

神學叢書

平武



124—125

# 輔仁大學神學論集

第 124、125 號

2000 年夏、秋

總目錄見 50, 100 期索引

專 題

和好與對話

基督徒參與廿一世紀的台灣

## 目 錄

- 編者的話**：基督徒參與廿一世紀的台灣..... 編輯室 165
- 主題說明**
- 和好與對話
- 基督徒參與廿一世紀的台灣生活..... 張春申 171
- 教會與兩岸關係**
- 「中」梵建交之我見..... 梁錦文 187

**政治和解**

衝突與協調.....	狄明德	204
締造台灣和平文化.....	魏明德	219
台灣社會和平教育的可能性.....	雷敦蘇	241
基督徒如何參與台灣的族群和諧.....	丁立偉	258

**教育改革**

一位基督徒看「教改」.....	韓玲玲	269
大學階段生命教育的內涵.....	陳德光	287
輔導與和好.....	李秀華	305

**婦女議題**

女人和她們的身體 一個女性主義宗教學的研究.....	黃懷秋	325
女人，妳在那裡？ 台灣教會之女性意識.....	葉寶貴	355

**弱勢關懷**

弱勢關懷：從諒解與反省出發.....	湯靜蓮	381
天主的愛關照弱小.....	黃荔芬	387
請給予早產兒生存的權力.....	鄒國英	402
從仲介費看台灣外勞問題.....	艾立勤	409

**生態環境**

與大地和好 天主教的生態倫理觀.....	谷寒松	427
-------------------------	-----	-----

EDITORIAL.....	編輯室	461
----------------	-----	-----

# 編者的話

## 基督徒參與廿一世紀的台灣

主曆 2000 年 3 月 18 日，在台灣的中華民國總統大選的結果，使台灣的社會政治生態發生變化。這是繼十多年前解除戒嚴以來，進一步社會政治生態的大變化，這是引發台灣社會大變革的一個契機，是台灣走向廿一世紀的一大轉捩點。面對這一劃時代的轉捩點，台灣的基督徒如何因應？如何參與？

這一年，也恰是基督誕生兩千年的大禧年，所有基督徒都以「和好與革新」自勉並勵人，在此當兒，不必等台灣社會有了這一變革的契機，我們就已意識到自己有使命——以基督福音的精神給台灣的處境做個反省及前瞻。

以基督徒的眼光來看，台灣現況確實有著許多不理想的情況，也有一些利益、價值、族群、觀念等的衝突，造成社會或隱或顯、各式各樣的不公義，以及分裂狀況。

面對這樣的狀況，基督徒本諸信仰和福音的精神，關懷這片土地及生活其間的人民，知道要改善這些不理想的情況，將福音的理想實現，需要以和好的精神真誠地祈禱、反省與對話。參與這個過程，並將福音的和好訊息澆灌在每個需要和好的議題中，這是基督徒與教會的使命與責任。

《神學論集》有感於此，願在主曆 2000 年中，規劃這一「和好與對話」的專題，集合教會人士就相關方面的議題加以檢討並提出信仰反省，為基督徒指出參與及努力的方向，並為台灣教會留下時代性的指標，因此，副題就訂為「基督徒參與廿一世紀的台灣」。

開始規劃之初，我們特別商請張春申神父為此專題作一綜

合性導言。張神父由「和平」及「和平的締造」出發，提醒基督徒建立正義的社會應有的「和好使命」，並點出為完成這「和好職務」可行的行動綱領，值得即將跨入廿一世紀的台灣基督徒參考。

至於議題的規劃上，我們按照台灣現狀所做的觀察，提出下列十一項可供反省的方向，希望以基督徒的眼光給台灣社會做全方位的體檢：

- |        |         |         |        |
|--------|---------|---------|--------|
| 1 政經社會 | 2 教育改革  | 3 族群對話  | 4 宗教交談 |
| 5 生態環境 | 6 生命倫理  | 7 勞資問題  | 8 弱勢關懷 |
| 9 婦女關懷 | 10 心靈和好 | 11 文化藝術 |        |

但是，我們也有自知之明，深切明瞭在台灣基督徒屬於少數族群，真正深入參與各領域又有神學反省能力的朋友也不多，很難按我們的理想全面性地找到稿源。不過，我們還是全面性地發出邀稿函，請每位受邀者自行發揮，得到的回應尚稱滿意，今將收到的稿件匯整編排，除了首篇由張春申神父所作主題說明式的文章外，共分「教會與兩岸關係」、「政治和解」、「教育改革」、「婦女議題」、「弱勢關懷」及「生態環境」六大類議題。

「**教會與兩岸關係**」議題的一篇文章，由國立暨南國際大學公共行政與政策學系助理教授梁錦文先生執筆。他以平信徒的身分，並以身為台灣教會內一位政治學工作者的立場來談「中」梵建交。文中涉及他對台灣地方教會，以及作為普世教會中樞的教廷在處理這相關事務時的期許。尤其在這邁向「平信徒時代來臨了」的當兒，對教會決策當局對平信徒是否夠開放提出質疑。

其次，文中從政治層面分析得知，中共之要與教廷建交，

既非在宗教自由之下，讓基督福音廣傳大陸神州；更不是在民族主義的大纛下，促成中國的統一；而是非常現實地，在東亞戰略思考的邏輯下，企圖控制台灣。倘若真的明白了這點，試問我們是否應該以建交方式，幫忙中共早日完成其向海洋擴張的東亞防衛疆界？這是教會決策時應該確實思考的重要因素之一，提供有關人士參考。

「政治和解」是當前台灣社會最需要大力推行的運動，這一大類議題中，我們選刊了四篇文章，由理論走向台灣具體的實際情況：

狄明德神父以關懷台灣的心情，在〈衝突與協調〉一文中暢談「政治和解」的理論，其實「爭執」與「衝突」，必然存在於任何社會之內，代表著一種不滿足的現象，也是一種走向更好、更適應、更努力、更拒絕暴力、更關心正義的努力。若能藉此走上「協調」的交談之路，最後雖不一定非要「達成共識」不可，但至少能在堅守民主程序的持續交談中，以「妥協」的方式共同決定，在「休戚相關的意識」中實現真正有人性尊嚴的和諧社會。

接著，魏明德神父以政治學者的身分所寫〈締造台灣和平文化〉一文，依魏神父對台灣的觀察，台灣建立和平文化最主要的問題，在於尚未將和平文化列入創造的領域。目前在台灣談論「和平」時，或是基於戰略的考量，或是流於道德的訓示；其實，「和平文化」是可以創造的。

魏神父從中國傳統社會中儒家及道家對「和」與「仇」的觀點出發，並提出和諧滋養和平文化「道是創造的本源」、「德行」、「善意」、「長久」、「友誼」的五項特質，希望藉此能助台灣走向「和解」的社會模式。

雷敦蘇神父的〈台灣社會和平教育的可能性〉及丁立偉神父的〈基督徒如何參與台灣的族群和諧〉一文，則是更具體地

從台灣現狀出發談台灣的可行之道。

雷神父從「二二八事件」在今日台灣的發展，及其紀念館的成立，看到台灣在推行人權與和平的重視上，已有了一個起步，雖然具體的推行與教育仍有待加強。他站在教育的立場上，視和平與人權互為因果，指出台灣社會要建立和好的社會，和平教育的重要性與可能性，不容忽視。

丁神父則從多年關懷、牧靈本地原住民教友的經驗中，反省台灣各族群間融合的困難與歷史因素，進而提出「和解」、「交談」與「合作」的重要觀念及作法，為台灣的族群融合提供了可期的發展方向。

「教育改革」是台灣社會近二、三十年來一直不斷在全面反省的議題，這幾年更是進一步從各個層面、各個角度不斷在積極推動的全民運動。在台灣，教育界中的每一層面，都有很多的基督徒參與其中，發揮的影響力也很大。這一波教育改革運動，我們並沒有缺席。因而編者為本專題邀稿時，對教育工作者發出的邀請函超過十封，涵蓋各層面、各角度。可惜，受邀者都很忙，沒有達到預期的成效。不過收到的三篇文章，也足以令讀者看到台灣基督徒教育工作者對教改的關心及期許的焦點何在。

韓玲玲修女曾任教台灣高職教育廿餘年，並擔任多年校長職務，對於台灣近年來的教改工作參與頗深。她在此邁向廿一世紀之際，願立基於天主教教育理念，並依據梵二的教育觀，為台灣教改的精神、努力與困難加油，也為教改的優異與不足之處提出反省。以基督徒眼光看來，如今推動的教改至少仍有三大不足之處：(1) 教育理念不明確；(2) 忽略家庭教育的重要性；(3) 對全人教育推動不足。基督徒可以努力的方向呼之欲出了。

