了基本法—教會的團體可以照以前的辦法辦學。因此，教會已準備打官司了。可知，下級團體可以做的事，上級團體為何要搶去做呢？

四、團結關懷原則 (Solidarity)

正如我們一開始所講的，應尊重每一個人；而哪些人是需要我們關心的呢？就是那些特別脆弱的人、弱勢的人。

在香港回歸以後，有些人受到不平等的待遇，例如：有些爭取香港居留權的人。他們在大陸生了孩子，根據基本法，只要父母在香港有永久居留權的，子女就可以移居香港；可是回歸以後，政府就不承認了。這些人上訴之後，政府贏了；他們就再上訴到終審庭，上訴的人贏了，但政府採用拖延戰術，最後政府成功藉北京釋法，推翻了終審庭的判決。雖然如此，教會是永遠站在爭取居港權者這邊的。教友應該要好好地認識教會的社會訓導，再帶到社會上去推行。這些原則是合理的，人雖然還是有自私的心，但希望我們自己不要自私。在我們信仰的光照下，在每一個兄弟姐妹的身上，應該要讓社會人士看到天主的溫馨。

經濟生活與社會責任

《教會社會訓導彙編》第七章解析

戴台馨¹

本文作者以經濟學者的身分，從經濟生活與生活品質的基本概念出發，試著說明天主教社會思想中經濟發展原則。作者不但從「個人選擇」談到「企業創新」，從「自由市場」談到「非市場機制」，也從「因應全球化」的觀點談「國際新情勢的挑戰」，主張全人類能積極合作，以誠信原則相處，解決問題，才能使全人類朝正向發展。最後，作者述說台灣經驗中的危機與轉機。

壹、前言

宗座正義和平委員會於 2004 年 4 月 2 日，新編出版的《教會社會訓導彙編》，針對家庭、「人」的工作、經濟生活、政治社會、國際社會、環保、和平及人權等議題，提出許多精闢的見解與懇切的呼籲。一般而言，這些見解與呼籲，在知識領域裏，多被歸屬於規範性（normative）的論述；意即論述的意涵承載著明顯的天主教價值體系。

另一方面，為了呈現事實的真相，但不涉及價值取向的分析，被稱為實證性（positive）²的論述。例如：大部分自然科學

¹ 本文作者：戴台馨，美國休士頓大學經濟學博士，現任輔仁大學經濟系教授。

² 參見戴台馨，〈以經濟思想家 Amartya Sen 的生活品質觀點釋析當

的研究，都屬於實證範疇。

本文探討經濟生活與社會責任。在經濟生活方面的觀察，係以經濟知識為基礎，較偏重實證面的分析；而在社會責任方面的省察，則以教會訓導為原則，較著重規範性的意見。

貳、經濟生活與生活品質

「經濟生活」一詞，泛指與經濟活動有關的生活。傳統上，經濟活動主要係指財貨與勞務的生產、交易及消費等有關的活動。這些活動均與選擇密切相關；事實上，以研討經濟活動中的選擇為專業的經濟學者，強調「經濟理性」；依據他們客觀、冷靜的觀察，認為理性的生產者往往以追求利潤的極大，為其從事生產行為的目標；而理性的消費者，則以追求效用的極大為消費行為的目標。交易雙方所身處的市場的特性，造就雙方互通有無的機會，個人按其專長及限制條件，選擇售出或購進財貨與勞務的立場，共同創造出整體社會的福祉。

在這樣的選擇過程中，經濟自由，包括創業、就業自由和生產、消費自由等，獲得適度的保障；私有財產制度則鼓勵人們努力生產，盡情消費。於是乎市面上百貨充斥，人人充分就業，呈現出一片富裕繁榮的景象。

久而久之，人們對「發展」的看法，局限於經濟發展；認為只要生產力提高，個人所得增加，就意味著經濟發展得順利。經濟生活富裕、物質消費豐富，就是「生活品質」的提高，而忽略了生活的食、衣、住、行、育、樂和身、心、靈等全方位

的關照。政府的財經政策亦以促進經濟發展為主，而忽略環保、社會福利和照顧弱勢等各類層面相輔相成的配套措施。

「生活品質」一詞，是一個被廣泛使用的詞彙。然而，並不表示人們在溝通的時候，對該詞彙的內涵有著高度的共識。毋寧說，日常生活許多分歧甚至相互對立的、未被分類的複雜意涵，均並存於「生活品質」一詞之中。

分歧既然是生活品質一詞在傳統上被使用時，所具有的部分面貌；因此，欲探討生活品質概念就不可規避這種事實。為達到溝通的效率，為掌握較準確的理念，諾貝爾經濟學家 Amartya Sen 所提出的生活品質的概念³，最能涵蓋上述提到的各層面和需要。

Sen 認為：「發展」絕非局限於經濟發展一環。「發展」的定義是指：「擴展人們享有實質自由的一種過程」⁴。在發展的過程中，人們經由實質自由的擴展，可獲享更大的選擇權，才比較有可能善度自認有意義、有價值的生活。能善度自認有意義、有價值的生活，就是「生活品質」的提升。

換言之，追求高水準的生活品質，就是指個人有機會、有自由瞭解自我的才能，並將這些稟賦充分發揮出來；在這種肯定自我，盡量有所作為，而亦有所不為的取捨之間，完成利己利人的事情，進而獲致成就感，方能稱為享有高水準的生活品質。

在這樣的定義之下，談「發展」絕非僅限於經濟發展；談

³ 參見 Sen, A., *The Standard of Living*, (Cambridge: Cambridge University press, 1985).

⁴ 參見 Sen, A., *Development as Freedom*, (New York: Alfred Knopf, 1999).

「生活品質」絕非僅限於經濟生活，而應及於更完整的生活範圍。具體而言，應從更根本的一個人的肯定自我著眼。

關於經濟生活，教會訓導的核心觀點即指出「人」有著極尊貴的地位，因為人乃是天主的肖像。這就是每一個人應肯定自我的最終極原因⁵。經濟生活中，生產部門所製造的財貨和勞務，即是提供給人享用的。

聖經中對財貨和富裕的態度有二⁶：其一為物質的享用是生活所必須；而富裕—不是奢侈—有時是來自上主的祝福。另一方面，若財貨與勞務被誤用，以致危害到他人的權益，則會受到譴責。

經濟生活中的生產、消費與交易，均強調效率原則，乍聽之下，似與道德原則不相干。世人亦多以為兩者分屬兩個獨立的領域。教會的社會訓導則指出兩者實有密切關係。在道德領域裏，應考慮到經濟理性與發展經濟所必須的條件；在經濟領域裏，也必須對道德的需求開放⁷。教會的態度是堅守「普世」原則；意即教會所關心的是人類全體。人的尊嚴、完整的工作與使命、社會整體的福利等，都應被尊重和促進。無論如何，人，才是所有經濟生活與社會生活的源頭、核心和目的。賦予經濟利益適當的權重，即已足夠；畢竟，人類生活品質的提升，不可能僅從經濟生活本身達到，還須靠著人文和社會的配合才有可能。

⁵ 參見《教會社會訓導彙編》，108 號。

⁶ 參見《教會社會訓導彙編》，323~326 號。

⁷ 參見《教會社會訓導彙編》，330~331 號。經濟活動之觀察務求客觀冷靜，而具有實證特性；道德原則是人與人互動的要件，其規範特性顯明。當思考的範疇及於人類全體時，須兼顧二者。

參、個人選擇與企業創新

經濟與社會學家都認為人類具有理性選擇的能力。然而，「理性」一詞常被狹隘地定義為符合個人利益的系統性選擇。

事實上，除了狹隘的個人利益之外，「同情」與「承諾」在從事理性選擇時，亦扮演重要的角色⁸。

舉例說明，如果一個人去幫忙一位身心障礙者，是因為後者的不便讓他不舒服；這種行動可謂基於「同情」的動機。然而，如果身心障礙者的存在，並不會讓他感到不悅。但他仍然下定決心去改變一種對身心障礙者不公平的制度，則這種行動可謂基於「承諾」的動機。

同情並不涉及福利的犧牲；因為身心障礙者的苦痛得到舒緩，助人者會感覺比較快樂些；因此，基於同情的行動，不會使助人者的福利減少。

承諾的行為則可能包含自我犧牲。因為嘗試幫助身心障礙者是基於感受到不正義，而不是想從同情之苦中超越出來。因此自發性地履行承諾，實不需要否定個人之理性。

現代經濟學之父亞當·史密斯認為理性的人會積極融入人群及融入其所屬的社會。理性的人其價值觀與行動，會影響周圍的人。換言之，個人雖可講求自利，卻不能置身於大眾之外。

當代哲學家羅斯亦相信人類的道德力量；即一種基於正義感及善念的能力⁹。否定這種能力，等於限制了人類的理性。理性思維的力量讓個人除了思考利益和優勢之外，同時能兼顧責任與理想。

⁸ 參見 Sen, A., *Development as Freedom*, p.270.

⁹ 參見 Sen, A., *Development as Freedom*, p.272.

將道德、正義或後代的利益納入考慮，進而影響個人的選擇和行動，毋寧是人之所以為人的重要特質。

教會的社會訓導特別指出：人在經濟事務方面，有創新的權利；每個人都應合法運用他的才能，對全人類有所貢獻，並從中得到應有的報酬¹⁰。當代，人的工作，就其做為創造財富的生產因素而言，所扮演的角色日益重要。經濟領域裏的自由創新活動，正足以顯示人類是具有創造力的主體。因而，這種創新應獲得相當寬廣的活動空間，企業組織於是應運而生。

一般而言，私人企業是資本主義經濟體系的基本單位。在企業組織內，股東和經理階層控制機構，聘用中間管理階層，並依專業所需僱用基層員工。通常以權責分明方式，訂定決策，追求效率，並以利潤極大化為目標。

然而，教會的社會訓導對企業的期待，絕不僅止於其對經濟利益的追逐。正如對個人的選擇行為的觀察，教會亦不認同理性選擇僅止於個人利益的動機而已！

事實上，企業自身的反省亦流露出對社會責任的重視。這可從「事業雄心要建立在企業良心上」¹¹的期許，一覽無遺。

有遠見的企業領袖所體會的社會責任，就是企業除了追求利潤極大化外，還要兼顧員工、消費者、供應商、社區與環境等利害關係人的權益。

一直以來，主導企業的重要誘因，就是利潤。廿一世紀的企業若要永續經營，必須徹底調整理念。從對單一利潤的堅持，

¹⁰ 參見《教會社會訓導彙編》，336~337號。

¹¹ 參見林宜諄，〈雄心與良心〉《遠見雜誌》228期（2005年6月號），126~133頁。

轉變為更深刻、更富人文精神的多元化目標¹²。

首先，企業要意識到它經由財貨和勞務的生產能為社會的公共利益（common good）服務。為達到此目的，企業家要結合勞動、資本、土地和企業精神等生產因素，聯結成新的組合，以正面回應人類的基本需求。

其次，企業應執行社會功能；即不僅關注員工、消費者及供應商等利害關係人的權益，還應創造相關人士會面、對話及合作的機會，使企業執行經濟業務時，不僅達到財務效益，也同時達到社會功能和道德目標。

第三，企業組織不僅是為滿足特定人士利益的架構而已，投身其中的幹部與基層員工的才能得以發揮，使參與其中的人真正體悟到「人類的主要資源就是人本身」的信念，而能肯定自我，更是企業建立人文資本的契機。在這種人文關懷的理念下，大企業對中小企業、合作企業、手工製品業以及家庭式農業的活動，應充分尊重，將其視為夥伴關係，攜手共同為工作價值的增進、個人與社會責任感的成長、民主生活和人類價值的提升而努力。

第四，在上述理念下，企業競爭應有不同的意涵。創新與合作是競爭勝出的關鍵因素。當企業面臨競爭挑戰時，管理階層與基層員工應同心協力去尋找解決方案。此一過程，將促使個人良好德性，如勤奮、審慎、信賴、忠誠、決斷和勇氣的成長，因而讓企業在競爭中茁壯。此一觀念，和以你死我活的爭奪，或踐踏他人尊嚴，甚至剝削同仁的行徑相比，顯然是一條完全不同的道路。

¹² 參見《教會社會訓導彙編》，338~346號。

肆、自由市場與非市場機制

經濟資源相對於人類無窮的欲望，顯然是稀少的。為使稀少的資源得到最有效的運用，自由市場機制是一種重要的工具。

過去幾十年，從世界各國經濟成長的不同經驗，所累積的教訓是：民間的創意和誘因，是所有能成功發展的國家共同的動力。各國民間部門對有利的相對價格及其他非貨幣性誘因的反應快速，以及嘗試新事務、承擔風險的勇氣，在在顯示自由市場價格誘因有效引導資源配置的機能。

然而，事實上，價格機能的功效還須非市場因素¹³的支撐。譬如：財產權、規範性體制、社會保險、處理社會衝突之能力及總體經濟安定機制等。缺乏適當的非市場機制，價格誘因本身是不會自己發生作用的。

市場的發展，強調經濟自由，然而經濟自由須有適當的法制加以節制，才能使市場機制最正向的潛能得以發揮，並使其確實為完整的人類自由而服務。

完整的人類自由大致有七類：

1. 為求公平，爭取免受歧視的自由。
2. 為維護合宜的生活水準，爭取免於匱乏的自由。
3. 實現個人潛能發揮的自由。
4. 為求個人安全保障，爭取免於恐懼的自由。
5. 免於不公義的自由。
6. 參與出版及結社的自由。

¹³ 參見 Rodrik, D., "Institutions for High-Quality Growth: What They Are and How to Acquire Them", *NBER Working Paper*, 2000.
<http://www.nber.org/papers/w7540>

7. 為獲得適當的工作，爭取免受剝削的自由。

這七種實質自由之間，粗略而分，有的較趨向公民和政治權利，如第 1、3、4、6 等項；有的傾向社會和經濟權利，如第 2、5、7 等項。實則，這些自由可謂一體的兩面，絕非互斥的。譬如，擁有政治自由—男女公民在社會參與方面享有同樣的參政權，方能真正享有經濟自由帶來的利益。唯有人民能公平享有工作報酬、教育和健保等勞動果實所帶來的福利措施，才會在立足點平等的基礎上，努力工作。這些例證，在在指出：經濟自由、社會自由及公民、政治自由之間是密切相連，絕非二分的¹⁴。更且，這些實質自由的擴張，才能使人的潛能得到完全的發揮，也才能使人獲享自認有價值、有意義的生活。

教會的社會訓導更直指經濟自由只是人類自由中的一環；切不可因為人執行創業、就業、消費及交易等經濟自由，而將「人」看作是一個生產因素。因為人是藉著生產、交易和消費而生活的主體。倘若將「人」物化，經濟自由最終會變成異化人類和壓迫人類的因素。

值得一提的是：即使自由市場靠著非市場機制的配套措施，能順利發揮價格機能引導資源的有效配置；即使市場機能置個人的欲望和偏好於中心位置，而欲以契約方式滿足消費者的需求，但市場仍有其限度。因為人類許多重要的需求，就其性質而言，是無法只靠商品就能滿足的；例如：愛與安全感。

¹⁴ 參見戴台馨，〈兼顧生活品質與人文關懷的發展策略〉，刊於《提升生活品質的理論與實際學術研討會論文集》，25~38 頁。實質自由七大領域的分類，來自 2000 年聯合國所推動的發展方案，見 United Nations Development Programme, *Human Development Report 2000*, (Oxford: Oxford University Press, 2000)。

職是之故，團結（solidarity）¹⁵的呼籲，是教會的特色。

由於資訊的發達、通信的便利及交通迅捷，當代人比過去任何時代都能體悟到全人類的命運息息相關。因此，人類所渴望的美善與幸福，若沒有大眾共同的努力與獻身，是無法得到的。

人類的合一、彼此相互依賴而和平共處，就是團結的精神。

另一方面，消費者擁有龐大的購買力，藉著儲蓄下來的購買力，可對經濟產生重大的影響。

購買力的使用，若能考慮正義與團結的道德需求，以及對自然環境的保護與符合公益的社會責任，則能藉此引導生產者的行為，導正消費主義所造成的只關心「擁有」而非「存有」的現象¹⁶。當今人類對消費主義提出這項文化挑戰，亦積極加以回應¹⁷；特別是要考慮未來世代¹⁸。因為無節制的消費勢必耗損自然資源，剝奪他們的生活天地。

伍、國際新情勢的挑戰—因應全球化

一百多年前，教宗良十三世頒布《新事》通諭。這份通諭

¹⁵ 參見阮美賢、巫家慶與葉麗珊編，《正義道中尋》（香港：香港天主教正義和平委員會，2001），168頁。此處 solidarity 中譯為團結，意指人類是一體的，需相互依賴，方能生存。

¹⁶ 參見《教會社會訓導彙編》，357~360號。

¹⁷ 不僅天主教會有此呼籲，民間組織 Green Audit 亦強調簡樸生活的重要性。參見其網站上論文，Green Audit, “Sen and Sustainability: Poverty, Consumer Pressure, and the Future of the planet,” http://www.greenaudit.org/sen_and_sustainability.htm。

¹⁸ 參見 Anand, S. and A. Sen, “Human Development and Economic Sustainability”, *World Development*, 28(2000)12, pp.2029~2049.

是爲了回應十九世紀人類所面臨的兩大「新事物」(New Things)的衝擊。一方面，工業革命與資本主義，對人性造成嚴重的扭曲；另一方面，共產主義乘時興起，呼籲採取階級鬥爭，引發社會的對立與不安。本於教會作爲社會之良心，有責任向世人提出面對社會問題所應抱持的立場與原則，《新事》通諭的主旨在於維護勞工階級的權益，要求政府承擔中介者的角色，平衡勞資雙方的利益¹⁹。

時至今日，經濟與金融全球化問題之複雜，帶來了史無前例的新現象及有待處理的「新事物」。教會對這些問題的關懷亦不曾缺席。

當貿易與資本跨越國界之後，民間企業的經營者受到更嚴苛的挑戰，必須充分展現彈性與適應性，要以全球視野作爲決策的基礎；然而，隨著金融交易與流通自由化，市場變幻的速度令人措手不及；而資訊的多元與迅捷流動復使參與其中的投資者難以判讀，遂使全球化的後續發展變得不易捉摸而充滿不確定性。此爲全球化的新現象和新事物之端倪。

全球化曾帶來許多利益²⁰。不少開發中國家經由國際貿易的帶動，使經濟快速成長，讓無數人民的生活富裕起來。靠著醫藥的跨國交流，世界上有許多人壽命延長。多國企業爲開發中國家創造就業機會，使農村過剩人口得以支援工業發展。全球化過程中，也促成知識與技術擴散到更寬廣的地區。

¹⁹ 參見若望保祿二世，《一百週年》通諭，（台北：天主教教務協進會出版社，1991）。

²⁰ 參見 Sen, A., "How to Judge Globalism", *The American Prospect*, 13(2002)1.

然則，全球化亦帶來許多惱人的問題²¹。

在國際貿易層面，先進國家一方面極力迫使貧窮國家消除貿易障礙，一方面卻又保護本國市場，讓開發中國家無法輸出農產品以換取亟需的外匯。

在國際金融層面，開發中國家受到先進國家及國際組織之壓力，被迫開放資本管制。由於其金融制度不夠健全，導致金融危機層出不窮。

不過，在貿易與金融問題之外，反全球化人士最嚴重的抗議來自對公平的質疑，即全球化潛在利益的分享，包括富國與窮國之間以及一國內不同階層之間的分享，是否公平²²。

國際合作的過程中所產生的利益，可以有各種不同的結果；其中主導談判、協商與調整的國際經濟組織實居關鍵地位。唯有這些組織審慎管理其運作方式、增加透明度、尊重開發中國家對自身問題的瞭解和解決方式的選擇，全球化趨勢才會在富國與窮國之間帶來較公平的利益分享。

在一國之內，反全球化的弱勢團體主張退出全球化過程，甚至聲稱自由市場是帶來所得分配惡化的罪魁禍首，理應捨棄，另建機制。

關於對全球化影響的看法，國際上居領導地位的經濟學者仍深信自由市場是解決經濟問題、促進成長的最佳途徑；而開發中國家在當前國際關係的情勢下，參與全球化，勢所難免。因此，在全球化市場不斷擴大、國際關係日趨緊密的過程中，

²¹ 參見米榭·康德緒（Michel Camdessus），林虹秀譯，〈世界，在我們手中〉《人籟論辨月刊》20期（2005年10月），36-43頁。

²² 參見 Sen, A., "How to Judge Globalism".

開發中國家應體認到市場的運行，須仰仗衆多非市場機制的支持；並應審慎評估不同的配套措施所產生的結果，從中加以選擇，作為建立該國相應機制的根據。這些機制除了前一節已提到的財產權、社會保險制度等五種非市場支援體制外，教育制度的建立更是開發中國家吸收知識、學習新科技、培育人才所不可或缺的。此外，開發中國家能否確切扮演統籌推動與協調的自主角色，端賴其能否在國際經濟組織內，爭取到適當的參與及發言權而定。

陸、在團結內之人類發展

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

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

醫療問題不受國家疆界的阻隔。例如愛滋病這類高傳染性疾病的散布，亟須全球公共衛生組織來面對。

環保議題尤具全球性。例如扼止全球暖化的溫室效應、臭氧層破洞的擴大等，需要各國簽署國際公約解決。

單一國家的經濟衰退或金融危機，很容易拖累其他國家形成全球危機。

區域性衝突或戰爭，更應極力避免與防範。如果不制止或迅速化解，則可能會把其他國家牽扯進去，甚至蔓延到全球。

國際人道援助是一種由同情心所激發的集體行動。有的國際機構，致力於緊急狀況的支援；有的則承擔消除貧窮的任務。例如世銀，其做法著重協助開發中國家藉著經濟成長，達到自

立自強的境界²³。

總而言之，從上述各層面所顯示的國與國之間或區域之間的密切關聯可知：不分族群、地域或文化，全人類其實有著共同的命運。如果人類積極合作，以誠信原則相處，解決問題，則全人類將有正向發展。反之，則有消極面退化的後果。這樣的警醒，也提示：除了個別努力以改善現況之外，集結眾人之力，以實際行動開創新局，方為有效的策略²⁴。

柒、危機與轉機—台灣篇

台灣過去五十年的經濟發展成果，世所矚目；曾被歌頌為「經濟奇蹟」。經濟成長亦一向為亞洲四小龍之首。然而，近幾年來，不但經濟成長退居四小龍之末，經濟發展更著實令人憂心²⁵。如何扭轉此一危機，固然要靠「人」的努力；而經濟發展步入正軌之後，更須注意到如何提升「人」的生活品質。

隨著金融商品快速的發展，台灣犯罪創新的能力，遠遠凌駕金融法紀的防堵之上，已成世界金融犯罪的溫床²⁶。為什麼台灣防治經濟犯罪的機制如此失靈？

金融秩序的重建涉及金融監理功能的確切運作。台灣金融監理機制的改革方啓動不久；其重點仍放在積極發展以服務為

²³ 參見史迪格里茲（Stiglitz, J. E.），李明譯，《全球化的許諾與失落》（台北：大塊文化公司，2002），320~323頁。

²⁴ 參見《教會社會訓導彙編》，373~376號。

²⁵ 參見華而誠，〈這四年，台灣國際競爭力每況愈下〉《天下雜誌》295期（2004年3月15日），26~28頁。

²⁶ 參見刁曼蓬，〈台灣已成金融犯罪溫床〉《天下雜誌》304期（2004年8月1日），146~158頁。

導向、興利重於防弊的金融產業。換言之，金融監理機制仍致力於金融業務操作的自由化，而疏於金融監管與安全管制的落實；性質上屬於針對金融產業的「個體」面政策，而非「總體」金融管控方法的執行。

目前產、官、學界已在組織法令、稽核金檢等正式法制架構方面，謀取改進之道。然而，縱使組織、制度等人為法制架構已完備，治療金融弊病的處方，還應關照人心內部，亦即創立自我管制的機制，藉道德管理，變換社會氣質，改善社會風氣；金融秩序方能建立²⁷。

近年來，台灣景氣趨緩，經濟成長率低落；更令人憂心的是生活品質亦明顯惡化。談到生活品質，人們忍不住質疑：台灣每人每年平均所得已達壹萬參仟美元，生活品質何以淪落到沒水喝、穿不出美感、住廣告和鐵窗圍成的牢籠，交通紊亂堵塞，教改步驟無序以及娛樂設施缺乏的地步呢？

追根究底，實與台灣政府過去對「發展」的看法只重「經濟成長」，而忽略「人類發展」²⁸的策略有關。正如本文第貳節所述，人們經由實質自由的擴展，獲享更豐富、多元的選擇機會，即可善度自認為有價值、有意義的生活。由於每個人都

²⁷ 參見戴台馨，〈金融業界的社會責任—從中國傳統知識分子蔣碩傑先生的自我期許談起〉，麥朝成、吳惠林主編《蔣碩傑經濟理念的現實印證與思想源頭》（台北市：中華經濟研究院，1999），133~155頁。

²⁸ 參見戴台馨，〈經濟發展與人類發展〉《見證月刊》320期（2002年7月），4~6頁。及戴台馨，〈經濟成長率與人類發展指標〉《見證月刊》353期（2005年7月），4~6頁。文中對「人類發展」的定義，有詳盡的說明。

擁有特定的稟賦，將其充分發揮出來，即是個人生活品質的提升。社會生活品質的進步，則是建立在眾多個人生活品質的改善之上。不過，人們在做選擇與取捨之際，不可避免地會受到制度架構的影響，欲達到實質自由的擴展與獲享，須建立完整的配套措施²⁹；其中較重要的有下列五種：

1. 政治民主：如言論、出版自由，選舉、參政權利等的保障。
2. 市場機制：在民主法治支持下，尊重市場的價格機能。
3. 社會上層建築：如：義務教育、健康保險及兵役制度等。
4. 資訊透明化：掌控訊息，有助於參與度的提升及預測的準確，對個人生活影響深遠。
5. 社會安全網絡：失業津貼、貧民救濟、災區重建等之規畫，應在承平時期的妥為建制以備不時之需。

就上述五種配套性措施而言，台灣已有政黨輪替的事實；市場機制也有相當長的歷史，似亦具有效率性；教育，健保、兵役等制度，正在改革當中。較受質疑的是法治精神不足，司法難獲百姓信賴。資訊方面，雖大幅趨向開放，然百姓真正關心的議題，報導深度不夠，且欠缺分析。社會安全網絡的建立更有急就章之虞，無審慎規畫，有些甚至根本未編預算，不具可行性，亦缺穩定性。

就台灣偏失觀之，政府宜順應大多數人民的期望，訂定並落實改革方針。有良好的制度，才能有利於人們實質自由的擴展，使發展得以逐步推進。當人們擁有充分的實質自由，而能善度自認有意義、有價值的生活時，生活品質才能實際提升，

²⁹ 參見 United Nations Development Programme, *Human Development Report 2000*.

而這種發展，即為「人類發展」。總之，正確的發展理念，應該是以創建足夠讓個人能力充分發揮的機制為要件。畢竟，發展力量的來源在於人而非財富。

捌、結語

從教會的角度來看，經濟生活只是人類活動的一個面向。若將物質生活絕對化，並將財貨的生產與消費變成生活的中心與唯一價值，這樣的價值觀有著明顯的缺失；因為社會、文化對人的影響也是相當深遠的。換言之，經濟面向之外，倫理與宗教面向的關懷亦是不可或缺的³⁰。

因為資訊電腦，通信技術的飛躍進步，國與國的界限日益模糊，人與人的溝通更為便捷；全球化已成為主流走向，勢不可擋。其後續發展，帶給人類整體究竟是福是禍，殊難預料。教會文獻裏，「普世」(universal)、「大公」(catholic)的思想，正昭示世人實為一體。社會服務的目標，乃是世上每一個人；尊重每一個人與生俱來的尊嚴與權利，從而為整個人類社會帶來光明的遠景，正是有信仰者的社會責任³¹。

³⁰ 參見查爾斯著、何麗霞譯，《天主教社會思想（丙）—倫理與經濟社會》，收於輔仁大學若望保祿二世和平對話研究中心和平叢書 25，（台北：輔大若望保祿二世和平對話研究中心出版，2002），24~25 頁。

³¹ 參見阮文順，〈世界人民·世界人權·世界和平〉，收於輔仁大學若望保祿二世和平對話研究中心（編）和平叢書 12，（台北：輔大若望保祿二世和平對話研究中心出版，2000），4 頁。

家庭



論家庭的重要性 及婚姻關係對子女的影響

林安禮¹

本文作者以美國東岸華語夫婦懇談會負責人的身分，為《教會社會訓導彙編》第五章〈家庭：社會的生命細胞〉做了十分精彩的解析。不但用社會學理論加以發揮，還提出該區夫婦懇談會調查研究的成果，為她的理論作了基礎性的見證。

前 言

從縱向來說，家庭是孕育新生命，繁衍種族的場所，更是文化傳承的途徑。從橫面來看，家庭是社會的基本單元，是社會安定的基礎，兩者有密不可分的關係。

本文分兩部分來探討家庭與婚姻：

第一部分：論述家庭的重要性。

第二部分：探討婚姻對家庭功能決定性的影響，並以研究調查印證婚姻對子女的影響，及夫婦懇談在提高婚姻品質上的功效。

¹ 本文作者：林安禮，台灣大學心理系學士，夏威夷大學心理輔導碩士，曾任輔仁大學教育心理系講師及學生心理輔導中心負責人、紐約市亞裔心理輔導中心社工、美國東岸華語夫婦懇談會負責人，現職瑪利諾會中國教會人才培訓計畫執行助理。

壹、家庭是社會的基礎與文化傳承的命脈

一、從社會的角度來討論

(一) 家庭是自然形成，而非透過契約關係建立的團體²

一男一女結合，是陰陽互補的自然現象。而婚姻，家庭則是順應人類基本需要的自然產物³。

德國社會學家 Ferdinand Tonnies 將社會團體區分為兩類：第一類是自然、自願組成的（Gemeinschaft），成員之間靠情感的連結，家庭就是這類團體最典型的例子；第二類則是目標取向的團體（Gesellschaft），參與此類團體的動機是實現個人利益的滿全，商業、政府機構即屬於此類。像家庭這第一類的團體，有較強的內聚力及持久性，對成員有較大的影響力、約束力，其成員對團體也有較高的忠誠度⁴。

(二) 家庭是社會的基本單位⁵

「婚姻與家庭制度，將個別的個體連接起來，成為社會的基本單位。」家庭能為個人提供安全與保護；發揮經濟上互相支援的功能；並傳遞社會規範與文化⁶。

天主教教會文獻中，指稱家庭為組成社會的「首要生命細

² 《教會社會訓導彙編》，211 及 212 號。

³ William J. Bennett, *The Broken Heart*, (New York: Waterbrook Press, 2001), pp.174~175.

⁴ Marcello Truzzi, *Sociology: the Classic Statements*, (New York: Oxford University Press, 1971), pp.145~154.

⁵ 《教會社會訓導彙編》，213 號，註 468。

⁶ 吳就君，《人在家庭》（台北：張老師文化，1997），6~9 頁。

胞」(the first and vital cell of the society)⁷，以「細胞」來描述家庭與社會的關係，除了說明家庭是一個基本單位之外，更強調了家庭富於生機，社會必須仰賴家庭，才能維繫生命，二者息息相關。

(三) 家庭是文化傳承的途徑

家庭除了承擔延續生命的責任，更肩負文化傳承的使命⁸。

家庭是子女的第一個、也是影響最深的教育機構。因此，最適合教導並傳遞文化、倫理、社會，及宗教各方面的價值⁹。文化的傳授，言教固然重要，身教卻有更強的影響力。子女在家庭中耳濡目染，無形中學習到的，將如同脈動般，在不自覺中，維持並左右他們的生存型態。

(四) 家庭是社會安定的「錨」

健全的家庭，造就健康的個人；社會靠這些個人的穩定力，才不至迷失於時代劇變的洪流中¹⁰。

中國人所謂「家和萬事興」，認為有了和諧的家庭，社會一切就興旺起來，而「修身、齊家、治國、平天下」的說法，也充分闡明家庭之於社會的重要性與基礎性。

因此，社會應當要尊重家庭制度¹¹，並有責任維護家庭的權益¹²。

⁷ 《教會社會訓導彙編》，211 號，註 464。

⁸ 同上，213 號，註 470。

⁹ 同上，229 號，註 511。

¹⁰ 同上，213 號，註 469。

¹¹ 同上，252 號，註 570。

¹² 同上，252 號。

(五) 當家庭制度受到破壞時，必然造成社會問題

西方社會，個人主義及消費主義氣焰高張，婚姻也遭受波及¹³。於是，大家追求個人需求的滿足，不合則分，婚姻無異於商品，不滿則退。Stanton 認為：在美國，婚姻制度正緩緩走向死亡¹⁴。

根據官方統計，美國在 2004 年的離婚率是 0.37%¹⁵。而最保守的估計：目前進入婚約關係的人，有 40% 會以離婚終場¹⁶。造成美國社會中犯罪、毒品、性汙濫等問題，高離婚率難脫其責。

在這方面，台灣也不甘示弱。官方數字顯示，在近 12 年內，離婚率以 4 倍的高速急遽上升¹⁷。到 2003 年，已高達 0.29%¹⁸。目前結婚的人，估計有 25~30% 終會離婚¹⁹。這是一個不容忽視的社會現象。

¹³ Glenn T. Stanton, "Why Marriage Matters-Reasons to Believe," in *Marriage in Postmodern Society*, (Colorado Springs: Pinon Press, 1997), p.163.

¹⁴ *Ibid.*, pp.159~160.

¹⁵ U.S. Department of Health & Human Services, Center for Disease Control and Prevention, *National Vital Statistics Reports*, Vol.53, #19 (May 9, 2005).

¹⁶ *New York Times*, (April 19, 2005).

¹⁷ *Taipei Times*, (CAN, Tuesday, April 26, 2005), p.4.

¹⁸ 婦權基金會 (2005) : 20。

¹⁹ *The Mercury News*, (February 22, 2004).

二、從個人的觀點來討論

(一) 家，是個人出生之後歸屬的第一個團體

人類出生時，身體的發展成熟度，在哺乳動物中偏低，因此，出生後需要父母照顧的時間比其他動物長²⁰。在家的保護滋養下，個人才得以成長²¹。

(二) 家，個人的第一個教育機構²²

由於人類社會的複雜性，一個人除了身軀長大之外，還要具備其他的能力，才能生存。於是，家又成了個人培養生活基本能力、學習處世及待人接物的場所。

雖然，社會還提供許多正規學習的機會，但在基本個性的形成、價值觀的建立，及靈性的發展上²³，家，占有無可取代的重要地位²⁴。

然而，缺乏彈性的教育，也能帶來傷害。以價值觀來說，父母若堅持單一且具排他性的價值觀，譬如中國傳統「萬般皆下品，唯有讀書高」的觀念，就極有可能會扼殺在其他方面有才氣的孩子的發展，甚至摧殘他們的自我概念²⁵。

²⁰ Bennett, *op.cit.*, p.44.

²¹ 《教會社會訓導彙編》，231 號，註 515。

²² 同上，238 號，註 540。

²³ 同上，註 539。

²⁴ 同上，239 號，註 542, 544。

²⁵ 鄭玉英，《與家人共舞》（台北：信誼基金出版社，2000），33~35 頁。

(三) 家，對個人性格的形成，有最深遠的影響

在生命的最初十年，父母是孩子生活中最重要的人物²⁶。子女出生時，是完全的無助與脆弱，父母所賜與的，孩子無所選擇，照單全受。子女對父母天生有極深的仰賴與渴望，因而孩子性格的發展、自我概念的形成，及自我價值的體認，受父母影響極深。

在幼小的孩子眼中，父母如神²⁷，全知、全能、全善。正因父母對子女有如神的威力，父母若能提供正向的成長經驗，可造就出健康的個人：具成熟的個性，肯定的自我概念與自我價值感²⁸。

然而，父母的威力，可以建設，也足以傷害、摧毀。心理曾受到傷害的父母，加上不當的教養方式，會孕育出子女自貶的心態、扭曲及負面的自我概念。進而影響他們生命中的一切抉擇²⁹。

(四) 家，是學習愛的場所³⁰

家庭不但是新生命得到滋潤撫育，身心逐漸長大的地方，更是學習愛最重要的機構。

前任教宗保祿二世稱家為「孕育生命與愛的搖籃」(cradle of

²⁶ John Bradshaw, *Bradshaw On: the Family – A Revolutionary Way of Self – Discovery*, (Deerfield Beach: Health Communication, Inc., 1988)。中譯本請見：鄭玉英，趙家玉譯，《家庭會傷人—自我重生的新契機》(台北：張老師文化，2000)，18頁。

²⁷ 同上，19頁。

²⁸ 同上，61頁。

²⁹ 同上，7~18頁。

³⁰ 《教會社會訓導彙編》，221號，註493。

life and love)³¹。

愛的學習，無法靠知性的講解。必須先經驗到愛，才有能力去愛。家，是我們來到人世間，經驗到愛的第一個團體。

在長大過程中，我們觀察父母親之間的互動，無形中學習到如何去愛，或不幸的學到如何彼此傷害。而且，這學習大部分在六歲以前，已經完成了³²。

希臘文中有四個意思不同的「愛」字：

Eros 是男女之間，渴望擁有對方的情慾之愛。

Philia 相當於朋友之間的關懷、友愛。

Storge 指家庭中自然的親情。

Agape 則是無條件、忘我無私、自我給予、自我犧牲之愛。

Agape 是愛的極至。天主對我們的愛，就是 Agape。

婚姻關係中，這四種愛都包含，而以 Agape 為基石³³。子女若在相愛的父母呵護教養下長大，從被愛的經驗，從觀察父母的互動，從嘗試付出中，漸漸學會如何去愛，將可結出愛的果實：仁慈、良善、服務與犧牲³⁴。

（五）家，是擋風遮雨的避風港³⁵

回到家，可以放鬆緊繃的心情，撤下偽裝的自我。在紛亂不安的時代，個人面臨壓力與挑戰，需要有一個地方，可以喘口氣，休息身心，養精蓄銳後，再度出發，去面對世界。一個

³¹ 同上，209 號，註 460。

³² John Gray, *What You Feel You Can Heal*, (Mill Valley: Heart Publishing, 1984), p.54.

³³ Stanton, *op.cit.*, pp.163~165.

³⁴ 《教會社會訓導彙編》，239 號，註 543。

³⁵ 吳就君，《人在家庭》，7 頁。

溫馨，有包容力，與支持力的家，可以滿全這個功能。

三、從天主教教義及教會的立場來討論

(一) 天主聖三的道理與模式

Kallistos Ware (1985) 論及天主聖三³⁶。他認為，最令他信服的說法是十二世紀神學家 Richard of St. Victor 提出的³⁷。Richard of St. Victor 的立論基礎是《若望福音》中的一句話：「天主是愛」（若四 8）。既然天主就是愛，而愛是有對象的，有愛的一方，及被愛的一方；有一個我，還要有一個你（I and Thou）。所以，他認定天主一定不只有一個位格，至少有兩個，聖父與聖子，才能產生相互的愛（mutual love）。

愛是自我付出，是一種向外的能量。若愛僅止於兩者相互之間，這愛並不圓滿。只有當他們找到第三位，將他們的互愛擴及到讓第三位分享時，愛才達到滿全。在天主，這第三位，就是聖神。

這麼說來，天主聖三，並不是各自獨立的三個位格，而是一種關係性的存在（relational being）³⁸，是動態的存在。天主聖三，隨時都在互動，隨時都在自我給予。

Ware 繼續推演下去：聖三之間的愛，並不局限於此，還要繼續向外擴散。於是，聖三之間有了這個對話。天主說：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人」（創一 26）。於是，聖三的愛，又有了愛的對象。就是他所造的天地萬物，包括我們

³⁶ Kallistos Ware, "The Human Person as an Icon of the Trinity," *Sobornost*, Vol.8, #2, (London: St. Basil's House, 1986).

³⁷ *Ibid.*, p.9.

³⁸ *Ibid.*, p.9~11.

人類。

人既然是按照天主的肖像所造，也就和天主一樣，是關係性的存在³⁹，是動態的存在。因此，在我們的人性中，有愛與被愛的需要，有與人溝通，分享的需要⁴⁰。

也許正因此，天主造人，一口氣造了兩個⁴¹。「天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人，造了一男一女」（創一27）。這一男一女，組成了家庭。而遵循聖三的模式，爲了滿全他們之間的愛，又有了第三位，他們的孩子，來分享他們的愛。愛在他們之間運轉，正如天主聖三一⁴²。

既然是動態的關係，就隨時都在改變，時刻在重新定義。改變帶來成長，也伴隨著痛苦。自我的開放，意謂著必須展露脆弱的真我，這冒風險的舉動，也會帶來痛苦。聖父派遣聖子來到世上，受難而死，就是最清楚的說明⁴³。聖三的互愛中，早已隱含了十字架的痛苦。親密的人際關係中亦然。

Rev. John Sistare 認爲：所有的婚姻、家庭，應以天主聖三的模式爲範本，以聖三之間的愛爲楷模⁴⁴。以祂們不畏懼痛苦的精神追求成長與自我改變，在不斷的給予及接受中，學習犧牲、付出、寬容，在愛中成長，一步一步更肖似天主。

³⁹ *Ibid.*, pp.15~17.

⁴⁰ 《教會社會訓導彙編》，223 號。

⁴¹ 同上，209 號，註 459。

⁴² 同上，230 號，註 513。

⁴³ Luke T. Johnson, "Suffering, Sin & Scripture," *Priests and People*, (March, 1998), pp.87~90.

⁴⁴ J. Sistare, "The Trinity," *Seminarian*, (Retrieved, November 4, 2005).
<http://www.cfpeople.org/SeminarianWritings/Sem013.html>

（二）夫妻的結合，是一個聖召，是天主神聖計畫的一部分⁴⁵

中國人所謂天作之合，意指一男一女的結合，並非巧合，或完全屬個人意願。似乎在冥冥之中，老天牽線，成全好事。

教會也認為婚姻是天主的安排。「天主是婚姻的著作者。祂的安排有特定的目的及益處」⁴⁶，「凡天主所結合的，人不可拆散」（瑪十九 6）。結婚時雙方宣誓，要共度此生，終身不渝⁴⁷。

但，這是非常艱辛的旅程。婚姻是極具挑戰性的人際經驗。兩個背景、個性不同的人相處，固然有互補相成之處，但這些差異，也往往是產生摩擦的主因。在婚姻的親密關係中，雙方的真我隨時會浮現，尤其是在面臨外來或內在的困難時，更會強烈的突顯出來，造成衝突，帶來痛苦。

但，這痛苦的時刻，也正是成長的契機，是面對自己、認識自己、改變自己的好機會，是學習寬容、諒解對方，自我給予、自我犧牲的好時機。痛苦的經驗，能使我們脫胎換骨的蛻變與轉化⁴⁸。

婚姻聖事不只是夫妻之間的盟約，也是「天主與夫婦之間的盟約⁴⁹」。夫妻的結合中，有天主的聖意與祝福。所謂祝福，不是「從此幸福美滿」的單純庇祐，而是天主要這兩個人成在成全的道路上，互相支持，彼此提攜。當我們遵循聖三互動的模式，不斷付出，不迴避痛苦，從痛苦中求改變、更新時，天主

⁴⁵ 《教會社會訓導彙編》，220 號，註 488。

⁴⁶ 同上，215 號，註 473。

⁴⁷ 同上，215 號，註 477。

⁴⁸ Johnson, *Op.cit.*, p.90.

⁴⁹ 朱蒙泉，《靈海拾貝》（台北：永望，2005），148 頁。

將賜給我們新的生命。

(三) 夫妻參與天主造化的工程，孕育新生命⁵⁰

天主創造天地的浩大工程，並未在創世的第七天結束。

「天主祝福了第七天，定為聖日，因為這一天，天主停止了祂所行的一切創造工作。」（創二3）

聖經上說天主停止了、休息了，但並未說祂完工了。每當我們有創新的舉動時，小至畫一幅畫，大到人類的重大發明，都是在延續天主造化的工作。夫妻結合，孕育新生命，將他撫育長大，更是參與天主造化的具體表現⁵¹。

(四) 耶穌降生成人，在一個家庭中成長⁵²

天主聖子，降生成人，祂的第一個歸屬團體，最早的人性經驗，和我們每一個人一樣，是在一個家庭。耶穌在大約卅歲時開始傳教（路三23）。卅歲之前的生活，聖經記載不多，但我們可以揣想，家庭生活占了大部分。祂也是在父母的保護照顧下長大，也是由父母教導生活的技能，做人處世的道理。是人，而又是神的耶穌，讓家成為祂成長的最主要場所。家庭的重要性，不言而喻。

(五) 家庭是教會的縮型

教會文獻中稱信友的家庭為**家庭教會**（domestic church）⁵³。既然是教會，則對外有傳教的責任，對內具宗教教育的功能。

⁵⁰ 《教會社會訓導彙編》，209號，註460。

⁵¹ 同上，232號，註519。

⁵² 同上，210號，註461。

⁵³ 同上，220號，註489。

依循聖三模式生活的家庭，是天主臨在及基督精神的見證。它在價值紛亂的今世，扮演了先知的角色，肯定的向世人宣告家庭的神聖性。

子女第一個接觸宗教、認識天主的聖所，就是家。因此，家庭本身就是宗教傳承的場所，培育天主教價值的教室。正如所有價值觀學習的原則：言教不如身教。子女縱使有機會接受正式的宗教教育，他們目睹父母如何遵從教會的教誨，如何在生活中實踐基督的精神時，天主教的價值觀便在無形之中撒種在他們心中。這埋藏的種子所帶來的影響，比主日學或要理班來得深遠。家庭實在是宗教教育最主要的機構，承擔無法推卸的牧靈職責⁵⁴。

(六) 家庭中，個人有機會淺嚐天國的滋味⁵⁵

在人世間各種愛的關係之中，家人之間的愛，尤其是父母對子女的愛，最接近天主對我們無條件的愛。今年 10 月中巴基斯坦大地震，一位母親以自己的身軀保護孩子，斷了一條腿，孩子卻毫髮未傷。這類的故事，在在展示出無私的、自我犧牲的愛—Agape。在有愛的家庭中，個人享受或見證到這樣的愛情，算是略窺在天國中享受天主大愛的美景。

貳、婚姻是家庭功能發揮的決定性因素

現代小家庭制度下，一男一女結合成為夫妻時，一個新家

⁵⁴ 同上，239 號，註 545。

⁵⁵ Thomas Massaro, S.J., *Living Justice – Catholic Social Teaching in Action*, (Lanham: Sheed & Ward, 2000), p.126.

庭就誕生了⁵⁶。

一、婚姻對家庭的決定性影響

婚姻是家庭的基石，夫妻是撐起家的兩根大柱。這個家庭能否妥善的發揮上述功能，成爲鞏固社會的力量，培育出健全的下一代，達成文化傳承的任務，大環境的因素固然不容忽視，但基本上取決於夫妻倆能否攜手建立一個穩固健全的家庭。

最直接受父母婚姻影響的，就是子女的成長。且透過子女，代代相傳，影響既深且遠。

二、父母的衝突對子女的影響

子女的成長過程中，生理上有溫飽的需求；心理上有安全、被愛、被接納、自尊及實現自我的需求。這些需求的滿足，全得仰賴父母。當父母關係有困難，精力花在爭吵上時，相對的，孩子的需求就會被忽略，他們的發展自然受影響⁵⁷。嚴格說來，這些忽略，就是一種形式的遺棄⁵⁸。

家庭是一個系統，家庭的成員有一個自然的傾向，會藉著互動，達成彼此之間的平衡。每一分子的任何動作，都會牽動全局，影響其他分子。子女處身於家庭系統中，也逃不出這互動的網脈。當父母的婚姻關係出了問題時，孩子們會不自覺的以某種方式，奮力去平衡這動搖的家庭體系。生理上，他們可能出現某些症狀；行爲上，或以偏差行爲來轉移注意，或以乖

⁵⁶ 《教會社會訓導彙編》，211號，註463。

⁵⁷ 任兆璋，《共脩此生—創造性婚姻講做》（台北：光啓，2000），109~111頁。

⁵⁸ 鄭玉英，趙家玉譯，《家庭會傷人—自我重生的新契機》，9頁。

巧努力，來取悅父母。父母極可能不自覺的將子女捲入他們的紛爭，要他們作傳話人、作仲裁者、作傾訴，甚至宣洩情緒的對象⁵⁹。子女不但未得到父母適切的照顧，還需要反過來照顧父母的情緒。這不但違反了大自然的秩序⁶⁰，對子女的性格發展、性方面的成長、配偶的選擇，及未來的婚姻關係，更有極深的影響⁶¹。

孩子天生是愛父母，關心父母的。他們很在意父母的喜怒哀樂。父母親不愉快，他們會擔心，會想幫忙⁶²。同一家的孩子，可能有不同的因應之道：有的變得特別成熟，擅於照顧他人；有的富於正義感，愛打抱不平；有的扮演乖孩子用功讀書，來安慰父母；有的乾脆與家庭疏離，向外發展。這些應運之道，甚至沿用到他們成年之後⁶³。

幼小的孩子，有一個傾向，以為周遭發生的一切都和自己有關，或因他而起。當父母起衝突時，孩子很容易以為是自己的錯⁶⁴。這些孩子可能形成極易自責，或過度察言觀色的個性。

愈是親密的關係，愈有衝突的機會。夫妻兩人如此密切的生活在一起，不可能沒有摩擦。婚姻中的衝突，有多大的破壞性？它對孩子一定有害無益嗎？在一片警惕聲中，也有專家提出正面的看法。

⁵⁹ 任兆璋，《共脩此生—創造性婚姻講做》，111~119頁。

⁶⁰ 鄭玉英，趙家玉譯，《家庭會傷人—自我重生的新契機》，10頁。

⁶¹ 任兆璋，《共脩此生—創造性婚姻講做》，119~125頁。

⁶² 鄭玉英，《愛與管束》（台北：信誼基金出版社，2004），71~72頁。

⁶³ 鄭玉英，《與家人共舞》，80~83頁。

⁶⁴ 鄭玉英，《愛與管束》，72頁。

Wallerstein & Blakeslee 訪問了五十對自認為婚姻幸福的夫婦後，歸納出九項美滿婚姻必須學習的心理課題⁶⁵。其中第五項明示：夫妻要努力經營，讓家成為容許衝突存在的安全地帶。任何親密關係中，兩人的摩擦，在所難免。穩固的婚姻中，容得下爭吵，及憤怒的情緒，因為他們有信心，知道婚姻不會因此破裂。多對夫婦甚至表示，衝突使他們更深入了解對方，日後反而成為穩固婚姻的基石。

Friel & Friel 在討論父母對子女的影響時提到⁶⁶：子女如果能從父母的婚姻中觀察到：困難來臨時他們如何面對、解決，衝突發生時，他們如何溝通、化解，這無聲的觀察，將深深烙印在孩子心中，為他們將來面臨人際上的衝突、挑戰、困難，做了最完善的準備。

鄭玉英認為⁶⁷：吵架也有積極的意義，關鍵在於要建設性的吵，而不是傷害性的吵。若孩子有機會見證到父母如何在劇烈的溝通之後和好，他們也可藉機學習爭吵的藝術，體會和好的喜悅。

三、研究調查

為了進一步了解正負兩面有關婚姻衝突的看法，筆者將焦點集中在婚姻中的衝突對孩子的影響，進行調查。並藉機評估

⁶⁵ Judith S. Wallerstein & Sandra Blakeslee, *The Good Marriage – How & Why Love Lasts*, (New York: Houghton Mifflin Company, 1995), pp.143~149.

⁶⁶ John. C. Friel & Linda D. Friel, *The 7 Worst Things Parents Do*, (Deerfield Beach: Health Communications, 1999), pp.44~45.

⁶⁷ 鄭玉英，《愛與管束》，74~77 頁。

夫婦懇談在改善婚姻關係上的功效。

夫婦懇談是利用團體的力量來促進夫妻感情的一種活動與組織，由 Gabriel Calvo 神父在 1962 年首創於西班牙，很快傳及全世界。1970 年，萬立民神父在台灣新竹地區第一次舉辦，1989 年美國舉辦第一屆華語夫婦懇談會，1992 年，在美東第一次舉行。

夫婦懇談的參與，始於週末營。夫婦們利用一個週末的時間，由神父及分享夫婦帶領，密集式的學習並練習省察自己、認識自己，並與對方溝通。週末營之後有後續分享團體，定期聚會，彼此提醒，互相學習，支持。

這個研究想探討的是：

1. 評估自己 / 父母的婚姻美滿度。
2. 父母的衝突對子女的影響。
3. 父母整體的婚姻關係，與對子女的影響。
4. 夫婦懇談的經驗，對婚姻的影響。

筆者以參加夫婦懇談的夫妻，及部分他們的子女為對象，進行研究。

(一) 研究方法

1. 夫婦懇談會

召集了兩次夫婦懇談後續分享聚會，前後共有 15 位參加。他們的年齡在 43 到 63 歲之間，婚齡則在 17 到 32 年之間。他們是在 7~12 年前參加夫婦懇談週末營，之後定期參加後續分享聚會。

討論根據以下題目進行：

1. 在我看來，我父母親的婚姻美滿度大概是____分（1分表示非常差，10分表示非常好）。我用什麼標準來評分？

2. 小時候，父母親起衝突時，我的感覺如何？我曾否擔心父母親感情會破裂？這對我是什麼樣的經驗？
3. 父母親的婚姻，對我的成長有什麼影響？（我的個性、價值觀等等）
4. 父母親的婚姻，對我的婚姻有什麼影響？
5. 若給自己的婚姻打分數，我會給幾分？我用什麼標準來評分？
6. 兩代之間美滿度差異在哪裏？造成此差異，我貢獻了些什麼？
7. 夫婦懇談的經驗，對我們的婚姻有何幫助？

2. 電話訪談與問卷調查

筆者透過懇談會的夫婦，徵得部分子女的同意，藉電話或電子郵件，進行訪談調查。由於這些子女都是在美國出生長大，不諳中文，故問題與訪談均以英文進行。共有 8 位子女接受訪問調查。他們的年齡在 14 到 30 歲之間，其中兩位已婚。

1. On a scale of 1 to 10 (1 being very poor, 10 being very good), how would you rate your parents' marriage?
2. What criteria did you base your rating on? What is your idea of a good marriage?
3. How do you feel about your parents' involvement in the Marriage Encounter Program? Please elaborate.
4. Do you think ME has helped your parents? If so, how?
5. How did you feel when your parents had conflicts when you were younger and / or before they participated in ME? Were you scared? Were you worried that their marriage might not sustain?
6. Have you ever feared that your parents might separate? How did that make you feel?
7. How do you feel about their conflicts now? Has there been any change in how you feel about their conflicts now that you are older, and / or after their participation in ME?
8. If you are married, how does your parents' marriage affect your own? If you are not married, how does your parents' marriage affect your attitude towards marriage?
9. What affect has your parents' marriage had on you as a person? (your personality, your value, etc.)