接著，輔大宗教學系陳德光主任的〈大學階段生命教育的

內涵〉一文，似乎就在回應前文所期待的全人教育。陳老師以前台灣省教育廳於民國 87 學年度開始推動的「生命教育」，以及輔仁大學由 88 學年度開始規劃的「全人教育課程」為出發點，對大學階段「生命教育」的理論及課程設計等方面提出可行意見，主張大學生命教育內容應囊括人之所以為人的終極信仰、認知、規範、表現、社會、自然等六個生命層面，教育方法乃是就分析這六個層面中的三大特徵：獨特性、一元性、相關性。

教改議題的第三篇文章〈輔導與和好〉，是由輔大進修部導師團體督導李秀華女士執筆，她首先介紹羅洛·梅等「人文心理學」學者的人觀，他們強調「人的基本結構」包含六大特徵：自我中心、自我肯定、分享與參與、察覺、自我意識、焦慮，若要度真正完美「和好」人生，除了狹義地對罪有所悔改之外，還需要使上述六大特徵得到平衡的發展。

依李老師多年的輔導經驗發現，協助當事人進入內心深處，接納疏導自己的情緒，敏於身體的覺受，自然有意想不到的效果；人是心、身、靈的整體，渴求更深的和諧與圓融，回歸內心，找尋最深處臨在的天主，使祂成為我們存有及生活的根源，這才是邁向和好之道。

「婦女議題」由台灣天主教內兩位神學工作者的文章組成。黃懷秋老師的〈女人和她們的身體〉，以及葉寶貴修女的〈女人，妳在那裡？〉都極具震撼力，尤其是葉修女的文章，這也是促使我們將本類議題的名稱由「婦女關懷」改成「婦女議題」的主因。

「弱勢關懷」是台灣天主教多年來，對台灣社會的貢獻面既廣泛又深入的一環，不只在實踐上提供了實質的人力、物力，而且在理念的推廣上也不遺餘力，善盡了社會良心的角色，本議題的四篇文章，只象徵性地表露我們有過的努力及付出而

已，並沒有全面涵蓋天主教參與的機構及個人的工作。前三篇屬於經驗分享式的反省：湯靜蓮修女介紹了「天主教善牧社會福利基金會」的理念與工作；黃荔芬女士回顧「露晞未婚媽媽服務中心」十八年成長中的甘與苦；鄒國英醫師則以半自傳的方式敘述了台灣早產兒醫療事工的發展。一葉知秋，這三個例子，可以反映出台灣教會默默努力的心路歷程，也可體會到往後的前程。

另一篇有關弱勢關懷的文章，是艾立勤神父的〈從仲介費看台灣外勞問題〉。本文較富學術性，從「仲介費」的角度探討台灣的外勞問題。希望台灣教會對消除台灣這方面「罪的架構」或減輕這「罪的架構」的影響力，能有所貢獻。

「生態環境」只有谷寒松神父由天主教的生態倫理觀出發的〈與大地和好〉。谷神父從各種角度提出環境保護的重要性，而且舉出可以落實於日常生活的一些環保習慣，為基督徒參與廿一世紀的台灣社會關懷，具有相當重要的提醒與其參考價值。

我們另外還收到一些與各主題相關的文章，然而作者雖是以關懷台灣的心情，針對某些台灣現狀有感而發肺腑之言，可惜這幾篇文章一方面讀起來太過理論，不屬於直接對台灣現狀的反省與前瞻，另一方面本期以雙號合併出版，篇幅已然足夠，因此暫時割愛，留待後期發表。

基督徒參與廿一世紀的台灣，所應關懷的議題當然不只這些，台灣現在不僅面臨世紀的轉換，整個大環境也處於轉捩點上，本期的規劃，只能算是拋磚引玉，希望基督徒能真實地活在台灣的新生命中，迎向未來。

# 和好與對話

## 基督徒參與廿一世紀的台灣生活

張春申<sup>1</sup>

本期規劃「和好與對話」專題，特請張神父分由各個不同的領域為對象，為此專題作一綜合性導言。張神父由「和平」及「和平的締造」出發，提醒基督徒建立正義的社會應有的「和好使命」，並分由九項不同的子題，一一點出為完成這「和好職務」可行的行動綱領，每一個領域都值得即將跨入廿一世紀的台灣基督徒參考。

### 前 言

有些理想是人類共同嚮往實現追求的，如和平、正義、仁愛、真理等等，雖然它們各有自身的意義，但彼此之間卻是互相連結的，因為無一不是人性的基本需要。而且，如果其中之一破壞，其他的也無法完整。

本文的課題是以「和平」為出發點。我們立即可說：台灣跨進廿一世紀，為了自己的生存，迫切需要和平，因為它並不理想。參與廿一世紀台灣生活的基督徒能不為此投身嗎？怎麼樣投身呢？

本文分為四段接連發揮：

---

<sup>1</sup> 本文作者：張春申神父，羅馬額我略大學神學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教信理神學課程數十年，並曾擔任院長職務多年，神學作品豐富，膾炙人口。

- 一、和平與和平的締造；
- 二、和好的使命與詮釋；
- 三、和好職務的行動綱領；
- 四、正義的對話。

四段互相扣緊；破壞了的和平需要和好，和好導向為正義的對話。

## 一、和平與和平的締造

和平是人類的理想，和好則是實現理想時，面對不同種類的阻礙與衝擊而有的繼續奮鬥，誓不妥協與失望。基督徒在此領域中的參與，不能直接依據聖經，在信仰光照下領悟與行動。但是相關問題，來自聖經的資料非常豐富<sup>2</sup>必須有所選擇；同時也參考教會訓導的詮釋<sup>3</sup>。

路加繕寫的是來自耶穌基督的「和平福音」（十 2~12），因此所謂「天國臨近」即是救恩計劃中的天賜和平。此非人的工程，而是天主的恩賜。自此觀點來讀耶穌誕生的故事（二 1~36），會另有一番體驗與啓發。他記載耶穌是在羅馬皇帝奧古斯都朝代生於白冷，其時正值「羅馬和平」（pax Romana）盛世，所謂「天下太平」是也。

然而路加著書之時，深知奧古斯都身經鬥爭與流血始得和平，而此「羅馬和平」已由後起的皇帝更替而破壞。為此，人類所締造的和平，若不是天主的恩賜，絕不可靠。所以，耶穌基督、和平的君王（參閱：依九 5）誕生於世時，天軍讚頌說：「天主受享光榮於高天，主愛的人在世享平安」（路二 14）。

---

<sup>2</sup> 房志榮：〈平安〉、〈和平〉，中譯《聖經神學辭典》（台中：光啓，民國 67 年 3 月初版），275 頁。

<sup>3</sup> 如：教宗若望廿三世，《和平於世》通諭，1963 年 4 月 11 日。

當他在加里肋亞結束宣講，決意去耶路撒冷，進京之時衆門徒大聲頌揚天主說：「因上主之名而來的君王，應受讚頌；和平在天上，光榮於高天」（路十九 38）。此即後來保祿所說的：「基督是我們的和平」（弗二 14）。

我們討論的不是「羅馬和平」，而是「基督和平」（pax christi）。耶穌自己也說：「我把平安留給你們，我將我的平安賜給你們；我所賜給你們的，不像世界所賜的一樣」（若十四 27）。這是本文思考的出發點，和平是人類的理想，所以嚮往它、追求它，但，惟有天主才能恩賜和平。雖然如此，人類仍應參與和平的建設，「締造和平的心是有福的，因為他們要稱為天主的子女」（瑪五 9）。這並不矛盾，而是恩寵與自由的交接。有關「恩寵」，是信仰的範疇，不必多做解釋。

至於有關「自由」這幅度，就是本文需要緊接著著墨之處；由聖經進入教會訓導領域，討論人的參與。我們主要依賴的資料是自 1968 年以來，羅馬教宗在每年元旦世界和平日頒佈的宗座文告<sup>4</sup>。首先簡單一提締造和平的責任；其次是根據本期專題的規劃，分別進入不同的領域。

首先，雖然和平同其他人性的理想，基督宗教深信需要天恩，同時肯定人的參與。

「雖然和平是一種天恩，人絕不能逃避尋求和平的責任，並在歷史的過程中，以個人和團體的力量來建立和平。因此，天賜和平，常是人的征服和成就，因為天主給我們和平，是要我們自由地接受它，應用我們的創意而逐步地實施和平。況且，由於天主對人的愛，他絕對不會拋