(二) 結果

本研究總共牽涉到三代。為方面起見，本文中將分別以子女輩、父母輩，及祖輩代表這三組人。父母輩是指參加夫婦懇談的夫妻。

1. 對婚姻的評價

父母輩為其父母（祖輩）的婚姻所評的分數，從 2 到 9 分不等，平均是 5.8。他們列出的評分標準包括忠誠、責任，相互的了解寬容、和諧、同甘共苦、給彼此空間，及主觀的幸福感。

父母輩評自己的婚姻，從 5 分到 9.8 分不等，平均是 7.6 分。用來評量自己婚姻的標準有：溝通的習慣、在婚姻上的努力、彼此的接受、信任、感情、默契、共同性與家庭的安定感。其中，溝通是最多受訪者所提出的首要標準。

從祖輩的婚姻到父母輩婚姻，分數上有顯著的提升，是個令人欣慰的發現，大家一致認為：上一代歷經戰亂，大環境的挑戰不同，對男女地位與角色的認同，兩代更是有差距。因此不能用相同的尺度來衡量兩代的婚姻。父母輩中共有四位，認為上一代的婚姻比自己好，理由分別為：共患難到底的決心、個性溫和、衝突少，逆來順受的傳統心態使他們安於自己的婚姻狀況，及信任度高。其他大多數的人則肯定自己的婚姻比上一代美滿度高。在溝通的品質，在婚姻上所付出的努力，在接受對方、珍惜自己的婚姻、自我認識與個人成長各方面，都超越上一代。子女輩給父母婚姻的評分，則是 7 分到 9.5 分，平均是 8.1 分。他們的評分標準有：愛與尊重、自我犧牲、幸福感、開放的心態、溝通的習慣、改變的意願、強固的家庭觀、共同的價值觀、堅定的信仰、彼此的支持及一起解決問題的能

力。

值得一提的是：夫妻兩人給自己婚姻的評分，相當一致；來自 5 家的子女，給父母的評分，和父母給自己的評分，也有相當高的一致性。（見附表）

附表：婚姻美滿度評分表（1 分是非常差，10 分是非常好）

家庭	父母輩評估祖輩的婚姻美滿度	父母輩評估自己的婚姻美滿度	子女輩評估父母的婚姻美滿度
A	5	8	8
	4.75	8	7.5
B	7.5	9	9.5
	6.5	9.5	8
C	9	7.5	7
	3	7	
D	7	6	7.5
	8	5	
E	7	9.8	9
	2	9.5	8
F	2	7	
	8	5.5	
G	6	7.5	
	4	6.5	
H（配偶已故）	7	8	
平均	5.8	7.6	8.1

2. 父母的衝突對子女的影響

除了少數父母輩，沒有父母衝突的記憶（或許婚姻關係相當好，或許是容忍，或許是隱藏）以外，兩代受訪者大多有眼見父母起衝突的經驗。而所受的影響，從「帶來極大的傷害」，到「覺得他們的爭執像是辯論，並不害怕」，答案幅度很大。其中，空間的距離、子女的年紀、衝突的強度，及父母婚姻的整體狀況都是因素。

- 1) **空間的距離**：幾乎每一個人都提到，父母發生衝突的時候，自己會設法躲到一個隔離的空間（例如自己的房間），讓自己感到安全的地帶。在那裏，有些人心理上把自己完全隔絕，不去理會父母的爭執；有些人則隔牆默默留意父母的動靜。其中一位受訪者有個特別的經驗：

「有一次父母在開車的時候發生爭執，我無處可躲，暴露在激烈的情緒戰場中，感到特別害怕。」

- 2) **年紀**：年紀愈小，影響愈大。年紀大些，了解人際關係的複雜性之後，對衝突會有不同的看法。

「小時候，想像力豐富，沒有能力對現實作準確的衡量，父母一吵架，我就想像他們會要離婚，我們的家要破裂，心裏很害怕。」

「我明知道他們因為宗教的關係，絕對不會離婚，但他們吵起架來讓我很害怕。看他們這麼不快樂，我心裏就會偏袒某一方，去安慰他，設法讓他開心。在我記憶中，大概六、七歲時就是這樣。」

「我父母婚姻很美滿。小時候，父母儘量不在我們面前起爭執。我現在大了，父母反而比較不顧忌在我們面前顯露他們之間的衝突。我現在了解，甚至在他們的婚姻中，也免不了會有衝突。所有的婚姻中都會有衝突的。」

「我現在長大了，看我父母的衝突，我認為是結婚廿多年的夫婦之間很正常的現象。」

- 3) **衝突強度**：衝突愈激烈，對孩子影響愈大。

「小時候父母吵架，大部分時候，我覺得厭惡、困惑，很少感到害怕。只有幾次，我擔心他們的婚姻可能維持不了了，那時，確

實有恐懼的感覺。」

「我的父母經常劇烈的爭吵，令我非常害怕，感到無助、憤怒。到現在還記得那些景象，這也造成我至今膽小、缺乏安全感的個性。我小時候很羨慕別人父母的和睦，恨不得自己是他們的孩子。」

4) 婚姻整體的狀況：婚姻衝突對孩子有何影響，需要把它放在整個婚姻的脈絡中來看。

「我從來不認為我的父母會分開。我對我父母的婚姻很有信心，我知道他們會自己解決衝突，我不擔心。」

「我父母的關係非常差。即使他們表面上沒有衝突的時候，整個家的氣氛還是很緊張，令人非常不安。」

3. 父母的婚姻對子女的個性、價值觀，及子女的婚姻的影響

父母的婚姻對子女的影響，有時明顯，有時又很隱晦。有些受訪者有意識的學習或逃避父母的作風；有些卻發現自己不自覺的仿效了父母的模式。

1) 健全美滿的婚姻，給子女帶來正面的影響

「我父母兩個人的個性不同，但配合得很好，給我一個很安全的成長環境。我從來不需要為他們擔心，也從不曾覺得被夾在兩個人的夾縫中，需要居中調節他們的關係。」

「我看我的父母都能解決他們之間的衝突，給了我信心，我不會被自己婚姻中的衝突嚇倒。因為我相信我們也有能力解決。」

「我的父母彼此之間，很坦誠開放，沒有什麼不能談的。我也就養成這樣的習慣，這對我的人際關係，幫助很大。」

「和我的一些朋友比較，我的父母相當快樂，他們的婚姻，沒有太大的問題，我想，這大概是我比我的這些朋友快樂的原因。」

「我的父母為了我們，付出很多，犧牲很大。他們的堅強及愛，是我最好的榜樣。他們也給了我很強的家庭觀念：家永遠是第一位。」

「我們的性生活很美滿，透過性關係，我們彼此慷慨的給予。我想在這方面，我受到我父母的正面影響很深。一些孩童時的記憶，讓我覺得性是一件很自然的事，而且是表達愛的途徑。」

2) 不幸福的婚姻遺害子女

「由於父母婚姻不幸，我的姊妹中好幾位對婚姻沒有信心，未曾結婚。」

「夾在父母的衝突、矛盾中，我常覺得被兩方拉扯，他們似乎都希望把我拉到他那一邊，反對另一方。」

「我在小時候，看父母經常爭吵，日子過得很痛苦，心裏暗自希望他們不如離婚算了，何必苦撐。長大後才知道，他們保持著有名無實的婚姻，是爲了孩子。」

「我從小看父母親爭吵，經常心情不好，於是養成我善於察言觀色的個性。這是人際關係上的優點，但過度敏感，也讓我受苦，並造成婚姻關係上的困擾。」

「父母親感情這麼不好，家裏氣氛很僵，讓我很不喜歡回家。一想到要回家，心情就沉重。」

「我發覺自己和父親一樣，婚姻上遇到衝突，就躲進黑洞，好幾天不出來，兩個人冷戰。」

「我目睹父親賞母親耳光，震驚不已，當場下決心將來絕不嫁如此強勢控制我的丈夫，我也如願找到了。但當年的經驗，造成我在婚姻關係中，一感到被威脅，就不自覺先發制人，要去控制對方，堅持要他照我的意思去做。」

3) 父母婚姻不美滿，孩子難免受苦。但負面的經驗也可能有正面的影響。

「我從小看父母婚姻不幸福，很早就認定自己的對象一定要很顧家，果然也嫁了個顧家的丈夫。」

「父母感情不好，一輩子不快樂，我下定決心，要從他們的錯誤中學習，決不重蹈覆轍，要讓父母的不幸，轉成自己的幸福。結婚以後，我確實做到努力經營這一點。」

「我有時會突然發覺自己發起脾氣時的狠勁，很像我母親，於是趕快煞車止住。」

「我的母親一直很不快樂，在我看來，她總看缺失的部分，不會知福惜福。當我發現自己也有傾向老是挑剔配偶的毛病時，就趕快提醒自己，要多看對方的優點，這樣一來，自己也快樂多了。」

4. 夫婦懇談的經驗

1) 子女輩一致支持父母參與夫婦懇談的活動

「我的父母第一次參加夫婦懇談週末營的時候，我七、八歲。當時我嚇壞了，以為父母的婚姻出了嚴重的問題，才需要去參加。後來媽媽解釋給我聽，我才明白。這麼多年下來，我非常肯定夫婦懇談這個團體及活動，我覺得父母的婚姻關係改善很多。」

「以前，父母大部分的心思，放在孩子、其他家人及朋友身上。參加夫婦懇談後，他們開始把注意力放到他們的婚姻關係上。」

「我的父母願意花時間、精力，去經營他們的婚姻，令我覺得很安心。」

「我不清楚夫婦懇談對我的父母有沒有直接的幫助，但我覺得他們現在比較快樂。」

「夫婦懇談讓我的父母親有機會和其他夫婦分享婚姻生活的種種，了解每一家都有每一家的挑戰與困難，這使他們不覺得自己孤單，也透過分享交流，向其他夫婦學習。」

2) 這幾對參加夫婦懇談的夫妻，更一致肯定它的價值

「從前有衝突，總認為是對方的不是。夫婦懇談中學到要反躬自省，認識自己在衝突中扮演的角色。我們的婚姻有進步，這『看自己』的習慣是其中一個原因。」

「夫婦懇談教我們去看自己、認識自己。幾年下來，我想我確實更認識自己，也更喜歡自己。」

「我們學到不少溝通的態度與技巧。現在，我們的溝通習慣，和溝通的深度都有進步。」

「回想起來，參加夫婦懇談之前，溝通不多，倒也相安無事。後來為了準備分享夫婦的講稿，我們進入內心深處，挖掘了一些從前不敢面對的問題，很痛，兩個人之間的衝突因此更加劇烈。這是當初沒有預料到的。但是，當我們終於走過來之後，竟是一片新天地，在個人的成長及兩個人的關係上，更上一層樓。」

「在團體中，有可以完全信任的朋友接納我們，客觀的從旁幫助我們走出婚姻的困境，督促我們要繼續努力。」

「我領悟到，要改善婚姻，必須從改變自己做起。所以我開始

嘗試去表達自己。」

「週末營是個好經驗，但我特別肯定後續分享聚會的功效。我從來不曾有這樣深刻的團體經驗。大家坦誠開放，深入分享，我從別人身上，學到很多，也從彼此的支持得到力量。」

「參加夫婦懇談對我來說，是一生的一件大事，算是個轉捩點。因為從夫婦週末營、後續分享聚會，和其他自我成長的研習會，我開始看自己、認識自己。我不敢說我有什麼改變，但我敢說我有相當的自覺性（self-awareness）。」

（三）結論

從以上調查實例，我們可以肯定：

1. 父母的婚姻，對子女有很深的影響。
2. 婚姻中必然有衝突。
3. 健全的婚姻中，夫妻有解決衝突的能力，子女從中學習，對婚姻有正確的看法，了解衝突不足為懼。具備解決的能力，才是最重要的。
4. 反之，不幸福的婚姻中，夫妻的衝突可能造成對子女的傷害。影響他們的個性、擇偶、對婚姻的看法、態度及適應。
5. 只要有意願，負面的經驗，也可以有正面的影響。
6. 婚姻需要經營。溝通需要學習。
7. 夫婦懇談有助於促進婚姻美滿。
8. 除了夫婦懇談週末營之外，持續的分享團體，對促進婚姻美滿有極大的助益。

參、總結

古今中外，家，是最基本、最重要的社會團體，微觀來說，對個人有重大的影響，宏觀來看，是社會、國家、教會的基礎。

縱面剖析，種族、文化須藉由家庭來傳遞。

婚姻是決定家庭功能的要素。夫婦是支撐家庭的棟樑，子女在父母的保護撫育下長大，婚姻關係對子女的成長有決定性的影響。等子女自己成立一個家，成爲父母，又擔起造就下一代子女的責任。家帶來的影響，代代相傳。

在這個人主義高漲的時代，家庭制度受到嚴重的威脅，婚姻破裂家庭的數目急速上升；仍維持婚姻關係的家庭、婚姻品質低落的，比比皆是。

筆者的調查帶來一個正面的訊息：每一對婚姻都有成長的空間。只要有意願，找到好的方法，婚姻的品質絕對可以提高。而夫婦懇談，就是一個極爲有效的助力。

提高婚姻品質，建設美滿的家庭，不只爲造就健康的個人，更希望能藉鞏固個別的家庭來轉化社會；從微觀轉化宏觀⁶⁸。

天主聖三互愛的模式，是婚姻的楷模、家庭的範本。我們有責任經營我們的婚姻，使它成爲天主聖三的圖示（icon），讓世人透過我們，認識三位一體的天主⁶⁹；有義務建設我們的家庭，使它成爲天主國度在人世間的見證性、先知性團體⁷⁰。

⁶⁸ 朱蒙泉，《靈海拾貝》，150 頁。

⁶⁹ 《教會社會訓導彙編》，225 號，註 498。

⁷⁰ 同上，231 號，註 518。

台灣社會中的家庭與老年人

陳惠姿¹

本文作者以輔仁大學「老人學學程」負責人，及中華民國長期照護專業協會監事的身分，從當代台灣社會中家庭結構及功能上之變遷，述說老年人在家庭中與配偶、兒女、子媳、孫輩等互動關係的特質，尤其強調老人家成為家庭的資產，最後相當務實地談到家庭對照顧老人家的須知。

前言

我們的壽數不外七十春秋，若是強壯也不過是八十寒暑。
(詠九〇10)

孫兒是老人的冠冕，父親是兒女的光榮。(箴十七6)

白髮老人，善於判斷；年高的人，會出主意，是多麼美好！
(德廿五6)

「家庭」是社會的基本單位，通常至少包含兩人，因血緣、婚姻、或收養關係而居住在一起生活。家庭在傳統農業社會中

¹ 本文作者：陳惠姿，美國匹茲堡大學護理學博士，輔仁大學護理學系副教授，輔仁大學「老人學學程」負責人、中華民國長期照護專業協會常務監事、新泰地區「高齡者健康促進、生產力再開發方案」計畫主持人。

是生活、也是經濟的基本單位，一方面連結個人與社會，同時也是傳承行為規範與培育社會文化的場所；因此，家庭同時具有生物、心理、社會、經濟與文化層面的意義。「老年人」則是指年齡超過 65 歲者的總稱，西方國家稱之以「資深公民」（senior citizen），意即對這些人曾貢獻於社會，是對邁入人生晚期者的尊稱；台灣社會中則以「老大人」、「是大人」、「長輩」、「高齡長者」等稱之，聖經經文上多次以「白髮者」、「白髮老人」稱呼老年人（若十二 12；德廿五 6），多隱喻尊敬之意。

台灣社會在邁入基督紀元第三個千年期的最初 50 年間，歷經政治、經濟、醫療、科技等變遷與發展，國民平均餘命大幅延長、老年人口數激增，以及家庭型態小型化、家庭經濟功能轉型，傳統孝道受到挑戰，老年人在家庭生活中的角色已不若傳統文化中擁有所謂的「歸屬性的地位」；經上說「白髮老人是有智慧的，年紀大者是有見識的」，所以我們在基督紀元第三個千年期中，為因應老年人在家庭中的角色與功能轉變的同時，不僅要提供生活上所需要的照顧，更要尊重高齡者的智慧與見識，以彰顯其晚年生命的意義與價值。

壹、台灣社會中家庭的變遷

國內近代社會在家庭結構與家庭功能上都歷經相當大的變遷，將分述如下。

一、家庭結構之變遷

家庭的結構可以由內外在結構來討論，其中外在結構則可就家庭型態來討論，內在結構指的是家庭成員間互動的特質。

(一) 外在結構：核心家庭略跌，主幹家戶則相對略增

台灣家庭型態變遷的調查顯示，1965～1986年間的家戶型態「核心家戶」從31%增加至54%，而擴大家戶由31%減少為8%，主幹家戶則維持在35%至39%之間²。又根據主計處資料1998～2002年「核心家戶」分別為67.2%、63.3%（其中包括單親家庭6.3%），主幹家戶為17.4%、18.5%，單身戶11.5%、9.21%，顯示核心家庭在持續多年的成長後略有下跌的跡象，主幹家戶則相對略增；值得注意的是家戶中，近四成為獨居老人；此外，未與雙方父母同住者占77%，與夫之父母同住（含與雙方父母同住）者約占22%，與妻之父母同住約占1%，與夫之父母同住之比例，遠高於與妻之父母同住之比例，顯然受到傳統男婚女嫁觀念影響³。這些外在結構的變化會影響老年人在家庭中的互動。

(二) 內在結構

家庭成員間互動的特質可以從角色、權力、溝通型態以及價值觀等四方面探討家庭中各成員間的互動（Friedman, 1992）。中國傳統文化中，在家中兒孫環繞、子賢媳孝是「幸福晚年」的寫照。農業時代，老年人在家庭中扮演經濟分配、家務決策者以及文化傳承者的角色，是家庭中的核心人物，擁有「歸屬性的地位」。隨著經濟、生產方式的改變，婦女就業率提高，家庭中的核心人物逐漸由具「成就性地位」的經濟供給者取代，

² 齊力，「台灣地區近二十年來家戶核心化趨勢的研究」，《台灣大學社會學刊》，第20期（1990），41~83頁。

³ 蔡孟哲、王文貞，《行政院主計處九十一年社會發展趨勢調查報告》（台北：行政院主計處，2003）。

老年人在家庭中角色亦隨之轉變，不論是老年父母或是子女都需要重新檢視與定位。家庭成員間互動的特質：

1. **角色：**角色通常代表著某種身分，或他人對該角色所期待的行為。

家庭成員的角色多依照其所負擔之工作性質與責任或彼此間的稱謂與關係，在互動中逐漸形成。父母親在子女成長的過程中扮演「供給者」、「照顧者」或「決策者」的角色，及至子女成年後，這些角色逐漸調整，甚至互換，尤其當老年父母因健康、退休或失去配偶等，在日常生活上、經濟上或情感上可能成為「受照顧者」、「受供養者」，不論在角色的「量」或「質」方面的改變，都需要作某種程度的調適。早期文獻中常稱老年人容易處於「沒有角色的角色」(role's role)的困境，但近代文獻中則發現老年人有獲得新角色的期待與機會，不僅僅透過特定的生活事件，如娶媳婦當奶奶帶來新的角色，同時也熱切期盼卸下某些人生角色後有機會重新開拓屬於自己的生活樣貌，例如學習新事務，走出家庭與變遷的時代潮流接軌，老年人發展出多樣性的新角色⁴。

2. **權力：**隨著角色的改變，老年人在家庭中與家人間權力結構也隨著改變。

部分年老父母感受到自主權受到威脅。實務中觀察：老年父母與其成年子女間，由權威式逐漸發展成平權式或分享型的互動模式。

3. **溝通型態：**開放性的溝通或含蓄性的溝通。

溝通是指以語言和非語言(如表情、手勢、姿勢等)使得情感、

⁴ 陸洛、陳欣宏，〈台灣變遷社會中老人的家庭角色調適及代間關係的初探〉《應用心理學》4(2002)，221~249頁。

願望、需要、訊息或意見得以交換的過程⁵。開放性的溝通可以讓家庭成員間清楚地表達其個人的感受及意見，增加家庭的向心力；含蓄性或隱忍方式的溝通常因表達不夠清晰，而造成溝通障礙，甚至衍生問題。老年人與家人間可能因成長年代不同，對表達的方式有所不同，傾聽對方並適時詢問予以回饋也是成員間增進溝通的必要作法。

4. 價值觀：價值觀是指一種信念、態度。

每一個家庭會因其所處的文化、習俗、宗教信仰以及社會而有其獨特的價值觀，即使是同一家中的成員間也可能因其成長的時代背景不相同而有不同的價值觀；例如，七十餘歲的奶奶成長於物質匱乏的八年抗日期間，凡事節儉，43歲的媳婦成長於經濟起飛後60~70年代台灣社會，19歲的孫女成長於物質條件相當穩定的80~90年代，當奶奶提起想當年時，花樣年華的孫女就不懂，認為廿一世紀了，還老是提當年的事？世代間價值觀的不同，是可預期，彼此間適度的包容可以使得互動情形更好。「文化反哺」是周曉紅在中國大陸觀察到的現象⁶，也就是在即速變遷的文化中，老年人向年輕一代進行廣泛性的文化吸收的過程。

二、家庭功能之變遷

人類早期社會的家庭具有相當多的功能，包括生殖、經濟

⁵ H. McCubbin & B. Dahl, *Marriage and Family: Individuals and Life Cycles*, (New York: John Wiley, 1985).

⁶ 周曉紅，〈文化反哺：變遷社會中的親子傳承〉《應用心理學》4 (1999)，29~56頁。

(生產)、養育、教育、保護、宗教、娛樂等。近代家庭社會學家將家庭的功能歸納成六項：情感關愛性、經濟性、社會化、生育性、養育性以及保護性等⁷，本文將就老年人在家庭生活有關情感關愛性、經濟性、社會化以及保護性等四項功能之重要性及其變遷。

(一) 經濟的功能

家庭具有生產並分配其資源以供給其成員在食、衣、住、行、育、樂等生活各方面之必需品或需要的服務功能。農業社會的家庭過著自給自足的方式，每一成員不僅是消費者也都是生產者。工業化以後，工資代替農作收成，夫妻同時外出工作的雙生家庭也越來越多，就業所得做為供給日常生活所需取代了自給自足的經濟模式。

家庭的經濟功能在老人照顧上日趨勢微。經濟與健康在國內八次的老人生活狀況調查報告中都併列為老年人最關心的兩個議題⁸；國內，老年人生活費用之主要來源，來自老年人本人及其配偶之比率日增，而來自子女的比率由民國 75 年的 66%，降為民國 89 年的 47%。當代的老年人在處理財產時，都有了「保本」、避免自己淪為財務上的依賴人口，經濟上依賴子女對老年人是「不可承受之重」，且有損其尊嚴⁹。

⁷ M. M. Friedman, *Family Nursing: Theory and Practice*, 3rd. eds., (Norwalk: Appleton & Lange, 1992).

⁸ 內政部，《中華民國台灣地區老人狀況調查報告》(台北：行政院主計處) 1986, 1987, 1988, 1989, 1991, 1993, 1996, 2000。

⁹ 周雅容，〈老人婦女的三代同堂支持與依賴〉，胡幼慧編，《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》(台北：巨流，1996)。

社會學者指出家庭內「代間資源移轉」的限制，可能逐漸以「社會移轉」（由國家訂定社會安全制度，例如國民年金）或「生命週期移轉」（個人早期儲蓄或投資移轉至晚年使用）的方式，讓老年人在家庭中的角色，因為經濟地位的轉變而呈現新的面貌¹⁰。

（二）情感關愛的功能

「家庭成員間彼此關愛的互動是愛和支持的來源，也賦予個人自我形象，歸屬感以及生存的意義」¹¹。當老年人在面臨身體功能、角色、收入各方面一連串的喪失的同時，家人的關愛，供給了滋養與支持，國內外有關老年人生活品質或生活滿意度的研究中，家庭層面中，夫妻間、與子女間、兄弟姐妹間的互動都被列為評量的項目，「老年人認為在家庭生活層面的重要程度高於其在身體功能、心理層面以及社會經濟等層面的得分」¹²。家庭的情感關愛功能對老年人的重要性。

（三）社會化的功能

社會化是指個人發展或習得社會角色與社會互動的過程。許多文獻在闡述家庭社會化的功能時，多側重在協助孩童發展其人際關係與社交技能；家庭之社會化功能應涵蓋個人在其不同的發展階段社會角色的準備。老年人與子女同住或兒孫環繞的情景逐漸減少，不論是在遷入兒女家中、或輪流與兒女同住、或僅與配偶同住或是獨居的情況下，如何調適其與家人、親友

¹⁰ 涂肇慶、陳寬政，〈台灣地區人口變遷對社會安全制度的影響〉《中國社會學刊》13（1990），169~190頁。

¹¹ S. Minuchin, *Families and Family Therapy*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974).

¹² 陳惠姿，《居家護理個案生活品質》（博士論文，1995未發表）。

間的人際關係。對老年人而言，新角色模式的發展也需要在家庭中來完成，例如孫子女誕生後須扮演祖父母的角色，自職場退休後工作角色的轉換、與成年兒女互動中部分角色的互換。

根據行政院 91 年台灣地區社會發展趨勢調查報告，約有近四分之三的成年夫妻未與父母同住，其在社會化的過程中，缺乏學習與老年父母（或祖父母）互動相處的機會。未來，當他們成為老年人時，「如何扮演老年人的社會角色」，將成為新的重要課題¹³。此外周曉紅所觀察的「文化反哺」¹⁴，可視之為親子間的「反向社會化」¹⁵，增加老年人與社會潮流的連結。

（四）保護的功能

家庭具有照顧與保護家庭成員使其獲得安全與健康的功能，但是，家庭對安全與保健方面的認知與行為，以及對健康照護服務體系的利用會影響其生活方式與衛生習慣，進而影響其家庭成員的健康。

一個保護功能強的家庭，應具正向的健康行為，並且充分利用可資運用的健康照顧服務。在高齡化社會中，老年人的照顧責任已逐漸由家庭負擔演變為由社會資源來支持或分擔家庭的照顧工作，尤其是在已施行社會保險的國家，如挪威、瑞典等北歐國家，台灣社會自 1995 年起老人照顧資源即快速成長，

¹³ V. Gegas, "The Influence of Social Class on Socialization", in W.R. Burr, R. Hill, F.I. Nye and I.L. Reis (eds.), *Contemporary Theories about the Family*, (New York: the Free press, 1979), pp.365~404.

¹⁴ 周曉紅，〈文化反哺〉。

¹⁵ 陸洛，〈台灣變遷社會中老人的家庭角色〉。

包括養護機構、護理之家、居家護理、居家服務、送餐服務等¹⁶，加上約有 12 萬名外籍看護工，這些外援性照顧資源提供家庭照顧失能老年人所需的協助，但也顯現出家庭照顧功能不足；國內、外文獻中一致指出家庭是老人照顧中最主要、也是重要的照顧資源，「原居養老」（Aging in Place）自 1980 年代以來已成為高齡化先進國家老人照顧的主流趨勢，家庭在老年生活中的重要性將持續扮演最重要的資源。

中華文化是強調孝道的，曾子大孝說：「大孝尊親，其次弗辱，其下能養。」意即孝道中最重要的是尊親，不是單單供養。父母在兒女心中的地位至為重要，物質還是其次，能養僅稱是下等的孝。外援照護資源的引進的同時，家人在照顧老年家人的角色上如何扮演，正挑戰著現代的家庭成員。

貳、老年人與家人互動關係

老年人的家庭生活中，因著居住安排不同，與家人間的互動關係也不同；台灣地區六十五歲以上老年人之居住方式，與固定子女同住的比率呈現逐年減少的趨勢，由 1986 年的 64% 降至 2000 年的 48%；僅與配偶同住之老年夫婦則呈現增加的趨勢，由 1986 年的 14% 升為 2000 年的 15%；獨居的比率大致維持一成以上；至於採兩代毗鄰而居，保持距離之生活方式已隱然漸現，計 13%¹⁷。多數老年人認為同住彼此的關係才不會脫節，但是經常因為子女就業之需求無法同住，同不同住不是

¹⁶ 中華民國長期照護專業協會，《台閩地區長期照護機構名冊》，（台北：中華民國長期照護專業協會，2005）。

¹⁷ 內政部，《中華民國台灣地區老人狀況調查報告》2000。

最重要的，兒女是不是真心關心老年人才是他們最重要的。在不同的居住安排，老年人在其家庭生活中，夫妻間、父母子女間、祖父母與孫子女間的互動將分述如下：

一、夫妻間之互動關係

國民平均壽命自 1953 年至 1994 年延長了 25 歲左右，每對夫妻自最後一個兒女離家後，如果沒有其他意外，仍可擁有 25 至 30 年的婚姻生活；其中包括約自空巢期（兒女離家後）至退休的 15 年，另外約有 10 至 15 年為退休後至配偶中一方逝去。老年夫妻間的互動關係十分不同於其他的階段。老來有伴，能與配偶一齊渡過晚年的老年人，在生活上可以彼此互相照應，應算是有福之人。由於女性之平均壽命較男性長，在人生晚期男性比女性較有機會享有婚姻生活。老年夫婦可能經歷一些可能影響婚姻的事件，例如：

1. **退休**：一方或雙方退休在家，對彼此都是新的考驗，家中的活動常規與家務職責的分擔就需要重新訂定。
2. **疾病**：一旦夫妻中一人罹患疾病，另一人則須負起照顧的責任，進而引發成新的依賴關係，長期的照護工作會使得婚姻關係趨於緊張。
3. **收入減少**：退休或生產能力的減退，造成收入減少，一旦影響到生活所需，則可能使婚姻生活陷於緊張狀態。

觀察老年夫妻間互動的關係，發現有下列三項特色：

（一）彼此依附

老年婚姻的特色是夫妻兩人投注在對方身上的時間，比婚姻生活週期中任一階段都多得多，一方面是由於子女成長獨立

後離家了，生活重心逐漸轉離子女；另一方面則是因一方（或是雙方）自工作生涯中退休了。老年夫妻在減輕了外在的責任與義務後，有較多的相處時間，彼此互相依附的現象更為明顯。

（二）男尊女卑的現象漸趨緩和

台灣地區，除少數原住民群為母系社會以外，絕大多數家庭屬於父系社會。傳統文化中「在家從父、出嫁從夫」的古訓，男性在扮演「生產者」角色方面較女性明確，婚姻關係中男尊女卑的現象普遍存在；及至老年由職場中退休，男性生產者角色淡化後，夫妻間尊卑之現象漸趨緩和。

（三）性別角色的倒置

西方學者提出「性別角色的倒置」是老年夫婦生活的另一特徵，男性到了老年期開始體悟與表達其較細膩、關切與情緒上的需求；女性則變得較果斷。這些轉變可能會降低夫妻相處的緊張度，彼此間可以更自然的溝通與分享¹⁸。

夫妻間，在年輕時即擁有良好婚姻關係者，及至老年更能享有美好的婚姻關係；反之，年輕時婚姻關係就不好的夫妻，到了老年可能更趨惡劣。老人相關研究結果顯示有配偶的老年人對生活的滿意度高於鰥寡者，婚姻生活中夫妻之互動關係是影響老年生活滿意度高的重要因素之一。

二、與子女的互動關係

六十五歲以上的老年人大部分都已退休，但是可能因為結

¹⁸ D. Gutmann, "The Cross-culture Perspectives: Notes towards a Comprehensive Psychology of Aging", in J. E. Birren & K.W. Schaie (eds.), *Handbook of the Psychology of Aging*, (NK: Van Nortrand Reinhold, 1977).

婚年齡之延遲與子女數之不同，他們的子女可能包括：（一）就學階段的青少年；（二）已就業但未婚嫁的子女；（三）已婚的子女。老年父母與其子女間的互動，因著子女的成年情形而有所不同，茲分述如下：

（一）與就學中的青少年子女之互動

在這階段，老年父母仍然負擔撫育管教之責任，子女的年齡漸增，老年父母與其青少年子女間在價值觀方面容易出現落差，大多數子女對老年父母仍很孝順，但不一定贊同或遵從其父母之觀點，而認為老年父母之觀點已不合時代，因此彼此間之互動較緊張，易出現磨擦。

老年父母多已退休，收入減少，若仍須支付子女的教育及生活等費用，會比一般年輕父母較為拮据。老年父母多盼望自己能長壽，看到子女的成長，甚至其成就，這種盼望常帶來一些焦慮，一旦健康狀況明顯改變，則焦慮感則易愈趨明顯，甚至影響彼此間之互動。

（二）與已就業但未婚嫁的子女間之互動

這時子女經濟多已獨立，老年父母多半不再需要提供協助，此時多可見到老年父母予以其成年就業子女更多的權利與尊重。彼此間的互動較趨對等。倘若子女遲遲不婚，老年父母會感到焦慮，但隨著子女年歲增長，婚嫁問題帶來之焦慮也會逐漸減輕。此時老年父母逐漸老邁，體力減退，與子女間，照顧者與被照顧者之角色亦隨著彼此間之互動，而逐漸步入「改變中的過期」。

（三）與已婚子女間之互動

子女結婚後，父母明顯感到卸下擔當父母的責任，相對較易出現失落感，尤其當子女紛紛遷出、另立門戶後，老年父母

也逐漸需要家人照顧，因此經常面臨如何安排老年居住的問題。

三、婆媳關係

傳統文化中，老年父母多選擇與其兒子，尤其是長子，而非女兒同住，雖然這些現象也正在改變。人類學家 Gallin 在台灣農村以實地觀察婆媳關係，她發現婆婆與媳婦的關係在民國 50 年代與 70 年代有極大的轉變¹⁹。自從輕工業進入農村，薪資收入代替了農作收穫，年輕婦女進入工廠，遠離農事，在經濟上獲得了自主權，婆婆的權力遂逐漸減少。媳婦逐漸成爲家務中的主要決策者，倘若婆婆沒有意識到彼此間關係的改變，則婆媳間的關係會呈現十分緊張的狀況。

四、與孫子女的關係

國內老人生活狀況調查報告顯示，年輕老人（65~74 歲者）常是孫子女的褓姆，或是學齡階段孫子女返家後的照顧者²⁰。祖父母對待孫子女的方式與態度不同於當年扮演父母角色，慈祥、包容是祖父母的寫照，與「說一不二」的父母角色，孫子女往往也是最能取悅祖父母。

孫子女與祖父母相處之機會受到成年子女就業地點之限制，彼此間的互動可能隨著孫子女之成長而逐漸減少，另外由於彼此價值觀之差距，及興趣焦點不同，老年父母與孫子女間也常缺乏共同話題。

¹⁹ B. Gallin, "Mother-in-laws and Daughter-in-law: Inter-generational Relations within the Chinese Family in Taiwan", *Journal of Cross-cultural Gerontology*, 1(1986)1, pp.31~49.

²⁰ 內政部，《中華民國台灣地區老人狀況調查報告》1996、2000。

參、老年人是家庭的資產或是負擔

聖者摩西壽高一百廿歲，但《聖詠》中也提醒「我們的壽數，不外七十春秋，若是強壯，也不過八十寒暑，...」（九〇10）；台灣社會在 2003 年底平均餘命已達 76 歲，鄰近的日本更高達 80 歲。平均餘命的增加使得社會呈現高齡化，根據聯合國的統計，2005 年 10 月世界總人口已超過 64 億人，其中 65 歲以上的人口數約有 4.7 億，約占全人口的 7.4%²¹，已超過聯合國用來區分高齡化的指標 7%，意即人口高齡化成為全球性的普遍現象。台灣地區在同一時期老人人口數約有 220 萬人，約占全人口的 9.7%²²；2011 年到 2021 年間，戰後嬰兒潮人口開始邁入老年，高齡化的速度將更為加速。根據的人口推估，台灣老人人口比率將由 2011 年的 10%，迅速在 2033 年達 20%，預計只需 22 年²³，甚至比日本從 10% 增加到 20% 所花費的 24 年更短，相較於歐洲國家：瑞典、丹麥、德國、瑞士、荷蘭、芬蘭等國，幾乎都是花 50 年到 80 年，才達到 20%。古諺「家有一老，如有一寶」，其中「寶」的意涵，多少是因為「人生七十古來稀」，當老年人口比率增加為 10% 甚至 20% 時，老年人仍是家庭中的寶或是家庭的負擔？

社會心理學家 Erikson 將 65 歲以上者歸為老年人，近代百歲人瑞不在少數，老人學者於是進一步將老年人分成 65~74 歲的年輕老人（young old）、75~84 歲的中老人（middle old）、85

²¹ U. N., 2005. <http://unstars.un.org/unsd/demographic/default.htm>

²² 內政部，《中華民國台灣地區老人狀況調查報告》2005。

²³ 行政院經濟建設委員會，《民國 93~110 人口推估》2004。

<http://210.69.188.227/indexset/indexcontent.jsp?topno=1&linkid=8>

歲以上的老老人 (old old)；在臺灣，年輕老人 (約占 60%) 雖稱退休，多仍退而不休，或者照顧家中孫輩子女或仍活躍於各項活動中，中老年人 (約占 13%) 開始需要家人少量的協助與照顧，真正需要較多照顧的老老人低於 7%；國內多次調查，65 歲以上老年人需要照顧的比率都在 5~9% 之間²⁴，以現階段 220 萬老人中，約有 10~20 萬人，2010~2011 年間在戰後嬰兒潮進入老年期後，年輕老人比率將更為提高。這些年輕老人普遍完成至少 6 年的國民教育，對「養兒防老」的期望多已不若他們的父母般高²⁵，不希望成為子女或家庭的負擔。

人口學家將 65 歲以上歸之為依賴人口，不可否認地，在以科技主導的現代社會與文化中，生產力成為重要指標，使得老年人，逐漸成為消極、甚至負面的形象。但是，聖經中，教導我們老年的形象大多是正面且積極的：

《若望福音》告訴我們：「白髮老人是有智慧的，年紀大者是有見識的」（若十二 12），「老人應先發言，年高者應教人智慧」（卅二 7）。

《德訓篇》中稱「白髮老人，善於判斷；年高的人，會出主意，是多麼美好」（廿五 6）；老年人在經驗傳承中應該得到尊重。

《肋未紀》中也要求年輕人「在白髮老人前，應起立；對老年人要尊敬，應敬畏你的天主：我是上主」（十九 32）。因為一個人如果不尊敬老人，他也一定不敬畏神。看見了站在他面前的老年人，尚且不知道尊敬，又如何能敬畏那位眼睛看不見

²⁴ 內政部，《中華民國台灣地區老人狀況調查報告》1996，2000。

²⁵ 陸洛，〈台灣變遷社會中老人的家庭角色〉。

的神呢？舊約十誡中的「孝敬」父母的原文相當於英文的 honor，顯示出尊敬的重要。

新約《厄弗所書》中有言：「……要在主內聽從你們的父母，……。孝敬你的父親與母親，為使你得到幸福，並在地上延年益壽；這是附有恩許的第一條誡命」（六 1-3）。

《弟茂德前書》勸我們：「不要嚴責老年人，但要勸他如勸父親，……，勸老婦如勸母親」（五 1-2）。

老化是成長中必經的過程，老年是一種祝福；老化的完滿是來自天主的祝福²⁶。老年人的智慧是社會的珍貴資產，是應該受到尊重的。

觀察近代事蹟，以 2000 年諾貝爾物理獎、化學獎得主 A. J. Haeger、A. G. Macdiarmid、H. Shirakawa、Z. I. Alferov、H. Kroemer 及 J. S. Kilby 等六位學者多是老年人；同年 12 月和平獎得主韓國總統金大中是 76 歲的中老人，不但國外有這些典範，國內前馬偕醫院前院長羅慧夫獲頒外籍人士最高榮譽「紫色大綬」勳章時，也是 72 歲的年輕老人。這些老年人多仍積極展現他們智慧，貢獻才能，因此銀髮期的老年人毋寧視為負擔，更是社會的重要資產。

肆、老年人的家庭照顧

健康與經濟是老年人最為普遍關心的兩項問題—老身與老本，「孝道」在文化中不僅規範國人的日常居家生活，更成為家庭制度的基石，特別表現出在居住安排，「至少要有一個已

²⁶ 保羅·田立克，《系統神學》第一卷，（台南：東南亞神學院協會，1980），27 頁。

「婚兒子與父母同住」成爲傳統孝順父母的基本要求，然而台灣老人的理想居住安排在社會變遷中，越來越無法達到這個要求，在陸洛與陳欣宏對老年人進行質性訪談時，老年人認爲有沒有關心比住不住在一起更爲重要²⁷。

中華文化是強調孝道的，曾子大孝說：「大孝尊親，其次弗辱，其下能養。」意即孝道中最重要的是尊親，不是單單供養。父母在兒女心中的地位至爲重要，物質還是其次，能養僅稱是下等的孝。在照顧老年家人時，需要學習體認他們的需求，並且尊重他們的選擇。

一、認識老年人的照顧需求

老年人，隨著年齡的進展，老化的程度愈趨明顯，加上慢性病症在老年人口中之普遍性，使得老年人在日常生活中，需要不同程度的協助。日常生活活動（Activities of Daily Living, ADLs）與工具性日常生活活動（Instrumental Activities of Daily Living, IADLs），常被用來以評估老年人日常生活中功能獨立／依賴狀況，並推估其照顧需求²⁸。ADLs 以及 IADLs 又可歸爲三類：

1. **自我照顧能力**：包括進食、穿衣、洗澡、如廁、大小便失禁等能力；
2. **移動能力**：指在室內走動及到室外走動；
3. **家事活動能力**：包括購物、準備餐食、理財、洗衣、做輕鬆家事之能力。

²⁷ 陸洛，〈台灣變遷社會中老人的家庭角色〉。

²⁸ J. M. Guralnik & E. M. Simonsick, "Physical Disability in Old America", *Journal of Gerontology*, 9(1993)1, pp.3~10.

吳氏等人即以這三種能力進行評估老年人的照護需求，根據一項國內追蹤老人健康情況之三年調查研究²⁹，結果顯示整體而言，老年人在日常生活上需要協助的盛行率為 8.6%：

1. 在**自我照顧能力**方面：65 歲以上者有需要他人幫忙者占 6.8%；80 歲以上者為 19.7%；
2. 在**移動能力**方面：65 歲以上有需要他人幫忙者 5.8%，80 歲以上者為 22.3%；
3. 在**家事服務**方面：65 歲以上者有需要他人幫忙者占 12%，80 歲以上 33.6%需要他人協助。

此外，**認知功能之障礙**也會產生照顧需求，社區老人具中度以上認知功能障礙者占 5.6%，此一障礙率隨年齡增長、教育程度降低而升高³⁰。如將 ADLs 與 IADLs 以及認知功能等三項合併考量老年人的照顧需求，任何一項 ADL、IADL 或認知功能障礙者，約有 17.6%的老人，需要他人幫忙者，整體而言老年人最需要家人協助的項目依序是「大小便排放」、「在室內的走動能力」、「洗澡」、「上街購物」、「洗衣服」、「準備餐食」。

此外老年人，約有 22.2%的人在平時說話時感受到聽力上的困難，在視力方面，約有 3.6%的老年人無法看清一步遠處的事物；在認知功能上，有 18.8%在人時地物、定向感與長短期記憶方面有困難。在家庭中，老年家人的照顧需求具有獨特性，而且他們所期望被協助的項目也相當具有個別性，因此在提供

²⁹ 吳淑瓊、梁浙西、林惠生，《老人長期照護研究》（台北：行政院衛生署，2004）。

³⁰ 吳淑瓊，《老人長期照護研究》。

協助時，要尊重他們的意願與選擇。

二、家庭對老年人之照顧意願

社會經濟環境之改變，家庭之型態變小，家庭成員間同住之成員數減少，彼此間互動關係，不僅在量上減少了，在性質方面也改變，就家庭照顧老年人的功能上而言，東西方社會基於經濟、文化、價值體系之不同，在演進上雖有不同，但家庭都是照顧老年人的主體。由一項社會意向調查，20~64歲的民衆中，約六成認為將老年人留在家中是最理想的照顧方式，贊成留在社區中者占三成，而贊成送機構、療養者只占一成³¹，針對社區老人調查其未來期望被照顧的方式，只有近兩成的老年人表示當需要他人照顧時，願意去護理之家，而近八成的家庭照顧者，卻認為即使身體功能很糟，他們也不一定把老人送到機構，又當問如果有保險不需支付費用之情況下，仍有62.5%的家庭照顧者表示一定不會住進機構。

老年人的照護需求是長期性的，但大多是間歇性，而非一天24小時每一刻都需要，家庭照顧是最能夠就其個別性的需求來協助他們，但是當年齡逐漸增加，服務之種類與需求量逐漸增加，甚至需要一部分「技術性」服務之需求出現時，正式性服務適時的介入與非正式性的照護內容統合，不但可以滿足老年人的照護需求，也可以適當的協助老年人的主要照顧者。畢竟只有當家中主要照顧者有意願、有能力的情況下，居家老年人才有機會獲得適當的照顧。

³¹ 內政部，《中華民國台灣地區老人狀況調查報告》2005。

三、家庭對老年人的照顧實務

當老年父母成為中老年人、甚至老老人後，逐漸需要家人在生活中提供協助，國內、外文獻中一致指出家庭是老人照顧中最主要、也是重要的照顧資源，尤其自從「原居養老」(Aging in Place) 的理念成為高齡化先進國家老人照顧主流趨勢後，家庭在老年生活中的重要性益趨明顯。但是在文獻中或在生活實務中，很少談及成年子女對老年父母的「侍親教育」，以下將敘述如何與父母共同迎接老年，走過老年。

(一) 與老年父母共同迎接老年

(1) 協助父母親保有老身

1. 與其共同安排**每年的健康檢查**、疫苗之接種、必要時的就醫以及了解使用藥物後的反應與效果。
2. **維持運動**：鼓勵老年父母參與固定團體的運動，支持並提供必備用物與參與。
3. **適當飲食**：每日水分之攝取(1,200~1,500cc)、均衡飲食、少油、低鹽、少糖、高纖飲食、維生素之適當攝取、愉快的進餐氣氛。

(2) **協助老年父母生活安排**，豐富晚年生活的內涵與意義：包括鼓勵他尋夢、圓夢、追求年少時的心願、探索培養興趣與嗜好；傳承拿手絕活與才藝。

(3) **擴大 / 增進社交活動**：參加晨間活動、老年人團體、志工活動或松年大學等。

(4) **世代間的傳承**：講述生命經驗與分享家族生命史。

(5) **陪他出遊、探訪親友、旅遊**。

(6) **瞭解他所經歷的衝擊、挫折或挑戰**、退休、老友逝去、生

理功能減退……

(二) 陪伴老年父母，並提供必要的協助：可依居住安排而不同

(1) 與父母同住時，親情的維護

1. **維持安全的居住環境**：避免因潮溼地面、幼童玩具、電線或電源等造成居住上的不安全。
2. **生活習慣模式的妥協**：作息時間、飲食以及生活用物要尊重其習慣。
3. **保留其生活與情緒之隱私權**：建構一種有距離的親密感。
4. **保有並尊重其對生活領域空間與時間的自主性或支配權**。
5. **用愛與尊重來包容彼此**不完全一致的看法。

(2) 不同住時，親情之表達

1. **定時探望並協助處理生活上小雜事**：財務、水管、電路、馬桶、垃圾的清理等。
2. **生活所需用物之購置**：生活必需品、個人喜好之食物之提供、年節用物之協助準備。
3. **購置必要的生活輔具或居住環境安全性的建構**：如安裝扶手或遙控電源等設施。
4. **定時電話聯絡問安**。
5. **財務上作適當的資助**。
6. **鄰近地區人際互動支持網絡之建構**。

(3) **必要時，為父母購買所需之外援服務**：國內現階段有各式各樣的老人照顧服務包括：

1. **間歇式的服務提供前來協助**：家事服務、餐食服務、陪伴就醫等。
2. **專人全時的照顧**（即外籍看護工）：關注照顧過程、照顧者

需要有休假。

3. 機構式的照顧：選擇機構時要方便探訪、入住機構初期要陪伴、依時探訪、週末或逢年過節時帶老年家人返回家中共享家庭生活。

結 語

家庭是老年人最熟悉的生活領域，雖然在社會變遷中，家庭的經濟、照顧、社會化等功能都已受到相當大的挑戰，情感關愛的功能仍是老年生活中最重要的，家庭仍是老年人最主要的照顧資源。我們尚未經歷過老年期，面對老年父母親我們需要學習與他們共同迎接老年、陪伴他們經歷老年、照顧他們走過人生的晚期。

「家庭」主題討論記實

- 問(1)：**我們的親子教育沒有適性教育，因為核心家庭居多，我們跟年長者沒有很多互動關係。現在社會進入一個媒體時代，媒體常在破壞社會家庭。子女的減少與醫學的發達，產生了老人社會的問題，更對社會中人與人的關係造成影響。子女的減少，這種問題在人際關係上形成一個挑戰，整個社會將變成你搶我奪的怪現象。教會如何落實建構正常的家庭，須以老人、父母、子女共同存在的關係為基礎，做為學習社會人際關係的起點。
- 問(2)：**有機會多接觸，當然是好。我擔心的是整個家庭結構的問題。社會人際關係的美好，是要從家庭中學習起，缺少這些關係，人際關係會缺少很多，教會的教育機構，應加強讓我們意識到我們需要有一個平衡的人口結構及家庭價值。
- 問(3)：**我以前都沒有感覺到，老人越來越多了，以後台灣會成老人國，這也是我們教會主要關懷的對象。我們教會在台灣辦了好多安老院，但不可能這麼多的老人都到安老院。我在想神父們能不能夠組織起來，特別為這類型的老人做服務。教會是不是可以多一些這類教育的研討會，研討會能夠幫忙認識趨勢、瞭解問題；我們才能走在潮流的前面，在問題還沒發生之前，我們就做好準備了。

陳教授：講一個小故事：在公園裏，聽到兩對夫婦的對話。其中一位太太說：「我告訴你喔，他老爸很奇怪，晚上七早八早就去睡覺，半夜不睡就偷偷爬起來看電視，還怕我們聽到，把電視開得很小聲，以為我們聽不到。」聽完他們的對話，真的很感慨。我們中年人，實在是沒有機會去學習怎樣從老年人的角度去看他的需求。七早八早去睡覺，是因為老年人需要充電了，所以早睡覺；睡了5個鐘頭，睡夠了，所以就早起。他把電視聲音轉小，是怕吵醒子女們，怎麼叫偷看電視？我們常用管教小孩子的態度去看待父母，或許是因為從小只在父母身上學到怎樣管教小孩子。在核心家庭，我們無法學到父母怎樣照顧他們的父母。所以我想我們非常需要讓我們的學生有機會能回到家庭的情境中，或在他的左鄰右舍，去認識他附近的長者，他們的特質是什麼，應怎樣去相處？所以在輔仁大學的通識課程，開立一門「銀髮長者的關懷」，要求學生去觀察他的祖父母或鄰居中的長者，回來寫作業。幾乎每一篇都是觀察的作業，到了學期末，原來不知道怎樣跟爺爺奶奶講話的學生，透過觀察與交談，覺得爺爺很棒、奶奶很會做菜。我想這是一個開始，如果我們都沒有機會讓我們的學生學習認識及關心我們的長者的話，那我們就沒有起步。

林女士：我想提問者所提出的問題是很沉重的，但也是宏觀的。社會呈現的趨勢就是這樣，在這樣的社會中，按照教會訓導來說，應該要保護家庭，應該是替家庭爭取權利，如今看起來不但沒有做到，反而使整個家庭制度受到威脅。有句名言：「全世界能夠改變的一個人就是自己」，

從個人來講，能夠做的是建立健全的家庭之後，反過來從個人去影響整體。我想不管社會結構怎麼改變，一些人的基本價值是不變的。如果個人能有穩固的婚姻，然後在教養小孩方面，多對老人關懷一點，這些很基本的東西如果能把握住，我想這些趨勢的威脅性會少一點。

人的工作



天主教會捍衛合理工作

《教會社會訓導彙編》第六章解析

韋 薇¹

本文作者以天主教新事社會服務中心主任的身分，以及多年在台灣實際服務基層勞工的親身經歷，為《教會社會訓導彙編》第六章〈人的工作〉做了非常切題的詮釋。文中特別關懷弱勢勞工，捍衛合理的工作權。

前 言

天主教在一百多年來以《新事》通諭為里程碑，所有關懷社會的通諭及教宗文告都與勞工、與勞動權益息息相關，教會不斷針對全球普遍的現象、需求與問題而在信仰內作反省與回應，教會的社會訓導雖不似百科全書隨翻隨找到答案，但是如果各地方教會以及各信仰團體、個別基督徒都能在生活、職場及社會上切實履行，我們現今的世界與國家就已經是美麗新世界了！

自從我在新事社會服務中心任職十多年，面對了台灣年年增加的關廠歇業、經濟不景氣、失業率高升、老百姓工作時間

¹ 本文作者：韋薇修女，伯利斯仁慈聖母傳教會修女，菲律賓馬尼拉亞典耀大學宗教教育學碩士，現任天主教新事社會服務中心主任，並在輔大神學院教授牧靈神學相關課程。

加長工資卻縮水、彈性工時及人力派遣的勞動條件如毒蛇猛獸襲擊勞工、引進的移工爲了廉價薪資而被迫出賣尊嚴等等一波一波的衝擊；放眼望世界，貿易自由化、全球市場勞動區域化、勞動市場彈性化等呼聲藉著全球性機構與各類全球或區域性會議說服各個國家，廿世紀最後十年全球所得年平均成長 2.5%，但是全球的窮人卻增加約一億，貧富差距持續擴大，第三世界的赤貧人口平均一天的生活費不到一美元。面對台灣、面對這樣的世界，失業大概是無數人最大的痛。

我所接觸的勞工大都是在生存線上奮鬥討生活，他們的人生要求不多，只希望擁有可以維持家庭、提供子女、甚至孫輩良好教育的工作、有自己的住屋，許多人辛苦工作到六十歲仍想繼續工作，退休是他們最無可奈何又無力抵抗的決定。一份有尊嚴又有合理酬勞的工作可以使許多小老百姓的夢想實現，因此，我從合理工作來詮釋教會社會訓導。

面對學術界與勞工運動界所關注的不同意識型態的經濟體制，勞動與資本之間的關係，天主教會的論述立場何在，就不在本文所詮釋的範圍內。

一、全球就業弱勢

依據聯合國國際勞工總署 (ILO) 面對基督紀元邁入第三個千年期之際估計²：全球有一億五千萬人是完全失業，1997 年經濟合作發展組織 (OECD) 國家中的青年失業率 (15~24 歲年齡層) 占 13%，幾乎是成年人的兩倍，而在開發中國家的城市，青年失業率更是高達 40%，全球失業青年約有八千萬人。

² 聯合國國際勞工總署 (ILO) 總長報告：“Decent Work”，1999。

但是在就業人口中，許許多多人是長期超時工作，而另外許多人口是被迫從事臨時工，或是部分工時的工作、低生產效益的自營作業等各種形式的未充分就業的人，1990~1999年間在中南美洲約 60%的人口是在非正式部門工作，非洲更高達 90%的都市工作屬於非正式部門³，不論超時工作或是臨時工、部分工時的工作，都是使工人無法從工作中實現工人自身的理念與能力。

近年來在就業人口中呈現勞動市場的兩極化現象是全世界勞動市場的趨勢，高科技就業機會增加、收入也高，卻也造成更多人低收入、惡劣的工作保障，其中婦女所做的家事服務工、部分工時、代工等非正式經濟領域的工作更加成爲工作窮人，2004 年全球女性就業率比十年前增加 40%，但是全球五億五千萬工作窮人中 60%是低薪女性⁴。

二、台灣兩性的就業弱勢

台灣 2004 年整體隨著經濟的復甦而帶動就業率增加，總勞動參與率爲 57.66%，女性勞參率爲 47.71%⁵，其中中高齡（45~64 歲）女性就業比重呈逐年上升趨勢⁶，但是薪資不論男女及各年齡層都比 2000 年低了許多，女性受雇者平均每月收入僅有 28,659 元，是男性（37,590 元）的 76%，越是中高齡平均每月收入差距就更大（45~54 歲女性月收入是男性的 70%，到了 65 歲女性幾乎