<sup>4</sup> 輔仁大學若望保祿二世和平對話研究中心編輯，《尊重人權，促進和平：1968 年至 1999 年教宗世界和平日文告》（台北：光啓，1999）。本文以下《文告》即指此書。

棄我們，即使在歷史的最黑暗的時刻，他帶領我們前進，或是奧妙地引領我們回向和平的途徑。<sup>5</sup>」

有關這一方面不須繼續說明，為參與廿一世紀台灣生活的基督徒，更加需要在不同領域中得到自教會訓導的靈感，發現自己締造和平的責任。因此，下面陸續舉出規劃的九項：心靈和好、婦女關懷、族群對話、勞資問題，生命倫理、宗教交談、文化藝術、政經社會、生態環境。

※ ※ ※

**心靈和好：**「大學」之道的傳統表示齊家、治國、平天下，必先起自格物、致知、誠意、正心。教會訓導則以另外一種方式表達同一理念：

「假如現在由人的『心』所產生的制度無法確保和平，那麼為了改革體系、制度和方法，人的『心』必須革新，基督徒的信仰對於這種心的基本改變，稱之為『悔改』。<sup>6</sup>」

其實，**心靈和好**即是聖經所指的**悔改**。「在個人和民族之間不可能有真正的外在和平，假如和平的精神沒有占有思想和人心」<sup>7</sup>。這也是「心靈和好」成為締造和平之泉源的緣由。所謂「誠於中形外」是也。

**婦女關懷：**這個締造和平的領域包括雙重意義。「在女人身上，男人發現一個可以平等對話的伴侶」<sup>8</sup>。有關這方面的課

---

<sup>5</sup> 同上，111 頁。

<sup>6</sup> 同上，137 頁。

<sup>7</sup> 同上，138 頁。

<sup>8</sup> 同上，249 頁。

題，教會說得很多<sup>9</sup>。

1995年，婦女年的元旦世界和平日文告發揮了「關懷婦女」與締造和平的另一方面，特別指出婦女是和平的導師：

「我向婦女作這樣特別的邀請，請她們擔任締造和平的導師，是因為我們瞭解到天主是『以專屬於女性的獨特方式把人付託給她們』。<sup>10</sup>」

**族群對話：**「婦女關懷」是人類的一半與另一半的一種對話；至於「族群對話」則往往存在著多數與少數之間的張力，至少台灣原住民確是如此：

「……人們看到少數團體沒有影響力，不能完全享有他們的權利，更好說發現他們自身處於苦難與悲傷的狀況中。這樣能導致他們默默地忍受，或騷動，甚至反抗。然而，騷動或暴力，對建造真正和平環境而言，均非適當途徑。<sup>11</sup>」

和平對話因此是必須的<sup>12</sup>，但需要原則<sup>13</sup>。

**勞資問題：**三十多年來世界和平日文告接觸各類重要問題，但勞資關係卻無顯著的論述。另一方面，我們都知道，自從教宗良十三以來，教會訓導最為關懷的正是這個問題<sup>14</sup>。討論勞資之間的締造和平，我們另有豐富的傳統與靈感。

**生命倫理：**以上四項可說是和平的主體或關係人；下面提

<sup>9</sup> 如：教宗若望保祿二世，《婦女的尊嚴與聖召》宗座書函，1988年11月22日。

<sup>10</sup> 《文告》，248頁。

<sup>11</sup> 同上，188頁。

<sup>12</sup> 同上，193頁。

<sup>13</sup> 同上，188~189；190~193頁。

<sup>14</sup> 自教宗良十三，1891年5月15日之《新事》通諭，至教宗若望保祿二世，1991年5月1日之《一百周年》通諭。

出來的五項是和平的條件。兩者的關係是密不可分的，只是討論的角度不同而已。不過五項之中，「生命倫理」居首，甚至包括其他的條件。

「和平是可能的嗎？是的，是可能的，它必須達到。但我們必須要清楚：就如我們已經說過……它只有在用許多不容易的條件集合在一起的時候才是可能的。<sup>15</sup>」

但「生命是和平的冠冕」<sup>16</sup>。因此，以下的另外四項都與生命有關，「若為獲得真實快樂的和平，就必須『去保護生命，去治癒生命，去促進生命』」<sup>17</sup>。

**宗教交談：**宗教是心靈生命的表達，締造和平的精神力量，1989年教宗若望保祿二世邀請各大宗教在意大利亞西西為和平祈禱，清楚地有此意向：

「去年在亞西西於是事成，接受我的邀請後，世界各大宗教領導人齊聚一起，雖然各自維持忠於自己的宗教信仰，但能一起決定為建立和平作共同的努力。<sup>18</sup>」

同時它也具有行動中的宗教交談：

「在亞西西的精神中，有一約束和訴求力的課題，這一力量應加以培植並使其茁壯：彼此接納與尊敬，放棄教義的威脅和暴力，促進聯合行動的制度和策略，以及促進國家與人民之間的合作，尤其在教育方面著重和平，考慮到和平在教育上極為需要，並希望在教育結構上作革新，和平必須有心態的變換。<sup>19</sup>」

---

<sup>15</sup> 《文告》，57頁。

<sup>16</sup> 同上，59頁。

<sup>17</sup> 同上。

<sup>18</sup> 《文告》，184頁。

<sup>19</sup> 同上。

**文化藝術：**教宗若望保祿二世去年復活節給藝術家的一封信中，曾有一個新的對話，他說：

「在這個新的年代，當基督徒的人文主義繼續在文化和藝術上展開它重要工作的時候，確實有一種以天主不存在，甚至以天主為敵的人文主義逐漸顯示它的權威。這種風氣不一定使藝術與信仰成為兩個世界，但至少在意義上，很多藝術家對以宗教作為他們藝術主題的興趣，已經大不如前了。<sup>20</sup>」

這樣的「分裂」同樣出現在台灣，究竟還能有和平的對話嗎？

**政經社會：**由於若望保祿一世在位時間極短，所以迄今只有保祿六世與現任教宗發表過世界和平日文告，他們二位先後曾指出「如欲獲致和平，請為正義努力」，「人人行正義，世界享和平」。後者著力在全球化問題，而保祿六世則說：

「正義不也是一位無法移動的女神嗎？是的，在正義的表達中的確如此，正義的表達包括權力與義務，它們已被列入各國法典和關係條約中，以求保障社會、文化及經濟間的安全，而不容遭受破壞，如此才會有秩序，才會有和平。<sup>21</sup>」

但在台灣生活中，正義又是甚麼呢？正義的解釋與和平的締造絕對有關。

**生態環境：**1990年的文告之主題是「與造物主和好，與受造界共存」。可見「生態環境」與和平之間的關係。

「今日種種光景呈現出需要協調一致的努力，目的在

<sup>20</sup>張婉霞譯，〈教宗若望保祿二世給藝術家的一封信〉，10號，《神思》42期，80頁。

<sup>21</sup>《文告》，26頁。

建立起屬於個人、人民、國家和國際社會的責任和義務。這不僅是攜手努力建設真正的和平，也是以具體方式確定和加強那些努力。<sup>22</sup>」

※

※

※

以上九項即是蒙受天賜和平，人類具體回應之領域，參與廿一世紀台灣生活的基督徒必須予以正視。但廿世紀末期，那些領域又呈顯怎樣的現象呢？帶給台灣人民和平的幸福了嗎？或者每個領域含有衝突與分裂，造成各式各樣的不正義，以致傷痕與犧牲累累。於是締造和平成了和好的使命。

## 二、和好的使命與詮釋

「和好」這個聖經名詞，一年多來在台灣天主教裡已經被「和好 2000」運動炒熱了，但和好的使命卻是另一回事，後者尚未受到台灣天主教的注意。神學家中有人開始根據今日各地衝突的實況，提出「和好」作為使命的一個模型<sup>23</sup>，值得我們考慮它在台灣現況中的可取性，以便治療各個領域中的創痛與重建和平。

「和好」一詞予人的印象是「雙方之間的互動」，不過聖經思想更加強調它是天主的恩典（格後五 18）。它的對象是人（羅五 10）、是萬物（格後五 19，羅十一 15）、是敵對的人類（弗二 11~22）。但人必須甘心同意，才會發生效果（格後五 20）。而且，和好由於全是出於天主主動，與我們一般印象

---

<sup>22</sup> 《文告》，204 頁。

<sup>23</sup> Robert J. Schneider, "Reconciliation As A Model of Mission", *Nouvelle Revue de Science Missionnaire*, 52(1996)4, pp.1~7.

中的雙方互動完全不同。爲此，「和好 2000」這個由人力出發的和好運動，並不鮮明地表達聖經的重點。聖經所宣告的是：

「天主樂意叫整個圓滿居在他內，並藉著他使萬有，無論是地上的，是天主的，都與自己重歸於好，因著他十字架的血立定和平。」（哥一 18~19；並參閱 21~23）

所以，十字架奧蹟是天主彰顯和好的典型，它的效果是嶄新的改變，成爲「新受造物」（格後五 18），真實地成義與聖化了。但在基督內的和好工程，繼續由教會世世推行，保祿自認是和好「大使」（參閱：格後五 20）。因此，台灣天主教在實際情況中，爲了締造不同領域中的和平，也許真應揀選和好作爲使命。不過對它尚須檢討，以能具體進行；另一方面，我們有些社會工作事實上已是和好工程了，如果行動正確的話。

首先，我們回顧一下本文第一段指出的不同領域，以及每個領域內含的張力，同時事實上在台灣生活中因而發生了的衝突與傷害。和好使命又將怎樣開始與進行？怎樣根據聖經的啓示成爲教會的職務？我們將嘗試詮釋，並指出行動綱領。真的，天主藉著教會的職務賞賜和好；但祂特別藉著衝突與受傷的犧牲一方，賞賜和好的恩典：重啓他們的人性，提升他們心境。天主的恩典從他們開始；這又爲甚麼呢？

有關和好，人們往往集中注意施暴一方，圖謀促使他們對自己的罪行悔改，認錯求恕。這似乎是最爲明顯與合理的要求，但一般而論，卻是極難辦到的，惡人緩於挺身認罪，普通不肯認錯。而且我們也應承認，施暴的一方已自我扭曲了人性，因此反而沒有足夠的能力悔改與承認錯誤。也許由於這個緣故，天主反而要先重整犧牲的一方。

這也非常合乎耶穌基督，他親近邊緣人、被排斥的人、自感非人的人。和好地授與恩寵，並非在於恢復他們衝突與傷害之前的情況，而是「舊的已成爲過去，看，都成了新的」（格

後五 17)。他們有了新的眼光，同時看到在他們身上發生過的一切以及未來將有的出路。於是和好的德能使犧牲的一方產生愛的能力。他們往往由於愛與恩寵的經驗，不只結束衝突與傷害的過去，而且發現一個未來天主的召喚，在破碎的周遭環境，負起治療者與和平者的使命。他們成了和好的工具，藉著他們出現了和好。但這究竟怎樣發生？教會和好職務又有甚麼角色？

是的，我們必須承認本文第一段九項領域中，出自衝突與傷害而犧牲了的一方，他們所留下的驚駭與痛苦是深刻的。這也是聖經啓示和好恩典的緣由：不是人，而是天主，才能改變他們成為和好的工具，這是教會實現和好使命不可忽視的，甚至需要更加認真地闡明其真諦。

所以，我們還得澄清和好的意義，因為它用得很泛。首先，和好並非在於心中「忘掉」過去的傷害，為能達到任何領域的重建。「忘掉」與「寬恕」的呼籲，有時簡直是不知真情；匆忙的調解只有一時，施暴者不久又會復萌。而且草率的處理不免忽略犧牲一方的創痛，非但解決不了問題，最後可能反而使傷害加重。

為此，和好並不等於衝突之間的仲裁，雖然它是重要的，也是善心人士樂於承擔的，但仍與和好不同。仲裁與調解可能避免衝突、阻止暴力，但並不真正如同和好一般地「拆毀了中間阻隔的牆壁，就是雙方的仇恨」（弗一 14）。

但和好也不能由所謂「解放」代替，解放是和好的條件，並非和好的同義名詞。和好建立在真理之上，施暴的謊言與歪理必須得到解除。和好是新的創造，所以必須來自天主的恩賜。上面已經指出，它由犧牲的一方開始，但教會又能扮演怎樣的角色呢？和好的使命又將注意些甚麼呢？根據和好的真實意義，我們的答覆有以下兩層面。第一是重點注意；第二是行動

綱領。

和好的使命首先注意犧牲的一方，教會不能不優先關懷他們。但天主的恩寵大概也同時適應人性，經過一個艱辛的過程而在破碎的心靈中湧出。這包括有人把施暴者包圍在弱勢者身上的層層謊言戳破，始能真相大白；另一方面，這即是治療他們的記憶，讓過去不再恐嚇現在，因此需要時間，然後重整人格的尊嚴。

由此可見，寬恕不會立刻萌生。應用聖經的言語以及出自善意的規勸，也許不是此時該作的，這甚至會是在犧牲者上的再次犧牲。寬恕是自主的美果，當犧牲一方經驗到了和好的恩寵，他禱告天主自己來寬恕，因為這已在人的能力範圍之外。耶穌不也是如此嗎？他自己沒有能力，卻禱告天父寬恕殺害他的凶手（路廿三 34）。

至於與寬恕經常連在一起的「忘記」，往往也視為真正寬恕的憑證。其實不然，和好的經驗並不包括、也不要求忘記；只是忘記不了的事已經化解，甚至產生了新意，因為「舊的已成過去，看，都成了新的」（格後五 17）。另一方面，在這個領域中，忘記等於輕視或小看，小看過去的經驗，也等於小看犧牲一方的人格尊嚴。為此，記憶猶在，但由恩寵已轉化了。甚至同時尚有餘怒，但卻不再會消耗新的境界。所以，絕對不會想要報仇，但正義的要求尚在。這也是本文第三段處理的範圍。

### 三、和好職務的行動綱領

我們緊接著正視和好職務的行動綱領。當然，本文的背景是台灣生活與它內含衝突與分裂的各類領域，正如第一段中大概指點出來的。同時，我們也認識稱為「小小羊群」的天主教會，與它可能連絡到的宗教與善心人士。根據這樣具體的主客

條件，嘗試討論所謂的和好行動。無論如何，這是綱領而已，並非實際的進行與活動，以及詳細的作業。

值得再次強調，教會的和好職務出於經驗天主的和好恩寵，使人蒙召參與祂的工程，實在沒有甚麼權力成爲「和好大使」；更好說是教會團體陪伴著犧牲的一方奮鬥，被他們接受著。否則，在受苦者奮鬥與掙扎之後，自命爲和好專家者還由上而下地降來介入，其可信性是非常薄弱的。教會人士有時確是如此，非但無濟於事，有時反而成了阻礙。

那麼具體而論，和好職務在台灣處境中又將怎樣執行？這需要各個領域中產生結構與組織；基層的稱之爲和好小組。我們並不忘掉「小小羊群」的台灣教會，但根據統計，它在各項領域已經投入的人力實在不少。基層和好小組不必專職，但應有專業的信仰志趣。小組專爲犧牲的一方建立和好小會，它的功能是款待、傾訴、認真、連鎖與希望。

和好小會的功能是**款待**：這表示犧牲的一方有人格尊嚴，有主體個性，不是任何爲暴力打倒的犧牲品而已。款待小會給予接納與安全的空間，使受傷的個人得以重建，在那裡，不論個人或團體都能夠敘述他們的遭遇與故事。

和好小會的功能是**傾訴**：這表示犧牲的一方擁有自己的身分，及其受到傷害的家庭與族群。在小會的傾聽中，他們得以敘述在不同領域中所遭遇的謊言與污辱、暴力與壓迫。自由地傾聽吐露自身與家庭的故事，以期待重整。

和好小會的功能是**認真**：這表示犧牲的一方需要一個認出與認同真理的地方，那裡暴力、不義、謊言受到斥責。爲此，這不僅是破碎心靈得以整合，且是共同爲真理奮鬥與努力的場合。和好職務必須爲正義服務，真實的和好要求正義，缺少完整的正義，謊言不會從此滅跡。

和好小會的功能是**連鎖**：這表示犧牲的一方滿佈在台灣生

活的各個領域中間，大家都有雷同的故事。於是小會與小會連鎖，小會與其他個體和團體連鎖，共同編製成廣大的網路，每個故事組合成為傷痕累累、血跡斑斑，卻猶待轉變的一個共同的故事。然而更基本而重要的是，連鎖在耶穌的苦難、死亡與復活的故事之上，「我只願認識基督和他復活的德能，參與他的苦難，相似他的死，我希望也得到由死者中的復活」（斐三10）。