³ 同上。

⁴ ILO,《2004 女性全球就業趨勢報告》(*Global Employment Trends for Women 2004*)。

⁵ 勞委會,《婦女勞動統計》,2004,(4)。

⁶ 勞委會,《婦女勞動統計》,2004,(7~8)。

只是男性的一半收入 56%)。女性平均工資低於最低工資者占 8.15%，而男性只占 3.08%⁷。2001 年低所得者（年所得未滿 30 萬元者），女性高達 43%，在女性為戶長的家庭中，低所得家庭占 13.2%、高所得家庭有 28.9%，而男性戶長的家庭低所得者僅有 4.2%、高所得家庭卻高達 51.1%，女性貧窮的現象十分嚴重⁸。

2000 年女性因「工作場所歇業或業務緊縮」及「季節性或臨時性工作結束」而失業的女性有 102,000 人，明顯高於男性的 63,000 人。若將兩性就業者人數比例（男性為女性的 1.44 倍）納入考量，前項差異更大，女性比例將超過男性兩倍以上。2002 年女性因「工作場所歇業或業務緊縮」及「季節性或臨時性工作結束」而失業的女性有 86,000 人，仍然明顯高於男性的 57,000 人⁹。

女性就業如同全球女性就業現象集中在低職位、低技術、低薪，較多女性從事部分工時工作、計件工或計時工，都是非正式經濟的工作，有較高的不穩定因素。但 1998~2000 年我國部分工時女性占 41%，遠低於德國的 84%、英國的 80%、美國的 68%、日本的 70%、南韓的 55%。

據 2001 年的調查，男性失業者中有 55% 面臨「沒有工作機會」，高於女性的 47.12%，如近年來興起之低技術受雇者「派遣」現象，說明後期資本主義的勞動市場的特徵之一，即跨國資本和高科技使勞工益加分化，使勞動越來越零碎、異化、低

⁷ 勞委會，《婦女勞動統計》，2004，（52）。

⁸ 婦權基金會，2004，10。

⁹ 婦權基金會，2004，12。

報酬，同時產生低薪、低保障女性勞動者取代男性的現象¹⁰，這種現象顯示失業者多及長工時的工作窮人。

三、創造合理工作的機會

人的不安全與失業成爲各國的公共議題，也是政治關切的重要課題，近年來聯合國大力推動「合理工作」(decent work)，天主教從教宗良十三世的《新事》通諭(1891)以來，都主張工作是人所需要的，工作是人類的基本權利和基本財物，教會肯定工作是人的尊嚴的表達，是人類家庭的公共利益，同時，教會看待工作是人參與社會生活的具體方式，因此，失業是「真實的社會災難」¹¹。因此，教會指出創造確保合理工作的就業機會應該是各國政府與各經濟體制的優先¹²，同時，教會特別注意失業的青年、婦女、身心障礙者及移民，如果不除去造成就業的障礙，這些人尤其是青年，很快會被邊緣化，被排除在社會之外¹³。

1. 合理工作的意義

面對全球失業的人以及未充分就業的人所企望的不只是有一份餬口的工作，實在需要合理的工作，「合理工作」的意思是令人滿意、具有可以接受的標準，依據聯合國國際勞工總署所謂的「合理工作」包含五個因素¹⁴：(1) 生產效益的工作，

¹⁰ 婦權基金會，2004，13。

¹¹ 《教會社會訓導彙編》，287 號。

¹² 《教會社會訓導彙編》，288、291 號。

¹³ 《教會社會訓導彙編》，289 號。

¹⁴ 參閱 ILO，1999 總長報告 5 號。

(2) 工作權益受保護，(3) 適當酬勞，(4) 社會保險，(5) 社會對話。換言之，就是依照正義原則的工作，而所從事的工作並非臨時工、或是使失業統計數字一時減少的以工代賑方案，合理工作是與基本工作權利、酬勞密切相連，按照天主教會看公道的工資，就是基本工作權利與酬勞，意指個人及家庭基本生活所需要的費用，涵蓋了子女教育費用以及購置房屋與不動產、福利與保險、休假以及平等參與勞工與雇主、與政府之間攸關工作權益、工作升遷、評鑑等決策體系提供意見與作決定。

而現在台灣一般農人、工人、基層服務人員的工作酬勞就只有獲得個人的基本工資略高的現金，無法照顧到整個家庭，而社會安全制度也還沒有建立，一旦遭遇職災、生病或是退休、老年等而離開職場，個人生活與家庭生計就產生危機。至於工人參與社會對話的權利與機制就更缺乏了，在九百萬勞動人口中，大約只有近三百萬人參加工會，同時大部分勞工是參加只辦勞健保服務的職業工會。

2. 工人的尊嚴與工作權利

教宗若望保祿二世的論《人的工作》通諭強調：

「確保勞僱合理關係的最重要方法是建立工作報酬，因為工作報酬是大部分人達到共同使用財富的實際方法。因此，公道的工資是證明整體政經制度是否正義」¹⁵。

¹⁵ 若望保祿二世，天主教中國主教團秘書處編譯，《論人的工作》通諭 (*Laborem Exercens*) (台北市：天主教教務協進會，1981)，19號。

教會肯定工作的基本權利是與工人的尊嚴息息相關的，除了公道的工資外，工人有權休息、有權在無害於身心的工作環境及工作過程中按照自己人格行事，有權免於職場上遭受違反良心、及人格尊嚴的痛苦¹⁶。工作及為工作所付出的一切目的都是為了人，也就是「工作為人，人不是為了工作」¹⁷，人是工作的主人，工作也因為人而神聖，因此，在人性尊嚴的考量下，教會肯定工人的一切酬勞應當促使工人及其家庭達到培養物質方面、社會方面、文化方面及精神方面的生活，酬勞高低還須考量工人的功能、生產、工廠的條件及公共利益¹⁸。天主教教會訓導的主要核心價值¹⁹是環繞著人的尊嚴與公共利益之間的平衡，也成為勞資關係及社會對話的重要準則。

3. 工人有權捍衛合理工作

為了達到合理工作所包括的各項因素，尤其是保障公道的工資與工作基本權利，從教宗良十三世以來，各項有關經濟及工作的社會訓導文件都提到工人有組織工會及罷工的權利，教會體認工會組織有職責在政治領域運用影響力，以達到經濟生活的適當處置，同時也發揮教育工人的社會良知能產生積極角色，達到普遍的公共利益、促進經濟與社會的發展。但是教會

¹⁶ 若望保祿二世，《一百週年》通諭（*Centesimus Annus*）（台北市：天主教務協進會，1991），15號。

¹⁷ 《教會社會訓導彙編》，272號。

¹⁸ 《教會社會訓導彙編》，302號。

¹⁹ 施羅伯、馬催·傑邦編，天主教聖母聖心會編譯，《社會關懷—天主教社會訓導文獻選集》（台北：光啓，2004），39~47號、167~174號。

也勸告工會組織不要像政黨一樣為權力而抗爭，工會不要淪為政黨工具或是被迫屈從政黨的決策，「那會很容易失去確保工人權力的特定角色」。教會對工會組織的期許及勸勉對今日台灣的工會運動是很有助益的提醒，因為台灣主流工會都各擁其政治黨派，號稱自主型式的工會是為工人權益奮鬥，或是為自身權力地位，也隱晦不明。

罷工權是工人最後的籌碼，以爭取應得的利益，教會主張非暴力方式的罷工，反對違反公共利益、或是與工作條件無關為反對而反對的罷工。教會也看到全球日益增加的不受《勞基法》保護的臨時工、隱藏性質的工作、移工、還有面臨國際競爭威脅的勞工、失業者等，因此號召工會要有相互依存的團結意識，採取新形式的運動，護衛所有的勞工擁有勞工尊嚴、工作權利及勞動權的合理工作²⁰。

四、「合理工作」外的龐大勞工群

教會所宣示及捍衛的合理工作，雖然仍是我們需要努力以赴的理想與目標，但在我們所生活的台灣，卻有違反合理工作的極端不尊重勞工尊嚴與工作權利的問題，自從政府正式引進移工，至今他（她）們始終被拒於合理工作之外。

新事社會服務中心從 1986 年就已經為移工提供勞資爭議服務、移工人文休閒活動、提供遭受不當對待的女性移工身心安頓的庇護所、偕同移工倡導及爭取相關權益。從台灣北部到南部天主教的移工服務團體從不同面向為移工服務，但是，在整體政經制度面上保障移工合理工作的措施非常有限，這群沒

²⁰ 《教會社會訓導彙編》，304~309 號。

有合理工作的勞工所面臨的悲慘處境，是國際公權力、是本國政府、移工派遣國政府、各經濟體制、工會組織與所有公民的鏡子。

在台灣，移工是一群沒有名字的人，他(她)們唯一而又共同的名字，就叫做「外勞」。在台灣，勞動條件最惡劣、工作環境最危險、社會地位最卑微的勞工，他(她)們的名字是「外勞」。

1. 移工現況

(1) 引進國籍及人數

根據勞委會統計，台灣各國移工人數與行業人數到 2005 年 9 月底移工有 315,537 人，泰國勞工有 96,027 人，菲籍勞工為 95,472 人，越南勞工 88,329 人，印尼 35,612 人。製造業移工最多共有 163,147 人，其次為社會服務業絕大都是女性移工有 136,231 人，營造業為 13,270 人。泰勞大都是在製造業工作(82,262 人)，菲律賓製造工居第二位(57,042 人)，因為相對於家庭類服務工作的惡劣勞動條件，較有能力的移工來台前就優先選擇製造或營造業，但也付出比家庭服務類工作較高的仲介費(多付五萬到八萬元之間)。

(2) 從事行業及工作特性

移工所擔任的，是所謂的 4D 工作，即 dirty(骯髒的)、dangerous(危險的)、difficult(困苦的)及 demeaning(卑微的)。其工作特性是勞動強度大、勞動密度高，不僅要肩負龐大的體力負荷，也必須承受沉重的精神壓力，更要面對危險的職場環境。受到法令限制，移工屬於短期契約勞動，聘僱期間，不能自由轉換雇

主，等於被宣判雇傭關係的有期徒刑，來台工作像是一場人生賭注。若以從事行業別區分，可大略分為產業類（如製造業、營造業）及家庭類（看護工、幫傭），至 2005 年 9 月，人數如下：

移工行業類	製造、營造業類	家庭類
人數	179,306	136,231

2. 移工的工作權利受剝削

《勞基法》規範了勞動條件的最低標準，堪稱是勞工的基本法、勞動者的守護神。但家庭類移工迄今仍被排除適用，淪為民法「私法自治、契約自由」原則下的犧牲者，只能任由市場叢林法則宰制，成為勞動保護法的法外孤兒。且家庭類移工非勞工保險的強制納保對象，如同走在沒有安全網的高空鋼索，必須自行承擔在台工作與生活的重大風險。降低勞動成本以創造更多經濟利益，是國家與雇主引進移工的最大目的，故其勞動條件較諸本國勞工往往更為嚴峻惡劣，如低工資、長工時、常加班、少休假（甚至全年無休）、多職災、同工不同酬、不當解僱、強迫遣返等惡劣工作酬勞及工作保障。再加上移工派遣國及接受國雙方人力仲介業的從中剝削、強制工作、壓迫，讓移工工作處境更為艱難，幾乎最初一年以上收入是支付仲介業，待仲介公司收回利潤就會找機會將移工遣返，以賺取新移工的鉅額仲介費。

3. 缺乏基本人權

台灣移工不只是付出勞力，連私人生活權也連帶遭受掌控，家庭類移工由於與雇主／被照顧人同住一屋簷下，人身自

由極易受到限制，生活隱私也經常遭到侵犯，好比活在魚缸裏的金魚。尤有甚者，家庭類移工也是暴力毆打、虐待、性騷擾、性侵害的高危險群。而產業類移工下班後的生活，則可能面臨諸如軍隊化的嚴苛管理。換言之，生活控制是勞動控制的延伸，為了確保勞動力的再生產，僱主的管理箝制手段常會伸（深）入移工的個人私領域（林秀麗，2003）。高雄捷運的案例不是個案，暴露了產業移工的人性尊嚴受侵犯生活管理²¹：

- ◎管理員用暴力、電擊棒處罰勞工。
- ◎零用錢每月 3 千或 5 千元（領不到其他薪資了），超過者發代幣卡並扣兩成手續費。
- ◎加班費每月 100 個小時，僅發 46 小時，質疑者會被遣返。
- ◎交通車提前接至工地，卻延後接回；晚上 10 點回宿舍，沒飯吃者發泡麵，且沒水電。
- ◎限制使用手機，否則沒收並處罰 3000 元。
- ◎休假外出時週一至週五下午 4 點、假日晚上 8 點須回宿舍。
- ◎宿舍內禁酒，但是又沒有交誼廳之類公共場所可供喝飲料。
- ◎宿舍太擁擠，60 人擠在 40 坪空間住宿，同時一切個人日用品都堆放在床四周。
- ◎意外或生病都由勞方支付醫療費。
- ◎有小錯就被遣送回國。

4. 邊緣的社會位置

受到法令限制，移工喪失工作選擇自由權，故絕無社會橫

²¹ 新事社會服務中心志工整理各媒體報導所綜合的高雄捷運委託的仲介公司生活管理概況。

向與向上流動的機會。對許多本地人而言，移工是從事社會底層勞動的「外來客」，且來自經濟發展程度不及台灣的國家，即使他（她）們真真切切、實實在在與我們共同生活在一起，但是，他（她）們的身影通常不會被社會看見，他（她）們的聲音也不會社會被聽見，移工不僅被台灣社會邊緣化，也常被污名化甚至妖魔化。一旦引進的移工衍生某些「社會問題」時，移工通常會被媒體拿著「放大鏡」與「照妖鏡」對待，進而成爲千夫所指的對象，同時還會由個案轉爲普遍的刻板印象。另外，移工也被視爲傳染疾病的帶原者，讓人避之唯恐不及，但移工入境前早已通過健康檢查（林秀麗，2003），除非在台期間又染上其他疾病，否則如何成爲病媒源？

5. 移工組織工會的權利被剝奪

產業移工只能加入本地勞工的工會成爲會員，卻不能擔任幹部，而法規不允許自組工會或是其他形式具談判權利的團體，但是，基於語言與族群文化差異，移工難以融入本地勞工工會，更不會在本地勞工工會產生影響力。工人沒有工會權無異於拔了牙齒的老虎。在現行體制下，家庭服務工就更沒有組織及參與任何形式團體的可能性了。

從上述移工沒有人性尊嚴與工作權利的情形，移工仍處於第一次產業革命前的勞工情境，雖然在台灣有各種勞工相關法規，但是，移工卻無法享受到保障，形成勞工的一國兩制。

全球有一億以上的移工及其家庭遠離自己的國家，其中有越來越多的女性移工單身在外漂流，他們的人性尊嚴與工作權利也多少類似在台灣處境，甚至更爲惡劣，這已是全球聚焦的議題。教會號召各國應立法保障移工的家庭生活與社會生活

的福利，移工的工作權利不可低於本地勞工²²，同時，移工派遣國應該盡量創造增加工作機會的條件²³。

五、人民有權得到合理工作

教宗若望保祿二世強調：「需要建立保障全球公共利益及運用經濟權與社會權的公權力，自由市場是無法做到的，因為許多的人性需要在市場上是沒有位置的」，國際公權力及各國政府有責任保障各地人民的工作權，包含尊重、保護與履行人人有權以工作謀生，並保證工作能被自由選擇與接受，意思就是國家不得侵害人民謀生的機會、國家必須防止第三者侵害人民謀生的機會、國家必須提供目前缺乏謀生機會的人工作機會、國家必須盡量滿足人民所喜好的工作類型。

國際公權力及政府履行確保合理工作的責任，就必須促進充分就業的機會，這些就業機會應尊重人的尊嚴與工作權利，不論任何種族、年齡、性別、宗教都獲享下列權利：

- ◎維持有尊嚴勞動的權利。
- ◎自由選擇或接受工作的權利。
- ◎合理報酬的權利。
- ◎有限工作日及有償休假的權利。
- ◎同工同酬的權利。
- ◎平等待遇的權利。
- ◎安全與衛生工作條件的權利。

政府爲了達到履行上述責任，必須提供職業輔導與職業訓

²² 《論人的工作》通諭，23 號。

²³ 《教會社會訓導彙編》，298 號。

練，並去除人民參加職業訓練及就業障礙。

教會為避免國家成為超級強權干預人民與社會團體的獨立自主運轉，一貫地鼓勵商業機構、各社會團體及人民自發性地創造多元的工作型態，同時肯定以合作事業方式或是勞工自己管理等另類的模式結合各能量與資源，特別關注解說、健康照顧、基本社會服務、文化等範圍的服務及生產的物資，教會也提到「第三部門」的啟動代表了勞動發展與經濟發展更重要的機會²⁴。國家應創造及監督公平及保護弱勢的規範與條件，鼓勵人民及各基層團體、社區主動積極地推動合理工作。

結 語

藉著《教會社會訓導彙編》出版之際，重讀與勞工有關的篇章，猶如進入寶庫，教會關於勞動核心價值與針對勞動問題所指引出的方向歷久彌新，能夠協助所有教友在職場上創造與推動尊重勞工尊嚴與工作的權利，使牧靈工作者可以陪伴走在職場十字路口的基督徒辨別方向，各信仰團體與整個教會更有充分的題材與所有勞工朋友、工會團體分享以及並肩奮鬥護衛合理工作，同時，更能用以作後盾，去鼓勵與監督政府盡量發揮保障所有本地勞工與移工都能享有合理工作的權利。

²⁴ 《教會社會訓導彙編》，293 號。

台灣勞動市場的國際化

林燦仁¹

本文作者針對台灣勞動市場國際化，以及其對本地和外籍勞工所造成的衝擊與影響進行分析。作者首先談到台灣勞動市場的轉變與受全球化的影響，其次以「投資、失業、血汗工廠」為題，述說台灣政經社會的現狀，而後談及「因勞動市場國際化，而被迫選擇失業或到其他國家工作的派遣勞工」的移民問題，最後呼籲國家及公民社會扮演好自己的角色。

前 言

1960年代是台灣開始進入世界經濟體系的年代，也是許多中小企業奠定根基的輝煌時代，當時台灣經濟得以迅速發展，創造出所謂「經濟奇蹟」的主要因素，一方面可以歸功於勞力密集的出口工業，另一方面則是歐、美、日等經濟強國自1950年代後期開始面臨工資提高、產品利潤下降、環保意識高漲、產業結構轉型等挑戰，跨國公司趁世界經濟景氣繁榮崛起，急於向外擴展，而此時勞力密集產業的過時生產設備，正好可以搭配台灣的廉價勞力，先在邊陲國家加工生產然後回銷母國市場，以發揮最大的效益。

¹ 本文作者：林燦仁，菲律賓 Asian Social Institute 牧靈社會學碩士，財團法人天主教聖母聖心會一萬華社會牧靈服務中心主任。

台灣具有經濟價值的天然資源並不充沛，唯有仰賴人力資源，因此人力資源的開發與運用，成為經濟成長的主要來源。早期勞力密集的工業化所提供的廉價勞工讓台灣具有國際競爭優勢，造就台灣早期經濟快速成長，然而今日，台灣已經從邊陲國家慢慢向核心靠攏，也開始面臨工資提高、產品利潤下降、環保意識高漲、產業結構轉型等挑戰。傳統產業外資從台灣抽離，部分台商為了壓低產品價格，取得市場競爭優勢，也將需要非技術勞工 (un-skilled labor) 的工廠設於東南亞或中國大陸等國家，以取得更廉價的勞動成本。廉價勞工的優勢被取代，加上傳統產業外移，造成非技術勞工面臨嚴重的失業問題，特別是中高齡的男性非技術勞工轉業困難，使得台灣非自願性的失業率逐漸升高。

雖然傳統產業外移，但是國內重大公共工程、製造業重大投資案、監護工、家庭幫傭及外籍漁船船員的人力需求仍高，但是台灣隨著物價指數升高，人民生活水準提升，本地勞工的薪資需求也相對地提高，政府為了減少國家重大建設的支出，或是協助中小企業增加產品市場的競爭力，便開放企業從菲律賓、泰國、越南、印尼……等第三世界或開發中國家引進外籍勞工。在 1990 年底公布的《十四項重要工程人力需求因應實施方案》就是行政院勞工委員會為了提升產業優勢，降低國內基層勞工的勞動成本所推動的政策，隔年二月，政府同意六年國建工程廠商引進首批外籍勞工，隨後公布六大行業十五職種可引進外籍勞工，並於 1992 年 5 月公布《就業服務法》，提供引進外籍勞工的法源基礎。

無論是對外投資或是外籍勞工引進，最終目的都是為了取得廉價的勞動成本，從經濟的角度而言，降低生產過程中的成

本開銷；包括勞動成本的考量，是無可厚非的，但是爲了牟取更高的利益，在第三世界國家設立血汗工廠雇用廉價勞工，並造成本國勞工因爲工廠關門而失業，是否符合公平與正義？引進外籍勞工從事性質較辛苦、環境較骯髒、性質較危險，以及地位較卑微，俗稱 4D 的工作（difficult, dirty, dangerous & demeaning）是否殘害人性尊嚴？非自願派遣以及外籍新娘因爲家庭而離鄉背井，卻又因爲家人分離而無法滿全家庭生活，是否值得？這些問題從正義公理、人性尊嚴以及工作意義的角度來看，確實有許多值得探討與反省的地方。

本文中心將針對台灣勞動市場國際化以及其對本地和外籍勞工所造成的衝擊與影響進行分析。第二節將從全球與台灣勞動市場相關議題的論述，探究全球化對台灣經濟所造成的影響，以及政府與企業的因應策略所導致的失業問題。第三節要探討投資血汗工廠剝削第三世界國家的勞工權益，並且造成本國勞工失業的道德問題。第四節則以派遣勞工、外籍勞工以及外籍新娘的角度，探討家庭、工作與勞工權益的核心價值。第五節將進一步探討國家與公民社會的角色以及勞工、企業與政府三方夥伴關係的展望。第六節則以天主教會於勞工議題的社會性貢獻，作爲簡單的結語。

一、台灣勞動市場的轉變與全球化的影響

隨著全球經濟的變遷，台灣勞動市場也趨向國際化發展，然而這樣的趨勢對台灣勞工究竟是福還是禍，值得我們省思。從近年來，台灣的勞動市場呈現若干的結構性改變來看，包括技術勞工的需求向上攀升，以及低技術勞工的需求節節下降的情況，幾乎可以斷定全球化的趨勢對低技術勞工較爲不利。我

們再從台灣勞動結構的轉變做檢視，依照台灣與國際間經濟往來的程度，以及企業轉型的實際情況而言，台灣勞動市場的結構性轉變可以區分成三個主要階段，第一個階段是戰後 1951 年至 1965 年間的農業時期，第二個階段是 1966 年至 1981 年的工業化時期，第三個階段則是 1982 年開始的後工業時期一直到現在的全球化時代。

根據嚴祥鸞的發現，在農業時期，有超過三分之二的勞動力投入一般製造業，包括農、林、漁、牧等生產以及傳統製造業，而同期的服務業總人數則不到三分之一。在第二階段，以出口工業為主的工業化時期，台灣還是保有大約三分之二的就業人口在一般製造業，可是傳統製造業的就業人口由 16.42% 增加到 32.40%，相對的，農、林、漁、牧業勞動人口卻降低將近百分之卅，1981 年農、林、漁、牧業人口僅為 18.89%，換言之，在工業化過程中，將近三分之一的農、林、漁、牧業勞動人口投入傳統製造業。在台灣勞動結構轉變的第三階段初期，台灣一般製造業的勞動總人口還是有大約三分之二，但是一直到 1990 年代，台灣地區的生產行業和服務業的就業人口就慢慢拉近，農、林、漁、牧業與傳統製造業的勞動人口都有萎縮，主要原因除了高科技產業的影響之外，跨國企業為了降低成本並增加利潤，而轉赴東南亞及中國大陸積極尋找廉價勞工也是影響的因素。值得一提的是此時服務業就業人口迅速成長，1997 年已經增加到百分之十，相對地，生產行業的勞動力占就業總人口數就不到二分之一了²。

² 嚴祥鸞，〈台灣勞動市場性別化分工的解析 1951~1994〉《勞資關係論叢》第五期（1996 年 10 月），147~176 頁。

這樣的勞動結構轉變，不僅發生在台灣，幾乎所有已開發國家和許多快速進步的發展中國家都有類似情形，Berman, Bound and Machin 指出，1993 年美國高中以下教育程度勞工之實質工資相對高中以上教育程度者之比值，較 1979 年已下降約 26% 左右³，英國也出現高技術勞動力實質工資較低技術勞工相對上漲的趨勢；許多歐陸國家更是面臨低技術勞工失業率居高不下的難題。這些都顯示在全球化的競爭趨勢下，低技術勞工正處於相對不利的劣勢。

根據 Paul Krugman 的研究顯示，近年來受到全球化的影響，大部分國家爲了擴大產品利潤，紛紛選擇高品質、高功能的精密電子產品，以作爲和低勞動成本國家的市場區隔，在企業轉型與技術升級的過程中，需要高技術勞工 (skilled labor)，相反地，低技術勞工 (unskilled labor) 的就業機會即相對縮減⁴。台灣勞動市場也是在這樣的競爭壓力下，朝向產業結構調整與人力運用偏向高技術勞工的結構性變動。

根據張靜云的調查，1988 至 1999 年間，台灣九大業別與製造業四大業別之勞動受雇結構，因人力運用偏向高技術層次而縮減之受雇人數約卅三萬三千人，並且呈現低技術勞工受雇人數逐漸減少，高技術勞工占總受雇人數比例大幅提升的趨勢，明顯反映出人力運用偏向高技術層次的事實。除此之外，製造業低技術勞工因產業結構調整導致受雇人數減少約廿一萬

³ E. Berman, J. Bound and S. Machin, "Implications of Skill-Biased Technological Changes: International Evidence", *Quarterly Journal of Economics* (1998), pp.1245~1279.

⁴ P. Krugman, "Technology, Trade and Factor Prices", *Journal of International Economics*, Vol.50 (2000), pp.51~71.

人，也顯示經濟全球化對台灣製造業勞動市場的影響，不僅僅讓低技術勞工面臨失業的困境，產業外移、結構調整所造成的受雇人力減少，亦對低技術勞工之就業，產生劇烈衝擊⁵。

台灣向來以貿易出口為經濟發展的主要方針，因此國內產業變遷深受國際經貿環境的影響。近年來，當全球化競爭趨勢升高，明顯改變國際市場需求與國內產業結構的同時，台灣的失業率亦逐年升高，而且失業人口大多是以低技術的基層勞工為主，不由地令人擔憂台灣低技術勞動力的就業機會恐怕會像歐、美等國一般，急劇縮減。

全球化造就了無遠弗屆的國際貿易以及瞬息萬變的跨國企業，對全球資金、產品以及勞動市場產生了莫大的影響。對於勞資關係、就業機會和關稅制訂等國家政策也產生了重大的衝擊，加上自由經濟主義鼓吹各國政府必須致力開放市場並確保市場自由化，許多企業在資金、產品以及勞動市場的布局便紛紛採取國際化的措施。其中台灣勞動市場國際化所造成的問題可以從兩方面來討論，首先是對外投資而言，無論是國內或國外的跨國企業將資金轉投資其他國家，即所謂的企業出走或是產業外移，將造成許多工廠的勞工因為歇廠而面臨資遣，甚至有些不肖資方惡性倒閉，讓不知情的勞工頓時遭受失業的痛苦。至於技術勞工也可能被迫成為派遣勞工，或是同樣面臨資遣的命運。其次是移民勞工而言，其中包括短時間的契約移民，例如外籍勞工來台灣工作2~3年以後便回去自己的國家，有時候可以延長契約，但是基本上都不會太久；另外一種移民勞工

⁵ 張靜云，〈全球化與台灣勞動受雇結構轉變〉《經濟情勢暨評論季刊》第六卷（2001）第四期。

則是屬於永久性的移民，例如越南或中國大陸等外籍新娘，她們大多數是因為經濟的考量，以婚姻的方式移民到台灣，其中或多或少必須提供勞務工作，除了合法工作、非法打工之外，還包括沒有酬勞的家務勞動。接下來我們將從社會訓導的角度來探討失業勞工、派遣勞工、外籍勞工，以及外籍新娘所面臨的挑戰。

二、投資、失業與血汗工廠

台灣整體失業問題自 1994 年開始明顯惡化，失業率由 1994 年的 1.56% 升至 2002 年的 5.17%。根據政府的統計數據，失業率和產業對外投資的長期趨勢資料來看，兩者間呈現高度正相關的關係，相較於失業率由 1994 年的 1.56% 升至 2002 年的 5.17%，台灣對外投資從 1994 年的負 72.29%，增加至 2002 年的 118.22%；此外，從失業率和國內投資的長期趨勢資料來比較，兩者間呈現負相關的關係，當失業率由 1994 年的 1.56% 升至 2002 年的 5.17% 時，國內投資卻由 6.38% 減少至負 2.24%（如表一）。不可否認的，失業的原因的確有很多，但是從上述的數據可見台灣近十年來失業率受到產業投資變遷極大的影響。

年度	國內投資	對外投資 (包括對中國大陸)	失業率
1994	6.38	-72.29	1.56
1995	10.06	-2.51	1.79
1996	-4.92	72.08	2.60
1997	-7.59	286.24	2.72
1998	8.28	13.91	2.69
1999	4.71	-39.15	2.92
2000	4.38	163.42	2.99
2001	-25.91	-6.71	4.57
2002	-2.24	118.22	5.17

【表一：投資與失業率單位：%，資料來源：主計處】

此外，在失業人口特徵方面的差異也日益顯著，男性失業率比女性嚴重，且惡化的速度比女性明顯；高中職及國中以下基層勞工的失業率亦日趨升高，顯示近年來台灣勞動市場的發展情勢對基層勞工日趨不利，而中高齡的勞動人口更出現失業期間不斷延長的現象，且有向下蔓延到 25~44 歲之壯年勞動力的趨勢。教宗若望保祿二世曾說⁶：

「工作是一種義務，也是一種職責，爲了生存與發展，人必須工作，人之所以必須工作也是爲了他人，尤其是爲了自己的家庭，因爲人類工作可以使人有辦法組織和維持家庭生活、養育子女、實現家庭目標……。」

相反地，人若無法工作，家人的生計可能要陷入絕境，台灣勞動市場國際化下的本地非技術勞工失業問題，將造成許許多多的家庭吃不飽、穿不暖，根據萬華社會牧靈服務中心的觀察，2002 年台灣失業率創新高的同時，在台北市萬華區的遊民人數也跟著增加，這些人大多是四、五十歲的中年人，面對突如其來的解雇或資遣，一時無法對家庭交代或羞於面對家人，有些人選擇逃避，有些人暫時流落街頭等待機會，然而社會結構性的問題，又豈是一朝一夕可以改變的。根據報章媒體的報導，部分失業者甚至想不開，或自己輕生、或偕家人尋短，白白喪失寶貴的生命。

對外投資在本國造成失業，必然增加其他國家的就業機會，這也許是許多第三世界歡迎外資的重要因素之一。然而，

⁶ 若望保祿二世，天主教中國主教團秘書處編譯，《論人的工作》通諭（*Laborem Exercens*）（台北：天主教教務協進會，1981），16 號。

跨國企業之所以會積極對外投資無非是想要取得更低廉的勞動成本，因此，剝削勞工權益的「血汗工廠」應運而生，例如在中國以外資工廠林立而著名的蘇州，有許多外資工廠的勞工每天工作超過適當的工時，不但沒有加班費，也沒有休假可言。工廠的伙食和宿舍環境極差，宿舍附近缺乏足夠的公共空間及衛浴設備，老闆任意扣勞工薪資也是司空見慣。在這些血汗工廠中，工人們的勞動條件、生活環境和應有權利，都沒有得到很好的保障。

歸咎血汗工廠形成的原因，其實不單是跨國企業的責任，政府對勞工缺乏保護，代工工廠的管理問題，甚至消費者的購買行為，都是助長此歪風的因素，因為所有的人都應該要承擔必要的連帶責任（solidarity）。一般消費者大多因為缺乏資訊而在無意之間成了幫兇，若是社會大眾瞭解產品的生產過程，相信大多數的人會降低購買的意願。例如在美國有一反血汗工廠的宣傳影片，拍攝一天工資只有 2 美元的印尼工人，在他們聽到自己所生產的鞋子在舊金山可以賣到一雙 120 美元時的吃驚表情，並報導某跨國企業總裁一小時工資 9,783 美元的薪水，而海地工人的一小時工資卻只有 28 分錢。這些消息立刻激起美國校園一片譁然，學生們紛紛投入反血汗工廠的運動。這個例子不禁讓人記起教宗若望廿三所言⁷：

「工人的薪資不應當成為商人競爭的工具，也不能由富豪的專橫來決定，而應該絕對遵守公平與正義的原則……。」

⁷ 若望廿三世著，天主教教務協進委員會譯，《慈母與導師》通諭（*Mater et Magistra*）（台中：光啓，1961 年），71 號。

當我們談到第三世界生產商品的跨國企業時，我們可能立刻聯想到歐、美、日等先進國家品牌的公司，這些跨國企業遠遠坐在企業總部卻可以指揮第三世界國家。不過，在此同時，我們也看到一些亞洲新興的工業國家，包括台灣、香港、韓國和新加坡也已經開始出現自己的跨國企業，這些國家在 1980 年代也開始延伸生產基地到中國和其他貧窮的亞洲地區，並且逐漸成爲大型的亞洲跨國企業。

當國際間出現反血汗工廠運動（anti-sweatshop movement），抗議跨國品牌企業在第三世界國家工廠的惡劣勞動條件時。許多跨國企業爲了保護自己名聲，通常會迅速地對反血汗工廠運動的要求有所反應，開始制訂生產準則（codes of conduct）。但另一方面，我們卻看到許多國家，爲了吸引外資，提供所謂的「良好投資環境」，不斷地爲勞力密集的出口產業降低國人的基本工資與勞動條件，以便與其他國家競爭，如此惡性競爭的影響所及不僅僅是第三世界國家，連已開發國家相關產業的勞動條件也持續在下降。

三、移民與工作

移民有多種形式，也有各種不一樣的目的，其中因爲勞動市場國際化，被迫選擇失業或到其他國家工作的派遣勞工便是一例。最常見的是原本在國內服務的勞工因爲企業外移必須長期在其他國家工作，否則就要面臨失業，這種情形我們稱他們爲非自願派遣勞工，比起失業也許好一點的非自願派遣勞工，在經濟上沒有太大困難，但是在精神上卻也是一大折磨，因爲工作被迫與家人分離，若是家中有年邁雙親或需要人照顧的妻小，情何以堪；另外有些失業的例子是拒絕接受派遣而失去工

作，有些則是夫妻長期分隔兩地，造成感情出軌等衍生的家庭問題。如果爲了工作而有喪失家庭生活，失去親情的危險，對人與工作都是一大隱憂。

相反地，從國外移民到台灣最常見的莫過於兩種形式，第一種是契約勞工形式的短期移民，不以取得國籍身分爲目的，僅以勞動換取報酬，通常爲期不超過數年，例如外籍勞工，目前在台灣的外籍勞工大多是由菲律賓、泰國、越南、印尼、蒙古等開發中國家申請前來工廠或工地工作，有些則在醫療院所或家中擔任看護或幫傭。另外一種是社會階層化下的婚姻移民，目前在台灣以此方式移民的大部分是希望透過結婚的方式取得永久移民的資格，例如印尼、越南和中國大陸等地的外籍新娘，這類移民者通常希望取得國籍身分以便長期居住在台灣，也願意以勞動換取報酬，包括外出工作或是家中勞務工作。

雖說移民或外籍勞工或多或少會影響本地勞工的就業機會，然而我們也要尊重每個人無論出生背景如何，都有權利爲了各種理由離開自己的出生地，以便在其他國家尋求更好的生活條件，相對地，無論是移民者原屬的國家或是移民者所到的國家都必須盡一切的努力，確保移民者的家庭和社會生活的福利，在這方面通常要靠合理的立法，特別是有關工人權力的立法，最重要的是無論永久移民或是暫時性的外籍勞工之工作權利，都不可以比當地其他的工人還要低才對⁸。

每一位勞工基於人性尊嚴和人的本質，都擁有勞動者所應有的權利，包括合理的工資、充分的休息、安全和衛生的工作環境、人格受到保障、失業救助；退休金和老年、疾病、工作

⁸ 《論人的工作》，23 號。

意外保險……等⁹。然而我們回顧台灣引進外籍勞工這十四年來，外勞是否享有同樣的基本人權並未受到社會大眾重視，如同今年（2005）八月間，高雄捷運工地爆發泰勞事件，一開始國內的報章及電子媒體幾乎都在先入為主的偏見下，為外籍勞工貼上負面的標籤，以聳動的標題報導外勞鬧事、破壞、暴動，造成觀眾或讀者產生負面的刻板印象，要不是高雄捷運工程弊案被揭發，而且事實調查結果顯示這群協助高雄捷運工程的外籍勞工，是受到長期非人性的對待與不合理的管理甚至剝削，又有誰願意相信這些泰勞是在忍無可忍之下才以較激烈的手段抗議？根據韋薇的調查，高雄捷運泰勞事件並非唯一的個案，全台有十二萬名外籍看護工和家庭幫傭經常受到不合理的對待，例如強迫超工時工作、仲介剝削、強制遣返、強制儲蓄、限制交友等，只是因為他們分別孤立於個別的工作場所，處境通常不為人知¹⁰。

這十幾年來，離鄉背井遠嫁來台的跨國婚姻潮流一直呈現向上攀升的趨勢，這些外籍新娘當中以越南女子最多，近十年已經有八萬七千多名越南女子嫁到台灣，在台灣生兒育女，造就許多幸福的家庭，然而不可諱言地，也有許多經濟、家庭暴力等問題，在台灣外籍勞工以及外籍新娘被歧視、壓迫還是時有所聞，許多移居台灣的外籍新娘處境令人擔心，例如去年六月的一則新聞，一名阮氏越南新娘抱著滿懷期待與親友們的祝福嫁到台灣，沒想到竟然被丈夫與丈夫前妻當作生產、勞務以

⁹ 《教會社會訓導彙編》，301 號。

¹⁰ 韋薇，〈從高捷泰勞事件談教會對外勞的牧靈服務〉《教友生活週刊》（台北，2005 年 10 月 2 日），第 5 版。

及凌虐的工具，這名越南新娘因長期飢餓而骨瘦如柴，體重從四十公斤降到廿多公斤。類似的案例時有所聞，如此將人商品化的買賣婚姻關係本來就嚴重踐踏人性尊嚴，以此方式取得無酬的家庭勞務工作者更是一種剝削，侮辱人格。由於外籍新娘是外國人，即使他們對台灣的經濟發展有所貢獻，也很難替自己在社會前有所申辯，加上他們在台灣的居留是建立在一紙婚姻關係上，爲了繼續留在台灣，就必須保持婚姻關係，甚至忍受歧視、家暴等不公平的對待，因此釐定一項規章以確保他們的移居權利，以便他們加入台灣社會¹¹。越來越多這樣的案例令人擔憂，因爲兩性婚姻的變異，家庭組成結構的改變等，都是直接影響社會安定的因素。

其實，移民就像是一面鏡子，反映出移入國與移出國的各方面問題，早年許多的有錢人不也擔憂中共的威脅，而從台灣移民到歐美各國嗎？今天社會所呈現的問題，是台灣人不願去做所謂 4D 的工作，或者是整體環境難以配合，所以必須仰賴外勞的力量；另外，女性主義的抬頭與高漲，許多中下階層的台灣男人找不到合適的伴侶，分擔家庭勞務工作，只能藉助外籍新娘的管道來建立他們心目中理想的家庭。這些現象反映了台灣的社會問題，而移民恰好是在這樣的社會變遷當中扮演了合適他們的角色。

總之，不論是台灣人至大陸工作，或是外籍人士來台的移民與工作，我們應該重視勞動本身的意義與價值，客觀地去評估他們爲台灣帶來的貢獻，而不是一味地認爲他們掠奪了我們

¹¹ 保祿六世著，韓山城譯釋，《八十週年》（*Octogesima Adveniens*）（台北：安道社會學社，1971年），17號。

的資源。特別是近年來在社會上受到矚目的「新台灣之子」，在許多高學歷卻不婚或不願生育的情況下，每八個新生兒中就有一個外籍配偶的小孩，很諷刺地，這些人卻是台灣未來的主人翁，代表著台灣的未來。如果我們不能從文化、經濟及政治的角度改善其生活，幫助他們融入台灣的主流社會之中，未來受到殘害的恐怕是我們自己。

四、國家與公民社會的角色

台灣勞動市場的結構，特別是低技術勞動力的就業與轉業，已成當務之急。倘若未妥善因應全球化對勞動需求結構的影響，則台灣低技術勞動力失業人數恐怕會持續增加，失業率的攀升也將難以避免。但是國家不需要直接控制所有的經濟活動或限制個人的自發精神，反而要去監督在經濟方面的人權執行狀況，創造合適的條件去推動商業、保證就業；刺激那些有所欠缺的經濟活動並在需要時加以扶持。對於某些壟斷集團的行爲，一旦構成發展的延誤與障礙，即應適度加以干預¹²。

跨國企業最希望的就是政府對保護勞工的法令全面鬆綁，並且認為國家保護勞工越多，只會讓越多的勞工失業，因此強烈主張讓勞工有權自由協商工資及勞動條件，例如：基本工資、資遣保護、工時限制……等，企業也反對工會對勞動關係的介入，認為工會是一個不利勞資關係的中介因素。但是要知道，勞工在勞資關係上往往是弱勢的一方，國家若不在法令和制度上給予勞工相當的保障，單靠勞工本身是很難為自己爭取應有

¹² 若望保祿二世，《一百週年》通諭（*Centesimus Annus*）（台北：天主教務協進會，1991年），48號。

的權力。在《新事》通諭中很清楚地指出¹³：

「國家應該特別照顧工人，因為他們的勞苦工作，對社會的繁榮及國家的財富貢獻良多；並且他們沒有能力保護自己，因此國家應設法加以保護。」

因此國家應該為國內勞動市場中的所有工作者，包括本地勞工和外籍勞工規定勞動條件的最低標準，而雇主與勞工所訂的勞動條件，必須高於此最低標準。如此才能充分保障勞工權益，加強勞雇關係，促進社會與經濟發展。

事實上，誠如教宗良十三所言¹⁴：

「如果國家的一般性、普遍性的政令措施，真的能夠促使人民生活安定、社會繁榮，則勞工問題亦將自行迎刃而解。」

但是令人擔憂的是國與國之間為了吸引跨國資本，變成了競爭國。政府除了制定有利投資的優惠關稅等政策，更壓低對勞工應有的保障以符合最低的勞動成本。這樣的發展現象改變了二次大戰後制約世界大多數資本主義國家的現代國家模型，也破壞福特主義時代的國家、資本和勞動相對的權力均衡關係，更因為國家角色與功能的變遷，保護勞工的法令也越來越遭到質疑。

整體而言，無論是已開發國家、開發中國家或第三世界國家，都在經濟全球化的影響下，被納入世界資本主義分工體系，許多國家都有主權逐步消失，對資本控制能力逐漸下降，以及

¹³ 良十三世，《新事》通諭（*Rerum Novarum*）（1891），34、37號。

¹⁴ 同上，32號。

對勞動市場採計畫性的開放等趨勢。資本家更企圖將勞動關係的形式與內容變成企業經營策略的一部分，傾向與勞方形成個別的勞動關係，而不願意採取勞資合作或共同決定的經濟民主模式，更不願受到政府監督或是工會團體的諫言，因此國家在維護勞工權益的立場就格外重要。

未來，全球化對世界各國勞動結構的衝擊仍將持續進行，而各國勞資結構的變動勢必更為顯明。因此，國家必須負起相當的責任，包括：

1. 制訂相關法令及政策，鼓勵並創造就業機會。
2. 做好全盤的經濟計畫，支持商業活動以確保工作機會，並在發生經濟危機時給予支持。
3. 擴大國際間的合作，讓勞工可以自由地前往國際勞動市場發展。

無論是在國內或國際領域中，盡力保障勞工的公民及政治權利，包括：工作權、參與經濟決策權，合理的工資、工時與休假，以及安全的工作環境、醫療、退休福利……等。

勞工爲了保障這些權利，而發展出另外一項權利，就是組織工會以維護自身的基本利益¹⁵，工會是公民社會的具體表現，而公民社會就是政府和企業以外的團體與組織彙集在一起所形成的聯合體，在這樣的聯合體中，每一個人都能夠透過加入某一團體的方式去表達自我價值觀和自己對外部社會的期待，國家應該鼓勵並支持工人組織工會，因爲「工會在談判最低工資與工作環境等方面的角色可謂舉足輕重。¹⁶」。工人組

¹⁵ 《論人的工作》，20 號。

¹⁶ 《·百週年》，15 號。

織工會來維護自己的權益不是一件簡單的事，有時還必須透過「罷工」、「抗議」……等社會運動才能引起輿論支持、達到訴求，社會訓導中也提到教會對罷工權力的支持，並且擔心勞工因此而受到制裁¹⁷。

五、結論

曾經一度被譽為「開發中國家經濟發展典範」的台灣，近年來勞動市場面臨相當的衝擊，志願或非志願派遣到中國大陸的台灣勞工，倍數成長的外勞及外籍新娘，對國內的失業率而言無疑是一大考驗。然而若從民族、文化的角度來看，他們或許為本地的市場帶來某種程度的國際化，讓我們得以窺見世界的多元。當我們試著將觸角伸至世界各國，可以發現台灣並非唯一存在勞動市場國際化的國家，但是部分國家已開始嘗試因應對策，例如荷蘭、英國和韓國政府針對他們國內市場所採行的勞動彈性化，改善他們的社會安全網，這些經驗也許值得我們借鏡。

如何改善國內的勞動市場，振興傳統的產業，除了政府相關的政治法令之外，同時也需要個人與整體環境的配合，從觀念上、意識形態上去真正了解台灣勞動市場的轉變：在全球化的影響之下，台灣的企業應該做好怎樣的因應之道？個人在這種瞬息萬變的環境之下應該有怎樣的認知？其實，勞動者本身是「人」，而不是物品。市場透過交易達到供給與需求的滿足，然而，在勞動市場當中供給與需求必須出於人的自由意志，因此勞動市場必須建立在負責任的自由之上，以滿足人生活的需

¹⁷ 《論人的工作》，20號；《論教會在現代世界牧職憲章》，68號。

要。勞動提供者有自由選擇自己想要的工作，因為工作是「爲了人」，不是「人爲了工作」。透過工作，人可以滿足生活所需，可以透過創造獲得成就，同時也因爲履行身爲人的責任，變得「更具人性」¹⁸。換句話說，工作的主觀意義超過客觀意義。

工作的意義乃至於工人的權利來自天主教會對勞工尊嚴的反省，教會透過《新事》通諭及往後一百多年的歷代教宗發布之社會訓導向世人說明，對於推動工人權利有深遠的影響，這點可以從社會保障、退休金、醫療保險與職業傷害賠償等改革得到證明。教會並以實際的愛德行動獲得普遍大眾的肯定，例如在台灣，天主教會扮演先知性的角色，建立許多機構爲本地勞工、外籍勞工，乃至於外籍配偶服務，包括：新事社會服務中心、懷仁職工中心、天主教成人職工、敬人勞工安全衛生服務中心、希望職工中心……等，也因此喚醒社會對勞工的重視。然而，儘管教會作了這麼多努力，從失業勞工、派遣勞工、外籍勞工和外籍新娘身上，還是看到台灣的勞動市場仍然充斥著歧視、不公義、不尊重等現象。

因此，教會必須協助當代的勞工再一次團結起來，喚醒人們嶄新的覺醒。首先是喚醒世人對工作意義的認識，使人瞭解工作除了創造經濟的價值之外，還富有精神性的意義，因爲天主以自己的肖像造了人，人藉著工作分享造物主的偉大工程，因此無論任何人都不可以阻止人們參與建設世界的工作，任何人都不能忽略他人的福利，反而要互相幫助，一起完成這偉大

¹⁸ 《論人的工作》，6、9號。

的任務¹⁹。其次是工作的權利，每個人都有權利和義務藉勞力賺取生活所需，如果有任何企業或國家有系統地取消這項權力，或不能提供合乎理想的就業水準，不僅從道德觀點來看不合理，這樣的社會也不會得到和諧與安寧。最後也是最重要的一點，就是維護全人類的人性尊嚴，我們要知道唯有所有的勞工尊嚴受到尊重，每個人的工作權利才能受到保障，因此，所有勞工的尊嚴，不分國籍、種族、膚色、宗教、教育程度、社經地位……等，都應該受到相同且高規格的尊重，才能確保每一個人的工作權利。

¹⁹ 《論人的工作》，25 號。

「人的工作」主題討論記實

問(1)：在台灣有推動社會主義的需要，財富應分享；國家、社會、政府、企業等的負責人應關懷窮人。對於社會不公平的地方，教會可在適當機會發言，表示教會是關懷窮人的。濟助最低層市民的社會福利救濟金補助，應該優先於已有每月高所得月俸的軍、警、公、教、黨等市民。

章修女：講到社會主義，社會主義有很多流派，我不清楚你所指的是那些？教會一方面不贊成完全沒有規範的自由經濟、強烈的競爭及追求最大的利潤，所以教會不認為自由市場可以解決所有問題。可是，極端的社會主義就是共產主義，教會對共產主義也有質疑，因為沒有尊重個人的自由、個人的尊嚴，教會比較強調人要有私有財產。因為人性的尊嚴可以靠財產表達，你的財產可以發揮愛心去跟別人分享，可是，需要個人自由的選擇，這是蠻重要的原則。所以要問你說的是那一類型的社會主義？剛才你提到的，有些屬於分配問題，比較屬於經濟領域，也是剛才戴台馨老師所解釋的。我們這場次，強調人的工作。教會談到人的工作，強調的是雇主要給合理的工作、好的工作。所謂好的工作，包括工作的品質和工作的量。時間太短和 part time 的工作，薪水一定少，社會福利和保險也就少，所以要讓工作機會多還要好，讓所有人從工作中得到滿意，這是老百姓、公民的權利與國

家的責任。

問(2)：我想請問兩個問題，第一個：「非正式部門」是指那些部門？第二個：工人若參與決策，是達到那個層次？

韋修女：「非正式部門」的英文是 informal economic section。意思就是非 full time 的工作，比較破碎的、零散的，做幾個小時，或者是工作按件計酬。這樣的工作，沒有任何福利、任何保障。我的報告裏面特別指出合理工作的五個條件是蠻重要的，另外還講到，什麼是正義的、公道的薪資。薪資不只是現金，也講到子女的教育權。要讓子女受好的教育，教育的費用，還有不動產，還有你的購屋，這些我想很多國家都沒有做到，台灣更不可能。今年暑假，我參加美國天主教和基督教強大的民間運動。他們請每一個地區的人，報告他們那個州最迫切要解決的五個問題，最有錢的東北角，和靠近中南美洲的佛羅里達、路易斯安那州等這次風災地區，前五個問題順位，稍微有點不同。工作是其中一個，然後是醫療保險，因為他們是利用市場機制，商業化的，的確面臨很大的問題。所以我們要參考人家到什麼程度，這問題很難。因為台灣的制度，一部分像日本，一部分像歐洲，一部分像美國，支離破碎。在台灣醫療保險變得很扭曲，結果什麼都做不到。我們真正需要的是學者專家要有良心的去做研究，政府官員應該認真去思考這個問題，而不是只關心選舉。剛有人提到，歐洲是社會福利國家，可是也會拖垮整個國家的財政。所以教會有些文件裏面說得很清楚，靠社會福利來救助的，都不是好工作。福利是要保護最弱勢的，我們要肯定人的工作，藉著好的

工作，拉近人與人之間的貧富差距。薪資差距這麼遠，是國家和企業要擔負的企業責任。

問(3)：看到台灣活動的基本情形之後，我們是不是該和美國或歐洲比較？我們知道他們的勞動情形、就業情況、財務分享的情況以及福利措施跟制度都比較完備，我們是不是需要參考他們的措施，做為我們台灣進一步改善的參考？

問(4)：我想回應第三位提問者的問題，其實基本上美國是一個資本主義國家，它的福利措施是差到極點。但我們可以與加拿大、英國、北歐，這幾個國家比較。他們的稅負也相當高。

問(5)：根據我的經驗和觀察，我覺得關鍵可能在於基本的權利和資源的掌握。被打壓，或遭受不平安排的人，包括他的福利和他的職位等，會變得心態不能平衡。有能力的人就不能的好好的發展。譬如我看過電影《修女也瘋狂》，我覺得是一個很好的代表和詮釋，但我覺得他的成功幾乎是不可能的。有什麼辦法能夠使人的才華變得比較可能發揮？

韋修女：工人參與決策，聯合國 ILO 國際勞工總會強調社會對話。他們沒有直接用工會，而主張社會對話有很多種形式，工會也是社會對話的一種。工會內代表勞工的比例要高。現在台灣，有的時候只有一兩個代表，總共 12 席次中，勞工代表只占兩席，根本就是他發性質，不能改變什麼。其實這應該就是這教會所看重的是比例應該比較高，至少可以互相心連心，做出最好的決定。還有講到升遷、評鑑，其實都可以實行。整個體系應該讓所

有的人，在某個層次既可以參加也可以表達，永遠應該有一個申訴的管道。這些都算是參與決策的機會，我覺得台灣在這些方面都相當弱。

林主任：我回答問題之前，想先談一下共產主義和資本主義。這兩個是很極端的，想要找到完全的共產主義和資本主義國家，其實是找不到的。美國也不是純粹資本主義國家，所以這只是理論，實際上，在每個國家會因為國情和地方以及人的不同而不同。例如：台灣是不是資本主義國家，我們不敢說。新加坡我們也不敢說。每個國家有每個國家的經濟模式。剛剛有人提到我們是不是可以仿效歐美，或者加拿大、英國、北歐，我覺得每個國家都有其特色，最重要的是我們台灣的人民要自己決定適合我們自己的經濟模式，或者社會福利，而不是東抓一點，西抓一點，最後，湊在一起是個四不像。我覺得我們應該分析社會狀況，例如我們勞動市場的問題、外籍勞工、外籍新娘、失業等問題。這些問題，其他國家不見得會有。我們針對這些問題去討論，然後全民來做一個決策。掌權的人容易走向不公義，進而忽視弱勢者的聲音，這就像一句名言所說的：「權利使人腐化」，我很相信這一句。另外還有一句話說：「一個人受苦，很困難，但是拒絕誘惑更困難。」我相信是這樣。我認爲真的需要靠信仰的力量。當全世界碰到像美伊戰爭等重大事情的時候，我看即便是聯合國，也不敢說出重話，只有在梵蒂岡的教宗敢說。一百多年來，新事時代那樣艱困的環境，有誰敢說勞工問題呢？也只有教宗敢說。直到現在，也是只有天主教會比較實在地在做。我的

結論是，其實每個基督徒都是教會，每個基督徒都有責任。我們能夠做的就是影響別人，這樣就能夠使我們的社會產生一些變化。

問(6)：我想請教韋修女所舉的例子，如果美國做鞋的到印尼去做，就不買他們廠生產的東西，他們的廠就要關門了，他們將沒飯吃，那這問題該怎麼解決？

韋修女：血汗工廠的確發生在中南美洲或印尼，他們不能要求讓那個廠商關廠，可是可以像在美國和歐洲，開始有消費者聯盟。譬如古巴有些不人道的工廠以最低廉工資雇用童工，消費者就利用卡片來表達不滿。如果不改善古巴童工處境，就拒買你們那邊的產品。本來那些大廠商以為這不算什麼，可是業績一直掉，到後來廠商不得已，就願意談判，提高勞動條件和勞工薪水。呂秀蓮副總統還去過那邊探訪。這種類型也算是團結發揮了一些制衡的作用。我自己得到的啓示是，關心人的工作，要在乎人的尊嚴，工作的酬勞會影響個人和整個家庭，我們需要把教會內各個單位連結起來，改善社會。我另外補充一下公益的問題，教會很強調參與，但更需要靠制度、靠政策。我們不能一直依靠那些立法委員，依靠上位者的立法。我們在這方面太被動，都在等人家告訴我們或信任學者專家。其實我們每個人要獨立發揮我們的創造力、我們的思考能力，串聯起來形成壓力，也可以在報上投書。其實參與的方式有很多種，只是我們都沒發揮我們的創造力。