和好小會的功能是**希望**：這表示犧牲一方的和好經驗，並非只是轉化過去，同時面向新的將來。他們首先自己成了和好的工具；聯合大眾以具體計劃與策略，去建設一個正義的新社會。希望的工程堅信現在的處境必須改良，願景能夠實現。和好要求正義，「如能獲致和平，請為正義努力」<sup>24</sup>。

參與廿一世紀的台灣生活，我們勾劃出了和好的使命；根據以上的論述，這似乎相當的切實。然而，「小小羊群」的台灣天主教會仍需檢討它的使命典範，我們曾經多次提出的「小教會」典範可能是勢在必走的路，因為正義的社會是所有宗教關懷及一切善心人士期待的。

## 四、正義的對話

天主教中，自從教宗保祿六世的首道通諭《祂的教會》以來，有關對話或交談的話題，發展的對象日廣，層面日多，意義日深，資料日富，都非本文之能參考得了的，我們限於前述的脈絡內，討論和好小會為正義的對話。因此，這是蒙受天主恩賜、經驗和好之犧牲一方的對話；他們自己被召願作和好的工具。然而和好要求正義；為正義的對話，雖然並不排除為自己討還公道，但更是為了創造一個正義的社會。所以，各個領

<sup>24</sup> 《文告》，25~28 頁。

域中的對話必是建立在和平與真理、堅忍與剛毅上的，這裡毋須繼續為此多加說明。也許更加應該簡單地跨入正義的堂奧。教宗保祿六世說：

「真正發現和平的道路是：如果我們追究和平的根源，我們便發現它是對人熱誠感情和尊重。不是由尊重人而產生的和平是虛偽的和平。這種對人的熱誠感情和尊重叫做正義。<sup>25</sup>」

但究竟對人的尊重，指的是甚麼呢？於是教宗繼續一方面發揮人、人格，他是自由的、負責的、與他人平等的；他會是神聖的。另一方面，教宗說：「人對自己的權力和義務的雙重倫理活動既有了更好的瞭解，正義即刻變成了動力，發自人的內心，而不是靜止狀態。<sup>26</sup>」

於是對人的尊重，即是尊重人權；為正義的對話，即是為人權的對話。綜合這裡引述教宗的思想，我們可說：和好使命實是尊重人權，尊重人權必須為正義對話。

其實，台灣生活的各個不同領域中，所有的衝突實現與分裂在施暴於犧牲者一方，剝奪他們的權利。和好小會為正義的對話，確是締造和平的工程。

繼而我們不能不也點出為正義對話的對象。它絕對超過普通認定的交談雙方，因為本文處理的多是公眾領域，所以必須面對與社會正義有關的各界。下面陸續舉出不同的對象，同時也簡單示意為甚麼與他們對話的理由。

和好小組對話的第一個對象是**當地教會**，期待在她的認同中得到信仰的支持；甚至當地教會也會認同和好是自己的使命，為建立一個正義的社會。

---

<sup>25</sup>同上，26頁。

<sup>26</sup>同上，27頁。

正義對話一定牽涉到的第二個對象，是代表公權力的**當地政府**。國家的法律維護正義；不當的法律必須修改，因此也得面對立法機構。因此，和好的對話並不排除請願與走上街頭。

第三個對象該是**社會大眾**，為正義的對話需要輿論的支持；另一方面，大眾也能藉此了解人權、正義、和好等等的課題。社會正義得諸正義的社會。和好使命宣講和平的福音，以及締造和平的責任。

和平小組優先地為弱勢族群服務，他們都是天主和好恩寵的對象，同樣需要愛與關懷，最後也會成為和好的工具，共同參與建立正義的社會。

最後，為正義而對話的對象該是**施暴的一方**，他們更應該聆聽和好的福音，以及耶穌的故事。當然，這大概會是一個曲折漫長的過程，甚至這些人會難免自以為是地抗拒。無論如何，為正義的對話既是出自和好恩寵的啟發，它勢必顯揚天主子女締造和平的面貌。

以上主要是分別指出對話的不同對象，實在無意，也不大可能討論其他有關對話的具體條件，以及進行的形式，因為這極難以任何制度規則來決定，更是需要高度的智慧與恩典。

## 結 論

本文是本期專題的一個導言，「和好與對話」表面看來好似一件事情的兩面，然而根據聖經啟示，一方面呈顯人的聖德，另一方面必須天主救恩的介入，以及十字架奧蹟的模型，因此顯得錯綜複雜。我們僅是努力闡述「和好與對話」的主題。不過，專題是為基督徒參與廿一世紀的台灣生活，所以分列各領域；我們具體介紹原來計劃的九項，可能事實上還有更多。

每個領域應該都需要「和好與對話」。基督徒又將怎樣參

與呢？「小小羊群」的台灣天主教又將採取甚麼樣的典範呢<sup>27</sup>？但和好使命確是適合現代需要，流行良久的「和好 2000」運動或許即是它的前驅，而台灣天主教眾多的社會事業多能朝向「和好與對話」發展，這是二千禧年的契機，至於「新世紀，新福傳」因此也能回應時代訊號。

---

<sup>27</sup>張春申，〈福傳典範的改進〉《教友生活周刊》，民國 88 年 10 月 31 日，5 版。

# 「中」梵建交之我見

梁錦文<sup>1</sup>

本文作者是以台灣教會內的一位政治學工作者平信徒身分來談「中」梵建交。文中涉及他對台灣地方教會以及作為普世教會中樞的教廷在處理這相關事務時的期許。尤其在這邁向「平信徒時代來臨了」的當兒，教會決策當局是否對平信徒夠開放？

其次，文中從政治層面分析得知，中共之要與教廷建交，既非在宗教自由之下，讓基督福音廣傳大陸神州；更不是在民族主義的大轟下，促成中國的統一；而是非常現實地，在東亞戰略思考的邏輯下，企圖控制台灣。倘若真的明白了這點，試問我們是否應該以建交方式，幫忙中共早日完成其向海洋擴張的東亞防衛疆界？

## 前 言

1999年在迎向第三個千年之際，教廷與中共建交之說再度傳聞，尤以12月20日澳門回歸時，澳門林家駿主教在答覆記者時透露相關訊息後，傳聞更為囂塵，使得在台教會人士對这也發表不同的意見。

雖然中共在2000年元月6日主顯節那天，假北京南堂非法地祝聖了陸新平、方建平、蘇長山、詹思祿、靳道遠五人為愛國會的主教，使得教廷與中共的關係再度緊張<sup>2</sup>。再加上由大

<sup>1</sup> 梁錦文先生，國立台灣大學政治學博士，現任國立暨南國際大學公共行政與政策學系助理教授，並在輔大宗教學系碩士班講授政教關係相關課程。

<sup>2</sup> 國際信德通訊社（FIDES），《中國政府施加壓力「祝聖」主教》，

陸地下教會傳出的「八一七」文件<sup>3</sup>，使得所謂「中」梵建交暫且落幕。

不過，教廷、我國與中共三者之衝突關係畢竟存在，在台教會不得不加以面對與思考，是故筆者擬分別自教會與政治兩個層面來探討「中」梵建交這一問題，圖以續貂狗尾，冀收愚者之得。

從**教會面**而言，我們分別從普世教會與地方教會兩個角度加以思考，我們首先分析普世教會與中共建交在宗教上的意涵，並加以反省。再由台灣地方教會的角度來反省其是否恰如其分地扮演「橋樑教會」之角色。

就**政治面**而言，中共之所以必須要教廷斷絕與中華民國政府的外交關係，始與教廷建交，其主要理由便是「中國只有一個，台灣是中國的一部分」。因此，吾人先從政治學對「國家」的定義，作為討論的起點，從理論面檢視中共理由之正當性。然而，政治也是現實的，所以吾人也要討論中共與教廷建交，迫台北當局就範的真正原因，也就是其「統一迫切感」的由來，那就是中共向海洋擴張的東亞防衛疆界。

---

<http://www.fides.org/Welcome.htm> (2000年1月14日)；信仰國際通訊社(FIDES)，《「祝聖」主教本身充分說明了政府與愛國會的失敗》，<http://www.fides.org/Welcome.htm> (2000年1月14日)。

<sup>3</sup> 「八一七」文件：國際信德通訊社(FIDES)於1999年11月9日所刊載的一篇中國共產黨在1999年8月17日發出的一份機密文件。文件披露北京政府確實在為「中」梵外交關係正常化作準備，同時也忙於加強天主教愛國會的實力，以確保政府能完全掌控中國大陸天主教會，而不是由中國主教們來管理，如此中國天主教將會完全獨立於教廷之外。根據此文件，政府將透過懲處，要求非官方教會加入受控於政府的官方教會。

## 壹、自教會層面觀察

教廷本身具有普世教會中樞的角色，因此，教廷與我國、中共的關係首先可以自「牧民」的層面加以討論。而教會層面也可分地方教會與普世教會二者予以研究。

### 一、台灣地方教會

台灣地方教會當局就「中」梵建交問題，坦白而言，實乏善可陳，教會內部決策之封閉與顛預，處處顯露無遺。

據筆者私下了解，台灣教會當局與男女修會會長就「中」梵建交問題之討論與因應，曾作了多次廣泛且深入的討論。姑不論內容如何，然而，最令人深感遺憾的是，這些討論既無廣泛徵詢平信徒在前，復因「恐怕」平信徒反彈而沒將結果公佈在後。

平常教會當局要求平信徒將教會視為「本家」，更要朝「平信徒的時代來臨了」的方向邁步，試問一個與台灣地區教會如此息息相關的決策，竟然沒有平信徒的參與，復又不予平信徒知悉與其關係頗大的決策，如何稱之為平信徒的教會？又如何稱之為「平信徒的時代來臨了」？這樣將平信徒拒諸門外、只要求平信徒服從、服務、捐獻的教會，所有決策都是由以神職主義為核心的教會當局「封閉式」的加以決定，試問平信徒又焉能有「本家」的凝聚力？

復次，以神職主義為核心的台灣教會當局或許以為「中」梵建交，便可以「橋樑教會」或「姊妹教會」的身分，去協助大陸教會的發展，以便將基督的福音傳遍十二億人口的神州大地。

坦白說，純就福傳的意義來說，這種構想相當值得嘉許。然而，也讓我們捫心自問，教會自1949年隨國民政府播遷台澎金馬以來，國民政府在宗教自由的原則下，長期對教會表達非

常友善的態度，這種態度甚至可以讓教會享有許多「特權」。長期在這種環境之下，天主教會應該可有蓬勃的發展，但是，情形正好相反，呈每下愈況之態。在這種情況下，我們又如何去在一個宗教仍是相當禁制的國度裡，有大施拳腳的機會？蓋因我們根本沒有培養健壯的拳腳，也就是植根於這片土地的教會生活。

教會的建立並不是建立在體制或儀式，而是一種生活內涵，目前台灣教會每下愈況的原因，就是在這五十年中，教會當局根本沒有在這片土地上植根，建立屬於這片土地的地方教會。如今試圖以「橋樑教會」或「姊妹教會」的身分去耕耘大陸地區，試問我們又有多少教會生活經驗與人分享？這是否像一位涓滴不繼的餓俘，卻大言不慚地要主辦豪門盛宴？

自從國民政府於 1989 年開放大陸探親以來，許多外省籍的神職人只抱著建設「新中國教會」的鴻圖（venture），紛紛往大陸地區進發，反而將台灣地區的教會置諸腦後。更有甚者，筆者也知道部分本堂神父將堂區的大部分捐獻送往大陸，而以「犧牲奉獻」的名義，剝削平信徒，來作堂區工作，這又如何顯得正義公平？

「根留台灣」的意思並不是「置大陸於不顧」，而是先要建立一個健全的台灣教會，始能對大陸教會，甚至其他地方的教會有正面的裨益，否則不只徒復空言，或因不健全教會「癌細胞」的傳播，更有負面的影響。

## 二、普世教會

作為普世教會中樞的教廷，對於中國大陸十二億人口的信仰，不予忽視，固然其志可嘉。單純就這一層面而言，教廷與中共建交不但無可厚非，反而是值得鼓勵。

然而，若是要與中共建交而與在台灣的中華民國政府斷絕

外交關係，則似乎是另一種不正義，也不公平。蓋因我國政府對天主教會一直以來都十分友善，甚至有教外人士認為天主教會在這五十年來所享有的是一種「特權」。如今在台灣地區的教會發展一落千丈，有許多教會人士卻認為此乃政府之過錯，或是「世風日下，人心不古」，完全將責任往別處推，卻不自我深切反省，反而妄想宗教自由程度遠低於台灣的大陸地區，有長足的發展，簡直是緣木求魚。

相反，中共自 1949 年建政以來，對宗教所採取的迫害與控制，並無任何間斷。不要說早期的「九八」事件<sup>4</sup>、「三自」運動等，也不必說目前的「自聖主教」等。不只對天主教迫害，更對其他宗教也同樣監控與迫害。蓋因中共是由如兩湖秋收暴動、海陸豐暴動等群眾運動起家，進而鼓動革命，取得政權<sup>5</sup>。因此，中共對於有組織的活動，也就相當注意，唯恐另一個組織藉著群眾活動，進而推翻中共政權。

筆者於前年在一個會議中，與大陸學者談及社會問題時，許多大陸學者皆認為「傳銷事業」十分可怕，其後便開始進行整肅。連「傳銷」都不容易在大陸生存，更遑論既有組織又有思想系統的「法輪功」，更不用說再加上「國外勢力」的天主教？中共對天主教提出「三自」運動、自聖主教等作為，完全符合其一貫的觀念，那就是「在中共控制的範圍內，甚麼都可以自由」，套用中共元老陳雲的說法，再更動一下，便是「『鳥籠』宗教」。

---

<sup>4</sup> 「九八」事件：1955年9月8日，上海市公安局大事逮捕包括龔品梅主教在內的許多神長及教友。這些被捕者有些殉道，有些坐牢、接受勞改超過廿年。

<sup>5</sup> 中共各種群眾運動，可參閱：王健民，《中國共產黨史》（台北：漢京，1990）；郭華倫，《中共史論》增訂版（台北：國立政治大學國際關係研究中心，1973年6月）。

台海兩岸政府對天主教，甚至是所有的宗教，所採取的態度簡直是南轅北轍。如今作為天主教中樞的教廷，為了要與中共建交，而妄想與中華民國政府斷絕關係，這是否有「欺善怕惡」的成分？又試問此乃是那門子的公平、正義？

筆者也了解教廷之所以要與中共建交，是深深受了「蘇東波」<sup>6</sup>的影響。當年現任教宗若望·保祿二世返回波蘭，造成風潮，迅即導致波蘭由華勒沙領導的「團結工聯」對波共政權進行革命，引發整個東歐的自由化與民主化。教廷之與中共建交，似有食髓知味之感，希望在中國大陸再次進行。

然而，中國大陸與東歐不同。蓋因東歐有長遠的基督信仰歷史，它們容或不是拉丁禮的傳統，但至少是基督信仰大家族的成員。相對的是，中國自元朝以來，真正信仰基督宗教的人口不多。清初「禮儀之爭」，再加上天主教傳教士涉入康熙時「皇位繼承之爭」，而有禁教之舉<sup>7</sup>。清中葉以後，更因與「洋槍洋藥」的夾雜，而令國人因誤解而仇視，「教案」之產生便不絕如縷<sup>8</sup>。

此外，作為中國中堅份子的知識分子，雖在明代與天主教傳教士相善，然而清代以後，傳統的知識分子便不再與傳教士有所往來，甚至認為基督信仰與中華文化相悖，而以「洋教」視之。民國以來，整個中國都籠罩著「建國」（Nation-building）的氛圍，民族主義的倡導，也相對的大力打擊「崇洋媚外」，

<sup>6</sup> 「蘇東波」意指 1985~1989 年間蘇聯與東歐國家的自由化運動。

<sup>7</sup> 有關雍正的禁教政策，可參閱張澤著，《清代禁教期的天主教》（台北：光啓，1992），29~60 頁；蕭一山著，《清代通史》卷上（台北：商務印書館，1963），704~705、860~861 頁；黎東方著，《細說清朝》上册（台北：傳記文學，1983），139~143 頁。

<sup>8</sup> 有關教案的問題，可參閱：中研院近史所編，《教務窗案檔》（台北：編者自刊，1980）。

包括許多將外國觀念引入的人士，骨子裡都是以民族主義為依歸，例如中國共產黨創建者之一的陳獨秀，是由「岳王會」的觀念而引入共產主義，而毛澤東所闡述的共產主義，更具濃厚民族主義色彩，尤其是其晚年的著作中更為明顯<sup>9</sup>。