沈天主教社會思想啟人權

《社會福音與人權》第三章

人權

天主教社會思想對人權的貢獻，在於它將人權視為一種普遍的價值，而不僅僅是法律上的權利。這種思想認為，人權是基於人的尊嚴而產生的，是每個人都應該擁有的。在天主教的社會思想中，人權被視為一種道德的責任，而不僅僅是法律上的權利。這種思想認為，人權是基於人的尊嚴而產生的，是每個人都應該擁有的。在天主教的社會思想中，人權被視為一種道德的責任，而不僅僅是法律上的權利。



天主教社會思想對人權的貢獻，在於它將人權視為一種普遍的價值，而不僅僅是法律上的權利。這種思想認為，人權是基於人的尊嚴而產生的，是每個人都應該擁有的。在天主教的社會思想中，人權被視為一種道德的責任，而不僅僅是法律上的權利。這種思想認為，人權是基於人的尊嚴而產生的，是每個人都應該擁有的。在天主教的社會思想中，人權被視為一種道德的責任，而不僅僅是法律上的權利。

從天主教社會思想談人權

《教會社會訓導彙編》第三章解析

雷敦蘇¹

本文作者認為天主教的人權理論在內容上與全世界人權思想一樣，不過，在哲學與神學的基礎上有所不同，使得教會所強調的人權相較於其他團體自有其特殊色彩。本篇首先覽讀全章，介紹其綱要，接著，我們將分析前部分的神哲學，及其與中世紀早期人權思想的關係。最後，我們討論天主教對人權的解釋，與其對世界人權論壇的貢獻。

「天主教社會思想強調人的尊嚴以及人在世界的活動，繼承創造的工作，從今日起一步一步，實踐基督在歷史中所肇始的天主的國。」²（阮文順樞機主教）

¹ 本文作者：雷敦蘇神父，耶穌會士，倫敦大學亞非學院，現任輔仁大學社會文化研究中心主任。

² Pham, John-Peter (ed.), *Centesimus Annus: Assessment and Perspectives for the Future of Catholic Social Doctrine*, (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1998), p.12. 阮樞機任宗座正義和平委員會的主席時，負責收集《教會社會訓導彙編》的資料，雖然出版前已逝世，但是必定在天堂為我們祈禱。他在台灣的深刻訪問令我們無法忘記。

前 言

本文介紹《教會社會訓導彙編》第三章〈人與人權〉。雖然「人權」是源自天主教教會法，但是，由於歐洲十八世紀推動人權者，特別是在法國大革命，亦反對教會並對教會進行迫害，因此，天主教產生某種保守思想，不願意接觸人權，甚至不贊成聯合國《世界人權宣言》等。教會直到若望廿三世就任，才接受今日人權運動，因此，本章所引用的資料幾乎都來自若望廿三世及其所召開的梵蒂岡第二屆大公會議，以及會議後教宗頒布的文獻。

天主教的人權理論在內容上與全世界人權思想一樣，不過，在哲學與神學的基礎上有所不同，使得教會所強調的人權相較於其他團體自有其特殊色彩。本篇首先覽讀全章，介紹其綱要，接著，我們將分析前部分的神哲學，及其與中世紀早期人權思想的關係。最後，我們討論天主教對人權的解釋，與其對世界人權論壇的貢獻。

一、〈人與人權〉的綱要

本章分為四個部分，唯有最後一部分才以「人權」為題目，可以看得出來教會願意把具體人權放入其思考模式。第一部分相當於前言，討論社會訓導與「人」的原則的關係，即強調一切社會生活以人為其重心³。第二部分則談論人是天主的肖像，

³ 英文版本題目為：Social Doctrine and the Personalist Principle，但是在中文我們還沒有一個大家能接受的方式翻譯 person。假如我們用先秦的說法 person 就是「人」。有時我們發現作者把 person 翻成「個人」，但是這種翻譯把 individual 和 person 變成同意的概念，而天主教談 person 的時候很清楚地不把他當作「個人」與他人分

也討論罪惡以及救恩的普遍性。在討論罪的時候，從個人與社會兩方面做考慮，所謂社會方面，說明每種罪有社會性的結果，亦即會影響別人，但是任何罪也來自一個罪人，因此，社會罪惡或罪惡的結構性都離不開具體的人。在這裏也提到一些違背人權的事情，從罪惡的觀點來討論。我們不能只注意到罪惡，否則會產生太消極的世界觀。若望廿三世在梵蒂岡大公會議的開幕式中特別強調：天主教必須樂觀，並對全世界懷有希望，對象則不限於教友，普遍救恩的意願可用以彌補一個悲觀的——只能看到人權失敗——的看法。

本章第三部分是最長的，以「人的各種不同面向」為題目，一共有五節：人的一體性、向人的超越性和獨特性開放、人的自由、人人平等的尊嚴以及人的社會性。雖然第四部分才明顯進入「人權」，事實上，在第三部分已經表達天主教對人權的基本思想；強調人的獨特性以及他對超自然的開放，就是把「人」（仁者）當作人權的基礎，要求社會服侍人而不是人服侍社會。第三節談人的自由，分別討論自由的價值與限度，以及自由與自然律的關係。自然律是一切社會的倫理基礎，反映人的尊嚴以及人的義務，因此提供給所有文化一個普遍性的標準。從這一節當中，我們也發現天主教不認為自由是絕對的，人的自由本身也需要救贖，進而使他（她）能開放自己走向他人並關心他人。「平等」則是一般人權理論的第二個大題目，教會提出平等的神學基礎，並強調社會團結才能解決不平等的現象，在這

開的個體。天主教華人哲學常用「位格」，但是教會外的人都聽不懂此詞。聽說有一位香港學者建議用「仁者」，即實行仁的人，此翻譯不錯，但是未普遍使用。本篇經常用「人」，需要時才用「仁者」。

段文章中特別指出兩種不平等的現象：男女之間，以及殘障與非殘障者之間的關係。這兩種情況有所不同，討論男女平等，原文要提出男女互相補充的平等，反對某種男女彼此代替的平等。殘障者的不平等待遇源於非殘障者對他們缺乏慈愛，因此應該有所反省並謀求改善。

第三章的第四部分題名「人權」，分為五節：人權的價值、各種權利的規範、權利與義務、民族和國家的權利，以及，對於理想與實踐之間落差的補償。第一節引用了若望保祿二世於1998年的〈和平文告〉，強調人權的普遍性、不可分割性，以及其根植於各個文化之中。第二節重複教宗在1991年的《一百週年》通諭所列出的人權，特別指出生命權與宗教自由兩種權利。第三節則強調人權與義務的互相連結，反對忽略義務的任何一種人權理論。第四節說明國家的自決權利。最後，第五節承認人權的落實並不完美，除了要求世界改善，教會也呼籲富有的人自動捨棄一些權利使窮人能得到一些幫助。

從此綱要之中，我們發現教會的人權思想是以基本神哲學為重點，除了生命權及宗教自由以外，關於具體的人權方面討論得比較少；因為，教會肯定世界已經接受了，因此不刻意強調這些。

二、由創造論談人權

天主教之神、哲學的人權理論，源於聖經《創世紀》：天主按照其肖像創造人。這點與教會早期討論人的權利有關係。尚未有今日之「人權」一詞之前，天主教已經開始討論創造與人的權利。《創世紀》已經說明土地是大家的，因此聖安博（Ambrose）強調：富有的人幫助窮人，等於把原來屬於窮人的

那一部分歸還給窮人⁴：

「你不是從你所有的賜給窮人，反而是你歸還原來是他們的東西，因為，本來你們把大家可以使用的，當作自己的財產。土地屬於大家，不屬於富有的人……因此你只是還債，並非贈送可以不給的東西。」

天主教早期法典重複此想法：給窮人吃，否則你將殺死他們。一個人若為自己拿比他的需要更多，就是盜賊。為解決此爭議性觀點，律師團體們開會進行討論：「窮人是否可以『偷』有錢人的東西？」他們想到兩種答案：第一個使用「兩惡論」來解決；第二個分析「偷」的意義。按照第一個說法，窮人的死亡不對，偷東西亦不對，但是人的死亡比偷盜更為嚴重，因此窮人可以偷食物。第二個理論如下：在飢荒時期，食物屬於窮人，因此不可以用「偷」來說明他們的行為，如著名的法學家英格蘭·利查（Ricardus Anglicus）所云：由於自然權使一切都是共同的，即在需要時必須分享，窮人的行為不能用「偷」來說明⁵。當然這種以《創世紀》為基礎的神學非常具有挑戰性，法典的理想一旦與事實相遇，可能並不那麼容易實踐。

在哲學的思考當中，這種神學產生「自然主權」的概念，即承認一個人對某物有使用權，但是沒有絕對權利。只有天主有絕對的主權，人的主權隸屬於天主的權下，並且要以天主的

⁴ 《天主教教理》，2446 號，又引聖大額我略《牧民守則》：「當我們給與貧窮者必需的物品，我們不是施予他們個人的慷慨，我們是還給他們原來是他們的東西。與其說我們完成一項愛德的行為，不如說實行正義的行為」。

⁵ 參閱 Ruston, Roger, *Human Rights and the Image of God*, (London: SCM Press, 2004), p.45.

主權為標準。自然主權的範圍包括人對其他人的要求，如：國王對老百姓、人對所使用的房子、牛、土地等等。

主權的範圍與定義變成中世紀的一個熱門話題，特別是在方濟會當中。聖方濟願意跟隨耶穌過貧窮的生活，為此建立一個神貧的修會。不過，甚至還有一些更加貧窮的人在最基本的吃喝與住宿問題上都缺乏；為此，修會內面對很嚴重的問題：修士們是否要放棄一切，將房屋賜給這些幾乎是一貧如洗的人們？而以討飯為每日的生活方式。或者，修士團體可以接受基本的生活必需品？教會最後傾向於後者，認為修士們可以有使用權，但是非修道的人則可以保持所有權，例如：一個貴族可以在他的土地上建立一間修道院和教堂，供給修士們居住，但是所有權仍然保留給貴族。因此，修士們的主權範圍包括住宿與吃喝等日常所需，法律上也同意修士們享有這種主權。

如此一來，產生一個非常重要的語言變化。拉丁文 *ius* (法) 有了新的解釋，變成「權利」。影響今日歐洲語系保持同一個現象，如德文 *Recht*、法文 *droit* 等有雙面的意義：法律或權利。發生變化的情況如下：法律允許修士們使用某些需要的東西，後來，他們逐漸發現這些東西是不能缺乏的，便提出要求，爭取這些東西在生活上的必需性；因此，許可變成要求，而且，訴求的對象是生活上不可缺的。最後，法律同意的轉變成人可以主動要求的，即成為人的權利。這變化對人權的發展非常重要，把人的基本需要與法律連起來，使得後來的法律成為基本需要的保障。在修士們的生活當中，這些權利著重於今日所說的「經濟、社會權」，但是，由於主權概念本來不限於經濟生活，它包括選擇配偶及其他生活中的重要抉擇，所以，權利的範圍便擴及公民的政治權利。

今日的「公民政治權」與「社會經濟權」是用法律上消極或積極面來分析：前者的人權相當於消極地要求政府不干涉自我；後者的積極面人權要求政府提供福利。有些人把公民政治權稱為「第一代人權」，社會經濟權則稱之為「第二代人權」，但是這些說法都忽略了中世紀的歷史。其實，主權範圍包括這兩種權利，而且社會經濟權算是出發點，若必須區分第一和第二代的話，那麼第二代—社會經濟權當然是先出現的。

不過，中世紀的討論不從政府與個人的觀點來切入，此觀點指的是政府是要干涉或提供福利的問題。主權的出發點探討的是，在天主創造的世界中一個人的基本需求是什麼？人不僅是物質的東西，所以，其需求就不會停留於解決溫飽而已。人是理性動物，也有意志，因此可以決定他要做什麼、要跟誰結婚等自由。今天的天主教人權思想仍然保留此想法，即強調各種人權形成一體系，因此我們不可以只選擇幾個而已。面對資本主義國家，教會指出不能忽略經濟社會的需要，要求富有國家寬免窮國的債，並改變世界貿易制度為使窮人能吃飽。同時，面對社會主義國家，教會特別提出人的精神世界，即信仰自由的需要。雖然教會使用今日人權詞彙，但是她的基本思想模式比十八世紀的政治思想家早幾百年。

三、人權在西班牙神學家的討論

天主教人權思想的另外一個突破，發生在十六世紀的西班牙。該帝國殖民中南美洲時發生攻擊、打仗、侵略等行爲；而道明會的神學家針對這些行爲進行反省，也思考新大陸的居民身分。1511年將臨期第二主日（12月初）道明會神父 Antonio de

Montesino 在 Hispaniola (多明尼加) 給西班牙移民講道時說⁶：

「請告訴我，你們靠什麼權利、什麼正義壓迫這些印地安人，使他們順服在那麼慘忍、可惡的奴隸制度之下？你們靠什麼權力，能心安理得地對住在自己土地上的人打仗？你們帶來的死亡與攻擊，毀滅了無數的人民。」

這篇道理引起非常多的討論，西班牙人當然不高興，但是道明會士們聯合支持 Antonio de Montesino 神父，於是，案子送交到國王那裏請他判決。1512 年西班牙國王針對此案有所回應，他要求軍隊在開戰前先對當地住民宣布：「若你們接受教宗，西班牙就不會打仗」。在此，有一個關鍵的問題被忽略了，美洲原住民聽不懂西班牙話，也不知道教宗是誰，因而這個企圖改善的決策只徒流於形式。後來，有名的神學家 Thomas de Vio (1469~1534) 強調伊斯蘭教、猶太教的教徒，以及其他非基督徒君王也都享有自己的財產權，因此，教宗和基督徒國王沒有理由爲了土地而開戰攻打他們。如此一來，這位神學家等於否定了西國之國王戰前宣告的價值。1535 年 Domingo de Soto 神父 (1497~1563) 寫一篇論文討論主權的問題，他認爲西班牙人無

⁶ 教宗若望保祿二世在 1990 年 6 月 29 日給拉丁美洲修會團體的信中讚美 Montesino 與其他爲正義奮鬥的傳教士：「在那些『爲正義不怕鬥爭、爲和平福音傳教』的人當中，我們必須紀念 Antonio de Montesino, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumarraga, Toribio de Benavente “Motolinia”, Vasco de Quiroga, Juan del valle, Julian Garcés, José de Anchieta, Manuel da Nobrega 以及很多其他的人，他們對教會有深刻的認同感，面對侵略者與商業家，要保護原住民，甚至如同 Antonio Valdivieso 主教爲此犧牲性命。」Filibeck, G., *Human Rights in the Teaching of the Church: from John XXIII to John Paul II*, (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1994), p.428.

權奪取印地安人的土地。另外，教宗保祿三世也於 1537 年表明：印地安人是人，有能力信耶穌，有權利享受財產與自由⁷。

1539 年有名的神學家維多利亞 Francisco de Vitoria (1496~1546) 神父有兩個演講：一個討論印度（即美洲）、一個討論戰爭法⁸。維多利亞面對兩種論點：受到亞里斯多德哲學的影響，有人認為野蠻民族自然是奴隸；另外，有人認為教宗（包括在其下的西班牙國王）擁有對全人類的普世權；維多利亞否認後者，他認為提出的各種理由均缺乏說服力，譬如：原住民是罪人或不信基督、或他們是瘋子，甚至於就算以上所提的全部屬實，仍然不許西班牙人攻擊他們。因為在歐洲，罪人、兒童、瘋子、非基督徒仍有主權，可以上法庭維護其主權。維氏強調法律上允許就表示其有權利，只有不能上法庭者（如動物）才沒有權利；他運用「是否能上法庭」，當作擁有權利與否的判準來分開人與動物，並強調原住民是人，不是動物。

無論如何，我們的第四個論點是：印地安原住民其主權的真正實踐不能受禁止。證據如下：他們心理並無缺陷，而且有理性，是按照他們本有樣子的理性。這點很清楚，因為他們做

⁷ 教宗若望保祿二世在 1987 年 9 月 14 日給北美原住民的演講中提到保祿三世的話：「早在 1537 年我前任教宗保祿三世宣布美洲原住民的尊嚴與權利，強調不可以取消他們的自由以及財產。」Filibeck, Giorgio, *Human Rights in the Teaching of the Church: from John XXIII to John Paul II*, p.436.

⁸ 教宗若望保祿二世在 1987 年 9 月 14 日的演講中也提到維多利亞：「在西班牙道明會神父維多利亞成為印地安人的權利的熱誠護衛者，也為人民權利在國際法上提供基礎。」Filibeck, Giorgio, *Human Rights in the Teaching of the Church: from John XXIII to John Paul II*, p.436.

事的樣子有其順序，因為他們的政治單位有固定制度，也有固定的婚禮、法官、主人，法律與工廠以及經濟制度，這些都需要理性。他們也有某種宗教。而且，別人認為理所當然的事情，他們也不會錯：這點證明他們有理性；天主的創造以及整個大自然都提供人類所需要的，人優於萬物的特點莫過於理性，其能力除非化為行動，否則無所用。還有，這些原住民在救恩之外出生並不是他們自己的錯誤，他們就那樣在罪惡中出生，無領洗，沒有足夠理性能追求救恩所需要的。因此我認為他們好像那麼笨，就是因為他們的養育太野蠻，而且，甚至在我們自己的農民中，也存在著看來幾乎與野獸同等的人⁹。因此，原住民在公私兩方面無疑有真的主權，如同基督徒，因此，不許任何人奪取他們的君王或私人的財產。我們若允許基督徒永久的敵人如伊斯蘭和猶太教徒，擁有自己財產的話，更應該允許那些無辜者。除非後者奪去基督徒的土地，否則我們就不能否認他們才是自己財產的真正主人¹⁰。

如此，我們發現西班牙神學家的角度有了新的一面：權利的標準不是天主的主權，反而是能否上法庭。人能上法庭，因此有權利，動物則不會，所以動物與其他受造物沒有權利。從此我們可以說「人權」的概念就產生了。

比較之下，新的概念有其進步之處，卻也有其損失。今日的環保思想有動物權的觀念，可能比較符合中世紀創造神學的

⁹ Vitoria, *De Indis*, Sect 1 #23, 載自：Scott, James Brown, *The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, (Union, NJ: The Lawbook Exchange, 2000; Oxford: Clarendon, 1934).

¹⁰ Vitoria, *De Indis*, Sect 1 #24.

思想。但是，我們可以了解爲什麼西班牙神學家要強調人的權利；面對那些否定原住民人性的既得利益者，神學家當然特別強調原住民是人，既然是人就該有人的主權，如信仰自由、財產權、土地權、建立自己的政府制度的權利等。現代天主教人權思想同樣強調所有的人都是人，擁有人權，因此特別關心傷殘者、失去意識的病人、被判死刑的犯人、未出生的人以及老人。如同十六世紀的神學家一樣，教會常要面對某些人的人性被否定，而致力於維護和推動「人人皆生而爲人也」的基本理論。

四、天主教對現代人權的轉變

教會不想創造新的人權，但是仍然參與聯合國的人權工作，幫助撰寫公約等。有時候媒體特別注意教會的立場，因爲她與某些其他立場時有衝突，特別是在胎兒的權利、婦女權利及老人的權利上。不過，教會願意從普世人的角度來討論問題，並不從狹隘的教友身分而已。譬如，教會強調男女的互助、互相補充，不僅談法律上的平等，不是因爲教會認爲女性教友應該怎麼做，而是因爲覺得男女兩性各有不同。

教會參與推動世界人權的過程比較慢，其理由是十八世紀到廿世紀中葉的教會比較重視自身內部的事情。特別是從十九世紀中葉，教宗把自己當作梵蒂岡的囚人，不敢與外面世界有所接觸；這段歷史自有其根據：從新教對教會的反抗與攻訐，致使天主教更強調她自己特有的信仰，直到十八世紀啓蒙時代的思想家在法國排斥教會—其人權理論包含反對教會—爲止。十八世紀歐洲的政治人物在葡萄牙、法國、西班牙都極力干涉教會之教育工作，尤其要求教宗毀滅耶穌會—該會以卓越的教

育工作享譽盛名。

法國大革命號稱爲人權革命，但是在革命期間卻屠殺神父、修女等，對信仰自由表示非常排斥的態度。最具代表的例子是法國皇帝脅迫教宗前來巴黎爲其加冕，使得教會對現代運動有所戒懼；接著，義大利統一運動又再度攻擊羅馬，把教宗困在梵蒂岡內；在這樣的時代氛圍中，導致教會趨於內向自守，只管教友的生活。雖然良十三世勇敢地討論工人的權利，但是他的基本看法與今日的人權思想大相逕庭。教宗良認爲民主本身是罪惡，工人的權利由上垂直下來，工人的組織應該恢復如中世紀的職業工會一樣。碧岳十一世關心工人的工時長短，並非因爲他贊成現代人權思想，而是因爲他希望工人能在禮拜天進教堂。碧岳十二世認爲普遍的免費教育及社會福利制度來自社會主義思想一意指其爲一種邪惡的思想。

聖碧岳十世稱現代主義爲異端，要求所有神職人員發誓，反對它。教會封閉她自己，而教宗的位置僅限於羅馬天主教的領導而已。因此，本篤十五世在第一次世界大戰的時候呼籲和平的聲音不被重視；國際聯盟建立時，教會沒有列席；第二次世界大戰後，天主教也沒有參加聯合國的建立，甚至不參與任何聯合國致力的事宜。碧岳十二世認爲當時最恐怖的政治思想莫過於共產黨，而聯合國不僅讓共產黨的老大哥蘇聯參加，還令其進入安理會，這點讓教宗對聯合國表示不滿；在這樣的氛圍中一對人權的概念沒有普遍共識，也未在政治中落實的情況下，人權極少成爲教會的常用詞彙。

1958年10月，若望廿三世獲選爲天主教的教宗，他撰寫了兩封通諭《慈母與導師》（1961）及《和平於世》（1963），分別討論社會與國際問題。相較於先前的通諭，此兩封是爲全

人類寫的，不僅是天主教教友，而且肯定人權、民主、聯合國等這些前教宗所不能接受的。若望廿三世提出一些看法，而且承認這些只是自己的小看法，不一定正確，未來可能要改進。

天主教的現代人權思想比聯合國晚十三年，直到若望廿三世的通諭、保祿六世以及若望保祿二世才有顯著的發展。在這方面若望保祿二世的貢獻特別重要。他是哲學家，擅於寫長篇大論的文章；特別繼承保祿六世的傳統，每年元旦發表〈和平文告〉，給教外的人討論世界議題，時常討論人權。若望保祿二世在人權的論壇上也特別提出了他的重點：面對共產主義提出信仰自由；面對富有國家提出社會福利與責任；在個人倫理生活上趨向保守，從其早期的倫理哲學家論點，演變成強調位格主義的思想家。現今的《天主教社會思想》¹¹則反應他對人的深刻反省。

若望保祿二世的人權思想有一個很深的哲學背景，即仁者主義¹²。Buttiglione 教授認為教宗心目中的模範人物，就是「母親」¹³。她是一個主體，但是同時在身體、思想內帶來另外一

¹¹ 查爾斯著、何麗霞譯，《天主教社會思想》，收於輔仁大學若望保祿二世和平對話研究中心和平叢書 23~25 號，（台北：輔大若望保祿二世和平對話研究中心出版，2002）。原文：Charles, Rodger, *An Introduction to Catholic Social Teaching*, (Oxford: Family Publications, 1999).

¹² 台灣天主教平常稱為「位格主義」，但是一般教外的人無法理解這個說法。

¹³ Buttiglione, Rocco, "Human Personality and *Centesimus Annus*," in Pham, John-Peter (ed.), *Centesimus Annus: Assessment and Perspectives for the Future of Catholic Social Doctrine*, pp.221~9, at 221.

個人，即小孩。人是個體，但是他的結構並不是空體，反而是一個能孕育他人的人，因此人不僅是個體，也是關係。罪惡會破壞此人的結構，使他忘卻原來的關係，如加音說：「難道我是我弟弟的保衛者？」但是耶穌帶來的救恩讓我們恢復這個結構，因此人在其心內就帶著另外一個人，這樣就最像天主了。除非人權考慮到人與人之間的關係，它就變成爲自我服務而已。

Buttiglione 還提出教宗的另一個思想，其特色爲：經濟仁者理論。教宗的思想支持世界的自由經濟，因爲它把自由人當作經濟世界的中心，當然教宗也批評過分的市場經濟，特別是如果它不考慮到他人的需要。教宗提出團結概念，鼓勵富有國家、企業和人自願幫助窮人，放棄可以享受的權利爲協助別人。其實，保祿六世已於 1971 年提及這點，但是，現代全球化的問題變得更加嚴重，因此，有必要再次提出這思想。

五、評論天主教人權思想

天主教人權思想是教會社會思想的一部分，因此它不是單獨的一個課題，而且社會思想本身也是教會傳教的一部分。我們發現〈人與人權〉這章在開頭討論罪惡與救恩，顯然與大部分人權理論不同。人權只是社會思想內的一部分，而且推動人權的人常關心社會議題，特別是在經濟人權方面。1998 年「宗座正義和平委員會」的 Crepaldi 蒙席分析本委員會調查的結果，他提到：

從我們的調查，一般來說，教會對人權在牧靈的興趣比較傾向於推動社會經濟權，不在於推動公民政治權。……

對文化權或所謂第三、四代人權幾乎完全不注意到¹⁴。

簡單地說，天主教在政治方面比較保守，不敢反對政府，在社會經濟方面比較願意協助窮人。Crepaldi 也發現中美洲、亞洲與非洲專注社會經濟人權，歐洲比較重視生命權，反對墮胎、安樂死以及家庭的改造。

可敬的阮文順樞機說教會的社會思想永久一樣，一位教宗與另一位所講的一模一樣，不過，他也承認教會的永恆原則必須回應社會的變化才能落實。良十三世寫《新事》通諭面對工人世界，若望保祿二世的《一百週年》通諭一方面紀念教宗良的《新事》，另外也面對 1989 年歐洲的政治變化，以及全球化的現象。我們發現在《教會社會訓導彙編》中這些時代因素也影響彙編的編排順序，把第三章〈人與人權〉擺在第二章〈教會的使命與社會教訓〉之後。在教會外，我們討論人權的時候平常以聯合國的《人權公約》為標準，而《教會社會訓導彙編》的作風完全不同，不提到《人權公約》。《人權公約》的設計與討論是梵蒂岡很關心的事情，但是它不列入彙編的編輯當中。相信未來仍需要聯合國的人權論壇與教會的社會思想尋覓，可更接近而達至相通之路。

Filibeck 博士在 1998 年分析教宗若望保祿二世的人權思想時，注意到教宗對人權的神學基礎有特別的貢獻。在文章中作者要鼓勵教友接受人權思想，因為它的基礎建立在天主教的神學與哲學。不過，他又要反對所謂的「對人權的非正確理解，

¹⁴ Pontifical Council for Justice and Peace, *Human Rights and the Pastoral Mission of the Church: World Congress on the Pastoral Promotion of Human Rights Rome 1-4 July 1998*, (Vatican City: Pontifical Council for Justice and Peace, 2000), p.31.

按照權力的措施減縮或擴大人權的施行」¹⁵。作者認為一個正確的人權觀要權利與義務平衡，公民政治權利與經濟社會權利和解，人權的普遍性與適當的本土化配合。在另外一本書，作者強調人權與義務的配合，並列出教宗的話，不過所引用的資料都是比若望保祿二世更早的文章¹⁶。在《教會社會訓導彙編》「權利與義務」段，也全部使用若望廿三世的話。天主教社會專家 Rodger Charles 神父在他的摘要中以人權與責任為小標題，強調人權必須配合社會責任，以及人權的基礎是建立於絕對真理標準之上¹⁷。這些也來自若望廿三世的思想。其實，Filibeck 和 Charles 太強調這部分，比教會更保守。

不過兩位作者都把天主教人權思想的神學基礎作為其著作的特點，是教外人權論壇所缺少的一部分。此神學把人當作人權的核心，以在社會內的人當作人權的基礎。這種思想導致我們傾向於談人權但忘記人是誰，或更無法說明人是誰。天主教的人權思想也是希望建立一個周全的人權體系，包含一切人權，避免過分強調這個、忽略那個。由於主題是仁者，不是個人，天主教人權思想把社會責任與人權理論密切結合，避免過

¹⁵ Filibeck, G., "Introductory Report: Human Rights in the Teaching of John Paul II: Their Basis and Principles," in Pontifical Council for Justice and Peace, *Human Rights and the Pastoral Mission of the Church: World Congress on the Pastoral Promotion of Human Rights Rome 1~4 July 1998*, pp.27~28.

¹⁶ Filibeck, Giorgio, *Human Rights in the Teaching of the Church: from John XXIII to John Paul II*, p.87.

¹⁷ Charles, Rodger, *Christian Social Witness and Teaching: The catholic tradition from Genesis to Centesimus Annus*, (Leominster: Gracewing, 1998), Vol.2, pp.397~9.

分的個人主義。

Crepaldi 蒙席意識到，天主教人權思想仍有發展的空間。看完了《教會社會訓導彙編》、《天主教教理》與教宗的通諭等文獻，不能不希望教會的人權思想更接觸國際人權公約，至少在討論過程中應該偶爾提到這些公約。聯合國的《人權公約》提供今世人權論壇的辭彙，是世界上最受歡迎的人權標準，因此教會的討論不應該太脫離這個辭彙以及其所涵蓋的內容，要不然它會變成不被重視的語言。爲了達到這個目標，教友要更熟悉聯合國的《人權公約》。台灣雖然人人都聽過人權的口號，但是對《人權公約》，甚至最基本的《世界人權宣言》卻模糊不清。在這方面我們應該向台灣基督教長老會學習，因爲此教會對人權的熱心遠超過天主教。

教會的社會思想與外籍勞工

周曉青¹

本文作者從《教會社會訓導彙編》中直接談論移民及工作的 297、298 兩號出發，檢視台灣外勞引進與工作制度上的缺陷，並對照鄰近的香港、新加坡、韓國等地區的類似情況作比較，最後以沉思的方式提醒，台灣在歷史與地理的淵源上，實際與外勞的主要來源的東南亞國家相近：首先在氣候上我們同屬一個體系，歷史上與越南、菲律賓等國一樣，都曾淪為列強的殖民地；近代的發展，也曾倚靠廉價勞工的優勢撐起經濟，對於這些具有類似經歷的國家，我們不該把他們當作外人。

前言：移民和工作

《教會社會訓導彙編》當中，與本講最有關係的是 297、298 兩號，直接抄錄如下：

「與其說移民是發展的阻礙，不如說它是發展的資源。在現代世界，貧窮和富裕國家之間仍存在巨大的不平等，加上傳播的進步迅速縮減距離，藉著移民尋求生活改善的人數有上升的趨勢。這些人主要來自較貧窮國家，他們遷移至發達國家被看成是一種威脅，即是那些因經濟持

¹ 本文作者：周曉青，以色列希伯來大學文學博士，現任暨南國際大學外國語言學系副教授兼代理系主任。目前在天主教真理電台主持「閱讀文學家」節目並撰寫「平信徒的信仰」專欄。

續增長生活水平已很高的國家。然而，在大多數情況中，移民可填補當地勞工不足或當地人不願意從事的某些行業和某些地區的職務空缺。

「接收移民的國家機構應密切注意，制止意圖剝削外地勞工的情況蔓延，移民因而不能享有與當地國民同等的權利，這些權利的享有應該一視同仁，無所歧視。按照平等和平衡的準則去管制移民是其中一項必要條件，確保移民可融入社會和其人性尊嚴受保障。移民及其家人應被善待，幫助他們成為社會生活的一分子。就這情況而言，必須尊重和促進家庭團聚的權利。同時，必須大力支持有助增加原居地的工作機會的環境。」

在《教會社會訓導彙編》當中，有以下的學說。移民對一個國家的開發來說，應該是一種正面的資源而非絆腳的石頭。現在，因為貧窮國家與富有國家之間在經濟上的差距，及大眾運輸的進步，使得貧窮國家的人民有在富有國家尋求更好生活的希望。這些人來到富有國家之後，常被富有國家看作是一種威脅。但是，這些移民卻能滿足富有國家在勞力上的大部分需要。因此，雇用外勞的國家必須要卸下自己對外勞的敵意，並且平等地對待他們，讓他們享受與本國國民同樣的福利，使移工能融入他們的工作國。並且要照顧他們的家庭，使得他們不至於分離四散。移工的工作環境也應盡可能地去提升，同時也要扶持移工本國的經濟。

台灣自 1990 年正式引進外籍勞工（國際通用名稱：Foreign labors；勞委會正式名稱：Foreign workers），已有十六年之久，人數也增加到了卅萬人，占全球外勞 1.2%。相對於台灣人口占世界人口約 0.3%，這個數值是相當大的。但是占工作人口百分比這麼

大的外勞，卻從一開始所謂「補充性的勞動力」，到了實質上壓縮國內勞工工作機會的地步。

外勞在失去國民權益下被「合理地」剝奪勞工權益²：

「在某個程度，他只是企業爲了降低成本所需、向外引進的廉價勞力工具……一個切斷雇主與勞工直接權力、義務關係的縮影……在責任歸屬的模糊地帶下，派遣勞工就已注定失去勞工權益，他只是工具，再雇用、引進、管理三方斷裂關係中，成爲企業剝削、仲介雜費吸血、管理人權泯滅的可拋工具。」

以下是《1999年美國國務院人權報告台灣篇》的翻譯³：

「勞工局最後並沒有增加每月的基本工資，現在仍保持在 465 美元（新台幣 15,840 元）的水準下。如此的工資在生活水準較低的地方雖然足夠，但是在如同台北一般的大都市中，這樣的薪水不能讓勞工的家庭得以溫飽。然而台灣本地勞工的平均工資，卻是法定基本工資的兩倍。一般服務業者的工資，則比這個數字還要高出很多。（台灣）法律中規定員工每週只能工作 48 小時（每天 8 小時，每七天休一日），1998 年，台灣政府也立了週休二日制。根據勞工局的調查，三分之一的私人企業也接受了如此的體制。台灣嚴重缺乏勞動力，所以外勞人數持續增加。法律上也規定這些外籍勞工應享有與本地勞工相同的權利。但在 1998 年時，家庭幫傭卻不受就業服務法的保護，也喪失了許多應有的福利。而且根據社會團體的報告，許多非法外勞（主

² Munch, 〈誰是外籍勞工？〉《苦勞論壇》（2005 年 8 月 27 日）。

³ 《美國國務院人權報告台灣篇英文版》，1999 年。

要來自泰國與菲律賓)雖然從雇主手上獲取膳宿,但他們卻沒有為員工投保任何應有的保險。非法外勞同時也常受到雇主的剝削,如扣留護照、任意扣薪、未付加班費。同時觀察者表示在許多中小企業當中,許多外勞使用老舊、缺乏維修的設備工作。同時在合法勞工當中,也有受到不平等待遇的案例。」

「根據勞工局的統計,總共有 279,000 名合法外勞(135,000 來自泰國、115,000 來自菲律賓)。(1999 年)五月時勞工局與越南政府簽約,准許越南人來台工作。但在 1998 年時,勞工局所設的外勞人數為卅萬人,同時國人失業率卻有 2.7%。同年七月,台灣原住民等族群失業率增加,勞工局因此決定將外勞人數減少一成。」

當時的情況已經不好,但在 2005 年的今天卻變得更為嚴重。本年 12 月 11 日的反奴工大遊行中的五大訴求⁴早在多年前便已提出。近年來的新聞上出現了許多與外勞相關的事件,其中尤以 8 月間的高雄捷運外勞反抗事件最為轟動。以下謹就引進與工作制度、生活環境與特殊案例來探討台灣的外勞問題。

壹、引進與工作制度上的缺陷

表面上,外勞的引進方式是採取政府核准的配額制,但這個核准的機制卻往往流於形式。依照配額制的規定⁵:

⁴ 五大訴求為:一、取消仲介制度、強制國對國直接聘僱。二、自由轉換雇主。三、取消六年年限。四、一體適用《勞基法》/《家服法》。五、外勞團結權。

⁵ 台灣勞工陣線,《黑幕重重!聘雇外國人內幕過程大公開記者會新聞稿》,2003 年。

「外勞的引進受到就業服務法及外國人聘僱許可及管理辦法的規範，倘若雇主欲聘僱外籍勞工，必須依據上開二法規定之必要流程，其中包括國內招募、向就業服務站求才登記、連續刊登三天求才廣告，以及通知工會等。」

然而這些規定的定義卻過於廣泛，導致「雇主往往以各種技術性的迴避方式，例如求才只登小報，甚至於未通知工會，便輕易地取得外勞配額，嚴重的威脅本國勞工的工作權」⁶。然而外籍勞工往往先借款來支付高額仲介費，然後才能來到台灣工作。由於仲介費金額過高，泰國官方曾於1995年4月片面凍結來台泰勞。1999年6月時，菲律賓政府也曾提出仲介業者黑名單，並要求台灣提高菲勞待遇，引起企業與仲介業者的嚴重不滿。勞委會當時更曾凍結菲勞引進六個月⁷。同年10月，勞委會公告引進越勞。我們在此以台灣與越南間的外勞仲介機制來探討這個制度⁸：

「台灣政府的主管單位勞委會希望透過所謂的『國對國』談判，與越南的榮軍勞動部合作，討論兩國規約移工的過程。在台灣，仲介公司必須取得政府的許可執照，才能協助雇主聘僱外國勞動者；而有需要聘僱外籍勞工的雇主們，可以透過合法的仲介公司去聘僱外勞，或者直接聘僱。但直接聘僱時通常只有大規模的公司例如高捷、台塑六輕，會向政府申請專案直接聘僱外勞。而在越南的部分，則由海外勞動管理局來管理整個國家的勞動輸出，而能夠

⁶ 《美國國務院人權報告台灣篇英文版》，1999年。

⁷ 《外勞政策大事記》。

⁸ 國際台灣勞工協會，《外勞政策研討會論文：台灣—越南間的外勞仲介機制》。

進行勞務輸出的公司，主要是國家的國營仲介公司。」

這是個非常理想的設計，但是「越南政府規定的收費標準……從來沒有任何公司遵守過」。而在理想中的工人與國營仲介公司的關係之間，又多了地方政府、牛頭與借牌公司介入⁹：

「這三種人／組織都沒有合法的勞務輸出執照，但因為資訊的不足、產業組織結構未建立、人際網絡的信任關係，以及特有的越南社會主義輸出體制……如此複雜的關係，使得越南的工人搞不清楚哪些方式才是合法的，也因此在此資訊不公開的過程中，支付了龐大的仲介費用。……仲介在這樣的勞工輸出過程中，在越南與台灣兩地操作。」

透過「立法院的遊說、政商關係的使用」，「以雇主的利益為主而少照顧到移工的實際需求」。移工們來台第一年必須支付高達 6,300 美金的費用，但在這一年內，卻只能取得 5,700 美金的基本工資。如果這些外勞能夠工作到第二年，那接下來的收入「按理」都屬於勞工本身（卻也是少數）。可是一名越南勞工在台灣的工作時間只有一年四個月，回國費用又得自行支付，於是一年多的苦力就白白浪費，帶回家鄉的是崩潰的心靈與有極大可能殘缺的肢體，成為另一種社會負擔。如果「以一個外勞平均必須要繳萬元的仲介費來計算，台灣 30 萬外勞總共就是有大約 450 億的仲介大餅」¹⁰。而那些能捱到最後的外勞，年滿三年也必須回國，然後便有另外仲介而來的新勞工，所以每三年就有 450 億的「商機」。

來台工作後的外勞，接著還要遭受雇主不符契約與法令的

⁹ 《美國國務院人權報告台灣篇英文版》，1999 年。

¹⁰ 張烽益，《人吃人的外勞仲介機制》（2001 年 10 月 26 日）。

經濟不平等對待，其中有如《外籍勞工賣身契大公開》記者會¹¹中提到的以下三項：

1. 雇主強制儲蓄

外勞被迫簽訂強制以雇主名義開戶儲蓄的契約，並以此支出外勞未來可能的違約金或損害賠償保證金。此行為已經違反《勞基法》第廿六條：雇主不得預扣工資作為違約金及賠償之用的規定。

2. 雇主任意變更薪資結構

雇主經常巧立名目，任意變更薪資結構來減少工資成本，在 15,840 的基本工資當中還劃分全勤獎金、伙食、交通等津貼，因此外勞的工資在多項扣除後，已經低於最低工資。

3. 仲介業者強迫外勞高利借貸

仲介業常假借名義、收取服務費，但是卻根本沒有提供外勞任何服務。並且在外勞入境後。要求外勞簽訂與仲介公司的借據，變相向外勞收取仲介費，約定年利率更超過百分之廿。以上舉動，違反了《民法》第二〇五條，以及《刑法》第三百四十四條的重利罪。

但在 450 億之後，政府以台灣外勞基本工資遠較新加坡與香港為高的「前提」下，尚未諮詢本勞、本地工會暨各非政府組織，即片面決議按月扣繳外勞新台幣 2,500 至 4,000 元作為資方付出的膳宿費用。但實際上香港的基本工資約為「16,295 新台幣（3,670 港幣×4.44 港台匯率），新加坡廠工基本工資則至少為

¹¹ 台灣勞動中心、新事社會服務中心，2000 年 9 月 28 日。

新台幣 27,292 元 (新幣 800 元以上)」¹²。這兩個數字明顯都比台灣基本工資新台幣 15,840 元為高。

此外，我們也可以從以下外籍勞工待遇對照表中發現，台灣明顯沒有如香港與新加坡一般善待外勞。

台灣、香港、新加坡外籍勞工薪資對照表¹³

國別	工作類別	仲介費	當地薪資	換算台幣薪資	福利
新加坡	家庭幫傭	5~6 萬匹索	350 星幣	約 12,159 元	<ul style="list-style-type: none"> ◎ 休假 ◎ 轉換雇主容易 ◎ 勞方得以自由選擇與雇主同住、抑或外宿
	工廠工 醫療工人		800 星幣 以上	約 27,792 元	<ul style="list-style-type: none"> ◎ 休假 ◎ 轉換雇主容易 ◎ 勞方得以自由選擇與雇主同住、抑或外宿
台灣	家庭幫傭	菲籍勞工： 3~4 萬匹索 (定金) 3~4 萬新台幣 (扣薪)	新 台 幣 15,840 元	15,840 元	<ul style="list-style-type: none"> ◎ 二年契約，至多僅能延長至第三年 ◎ 除極特殊緣故之外，不得轉換雇主 ◎ 仲介費高昂 ◎ 休假情況因人而異，許多人從未休假
	家庭監護工	印尼、泰籍勞工： 16~20 萬新台幣 (扣薪)			
	工廠工 建築工	菲籍勞工： 6~8 萬匹索 (定金)			
	工廠工 建築工	印尼、泰籍勞工： 20~25 萬新台幣 (扣薪)			

另外在《外勞是人，不是機器》¹⁴一文當中，也做了台灣

¹² 台灣天主教外勞權益促進聯盟，《聯合聲明：堅決反對勞委會外勞膳宿費扣薪提議！》，2001 年。

¹³ 台灣勞動中心、新事社會服務中心，2000 年 9 月 28 日。

與香港、南韓兩地外勞的比較：

一、台韓基本薪資比較

韓國基本薪資較台灣為低(361,600 韓元,約為新台幣 10,848 元),但韓國外勞薪資須以現金或支票給付,然不得以實物代之(韓國《勞動基準法》第四十二條)。韓國外籍勞工每天工作八小時、一週工作四十四小時,資方若將勞方薪資定為低於基本薪資,以無效論(韓國《基本薪資法》,第六條)。

台灣勞委會的論證是:我們要將膳宿費轉嫁至勞方的薪資內,因為台灣《勞基法》規定:基於習慣或業務性質,得於勞動契約內明訂一部以實物給付之(台灣《勞動基準法》,第廿二條)。

但早年於國民黨執政的 1960~70 年代,「實物給付」制度極為盛行,特別以軍公教單位為然。然值得注意的是,當年所謂的實物配給,並非自基本薪資當中扣除,而是直接加諸於薪資中。

台灣《勞基法》自 1984 年施行迄今,有關「薪資得於以實物給付」之條文,向來備而未用。其實台灣既然訂定了較高之基本薪資,則理當遵守法律。卻讓雇主得以以不等值實物給付來扣除基本薪資。

二、台港基本薪資比較

香港的外籍家庭幫傭、監護工所領薪資,不同於政府的說法,其實遠較台灣外籍勞工為高¹⁵:

¹⁴ 台灣天主教外籍勞工權益促進聯盟,《勞動者電子報》(2001 年 9 月 27 日)。

¹⁵ 《香港外籍勞工服務指南》(Your Guide to Services In Hong Kong) 英文第二版,(香港特別行政區民政局出版,1999 年 11 月)。

「香港外籍家庭幫傭，不分國籍，每月至少應得最低薪資 3,670 港幣（折合新台幣 16,544.36 元，較台灣的 15,840 元還高出 704.36 元）。外勞薪資必須匯入勞方銀行帳戶，或以直接以現金、支票支付。」

貳、外勞的生活

即使引進與工作制度便造成外勞極大的各項負擔，但他們的生活權也遭到諸多限制。早在多年以前，新事社會服務中心所整理的《外勞在台遭受之不合理待遇案例》¹⁶中的實際案件中，就有如：

一名化工廠外勞的薪資單上的應得項目中，竟包含了食物津貼與教育補助。「應扣項目」中，有如所得稅、宿舍費、勞保費、（強迫）儲蓄與「其他」等等繁雜的名目。其中所得稅部分，即使該案例勞工的月薪僅有新台幣 17,870 元，卻有高達 3,272 元的「稅額」。而其中的「其他」項目，更是每月償還的高額仲介費（約 8,300 元）。

一名家庭幫傭來台工作六個月後，卻只領到一個月的月薪。而她自從來台之後幾乎每天都被關在家中，從未有過任何一天的假日。

某化工廠在員工患病甚至死亡的情況下，準備立刻將患病的勞工遣返，而不願按照《勞基法》補償勞工，直到天主教敬人勞工安全衛生中心緊急通知勞委會，才未使廠方得逞。

依照台灣勞工陣線的資料¹⁷，「十二項外勞人權指標」分

¹⁶ <http://labor.ngo.org.tw/news/n200929-3.htm>

¹⁷ 台灣勞工陣線 / 新事社會服務中心，《1218 國際外勞日一扯斷外

別爲：

1. **人身和信仰自由**：對於這些東南亞勞工而言，宗教可以說是他們的精神支柱。但有很多雇主禁止外勞參與宗教活動，並且限制住居，使得這些外勞形同純粹的生產工具。
2. **較低工時與休假**：在營建工地或工廠的外勞常超時工作。另外由於《勞基法》排除幫傭或監護工的適用，而勞動契約中未明定工時等規定，家庭幫傭與監護工的工作時間則較工地工多很多。甚至有些外勞連休假都被剝奪，近半年完全沒有休過假。
3. **同工同酬**：外勞在台的薪資都是以基本工資 15,840 爲主，但是外勞實際領取的薪資卻常被雇主設立的名目扣除，最後甚至不到新台幣一千元。
4. **團結權**：我國工會法並無禁止外勞工加入工會之規定，但外勞由於文化與語言的隔離，外勞加入本國勞工工會的機率甚低。至於意圖自組工會的外勞，如此的意願卻常常被雇主壓縮。
5. **低額仲介費**：雖然官方嚴格禁止仲介業者收取高額的仲介費，但仲介業者在外勞入境時，即要求外勞簽訂與仲介公司的借據，變相向外勞收取仲介費，進而取得與原本不相當之重利。
6. **司法立足與國民平等**：由於沒有類似中途之家等機構提供服務，拘留所或看守所幾成外勞在不慎犯法後的棲身之處，而外勞在發生意外後往往立即被遣返，造成外勞在台灣司法救濟請求權嚴重被剝奪。

7. **自由轉換雇主**：現行法令規定藍領與幫傭監護工不得自由轉換雇主，一旦違法即遣返出境。
8. **婚姻及生育權**：現行相關法令規定，外勞如果結婚或懷孕，就必須立即被遣返。完全把外勞當生產工具看待的規定，僅僅在維護生產效率而不顧人性面的尊嚴。
9. **性自主**：外勞遭到性侵害的案件屢見不鮮，尤其以家庭幫傭與監護工最為嚴重；由於雇主擁有遣返外勞之主導權，再加上不得轉換雇主的規定，以及語言和文化上的隔閡，幫傭與監護工們也只能忍氣吞聲。
10. **平等契約**：外勞的勞動契約常以中文為準，外勞看得懂的外文契約往往流於形式。
11. **居住隱**：人類的居住隱私是幾個基本隱私權之一，但是許多家庭幫傭都常有雇主逕行進入房間的遭遇。
12. **種族平等**：由於生活條件的惡劣，使得普羅大眾對於這些處於社會低層的外勞們產生歧視，並將傳染病與治安惡化等問題的根源歸罪到他們身上。

一、外籍勞工社會福利比較

(以香港為例，僅舉醫療協助、法律協助二點說明港、台之差異)

(一) 醫療協助

香港的外勞生病，他們可以知道自己能夠求診的免費醫療機構。舉例來說，外勞在台灣得了肺結核、愛滋病，不論任何原因，必須立即遣返。然而翻開《香港外勞服務指南》第 38、39 頁，上頭卻詳列了十七家專治肺結核病的醫院地址、醫師姓名、聯絡電話。此外，對於罹患愛滋病的外籍勞工，香港政府也提供了三家醫療中心治療，並有廿四小時熱線電話。

(二) 法律協助

1. **勞工法庭**：香港有勞工專屬的勞工法庭（Labour Tribunal），勞方與雇主如有勞資糾紛，則可自行前往勞資關係服務處（Labour Relations Services Offices）申訴，而服務處便會代外籍勞工發函至勞工法庭上訴。台灣則否。
2. **電話法律諮詢**：香港政府提供外籍勞工尋求律師、諮詢香港法的電話服務，其中法律服務免費。台灣方面則沒有專職的司法機構。
3. **社會服務**：香港政府社會福利部專為外籍勞工提供四十二個家庭服務中心（Family Services Centers），供外籍勞工詢問、諮詢任何個人問題，中心內有專業社工人員服務。台灣政府未設立此種專職機構。
4. **婦女庇護中心**：香港政府專為遭受性侵害之女性外勞成立三個庇護中心。另外還設有四個臨時收容中心。台灣雇主對於受害勞工，則多以直接遣返處置。

若要從最根本的生活面來看，從高捷暴動事件的新聞當中，我們便會發現¹⁸：

「1,700 多位外國勞工就住在這四排、兩層高的鐵皮工舍裏。每一間房舍裏頭唯一的是一排又一排上下床鋪……工舍的進出口只有一個，裏頭卻住下不止兩百人」，浴室是「用水泥築起來的水槽……，工人下身圍著沙龍或大毛巾拎著小臉盆去洗澡。宿舍裏狹小的空間，只有一排在天花板上運轉到晚上 10 點的電風扇，一棟宿舍中約 200~300

¹⁸ 陳婉娥，《見風雨不見日月—高雄捷運公司岡山外勞宿舍抗爆後的最後一個片段》（2005 年 9 月 12 日）。

人的體溫加起來都比外頭溫度高。」

至於餐點部分，也讓人不敢領教。曾有次勞委會主委前往探視之後，泰勞們的晚餐有「白飯、生高麗菜、炒蛋、煎魚」，但這也是「官員指示必須改善菜色」的關係¹⁹。這些泰勞每個月有三到五千不等的零用金，用完後²⁰：

「須以華磐公司發放的代幣消費，代幣金額與新台幣不值……在宿舍福利社購物，選擇少，售價也高，形同強迫剝削。泰勞宿舍福利社的販賣物品多是泡麵、礦泉水、零食及日用品。泰勞們舉例說，一包市面賣 10 元的泡麵，福利社賣 12 元，18 元的碗麵賣 20 元，一瓶 10 元的小瓶礦泉水，賣 15 元，一條 25 元的牙膏賣到 30 元。」

然而，泰勞們在這環境如此令人不敢領教的「宿舍」中居住²¹：

「包括遲到、早退等違反工作規定，宿舍晚上 10 點關門，遲歸也扣薪。……有工地傳出違反規定就體罰，通通叫到牆邊去罰站，威權式管理將外勞當小學生管。幾名管理人員經常以毆打的方式，甚有使用電擊棒之類的工具來對付他們。」

而且「部分雇主未確實計算加班時數，或計算方法和原先

¹⁹ 台灣勞工陣線 / 新事社會服務中心，《1218 國際外勞日—扯斷外勞人權的枷鎖》記者會新聞稿，(2000 年 12 月 18 日)。

²⁰ 勞動黨桃竹苗勞工服務中心，《酗酒暴動？反奴抗暴！關於泰勞 821~823 的激烈抗議》(2005 年 8 月 31 日)。

²¹ 台灣勞工陣線 / 新事社會服務中心，《1218 國際外勞日—扯斷外勞人權的枷鎖》記者會新聞稿，(2000 年 12 月 18 日)。

所說不同」²²。「每個月的加班費只有列出法定的 42 小時」，但實際卻超過了法定時數。而許多因傷喪失工作能力，或是必須進行長期醫療的勞工，「其中相關的傷病給付、職災責任歸屬等相關問題都沒有來得及被釐清」，卻都已秘密遣回。

但是香港也不是所謂的天堂，根據 Nectu Sakhrani 在 *Civic Exchange* 中所發表的文章“A Relationship Denied: Foreign Domestic Helpers and Human Rights in Hong Kong, 2002”，表示香港的家庭幫傭也受到以下的不平等對待：

- ◎Two-week rule 合約結束後必須在兩週內離開香港
- ◎New conditions of stay 不易變更工作
- ◎Difficulties of extending stay 申請展延之困難
- ◎Low salary 低工資
- ◎Maternity rights 無法擁有生產者應享的權力
- ◎Not being allowed to work if FDH has a pending case 有訴訟案在身便不得工作
- ◎Family not allowed to join 不能與家人同住
- ◎Library 無法在圖書館借書（未持有身分證）
- ◎Arbitrary termination 去職後無人協助規畫
- ◎Agencies 仲介之剝削
- ◎Employers 雇主之任意虐待與扣薪
- ◎Immigration 移民局與政府對幫傭的審核標準較嚴格
- ◎Holidays 不得與其他香港人享有同樣的假期
- ◎Police 警察經常臨檢幫傭
- ◎No lawyer 幫傭難以擁有服務律師
- ◎Working hours 工時過長
- ◎Long service benefits 完全由雇主決定是否擁有長期福利
- ◎Severance pay 由雇主決定是否發給資遣費
- ◎Day off 只能休日假，而非廿四小時的假期
- ◎Part-time jobs 不得有其他兼職工作

²² 《高雄泰勞暴動外勞團體痛批新奴隸制在台重生》，2005 年 8 月 23 日。

- Laws 缺乏法律保障
- Residency status 政府不給予永久居留權
- Voting 不具投票權
- Equal opportunities 不具有一般市民得以享受的平等權利²³
- Discrimination 受歧視項目²⁴
- Markets 購物市場上受到歧視
- Consulates 領事館不予其與一般國民相同之接待
- Working conditions 與本地勞工不相同的工作環境
- Low status 在法律上處於弱勢
- Public transportation 在大眾運輸工具無法受到應有的服務
- Use of sexually obscene and language and gestures 常遭穢語辱罵
- Use of abusing language 港人以暴力語言對待
- Belittlement (just a DH maid) 受人輕視
- Entertain others first 在公共場所中無法受同等服務
- Shops and markets disrespectful 商家服務不會以對待港人一般地招待外勞
- Rude and snobbish 港人以高傲之心對待外勞
- Stared at from head to foot 受眾人瞪視
- Intimidating actions 遭受恐嚇
- Laughs and enjoys when kicked by children 孩童們的惡作劇對象
- Separate the FDH food 餐點內容與雇主所享不同
- Shouted at in public 在公共場所中被使喚
- Abuses and slave-like treatment and sexual abuse 被奴役、虐待，如性侵害等

二、特殊案件

以上是在社會基層工作的「勞」工所受的不平等待遇。但即使是社會地位較高的外籍教師也受到不對等的對待。政府在2004年五月間頒布一項政策，要求所有外籍教師每年進行體

²³ “Baseline Research on Racial and Gender Discrimination towards Filipinos”, *Indonesian and Thai Domestic Helpers*, p.47.

²⁴ 同上，48頁。

檢，合格者才能得到工作許可的更新及工作職位的保留。在《台灣外籍教師民主聯盟連署書》中，便表示²⁵：

「這個強制進行體檢的政策是不合理和反民主的。它是不合理的，因為比起其他台籍教師，外國老師並不會更加密切地接觸學生。它是不合情理的，因為外籍勞工，一旦來到台灣，比起台籍勞工，不一定花更多的時間待在海外；事實上，他們大多數也負擔不起出國旅行的費用，而他們的合約也不允許他們有這種行為。」

在此之前，在國立大學任教的外籍教師便沒有資格領取退休俸，且不能擔任正式的行政職位。而且，國科會也曾規定申請國科會出國進修經費的一個必要條件，就是必須身為台灣公民。但在國立暨南國際大學外國語文學系的副教授文哲(Christian Wenzel)的申請下，使這個國科會的規定鬆綁。

結論：沉思

雖然這些受不平等待遇的外勞是現代議題中的主角，但是在《創世紀》與《出谷紀》的時代，類似的境況早已出現。

一切始於當時經濟結構的改變。那時的飢荒，使得以色列人被迫前往糧食不虞匱乏的埃及工作。當時國富兵強的埃及，自然接受這些不擇手段以求生存的以色列人，成為大型建築，與其他吃力不討好職業的勞動人力。然而，他們勞苦的結果，卻是鞭笞刑罰等不平等待遇。於是希伯來人開始爭取他們的權利，並在埃及國勢因天災衰弱之時得以出境。然而，埃及人恐怕自身情報隨著人口一起外流，便派兵追緝，但最後卻不諳地

²⁵ 《台灣外籍教師民主聯盟連署書》，2004年6月1日。

理而失敗收場。

當時使埃及引進外勞的原因是大型建築，而台灣引進外勞的原因，似乎也是爲了高雄捷運等建設工程等等。但實際上，引進外勞就像進口貨品一般，爲的是買賣時可獲取的利益。而仲介費就像是貨物的差價一般，可以讓仲介商取得暴利²⁶：

「這樣的仲介制度能夠存在的最大支援因素，是國家採取的『客工計畫』以及伴隨的『禁止轉換雇主的政策』，因此移工變成『不自由的勞動力』，這樣的國家政策創造了一個可觀的利潤空間。」

雖然這種體制顯然對勞工不利，但爲了其中的利潤空間，政治力量便介入其中用以作政治獻金。同時，政治力量也可以藉由綁定特定工程的招標來取得重利。這一切都是由於台灣的選舉文化，競選時的宣傳活動總是花費上千萬的資金。今年八月間的高捷弊案當中，便有人質疑總統府內有操控外勞引進的傀儡師²⁷。

再者，外勞被當作生產的工具，而非該被尊重的人類。這不只是因爲引進制度像是買賣，而使這些外勞被當作貨品來看。另一個原因則源自思想。即使台灣與中國在主權上已是兩個個體，台灣政府也努力於展現新貌，但是就思想上而言，台灣人還是有中國古代的華夷之分觀念。政府簡介的外勞政策當中，仍然宣稱外勞是以經濟利益爲前提的基層勞工資源。

泰勞的抗議轟動一時，但事件演變到現在，新聞媒體多把

²⁶ 國際台灣勞工協會，《外勞政策研討會論文：台灣—越南間的外勞仲介機制》。

²⁷ 〈高捷弊案黑幕總統府操控外勞引進？〉《中央日報》（2005年11月10日）。

焦點放在政治人物，外勞權益又不再被重視。如此恐怕只會形成一個週期，而在台灣的外勞只能在被安撫與爆發的邊界打滾。此外，我們也可以發現外勞們的不平等對待與整個社會的變遷相關。因為所謂的孝道該是兒女親自侍奉父母，如今卻找來外籍幫傭來做爸媽的保母。在對待至親上都不盡心，更何況是對待這些外籍勞工呢？

在這樣的社會裏，信友占人口少數的天主教會恐怕沒有辦法將資本主義、國族觀念與開始低落的道德觀給逆轉回來。所以我們要做的事情，就是盡可能的接納這些外勞。

首先是具有同樣信仰的菲律賓勞工。在爭取外勞權益的活動中，我們可以看見天主教的神職人員。但是這些神職人員，只是些外籍神父與修女。於是他們的聲援便被政府視為個人行為，而非整個教會的呼求，自然就置之不理，甚至脅迫要驅逐這些外籍神職人員出境。網路上有許多支援外勞的文章，有不少便是由這些外籍神職人員所寫的。然而，網路上卻查不到台灣任何一名主教寫過相關的文章。台灣天主教會即使沒有數量龐大的信友，也該有基本的團體力量。在這個議題上，我們該有一樣的聲音。至於其他非天主教的外勞，我們便可以從我們聲援的聲音，使梵蒂岡重視這個議題。再藉由教廷與台灣的邦交關係來改變政府在外勞政策上的方向。

台灣在歷史與地理的淵源上，實際與外勞的主要來源：東南亞國家相近。首先在氣候上我們同屬一個體系，歷史上與越南、菲律賓等國一樣，都曾淪為列強的殖民地。近代的發展，也曾倚靠廉價勞工的優勢撐起經濟。對於這些具有類似經歷的國家，我們並不該把他們當作外人。

「人權」主題討論記實

問(1)：首先請教雷神父，天主教強調服從的傳統，是否影響到他們對人權的看法和作法？

請問周教授，剛剛您提到台灣外勞的悲慘命運，其實我也是一個雇主，有一個印尼來的外籍看護工，而且已經是第二次了。就我的感覺，我跟來幫我們忙的朋友，相處得相當融洽。在她要離開的時候我是相當不捨的，據她表示，她已經在台灣存了足夠的錢，所以不會再來台灣了，這是一個例子。

根據我的資料，其實台灣的外勞薪資，比香港、日本、阿拉伯都來的多，當然不能純粹只從收入來看。國外有些地方也值得效法，譬如有的外勞來台會經過層層的剝削，可能應該研究外國的作法。如果就我的觀點而言，其實外勞來台並不會受到太難堪的待遇。

雷神父：天主教認為人是非常有價值的。有時，我們說這是天主教學校，意思並不是說可以要求人工作完全不給薪水、加班不給任何酬勞，這是不對的。天主教學校，要尊重工人的人權。我們不可能要求秘書在四點半之後繼續工作，我們要先尊敬人，他是一個人，我們不能利用他。所以我想這個是服從是對的，在中國有句話：「沒有父親的性格得不到兒子的尊敬」，這個我覺得也是應該有的態度。

問(1)：我想，再請問一下，我之所以有這樣的問題，是因為我

知道天主教最早有修道的清規—聖本篤清規。他的修士必須要守貞、守貧以及服從的本分，因此是否可能會造成下情不能上達的狀況？

雷神父：我自己不是本篤會的，在我們耶穌會，也是有非常嚴格的服從。但是，在耶穌會裏的服從，譬如說，人家要求我做的事，我覺得不對，我都可以提出意見，有溝通的管道。服從，不是盲目的，是要先溝通，才能作決定。所以並不是這麼可怕的。

周教授：感謝提問者的回應。他是一個好雇主。如果我們天主教能使台灣或東南亞這些雇主們，都把幫傭或工人當作是我們的恩人的話，也就是我們的勝利了。這也是我今天所講的主題，即觀念的改變。聖經上說，您要對外邊來的人好，因為您也曾經是從外邊來的人。我們看〈台灣、香港、新加坡外籍勞工薪資對照表〉¹，這些資料是來自天主教外籍勞工促進聯盟所發出的電子報，可看出即使個別的家庭相當好，可是在制度上，有重大瑕疵的話，是很嚴重的。舉個例子，如果一個印尼或泰籍的勞工，他的仲介費用扣薪的方法，一個月大概只能賺一萬五，但他被扣的薪水，高達 20 萬，這是一個很大的數目，約等於要在台灣工作 3 年，若只能賺 60 萬，有 20 萬是要被扣掉的。這是一個不平等的條約。他們最多僅能工作到第三年，而且也不能更換雇主，這就像以色列人去埃及，他們想離開，可是卻不讓他們離開，這對外勞造成最大的壓力，因為他們不能更換雇主。他們一出毛病

¹ 在本書 143 頁。

就必須打包回國。舉個例子，有個性侵犯案，天主教有關團體想跟那個女傭見面，可是性侵犯案曝光之後，那個女傭馬上就不能留在台灣，不論誰對誰錯，都是要幫傭先離台。在我的文章中舉了3個例子²，其中有一個例子，幫傭來台六個月，可是卻只領到一個月的薪水，而且從來沒有一天放假。有些外勞在工作中生病，面臨死亡，結果一定是被遣返，所以這裏面有三個很大的制度上問題。第一個是仲介費，層層剝削；第二個，他們沒辦法在法律上得到平等的待遇；第三個，這些人沒有辦法去爭取他們應有的法律上的保障。在出了這麼多外勞事件，我去網頁上搜尋過，只有社會團體在發言，當權者根本都沒有表達過意見，政府就不會去介入了。最後，教會在台灣是個小團體，但可以利用世俗的力量來改變情況的。

問(2)：我是輔大神學院博士班的學生，我要問一個有關外國人來台灣的問題。因為我現在是用遊客的身分來台灣念書，所以每六個月要回去一次。我每次到警察局時，他們都要我按手印。我想說這是不對的。曾經有一個外國人，認為按手印是不尊重人權，而爭執了很久，最後決定不按手印了。但我前一次來，還是要我按手印。按手印是不對的，為什麼台灣人就不用，外國人來台灣就需要？

周教授：我們學校的外籍老師也還是會遇到這種問題。外籍老師每年要做性病檢查，一抗議後，好像就改變了。可是

² 本書 145 頁。

那些外勞，即使是大學畢業，來這裏只是一個工人，是無法跟一個神職外籍老師相比的。舉個例子，在香港，有法律諮詢的服務，所以有問題可以找律師。可是在台灣呢？大學老師會義務去幫忙，可是沒有制度化，所以出了法律的問題，還是很不方便的；至於外事科，他們並不是要找外國人麻煩，只是奉公守法而已。如果政府高層要求檢查鬆一點，他們就會依法辦理，所以這是一個可以解決的問題。

問(2)：我只想知道，依法外國人來台灣到底要不要按手印？應該只有一個答案。我對警察說，長官，已經取消按手印的規定了。他就說那不用按了。怎麼可以有這樣模糊地帶呢？我只想搞清楚，依法辦理，究竟要不要按手印？

周教授：有一個笑話，在香港，法律規定不能做的，就是不能做；可是在台灣，法律規定不能做的，就不一定了；在大陸，法律規定可以做的，說不定還不能做，這是兩岸三地的不同，也許我們應該要入境隨俗的，不過我們是可以去爭取的。

問(3)：Person 的翻譯是否有問題？

雷神父：The person 這個英文字或拉丁文，是一個綜合性的概念，包括很多意思，所以在翻成中文時，必須按照它的上下文來翻譯，不能夠一概而論。

問(1)：在周教授的文章中提到今(2005)年12月11日有一個遊行³，就是要幫助外籍勞工的，有五個大訴求，你覺得可以帶來什麼結果？

³ 本書 139 頁。

周教授：在這方面我不是專家，但是遊行的訴求，有時能深入中國人的感情，應該會有幫助。我有個建議，我們可以以感性的方式，譬如演戲、文宣，來啓發中國人的同情心。九二一大地震就是一個很好的例子。只要把主題用在一個群眾運動裏，這個力量，政府一定能感覺到，馬上會做改變。這是抗爭外，另外一種選擇方式。

章毓群顧問：我是資策會科技法律中心的顧問。我非常同意第一位發問者講的，當然我們的勞工法律部分有不足的地方。剛剛也提到進入台灣為什麼要蓋手印？各位去過美國都知道，在九一一之後，有很多反恐的措施，外國人進入美國要按指印，但美國人本身不用。那是一個安全的考量。當然進入台灣工作，也需要有一些措施來預防。基本上，在國家安全底下，多少是需要一點管制的。外國人進來有白領階層的，也有藍領階層的，所受到的管理方式也不一定相同。雖然勞工的生活需要改進，但各位也可以思考一下，外勞的引進，也造成了一些社會的問題。所以，我們需要平衡思考外勞問題。

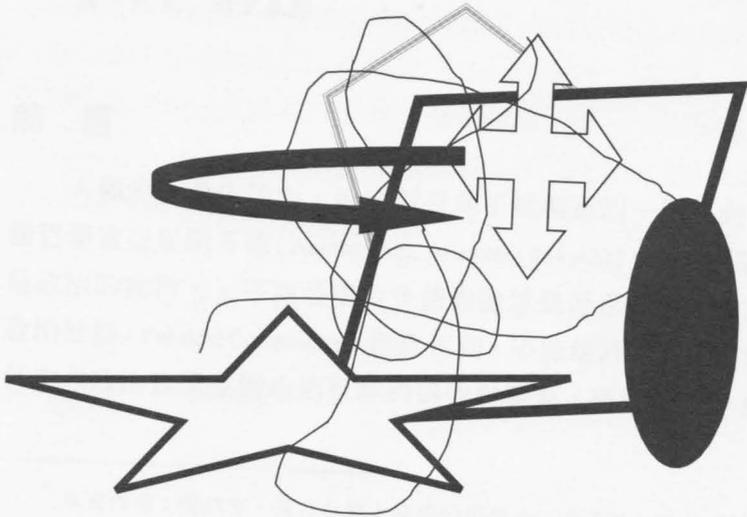
問(4)：想請問雷神父，我們天主教的人權觀跟陳主教說的一樣，是基於天主教的教理。有的國家用基督教的背景，來主張西方人權的水準，但是有一些國家，比如：共產黨國家、伊斯蘭教國家，不是用我們的聖經來做思想的基礎，要求的人權也是不一樣的。他們認為給人民穿得暖、吃得飽即是人權。因此在國際組織裏面，他們常高唱反調，神父您要如何解釋呢？

雷神父：其實這個問題是我們常會碰到的。現在聯合國談人權，都不談神學和哲學的背景，所以《世界人權宣言》裏，

凡是有放進一些天主教道理的，都被取消了。這是否代表中國儒家思想、天主教思想或伊斯蘭教思想，都不應該用來幫助說明人權呢？我覺得不是。我們還是可以用不同的宗教文化來解釋人權。但是我們要注意，我們不要把這個基礎，用來違背人權的概念。所以我們用天主教教理來解釋人權，不可能與全世界的人權概念差得太遠，否則會有問題。在教會內，我們強調天主教的方式是對的；有的時候，因為基礎不同，對人權的看法會有不同。我有兩個特別的例子。第一個：從生命權來討論，聯合國沒有決定「生命從哪裏開始」的權利，所以在設計人權宣言的時候，他們就避開這個問題不談了。但是天主教很重視生命是從哪裏開始的問題。另一個是：人是否有墮胎的權利？人不可能有權利殺人，所以不會有墮胎權，但是婦女是不是應該有某些特別的權利來做選擇？這是可以討論的。我想這是最明顯的，我們認為生命是從懷孕開始。也許是因為我們有天主教的背景，但說給其他非天主教的人聽，他們也覺得是很合理的。《世界人權宣言》是很多國家一起參加擬定的，不只是西方的東西。很多人認為西方思想是比較有幫助的，至少在台灣談人權，沒有人會覺得這是西方的東西。在台灣談人權的團體，都認為它是有普遍價值的。

民主與權威
大眾教育與社會運動之研究

政治社會



民主與權威

天主教會政治社群觀念之分析

梁錦文¹

本文作者以政治學者的身分，從分析聖經相關章節出發，探討天主教會真正的社群思想，尤其是它對民主與權威的思想。作者藉著分析人的社群之特性，強調政治社群的標的對象是人本身，分享天主三位一體中的「愛的關係」，因而，不論是人本身，或是政治社群，都以服從天主旨意與彰顯祂的聖名為其終極目的，這是談論「權威」與「民主」的立基點。

前 言

人類的社會生活中，政治似乎是不能趨避的一個面向，希臘哲學家亞里斯多德(Αριστοτέλης, Aristotle, 384~322 B.C.)認為「人是政治的動物。」不論亞里斯多德的論述是否正確，人的確與政治社群(Political Community)息息相關，不能離群索居。不論中外古今政治哲學家對政治社群的研究與觀點，著墨甚深²。然而

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

² 有關西方哲學家討論政治社群的觀點，可以參閱：Mortimer J. Adler et als eds., *Great Books of Western World*, Vol. I & II, (New York: Encyclopedia Britannica, 1990)；陳秀容、江宜樞主編，《政治社群》（台北：中央研究院中山人文社會科學研究所，1995）。

這些論說都因哲學家的不同理念而衆說紛紜，未能定於一尊。

而對政治社群統治的討論，民主與權威便成爲辯論的焦點。柏拉圖（Πλατών, Plato, 428~347 B.C.）是以「哲君」爲其理想，而中國的傳統歷史上亦以「聖王明君」作爲天下大治的指標；但在廿世紀的歷史演變中，尤其是 1980 年代末期「蘇東波」的效應，民主政治成爲當今政治社群統治的趨勢。

從歷史的角度而言，作爲基督紀元第三個千年期中的天主教會，其對基督徒的指導，尤其是對西方思想的影響力，根基甚深。因此天主教會對政治社群的觀念，尤其是它對民主與權威的統治方式也是值得吾人分析的。

天主教會的任何觀念都植基於聖經，然而當吾人查閱聖經時，便會發現其對政治社群與其統治似有不同的觀點，看來十分複雜。換言之，聖經對政治社群與其統治的觀點有似君主的、有似貴族的，也似民主的，不一而足，也就是踟躕於民主與權威之間，讓人有所不知所措。

本文旨在探討天主教會真正的社群思想，尤其是它對民主與權威的思想。因此吾人先從聖經開始，逐漸的分析天主教會對政治社群，尤其是對權威與民主的觀念。然後分別從權威與民主兩個角度，來探討天主教會的政治社群的思想，最後吾人再分析天主教會對政治社群的重要價值觀念。

壹、聖經中的混淆？

聖經是天主教會任何觀念的基礎之一，要討論天主教會的政治社群與統治觀念，不得不從聖經作爲基礎。首先吾人從《瑪竇福音》中發現當耶穌在凱撒勒雅時，他便對伯多祿說：

「你是伯多祿（磐石），在這磐石上，我要建立我的教會，陰間的門決不能戰勝她。我要將天國的鑰匙交給你：凡你在地上所束縛的，在天上也要被束縛；凡你在地上所釋放的，在天上也要被釋放。」（瑪十六 18-19）

耶穌之所以選擇凱撒勒雅，是有其道理的，因為這個地方是大黑落德（Herod the Great）爲了感謝凱撒（Caesar）的繼承人奧古斯都（Augustus Caesar）而建立的地方，意謂「凱撒之都」，大黑落德此舉，在政治上也是爲了支持奧古斯都「繼承人」的地位³。因此耶穌在該地賦予伯多祿「磐石」的地位，也就是賦予伯多祿繼承人的地位。從這一討論而言，聖經認爲基督徒的治理方式，再加上天主教會的組織方式，以伯多祿繼承人的教宗來領導，似乎是以重視權威的君主政體爲其最適合的方式。

次者，聖經也記載了：

「耶穌召集了那十二人來……派遣他們去宣講天主的國，……向他們說：『你們在路上什麼也不要帶：也不要帶棍杖，也不要帶口袋，也不要帶食物，也不要帶銀錢，也不要帶兩件內衣。你們無論進了那一家，就住在那裏，直到從那裏離去。人若不接待你們，你們要離開那城，拂去你們腳上的塵土，作爲反對他們的證據』。」（路九 1-5）

而在《馬爾谷福音》中也提到耶穌召集十二位宗徒，並賦予其權力。

「耶穌上了山，把自己所想要的人召來，他們便來到他面前。他就選定了十二人，爲同他常在一起，並爲派遣

³ 鹽野七生著，張麗君譯，《羅馬人的故事（VI）：羅馬和平》（台北：三民書局，2003），108~109頁。

他們去宣講，且具有驅魔的權柄。」（谷三 13~14）

這兩段聖經都提及耶穌的召選十二位宗徒，也給予他們管理教會的權柄。再加上自從主曆 325 年尼采大公會議後所形成由各地主教所組成的主教會議，甚至樞機主教會議，成為教會的決策中心，吾人也可將之視為天主教會所喜愛的治理方式是貴族政體，也就是由少數人去管理的治理模式。

最後吾人也可在聖經發現天主教會具有某種民主政治的傾向，因為：

「我實在告訴你們：若你們中二人，在地上同心合意，無論為什麼事祈禱，我在天之父，必要給他們成就，因為那裏有兩個或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間。」（瑪十八 20）

這段大家耳熟能詳的聖經似乎也告訴吾人，其實天主最喜愛的治理方式便是民主政治，因為它落實在每位基督徒的身上，並不是如前述的君主政體或是貴族政體。再加上梵二大公會議以後天主教會鼓吹「教友的時代來臨」，似乎天主教會對政治社群治理的方式真的是落實在每個人身上的民主政治。

前述的三種從聖經引導下來對政治社群及其治理的方式，似乎都有某種道理，但吾人也發現它們具有相互矛盾的性質，到底以聖經為主要論述根源的天主教會，最主張的治理方式是君主政體、貴族政體或是民主政體？

對於這種矛盾的討論，吾人先將它暫時擱下，而先討論西方哲學家對治理方式或是政體的脈絡。西方許多哲學家將政體以一人統治、少數人統治以及多數人統治分為君主政體（Monarchy）、貴族政體（Aristocracy）以及民主政體（Democracy），但是他們對政體之良窳的分法大不相同。柏拉圖把政體分類的

標準以「善」(Good)與「惡」(Evil)來分；亞里斯多德則以「純正」(Pure)與「腐化」(Corrupt)；羅馬哲學家 Polybius 與西塞羅的政體論與希臘沒有多大改變，只是加入所謂的「政體循環論」；聖多瑪斯 (St. Thomas of Aquinas, 1225~1275) 的分類標準則是「共同利益」(Common Interest)與「私人利益」(Private Interest)；馬基維尼 (Niccolo Machiavelli, 1469~1527) 「正規國家」與「變態國家」。孟德斯鳩則以「腐敗」與否作為政體良窳的根據⁴。由此而論，西方哲學家大致對君主政體、貴族政體與民主政體是由一人、少數人及多數人統治的觀點相當一致，問題在於分類的標準不同而已。換言之，哲學家在追求良好政體的前提，不是政體本身，也不是民主或權威，而是政體本身的目的。

貳、人的社群：政體的標的對象

既然政體重要的不是權威或民主，也不是政體的良窳，而是政體標的的政治社群。因此吾人必須要探討政治社群的性質，才能真正了解作為工具的政體所要存在的目的。

所謂社群 (Community)，學者認為有三種不同的模式：一是指「將共同體同地域聯繫在一起，這一模式顯然有著極其深厚的歷史基礎」；二是基於某種共同利益而創造出來的；三是「建立其有特殊私人利益之個人的聚合之上」⁵。除第三種模式是比

⁴ Charles de Montesquieu, *L'Esprit des lois*, Tome II, 8.

⁵ 雷蒙德·普蘭特 (RP)：「社區、共同體 (Community)」，見戴維·米勒 (David Miller)、韋農·波格丹諾 (Vernon Bogdanor) 等編，《布萊克維爾政治學百科全書》(*The Blackwell Encyclopedia of Political Science*) (出版項不詳，1987)，142~144 頁。該書將 Community 譯為「社區、共同體」，與本文譯成「社群」不同，惟

較私人性外，其他二者都有共同性的性質，二者之重點只不過分別強調「歷史基礎」與「利益」而已。

然而人類真的是否有這些共同的「歷史基礎」與「利益」？正如亞里斯多德所言的「人是政治的動物」，天主教會亦認為人有組成爲社會的本能。聖經記載：

「天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了男人與女人。」（創—27）

人既爲天主的肖像，是故人在某種程度多少也具有一些天主性。天主性最重要的面向便是「天主是愛」（*Agape tou Theou*），這也真的是顯示出「三位一體」的道理，因爲「三位」各自有祂本身的「位格」（*Personality*），「位格」與「存在」之間必須要有某種「關係」，天主既是「三位一體」，也就是聖父、聖子與聖神三位的「位格」之間有很強的「愛」的「關係」，這種愛的關係的強度使祂們能夠「三而一、一而三」⁶。因此人既爲天主肖像而受造，也分享了天主性中某種程度「愛的關係」。

天主教會爲了確實這種「關係」，在梵二文獻中便稱⁷：

「由人類的社會性，可以看出人格的育成和社會的改進，是互相倚屬的。一切社會組織的本原、主體及宗旨是

意義相同，都是指 *Community* 而言。

⁶ 有關「天主是愛」及「三位一體」者，可參閱：施安堂譯，《天主教會訓導文獻選集》（*DS*），800 號；梵蒂岡第二屆大公會議文獻，《論教會在現代世界牧職憲章》（*GS*）（1965 年 12 月 7 日），12 號；天主教教務協進會（中國主教團），《天主教教理》（台北：天主教教務協進會出版社，1996），152, 202, 253, 254, 255, 258, 738 等頁。

⁷ 《論教會在現代世界牧職憲章》，25 號。

人，而且應當是人。而人則本質上便絕對需要社會生活。社會生活並非由外而來的附加品。故此，人類通過與他人的交往及互相服務，並通過和其他弟兄們的交談，始能發揚自己的諸種優點，而滿全其使命。

人類為培植自身，需要若干社會鏈鎖。家庭和國家是兩個較為直接適合於人性的社會鏈鎖。其他社會鏈鎖則起源於人類的自由意志。在我們這時代，為了各種原因，人類相互間的關係及倚屬，日形增多。因此，出現了各式公立和私立的社團組織。這便是所謂的『社會化』。社會化雖不無危險性，卻帶來鞏固和增進人格優點，以及保障人們權利的許多好處。」

而在 1996 年頒布的《天主教教理》也重申⁸：

「個人需要社會生活。此種生活為個人不是附加的，而是他本性的需要。人通過與他人的交往，與兄弟間的互相服務和對話，而發展他的潛能；人就這樣回應他的被召。

一個社會是一群人的集合體，藉著一個超越他們中每個人的合一原則，以有機體的方式聯合在一起。社會是同時可見的和精神的集合，在時間內持續存在：它繼承過去，準備將來。通過社會，每個人被立為『繼承人』，領受『才能』以豐富他的身分，他則應該加以發展結出果實。每個人理當效忠於他所參與的團體，並尊重負責公益的掌權者。

每個團體由它的目標來界定，因此應遵守特定的規則，但是『人是，且該是所有社會組織的本原、主體及宗旨』。」

⁸ 《天主教教理》，1879~1881 號。

人的本性既然是有社會性，因此不論是任何社會或是社群，其最重要的基石與最主要的目的都是：人。政治社群也與其他社會與社群一樣，是「由人性所創造的」，而政治社群的信實與否也是與人本身有密切的關係⁹。

政治社群是，是故人類的良心會呈現他們以及讓他們樂於服從由天主所賦予給其受造物之秩序¹⁰。

固然如從霍布斯（Thomas Hobbes）或黑格爾（Friedrich Hegel）的觀點，當眾人將其本身的權利讓渡出來之後，這個政治社群或是國家便成爲一個獨立的人格，成爲一個「利維坦」(Leviathan)或是相當「神聖」的國家，這個「利維坦」或是「『神聖』的國家」不只不受原本組成政治社群的人民控制，反而是可以控制人民的獨立個體，人民便不是這個政治社群或國家的基礎，也不是其標的對象¹¹。

《現代憲章》也認爲：「大地上所有的一切，其應當趨向的宗旨是人；人是萬有的中心與極峰」¹²。

然而天主教的政治社群觀念，是以那天主肖像的人作爲基礎以及標的對象的。倘若在人之上管理人類的存在，便是那創造者的天主，是故人類的政治社群的真正目的，便是服從天

⁹ 《教會社會訓導彙編》，384 號。原文：；若望廿三世，《和平於世》通諭（*Pacem in Terris*），AAS 55（1963），258 頁；碧岳十二世，Christmas Radio Message of 24 December 1944，AAS 37（1945），13 頁。

¹⁰ 《教會社會訓導彙編》，384 號。

¹¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited with an introduction by J. C. A. Gaskin, (Oxford: Oxford University Press, 1996), pp.86~87, 89, 91, 113~115.

¹² 《論教會在現代世界牧職憲章》，12 號。

主的旨意，以及彰顯天主的聖名。《現代憲章》申明的說¹³：

「絕無疑惑，有信仰的人認為人類所有個人及團體的活動，亦即歷來人們設法改善其生活的努力，本身是吻合天主聖意的。按天主肖像而受造的人，曾接受了征服大地及其所有的一切，並以正義及聖德治理一切的命令；目的是使人類承認天主是萬物的創造者，並將自身及萬物歸諸天主，俾使人類征服萬物後，天主的聖名見稱於普世。」

因此吾人很清楚的知道在天主教的觀念中，政治社群的標的對象是人本身，因為它是由天主肖像而受造的，任何社會組織都與這息息相關，不能躡越。而人本身有其社會性，因為這一社會性是由「天主是愛」的天主性所衍生出來的，人無法離群索居。人才是社會或是政治社群的標的對象。但是不論是人本身，或是政治社群本身，都以服從天主旨意與彰顯祂的聖名為其終極目的。

參、權威的治理？

權威是政治社群統治形式的一種最古老的方式，也是政治特色的顯著表現之一，因為政治本身便是「權威性的價值分配」（Authoritarian Allocation of Values）¹⁴。因此天主教會對政治社群的統治也似乎有所支持。在此吾人先討論甚麼是「權威」。

現代哲學家漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt, 1906~1975）稱：「如果要給權威下一個完整的定義，那麼就必須使其既區別於依靠

¹³ 《論教會在現代世界牧職憲章》，34 號。

¹⁴ Rf. David Easton, *A Framework for Political Analysis*, (Englewood Cliffs, N.J., 1965).

武力的壓服，又區別於運用論爭的說服」¹⁵。

而 Richard B. Friedman 也誌為「權威的概念有著一個基本的結構。只有當那些服從於權威管轄的人們不再對法律規定的合乎需要性加以評判並以此為基礎決定服從與否的時候，一個政治權威的系統才得以存在」¹⁶。

因此政治權威的存在，必須有歸依在其治下的人權，該權威本身也就是擁有主權者。人民對權威者的服從是不必思考的，而人民也相信權威者不但可以保護他們的基本權利，更能促進他們的福祉。但是權威是介於民主與極權之間，民主政治社群的任何決策是以討論說服作為最主要的工具，而極權則是由主權者武力鎮壓所致。

對天主教會而言，天主既是「主」（Dominus），具有無可置喙的權威，因此聖經對權威之支持，除了前述的瑪十六 18~19 所記載外，在撒八 10~18 中論及君王的權利時，賦予君王有不少的權力，形成一種權威統治。

正如前述，根據聖經不同章節以及歷史客觀環境的發展，天主教會對政治權威（Political Authority）先後有不同的觀念，但不論如何，天主教會並非如無政府主義（Anarchism）者，它認為政治權威是必須的¹⁷：

「社會中若無賦有合法權威的人，保障法紀的穩定，並採取足夠的措施，促進公益，社會生活將沒有秩序和成就。

¹⁵ 轉引自 Richard B. Friedman：「權威」（Authority），《布萊克維爾政治學百科全書》，45 頁。

¹⁶ 同上，46 頁。

¹⁷ 《天主教教理》，1897~1898 號。

所謂『權威』是指一種資格，憑著它，人或機構給人們制定法律和施予號令，並要求人們服從。

任何人的團體都需要有權威來治理。權威以人性為基礎。為國家的連帶責任，權威是必要的。權威的任務是盡其所能確保社會的公益。」

其實按天主教的觀點，「天下萬國，普世權威，一切榮耀，永歸於祢（天主）」。真正的最高權威是天主，其他在世的受造物之權威皆來自天主，是由天主所賦予的。瞭解這點，便可知地上的任何權威都是來自天主的。

這些由天主而來的地上權威，除了承行天主旨意外，就人的方面而言最主要的功能是甚麼？

政治社群是由人所組成的，因此保障人的基本權利是這些權威最主要的目的。而根據 1948 年通過的《世界人權宣言》第三條稱「人人有權享有生命、自由和人身安全」，這也是人本身的基本權利¹⁸。作為地上的任何權威者，都要保障以及增進其轄下人民的這些權利。

生命權與人身安全二者的保障，無論是那派的政治學者或哲學家都一致承認它們是權威者必須要保障的權利。被現代學者稱為古典現實主義者（Classical Realist）的霍布斯也認為人的生命與安全最為重要；連古代希臘的奴隸主為了其成本效益的計算，也重視奴隸的生命與人身安全。更何況是「仁民愛物」的天主教會。

因此地上的權威最重要的功能便是要保障人類有秩序而正義的社群生活，旨在使人本身有更大的自由，使他們能夠不只

¹⁸ 聯合國，《世界人權宣言》（1948）。

免受恐懼之自由，更能將天主賦予人的自由加以發揮。這與盧梭（Jean-Jacques Rousseau）的觀念都相同的認為人因為要發揮其自由而訂定契約，組成社會國家。

或許有人置喙天主教會對自由支持的程度，然而天主既然賦予人類極大的自由，這賦予的程序大到可以包括犯罪的自由，雖然這不是天主及天主教會所鼓勵的。

《現代憲章》對「自由的卓越」的論述云¹⁹：

「人唯有運用自由，始能向善。自由最爲現代人所重視並熱烈擁護，這點是對的。不幸，現代人多次妄言自由，凡使人感到愉快者，即使是惡事，亦可任意妄爲。真的自由卻是人爲天主肖像的傑出標誌。天主曾『賦給人自決的能力』，目的在使人自動尋求天主，並因自由而皈依天主，而抵達其幸福的圓滿境界。」

而《天主教教理》也認為人的自由是由天主所賦予的²⁰：

「天主造了有理性的人，賦給他位格的尊嚴，具有對自己行爲的主動力與主控力。「天主『賦給他自決的能力』（德十五14），目的在使人自動尋找造物主，並自由地依附祂，而抵達其圓滿幸福的境界」：人賦有理性，因而肖似天主，人生來是自由的，是自己行爲的主人。」

而人的這種自由，因著基督而再次確認擁有「天主子女的自由」²¹：

「『基督解救我們，是爲使我們獲得自由』（迦五1）。

¹⁹ 《論教會在現代世界牧職憲章》，17號。粗體字爲筆者所強調。

²⁰ 《天主教教理》，1730號。

²¹ 《天主教教理》，1741號。

在基督內，我們分享『使我們獲得自由』（若八 32）的真理。聖神已成為我們的恩賜，依照宗徒的教導，『主的神在那裏，那裏就有自由』（格後三 17）。從現在開始，我們以『天主子女的自由』（羅八 21）為榮。」

天主教會亦強調天主賦予人類的這種自由，雖可為善，亦可作惡，但是天主也給予人類這種自由，以便彰顯祂的化工²²：

「只要自由尚未決定性地固定於其最終的美善——天主，則常有在善惡之間作抉擇的可能，亦即在成全上成長或衰退，甚至犯罪的可能。自由令行為真正有人的特色。自由成了讚揚或責備、功績或過錯的根源。」

因此任何地上政治社群的權威都是以彰顯天主賦予人的生命與自由為依歸，也就是說政治權威的建立，是為人民追求最大的自由。

然而這種自由既是由天主而來的，它必須要符合天主的旨意，也就是說不能因自己個人的自由而威脅到別人的自由，甚至讓別人受到恐懼，這便不是真正的自由，而是假自由（pseudo-liberty）。職是之故，政治社群的權威必須要由道德律來引導，這些道德律是以天主為其根源、天主也是這些道德律的終極。而這些權威必須承認、尊敬與增進人類與道德的基本價值。

天主教會認為權威必須要遵照天主的道德律，是一種道德力量，正如《天主教教理》所云²³：

「權威並非從自身取得其道德的合法性。它不得專橫

²² 《天主教教理》，1732 號。粗體字為原有者。

²³ 《天主教教理》，1902、2236 號。

妄為，而應為公益服務，作為一種『道德力量，此道德力量的基礎是自由及責任感』：

人的立法是否有法律的特色，全看是否符合正直的理性；由此顯出，它的力量乃得自永恆律。如果立法偏離理性，則應宣告為不義，因為它不再符合法律的定義；而更好說是一種暴力。

權力的行使旨在表明一個正確的價值等級，使眾人更容易地運用自由和負起責任。當權者應明智地實行『分配的正義』，要依據每個人的需要和貢獻，同時顧及彼此間的融洽和安寧。他們應該小心提防，勿使他們採用的規則和措施，導致個人的利益違反團體的利益。」

在這前提下，《天主教教理》更重申政治權力的責任為²⁴：

「**政治權力**應該尊重人的基本權利。政治權力應合乎人道地執行正義，尊重每個人的、特別是家庭的和受剝削者的權利。

在公益的大前提下，與公民資格相連的政治權利，可以，而且應該給與人民。如果沒有合法和恰當的理由，政府不得中止該項權利。行使政治權利的目的，是為促進國家和全人類的公益。」

基於此，有權威者必須要實施公義的法律，這些公義的法律是因應人類本身的尊嚴而來，也是人類因正當理由要求的。

《現代憲章》對於地上的法律是要保障人的尊嚴時稱²⁵：

「在良心深處，人發現法律的存在。這法律的來源並

²⁴ 《天主教教理》，2237 號。

²⁵ 《論教會在現代世界牧職憲章》，16 號。

不是人，人卻應服從之。這法律的呼聲告訴人應當好善、行善並戒惡……。人擁有天主在其心內銘刻的法律，而人性尊嚴就在於服從這法律；……。良心神妙地將法律揭示與人，而這法律的滿全就在於愛主愛人。」

權威既是因著以天主為根源，以天主為終極的道德律與公義的法律而來，它也是保障人民的自由與尊嚴，所以它本身應該是「來自天主的」，因此人必須要服從這些權威，也是為人類免於恐懼與增進福祉應該付出的代價。《天主教教理》稱²⁶：

「服從權威的人，應視他們的上司如同天主的代表，為天主所指派的天主財物的管家：『你們要為主的緣故，服從人立的一切制度。……你們要做自由的人，卻不可做以自由為掩飾邪惡的人，但該做天主的僕人』（伯前二 13, 16)。公民的忠誠合作包括合理指責的權利，有時甚至是一項責任，以指陳他們認為有損人的尊嚴和團體福利的措施。

公民的義務是與政府合作，在真理、正義、連帶責任和自由的氣氛下，給社會的福利作出貢獻。愛國及服務國家是基於感恩責任，並由愛德而來。順從合法當局和為公益服務，要求公民在政治團體生活裏克盡己職。

對權威的服從和對公益的共同負責，在道德上要求國民盡納稅的義務、行使選舉的權利以及保衛國家：

凡人應得的，你們要付清；該給誰完糧，就完糧；該給誰納稅，就納稅；該敬畏的，就敬畏；該尊敬的，就尊敬（羅十三 7）。

²⁶ 《天主教教理》，2238~2240 號。

基督徒居住在他們自己的國家內，但一如有住所的外國人。他們履行公民所有的義務，又如外國人承擔所有的任務……。他們遵守所定的法律，而他們的生活方式卻超越法律之上……。天主給他們指定的崗位是那麼高貴，不許他們擅離職守。

宗徒勸勉我們要為君王和所有掌權的人祈禱和感恩，『為叫我們能以全心的虔敬和端莊，度寧靜平安的生活』（弟前二2）。」

然而更要確定的是，倘若地上的權威本身腐化了，那人民是否要加以服從與尊敬？

十六世紀的哲學家如 Hubert Languet、George Bunchana、Juan de Mariana 及 Johannes Althusius 等有所謂的「暴君放伐論」，主要認為人民不必服從暴君，而可以將他加以放逐或誅殺²⁷。其實這與中國儒家「吾聞誅一夫紂矣」的觀念相似，中西兩種的說法都認為如果權威者不按天道而行，那麼他便不再是權威者，而只不過是一位殘民自慾的人，既是殘民自慾，則人民不但不必服從他，甚至可以施諸以重刑。聖經也強調了這一點，天主同樣也拒絕了這種不義的君王，同時也意味著人民也可以唾棄他於不顧，更遑論是服從他。

「為什麼你沒有順聽上主的命令，只顧急忙搶掠財物，行了上主不喜歡的事？……既然你拒絕了上主的命令，上主也拒絕你……。」（撒下十五 19, 26）

²⁷ Rf. Hubert Languet, *Vindiciae Contra Tyrannos*, (1579); George Bunchana, *Jure Regni apud Scotos*, (1579); Juan de Mariana, *De Rege et Regis Institutione*, (1599); and Johannes Althusius, *Politica*, (1603).

《天主教教理》更重申「沒有人可以命令或制訂違反人的尊嚴和自然律的事宜」²⁸；也同時強調了這種拒絕暴君的決心²⁹：

「若執政當局發出的指令違反道德秩序的要求、人的基本權利、或福音的教導，公民依照良心有責任不予順從。若執政當局的要求違反正直的良心，則在服務天主與服務政治團體的區分上，得到拒絕服從政府的理由。『凱撒的，就應歸還凱撒；天主的就應歸還天主』（瑪廿二 21）。『聽天主的命應勝過聽人的命』（宗五 29）。

假如政府擅自越權、欺壓國民，國民不應拒絕實踐為促進公益的客觀要求。然而，國民有權維護自身及其他國民的權利，免受政府濫用權力的危害。不過應尊重自然律及福音原則所畫定的界限。」

肆、民主的治理？

政治社群的統治，除權威外，民主政治常被人所稱許與接受的。當今民主似乎與全球化一樣，是廿世紀以來的一種趨勢。1991年作為二次大戰後共產主義超級大國蘇聯之瓦解後，民主政治的趨勢更勢如破竹。目前許多國家不論其實際的國情如何，「民主共和國」、「人民民主共和國」等名稱都冠在該國國號，可見「民主」對「統治正當性」（Legitimacy）的威力。

究竟甚麼是「民主」？孟德斯鳩將民主定義為：「人民整體擁有最高權」³⁰。政治學家 Austin Ranney 將民主政治定義為：

²⁸ 《天主教教理》，2235 號。

²⁹ 《天主教教理》，2242 號。

³⁰ Charles de Montesquieu, *L'Esprit des lois*, Tome II, 2.

「一個依據主權在民、政治平等、人民諮商與多數決等原則而組成的政府形式」³¹。比較政治學者 Gabriel A. Almond 及 G. Bingham Powell, J.R. 等人則認為民主是「一種公民享有許多基本民權與政治權利的政治體系；其最重要的政治領袖們都是經由自由與公平的選舉產生的，也在法治下對之負責。民主就是『民治政府』」³²。而 Robert Dahl 畢其一生都在研究民主，他認為民主是一種政治體制：政府將公民平等視之來的因應他們的偏好，不論他們的偏好如何，給予所有公民同樣的機會去形成與表達偏好，也使他們的偏好在政府行動時被平等對待³³。

天主教會對於民主定義為：它保障公民在政治抉擇中的參與、也保障人民在選舉選擇之可能性，以及與取得統治人民高位者都必須向人民負責，適當時候也可以和平的方式來加以取代³⁴。

民主政治之所以受到天主教會如斯的重視，並不只是由於它在政治趨勢的優勢，更因為它代表來自天主的一種價值，也

³¹ Austin Ranney, *Governing, An Introduction to Political Science*, 8th edition, (New Jersey: Prentice Hall, 2001), p.95.

³² Gabriel A. Almond, G. Bingham Powell, Jr., Kaare Storm and Russell J. Dalton, *Comparative Politics Today: A World View*, 7th Edition, (New York: Longman, 2003), p.30.

³³ Robert Dahl, *Democracy and Its Critics*, (New Haven: Yale University Press, 1989), pp.221~222; *On Democracy*, (New Haven: Yale University Press, 1999), pp.96~104；而他的成名作則是 *Polyarchy: Participation and Opposition*, (New Haven: Yale University Press, 1971).

³⁴ 若望保祿二世，《一百週年》通諭（*Centesimus Annus*）（台北：天主教務協進會，1991），46 號。

就是民主政治本身就是要在基於每人的尊嚴、尊重每人的權利，並按公民的公益（Common Good）而行使的政治體制³⁵。

但是天主教會一再強調的是民主政治是一種「方法」（means），而不是一種「目的」（ends）。因為民主政治所強調的多數決，只是認定大多數人都可以瞭解天主的意旨與啓示，並藉著這些意旨與啓示來實行前述的道德律。然而實質操作上，大多數人是否真的會瞭解天主的意旨與啓示，則是值得商榷之處³⁶。然而天主教會也相信天主派遣聖神之啓發，以及人擁有作為天主肖像的那一點天主性，儘量以民主政治作為最為傾向的政治體制。

民主政治為天主教會所偏好者，但是正如前述，也有不少國家或統治者只是「利用」民主，而不是真正的實行民主，因而天主教會也一再重申所謂的民主有幾點原則。

首先民主政治必須要分權（Division of Powers or Separation of Powers）。歷史上對分權的提出來自洛克及孟德斯鳩兩位大哲，他們認為權力過度集中會形成極權的統治，更會造成腐化。分權也就是將公民付託（mandate）的權力加以分開，以便對公民有更負責任的政策。天主教會也認為民主政治的政府必須是要對人民負責，這也是「法治」（Rule of Law）的原則，這種分權與負責的民主政治是由被選出的官員在「制衡」等原則下將公民的權益予以推行³⁷。

次者，任何社群的組成不容易是單一性質的，它呈現出來

³⁵ *Ibid.*

³⁶ 若望保祿二世，《生命的福音》通諭（*Evangelium Vitae*）（台北：天主教會協進會，1996），70號。

³⁷ 《天主教教理》，2236號。

也是十分異質，它可能包含種族、文化、語言、階級、性別相異的人。民主政治既然是由人民治理者，因此在決策與治理兩個層面，都必須要更多注意到人民的需求，更多服務人民，照顧人民。是故在民主治理當中，其政治代表應包涵不同的種族、文化、語言、階級、性別等團體，讓這些團體，尤其是弱勢團體也有發聲的機會，將他們的聲音放在決策的平台上。這也是前任教宗若望保祿二世（John Paul II）的「服務精神是實踐權力的基本要素」的意思之一³⁸。民主政治固然談的是「多數治理」，但是也有「尊重少數」的原則。許多國家的民主政治選舉中，是實行比例代表制的。比例代表制出現的理由當然包括了這些國家的國內環境因素，但也基於可以保障弱勢團體的發聲機會，因為它們的力量並不能與強勢團體相媲美，在一般的選舉中勝出的機會很少，所以必須要用另一種制度來保障這些聲音的出現。

復次，政治是要為人民服務，然而在不少國家，也包括不少民主國家在內，貪污的現象非常嚴重，貪污的官員以原本為經濟發展、人民福祉的資源中飽私囊，以購買民生必需品或資本財的資源來為其私人購買奢侈品，它不只影響了國家的發展，也影響到這些國家一般人民的福祉³⁹。因此如何杜絕貪污，是政治學者目前常討論；或是政府建立特別機關來防治的問

³⁸ 若望保祿二世，《平信徒》勸諭（*Christifideles Laici*）（台北：天主教教務協進會出版社，1988），42號。

³⁹ 如當年菲律賓馬可斯執政期間，獲得國外的經濟援助甚豐，原本可以作為購買資本財或民生必需品，作為發展經濟之用。但因馬可斯夫婦等人貪污，用之購買香水及其他奢侈品，使得菲律賓無法發展，人民生活也因而受到嚴重影響。

題。其實貪污常出現在法律混淆不清、決策過程不透明的國家，因為法律混淆不清，才讓不法官員藉其權威為所欲為，因為決策不透明，才讓決策者有可操縱的餘地。但是如果決策的程序是比較透明與簡化便民，則不法官員可操縱的可能性大為減少，貪污的情況可以有效遏止⁴⁰。況且貪污會造成人民對政府的懷疑，也造成作為國家整體為人民服務的困難。

與貪污不相上下的便是「過度的官僚化」（Excessive Bureaucratization）。國家機關必須有官僚系統來服務人民，他們依法行政，其特色是因循法例。依法因循原本是利民之事，因為他們的因循，人民可以據之以期望，政治體系的維持與穩定端賴於斯。然而「過度的官僚化」則是官僚本身以其本位與方便為優先考慮，高高在上，缺乏為人民服務的熱忱。其實這些表現就是官僚因慣性而懶惰，甚至是某種既得利益的表現。

政治社群除了政府之外，也必須要有公民的參與。公民參與政治的工具大致有兩種：一是政黨（Political Party）；一是公民投票（Referendum）。政黨的主要功能便是把公民的利益匯集（Interest Aggregation）起來，透過其作為代議士或行政官員的黨員，使這些民意進入政治的決策過程⁴¹。因此政黨在提名它們的候選人進入公職，成為代議士或行政官員以前，必先要提名廣泛的代表，代表不同的族群、文化、宗教、職業、性別等的各種不同的利益，使這些不同團體都可以在這個政治社群當中

⁴⁰ 參閱若望保祿二世，《一百週年》通諭，48號；《社會事務關懷》通諭（*Sollicitudo Rei Socialis*）（台北：中國主教團社會發展委員會，1989），46號。

⁴¹ Gabriel A. Almond, G. Bingham Powell, Jr., Kaare Storm and Russell J. Dalton, *Op. Cit.*, pp.87~91.

都有發聲的機會，這也是民主政治「尊重少數」的原則⁴²。在許多國家的議會選舉中，不單只有地區性的代表成爲代議士，也包括了不分區代表或稱爲功能團體的代表。地區性的代議士固然可以代表一地公民的利益，將這些民意匯集起來送到議會作討論，但是有些弱勢團體本身因缺少政治資源而未能把其代表送入議會，所以必須要以政黨比例代表制的方式來做不分區代表或功能團體的設計，希望政黨在其提名名單當中，儘量兼顧不同族群、文化、宗教、職業、性別等的利益，尤其是如婦女、殘障、少數民族、文化教育界等弱勢團體以及真正的社會清流進入決策體系。固然吾人也要譴責一些國家的選舉制度，把不分區代表或功能團體設計成既得利益者的「保障名額」，如只有工商團體及專業人士代表，或是選出名義上是文化人或宗教人、卻是財團或「黑道」人士代表的制度，真正的弱勢人士或是有風骨的宗教文化人卻遭摒擯門外。

代議士屬間接民主，但是代議功能的良窳端賴於代議士的良心與素質，然而一旦代議士本身的素質不佳，整個民主政治便會產生扭曲的現象，人民反而是害多於利，因此在制度設計上加入公民投票是一種以直接民主的方法來對代議政治的補救。公民投票可以由人民直接表達他們的真正意願，而不必透過代議士。不過正如亞里斯多德等許多大哲所言，民主政治固然是以代表全體人民的意願與利益爲其理想，但是民主政治也有「腐化」的時候，因爲大多數的人民離開天主的道德律，而藉著民粹主義（Populism）形成暴民政治。

任何政治社群都不能離開它所處的環境，民主政治的必備

⁴² 參閱《教會在現代世界牧職憲章》，75 號。

條件便是擁有良好的資訊系統，資訊的流通是公民參與的重要工具。「一言堂」的言論平台不可能會產生民主政治，因為它沒法代表眾人的心聲與利益。歷史上的「一言堂」常是粉飾獨裁者之喜惡而「為所欲為」⁴³。無庸置喙的是天主教會在歷史上也因一言堂的機制犯了某些錯誤，至今仍在負擔相對的負面效果⁴⁴。所以民主政治的言論機制便是要有多元的資訊系統，可讓不同的聲音藉以表達，才會真正的聽到整個社群的聲音，而不會忽略少數。固然吾人也會發現有「媒體亂象」，但是它主要的問題不在於媒體的多元，而是這些多元有否按天主的道德律來為眾人服務，或是只為媒體的營利與否來「譁眾取寵」？其實媒體的真正目的是在經濟、政治、文化、教育與宗教等不同的領域上來建立與維持人類社群，為公益服務，以達成社會本身建基於真理、自由、正義與團結的權利⁴⁵。

⁴³ 這些事件如 1957 年至文革時期的中國大陸，其媒體都是以毛澤東一人的喜惡而搖擺，其中如毛澤東先對吳晗、馬連良等人的《海瑞罷官》加以讚揚，但不久卻支持江青、張春橋、姚文元等人的批判《海瑞罷官》的文章，而引發文化大革命，完全以毛澤東一人之好惡而為之。參閱：嚴家祺、高杲，《中國文革十年史》（天津：天津人民出版社，1986）。

⁴⁴ 這些事件包括對伽利略的審判及二次大戰期間對法西斯政權的軟弱。

⁴⁵ 參閱梵二大公會議文獻，《大眾傳播工具》法令（*Inter Mirifica*），3 號；若望保祿二世，《救主的使命》通諭（*Redemptoris Missio*）（台北：天主教務協進會，1992），37 號；宗座大眾傳播委員會（Pontifical Council for Social Communications），*Aetatis Novae*，11 號。

結 論

如前述的分析，天主教會並不在乎政治社群的統治方式是權威或是民主，是君主政體、貴族政體或是民主政體，而在乎於這些統治的方式是否合乎天主旨意的道德律。

對天主教會來說，政治社群之所以建立，是去要服務公民社會。在這個公民社會之內，教會認為多元主義是合乎公益與民主的目的，也就是為了整個人群的利益，它的基礎是以團結、互補與正義作為原則。公民社會是所有資源、文化、組織與關係的總和，獨立於政治與經濟層面而以每一位公民的權利為依歸⁴⁶。

然而政治社群並不等於公民社會。在位階而言，公民社會是高於政治社群的。換言之政治社群的存在是以服務公民社會為目的。因此任何國家機關都應有足夠的法制，以便其人民得以尊嚴地、自由地參與社會的不同活動。政治社群的主要目的便是將其所服務的公民社會以互補原則來建立彼此的關係，達到「人人為我，我為人人」的團結群體生活，從中也可以彰顯基督愛的精神⁴⁷。合作便成為這一目標的重要精神及方法，而自我奉獻與犧牲的觀念便是把自己的權利讓渡出來，以組成團結群體的唯一途徑⁴⁸。

或許有人認為天主教會是專制的團結，不容許別的宗教存

⁴⁶ 良十三世，《新事》通諭（*Rerum Novarum: Acta Leonis XIII*）（1891），11號。

⁴⁷ 參閱《天主教教理》，1883~1885號。

⁴⁸ 參閱：梵二大公會議文獻，《信仰自由宣言》（*Dignitatis Humanae*），2號；《天主教教理》，2106號。

在。其實這是一種誤解，因為自從梵蒂岡第二次大公會議之後，天主教會便認為宗教自由是人類基本的權利，因而推行以大公精神來作宗教交談。對天主教會而言，良心自由與宗教自由的最終目標是從個人及社會兩個層面去關懷人。

歷史上雖有教皇國的出現，而目前的教廷仍屬於某種程度的「國家」或政治社群。但其實天主教會本身與政治社群或國家都不同，因為彼此所追求的目的不同。國家或政治社群所追求的是人在地上的權利與發展；但天主教會所追求的是人與天主間關係的鞏固。中古時期思想家有為教權與政權之間而有所爭論，也因而產生了「雙劍論」。其實政治社群（或國家）與天主教會間是在天主的道德律下互為合作的地上結構，因為人類的任何權利是政治社群所追求的，而這些權利也是由天主所賦予的。

然而，不論是君主、寡頭或是民主政體；是權威與民主的方式，都必須以「人」本身作為服務的標的與對象，國家、政體以及任何政治社群如果不為人服務，則其存在的目的便大打折扣。因此也分別有不同的配套措施，始能真正為人服務。但是這為人服務的政治社群，所服務的人是以「天主肖像」的方式來加以對待，因此其最終目標是那全能永生的天主。

公民社會與香港經驗

吳偉傑¹

本文作者以天主教香港教區正義和平委員會主席的身分，提出香港教會在參與香港公民社會的發展上所扮演的角色，並簡介十多個香港政治性民間團體。香港的這些經驗，看在台灣讀者的眼中，似乎是我們卅多年前的情境，我們給予祝福及支持。

前 言

2003年7月1日，在攝氏30多度高溫下，五十多萬港人走上街頭，向種種當時困擾香港的內部問題，尤其是即將要在立法會通過的《23條》立法表達了鮮明而強烈的意向。以當時香港人口六百八十萬計算，差不多每14個港人就有一個走到街上遊行。若減去幼年和高齡市民，相信比例會更高。如此大比例的動員，只有1989年六四事件可比。但如果從訴求的角度看，這次動員，可說是戰後香港極為罕有的。難怪事後很多人驚覺香港的公民力量已經脫穎而出，更且開始茁壯成長²。

¹ 本文作者：吳偉傑，天主教香港教區正義和平委員會主席。

² 黃世澤，〈民間自發組織七一力量泉源〉《香港經濟日報》（2004年6月29日）；金佩璋，〈市區重建與特區更新〉《信報財經新聞》（2004年7月20日）；莫宜端，〈政府如何替民意探熱？〉

但其實香港是否真的出現了強大的公民社會？其本質如何？未來會帶來什麼影響等？教會的角色又如何？正是本文要探討的重點。

一、公民社會的意義

公民社會是複雜而含義廣闊的用詞，不同的學說和論者都有不同的理解和分析。根據政治學字典的註解，公民社會一詞主要根源自古羅馬共和國時期的一種文明、有規範的城鎮生活，而有異於部落或封建制度的規律。

十七世紀以後，公民社會有了兩種新的意義。十七世紀自由主義盛行，自由、平等和理性的個人互相訂立協議和契約，公民社會因而產生。主要顯示人際間一種有規範的關係，也是人性的自然現象。但公民社會脆弱鬆散，容易受到內外力量侵擾，因而產生國家和政治社會，從而保障自由和平等的個體能過著有規範的生活。

十九世紀時，有黑格爾（1770~1831）和馬克思（1818~1883）的新觀念。黑格爾認為家庭、公民社會和國家互相補充，馬克思則認為是資本主義生產模式的獨有社會秩序，但這秩序只對資產擁有者有利。國家是公民社會的必要配合，但也限制了公民社會的進一步發展³。

公民社會最新的意義源於 1970~80 年代出現的新社會運動，這運動建基於對不同議題和權益的關注，如：環保、小數

《信報財經新聞》（2004年7月13日）；余若薇，〈公民社會〉《明報》（2004年10月3日）。

³ S. Davis & E. Roberts, *Political Dictionary for Hong Kong*, (HK: Macmillan Publishers, 1990), pp.64~65.