真正對中國的「西化」有貢獻者，許多都是當時的邊緣人士，例如：何啓、伍廷芳、黃勝、宋嘉樹等是「買辦」；而容闓、詹天佑、嚴復、馬建忠等同文館學生，仕途雖曾入幕，然而，其出身也是邊緣人<sup>10</sup>。是故，清代迄今，信仰基督的中國人，與明代相比，如徐光啓、李之藻、楊廷筠等的傳統知識分子較少，甚至如墨井吳歷（漁山）也只是「邊緣」的知識分子而已。

總而言之，清代以來，整體而言，中國人對基督信仰所持的態度仍在拒迎之間，尤其是在民族主義的大纛下，基督宗教常被視為「洋教」而慘遭驅擯，無法真實在國人心中紮根，在這種情況下，若教廷諸君仍認為可以在中國大陸重演「蘇東波」，則似有過分樂觀之嫌。

## 貳、自政治層面觀察

「中」梵建交的議題，不能只以宗教層面來加以討論，更應該從政治層面來加以探討，因為建交原本就是國家與國家間的政治關係。既然涉及國家，那我們先從國家理論去研究何謂國家？然後再從中共方面來思考其與教廷建交的真正因素。是

<sup>9</sup> 有關陳獨秀在「岳王會」形成民族主義，可參閱鄭學稼，《陳獨秀傳》（台北：時報文化，1989）。

<sup>10</sup> 孫文撰，〈伍廷芳墓表〉，收在劉紹唐主編，《民國人物小傳》（台北：傳記文學雜誌社），第一冊，39-42頁；張雲樵，《伍廷芳與清末政治改革》（台北：聯經，1987）；葉仁昌，《何啓與胡禮垣的維新思想》（台北：國立臺灣大學政治學研究所碩士論文，1984）。

故，我們分別從國家理論與現實的國際戰略角度來加以探討。

## 一、從國家理論來談

在目前中文概念的「國家」，包括了西文的三個不同的概念，那就是：Nation, Country 與 State。

### 1. Nation

Nation 是指同血緣、同文化的一群人。也就是說，在台灣、中國大陸與海外的華人，都屬於同一 Nation。

進一步的討論是 Nation 本身的「文化」因素。「血緣」因素是一種客觀存在，只要以醫學上的方法便可斷定。但是，「文化」是一種主觀的認同，並不能以客觀方式來加以檢驗。「夷狄華夏則華夏之，華夏夷狄則夷狄之」，便是這個 Nation 的概念。

然而，「文化」本身也有「總文化」與「次文化」之分，二者在認同上也相當模糊與複雜，例如：中華文化本身也可分為許多地方文化如台灣文化、廣東文化、浙江文化等；而台灣文化之內亦可分鹿港文化、台南（府城）文化、宜蘭（噶瑪蘭）文化等。因此，「總文化」與「次文化」的分野，便成爲一個相當複雜的問題。

### 2. Country

Country 是指一個地方，也就是活在同一土地的人，不論他的血緣、文化，也不論他本身的統治機關爲何，都屬於這片土地的人。例如：一位在台的外國傳教士，他既不是華人，本身也有外國國籍，但因他在台生活，那在 Country 的觀念下，他是「台灣人」，因爲他就如您我一樣活在台灣這片土地之上。拉丁文中的 *terra*，便是這個觀念。

相對的是，倘若一位台灣人生活在外國的土地上，就 Country 的意義下，他也不算得是一名「台灣人」。

或云若一位「台灣人」，雖長期住在外國，但心繫台灣，那他應屬台灣人的論調，這完全是 Nation 的觀念，與 Country 的觀念無關。

### 3. State

State 是指受同一個統治機關統治的人。這群人不論其血緣文化，也不論其是否住在同一塊土地之內，都是同一 State 的人。例如：一位 Anglo-Saxon 的人歸化中華民國、接受中華民國政府的管轄，他就是中華民國國民。或是在二次大戰期間，接受流亡在倫敦、由戴高樂 (Charles de Gaulle) 領導的「自由法國」(Le France Libré) 政府的統治，不論他身在何地，都屬於同一國 (State) 的人。

Nation	血緣、文化	人民
Country	土地	土地
State	統治	主權、政府

### 4. 民族國家 (Nation-State) 與中國問題

西方自羅馬帝國瓦解後，便開始提出「民族國家」(Nation-State) 的觀念，也就是說「由同一個 Nation 來組成一個 State」。

然而，「民族國家」在執行上是有其困難的。首先，State 因為強調其統治，所以「武力」是必需的，也就是說，若某一 State，其武力 (統治力) 到達許多 Nation，該 State 便包含了許多 Nation。相對的是，若同某一 Nation 內分為許多「武力」統治者，則它不可能成爲一個 State。

其次，正如前述同一 Nation 之中會有「總文化」與「次文化」間的關係，也就產生到底各個次文化是否屬同一 Nation 的

問題，倘認為不屬同一 Nation，又如何產生一個 Nation-State 呢？

自 1949 年開始，在台海兩岸就出現兩個 States，分別是「中華民國」與「中華人民共和國」，也就是說，中華民族這一 Nation 便有兩個 States，那是無庸置喙之事實。

然而，中華民族這一概念本身原是「政治性」的產物，它本身並非是一個真實的民族，它只不過是以漢族為首，再加上如蒙、滿、藏等其他少數民族，倘若真的以「民族國家」的觀念來論台海兩岸問題，以同一原則又是否會引起蒙、滿、藏等少數民族的獨立？

台海兩岸不論統獨，皆喜以 Nation 來論。統派認為既然海峽兩岸都是中華民族，是故應「統」；但獨派人士則認為台灣有它本身獨有的文化，台灣人就是一個民族，故而主「獨」。但若以 Nation 的角度來論兩岸問題，相信它是永遠的「死結」，正如前述，Nation 最主要的是以文化為基礎。但是，文化也有主文化與次文化之認同問題，而認同本身是十分主觀的。由於農業文化的影響，華人尤喜歡以次文化（如同鄉等）來作認同對象，因此，以民族來作為統獨之爭的論據，永遠只圍繞著主觀的文化認同打轉，根本沒法解開此結。

但若以 State 的角度而言，那台海兩岸是兩個 States，是不爭的事實，此與主觀的文化認同沒有多大關係。而國際法上的國家行為，完全是以 State 為單位，因此，建交的單位也應是 State，而非 Nation。

或云若承認台海兩岸是兩個 States，也就表示中國永遠的分裂。其實並不盡然，同為戰後分裂國家的德國，1969 年西德布蘭德 (Willy Brandt) 政府宣佈之「東進政策」(Ostpolitik)，便是以「一個民族，兩個國家」(One Nation, Two States) 為

基礎，後來也曾共同加入聯合國<sup>11</sup>。由此東西兩德建立互信的基礎，終致統一。因此，若云承認兩岸是兩個國家（Two States）會導致中國之永久分裂，那只不過是痴人說夢。統獨與否端視分裂雙方能否建立共同體之感。

就此角度而言，與中國大陸的中共建交，不必然要與在台灣的國府斷交，因為台海兩岸目前是兩個 States，中共要求教廷先斷絕與國府之外交關係，作為與中共建交之條件，是屬於不講道理的「霸權」行爲。

## 二、從現實戰略角度來看

政治本身是現實的，中共之所以考慮願與梵蒂岡建交，其目的不只是迫國府就範，以利其以共產政權的方式來統一中國，以達到民族統一的理想，而且也是非常現實的純粹與東亞戰略有關。這必須要探求後冷戰時期美國與中共東亞戰略之矛盾。

二次大戰後，美國的東亞政策是以美日同盟為主要骨幹，而美日同盟，卻是美國國防疆界的延伸。1948年3月，美國國務院政策計畫處主任肯楠（George F. Kennan）致函當時的國務卿馬歇爾（George C. Marshall）稱戰後美國在西太平洋的防衛疆界（Defense Perimeter）應由阿留申群島（Aleutian Islands）、日本、琉球，而至菲律賓，因此以沖繩島的空軍基地為中心，以便圍堵蘇聯與中共等共產勢力<sup>12</sup>。此一建議也獲麥克阿瑟

---

<sup>11</sup> 梁錦文，《自德國模式統一中國》（台北：國立台灣大學政治學研究所碩士論文，1988），第壹章；Wolfram F. Hanrieder and Graeme P. Auton, *The Foreign Policies of West Germany, France, and Britain* (London: Prentice-Hall International Inc., 1980), pp.66-73.