族群、婦女、同性戀和核擴散等⁴。這運動的特色是由下而上，由個人的切身問題推展為公共關注的項目。從而反省思考公民的權利、社會的意義、人與人之間應有的關係等，進而確立社會公義和平等相處、互相關懷等理念。很多公民社會的論述都源於對國家功能的失望和不滿，因而號召人們集合社會資源重建公民社會，作為對國家的抗拒⁵。

「公民社會是集體公民行動的代表，目的可以是爭取共同利益，解決共通問題，或倡議共同關注的理念。公民社會為市民提供另一渠道，參與設計和創造健康公共生活。⁶」

因此，今時今日的公民社會可以稱為⁷：

「由普通市民或民間機構以完全自發，由下而上的方式釋放的社會能量，以相對於由政府、政黨或學院由上而下主導的既有秩序。」

教會也認為公民社會是關係和資源的結合，具有文化性及組織性，相對地獨立於政治和經濟環節之外，其目標是促進更自由和更正義的社會生活，而不同的社群可自由組織，發展和表達他們的訴求，從而滿足基本需要和保衛合法權益⁸。

⁴ 沈旭暉、陳智遠，〈七一 vs 匈牙利 vs 波蘭，香港七一，百花齊放嗎？〉《明報專訊》（2005年7月4日）。

⁵ S. Kaviraj, “In Search of Civil Society”, in Sudipta Kaviraj and Sunil Khilnani (eds.), *Civil Society, (History and Possibilities)*, 2001, p.319.

⁶ K. Naidoo & R. Tandon, “Civil Society at the Millennium”, in Kumi Naidoo (eds.) *Civil Society at the Millennium*, (Civicus, 1999), p.195.

⁷ 沈旭暉，〈七一 vs 匈牙利 vs 波蘭〉。

⁸ 《教會社會訓導彙編》，417~419號。

二、香港公民社會的發展與挑戰

其實合乎上述定義的民間組織和訴求早已在港存在，只是過去大多不為主流社會所重視，有些更被邊緣化。長久以來，香港的政府力量強大，相反公民社會十分脆弱，也缺乏具高知名度的領袖⁹。兩次七一大遊行無異是公民力量的一次大釋放。兩次遊行的主題雖然大多集中於《23條》立法和政治等宏觀議題，但個別訴求如婦女勞工權益、宗教自由、長者團體憂慮醫療收費、性工作者要求尊嚴與人權、雞販嘆養雞難、居港權、教師、學生、醫護和病人權益等，也非常明顯¹⁰。同時，有研究顯示參與遊行的市民大多是自發上街，為響應宗教人士、政黨、及有關團體的號召而來的其實不多¹¹。由此可見，遊行本身可算是香港公民社會的一個自發行爲的總結合。可惜的是傳媒往往著重具有更大共通性的議題，而忽視了訴求本身的多元化。故此外人可能不易察覺。有關不同的民間組織及其訴求，可參看本文〈附件：香港政治性民間團體簡介〉¹²。

雖然香港的公民社會早於七一前已經存在，但七一對香港公民社會的發展確實產生不可輕視的作用。香港原本是一個殖民地，一百多年來受英國人統治。回歸後也只是一個中央政府

⁹ M. Sing, "Governing Elites, External Events and Pro-democratic Opposition in Hong Kong (1986~2002)", *Government and Opposition*, (2003), p.469.

¹⁰ 李芝蘭，李建安，〈七一精神首重包容〉《蘋果日報》（2005年7月1日）。

¹¹ 新聞焦點，〈大部分曾參與七一遊行被訪者自發上街〉《亞洲電視網上新聞》（2003年7月14）日。

¹² 見本書197~203頁。

治下的特別行政區。港人從來對治港的種種體制以至政策大都沒有發言權，能產生的影響微乎其微。老實說，港人早已習慣了這種無力感¹³。2003年面對《23條》立法，雖然社會各界極力反對，但港人大多不敢奢望能有改變。2003年七一遊行號召港人齊穿黑衣，正是無力感的寫照¹⁴。但七一的成果遠超港人所料，人民力量的效應衝破多年心理阻礙，使港人對自己的能力和信心重新估值¹⁵。事實上，2003年七一之後，公民力量在多次有關民生和環境的施政上顯現，如保衛維多利亞港、反對清拆紅灣半島、西九龍發展爭議、保護中區警署古蹟以至領事事件等，在在彰顯公民社會的活力和強大潛能。

民主運動的動力源自群眾，也必須源自群眾。當然，民主政黨、民選立法會議員，為民主付出努力自是責無旁貸。但市民及民間團體也應有自己的聲音，一種源自原則、不牽涉利益、本能的呼聲。所以，民是人民，主是主體，運動是不停息的爭取。惟有以人民作為主體的社會運動，去爭取民主、社會公義，和全民普選，才是出路。民主政治的重點在於公民參與政策討論和政治過程的水平，投票只是民主過程的最後一步。所以要體現真正的民主，必須建立強大而活躍的公民社會。無疑，七一有如一劑強心劑，為香港的公民社會帶來突破性發展，但眼前也非一片坦途，公民社會的推展仍須面對以下的考驗。

¹³ 何舟，〈人民力量重組香港政治生態〉《開放雜誌》（2003年8月1日）。

¹⁴ 黎健強，〈黑白橙三部曲的啟示從遊行衣著看群眾運動的轉化〉《信報財經新聞》（2003年7月16日）。

¹⁵ 金佩璋，〈當香港人決定要如意吉祥〉《信報財經新聞》（2004年1月28日）。

首先，正如前面所指，公民社會是由下而上，由個人面對的困局推展為社會的公共議題，如勞工及婦女權益等。但在多元化的社會中，一些個別社群的問題可能會是頗為爭議性的，尤其香港本身作為一個建基於傳統中國文化的資本主義國際大都會，就是一個奇異的矛盾結合體。民主的意義在於人人平等，彼此尊重，互相包容¹⁶。故此，公民社會內的不同社群要有求同存異、彼此包容的胸襟，以理性、諒解、對話和交流的方式處理彼此的矛盾。否則，過於固執己見會使社群產生排他性，個個如是，則公民社會很容易陷於四分五裂、互相消耗的困境。2005年七一遊行，就曾為是否由同志團體帶頭爭議不休¹⁷。

另一問題與前述的問題正好相反，就是過度強調公共議題而忽視小眾的訴求。過去三年的七一遊行，其實都包容著眾多不同的議題和訴求，可惜曝光的都是政治人物，多次被傳媒引述的都是重點的公共議題如政治、普選等。眾多個別社群的訴求往往被忽略，或只是當記者獵影時的活動布影板。長此下去，個別社群的活力會消失，熱情會冷卻。有時過於某一主要社群，也會引發分裂現象。2003年七一遊行，調查顯示其中六成為大學畢業生，因此被定性為中產抗爭，其後更被引申為保衛香港核心價值的運動。連國家主席胡錦濤也在會見上京的富豪團時提出支援中產的希望¹⁸。無疑中產在公民社會的角色異常重

¹⁶ 李芝蘭、李建安，〈七一精神首重包容〉《蘋果日報》（2005年7月1日）；曾澍基，〈由紛雜到多元？香港政治的兩個推測〉《明報》（2004年10月29日）。

¹⁷ 吳志森，〈低質素民主有意義嗎？〉《明報》（2005年6月24日）。

¹⁸ 喬菁華，〈團結中產〉《明報》（2003年10月3日）。

要，但也不能簡單化地把近年風起雲湧的公民力量界定為中產人士的抗爭，而把其他社群的角色和訴求輕輕帶過。2004年三百名專業人士提出的核心價值也被引申為中產訴求的代表，此中其實也有過度美化之嫌。長久以來，香港人避談政治，更經常以經濟動物自居，不少知識分子確實也是現實和長於計較的。那麼是否在一兩次七一遊行後就突然變成自由、民主、人權、和公義等虛無概念的捍衛者，實在教人懷疑¹⁹。所以過度強調中產角色，對未來公民社會的發展未必有利。

與此同時，更要小心公民社會被工具化的傾向。兩次七一大遊行無疑帶來了一定的政治成果，如《23條》立法被擱置，政府對民意的看重等。但也出現了一種情況，有些人把遊行看成了工具，以遊行人數來衡量公民社會的力量和成效。而公民社會的本質和含意卻不幸地被遺忘。故此2005年七一遊行人數大減，便有人質疑七一精神已死，公民社會一去不回。有論者認為公民社會既是手段也是目的，公民社會可以反控國家，影響政策。但公民社會更是孕育公民價值觀的搖籃，也為那些不容於國家的思想和利益提供空間²⁰。

其實公民社會是一個社會過程，個人透過不同形式的參與，學習和反省人與人之間的關係，以及個人處境和整個社會環境的共通性，從而由個人面對的不公平和不公義引申至社會正義和公民權利等價值觀。由此個人不斷成長，社會日漸成熟。人與人、社群與社群之間才能建立起公平、正義和關懷的關係。

¹⁹ 馬傑偉，〈尋找香港價值〉《明報》（2005年11月11日）。

²⁰ 美戈蘭、海登著，周紅雲譯，〈公民社會、社會資本和發展：對一種複習話語的剖析〉，見何增科主編，《公民社會與第三部門》（社會科學文獻出版社，2000年），125頁。

如果把公民社會視為一種政治力量，把公民運動看成力量的表達，於是目標一達到，工具（公民運動）自然被放棄。這樣公民社會會被矮化，更可能產生異變，極不利於長遠發展。2005年香港經濟快速復甦，股市回升，樓價更上層樓，失業率回落，消費暢旺，當然更重要的是董下會上，於是七一遊行人數大減，希望這不會是真實反映公民社會純工具化的傾向。

三、香港教會在促進公民社會發展的角色

從主觀角度看，香港教會以社會訓導出發，對公民社會的發展和推進，實在責無旁貸。香港天主教教區樞機主教陳日君也明確指出這角色²¹：

「成功的民主發展有賴積極的公民參與，而宗教團體可以在不受政府控制下，在加強公共生活上扮演重要的角色，因而可推動大眾福祉的落實。宗教論述（如它的倫理道德原則、對社會文化的分析、對某些問題的具體看法或回應等）實際上可影響政治論述，而宗教團體在理性討論政治的層次上可以發揮很大的影響力。在政教分離和宗教自由受尊重的地方，宗教是透過不同的民間社團和作為公民的基督徒對政府施以影響力，這可透過對政治議題的討論、投票、參與社會／政治運動、遊說、透過傳媒表達意見等。鼓勵公民關心、參與或投身公共事務，可以將人從一個狹窄的自我隔離的世界，帶到一個分享的世界，為擴闊一個自我管治的自由空間作出貢獻。在民間社會和文化領域承擔一定

²¹ 2005年11月3日陳日君樞機主教於香港中文大學文化及宗教系的天主教研究中心成立日的演辭。

的公共角色，宗教團體有助強化民主自由社會中的公共生活，協助備受打壓的群體重建表達意見的空間。」

從客觀環境因素看，教會在實踐推動建立公民社會的工作上確實有一定的優勢。長期以來，教會中專責社會事務的組織如正義和平委員會和勞工事務委員會等都以關注和推動弱勢社群權益為主要工作方針。而人權、法治、自由、民主等更為朝夕不忘的奮鬥方向。多年來與各弱勢社群和志同道合的組織早已建立良好的合作關係和互信基礎，這為之前幾年風起雲湧的公民運動提供了有力的支持和組織力量。更重要的是，早在1990年代初期，教會已經不斷強調關社，並在各堂區推動成立關社組，也展開多項的關社活動，使教友更認識教會的社會訓導，從而啓發公民社會的價值觀，為往後的公民運動打下基礎。

當然，在教會內推動公民社會價值觀也非常容易。一直以來，可說阻力重重。由於傳統的信仰觀再加上中國人保守的社會觀念，教會上下一般對議論事弊，參與政治異常敏感，故此多年來堂區教會的關社工作舉步維艱。2003年七一之前，陳樞機高調質疑《23條》立法，教會內尚且議論紛紛，一般教會組織，要想突破禁忌，更是難上加難！幸好七一遊行帶來曙光，教友心態確有改變，前景雖然不能說光明一片，但較於七一前，可說已有一大進步。未來要做的是深化教育，讓信徒的使命和公民社會的價值緊緊相連，使香港的公民社會成長進步。

附件：香港政治性民間團體簡介

香港民間團體在過去多年來非常活躍，並積極參與多項聯席活動，在幾年間不自覺地成立一個互相協助和支援的群體。民間人權陣線是其中一個近年來非常成功的聯席，在「主流」社會運動中扮演了重要的角色，但除此之外，多個因應社會問題而自發成立的團體，亦在過去兩年的七一大遊行及其他社會運動中，起著帶頭的作用。值得一提的是，這些團體間的互相合作和支援，實有賴特區政府在過去多年來的施政失誤和分化。團體之間分享著一個共同的訊息，就是必須要團結一致，為社會上低下階層市民爭取生存和發聲的空間。

1. 民間人權陣線

「民間人權陣線」是由四十多個民間團體組成，包括了關注宗教、文化、婦女、勞工、基層、社區、少數族群、不同性傾向人士、民主、人權等議題的組織，於 2002 年 9 月 13 日成立。「民間人權陣線」希望能為民間社會提供一個平台，團結不同力量，推動香港人權運動及公民社會的發展。「民間人權陣線」亦強烈要求，特區政府成立有法定權力的人權委員會，以促進對人權的保障及推行人權教育。我們亦努力爭取平等機會的立法，保護弱勢社群應有的權益²²。

2. 落實子女居留權家長會

成員有一萬多人，主要是因為 1999 年，香港終審法院判決港人在內地所生子女，可享有居港權利的問題。由於港府拒絕

²² 請參考以下網站：http://www.civilhrfront.org/index_c.htm。

落實和執行終審法院的判決，並強行要求人大常委會重新解釋基本法，將法庭判決推翻，亦將他們的子女遣送回內地，引起一連串的社會風波及悲劇。事件於 2002 年表面上是結束了，但家長們仍然沒有甘心，多年來一直積極參與各項社會行動，嘗試團結更多社會團體及尋求支援。事實上，這些家長大多超過六十歲，多年來在港辛苦經營，直至子女權利被剝削，才發覺自己的權利沒被尊重而被迫走上街頭抗爭。過去多年來的回歸大遊行，他們的參與起了相當重要的作用，每次均有超過一千名家長及子女，高舉橫額及標語，高調地參與各項活動，他們的堅持，為香港民間團體及社會運動起了示範和鼓勵的作用。

3. 「關注綜援檢討聯盟」

同樣是被政府政策催生出來的團體。政府於 1998 年底推出《投入社會、自力更生—綜合社會保障援助計畫》檢討報告書，建議大幅削減綜援金額和改變綜援制度，向綜援人士和組織者發出了挑戰書，激起十多個不同的組織和團體連結起來，共同向政府提出控訴、反駁政府的論調。目標：是以不同形式向政府提出綜援政策的意見，從而提出改善，希望令基層市民生活不致陷入困境。於今年國慶周年，他們發動了四百八十多名來自十多個團體的代表，在遮打花園舉行抗議集會，參加者當中不少是靠領取綜援過活的長者及傷殘人士。

4. 「負資產大聯盟」

負資產大聯盟於 2001 年正式成立，組織全港負資產業主向政府及銀行爭取更多權益。他們在過去兩年七一大遊行中，都積極組織香港負資產業主參與，並公開表示，參加遊行是希望大家記得社會上還有很多負資產，而這一切都是因 1997 年後的

施政失誤，致財富瞬間消失。在遊行隊伍中，他們與夾屋大聯盟，業主會一起，高舉「資產蒸發 4000 億，人命燒炭 3000 條」及「還我資產，還我家園」等示威牌，提醒市民不要忘記負資產的慘痛經歷。

5. 青年團體延續七一精神

「七一人民批」，是由一群 20~30 歲青年人組成，於 2003 年 7 月 1 日之後走在一起。他們認為，每個年輕人都應該為香港的民主化多走一步，對香港作出承擔。「七一人民批」的意思，是指七一後人民聚集在一起，批評及評定施政優劣，英文名字 People Pile 的意思是人民堆疊在一起，團結成新力量。他們也派了成員參加在 2003 年區議會的選舉，透過選舉將他們對香港社會的想法和理念告於選民，可算是一種創新和大膽的嘗試²³。

6. 中學生聯盟

成立於 2003 年七一大遊行之前，幾個中學生在大學公開試前夕，發現《23 條》的立法，將會對社會造成嚴重的後果，同時亦恐怕自己將會是未來《23 條》的受害者，所以立即在短時間內成立網站，設置討論區，呼籲同學關心及參與七一遊行。七一遊行之後，他們積極參與香港社運活動，亦透過探討社會政治問題，就與中學生息息相關之政策發表意見及提高朋輩之公民意識，培養青年人對社會的承擔感²⁴。

²³ 關於「七一人民批」，可參考下列網站：
<http://www.71peoplepile.org/71pp.html>。

²⁴ 請參考下列網站：<http://www.hkssu.org/>。

7. 音公館

同樣是成立於 2003 年七一遊行之前，透過製作諷刺高官及特區施政歌曲，以輕鬆手法引起青年人對時事的關注。音公館亦設立網上論壇，是香港少數同時擁有「高度言論自由」、「乾淨留言」以及「有趣過癮內容」的網上討論區。網站中會發現強烈的爭論甚至罵戰，但音公館網主林子揚堅持，只要是冷靜、理性及有良心的討論，真理是會越辯越明²⁵！

8. RebuildHK

是一個自去年（2003）七一開始的網站，網主 FREEMAN 精心設計了多個音樂 MTV，並在網路上廣傳，被民間視為去年七一五十多萬人上街的一個重要渠道。RebuildHK 成功地為香港民間團體提供一個出路，即使傳媒被政府及大財團收購和封殺，網路仍然為社運帶來生存空間。多個民間團體就不同的社會議題成立了電郵 E-GROUP，於網路上將團體消息流通，成功地收到宣傳效果，同時亦符合經濟原則。由於 RebuildHK 很受歡迎，於今年（2004）七一，六四周年及九一二立法會選舉前後，其網站多次被人為地刻意破壞²⁶。

9. 紫藤

是由一群關心婦女權益的人士組合，包括社會工作者、勞工工作者、婦女研究員等。服務對象主要是本地及由中國大陸來港從事性工作的婦女。本來，經營一樓一鳳的性工作，在本地是合法的行業，但性工作者卻同時是在社會中最脆弱，最備

²⁵ 請參考下列網站：<http://www.yumkung.com/phpbb2/portal.php>。

²⁶ 請參考下列網站：<http://www.rebuildhk.com/>。

受打壓的一群。她們面對的最大問題，是來自警察的濫權和政黨的打壓。香港警方多次藉口查牌，並要求性工作者為他們提供免費性服務後，再對她們作出檢控，指她們引誘他人作不道德行為。

面對警方多年來的無理對待及惡意打壓，近年來她們逐漸積極參與社會及國際間活動，爭取社會人士的認同和協助。同時，每次選舉期間，候選人必定會以性工作者作為爭取選票的目標，並在選舉時期不停向警方施壓，令當地居民及社會對她們的偏見和歧視加深²⁷。

10. 勞工團體—香港職工會聯盟

以「團結、飯碗、公義、民主」為口號，堅持不依附權勢，並以獨立於政權、政黨、僱主及其他外來勢力為原則。

職工盟的目標是透過介入工潮，與協助處理勞資糾紛組織組織工人，壯大工會運動，與工友並肩爭取勞工權益。同時，亦藉著參選議會，直接質詢政府及爭取改善勞工法例，以保障工人權益。

職工盟近年來成功招攬了多位在學生時期積極參與學運的學生領袖，並充分利用其資源，參與及支援社會運動，為香港社運打下強心針。同時，職工盟亦成功地為香港工運提供另一出路，雖然他們的勢力不比左派工聯會強大，但至少為本地工人提供另一選擇，讓勞工階層在爭取自己權益的同時，亦開始意識和明白自己在社會的角色²⁸。

²⁷ 請參考下列網站：<http://ziteng.org.hk/>。

²⁸ 請參考下列網站：http://www.hkctu.org.hk/new/cn_main.html。

11. 全球聯陣—勞工基層大聯盟

香港「全球聯陣」於 2003 年 5 月正式成立，成員包括：基層發展中心、香港聯工會聯盟、香港婦女勞工協會、街坊工友服務處、深水埔社區協會、全球化監察、道衛理觀塘社會服務處基層在職人士服務部、亞洲學生協會、Asian Pacific Mission for Migrants、先驅社、工業傷亡權益會、香港基督徒學會、亞洲專訊資料研究中心、香港物業管理及保安職工總會、香港交通運輸業職工聯合會、建築地盤職工總會、成衣、文職及零售業職工總會。為求令本地各界團體更容易認同及了解他們的工作，2004 年 1 月更名為「勞工基層大聯盟」。是一個工會與民間團體的聯盟，反對全球資本一體化的國際網絡，提倡不同身分的基層群體互相支援，並希望透過交流和了解，凝聚力量抗衡財團壟斷和官商勾結²⁹。

12. 香港婦女勞工協會（以下簡稱女工協會）

是一個註冊的非營利團體，成立於 1989 年，以組織勞動婦女為目標、爭取婦女勞動權益為宗旨，並與婦女共同開創發展空間。在女工會字典中，「婦女勞工」包括從事有薪酬勞動的婦女和從事無酬家務勞動的主婦。女工協助近年來面對非常嚴重財政困難。目前所有員工正面臨解散，但員工們卻自願付出其所有遣散費，讓女工協會可以在短期內繼續運作，為清潔工人提供支援。

協助低薪外判清潔工人：目前香港法例規定，每名勞工每年應有總數最少 19 天的勞工假。但是，外判清潔工人大部分每年只有一日假放（年初一）。2002 年做的調查顯示，有六成以上

²⁹ 請參考下列網站：<http://www.globalnetwork.org.hk/>。

的受訪公屋清潔工友是全年沒有休息日，而她們每月只得三千多元人工（美金 385 元）。清潔工友大多是年老長者或者是中年主婦，後者不少是新來港居民，她 / 他們的共通點是找其他工作的機會很低，都是討價還價能力極低的一群，這亦成了老闆以用可恥低薪聘用的藉口³⁰。

³⁰ 請參考下列網站：<http://www.hkwwa.org.hk/html/default.htm>。

「政治社會」主題討論記實

問(1)：現場有兩位學者是從香港和澳門來的，我想談談我對香港和台灣之間的淺見。我覺得香港跟台灣是兩座民主的燈塔。燈塔是光芒四射，會互相照耀的，並希望能一起照耀中國大陸。事實上，台灣的民主燈塔如果滅了，香港的燈塔可能也會滅，怎麼說呢？明明五十萬人上街頭，中共不敢動一兵一卒，因為台灣在看。台灣若發生甚麼事，香港也在看著。

問(2)：我從高雄來，是文藻外語學院的外籍老師。我有兩個問題要問吳偉傑主席：第一個問題，天主教這幾年在香港公共利益方面，發揮很大的貢獻，這是教會在陳樞機領導下達到了共識，並跟著陳樞機的腳步走，但是，有多少神父、多少教友卻走在另外一邊，這是最關鍵的問題；第二個就是，當教會受到高壓的時候，天主教會跟民主派的關係怎麼樣呢？

吳主席：我想樞機談得很清楚，我們要從教友本身的角度去看問題。事實上，保護弱勢社群利益的歷程，我們已做了大概卅年。比如說，1980年代，我們談越南船民的問題，香港一般人也反對越南船帶來的問題，還有治安的問題，後來有驅趕船的問題。一般而言，沒有太多的教友贊成這樣的作風。這是我所看到一個改變。事實上，香

港政府的作法是不道德的，因為在 1980 年代，英國政府還能接受越南來的難民，到了 2000 年，香港特區政府怎麼就不能接受香港人在內地生的子女到香港來呢？這是什麼道德？如果你支持一個不道德的決定，那你本身也是不道德的。2003 年以後，香港人也了解如果政府不道德的放棄一些人，那其他人，後來也可以被放棄。他可以漠視某些人的權利，後來也可以漠視你的權利。2003 年之後，《23 條》對我們上海人來說最重要了。主要的原因是《23 條》是把原有的自由拿走了。香港人發現如果政府可以隨便漠視一些人的權利，那他也可以隨便漠視你的權利。我們不能支持這個政府。但有很多教友支持香港政府，他們說不支持也不反對。

梁教授：沒錯我來自澳門，但是我有台灣的身分證，所以不能把我一概而論。我想從另外一個角度來思考問題，民主政治有很多東西都是要互相溝通的。吳主席談到，政黨、民主和公民社會之間的問題，我有點想法、有點觀察。從台灣民主政治來講，台灣過去的二、三十年走民主政治，我都在。我 1980 年就到台灣來，所以從戒嚴到解嚴我都經歷過，這個歷程的確值得我們珍惜。

問題是，我發現台灣慢慢的走到一個極端去，走到什麼極端呢？民主政治最重要的觀念是以人民的觀念為主。就目前來講，台灣的民主政治在那裏呢？是人民靠本身持有的智慧，把政黨政治人物真正的拉到民意這邊來，還是倒過來，人民被政治人物被政黨拉過去？我們真正需要去釐清的是，什麼是真正台灣的民意？民主政治很重要的一點是，除了多數決之外，還有一個尊重少

數的觀念。我的文章也提到，尊重少數讓少數人的聲音也出來。如果有兩個抉擇，人民在討論的時候，不能說我主張這個抉擇，就去反對別人的抉擇。這樣是不對的，如果是支持獨派的，就反對統派的也不對，支持統派的，就反對獨派的也不對。甚麼是主流民意？這是台灣民主政治所要釐清的。

問(3)：我是輔仁大學法律學院的老師，我想請教一個問題。美國一位神學家曾經講過，人有上帝的形象，所以讓民主成爲可能，但同樣的，人有墮落的犯罪習性，所以民主成爲必要。從剛剛分享的過程，我看到的是，從統治的形式來看，人數會決定不同的統治形式。我看了你的文章之後，想要請教的是，如何預防和防止人的惡性，來做制度的設計？

問(4)：我在台灣五年多，離開一段時間現在又回來。有人提及香港人都反對民進黨，所以都反對民主，我想這個講法可能不對，爲什麼？

我記得在陳水扁 2000 年第一次競選總統的時候，如果我在台灣有權投票的話，我一定投給他，爲什麼？因爲他當時清廉、上進，所以我一定會投給這樣的候選人。如果現在我有投票權，我就不會再投給他，爲什麼呢？很簡單，因爲他現在有相反的傾向，這跟民主沒有關係。

第二點，我想台灣的民主，不能等同民進黨。不能說沒有民進黨，台灣就沒有民主，我覺得這講不通，不能把政黨和政治理念等同起來。我想這樣的論述，無論放在什麼地方，連在台灣，都是不適合的。

第三點，提到民主的燈塔，台灣大概是，但香港不

是。彭定康在香港快要回歸的時候，提出香港的民主；老實講，我從來不相信他說的話，爲什麼呢？如果以英國來講，英國是最成熟的民主國家，要是真心想給香港人民民主，不應該是香港快要回歸的時候，才給他們，而是要在 150 年前，開始統治香港的時候，就給香港民主，而且我從來不相信英國會給香港真正的民主。

梁教授：我先回應輔大法律學院老師的說法，我不是一個神學家，所以無法用神學的角度做回應，但是我想有兩點比較需要注意的，沒有錯，民主政治裏面有很多需要預防的東西。民主政治的好處不只是人民的選擇，還有一個好處是，有定期改選的機制。從定期改選的機制來講，其實坦白說，選錯人是很平常的，民主政治是一個不斷跌跌撞撞的過程，而不是一下子就走出某個方向，這點民主政治比較明確。另外，關於預防的問題，沒有錯，民主政治都會有墮落的一面，人本來就是有墮落的天性，但是既然天主給我們人自由，祂更願意人在自由中，找到天主性；能有某種創造力，我覺得這才是人的自由的可貴，所以從這點來講沒有錯。人因爲自由而墮落，是有可能的，但是我對人因爲有自由而有更多的創造性這一點，有更大的信心。

問(5)：我也是從香港來的，2000 年的時候，我帶學生來考察選舉，爲什麼呢？我們學生很喜歡台灣在中國幾千年來第一次可以選總統。2004 年的時候，我也帶學生來，但情況不一樣了。他們說民主政治最主要的基礎就是道德。西方可以在千年前，把民主政治有效的執行，因爲他們中產階級的道德精神，有宗教的影響在裏面。在台灣，

我發現學生對神的觀念很淡然，爲什麼呢？也許是因爲我們政府對於中小學不允許教授宗教課程有關。假如他們沒有神和宗教的道德觀，他們變成中產階層的時候，就像現在很多國家的領導人一樣，光用暴力和吵架，是爲誰的利益？爲自己，不是爲別人。這對我這個來自於香港的傳教士而言，是深感心痛的地方。

談到教會，她只有一個依歸天主的真理。按照天主的旨意，爲使人得救，這是教會政治制度的一個方式。從耶穌基督傳道的時候開始，就已經知道我們需要一個真理的中心，但需要有十二個人來傳道。這不是一個貴與不貴的問題，因爲他們基本上都來自下層。這裏可以看出民主制度的參與感。剛才姚教授提的問題，如何預防人的墮落？當然就是要經常的悔改。有機會沉澱思考，爲什麼人家讓我下台？這就是民主機制的最大優點。他有讓人沉靜的時候，最重要的是當你在位的時候，有沒有受到人民的監督？全民如何發揮他的監督權？監督民主，讓他透過真理，使全民得到拯救。全民得到拯救有很多面，有物質、人文、精神和宗教信仰等面向。他們在執政時，要有透明性。在資訊方面，有陽光法案，但現在陽光法案只是形式，所以陽光法案，如何落實，是真正的監督的基礎。如果資訊不展開，不透明，解析度不夠，當然就是腐敗、墮落的開始。我們今天所看到的就是這個樣子。所謂台灣建國發展史，台灣這五十年，不管是民主，是威權，都有其正面的教育意義，起碼讓人開始懂得如何參與他自己本身的事物。個人的自由，是天主給予人，讓他自己有決斷自主的抉擇權。這就是

因爲人跟天主之間的關係。他應該如何以天主的肖像，以愛的方式，用包容、接納、寬恕等等的方式，來推展公衆事務，使人們得救。

國際社會



天主教社會思想中的全球化議題

武金正¹

本文作者首先分析「全球化」的持平意義，接著說天主教社會思想中的全球化是「以人為本」的，有其「基本規範」，而且全球化的目的在「為發展而合作」。「全球思維，在地行動」是全球化理想的情境，教會的任務何在？主教的角色如何？在本文中提出可行的觀點，深切寄望於我們的主教，能夠施展其特色，亦能夠扮演處理全球化的一個典範。

壹、導論

梵二大公會議給教會帶來了革命性的旋風，也因此領導教會邁向新的方向。這項革新的基本指南言簡意賅地說²：

「教會歷來執行其使命的作風，是一面檢討時代訊號，一面在福音神光下替人類解釋真理。」

「全球化」是當前非常凸顯的時代訊號：無論東西或是南北的關係、兩次世界大戰或地方種族之間殘暴的衝突，抑或是人類在某方面的突破性進展，如：諾貝爾（Nobel）獎項、奧運破紀錄……等，舉凡以上種種皆為全球化的現象。這些人、事、

¹ 本文作者：武金正神父，1948年生。奧地利 Innsbruck 大學哲學博士；輔仁大學神學博士。曾任輔大哲學系所副教授、美國 CUA 越南神哲學院成員；現任輔大宗教學系教授、輔大神學院教授。

² 《論教會在現代世界牧職憲章》，4號。

物常彰顯新的面貌且影響了經濟與社會生活，同時，也引發人類推陳出新的哲學與神學的思考；因而，教宗若望保祿二世(John Paul II, 1978~2005)在「社會科學宗座研究」所舉辦的第七次國際討論會中(2001年4月)對與會的學者說道³：

「教會需要深知全球化新反應出來的現象之客觀知識，因此，教會在其社會訓導之原則光照下，仔細地考察這些新的事物。」

本討論會的目的，企圖以教會社會思想的教導為原則，以甫出爐的《教會社會訓導彙編》為依歸，來反省探討全球化和本土化的現象及其價值觀。為此，本文首先依循該書探究何謂全球化，並闡述三種典範。其次，詮釋該書第九章〈國際社會〉並討論其與全球化的關係；最後，反思與地方教會的相關議題。

貳、「全球化」涵意面面觀

在一次討論全球化的議題中，耶穌會士 Robert Brungs 教授大膽地斷言⁴：

「全球化的歷程由來已久。就某一觀點而言，竊以為始自亞當與厄娃，亦即，當人類從伊甸園出走的那一劇便已然揭開序幕了。」

的確，當人與異己的社會、文化接觸時，就已經開始邁向

³ The Pontifical Academy of Social Sciences, *Globalization: Ethical and Institutional Concerns*, ed. by Edmund Malinvaud, Louis Sabourin, (Vatican City: Pontifical Academy of Social Sciences, 2001), p.27.

⁴ *Globalization Christian Challenges*, ed. by ITEST, (St. Louis: ITEST Press, 2004), p.185.

全球化了。肯定個人的存在意識與人的社會關係，並與他人建立一個更佳、更完美的超越團體，可以說，他們已經歷了一段全球化的過程。以哲學的抽象原則來說，當人以「一和多」互動思考生活，他們已有某種全球化的經驗了。比方說，在人類歷史中，亞里斯多德的學生亞歷山大大帝（Alexander the Great, 356~323 BC）在統一大半近東時，他業已留給人類一個顯然的全球化經驗，而且具體地建造了亞歷山大城作為「當代的世界村」⁵。這類的經驗可在東西方的商業、宗教、文化……等的接觸、衝突、和諧中一步步地認出它來⁶。總之，我們可在人類歷史中，以考古學的方法加上批判性亦可辨識出來⁷。然而，現在的全球化不同於既往，因為科學進步、新聞記述殊異，政治主流觀點相異、以及深度與廣度皆迥異，自然對於「全球化」的理解也與過去大相逕庭。

「全球化」這詞彙出現於廿世紀後半，有人費心地探索其來源：學者 Stefano Zamagni 認為「全球性」(Global)是出自 Marshall McLuhan 在其名著 *Exploration in Communication* (1960) 提及的 Global village 一辭。但「全球化」(Globalization) 這詞彙是 1983

⁵ See: Samuel Sandmel, *Philo of Alexandria. An Introduction*, (N.Y.: Oxford Univ. Press, 1979), pp.7~10.

⁶ Vu Kim Chinh, "Tan Nho-Kito Giao-Thanh Hoc Ban Vi Hoa Viet Nam", in *Dinh Huong* 22(2000), pp.4~16; K. Borchardt, *Globalisierung in historischer Perspektive*, (SB der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse, Munchen, 2001), Heft 2.

⁷ Stefano Zamagni, "Globalization and the New Migratory Question", in: *Globalization: Ethical and Institutional Concerns*, pp.118f; P.J. Opitz (ed.), *Der globale Marsch: Fluch und Migration als Weltproblem*, (Munchen, 1997).

年美國經濟學家李維特(Theodore Levitt)首度採用的,而後於1988年受到日本學者以及擔任數家國際企業公司顧問大前言一(Kenichi Ohmae)先生所推動,遂扶搖直上,一舉成爲媒體喜愛的語言;於此,全球化成爲一種複雜的運動⁸。之所以複雜,乃因各個環節的關連不透明,甚至彼此矛盾;所以,我們不必驚訝學者們對「全球化」採取南轅北轍,乃至相互對立的看法。

一、誇大地肯定「全球化」

這立場常提醒我們:全球化是一件現代不容否認的重要事實。其有力的見證便是科技和經濟學。

Robert Collier 在其〈全球一村的科學〉一文中,扼要地描述科學的巧設(可見或不可見的範圍)無所不在地瀰漫著我們每天的生活。他甚至要證明科學性的團體已逐漸躍升爲全球性團體。如此,科學不僅被應用來控制人的生活,而且透過科學家它更成爲滲透全球的一股力量⁹。

⁸ David Held suggested a useful definition: “Globalization may be thought of as the widening, deepening and speeding up of worldwide interconnectedness in all aspects of contemporary social life, from the cultural to the criminal, the financial to the spiritual”, see David Held & Others, *Global Transformations*, (Stanford: Stanford Univ. Press, 1993), p.2.

⁹ R. Collier 說現在可在網路上查到約有300萬筆,而推論在2010年在網路上可查到90%著名的科學家。關於科學的重要性,其能解決人的需求,Collier以J. Nehru的話佐證:“It is science alone that can solve the problems of hunger and poverty, insanitation and illiteracy, of superstition and deadening custom and tradition, of vast resources running to waste, of a rich country inhabited by starving people...Who indeed could afford to ignore science today? At every

O'Boyle 鳥瞰國際金融史並提出其結論：從第二次世界大戰到九〇年代的變化足資證明，現在全球化經濟是不能等閒視之的事實。他特別說明當前的兩個主要看法：一是經濟學者的主流觀點，其前提肯定個人主義和利益的價值中立；一是屬於比較少數的，人格主義為經濟價值的基礎看法，他們所重視的人格經濟是依據聯合國的《世界人權宣言》（1948）和宗教對人本的肯定一此乃全球倫理之根源。O'Boyle 還分別提及兩個重要的觀念：「全球化」和「國際化」（internationalization）。所謂「全球化」是某些代理公司在不同國家的金融乃是自食其力，並不依賴國家的互助和支持，好像金融界沒有疆界似的。而「國際化」主要是從具體的一個國家與他國連合金融，並得到他國的肯定和協助。這兩種典型可以互為補足，同時也因經濟、政治的觀點，國家和國際的政策不同，因而形成彼此相互挑戰。

二、有問題的「全球化」

對全球化抱持著懷疑的態度甚至持否定觀點者，他們認為科學主義造成人本的孱弱，因為科學所推動的技術具控制性作風，引人走向單向性的思考，甚至，養成機械性的習慣；假使，它控制全人類的話，那麼，後果將不堪設想。這是近代以來，人們開始把自己分成二元，而科學越來越占上風乃至成為「思考」之標準的後果。另一方面，人文科學受該想法的衝擊，因

turn we have to seek its aid...The future belongs to science and to those who make friends with science”, see: Robert Collier, “Science in the Global Village”, in: *Globalization Christian Challenges*, pp.2~11; See also: K. Ohmae, *The End of the Nation State*, (N.Y.: Free Press, 1995).

而認出人類的危機遂群起反抗之，如：韋伯（M. Weber, 1864~1920）、胡塞爾（E. Husserl, 1859~1938）¹⁰之輩。

全球化最顯著的影響在於經濟的整合，迫使弱小者非仰賴強者不可，這是解放神學在上一世紀下半葉已體認出的，即所謂「發展主義」的惡性循環，因而提出因地制宜的「解放」方式；又如，解放神學傳到非洲和亞洲，逐漸發現經濟和政治不是最重要的；例如，南美洲所強調的解放內容，除了已經提出之外，也許，另有其他方面更該注意到，比如：人本的、文化的、宗教的……問題等等。所以，雖然解放神學獲致大力推動的地方—尤其是第三世界的認同，但基本上它是地方化的全球化運動¹¹。

三、「全球化」的持平看法

當下的全球化是人類歷史的現狀，史無前例、多元的、複雜且強而有力的過程，因而，我們不可盲目地推崇或簡化地壓抑之。另一方面，雖然我們不能控制它，卻應該對其有更深入的研究，了解其現象與基礎以及走向，才能去蕪存菁。

爲此，這立場深信全球化本身不是先天全然好或全然壞的

¹⁰ R. Scruton, *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat*, (Washington, 2002); See also: C. Leggerwie, *Die Globalisierung und ihre Gegner*, (München, 2003).

¹¹ See: P. Hirst, G. Thompson, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*, (Cambridge: Polity Press, 1996); See also: S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, (N.Y.: Simon and Schuster, 1996).

現存運動；而是人所締造並決定其價值觀之故。正如其他任何的系統一樣，全球化亦可成爲人的災禍或者祝福，所以我們需要的是提供一個正確的人本價值觀，建議一個正確的方向，使人們能夠經過教育和陶成而實踐之。因而，全球化和倫理並行不悖是可能的、也該是互動的。如此看來，許多社會政治的意識型態，如共產主義、資本主義或東西、南北半球的成見，該在人本觀念、溝通的過程（民主化），以及宗教交流的連帶中學習、更改、蛻變，以邁向更美好的全球化¹²。

在推動更良好的全球化使人能更幸福的過程中，試問宗教究竟扮演何等角色？我們試圖透過對《教會社會訓導彙編》第九章〈國際社會〉的了解野人獻曝。

參、天主教社會思想中的「全球化」理念

在基督紀元第三個千年肇始，教會更清楚地意識到需要與人攜手同行，並相信基督偉大的再造者將引領我們邁向人類救恩的圓滿。教會不斷體驗到天主的愛，因而願意帶領人在經歷全球化快速遞變的當下，同沾福音之愛，作爲生活的指南。

¹² See: David A. Held, D. Goldblatt and J. Perraton, *Global Transformation*, (Stanford: Stanford Univ. Press, 1999); See also: D. Archibugi, D. Held and Martin Kohler, *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, (Stanford: Stanford Univ. Press, 1998); see also: K.A. Lee and D. McNeill (eds.) *Global Sustainable Development in the 21st Century*, (Edinburg: Edinburg Univ. Press, 2000).

一、天主教社會思想脈絡中所關心的「全球化」

歷代教會關懷世人誠屬理所當然的，因此對現代問題的關心的確有了具體而微的社會思想。第一道社會通諭是教宗良十三(Leo XIII, 1878~1903)有關勞工的《新事》通諭(*Rerum Novarum*, 1891年5月15日)，教會特別關切工業起步的發展國家，點出其所面臨的問題，尤其是資方和工人之間的衝突，《新事》因而成為教會日後關懷社會生活的新典範¹³。

繼《新事》之後，教會頒布了《四十年》通諭(*Quadragesimo Anno*, 1931年5月15日)。教宗碧岳十一世(Pius XI, 1922~1939)以溫故知新的態度認出其時代新問題，即經濟危機；它波及國家和國際的現況，於是，「補足原則」(Principle of Subsidiarity)成為管理和競爭的重要指標。另一方面，教宗碧岳十一世也坦然面對全球化危機新的棘手問題，亦即獨裁的希特勒、法西斯(totalitarian fascist)和共產黨。

廿世紀的後半葉，教會認出全球性的新時代訊號，亦即社會問題普遍地影響到所有國家。教宗若望廿三世(John XXIII, 1958~1963)在《慈母與導師》通諭(*Mater et Magistra*, 1961年5月15日)強調某些主要的觀念，如團體、社會化、相通(Communion)。這些關懷亦成為《和平於世》通諭(*Pacem in Terris*, 1963年4月11日)中所表達的教會新使命，教會使命自此亦首度傳給所有的善心人士(all men of good will)。

梵二大公會議是教會關心世界的高峰，《論教會在現代世界牧職憲章》(*Gaudium et Spes*)認定教會該進行改革並成為和平與希望的見證者，使人類成為一個大家庭。這憲章也仔細地討

¹³ 《教會社會訓導彙編》，87號。

論社會的主要議題，如：文化、經濟、社會以及團體與家庭……等。在另一篇文章《人的尊嚴》（*Human Dignity*）中，教會強調人基本的自由是良心的自由，這也成爲全球化的基本議題。因爲，沒有自由便不能要求負責任的態度，否則無異是緣木求魚，同時，它也涉及和平與正義的問題。

最後，我們特別提出教宗若望保祿二世《一百週年》通諭（*Centesimus Annus*，1991年5月1日），它聚焦於全球化，可作爲教會關心全球化問題的結晶，藉以說明今日全球化的現況¹⁴：

「今日我們面臨所謂經濟『全球化』的現象。對此現象不可置諸不理，因其能推動更進一步的繁榮、創造出不尋常的機會。不過，人們也越來越感覺到，經濟愈是國際化，愈應具備有效率的國際機構以對經濟進行密切的監督，使其導向公共福利。這不是單獨一個國家——包括世上最強大的國家在內所能辦到的事。爲獲得這樣的結果，強國之間的協調必須加強，並且在國際機構中，全人類的利益之分配應使所有人都能受到機會均等的待遇。另外有一點也是必要的：國際機構在評估其決策所造成的影響時，

¹⁴ Professor Johannes Schasching 詮釋這篇全球化的文章，並提出下列六點：(1)天主教社會思想認爲，全球化是一種幫助人類更幸福的工具。(2)自由市場需要法規來保障公眾利益。(3)全球市場的法規要求不能只停留在國家的程度，也應依靠國際合約和組織的公平來約束。(4)該約束除了國際性，也需要「全球性」；即分工原則爲社會的權威領導來保護公眾利益。(5)上述的思考該特別注意正在發展的國家。(6)天主教思想嚮往上述的全球化，要求也能與經濟、政治與利益發展良好的互動：此乃新大公精神。See: J. Schasching, "The Church's View on Globalization", in *Globalization: Ethical and Institutional Concerns*, p.37ff.

始終應當充分地考慮那些在國際市場上無足輕重的國家和民族，他們正為最迫切卻又令人失望的需求所困擾，因而更需要他人的支持才能發展，在這方面頗有待大家的努力。」

總之，天主教思想關心人類生活中廣泛及實際的各個層面，涵蓋對「隱藏的罪惡結構」(structure of sin)之問題。為了在人的皈依中建立一個更加公道、良好的社會以及政治秩序，其呼籲的對象不只是天主教徒，同時也包含所有的「善心人士」。全球化不但挑戰當下的經濟、社會、政治等機構，比如，它也挑戰宗教的價值觀，尤其是教會的社會訓導。教會意識到其重要性，於是編纂了一本清晰明瞭的《教會社會訓導彙編》襄助我們。以下將從全球化的角度來詮釋這本新書所關切的國際性的個體，即第九章的〈國際社會〉。

二、全球化的人本基礎

全球化的最深基礎係個人和其團體的天主肖像，其立基於舊約和新約的記載，其中有一段清楚的說明：

「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人，叫他管理海中的魚、天空的飛鳥、牲畜、各種野獸、在地上爬行的各種爬蟲。」(創一 26~27)。

這肖像在耶穌基督的啓示中化為愛的相通，亦即天主是三位一體，是彼此相愛的天主，即是一神又是三位，在救恩史中傳彰顯的天主，即創造者、救世者和聖化者。

《創世紀》肯定人與其他受造物不一樣，應受尊重；因為他(她)是天主的肖像。於是，在聖三的愛中人被聖化了，天主使「人」與「祂」合一，成為人類的第一家庭，是人類大家庭

的根源，他們也分受天主所賜與的權力，去管轄其他的受造物。人類更大的奧秘是「自由」，人可與天主合作或是叛離祂。當人濫用自由、背離天主的計畫時，天主仍忠於自己，繼續保持自然的恩寵，並額外開恩與人一條救贖之路。於是，天主揀選亞巴郎為新的天主子民，此個別性為新世界救恩的標記：舊約的個別性與新約的世界之間密不可分，前者係後者的準備和前驅。

耶穌基督是新亞當，新人類家庭的基礎，也是天主與人的奧秘結合。祂所宣講的天國是全球化的新推動，也是人類愛的合一：在祂內的人—無論是哪一種族、是任何社會階級、是貧賤或富貴都擁有平等的尊嚴：「感謝天主聖神，教會意識到神聖合一的計畫普及全人類」¹⁵。如此，教會的使命是宣傳並明辨合一，它無法藉由人的暴力行為達致，而只能在「相通」中（communion）形成，即在自由的倫理中，以及文化的力量中實現。總之，「人類大家庭的合一早已存在，因為其成員因著天賦的尊嚴而平等。因此，客觀而言，應盡力推廣普遍的公益，即整個人類大家庭的公益」¹⁶。

¹⁵ “Thanks to the Spirit, the Church is aware of the divine plan of unity that involves the entire human race.”《教會社會訓導彙編》，431 號。
本句為作者自譯，較《教會社會訓導彙編》試譯本翻譯得更流暢。

¹⁶ “The unity of the human family has always existed, because its members are human beings all equal by virtue of their natural dignity. Hence there will always exist the objective need to promote, in sufficient measure, the universal common good, which is the common good of the entire human family.”《教會社會訓導彙編》，432 號。

三、全球化的基本規範

首先，教會肯定人基本的自然需求乃是全人類共享的利益。然而，因意識型態和偏見之故，團體性的利益蒙受阻隔，乃至弱勢者的權利棄而不顧，遂形成彼此對峙局面，甚至爆發戰爭。

爲此，教宗若望廿三世提醒國際共存的價值觀，即真理、公道、主動的連袂（active solidarity）¹⁷。這些理念如何落實在商談中，使其原因合理化落實在公平團結一致的情況中、在共識的條文之列，尤其是廢除任何暴力的可能性等的具體境遇中，此乃全人類該努力謀求共存之道。

全球化該符合國際性的法律，然而國際法應該是國際秩序的保護者，當然，國際法是基於整個人類大家庭的公衆利益而設想；如此，每個國家都有自由發言權，並且有責任彼此監督，這是國家之間的權力，也是國際法的始祖（ancestor）。無論國家或國際層面，規律化是一個合理化的過程，也許，吾人運用哈伯瑪斯（J. Habermas, 1928~）的溝通理論可以系統的理解之。

溝通的基礎是語言，而其信任建基於語言本身的一致性，其有效性也是臻至不同真理的範圍，即「確認」、「表達」和「規定」。溝通的目的是達成「共識」（consensus），而達成真正的共識需要排除意識型態的扭曲，即保持公道平等，並在討論中所達致的更合理論證便是更好的論證；總之，溝通的共識是非專制的過程。

溝通行動的確可提供教宗若望廿三世所提醒的共存價值的基本規律。當然有些仍可深入地討論，如，宗教真理與哈伯瑪

¹⁷ 見《教會社會訓導彙編》，433號，註882。

斯的「後形上學」(post-metaphysics)有何差別……等等。

四、全球化組織的形成

當國際組織形成，如 1945 的「聯合國」，教會便成爲其夥伴，肯定、鼓舞其對人類和平共處的貢獻；但一旦它走偏或犯錯時，教會便成爲其良心的聲音。於是，宗座自然並非純粹是人的組織，她的使命是關心人類大家庭的平安和福樂。因此，無論是推動或參與，抑或擔任調停者……她盡量善盡自己特有的角色—即宗教團體關心人超然的共存。教會組織雖是正統，但其活力是源自個別的團體、個人的參與；爲此，重視國際性的同時，她也推動鼓舞草根團體，尤其是非國家政治的團體(NGO)。在論及如何能「全球思維」時，「在地行動」乃是大衆和教會所關切的議題，於是，有人遂將 Globalization 和 Localization 結合成新的字眼 Glo-calization。無論如何，這表達意識化的重要性，如何重視人的尊嚴、人權，同時也公共化個人和團體的責任和義務。

也許，「全球化」該與後現代的重要觀點：即關心「他者」(the other)聯合起來思考，便能認出世界新階段的更深意義。全球化因科技的控制而「他化」對象，包括人在內，這是受扭曲的同一律、是工具化理性。後現代的反應是提倡多元化，並將他化轉化爲「他者」的倫理基礎。而如何找出全球化？此乃現在化的典範和「後現代」的議題相結合，如此遂能形成 Glo-calization 的重要性。

五、全球化的目的：為發展而合作

無可諱言，發展是個人和團體的需求，但是，此需求在人

類缺乏理解和合作之際遂轉變為嚴重的問題。發展主義本來有遠大的目標，鼓吹尚未發展的國家走向並臻至進步的強國，如此，發展不只是一個願望，而該是權利才對。然而，事實上卻背道而馳，「發展」的過程中，兩個世界（第一與第三世界）差距越拉越大，因此，在 1960 年代，有些神學家捐棄它而提倡「解放神學」。發展至今，經由解放神學的奮鬥和研究，公認錯誤在於一些機械化的模式，即不理睬開發或未開發國家的背景和條件，甚至有些遭受「罪惡的結構」控制且阻擋人的發展¹⁸。

平心而論，並非「發展」或「解放」概念二擇一的問題，重要的關鍵在於正確的觀點和做法，富有的國家如果不了解貧窮的地方，便不能提供有效的幫助；以解放神學的說法就是「以窮人為優先抉擇」，即只當人真正認識窮苦時，才能有效地對抗之。另一方面，為了推動合作，我們應懷有強大的動機，關心窮人，因為天主認同他們，這是人團結一致的宗教力量，這是有確實希望的發展。

如何才能產生有效的連帶方式呢？首先，關心他們的基本條件，如：識字、基本教育、足夠的食物、醫療照護，甚至，飲水的問題……。總之，關懷窮人不是視他們為一個問題，而是協助他們能建設對他們更好、更幸福的世界，這世界是屬於每一個人的處所；如此，窮人不但不是問題，而是可引發的強大潛能。

¹⁸ 武金正，《解放神學：脈絡中的詮釋》（台北：光啓，1993），99 頁。

肆、天主教教會思想對「全球化」的反省

無論是在討論全球化的議題，或是分析教會社會思想有關的章節，均呈現非常清楚的問題：全球的理想如何能在地方上落實？這有效的關鍵「點」何在？如何才能提倡之？

一、全球化的人本理想應落實地方

聖經所肯定的是普遍的人本基礎和全球化的發展方向：人類成爲一個大家庭，以金科玉律彼此相待，其最後的動機是超越公道，邁向愛。正是愛，才能以他人的視線水平來觀察與了解其所受、所感，尤其是窮苦者的經驗，這是對窮人的偏愛（以窮人爲優先，preferential love for the poor）；當無名的窮人成爲你我的「近人」，因而普遍的現象在具體的體驗中得以認出其意義。

（一）國家角色的重要性

主要問題是：誰能具體有效地實現這人類的理想呢？簡言之，是國家這個單位。它是全民於民主制度下所選出來的國家掌權者；因此，當政府有問題時，人民經過投票亦可改朝換代。人民是否能有效地「做主」，主要在於教育的問題。另一方面，聯合國或國際的正當組織也可扮演一種壓力性的陪伴力量，來協助未開發國家以避免弊端，諸如：迫害人權、戰爭等等。總之，國家就是「小家」和「大家」的關鍵性政治組織。此外，全球化並不等於國際化—即國際之間的彼此互動的單位，也包含「超越國界」的團體，所以說，全球化是複雜的、多元的現象，會引發不一樣的議題。在經濟和財務思考方面，有人就將全球化和國際化分道揚鑣，甚至對立起來。於是，教會的訓導比較強調人合作的法律與國際性的法規，即國家之間的合約，

包括聯合國的章程。的確，若沒有法律的制裁，難免會為了解決問題而有暴力與戰爭爆發。當然，全球化雖強調自由的競爭，但也有其規則；如果不管公眾共同承認的組織—像是國家之間的法律，那麼一旦紛爭就會發生暴力了¹⁹。然而，需要國際法並不等於贊同某些超強國控制世界的情況，而是尋求有理的討論和合理的法律。

（二）全球性的真理與公道，在各地方的對話中形成

全球化是互動的過程，透過有效率的競爭而形成。這過程是在自由中以公道的條件，經過對話而達致共識，其基礎是人能了解並信任的為真；因此，在語言行動中，當理論和實現一致時，追求真理即能達成真理。當然，求真在不同的範圍內有不同的語言表達以及考察的標準和方法（如，哈伯瑪斯的四種有效說明），而其所指的媒體是活躍的方式，也是容易受扭曲的工具，因此，需要其專業倫理來負起責任並協同國家法律的約束，於是教會所要求之全球化的價值觀，也成為溝通理論的因素了。再說，人溝通的目的不只是為任何一個「共識」，而是人在主動的連帶責任中希望能接近並達致真理。

在追求真理的熱誠中，加強「愛和憐憫」是教會社會思想的特徵，它能整合對立的不同觀點和主張，而成為具和諧的活力，據此推動公道或是冀望邁向人類存在的最終意義。具體而言，全球化是人類應有的思考方向，包括整體的計畫和公益的（common good）正確觀念與分配；但無論如何，人的生活依舊是在具體的環境中，所以全球化和地方化齊頭並進就成了

¹⁹ See: *Globalization: Ethical and Institutional Concerns*, p.303f.

Glo-calization 的結合議題。總之，當媒體扮演對話的真正角色，活躍地反應上、下、縱、橫諸多向度時，人遂能實現全球化和地方化結合的議題（Glo-calization）。

（三）全球思維、在地行動（發展的思考趨向全球，實踐解放則落實於地方）

全球化所引起的另一次討論議題是「解放」和「發展」的關係。解放的觀點受到重視乃因具體地認出某些方面受控制而導致扭曲的現況（無論是機械化或隱藏罪的結構）。因此，爲了享有真正的自由，需要拋棄這些枷鎖，尤其是意識型態的束縛，這誠屬消極的階段，它不能作爲永久的看法，只是準備的階段，爲讓自由往積極的方向發展鋪路。另一方面，解放的努力僅能保持耐力，當其相信所希望的是可靠之時，希望同時也是發展的目標。綜上所述，這全球化的過程，應包含兩個不容分割的過程即 free from 和 free for。換言之，在地方的解放中才能有效地實現全人類所推動的理想—即普遍和必然的價值觀。

二、實現天主教全球化理念過程中，主教所扮的角色

自從梵二大公會議以降，教會依靠天主聖神的領導勇敢地敞開門戶與世界交流，希望成爲有效的見證者，即教會是世界的光，是其聖事²⁰。有關普世教會和地方教會的關鍵「點」和其相通互動者，沒有比「主教」更適切的了，可謂無出其右；也許了解這組織的特點能對全球化和地方化更具體的認識。首須知悉梵二對「主教」職位的新觀念，方能認清其作爲全球化和地方化的橋樑任務。

²⁰ Bonaventure Kloppenburg, *The Ecclesiology of Vatican II*, (Chicago: Franciscan Herald Press, 1974), pp.257~261.

(一) 梵二《教會憲章》中的「主教職位」

天主教是重視傳統的聖統組織，但同時也是活躍基督的神聖身體。聖統的組織相當清楚：教宗、主教、司鐸與平信徒。然而，梵二對「主教職位」的討論是更深的問題：其一，藉祝聖獲得主教職務的主教，如同每位主教一樣，此亦包括羅馬主教—教宗在內；其二，主教是羅馬教宗所提拔的職位。在第 58 次大會（1963 年 10 月 30 日）的討論和投票表決中，獲得了該會議史上少見的壓倒性多數票—肯定這問題之第一提案而反對第二提案²¹。那麼，如果主教與教宗是「集體制」（collegiality）的話，團體主教是什麼？其與教宗又有何關係？

(二) 主教在「全球思維，在地行動」中的角色

Hierarchy（希臘文是 hierá arché）是聖統的字源，但它並非神聖的統治而已；當然，耶穌揀選十二門徒時，也指定伯多祿為領袖，為此，同時有領導者也有團體性，而主教被公認為宗徒的繼承人，這是該團體神聖的來源²²。於是，梵二創立了世界（全球）的主教團，在教宗執行「行政」時從旁共商治理舉足輕重的、全教會的議題（如 2005 年 10 月，為一整個月商議聖體聖事的會議）。教會也允許並鼓勵發揚文化的地區性主教團，例如：南美的、北美的、東南亞的（FABC）……。

²¹ See: Otto H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, (Wurzburg: Echter, 1993), pp.238~244, esp. p.244: "Das Ergebnis der Abstimmung wurde in der 58. Generalkongregation am 30. Oktober 1963 bekannt gegeben. Bei annähernd gleich hohen Zahlen der Stimmabgabe ergab sich fuer alle fuef Fragen eine hohe Mehrheit, freilich ablehnenden Stimmen in grosser Zahl zu den Fragen 3 bis 5".

²² *Ibid.*, p.252.

同時，主教亦是其教區的牧者，實踐教會託給他的三個主要職務，即教誨（teaching）、聖化（sanctifying）和治理（ruling）²³。如此，梵二大公精神對主教所強調的，不外乎：主教是位需要建立並保持多「關係」的人：與基督（為基督的卓越代表人）、與世界主教的團體性（和其他主教同為宗徒的繼承人）、與教宗（是教會的整體生活在教宗的領導下的相通）、與國家的主教團（參與共同地方教會的需要和責任）；最重要的是，與他自己的教區建樹良好的、有效的關係，包括其司鐸和信徒；最後，與世界的關係。他該關懷人，認出時代的訊號和其意義，好能伸出援手濟世。這樣，主教在教會內有非常合適的職位，建構全世界與地方的橋樑並表達關懷，同時，他也因為做為世界的鹽與光的聖事，而成為世界良心的彰顯、推動和聖化者。

結 語

全球化是一樁當下不容忽視的事實，因為你我天天都經驗得到（但不一定意識得到）。因其係一變化多端、複雜多元、活躍的現象，可從不同的向度來考察和評論之，所以，不免產生積極的和消極的兩極看法。職是之故，人需要一種較為客觀的立場。而教會因為關心人的幸福和人類的救援（求援），是以每個時代提供具體的宣言，以最近而言，則是編輯了《教會社會訓

²³ B. Kloppenburg, *The Ecclesiology of Vatican II*, pp.216~262; After the historic sixty-first general meeting discussed and decided on bishops, Pope Paul VI could say to the Italian bishops later on December 6, 1995: "To be a bishop today is a more demanding, difficult, and perhaps, humanly speaking, more thankless and dangerous task than ever before" (p.219, fn.5).

導彙編》。

本篇即討論該書的第九章，而焦點置於「全球化的議題」。它雖然分析並說明全球化的三種不同立場，但主要是肯定人能在迥異的極端中學習評估，並在中庸之道上發展之；於是，我們體悟到教會社會思想為中庸之道的指南，所以所呈現出來的問題不再是「理想」與否，而是如何具體地落實理想；這也成為理想的全球化和地方化的互動問題，是發展和解放關係的論題，其中也蘊含溝通對話的重要性。

最後，我們提出全球化組織的一座「橋樑」作為範例：天主教在梵二大公會議推舉的「主教職位」。主教不僅是其教區的牧者（具有三重任：教誨、聖化和治理），也是不同主教團的成員（世界性、地區性和國家性的主教團）；如此，主教可謂全球化和個別化之間的救援關鍵「點」，以及對話者。因此，我們深切寄望我們的主教能夠施展其特色，亦能夠扮演處理全球化的一個典範。

從知識經濟論數位落差

章毓群¹

本文作者以資訊工程專家的身分，給我們介紹在這個知識經濟時代裏的數位落差現象，並指出這個現象在台灣及中國大陸所造成的不平等。作者認為數位落差屬於公共政策的範疇，是在資訊社會下衍生出來的社會問題，政府確實有責任要積極制定公平、正義的相關因應政策，繼而達到 OECD 國家的發展經驗中知識經濟特質之一，就是知識經濟是綠色經濟，以尋求資源更有效率的使用方式，追求永續發展及節省資源為目標。

一、前言

知識經濟的發展開始於 1956 年，當年，製造業的藍領階層開始不再是美國勞動力的多數，而由服務業的白領員工取而代之²，根據當時美國《新聞週刊》中提到「知識的新經濟」（New Economics of Idea）的產業結構看來，許多公司能賺取大量的利潤，

¹ 本文作者：章毓群，美國勞倫斯科技大學資訊管理士碩士、美利堅大學法學碩士，台灣資訊工業策進會科技法律中心顧問，財團法人台灣網路資訊中心「網域名稱爭議處理機制宣導計畫」共同計畫主持人。

² 賽斯·舒曼（Seth Shulman）著，吳書楡譯，《知識的戰爭 Owning the Future》（台北：聯經，2001）。

並非因為他們是製造者，而是因為他們是身為知識的掌握者，或是知識的守衛者。然而，「知識經濟」(Knowledge-based Economy) 一詞，最早則係由經濟合作暨發展組織 (Organization for Economy Cooperation and Development，以下簡稱 OECD) 於 1996 年正式提出。根據 OECD 國家的發展經驗，可以歸納出知識經濟具有以下四點特質：

1. **就知識的內容而言，知識經濟是創新型經濟：**運用人類智慧與創意，對工作流程與科技加以創新與應用，以改變成本結構與新型態的商業模式。
2. **就知識的表現形式而言，知識經濟是網路化經濟：**利用資訊通信科技 (Information, Communication and Technology, ICT) 予以分享，進行知識的收集儲存及應用，將知識迅速傳輸予以分享，並進行協同作業。
3. **就知識的社會型態而言，知識經濟是學習型經濟：**必須以終身學習的精神，不斷地追求創新與改良發明，以形成競爭優勢。
4. **就知識的永續發展而言，知識經濟是綠色經濟：**以追求永續發展及節省資源為目標，尋求資源更有效率的使用方式。

OECD 在發展知識經濟上，的確在國際間占有領導地位。無可諱言的，APEC 推動知識經濟的行動有一部分是效法 OECD³。APEC 在 2000 年於汶萊召開的領袖會議中，推動知識經濟成爲一項重要的議題。會中除了強調資訊通信技術對未來經濟發展

³ 趙文衡，〈國際組織與知識經濟之發展：以 APEC 爲例〉《亞太經濟合作評論》，第 7 期 (2001 年 9 月)。

的重要性，並通過一項具體提升各會員體網際網路的運用能力建議外，並擬定了一份涵蓋改善貿易、投資、教育、及科技環境的完整行動綱領，以做為 APEC 推動知識經濟的指導原則。對 APEC 而言，知識經濟即是在一個經濟體中，知識的創造、傳播與運用為促進所有產業成長、財富累積與創造就業的主要動力⁴。同年，APEC 領袖會議提出的「新經濟行動綱領」(Action Agenda for the New Economics) 成為推動知識經濟的基本原則。APEC 自此就正式進入全力動員發展知識經濟時期。

2001 年的 APEC 會議以美國所提出的「新經濟」定義作為討論基礎，「新經濟」的定義為：以一組互相關聯的政策為基礎，而可以達到永續成長極大的經濟模式或典範為新經濟。在此種經濟模式下，由於網際網路型態的資訊技術使得個人、廠商、市場，以及政府所能接收的資訊，在量與質上充分增加，而使得決策更有效力，成果更為卓越。會議的另一重點為就「新經濟」研究計畫，協調各國分工及工作的時程。「新經濟」計畫是 APEC 經濟委員會為配合 2000 年領袖會議指示推動健全的政策環境，以掌握新經濟所帶來的經濟與社會利益而進行的二年期研究計畫，由美國、澳洲、加拿大、日本及台灣共同主導。研究內容包括了新經濟的基本政策、資訊與通訊科技部門的投資與創新、服務業創新、企業家精神的重要性，以及數位落差等。其中台灣為呼應「轉換數位落差為數位機會」的倡議，特別在經濟委員會主導此議題的研究計畫，希望經由探究消弭 APEC 數位落差這個具體方向，做為推動區域合作的政策參考。

⁴ 本定義是依據 APEC 官方定義，「APEC 邁向知識經濟」(Towards Knowledge-based Economies in APEC) 報告。

就此，台灣即積極進行數位落差縮減。

根據世界銀行公布的「2005 年全球知識經濟指數」(Knowledge Economy Index, KEI) 評比，台灣知識經濟發展表現優異，在接受評比的 128 個國家中，排名第 20，亞洲排名第 3，僅次於日本及新加坡。世界銀行評比知識經濟排名，主要基於資訊基礎設施、創新系統、經濟激勵機制與制度、人力資本等四大範疇。台灣知識經濟指數達 8.04 (滿分 10)。「創新系統」指標評比分數更高達 8.99，優於亞洲其他三小龍 (南韓 8.11、香港 8.58、新加坡 8.97)。2003 年台灣 SCI 科學論文 12,392 篇，世界排名第 18 位；獲美國專利核准數 5,298 件，世界排名第 4 位，台灣科技指數、創新能力、專利生產力等指標均位居世界前茅，顯示台灣發展知識經濟成果豐碩⁵。

二、數位落差的意義

論及新經濟時代的知識經濟，可說知識經濟是 OECD 所觀察之一的網路化經濟，也代表了資訊時代的來臨。事實上，數位落差 (Digital Divide) 一詞在 1990 年代後就開始出現了，而當時數位落差指的是數位資訊時代，擁有 (Have) 電腦及網路等數位科技的人，與未擁有者 (Have-not)，在知識取得、財富及社會的差距，形成一種新的社會不公平現象。所謂數位落差也可以說是指近用「數位資訊」科技的有無，所造成的差異與區隔⁶。

⁵ 世界銀行網站，經建會綜合計劃處整理，《台灣新經濟簡訊》第 52 期 (2005 年 5 月 10 日)。

⁶ William Wresch, *Disconnected: Haves and Have-nots in the Information Age*, (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1996).

相對的，藉由對於電腦、電話、有線電視或其他網際網路相關科技的接近使用機會的比較，凸顯出數位科技因為社會、經濟、文化等的因素，在不同地域或族群間呈現出不同程度的普及。換言之，數位落差其實就是一種在擁有或使用資訊及通訊科技（包括網際網路）的科技落差，是數位化資訊流通下所產生的現象之一。

根據行政院研考會對數位落差的定義⁷為，由於資訊和通訊科技突飛猛進的發展下，人類有史以來首次可以與相隔千里，甚或互不相識的人建立關係⁸，也就是說人類相互溝通已跨越了時空、距離的限制，資訊素養與應用能力成為現代人必備的基本智能，只要能掌握及運用資訊及通訊科技所帶來的機會，便能進一步改善生活素質與社經環境；然而因性別、種族、階級或居住地理區域等社經背景的不同，造成了接觸資訊與通訊科技的機會不同，使得台灣資訊社會產生了不平等現象，此即所謂的「數位落差」。由此可以發現目前研考會對數位落差的定義所在乎的是資訊使用程度的差別。

（一）數位落差的普遍性

在資訊時代，國際間數位落差問題也就存在於「資訊強國」與「資訊弱國」的差異。而國家之間因為開發程度不同，又形成了全球數位落差問題。美國很早就開始注意到「數位落差」的問題，商務部國家電信與資訊管理局（National Telecommunication and Information Administration），從 1995 年就已進行調查研究，而

⁷ www.rdec.gov.tw

⁸ 《教會社會訓導彙編》，192 號。

且自該年起持續發布數位落差「深陷網路」(Falling through the Net) 調查報告⁹。在 1999 年發表的研究報告中，在提到「數位落差的定義」時，指出在資訊社會中，個人電腦以及網際網路等資訊工具對於個人的經濟成就以及生活發展具有關鍵性的影響力，有無電腦以及運用電腦能力的高低，將成爲主要貧富差距的力量，也就是，擁有網際網路運用能力的企業將有絕對的競爭力，爭取企業擴充力及財富累積¹⁰。美國政府投入龐大的資源是爲了要全方面了解國內數位落差問題，可見落差問題的普遍性不只發生在第三世界貧窮國家，富有國家也有自身的數位落差的情況。

此外，在一項數位落差專題報告中指出，由於資訊通訊科技的資源分配不均，以至於資訊通訊科技運用不平等，導致國與國、族群與族群，甚至個人與個人間產生上述擁有 (Have) 與未擁有 (Have-not) 資訊通訊科技資源的情形逐漸增加，對於社會影響，無論是正面或負面的影響，都將因資訊通訊科技的進步而加劇。

⁹ 曾淑芬教授，《數位落差》。

¹⁰ 1995 年發表了研究報告，就是舉世知名的「深陷網路」(Falling through the Net)，之後一直有跟進的研究，連同第一份報告一共出版了四部報告，最近的一份是在 2000 年出版的；報告總共有四份：(1)1995, Falling through the Net: A Survey of the “Have-nots” in Rural and Urban America；(2)1997, Falling through the Net II: New Data on the Digital Divide；(3)1999, Falling through the Net: Defining the Digital Divide；(4)2000, Falling through the Net: Toward Digital Inclusion。

(二) 數位落差縮減的必要性

1. 數位落差與民主

爲使每位國民都有平等擷取網路權利的要求，國際間各國紛紛開始重視數位落差的問題，以便了解網路普及後所衍生的「資訊貧富問題」。因此，各國大部分都援用「平等權」的概念來處理數位落差¹¹，也就是資訊貧富的問題。換言之，資訊社會的數位落差其實只是另一種社會不平等的延伸而已，也就是數位落差反映了社會既有財富政治社會等不平等的延續。但是如果深究之，數位不平等其實比昔日的不平等更嚴重，原因是科技給予了能活用它的人更大的優勢，因此帶來的利益更大。也就是說，數位科技的擁有以及利用會大大加深現有的不平等。看來加入了數位科技，社會不平等會愈來愈嚴重；沒有機會近用數位科技的人，貧者會變得更貧；擁有了數位科技的人，則富者會愈來愈富。當一個社會中極少數人擁有愈來愈多，而絕大多數的人擁有愈來愈少時，應該是一個不容輕視的警訊，因爲極端的不平等將會是社會動亂之源。因此，從長期社會公平的角度來說，多數人都會同意社會不應該出現資訊階級，也就是所謂資訊擁有者（information haves）和資訊匱乏者（information have-nots）兩者的對立，這不是我們所希望樂見的結果。

2003年12月聯合國《資訊社會高峰會宣言》，重申《世界人權宣言》第19條：「每個人都有自由表達意見及言論自由

¹¹《教會社會訓導彙編》第三章〈人與人權〉，145號：「在人民與國家的關係中，同樣只有公平和平等才是國際社會真正進步的先決條件」。

的權利，這種意見包括不受干涉地支持意見的自由及無疆界地通過任何媒體去尋求、接受及分享資訊和思想的自由」。我國憲法第 11 條規定：「人民有言論、講學、著作及出版自由」，依據上述聯合國《資訊高峰會宣言》的解釋，言論自由應該包括不受干涉地支持意見的自由及無疆界地通過任何媒體去尋求、接受及分享資訊和思想的自由。《中華民國憲法》第 15 條保障人民生存權、工作權及財產權。在資訊社會中這種權利應該解釋為包含接觸資訊技術或教育的機會，提升在未來資訊社會生存、就業及獲得財富的機會。《中華民國憲法增修條文》第 10 條中規定：基本國策中要求國家提供社會福利之規定。從上述看來，依據我國憲法，政府有義務提出數位落差防免的政策，以縮減數位落差。

2. 數位落差的衍生

我們可看到無論是國內或國外，尤其國外的例子非常明顯，可以看到資訊接近使用的機會受到原來既有的社會經濟背景或是個人特質的影響，包括性別、種族、教育程度等；這些影響產生了數位落差的問題。而數位落差的發生有下列原因：

(1) 電腦使用的不平等

在現有的財富不均的情況之下，貧窮者和富有者之間的市場購買力就有天壤之別。事實上，要擁有電腦，除了購買電腦的費用外，還要考慮日後的維修費，以及購買周邊設備及軟體等等的費用。

(2) 網路使用的不平等

網路的使用基本上是一個城市現象，同時集中在富裕的地

區¹²。事實上，這個現象相當明顯的顯示經濟貧窮與資訊貧窮連在一起。換言之，要擁有電腦的人，才有上網的機會和使用。另外，以通訊的基礎設施的建構而言，投資不平等也是明顯的，投資大都集中在富有的城市及近郊地區，也就是擁有電腦者集中的地區，而偏遠貧窮地區或城中的貧民窟的基礎建設則付之闕如¹³。因此網路的使用情況也造成了落差。

3、教育資源分配不平等及文化因素

通訊的基礎建構，在貧窮偏遠地區顯然不足，相對的，貧窮偏遠地區的學校由於資源的短絀，硬體設施嚴重不足，導致網路的科技落後及品質不佳，這些都是貧窮偏遠地區的居民無法發展數位能力，社區無法順暢進入資訊社會的原因。再者，就算這些貧窮偏遠地區的居民勉強可以上網，但科技、軟體、以及網上的網頁內容，恐怕絕大部分並不適合這些地區居民的需要，因為建置這些網頁的人都是為富有地區的人所設計構思生產的，適合他們的需要及品味¹⁴，例如都會區的經濟活動資訊等；相對的，這些對貧窮偏遠地區的居民則不適合，他們比較需要的可能是對生活的基本需求的資訊。顯然的，這又是一種數位內容的落差。

¹² Manuel Castells, *The Information City: Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban-regional Process*, (Cambridge, MA.: Basil Blackwell, 1989).

¹³ Stephen Graham and Marvin Simon, *Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Technological Mobilities, and the Urban Condition*, (New York: Routledge, 2001).

¹⁴ 葉保強，〈資訊社會的數位不平等〉《應用倫理研究通訊》27期（2003年7月），15~21頁。

三、台灣數位落差情形

基於上述數位落差的發生的原因，我們根據行政院研考會 2004 年閩地區數位落差調查結果，來觀察台灣的數位落差情形。

1. 電腦使用¹⁵

根據上述調查的結果顯示，台灣有 68.2% 的民衆曾經使用過電腦，依此推估台灣有超過 1,300 萬 12 歲以上的民衆曾經使用過電腦。以年齡層來看，年齡越高，曾使用過電腦的比例，則有明顯下降趨勢；而教育程度越高，曾經使用過電腦的比例也越高。這個趨勢反映出教育程度影響資訊使用的機會與能力。以各縣市來看，以台北市、台中市及新竹市的民衆曾使用過電腦的比例最高；相對的，則以嘉義縣、澎湖縣及雲林縣為最低。顯見都市化程度也影響了資訊的流通與接觸的機會。越偏遠鄉鎮，則資訊設備使用狀況越低。此外也發現原住民族使用電腦的情形也較其他族群差。

2、資訊網路使用

同一份報告中，在資訊網路使用部分，台灣有 61.1% 的民衆曾經使用過網際網路，依此數據推估台灣 12 歲以上的民衆曾經使用過網路的人口數超過 1,167 萬餘人，其中又以 20 歲以下的民衆曾經使用過網路的比例最高，和使用電腦情況一樣，隨著年齡層的升高而有比例下降的趨勢。在教育程度部分，則教

¹⁵ 行政院研究發展考核委員會，《2004 年電子化政府報告書》，第十七章〈我國數位落差現況分析及因應政策〉（台北：行政院研究發展考核委員會，2005）。

育程度越高，其資訊使用的人數比例也越高。以各縣市來看，台中市、台北市及新竹市的民衆曾經使用過網路的比例最高；相對的，以嘉義縣、台南縣及雲林縣爲最低。

3、家戶電腦擁有狀況

依該報告顯示，台灣有 81.4% 的家戶擁有電腦，推估台灣約有 574 萬餘戶家戶擁有電腦。以 25 縣市來看，台北市、台北縣、桃園縣及新竹市的家戶電腦擁有率最高；相對的，以台東縣、澎湖縣及嘉義縣的家戶電腦擁有率最低。若以家戶的總收入來看，家戶每月總收入越高，其在家戶電腦擁有率及平均每戶電腦擁有數量皆有越高的趨勢。而若以是否爲身心障礙家庭來看，身心障礙家庭的電腦擁有率則低於非身心障礙家庭。

4、家戶連網狀況

台灣 74% 家中有電腦有連網，推估台灣約有超過 424 萬家戶有連接網路。以 25 縣市來看，以台北市、台北縣、新竹市及台中市的有電腦家戶連網率最高；相對的以台東縣、嘉義縣及雲林縣的家戶連網率最低。而在寬頻使用部分，則以台北縣、連江縣、宜蘭縣及新竹市的連網家戶使用寬頻比例最高；相對的，以嘉義縣及花蓮縣爲最低。若以家戶的總收入來看，家戶每月總收入越高，其家戶連網率亦有越高的趨勢。

在研考會《94 年數位落差調查報告》¹⁶ 的調查目的則著重在探討台閩地區不同族群及縣市間的數位落差，發掘國內不同群體與居住地區的數位落差情形。大體上，2005 年的數位落差研究架構基本上與 2004 年相同，結果也沒有太大的差異，但因

¹⁶ 研考會，《94 年數位落差調查報告》。

應資訊科技發展增加一些新問項，如網路電話的使用等，以及因社會結構的改變，也增加外籍配偶的問項。而且本次調查特色為：（1）將農林漁牧四行業類別獨立出來討論，發掘四種行業間數位落差的差異問題；（2）區分客家城鎮等級，探究不同客家人口比率的鄉鎮間數位落差現況；以及（3）利用本調查分析「勞工數位落差」，這些細節則不在本文討論之內。

四、中國大陸的數位落差情形¹⁷

根據中國互聯網信息中心的估計，中國大陸上網人口在2000年後快速成長，到今年（2005）6月底上網人口已超過一億人，是全球僅次於美國的第三大網路使用國家；而且半數上網人口是採用寬頻上網。不過，中國大陸上網人口的絕對數量雖然驚人，但以13億人口為分母換算，上網率約只有8%（美國2003年則為75.9%）。和其他發展中國家類似的，中國大陸內部不同群體間的數位落差現象也十分明顯，其中大學以上學歷民衆的上網率為49%，非大學以上學歷的民衆上網率只有6%；以年齡來看18~34歲的民衆上網率約為23%，35~49歲民衆則為9%，50歲以上民衆上網率只有3%。

看來以年齡和教育程度對兩岸數位落差調查結果相比較，會使用電腦上網的人口性質是相同的，也就是年齡愈高，上網率愈低，教育程度愈高，上網率也愈高。

¹⁷ 同上。

五、數位落差的再定義¹⁸

整體看來，我們國家對數位落差的相關政策，在基礎建設部分包括：1. 電腦設備之近用；2. 縮小城鄉差距；3. 增加弱勢族群的近用機會；4. 建置公共資訊近用中心；5. 提供資金與技術援助；6. 設置先進的通信基礎建設。

但在整合其他先進國家在探討數位落差議題的政策，則包括：1. 全民資訊素養及技能之養成；2. 教師的資訊技能進修與專業認證；3. 教學與學習過程的資訊化；4. 資訊技能的職業訓練（勞工資訊能力的提昇與訓練）；5. 資訊職業訓練中心的設置與課程設計。

依照上述的趨勢定義，數位落差的新定義包括了以下三個部分¹⁹，也可說是數位落差的再定義：

1. 對科技的實體的近用（physical access）—提供電腦和網路的近用；
2. 訓練及資訊素養（information literacy）—有效使用數位科技進行一系列不同目標的工作能力，這個能力預設了使用者擁有如何使用科技的知識來獲取重要資源，以及讓使用者了解科技為何是獲取重要資源的一個工具；以及，
3. 網路內容—網路資源的內容能滿足使用者的需要，尤其弱勢社群的需要；內容可以由這些相關社群來製作。

¹⁸ 葉保強，〈資訊社會的數位不平等〉。

¹⁹ 2000年在吉隆坡的一次全球知識夥伴（Global Knowledge Partnership）會議給科技取用（technology access）一個更寬的定義，內容除了實體上的取用之外，還包括有關使用科技的訓練；網路上有在地使用者語言來表述的內容，及能參與當地通訊政策決策過程。

在這樣發展中，可簡單的歸納數位落差的階段，初期的第一階段：我們認為是硬體設備的分配不均；第二階段：全民對電腦使用的教育與訓練；第三階段：全民對資訊素養的養成；第四階段：資訊內容的提供。換言之，儘管不同學者對數位落差看法不完全一致，但與其說數位落差是個分歧的概念，不如說數位落差是一個變動的觀念，使不同學者會隨著不同國家發展狀況，不同時代背景而產生不同看法，如資訊基礎建設落後的國家，對數位落差的看法，可能停留在電話、電腦設備的有無與網路接取率的高低比較上，資訊基礎建設先進的國家對數位落差的看法，則是進一步著重在解決不同族群間，資訊素養與資訊使用能力上的落差。總而言之，數位落差似乎永遠沒有被解決的一天²⁰，因為它已成為一個經常性的議題，只要人類社會存在的一天，落差成社會的不平等是永遠存在的。

六、與知識經濟相關的科技產業

數位落差其實最重要的在於對資訊近用的機會，資訊近用中則有個人特質的因素存在，例如性別、種族、教育程度等，但是因為本文著重在探討知識經濟的數位落差，故以在知識經濟的發展中，扮演極為重要角色的網際網路科技產品的發展來略述。網際網路基本上是一群電腦彼此互相連接，傳遞訊息或資訊，而連接的線路大部分向電話電訊公司承租，雖然網際網路的運用原本來自學術研究界，但是快速普及各界，主要是基於各界使用者的需要，而逐漸成為商業創新的原動力，並成為

²⁰ 劉靜怡教授，〈民主社會裡的數位落差：幾個初步觀察〉。

<http://www.iis.sinica.edu.tw/2001-digital-divide-workshop/2-2.htm>

知識經濟發展的核心。

從 1990 年中期以來，網際網路的興起，歸功於下列因素：(1)電話線路成本降低；(2)個人電腦的普及；(3)開放標準的普及；(4)線上服務的發展²¹，儘管網際網路有無限的潛力，但是它仍然不是無所不在的，至少在它商業潛力充分發揮之前，仍舊有明顯問題必須解決，例如，個人電腦還不夠普及，上網人數不夠多，服務品質仍有問題，使用者的退卻，換言之，電腦的使用，資訊網路的暢流，將造成所謂的數位落差，成為知識經濟發展上的盲點。

根據美國布朗大學公共政策中心公布的最新〈2005 年全球 e 政府 (Global e-government) 調查報告〉²²顯示，台灣政府電子化程度在全球 198 個國家中位居第一，其次為新加坡、美國、香港及大陸²³。這項研究今年共調查全球 1,797 個政府網站，評比標準包括：電子化服務、聯絡相關服務範圍、公開資訊程度與提供電子資料庫情形等。依據調查報告總評中指出，我國之所以能夠排名首位，是因我們政府相關網站中使用導覽清晰簡易，瀏覽者可以輕鬆使用，而我們民衆也能夠藉由網站連結獲得更多資訊；此外，我們政府機關網站大多具備中、英雙語版本²⁴。顯然有關電子化政府的評比調查著重在服務內容的提

²¹ Colin Turner 著，黃彥達譯，《知識經濟入門—將知識資本變成企業優勢的致勝策略》(*The Information E-economy – Business Strategies for Competing in the Digital Age*) (台北：藍鯨，2001)。

²² 美國布朗大學公共政策中心 (Brown University Taubman Center for Public Policy)，2005 年 9 月。

²³ 大陸 2004 年排名為第 6 名。

²⁴ 《台灣新經濟簡訊》第 57 期 (2005 年 10 月 10 日)。

供。再由前述世界銀行公布的「2005 年全球知識經濟指數」(Knowledge Economy Index, KEI) 評比，在接受評比的 128 個國家中，台灣知識經濟發展表現排名第 20，亞洲排名第 3，僅次於日本及新加坡。世界銀行的此項評比知識經濟排名，主要基於：資訊基礎設施、創新系統、經濟激勵機制與制度、人力資本等四大範疇。顯然則著重在硬體的基礎建構。

就美國商務部國家電信與資訊管理局在前述 1999 年的「深陷網路」調查報告中，指出在資訊社會中，個人電腦以及網際網路等資訊工具對於個人的經濟成就以及生活發展具有關鍵性的影響力，有無電腦以及運用電腦能力的高低，將成爲主要貧富差距的力量，也就是，擁有網際網路運用能力的企業將有絕對的競爭力，爭取企業擴充力及財富累積。換言之，配合知識經濟發展，對網際網路產業技術能力與附加價值的提升，應是努力的方向。從國家整體發展加以考量，知識經濟的擁有者攸關企業的競爭力，由於企業競爭力又攸關國家競爭力，因此推動企業 e 化及推動電子商家發展政策，應該是政府優先投注資源的對象。台灣目前的產業結構，集中在資訊電子業，這種產業結構發展不均的情形，雖然是一項弱點，但是也可以認爲是一項優勢，因爲這些具國際競爭力的資訊電子產業，亦即是資通訊科技產品，正好是發展知識經濟的基礎與起點。

(一) 兩岸經濟整合

在資訊化、全球化時代，台灣想要在世界舞台上占一席之地，必須積極加入跨國組織、參與全球事務²⁵，並與中國大陸

²⁵ 《教會社會訓導彙編》，446 號。

以經貿互動維持良好關係，同時身處在區域經濟和全球經濟的架構下，台灣必須找到一個適當的位置，這些都必須靠著不斷地厚植台灣內部的經濟實力，提昇產業型態，並使台灣成爲一個科技王國，強化企業競爭力。從根本的經濟發展角度來看，國內投資環境的良窳，關鍵還是在於整體投資環境是否能滿足台灣經濟發展的需求。也就是，唯有釐清台灣經濟發展的方向，並進一步塑造出符合產業發展所需的軟、硬體經營環境，才能有效地運用國內有限資源，以挽留及培養更具競爭力的廠商，然而要支撐台灣永續的經濟發展，勢必結合中國大陸經濟發展的優勢，以發揮兩岸經濟實力，而在區域經濟產生綜效，繼而能影響區域經濟的發展。

比較台灣與中國大陸的投資環境，由於經濟發展程度差異很大，因此生產要素價格也明顯不同。台灣在管理、技術、資金、市場等方面占優勢，但中國大陸則在工資及土地價格占優勢，投資者依照其產業特性有不同的選擇，在一個自由開放的經濟，自然會有一部分資金流向中國大陸，以運用其便宜的勞工及土地從事生產²⁶，實際上，兩岸經貿來往涉及共同利益，必須互相合作，才能達到互利雙贏的結果，不是單方面可以解決的。例如大陸聯想公司合併美國 IBM 個人電腦（PC）事業部門後，聯想已經躍居世界第三大 PC 公司，不僅營收成長在全球 PC 品牌中居冠、市場占有率超越台灣宏碁與華碩，而且也成爲台灣科技業的最新代工大客戶。今年，聯想的台灣分公司成立，除了把聯想品牌賣向台灣，也將帶來五十億美元以上的大訂單。這是一個兩岸既是「競爭對手」又是「下單客戶」的

²⁶ 台灣經濟研究院，台灣面對全球化的經濟發展課題。

典型例子。

但是兩岸經貿是否能夠向正常化方向進展，有賴雙方能否以平等互惠的互動，也就是世界貿易組織(WTO)的國民待遇及不歧視原則下進行協商。平心而論，若不是中國大陸與台灣目前在政治與軍事上的緊張情勢，對於兩岸經貿新局的經濟發展政策，應可以純粹納入WTO的貿易架構下考量。只是，目前中國大陸政府不僅在軍事與國際關係上，對台灣的生存造成威脅，就算是經貿往來上，也是在它的政治目的下的操作結果，包括對台商的特殊優惠與兩岸經貿往來開放進程與方式等²⁷。顯然的，台灣經濟能否持續發展的真正關鍵，其實就是如何因應加入WTO後所面對的全球競爭的問題。然而很遺憾的，中國大陸利用政治因素干擾兩岸經貿協商的程序。

(二) 兩岸數位落差的消弭

從網際網路產業結構探討網際網路產業發展，可以包括1. 「接收服務產業」即是網際網路發展的基礎產業，包括有線接收服務、無線接收服務；2. 「電子化產業」就是在企業電子化、產業電子化過程扮演關鍵地位的；3. 「企業對個人電子商務」是奠基在前兩者基礎產業之上、屬於個人應用層面的相關產業之發展，包括網路購物、線上金融、數位內容。現僅就兩岸網際網路基礎建設的電信業整備現況，藉以了解網際網路產業發展的利基所在。

2001年10月，台灣基普科技公司、中華電信公司與大陸中國電信公司合作，共同推展「兩岸企業內部通訊暨專線租賃

²⁷ 台灣經濟研究院，台灣面對全球化的經濟發展課題。

服務」(IP/VPN)。基普科技公司已經獲得在中國大陸經營電信的授權。可替代客戶申請各項電信增值服務，客戶也可自由在中國大陸使用這一電話業務撥打國際電話到台灣，從而突破了目前台灣撥打大陸電話「點對點」的單向通話，而不需要支付昂貴的電話費²⁸。

兩岸進入 WTO 後，中國大陸電信業市場也逐漸開放，為兩岸電信業的合作將提供新的機會。中國大陸承諾在進入 WTO 後一年內，初步開放網路服務；第二年逐步開放增值服務的地域限制，重點是移動通信、無線傳呼、網際網路服務；進入 WTO 第三年，有線網及光纜開始開放取消半導體、電腦、電腦設備、電信設備和其他高技術產品的關稅限制；進入 WTO 後第四年，允許外資在電信基礎的持股比例，由開放初期 25% 逐步提高到 49%，而傳呼業務、資料壓縮轉發等電信增值服務領域，外資持股比例由開放初期的 30% 逐步提高到 50% 以上。進入 WTO 後第五年，逐步取消外資在傳呼機、移動電話進口，以及大陸固定網路電話服務的地域限制，完成開放網路服務。進入 WTO 第六年，有線網及光纜完成全面開放。

台灣電信公司通過合作方式已進入中國大陸。2001 年，上海在一項電信工程招標中，台灣第二類電信公司即的海崇網公司得標，取得 5 萬個寬頻設備訂單，並提供社區寬頻增值內容服務。2002 年 1 月，台灣第一類電信公司新世紀資通(速博)第一個在上海設立辦事處，台灣大哥大公司也設立辦事處。而台灣政府則有意擴大開放，爭取中國大陸電信市場。交通部提出的兩岸電信政策規劃評估報告，認為在不涉及國家安全的前

²⁸ www.china.org.cn

提下，交通部鼓勵台灣電信企業視工礦企業業務拓展及通信電路安排的需要，適時與中國大陸電信企業進行合作。同時，鼓勵企業投資中國大陸電信市場，建構網際網路的環境。

如前所述，在知識經濟的發展中，網際網路科技扮演極為重要的角色，並成為知識經濟發展的核心，而根據前述中國大陸互聯網信息中心的估計，中國大陸上網人口在 2000 年後快速成長，如果兩岸能攜手共同發展資訊通信科技產業，建構資訊通信基礎設施，消弭兩岸在網際網路科技的落差，也可以說以數位落差轉換為數位機會，擴大兩岸資訊及知識的獲取，提升兩岸的競爭力，以主導區域經濟的發展，應該是政府在兩岸政策上可努力的方向。

七、經濟貧富與數位落差

從教會的觀點看數位落差，其實可說是人民經濟生活的貧窮與富裕的結果。如同前面討論的數位落差，是存在於資訊時代，是因為對資訊近用的機會，而資訊的近用就產生貧窮者和富有者對電腦購買力的天壤之別。事實上，要擁有電腦，除了購買電腦的費用外，還有維修費，以及購買周邊設備、軟體及上網等等的費用。美國商務部的「深陷網路」調查報告中，對數位落差的定義為，在資訊社會中，個人電腦以及網際網路等資訊工具對於個人的經濟成就，以及生活發展具有關鍵性的影響力，有無電腦以及運用電腦能力的高低，將成為主要貧富差距的力量。換言之，經濟生活的貧窮與富裕形成了數位落差，也就是數位落差反映了社會既有財富政治社會等的不平等，如前所述，沒有機會近用數位科技的人，貧窮者會變得更貧窮；擁有了數位科技的人，則富有者會愈來愈富有。這種極端的不

平等有可能成爲社會動亂之源，尤其在聖經中，認爲若財富與勞務被誤用，以致危害他人的權益，則會受到譴責²⁹。因此，從長期社會平等與公平的角度來說，政府有義務提出縮減貧富差距及防免數位落差的政策，以縮減數位落差³⁰。

八、結論

知識經濟模式下，由於網際網路型態的資訊技術發展迅速，使得個人、廠商、市場，以及政府所能接收的資訊，在量與質上充分增加，而使得決策更有效力，成果更爲卓越，但是也產生了數位落差，而縮減貧富差距兩極化的數位落差，是政府、企業以及個人都必須面對的問題。在社會公平的考量下，硬體設施可及性的提供，讓不懂電腦及經濟弱勢民衆也能享受數位生活便利，是政府責任。而在國際上，各國都強調資訊通信技術對未來經濟發展的重要性，爲了達成人人共享的資訊社會，各國應達成的目標，爲確保人人均能從資訊通訊技術中受益，所有利益相關人士應共同合作，以改善資訊通訊基礎設施的皆晉級計數的獲取、擴大資訊及知識的獲取、增進資訊通信技術使用的信心與安全，共同創造有利環境，並鼓勵國際和區域性，包括兩岸的合作。

換言之，資訊時代的來臨，已是無法避免的趨勢。網際網路的急速發展，預告了麥克魯漢「地球村」³¹的預言終於實現。在資訊社會的洪流中，如何協助人民順流而上，掌握時代趨勢，

²⁹ 《教會社會訓導彙編》，323 號。

³⁰ 《教會社會訓導彙編》，351 號。第七章〈經濟生活〉乙、政府的行動。

³¹ 數位麥克魯漢—地球村（Global village）理論。

是政府不可逃避的責任。因為對資訊的蒐集、掌握及理解能力，是攸關一個人在資訊社會中的競爭生存力。如果沒有政府力量的介入，任由資訊富者與貧者之間自由發展，則不管在經濟面及知識面的差距勢必會逐漸加大，導致人民獲取知識以及財富的能力增加差異，不利於社會的公平性，進而造成數位落差加劇的社會不公現象。國際間各國都認定數位落差屬於公共政策的範疇，是在資訊社會下衍生出來的社會問題，政府確實有責任要積極制定公平、正義的相關因應政策。繼而達到 OECD 國家的發展經驗中知識經濟特質之一，就是知識經濟是綠色經濟，以尋求資源更有效率的使用方式，追求永續發展及節省資源為目標。

「國際社會」主題討論記實

問(1)：我是谷寒松神父，「永續發展」這個詞翻譯得好像有問題。因為英文的或拉丁文的字根，和中譯有出入。學術界翻譯的意思中有「永遠持續不斷發展下去的意思」，所以不停地推動發展，一直往前走。我認為這個詞比較正確翻譯應該是「可持續發展」。五個字的詞可能不是很漂亮的中文，但是「可持續發展」的譯法，很準確抓住英文 sustainability 這個字 ability 的意思。翻成「永續發展」，從拉丁文來看是很大的錯誤。可是大概很多人已經習慣了。大部分人已經瞭解可持續發展的翻譯較正確，台灣的學術界還是用永續發展。聯合國的研究裏面，非常清楚地表示，我們應該考慮各方面的能力和資源，考慮之後，我們可以很負責地推動什麼應先發展。

章顧問：在我的論文裏，所謂永續發展，主要是強調我們只有這條路，一定要走下去。

李天民所長¹：我做一點補充，我們基本上要遵從谷神父的譯法。在學術界裏面，常看到很多積非成是的例子，特別是在管理學界或資訊的領域，常常會有很多新的概念或新的名詞出來，台灣的學術往往就用第一個引用這觀念

¹ 輔仁大學管理學研究所所長，本場次分組討論的主持人。

的學者的譯法。當大量的文章出來後，大家就習慣這樣的名詞了，也不會去想這個名詞的本意是什麼。所以我想在座的各位先進，可能要提醒學生看原文，釐清原本意是什麼。如果只是看中文翻譯，有時候會失真。我們非常感謝谷神父的提醒。

問(2)：我是萬華社會牧靈服務中心的林燦仁，我想請問的是，數位一定是好的嗎？還有，是數位落差造成貧富差距，還是貧富差距會導致數會落差？

章顧問：數位一定是好的嗎？數位不一定是好的，但是數位是一定要走的路。例如各位現在查資料，年輕人都已經是在電腦上查了。當你要查資料，不一定要到國外去，你在網路上都可以找到這些資料。這就是數位。又如好萊塢的電影，看起來好像是真人拍的，但實際上是數位的。例如綠巨人等，這些動畫都是數位的。電影呢？可能會更精采。好不好？不知道，但一定是將來的主流。貧富的落差和數位的落差之間，絕對是從貧富的落差到數位的落差，提到數位落差的時候，一定要提到網路。要用網路的話，就一定要有設備，當你沒有錢去買硬體設備的時候，你就沒辦法得到數位的平等。

李所長：我做一點回應。我個人的認知是數位雖然有很多好的，可能也有不好的。譬如某個期刊沒有了，過去可能非常非常的不方便。可能要透過圖書館和國外交流，才可以拿到。現在因為期刊都電子化了，非常方便。所以我相信數位絕對有非常好的地方。可是，我在這當中有看到了問題。有些學生非常聰明，他可能會找一篇論文，以為你不知道，當作他的報告交上來，所以我覺得數位有

不好的地方。我們在學術界上應該針對這個主題有比較多的反省。

章顧問：謝謝李所長的提醒。講到 Internet 的世界，犯罪問題就很多了，包括色情、抄襲。要如何切掉它，需要網路分級，給未成年的小孩怎麼去玩電腦遊戲，給他分級。事實上，數位是主流，有好有壞，但這些好壞是透過 Internet 的方式而產生的。

問(3)：武神父的論文中提到：「全球化不是先天全好或全壞的運動，而是人所造成的。」因此我認為，不是數位好或壞，而是人可以經由自己的判斷做選擇，然後決定自己要怎麼用的時候，才呈現出數位的好或壞。所以人才是主人，不是數位是主人。

問(4)：我很同意將 sustainable development 譯成「可持續發展」。因為他不僅可以強調基督宗教界對發展必須可持續的一種呼籲，也推動一種良性發展的導向。

另外一點我想請教的是，大家都知道台灣的數位科技在世界上是相當發達的，不曉得各位先進對進一步防止網路犯罪的措施，有甚麼看法？

章顧問：我必須說，網際網路真的是顛覆了我們的傳統法律，包括網路交易。有什麼應對辦法呢？目前我們有一個電腦簽章法，可應付 who is who 的問題。因為在網路上的特性就是隱名，你不知道我是誰，我不知道你是誰。要做交易的時候，譬如網路上的銀行，你怎麼確認你的身分，這是電腦簽章法要應付的問題。有關著作權法，現在已經修正了，跟 WTO 的基本的標準是一樣的。譬如說我們可以防盜拷。但是還是有很多問題無法克服，所

以我們現在有專門在網路上找不正當行為的警察。譬如說援交，都是網路警察在辦案的，也就是說動態的、靜態的其實都有在做。這幾年，政府花了八百億去做電腦高科際產業。關於這產業的發展條例，也訂出來了。但是譬如電影業，我們的廠商能夠受到一些輔導，但台灣離好萊塢還有相當大的距離。所以如果我們希望台灣能更好的話，還是有待努力。

問(5)：剛才章顧問提到然政府有很多的措施，可是我個人的了解和體會，法律永遠趕不上犯罪的速度。我覺得價值觀的修正很重要。因為法律只是推動道德標準的最低防線。如果我們的價值觀只是守住法律那道防線，那可能整個國家或整個社會的競爭力在衰退。

問(6)：我想請問武神父，可否針對經濟的全球化或文化的全球化的問題，為我們多做點解釋？

武神父：我認為全球化包含很多層面，像剛剛說的數位化層面，也有一些不是數位化的層面，比方說文化，宗教、哲學、思考也在內。那些都是不同的全球化過程。所以能把握一些原則是很重要的，然後就是保持這些原則。比如說，教會提供的一些原則，第一個是要尊重人，不論是哪一方面的全球化。因為人是天主的肖像。第二個是用這個原則去思考人的具體問題，落在那一個地方。所以常常有兩個幅度，一個是原則，一個是實際問題。這兩個幅度，平常都是走極端的。但現在怎樣能拿來一起討論，就是我這篇論文所努力的。

代 跋

亞洲基督宗教的現代化



代 跋

亞洲基督宗教的現代化

梵二之後四十年的反省

朱蒙泉 譯¹

本文作者從梵二的《論教會在現代世界牧職憲章》及《教會對非基督宗教態度宣言》兩文件的基本精神出發，探討基督宗教在亞洲未來發展的遠景。

前 言

梵二的《論教會在現代世界牧職憲章》(以下簡稱《現代憲章》)公布後 40 年，亞洲有著相當顯著的發展。亞洲各地在政治、經濟、文化和社會層面起了快速和驚人的變化。有的國家從未開發國家進入開發中國家，甚至可與西方已開發國家媲美。這一現代化與全球化也在亞洲社會中產生了許多矛盾。

身為亞洲的一部分，亞洲基督宗教即使沒有大步邁進，至少對更深地瞭解自己，及與快速進步中地區之關係的使命已有所體認。只要從官方機構如亞洲主教團協會 (FABC)、亞洲基督宗教協會 (CCA) 的動向，和基督宗教在草根方面的運動，以

¹ 本文譯自 Felix Wilfred: "Asian Christianity and Modernity: Forty Years after Gaudium et Spes," *40 years of Vatican II, the Churches of Asia and the Pacific – Looking Back and Moving Forward*, p.191~206. 【見 *East Asian Pastoral Review*, 42(2005)1/2】。譯者：朱蒙泉神父，耶穌會士，曾任中華省會長。

及在現代化與全球化在亞洲環境中所做的努力，即可以看到。

本文第壹部分將從快速蛻化的亞洲和亞洲基督宗教的演變之觀點去重新瞭解《現代憲章》：我們要從發展中的亞洲局勢，反省它的靈修、內涵與定位，以及限度。在第貳部分中我將要問：未來亞洲基督宗教在面對現代化時，有何當注意的指向？

壹、從發展中的亞洲重估《現代憲章》的意義

一、特殊的福傳使命文件

雖然從歷史角度來看《現代憲章》有其限度，福傳也並非《現代憲章》刻意要研討的主題，然而這一文件對亞洲來說可能是最重要的福傳使命文件。即使在 40 年後的今天，《現代憲章》仍為認真與亞洲交談的重要基礎。

首先當指出的是《現代憲章》的方法、精神和遠景已在亞洲人心中產生回響，因為其他宗教人士在《現代憲章》中已經不再發現那種傲慢的口吻。真正的交談精神在於謙虛地表達並承認天主教會沒有解決一切人類問題的答案；交談精神也表達於和其他宗教在福傳方面協力合作的意願上。《現代憲章》的精神比任何其他文件更特別認真地投入亞洲福傳工作中，因此，為今日的亞洲基督宗教，它的價值仍受肯定。

第二，從更深度的神學觀點來看，《現代憲章》為福傳提供了更有意義的態度，因為它不把「本性」和「超性」對立起來，而本性以往只限於生命的現世層面。將經濟、政治、文化和生活中其他層面的問題，看成是救恩與釋放過程中的交互影響，同時亦承認這許多的現世層面有其神學與宗教的意義。

凡是有關經濟、政治、文化的問題，不僅是基督信仰的延伸地帶，或信仰的實踐領域，好似它們與信仰無直接關係，若

是如此，是把現世的現實為精神所壓制或「奴化」。這種作法是再度喚醒了政治性的「奧斯定主義」。《現代憲章》卻不採取這一路線。《現代憲章》所採取的路線是肯定經濟、政治、文化有其獨立性，同時它們能將宗教和神學特色凸顯出來。這樣為在亞洲瞭解和推行福傳使命有深度的後果。

《現代憲章》對亞洲的第三點意義是：肯定主體的角色和其行動的價值，這點毫無疑惑與過去基督宗教的歷史方向大異其趣。這樣的方向也在《教會對非基督宗教態度宣言》（以下簡稱《非基督宗教宣言》）文件中顯示出來。過去有人如此主張客觀的優越性，即使今天還為有的基督教派所主張，就是竭力倡導與主體完全脫離的「客觀」現實，這現實是人人當遵守的。《現代憲章》不再陷入使人從自由中與真理分離的作風。為亞洲來說，其意義非常重大，尤其在與其他信仰者的關係，和為改變亞洲社會而共同合作方面。因為以純粹「客觀」的秩序而出的作法免不了傾向高壓和教條，甚至犯有權利主義的嫌疑，除非肯定主體（不論個人或集體）有追求真理的自由，否則交談絕不可能。《現代憲章》所主張的開放作法並不放棄對真理的追求，而是承認主體的地位和忠於每人良心的重要性。早期因認為錯誤沒有存在的權利，而否認了主體和良心的地位。

在《現代憲章》所指出的方向中，我們可以看出宗教之深度神學的種子。《非基督宗教宣言》直接從神學觀點探討基督宗教和其他宗教之間的關係。然而人學與關於宗教神學的許多前提，在《現代憲章》和特別討論宗教自由的《信仰自由宣言》中可以找到。

為亞洲基督宗教，不論現在或將來，這是相當重要的取向。藉由特別提出自由和主體的地位，《現代憲章》同時答覆了現

代化的許多挑戰，以及引起亞洲人共鳴的許多宗教神學的前提。除非我們把現代化和其他宗教考慮在內，要想瞭解在亞洲的福傳使命將是難上加難。

《現代憲章》為亞洲人的第四點意義，則是肯定世間財富的普遍性。雖然這普遍性的肯定不是全新的，因為在傳布基督宗教傳統以及教父們的教導中都曾有過。然而梵二在世界現況中再度強調，是值得令人注意的。世間財富的普遍性把私產權（私有物）相對化了。這是為給在現代化的庇護下，而增加的個人主義，以及全球化所推動的競爭哲學與自我追求的一帖免疫藥。《現代憲章》與這世界普遍性意義有關的，即是表揚某些民族中強調團體和互動的良好風俗和傳統²：

「在經濟較落後的社會中，我們可以看到有些社團有著配給每人最基本需要的風俗和傳統，也就實踐了世物的普遍性……我們不當輕易消除這些優良的風俗！」

二、亞洲視野中《現代憲章》的限度

對現代化不夠瞭解可說是《現代憲章》最大的限度，這種現象源於歐洲「啓蒙時代」的世界觀，尤其因其崇尚批判理性的緣故。《現代憲章》是對「成年世界」，也就是當代成熟世界的回應。所謂「成年」與「成熟」可經由歷史和文化雙方來探討：從歷史觀點來看，是指當代世界由孩童進入成年時期，不再需要教會的保護指導，脫離依賴和受控制的時期。從文化和哲學的觀點來看，現代世界已有批判理性（critical reason）的能力。現代科技、科學和其他驚人的發展可以視為批判理性的產

²《現代憲章》，69號。

物，並可掌控自然界及其力量。簡而言之，批判理性是定義和詮釋現代化的鑰匙，主張現代人可以直線方式地和無止境地進步。《現代憲章》即是針對現代化的瞭解和人類的進步，做出回應。

從亞洲觀點看，現代世界會不斷進步的「啓蒙樂觀主義」，只對了一部分。批判理性需要道德理性（Moral Reason）來配合，若缺乏這一部分，現代世界不被視為成熟——這亦是在《現代憲章》中所產生的前提。過去信仰和現代世界脫節，使西方社會崇揚批判理性，在歷史演化中，是可以瞭解的。而亞洲在面對不完整的理性時，開始藉著道德理性，經由倫理與人文的探索，來表達自我，以找尋更完整的「成熟」。

西方曾有批判現代化的傳統，這傳統與「批判理論」³有關，或出現在更極端的後現代化理論的學說中。另一方面，亞洲的批判是針對現代化回應人類道德要求的失敗，尤其是對弱小族群，且缺少互助精神和集體責任感。首先，批評亞洲現代化者皆不是理論家，而是現代化和全球化的受害者。由於他們居於進步的邊緣，屬於受剝削和被排擠的貧窮人群，他們最有資格批評並持續挑戰建基在科技，而不顧道德責任和互助意識的現代化和全球化，及其所引起混淆的觀念。

第二個限度是沒有注意到現代化中所有的衝突、掙扎和矛盾。這也不足為奇，因為《現代憲章》主要關心的是，在信仰與現代世界之間搭起橋樑。從這觀點看，梵二需要以樂觀的態度，肯定俗世的現實，因為過去教會曾長期對現代發展抱著消

³ David Couzens Hoy and Thomas McCarthy, *Critical Theory*, (Oxford: Blackwell, 1994).

極的態度。進一步說，《現代憲章》努力設法克服「奧斯定天主之城」的迷思⁴，把俗世和現世的現實放在優越和超性信仰現實之下。在這樣的背景之下也可以瞭解，為什麼《現代憲章》集中注意在肯定現世現實的獨立性，而疏忽了不可否認的衝突、掙扎和矛盾的事實。正視這種對立的現象，為亞洲人回應現代化是很重要的。此外，《現代憲章》也沒有注意一些亞洲生活的重要問題，例如貧窮、風俗、種族、宗教衝突、少數民族、性別問題和經濟剝削⁵。

第三點，要是我們深入探討《現代憲章》所提到的「公益」問題，通常是經過磋商、建立共識等步驟去達成的⁶。可是在亞洲和許多發展中的世界裏，這種方法是無實效的，因為「公益」所注意的是和諧，卻忽視了以下的事實：權力不平衡、社會衝突和有計畫地排擠部分的人民或團體參與及建立共識。印度賤民階級（Dalits）和許多原住民即屬於這批邊緣的族群。目前在亞洲社會還是在在看到權力集中、上下分明和排擠他人的現

⁴ 我們不必論及中世紀的教會，只要提出 1950 年代引起很大爭論的「政治性的天主教至上主義」（political Catholicism）、「天主教會主導的國家政權」（Catholic State）或「弗朗哥將軍統治下的西班牙」（the Spain of General Franco），就知道這類思維的缺失及不合時宜。請參閱：Yves Congar, “A Letter on Religious Liberty with Reference to the Position of Protestants in Spain”, in *Dialogue Between Christians*, (London, Dublin: Geoffrey Chapman, 1966), p.312~332.

⁵ 參閱：Colloquium on Church in Asia in the 21st Century, Office for Human Development, FABC, Manila.

⁶ 這個觀念的背景、歷史、在基督宗教神學內的運用及傳統，請參閱：David Hollenbach, *The Common Good. Christian Ethics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

象，還談不到為達到公益的參與行動和建立共識的方式。《現代憲章》所提倡的公益是處於個人主義和集體主義之間的平衡點⁷，並非關心到亞洲社會中的分裂和衝突，而這些分裂和衝突因全球化變得更嚴重。

《現代憲章》承認自己無法解決人類所有的問題，因此採取交談的方式，伸出手與他人合作，這是可讚美的。這樣交談的方式由於發現為改造世界俗世的運動和意識型態，都能有所貢獻，包括無神主義在內。然而對於其他宗教的貢獻和與它們合作的心願卻未提及，亞洲基督信仰的經驗在這方面能有很大的貢獻。

貳、指向未來亞洲基督宗教的現代化

早期亞洲基督宗教在不同的情況和歷史環境中與現代化相逢，現時代當與以往有所不同。可從五方面來看：

一、基督宗教為現代化開路

令人驚奇的是：在西方，基督宗教與現代化長期分家，甚至與之衝突；但在亞洲，基督宗教從開始已經與現代化合夥。簡單地說：對亞洲人而言，做基督徒即是做現代人。不論視基督宗教為文化或傳統的一部分，其功能通常以引入現代的姿態出現，所以為人所歡迎。在本文中並不嘗試討論西方基督宗教與現代化是否有關連，或者現代化是否從過時的基督宗教中產生，抑或現代化是否為基督宗教的推斷，以及它在俗世領域的精神。

⁷ 參《現代憲章》74號：「政府是為公益而存在的。」

別的不說，本文希望提出亞洲基督徒的觀點，無論過去和現在，視基督宗教和現代化是相輔相成且不悖逆。就這一點已經能引起亞洲人的興趣。當利瑪竇進貢時，皇帝對他們的時鳴鐘比其他東西更有興趣。當鐘停走了，皇帝對利氏修理鐘表的技術比天國教義更有興趣。利氏的地圖，和後來湯若望在1623年、1624年正確地預測月蝕，引起皇帝更大興趣。這些是當時其他中國專家們望塵莫及的⁸。歷史又記載說：雍正皇帝把所有傳教士驅逐出境的同時，卻讓天文科學家留在中國。這是基督宗教和科技發現聯結的基本座標，只要有實用價值，即使現代化的「文化基督徒」也受這思潮的影響，目前衆多討論基督宗教的著作即是這一動向的標記⁹。基督宗教和科技的結合不但與思想型態有關，也和實用價值有關。

若我們把注意力轉向印度賤民階級的大量皈依，和其他偏低階級進入現代化和現代機構，如教育、衛生、遷移和在法律前取得平等；從傳統階級制度和壓迫中釋放出來，這批窮人所以能享有物質滿足和從邊緣進入現代化的世界，受益於基督信

⁸ Stephen Neill, *A History of Christian Missions*, (London: Penguin Books, 1990), reprint, p.160.

⁹ 「文化基督徒」現象的由來，應從文化大革命時期知識分子受到迫害的經驗來看。一方面是對馬克思共產主義的意識型態感到失望，另一方面是對中國古老傳統回應目前中國社會危機的能力強烈地感到質疑。這文化的以及智識上的特殊情況，使得他們轉向基督宗教的神學與哲學傳統，認為它能為科技世界中人類生命的基本問題提供更合適的答案。參閱：Georg Evers, *Kirche und Katholizismus seit 1945. Die Laender Asiens*, (Paderborn: Ferdinand Schoeningh, 2003), pp. 125ff.

仰很多¹⁰。基督信仰之所以有此突破，並不由於福音的宣講，而是經由間接的途徑，例如教育機構、醫藥服務、法律改革等。

但是，今天現代化和其全球化顛峰方式所引起的混淆、矛盾和希望值得我們對這發展的新階段做深思熟慮。以下是可以改變現況的幾個面向：

二、民間社會：基督宗教與亞洲人民相遇的基地

在大多數亞洲國家中，基督宗教是處於孤立狀態的。這種現象可能由於教會和外來勢力及殖民政策結合在一起，因此產生成見、不平等待遇和對抗等反應。然而基督宗教亦有其內在因素使其自我孤立，譬如基督宗教並不刻意與周圍團體往來或交談。基督信仰團體給人的印象，似乎是與其他機構在行動時沒有交集，不主動跟人合作。教會似乎並不需要他人，甚至給人優越感的印象，以往創辦學校或開設醫院，都未注意「時代訊號」。教會如能與人合作，便能更有效地面對現代化和全球化的挑戰。在這現代化與全球化的時代濟貧扶弱，需要選擇新的方法、政策和轉介¹¹。若能和民間社會合作，效果一定更大。

民間社會是所有民衆會晤的空間，他們可以自由討論、辯論、表達意見，也可以批評和爭論¹²。為實施民主，目前民間

¹⁰ Ambedkar 是首位現代印度賤民階級的領袖，他一直提倡現代化，並主張建立民主、教育、法律等制度，這些將可使印度賤民從存在已久的傳統階級制度的壓迫中釋放出來，有其重要意義；基督宗教則被許多印度賤民視為邁向現代化的重要媒介。參閱：Gail Omvedt, *Dalits and the Democratic Revolution*, (Delhi: Sage Publications, 1994).

¹¹ Felix Wilfred, *Asian Dreams and Christian Hope*, (Delhi: ISPCK, 2003).

¹² Adam B. Seligman, *The Idea of Civil Society* (Princeton: Princeton University Press, 1992); Jean L. Cohen, and Andrew Arato, *Civil Society*

社會或公眾空間至為重要，使人聽到貧窮和邊緣人物的呼聲，甚至限制政府過度干涉。民間社會的範圍和運作的方式因國家而異，基督徒的參與和交談能協助個別信徒和團體做重要的貢獻，因此影響了社會並予以轉化。

在亞洲民間社會之間的差異很大：有的富有活力，有的毫無生氣，有的因中央集權或獨裁的緣故根本不存在。真實的基督徒的基本貢獻在於他們的參與和投入，使民間社會不存在的地區，得以存在；無生氣的社會，使之靈活起來。基督徒藉此可以推進民主，維護人權與人的尊嚴。通過大眾傳播，可以表達意見和論談。這樣的行動在現代化和全球化影響之下日趨重要，因為亞洲成為貧窮的移民和難民及越來越受人剝削的地區。偕同其他宗教人士，民間社會的參與將具有先知性的意義，唯有如此，亞洲的基督徒團體才不致淪於孤立狀態。

民間社會給基督徒機會對政治發出批判的聲音。亞洲基督徒團體既是少數，面對政權時若以宗教名義介入正義問題，會引起非常嚴重的後果。但若聯合其他民衆，以民間社會的名義，為窮人伸張正義，對抗政權，會較為有效，要求政府能盡其應盡的義務，甚至更進一步推行政治改革。

與民間社會合作，可以幫助亞洲基督徒，克服因少數族群所產生的種種弱勢¹³。少數族群不意味著對社會貢獻微薄，然

and Political Theory, (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1999), fifth printing; Neera Chandhoke, *State and Civil Society. Explorations in Political Theory*, (Delhi: Sage Publications, 1995); Sudipta Kaviraj, and Sunil Khilnani (eds.), *Civil Society. History and Possibilities*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

¹³ Felix Wilfred, *The Sling of Utopia. Struggles for a Different Society*,

而少數族群的權利和要求若有民間社會的支持，則較容易達成。在現代化時期，民間社會亦能幫助基督宗教，呈現出正確的形象。除對教育、醫務和慈善事業之外，人們對基督宗教的形象，還染上殖民和帝國主義的色彩。參與民間社會的活動，能修正這偏差的形象，同時也給基督宗教一個澄清對福傳使命誤解的機會。

三、從亞洲觀點批判現代化和全球化

基督宗教擁有豐富的屬靈資產和悠久的歷史，所以有資格擔負起批判現代化和全球化的角色和動力，事實上現代化和全球化的受害者早已發出不滿的呼聲。這一角色與梵二的願景完全配合。若採取較保守的抉擇來面對亞洲現代化，會使自己與社會主流孤立。換句話說，亞洲基督宗教需要採取與他人合作的方式，而不用以教會為中心的孤立方式。即使與人合作的效果並不是十全十美，但比想獨自將一切做得十全十美，勝過百倍。一旦採取合作態度，基督宗教便脫離了孤立形勢，更不會給人「我比你們更有聖德」的凱旋主義的形象。簡而言之，面對由現代化和全球化所引起的危機，基督宗教當把握歷史的時機，與他人通力合作。

以上所說的從「宗教和現代化 / 全球化的關係」來看，得到更有力的肯定。伯鐸·貝育 (Peter Beyer) 在研究中指出：現代專業情況中，幾乎不留什麼給宗教運作的空間，因為宗教所關心的是「整體和全面」，而專業所注意的是片面和部分。基督宗教自然可以在傳統角色裏打轉 (如禮節、崇拜、敬禮等)，但這

樣對現有的社會制度和公共空間起不了什麼影響。貝育把宗教的「功能」和工作的「效績」做對比，說¹⁴：

「在目前環境中，功能與『純粹』宗教上的溝通有密切關係。相較之下，宗教效績是指宗教應用在其他制度所產生卻不能解決，或提都不提的問題上。例如物質貧窮、政治迫害、家庭疏離、環境退化、個人認同等問題。宗教取得其重要地位，正因為宗教藉著行動的效績，使生命的『俗世層面』得到解決或引起注意。」

要使宗教取得其影響，投入社會動力和運動是可行的一條路。這一啓示令基督宗教，特別注意現代化所引起的倫理道德主題，偕同其他社會動力，邁向更合乎人性的亞洲。在亞洲回應現代化和全球化最有效的，不是來自現有的機構或組織，而是來自草根基層的運動，這些運動所研究、分析、關注的是人民生活中所遭遇到的本土課題。爲此，基督宗教對現代化和全球化最有質素的回應，要看是否能聯合表達受害者心願的基層運動。

四、亞洲各種宗教的神學對現代化的回應

追研亞洲各種宗教的神學，不只是神學課題，而是現代化的課題，甚至可以說，是現代化過程所顯示的特色，與對宗教和其實踐的影響所做的回應。這些特色中較重要的一點，即是萬物的相對性（這和「相對主義」不同）；這裏所瞭解的相對性是指萬物互動間的動力原則，宗教領域亦包括在內。亞洲多種宗教的神學在這互動過程中，對融合的生活、世界和平和彼此間

¹⁴ Peter Beyers, *Religion and Globalization*, (London: Sage Publications, 2000), p.80.

容忍方面有所貢獻。錯誤的宗教神學孕育出基要派、宗教偏激、黑暗主義（反現代或前現代），對異己的信仰所表達的宗教情懷和方式毫不尊重。宗教神學若對他人沒有敏感度，不免引起火藥味的群體衝突和社會不和睦；一旦發生在亞洲，將火上添油，因為在亞洲，從習俗、言語和宗教的歧異所發生的爭執已是數見不鮮的事。

爲此，亞洲宗教的神學對「不容忍信條」的立場必須予以指責。在西方，現代化和啓蒙時代同步產生，減少宗教爭執和伸張容忍與和平成爲這時代的理想¹⁵。這一意念進一步爲應用現代科學研究方法所強化，比較宗教學的出現是一實例。梵二宣布《非基督宗教宣言》，只是對啓蒙和現代化運動的一個遲來的回應。時至今日，同時顧到宗教自由的精神和科學的研討該是亞洲宗教神學的特色，這一點對亞洲不同國家的社會和政治生活將有重大的後果。若是一切神學都有社會責任，宗教神學的社會責任更不在話下。

現代化的另一特色是要求我們關注差異性和多元性（不論有關世界觀、生活方式、宗教表達和實踐各有千秋）。這種特殊現象在亞洲文化和文明的傳統中已經有上千年的歷史。在這差異性和多元性意義下，亞洲可以說早已生活在現代化和後現代化時代了！亞洲文明很自然地接受這些特色，而西方卻要經過掙扎和衝突才得擁有。由此我們可以說：現代化和亞洲傳統，從容忍和多元的角度去看是不謀而合的，這種吻合會是積極和前瞻性

¹⁵ Franz Wolfinger, "Niedergang der Missionen in der Zeit der Aufklaerung: Toleranz kontra Mission?" in *Warum Mission?* (München: EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1984), p.63~94.

的事實。亞洲宗教神學的發展方向，一方面該符合亞洲傳統精神，另一方面當配合現代化的要求。

此外尚有宗教神學和現代化交融的另一層面，那就是為推行現代化，所有宗教傳統都該通力合作。《現代憲章》只從天主教會的角度反省現代化，並沒有看到所有宗教的責任。我們發現如能在這方面和其他宗教合作，亞洲天主教會將有很大的貢獻。一起面對現代化，要求宗教神學正視現時代的需求。我們必須重新思考基督救恩學，並對福傳使命和皈依有新的認識。

五、基督宗教研究是一門初創的學問

今天我們需要一門簇新且獨立的學問：基督宗教的研究（Christian Studies）。這是一門初創的學問，因為它是探討亞洲基督宗教和現代化相關論題的相遇點。

這門學問是現時代所需要的，它在不同地區將具有不同的色彩，然而我們已經可以窺見這項學問在亞洲環境中能有的方向。基督宗教研究的對象為目前神學、現象學或宗教社會學所不討論的。它將涉及世界基督宗教的歷史、文化、神學、社會學和現象等各層面。這還不夠，因為生活在多宗教和多元性的社會中的人們願意看到的是：與廣大社會和不同信仰的宗教經驗交談的基督宗教¹⁶。這種學問使基督宗教研討與現代化、全球化、民間社會和公共領域有關的課題。如此與社會不斷溝通的學問將有雙重益處：一方面能幫助基督徒學習協商界限的藝

¹⁶ 中國大陸對基督宗教研究的興趣日增。可見：Zhuo Xiping, "The Study of Christianity by Chinese Scholars in the Twentieth Century and its Significance for the Future," in *Quest. An Interdisciplinary Journal for Asian Christian Scholars*, Vol.2, No. 1, (2003), p.49~61.

術，知道自己界限何在；另一方面，藉著對其他宗教傳統的問題、課題和關心有所共鳴，而使其人民感到舒服。

和這些有關的，基督宗教研究的重要功能之一，就是集中注意於其他宗教傳統人士對基督宗教和真理以及靈修生活的詮釋。這項研究也包括其他宗教對現代化亞洲社會中的基督宗教的批判性反省。從學術觀點來看，最終將有助於發展出更深、更具批判性的對基督宗教的瞭解；同時從實用觀點來看，這種研究會鼓勵不同宗教之間的瞭解與和諧。附帶著會在更廣闊的視野，和快速現代化與全球化的亞洲內刺激神學反省。

結 論

梵二的遠景當在亞洲文化環境中去發揮。為此在梵二之後的40年中，本土化在亞洲占據重要的地位。梵二在亞洲的挑戰應遠超過文化的課題，否則（即使出於善意）會使基督宗教自戀地轉向自己，作繭自縛，只關心自己的生存。一旦我們跳出自我，聆聽新的召喚，努力把基督宗教和現代化關連起來，令基督宗教進入文化範疇，會將亞洲社會當作充滿動力和富有歷史使命地面對現代課題、問題和觀點¹⁷。這樣的作風顯然比只顧自身的生存要更廣闊和更接近亞洲的經驗，也更能表達這地區

¹⁷ 這種研究方式是出自善意並有其優點，卻為亞洲大陸的基督宗教帶來文化上的疏離。然而，作者認為基督宗教已跟上西方學習「非西方社會亦是文化的實體」的軌道。但就「社會」而言，這觀念與西方研究相左；在「人類學」對開發中社會的保留中也同樣可以看到：社會學是立基於已開發的西方社會。基本的假設便是，鑒於亞洲社會與其他開發中世界的關係是靜止且毫無發展的（因此為人類學去歷史化研究的對象），西方動態社會的研究便需要經由社會學來完成。

對福傳使命的意義。

面對現代化與全球化，我們當抱批判的態度，可惜這種態度並不普遍。幸而基層基督信徒從革新開始發展，即使力量微小，前途無可限量。他們的經驗為引領亞洲基督宗教邁向現代化展開正確的瞭解，提供了重要的線索。這種關係所發展的新方向是《現代憲章》所未注意到的。

值得我們注意的是：在西方社會中，現代化的歷程使基督宗教因俗化而疏離；在亞洲，現代化卻使亞洲人接近基督宗教。在許多人的生命中，即使現代化觸發了不少危機，可是我們可以發現亞洲人對倫理價值，甚至「超越存在」的渴求。在許多國家，尤其在東亞各國，人民歸向基督宗教，正因為他們認為現代化與基督宗教有密切的關係，甚至認為基督宗教為現代化和全球化所產生的危機提供解答。他們希望從基督宗教中找到克服危機的動力。這些人其實並非傳統中所認為的基督徒。現在有一種值得注意的現象，就是亞洲人希望靠自己的力量，在基督宗教內，發現能幫助他們面對現代化挑戰的價值體系、倫理取向。中國「文化基督徒」和其他亞洲地區的人民對這方向的興趣，正表達了他們內心的這種渴望。

最後，《現代憲章》最大的貢獻是讓我們知道：基督宗教樂於向世界和社會學習。事實上《現代憲章》和《非基督宗教宣言》可說是俗世和歷史進展對教會影響的結果。基督宗教唯有對亞洲現況、俗世傳統和宗教歷史表示學習的意願，才會吸引亞洲人的注意。未來亞洲教會的影響力大小，要看它能否把倫理道德的觀點帶入機構組織和亞洲社會中。為達到這目的，我們必要注意和聆聽亞洲人用不同語言所發出的聲音。唯有基督宗教虛心學習，才能對現代亞洲大陸發展中的社會有所貢獻。

參考資料



參考資料

教會文獻

Pontifical Council for Justice and Peace (宗座正義和平委員會)，*Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2004，中文試譯本《教會社會訓導彙編》，香港教區，2004。

《天主教教理》，台北：天主教教務協進會，1996。

梵二大公會議文獻，《論教會在現代世界牧職憲章》。

梵二大公會議文獻，《大眾傳播工具法令》。

梵二大公會議文獻，《信仰自由宣言》。

輔仁大學若望保祿二世和平對話研究中心，《尊重人權、促進和平：1968年至1999年教宗世界和平日文告》，台北：光啓，1999。

良十三世，《新事》通諭 (*Rerum Novarum*)，1891。

碧岳十二世，《Christmas Radio Message of 24 December 1944》，AAS 37 (1945)，13頁。

若望廿三世著，天主教教務協進委員會譯，《慈母與導師》通諭 (*Mater et Magistra*)，台中：光啓，1961。

若望廿三世，《和平於世》通諭 (*Pacem in Terris*)，AAS 55 (1963)，258頁。

保祿六世著，韓山城譯釋，《八十週年》公函 (*Octogesima Adveniens*)，台北：安道社會學社，1971。

- 若望保祿二世，《論人的工作》通諭 (*Laborem Exercens*)，台北：天主教教務協進會，1981。
- 若望保祿二世，《平信徒》勸諭 (*Christifideles Laici*)，台北：天主教教務協進會，1988。
- 若望保祿二世，《社會事務關懷》通諭 (*Sollicitudo Rei Socialis*)，台北：中國主教團社會發展委員會，1989。
- 若望保祿二世，《一百週年》通諭 (*Centesimus Annus*)，台北：天主教教務協進會，1991。
- 若望保祿二世，《救主的使命》通諭 (*Redemptoris Missio*)，台北：天主教務協進會，1992。
- 若望保祿二世，《生命的福音》通諭 (*Evangelium Vitae*)，台北：天主教務協進會，1996。
- Sirico Robert A., Zieba Maciej 編，天主教聖母聖心會編譯，《社會關懷—天主教社會訓導文獻選集》 (*The Social Agenda*)，台北：光啓文化，2004。

共同書目

(三篇以上文章共同引用的參考資料)

- Rodger Charles, *An Introduction to Catholic Social Teaching*, Oxford: Family Publications, 1999；中譯文由何麗霞譯，《天主教社會思想(丙)—倫理與經濟社會》，台北：輔大若望保祿二世和平對話研究中心，2002。
- Herve Carrier 著，李燕鵬譯，《重讀天主教社會訓導》，台北：光啓，1998。

白正龍，《天主教社會思想之探討》，台北：天主教中國主教團社會發展委員會，1993。

蕭毅漢著，李瑞平譯，《教會的基本社會訓導理論》，台北：華明，2000。

總 論

經濟生活與社會責任（戴台馨）

刁曼蓬，〈台灣已成金融犯罪溫床〉《天下雜誌》304 期（2004），146~158 頁。

史迪格里茲(J. E. Stiglitz)，李明譯，《全球化的許諾與失落》，台北：大塊文化，2002。

米榭·康德緒 (Michel Camdessus)，林虹秀譯，〈世界，在我們手中〉《人籟論辯月刊》20 期（2005），36~43 頁。

阮文順，《世界人民、世界人權、世界和平》，台北：輔大若望保祿二世和平對話研究中心，2000。

阮美賢、巫家慶與葉麗珊編，《正義道中尋》，香港：香港天主教正義和平委員會，2001。

林宜諄，〈雄心與良心〉《遠見雜誌》228 期（2005），126~133 頁。

華而誠，〈這四年，台灣國際競爭力每況愈下〉《天下雜誌》295 期（2004），26~28 頁。

戴台馨，〈金融業界的社會責任—從中國傳統知識分子蔣碩傑先生的自我期許談起〉《蔣碩傑經濟理念的現實印證與思想源頭》（1999），133~155 頁。

- 戴台馨，〈以經濟思想家 Amartya Sen 的生活品質觀點釋析當前台灣現象〉，刊於《提升生活品質的理論與實際學術研討會論文集》（2000），1~17 頁。
- 戴台馨，〈兼顧生活品質與人文關懷的發展策略〉，刊於《提升生活品質的理論與實際學術研討會論文集》（2002）25~38 頁。
- 戴台馨，〈經濟發展與人類發展〉《見證月刊》35 卷（2002）320 期，4~6 頁。
- 戴台馨，〈經濟成長率與人類發展指標〉《見證月刊》36 卷（2005）353 期，4~6 頁。
- A. Sen, *The Standard of Living*, Cambridge: Cambridge University press, 1985.
- A. Sen, *Development as Freedom*, New York: Alfred Knopf, 1999.
- A. Sen, "How to Judge Globalism", *The American Prospect*, 13(2002)1.
- D. Rodrik, "Institutions for High-Quality Growth: What They Are and How to Acquire Them", *NBER Working Paper* (2000), <http://www.nber.org/papers/w7540>.
- Green Audit, Sen and Sustainability: "Poverty, Consumer Pressure, and the Future of the planet", http://www.greenaudit.org/sen_and_sustainability.htm
- S. Anand and A. Sen, "Human Development and Economic Sustainability", *World Development*, 28(2000)12, pp.2029~2049.

United Nations Development Programme, *Human Development Report 2000*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

家 庭

論家庭的重要性及婚姻關係對子女的影響（林安禮）

任兆璋，《共脩此生—創造性婚姻講做》，台北：光啓，2000。

朱蒙泉，《靈海拾貝》（台北：永望，2005），148 頁。

吳就君，《人在家庭》（台北：張老師文化，1997），6~9 頁。

鄭玉英，《與家人共舞》（台北：信誼基金出版社，2000），33~35 頁。

鄭玉英，《愛與管束》，台北：信誼基金出版社，2004。

D. Gutmann, “The Cross-culture Perspectives: Notes Towards a Comprehensive Psychology of Aging”, in J. E. Birren & K.W. Schaie (eds.), *Handbook of the Psychology of Aging*, NK: Van Nortrand Reinhold, 1977.

Glenn T. Stanton, “Why Marriage Matters-Reasons to Believe” in *Marriage in Postmodern Society*, Colorado Springs: Pinon Press, 1997.

John Bradshaw, *Bradshaw On: the Family – A Revolutionary Way of Self – Discovery*. Deerfield Beach: Health Communication, Inc., 1988。中譯本請見：鄭玉英，趙家玉譯，《家庭會傷人—自我重生的新契機》（台北：張老師文化，2000），18頁。

John.C. Friel & Linda D. Friel, *The 7 Worst Things Parents Do*, Deerfield Beach: Health Communications, 1999.

John Gray, *What You Feel You Can Heal*, Mill Valley: Heart Publishing, 1984.

J. Sistare, “The Trinity,” *Seminarian*, Retrieved, November 4, 2005. <http://www.cfpeople.org/SeminarianWritings/Sem013.html>

Judith S. Wallerstein & Sandra Blakeslee, *The Good Marriage – How & Why Love Last*, New York: Houghton Mifflin Company, 1995.

Kallistos Ware, “The Human Person as an Icon of the Trinity,” *Sobornost*, Vol.8, #2, London: St. Basil’s House, 1986.

Luke T. Johnson, “Suffering, Sin & Scripture,” *Priests and People*, (March, 1998), pp.87~90.

Marcello Truzzi, *Sociology: the Classic Statements*, New York: Oxford University Press, 1971.

Thomas Massaro, S.J., *Living Justice – Catholic Social Teaching in Action*, Lanham: Sheed & Ward, 2000.

U.S. Department of Health & Human Services, Center for Disease Control and Prevention, *National Vital Statistics Reports*, Vol.53, #19, May 9, 2005.

William J. Bennett, *The Broken Heart*, New York: Waterbrook Press, 2001.

台灣社會中的家庭與老年人（陳惠姿）

中華民國長期照護專業協會，《台閩地區長期照護機構名冊》，台北：中華民國長期照護專業協會，2005。

內政部，《中華民國臺灣地區老人狀況調查報告》，台北：行政院主計處，1986，1987，1988，1989，1991，1993，1996，2000。

田立克保羅，譯自 K. Brynolf Lyon 著，《系統神學》(*Pastoral Theology*) 第一卷（台南：東南亞神學院學會，1980），27 頁。

齊力，「臺灣地區近二十年來家戶核心化趨勢的研究」《臺灣大學社會學刊》，第 20 期（1990），41~83 頁。

行政院經濟建設委員會，《民國 93~110 人口推估》，2004。
[http://210.69.188.227/indexset/indexcontent.jsp?topno=1
&linkid=8](http://210.69.188.227/indexset/indexcontent.jsp?topno=1&linkid=8)

吳淑瓊、梁浙西、林惠生，《老人長期照護研究》，台北：行政院衛生署，2004。

周雅容，〈老人婦女的三代同堂支持與依賴〉，胡幼慧（編），《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》，台北：巨流，1996。

涂肇慶&陳寬政，〈台灣地區人口變遷對社會安全制度的影響〉《中國社會學刊》13（1990），169~190 頁。

周曉紅，〈文化反哺：變遷社會中的親子傳承〉《應用心理學》4（1999），29~56 頁。

陳惠姿，《居家護理個案生活品質》，博士論文，1995，未發表。

陸洛 & 陳欣宏，〈台灣變遷社會中老人的家庭角色調適及代間關係的初探〉《應用心理學》4（2002），221~249頁。

蔡孟哲 & 王文貞，《行政院主計處九十一年社會發展趨勢調查報告》，台北：行政院主計處，2003。

羅紀瓊，〈近十年來台北地區老人家庭結構變遷的研究〉《台灣經濟預測》18（1987）2，83~88頁。

B. Gallin, "Mother-in-laws and Daughter-in-law: Inter-generational Relations within the Chinese Family in Taiwan", *Journal of Cross-cultural Gerontology*, 1(1986)1, pp.31~49.

H. McCubbin & Dahl, B. *Marriage and Family: Individuals and Life Cycles*. New York: John Wiley, 1985.

J. M. Guralnik & E. M. Simonsick, "Physical Disability in Old America", *Journal of Gerontology*, 9(1993)1, pp.3~10.

M. M. Friedman, *Family Nursing: Theory and Practice*, 3rd ed. Norwalk: Appleton & Lange, 1992.

M. Weinstein, Sun, T.H., Chang, M.C., & Freedman, R., "Co-Residence and Other Ties Linking Couples and Their Parents", in A. Thornton & H.S. Lin, *Social Change & the Family in Taiwan*, (eds.), Chicago: University of Chicago Press, 1994.

S. Minuchin, *Families and Family Therapy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974.

V. Gegas, "The Influence of Social Class on Socialization", in W.R. Burr, R. Hill, F.I. Nye and I.L. Reis (eds.) *Contemporary Theories about the Family*, (New York: the Free press, 1979), pp.365~404.

United Nations, 2005.

<http://unstats.un.org/unsd/demographic/default.htm>

人的工作

天主教會捍衛合理工作（韋 薇）

聯合國國際勞工總署（ILO），*Report of the Director-General 1999*。

ILO, *Global Employment Trends for Women 2004*.

ILO, *World Employment Report 2004 ~ 2005*.

行政院勞委會，《婦女勞動統計》，2005。

行政院勞委會，《勞動統計月報》，2005年10月。

財團法人婦女權益促進發展基金會，《數字告訴你：台灣女性圖像》，2004。

史迪格里茲著，李明譯，《全球化的許諾與失落》，台北：大塊，2002。

Kunemann Rolf, Gomez Alberto 著，輔仁大學社會文化研究中心編輯，《人權鏈環：經濟社會文化權》，台北新莊：輔仁大學社會文化研究中心，2004。

謝國雄，《純勞動：台灣勞動體制諸論》，台北：中研院社研所籌備處，1997。

林秀麗，〈私領域裏的勞動力買賣與危機從台中地區菲籍家戶工作者的日常生活實踐談起〉《社區發展季刊》101期（2003）。

台灣勞動市場的國際化（林燦仁）

Zygmunt Bauman 著，張君玫譯，《全球化：對人類的深遠影響》，台北：群學，2001。

張靜云，〈全球化與台灣勞動受雇結構轉變〉《經濟情勢暨評論季刊》六卷（2001）四期。

嚴祥鸞，〈台灣勞動市場性別化分工的解析 1951~1994〉《勞資關係論叢》第五期，1996年10月。

辛炳龍，〈英荷韓政府因應事業問題之作法評估〉《主要國家產經政策動態季刊》第二期，2000年6月。

〈湄公河畔的台灣囡仔〉《商業週刊》917期（台北，2005年6月20~26日），88~106頁。

韋薇，〈從高捷泰勞事件談教會對外勞的牧靈服務〉《教友生活週刊》，台北，2005年10月2日，第5版。

行政院主計處：<http://www.dgbas.gov.tw/mp.asp?mp=1>

行政院勞工委員會網站：<http://www.cla.gov.tw/>

行政院勞工委員會職訓局網站：

<http://www2.evta.gov.tw/evta/index.asp>

E. Berman, J. Bound and S. Machin, "Implications of Skill-Biased Technological Changes: International Evidence", *Quarterly Journal of Economics*, (1998), pp.1245~1279.

P. Krugman, "Technology, Trade and Factor Prices", *Journal of International Economics*, Vol.50, (2000), pp.51~71.

人 權

從天主教社會思想談人權（雷敦蘇）

Annabel S. Brett, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 1997.

Giorgio Filibeck, *Human Rights in the Teaching of the Church: from John XXIII to John Paul II*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1994.

James Brown Scott, *The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, Union, NJ: The Lawbook Exchange, 2000 (Oxford: Clarendon, 1934).

John-Peter Pham, (ed.), *Centesimus Annus: Assessment and Perspectives for the Future of Catholic Social Doctrine*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1998.

Paul Johnson, *Pope John XXIII*, Boston: Little & Brown, 1974.

Pontifical Council for Justice and Peace, *Human Rights and the Pastoral Mission of the Church: World Congress on the Pastoral Promotion of Human Rights Rome 1~4 July 1998*, Vatican City: Pontifical Council for Justice and Peace, 2000.

Rocco Buttiglione, *The Moral Mandate for Freedom: Reflections on 'Centesimus Annus'*, Grand Rapids: Acton Institute, 1997.

Rodger Charles, *Christian Social Witness and Teaching: The catholic tradition from Genesis to Centesimus Annus*, 2 Vols., Leominster: Gracewing, 1998.

Roger Ruston, *Human Rights and the Image of God*, London: SCM Press, 2004.

教會的社會思想與外籍勞工（周曉青）

〈誰是外籍勞工？〉《苦勞論壇》，2005年8月27日。

<http://www.cooloud.org.tw/news/database/interface/Detailstander.asp?ID=106776>

《美國國務院人權報告台灣篇英文版》，1999。

台灣勞工陣線，《黑幕重重！聘雇外國人內幕過程大公開記者會新聞稿》，2003。

《外勞政策大事記》

國際台灣勞工協會，《外勞政策研討會論文：台灣—越南間的外勞仲介機制》。

張烽益，《人吃人的外勞仲介機制》，2001年10月26日。

台灣勞動中心、新事社會服務中心，2000年9月28日。

台灣天主教外勞權益促進聯盟，《聯合聲明：堅決反對勞委會外勞膳宿費扣薪提議！》，2001。

台灣天主教外籍勞工權益促進聯盟，《勞動者電子報》，2001年9月27日。

<http://labor.ngo.org.tw/news/n200929-3.htm>

台灣勞工陣線 / 新事社會服務中心，《1218 國際外勞日一扯斷外勞人權的枷鎖》記者會新聞稿，2000 年 12 月 18 日。

陳婉娥，《見風雨不見日月—高雄捷運公司岡山外勞宿舍抗爆後的最後一個片段》，2005 年 9 月 12 日。

勞動黨桃竹苗勞工服務中心，《酗酒暴動？反奴抗暴！關於泰勞 821~823 的激烈抗議》，2005 年 8 月 31 日。

《高雄泰勞暴動外勞團體痛批新奴隸制在台重生》，2005 年 8 月 23 日。

《台灣外籍教師民主聯盟連署書》，2004 年 6 月 1 日。

國際台灣勞工協會，《外勞政策研討會論文：台灣—越南間的外勞仲介機制》。

〈高捷弊案黑幕總統府操控外勞引進？〉《中央日報》，2005 年 11 月 10 日。

“Baseline Research on Racial and Gender Discrimination Towards Filipinos”, *Indonesian and Thai Domestic Helpers*, Civic Exchange, December 2002.

政治社會

民主與權威：天主教會政治社群觀念之分析（梁錦文）

陳秀容、江宜樺主編，《政治社群》，台北：中央研究院中山人文社會科學研究所，1995。

鹽野七生著，張麗君譯，《羅馬人的故事（VI）：羅馬和平》，台北：三民書局，2003。

戴維·米勒 (David Miller)、韋農·波格丹諾 (Vernon Bogdanor) 等編，《布萊克維爾政治學百科全書》(*The Blackwell Encyclopedia of Political Science*) (出版項不詳，1987)，142~144 頁。

聯合國，《世界人權宣言》，1948。

<http://www.un.org/chinese/work/rights/rights.htm>。

嚴家祺、高杲，《中國文革十年史》，天津：天津人民出版社，1986。

Austin Ranney, *Governing, An Introduction to Political Science*, 8th edition, New Jersey: Prentice Hall, 2001.

David Easton, *A Framework for Political Analysis*, N.J.: Englewood Cliffs, 1965.

Gabriel A. Almond, G. Bingham Powell, Jr., Kaare Storm and Russell J. Dalton, *Comparative Politics Today: A World View*, 7th Edition, New York: Longman, 2003.

Mortimer J. Adler et al. eds., *Great Books of Western World*, Vol. I & II, New York: Encyclopedia Britannica, 1990.

Robert Dahl, *Democracy and Its Critics*, (New Haven: Yale University Press, 1989), pp.221~222; *On Democracy*, New Haven: Yale University Press, 1999.

Robert Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven: Yale University Press, 1971.

Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited with an introduction by J. C. A. Gaskin, Oxford: Oxford University Press, 1996.

公民社會與香港經驗（吳偉傑）

美戈蘭、海登著，周紅雲譯，〈公民社會、社會資本和發展：對一種複習話語的剖析〉，見何增科主編，《公民社會與第三部門》（社會科學文獻出版社，2000年），125頁。

Kumi Naidoo (eds.) *Civil Society at the Millennium*, Civicus, 1999.

M. Sing, “Governing Elites, External Events and Pro-democratic Opposition in Hong Kong (1986~2002)”, *Government and Opposition*, 2003.

S. Davis & E. Roberts, *Political Dictionary for Hong Kong*, HK: Macmillan Publishers, 1990.

Sudipta Kaviraj and Sunil Khilnani (eds.) *Civil Society, History and Possibilities*, 2001.

國際社會

天主教社會思想中的全球化議題（武金正）

武金正，《解放神學：脈絡中的詮釋》，台北：光啓，1993。
Bonaventure Kloppenburg, *The Ecclesiology of Vatican II*, Chicago: Franciscan Herald Press, 1974.

C. Leggerwie, *Die Globalisierung und ihre Gegner*, München, 2003.

David A. Held, D. Goldblatt and J. Perraton, *Global Transformation*, Stanford: Stanford Univ. Press, 1999.

- D. Archibugi, D. Held and Martin Kohler, *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, Stanford: Stanford Univ. Press, 1998.
- David Held & Others, *Global Transformations*, Stanford: Stanford Univ. Press, 1993.
- Globalization Christian Challenges*, ed. by ITEST, St. Louis: ITEST Press, 2004.
- J. Schasching, "The Church's View on Globalization", in *Globalization: Ethical and Institutional Concerns*, p.37ff.
- K.A. Lee, and D. McNeill (eds.) *Global Sustainable Development in the 21st Century*, Edinburg: Edinburg Univ. Press, 2000.
- K. Borchardt, *Globalisierung in Historischer Perspektive*, (SB der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse, München, 2001), Heft 2.
- K. Ohmae, *The End of the Nation State*, N.Y.: Free Press, 1995.
- Otto H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Würzburg: Echter, 1993.
- P. Hirst, G. Thompson, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge: Polity Press, 1996.
- P.J. Opitz (ed.), *Der globale Marsch: Fluch und Migration als Weltproblem*, München, 1997.
- R. Scruton, *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat*, Washington, 2002.

Samuel Sandmel, *Philo of Alexandria. An Introduction*, N.Y.: Oxford Univ. Press, 1979.

S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, N.Y.: Simon and Schuster, 1996.

Stefano Zamagni, "Globalization and the New Migratory Question", in: *Globalization: Ethical and Institutional Concerns*, pp.118f.

The Pontifical Academy of Social Sciences, *Globalization: Ethical and Institutional Concerns*, ed. by Edmund Malinvaud, Louis Sabourin, Vatican City: Pontifical Academy of Social Sciences, 2001.

Vu Kim Chinh, "Tan Nho-Kito Giao-Tham Hoc Ban Vi Hoa Viet Nam", in *Dinh Huong* 22(2000), pp.4~16.

從知識經濟論數位落差（章毓群）

賽斯·舒曼(Seth Shulman)著，吳書楡譯，《知識的戰爭 Owing the Future》，台北：聯經，2001。

趙文衡，〈國際組織與知識經濟之發展：以 APEC 為例〉《亞太經濟合作評論》，第 7 期，2001 年 9 月。

經建會綜合計劃處整理，《台灣新經濟簡訊》52 期，2005 年 5 月 10 日。

葉保強，〈資訊社會的數位不平等〉《應用倫理研究通訊》27 期（2003 年 7 月），15~21 頁。

行政院研究發展考核委員會，《2004 年電子化政府報告書》，台北：行政院研究發展考核委員會，2005。

劉靜怡教授，〈民主社會裏的數位落差：幾個初步觀察〉。

<http://www.iis.sinica.edu.tw/2001-digital-divide-workshop/2-2.htm>

Colin Turner 著，黃彥達譯，《知識經濟入門—將知識資本變成企業優勢的致勝策略》，台北：藍鯨，2001。

Manuel Castells, *The Information City: Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban-regional Process*, Cambridge, MA.: Basil Blackwell, 1989.

Stephen Graham and Simon, Marvin, *Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Technological Mobilities, and the Urban Condition*, New York: Routledge, 2001.

William Wresch, *Disconnected: Haves and Have-nots in the Information Age* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1996.

拉內神學系列推介

《人與神會晤：拉內的神學人觀》

輔大神學叢書 50

武金正 著

「輔大神學叢書」目前共有三本系統地介紹拉內神學思想的專書，本書即為此系列中的第一本。透過拉內的方法論，認知他對哲學與神學的觀點，深入分析、探究人生最重要的向度，並以基督宗教的著眼點嘗試與其他宗教接觸和對話。

光啟文化事業 定價 270 元

《拉內的基督論及神學人觀》

輔大神學叢書 66

胡國楨 主編

本書為「拉內百歲誕辰紀念文集」之一。第壹部分介紹拉內神學思想精華—方法論、思想發展歷程、神學人觀、基督論、救恩論；第貳部分探討「恩寵」與「匿名基督徒」的關係，找尋時代性的福傳實踐原則與方法。

光啟文化事業 定價 300 元

《拉內思想與中國神學》

輔大神學叢書 71

胡國楨 主編

本書為「拉內百歲誕辰紀念文集」之二。本書介紹拉內思想精華，尤其是象徵理論及他對梵二大公會議的貢獻，第參部分專門比較拉內與方東美思想的異同、探討他們對中國神學的啓發，以此提供貫通東方與西方思想的橋樑。

方東美代表新儒家，拉內代表超驗多瑪斯學派；兩人都以人為反思的中心主題，以超越為人的基本特性，並肯定人與神的密切關係。方東美稱人性稟受了神的「精神力量的貫注」，享有「神性潛能」，可以向上提昇超越，參贊天地之化育。

拉內認定人具有天賦的「順命潛能」，這潛能須仰賴天主的「自我通傳」才能獲得實現。他們主張神性是人性的真正滿全，指出天人關係是合一無間的，並採用天人關係的「一體範疇」，為發展中的中國神學指出了基本路向。有志於中國神學的人士實可循此路向，合力建設未來的中國神學。

光啟文化事業 定價 380 元

好書推介

《感恩聖事：禮儀與神學》

輔大神學叢書 70

潘家駿 著

在所有的當代禮儀革新當中，感恩聖事的革新可以說是影響教會生活最巨的一項革新，同時也是在所有的基督徒慶祝當中最受教友們關注的禮儀，因為它在所有禮儀慶祝當中是最明顯可見的，且伴隨信友們日常生活的節奏，與信仰一起舞蹈，而更重要的，它是所有教會禮儀和聖事的極峰。

本書以六個論題來幫助讀者跨入感恩聖事的核心：「新約中的感恩禮」、「感恩禮的歷史傳統」、「感恩禮的聖事神學」、「感恩禮的禮儀神學」、「感恩禮的慶祝」以及「感恩禮的大公合一」。

希望藉由這些論題的探討，我們都能向感恩聖事的根源邁進，並抵達如同正在爆發中的感恩禮火山的核心，如此我們也會著火燃燒，像西乃山被點燃一般。

光啟文化事業 定價 340 元

好書推介

《創世紀研究》 增訂第五版

輔大神學叢書 72

房志榮 著

在世界名著中談論對天、地、人的受造，及人罪的來源，大概沒有比聖經《創世紀》說得更露骨、更有份量的了。人人所關心的這些事件、世世代代所討論的這些問題，在聖經開宗明義的第一卷書《創世紀》中，都有所交代。洪水、巴貝耳塔的歷史性有多少？這類敘述的意義何在？人類不斷地在尋找這些問題的解答。本書結合希伯來人的經典與傳統，與古代近東其他民族的文化遺產作比較，並加入當代聖經研究的精華。固然不敢自詡能全部解答這些問題，但至少提供一些值得省思的角度，啓發每個人去回答這些問題，而使許多問題得到新的意義或份量。

本書自 1972 年出第一版，經過第四版加上一篇〈聖經的族長史與中華世系圖〉，現在增訂第五版，更加了〈廿世紀末的《創世紀》研究〉一篇共三章。一方面可作為神學院師生聖經詮釋的教材，另一方面也為無機會讀神學的人，一窺神學院教室內所作何事，為何一本聖經需要千千萬萬本的註解和詮釋。

光啟文化事業 定價 340 元

郵撥 07689991 光啟文化事業

輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯	光啓
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著	光啓
3 福音新論（併入本叢書 68 號）	張春申 著	光啓
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著	光啓
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著	光啓
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯	光啓
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著	光啓
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著	光啓
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚合譯	光啓
10 創新生活的心理基礎（絕版）	朱蒙泉 著	光啓
11 聖事神學（絕版）	劉賽眉 編著	光啓
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著	光啓
13 生命的流溢－牧民心理學（絕版）	朱蒙泉 著	光啓
14 教會本位化之探討	張春申等 著	光啓
15 原罪新論	溫保祿 講述	光啓
16 聖詠心得	黃懷秋 譯	光啓
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著	光啓
18 病痛者聖事	溫保祿講述	光啓
19 救恩論入門	溫保祿講述	光啓

20 基本倫理神學	詹德隆 著	光啓
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著	光啓
22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著	光啓
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著	光啓
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著	光啓
25 神學中的人學－天地人合一	谷寒松 著	光啓
26 天主恩寵的福音	溫保祿講述	光啓
27 基督的教會（改版本叢書 59 號）	張春申 著	光啓
28 天主論、上帝觀（改版本叢書 56 號）	谷寒松、趙松喬合著	光啓
29 耶穌的名號	張春申 著	光啓
30 耶穌的奧蹟	張春申 著	光啓
31 解放神學：脈絡中的詮釋	武金正 著	光啓
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯	光啓
33 神學簡史	張春申 著	光啓
34 做基督徒（上）	楊德友 譯	光啓
35 做基督徒（下）	楊德友 譯	光啓
36 落實教會的屬靈觀（絕版）	蘇立忠 著	光啓
37 基督信仰中的生態神學－天地人合一	谷寒松、廖湧祥合著	光啓
38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展	張春申 著	光啓
39 舊約導讀（上）	房志榮 著	光啓
40 舊約導讀（下）	房志榮 著	光啓

41 中華靈修未來 (上)(下)	徐可之 著	光啓
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述	光啓
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著	光啓
44 十字架下的新人 －厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著	光啓
45 中國大陸天主教－牧靈與神學反省	張春申 著	上智
45A 神恩與教會 －從格林多前書十二章談起	王敬弘 著	光啓
46 可親的天主 －清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯	光啓
47 當代女性獨身教友 －時代意義及聖召分享	張瑞雲 著	光啓
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著	光啓
49 傳報喜訊－天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著	光啓
50 人與神會晤－拉內的神學人觀	武金正 著	光啓
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著	光啓
52 信神的理由－基本神學之宗教論證	溫保祿 著	光啓
53 基督信仰中的末世論	張春申 著	光啓
54 衝突與融合 －佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著	光啓
55 維護人性尊嚴 (修訂版) －天主教生命倫理觀	艾立勤 著	光啓
56 天主論、上帝觀 (增修版)－天地人合一	谷寒松 著	光啓
57 救主耶穌的母親－聖母論	張春申著述；李柔靜編寫	光啓

58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著	光啓
59 基督的教會 (增修版)	張春申 著	光啓
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編	光啓
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編	光啓
62 對觀福音導論—附宗徒大事錄	穆宏志 著	光啓
63 耶穌智慧導師—智慧基督論初探	張春申 著	光啓
64 天人相遇—聖事神學論文集	胡國楨 主編	光啓
65 張春申神學論文選輯	張春申 著	光啓
66 拉內的基督論及神學人觀	胡國楨 主編	光啓
67 傳教神學	柯博識著述；呂慈涵編寫	光啓
68 聖經的寫作靈感	張春申 著	光啓
69 榮格宗教心理學與聖三靈修	盧德 著	光啓
70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著	光啓
71 拉內思想與中國神學	胡國楨 主編	光啓
72 創世紀研究—增訂第五版	房志榮 著	光啓
73 普世價值與本土關懷 —天主教社會思想論文集	胡國楨 主編	光啓

訂購請洽：

光啓文化事業

電話 (02)2740-2022 郵撥 07689991 光啓文化事業

上智出版社

電話 (02)2371-0447 郵撥 01006005 天主教宗教用品供應社

國家圖書館出版品預行編目資料

普世價值與本土關懷：天主教社會思想論文集
/ 胡國楨 主編——台北市：光啓文化，2006〔民95〕

面；公分。——（輔大神學叢書73）

ISBN 957-546-566-0（平裝）

1. 天主教—論文，講詞等 2. 宗教與社會—論文，講詞等
240.16 95008480

輔大神學叢書 73

普世價值與本土關懷

天主教社會思想論文集

二〇〇六年六月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

主 編：胡國楨

編 輯 者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

執行主編：胡國楨 助理編輯：陳德馨

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mails.fju.edu.tw

准 印 者：台北總教區總主教 鄭再發

出 版 者：光啓文化事業

〔106〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發 行 人：鮑立德

光啓文化事業網址：<http://www.keg.org.tw>

Email: keg@keg.org.tw

承 印 者：永望文化事業有限公司

〔100〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定 價：300 元

光啓書號 30127

ISBN 957-546-566-0

普世價值

與本土關懷



羅馬教廷宗座正義和平委員會於2004年6月頒布了《教會社會訓導彙編》，此為針對梵二《論教會在現代世界牧職憲章》的中心精神，而編寫出來的說明文獻。

2005年，正逢梵二隆重頒布《現代憲章》四十週年。輔仁大學特別舉辦以「普世價值與本土關懷：天主教社會思想」為主題的國際學術研討會，主要目的就是為《教會社會訓導彙編》這個文獻，以台灣、香港及美國的華人教友經驗，做多面向的詮釋。本書即此國際學術研討會的論文集。

本書的諸篇論文涵蓋了《教會社會訓導彙編》全部內容，共分為「總論」、「家庭」、「人的工作」、「人權」、「政治社會」、「國際社會」六個主題。每一主題內有兩篇文章，分別從神學學理與實務經驗出發，再加上一篇〈主題討論記實〉的記錄稿。本書不只回顧了四十年來，台灣、香港、美國華人教會的經驗，也為日後發展普世性的中華新文化提供借鏡。



ISBN 957-546-566-0 \$300



9 789575 465667 00300

光啓書號 30127

定價 300元

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group