<sup>12</sup> 其實，二次大戰末期，美國為圍堵共產集團不同程度的主張，其防衛疆界先後設計以包括外蒙的中國疆界、以蘭州為中心的疆界、以沖繩為中心者，以及以關島為中心四種不同的國防疆界，也就是說以由國

(Douglas MacAuthur) 的支持，他認為此防線應包括阿留申、中途島、沖繩、菲律賓、澳洲與紐西蘭，而以沖繩為整個防衛線的重點。1949 年中央情報局認為為了要穩定戰略物資的來源，應要掌握東南亞與印度<sup>13</sup>。韓戰以後，美國逐漸將這道防衛疆界發展至包含南韓、台澎金馬以及東南亞國家，形成一道弓型的防衛線。

尼克森 (Richard M. Nixon) 與季辛吉 (Henry Kissinger) 所提出的「三角外交」，與中共發展友好關係，來對付蘇聯，只不過是試圖將昔日的國防疆界推至以蘭州為中心而已，並沒有改變 1948 年以來的基調<sup>14</sup>。

蘇聯瓦解後，中共也回到美國在東亞圍堵的主要對象，國防疆界又回到以沖繩為中心者。布希 (George H. W. Bush) 政府雖然提出對東亞安全採取「不介入」(Disengagement) 政策，但其國務卿柏格 (James A. Baker III) 提出「扇型戰略」，認為修訂後以沖繩為中心的疆界為扇沿，而分別以南韓、日本、菲律賓、泰國與澳洲為扇骨<sup>15</sup>。

1998 年 11 月 24 日，美國國防部正式發表其《東亞戰略報

---

民政府完全控制的中國、外蒙古獨立、由共產黨控制的中國以及整個亞洲都赤化為考量。

<sup>13</sup> John Lewis Gaddis: "The Strategic Perspective: The Rise and Fall of the 'Defense Perimeter' Concept, 1947~1951", in Dorothy Borg and Waldo Heinrichs eds., *Uncertain Years: Chinese-American Relations, 1947~1950* (N.Y.: Columbia University Press, 1980), pp.63~65; Dean Acheson, *Present at the Creation: My Years in the State Department* (N.Y.: Norton Co., Inc., 1969), pp.356~357.

<sup>14</sup> Henry A. Kissinger, *Diplomacy* (N.Y.: Touchstone, 1994), pp.703~732.

<sup>15</sup> James A. Baker III: "America in Asia: Emerging Architecture for a Pacific Community", *Foreign Affairs*, Vol.70, No.5 (Winter, 1991/92), pp.9~15.

告》<sup>16</sup>，這是美國自 1990 年以來，繼 1992 及 1995 年後第四度發表其《東亞戰略報告》。

然而，後冷戰時期的中共，其對國際事務的思考邏輯，早就放棄共產主義的條框，也不是以民族主義作為真正決策的基準，而是完全以傳統現實主義的權力政治作為基礎，尤其是東亞有出現權力真空的可能，中共對彌補這一真空，成為東亞霸權的意圖相當明顯<sup>17</sup>。

在蘇聯瓦解後，中共北方強敵不復存在，而南方的越南亦與中共修好，再加上中共的武器更新。中共不只積極的從俄羅斯採購蘇愷 27 型 (Su-27) 戰機，甚至更因技術轉移而有生產蘇愷 27 型戰機的能力<sup>18</sup>。中共也採購基洛 (Kilo) 級潛艇，以便對台海的監測與滲透<sup>19</sup>。據說 2000 年元月中旬，中共國防部長遲浩田往訪俄羅斯時，與俄國國防部簽訂一項《十五年軍事合作計畫》<sup>20</sup>。

一般認為後冷戰時期解決國際衝突的方式應以和平為優先，武力解決不為國際社會所贊同。然而，中共之積極擴軍，似乎與此方式有所違背。其實，在南北兩鄰業無強權環伺之後，中共若要解決其經濟問題，加速經濟發展，勢必要往海洋擴張。

---

<sup>16</sup> “U.S. Security Strategy for the East Asia-Pacific Region”, in <http://www.usia.gov/regional/ea/easec/easr98.htm> (24, Nov., 1998), pp.1~31.

<sup>17</sup> Gu Weiqun: “China’s Grand Strategy”, *The Pacific Review*, Vol.3, No.1 (1990), p.51.

<sup>18</sup> 中央社，〈中共已首次試飛自製的蘇愷二十七戰機〉，參見：<http://news.kimo.com.tw/099/09901/0990106/can.international/114350.html> (1999 年 1 月 6 日)。

<sup>19</sup> 有關中共採購武器及其交貨日期，可參閱：IISS, *Military Balance, 1998/1999* (London: IISS, 1998/99), pp.168~169, 171.

<sup>20</sup> 〈中俄簽十五年軍事合作計畫〉，《中國時報》(2000 年 2 月 8 日)，5 版。

中共軍委會副主席、有「中共海軍現代化之父」之稱的劉華清於 1989 年便說：「廣大的海洋乃是提供中國生存、發展極為重要的地方。」<sup>21</sup>」因此，中共便從陸權國家逐漸變成向海洋擴張。

中共向海洋擴張，始自 1982 年劉華清出任中共海軍司令員，他上任後積極的將中共海軍的防衛政策由「近岸積極防禦」發展成「近海積極防禦」，其防禦的領域大約以領海及專屬經濟區為主，不過，劉華清曾一度構想將之擴及北起小笠原群島、經馬里亞納群島、關島而至帛琉群島的「第二鏈島」。

中共這項「近海積極防禦」，是以「海上多層縱深防禦」為其核心，也就是說，將中國大陸的沿海至第二鏈島間的水域分為三層：第一層為海岸至外海 50 哩內的水域；第二層為離岸 50 哩至 300 哩之水域；最外層則為連結韓半島、琉球群島及南沙群島的海域。此外，中共也在緬甸安達曼海之莫貴 (Mergui) 群島設有海軍基地，並配合黎欽與南昆兩鐵路，有出印度洋的態勢<sup>22</sup>。

中共這種向海洋擴張的策略，其目的在於保障其油路以及貿易的通道，作為其經濟發展的基礎。正因如此，中共對釣魚台列島、台灣以及南海主權問題，其態度都顯得十分強硬，就是因為這些島嶼正好處在中共向海洋發展的要衝，也就是中共向東發展的基石<sup>23</sup>。同時，中共為了不讓日本，以及如越南、菲律賓、馬來西亞等東南亞爭端國認為具示範作用，對台政策也不會讓步。蓋因如在對台政策有所讓步，日本與這些東南亞

---

<sup>21</sup> 轉引自林中斌，〈人民解放軍之武力投射〉，收在氏著，《核霸：透視跨世紀中共戰略武力》（台北：臺灣學生書局，1999），392 頁。

<sup>22</sup> 陳永康、翟文中，〈中共海軍戰略演變之研究〉《中國大陸研究》卷 40，期 9（1997 年 9 月），15~17 頁。

<sup>23</sup> 〈北京學者：爭取釣魚台，攸關中國未來命脈〉《中國時報》（1998 年 11 月 29 日），14 頁。

爭端國便可以引用這種讓步，與中共在釣魚台列島或南海問題上加以交涉。況且，中共有意成爲廿一世紀的亞太霸權，因此，亞太區域，至少東亞地區便成爲中共不欲他國干預的地區，更遑論其一再宣稱主權的台灣<sup>24</sup>。

然而，中共的這種作法同時會引起其他國家的疑慮，目前東亞地區的軍備競賽，與之不無關係。美日亞太安全指針及1997年4月「五權防衛協定」(Five-Powers Defense Pact)會員國的聯合軍事演習，相信與中共擴張有極大關係<sup>25</sup>。因此，美國亦不得一直承諾要在東亞保留一定的兵力，防止進一步的軍備繼續競爭，以確保東亞安全。

中共爲求取得台灣等島嶼，作爲其東亞戰略之基地，因而以民族大義的藉口，達到其統一的目的。爲了這個目的，必須要切斷國府的國際政經資源，削弱國府的國力。因此，作爲國府對歐重要基地的教廷，便成爲中共必須要進攻的重點。

## 結 論

討論中共與教廷建交問題，不只要從宗教面去討論，更應從政治面去探討，始能周延。

從宗教面而言，普世教會要將天主的福音遍傳神州大陸，爲與中共建交的主要目的。就福音傳播的角度而言，這一目的實無可厚非，甚至值得鼓勵。然而，爲了與中共建交，而斷絕與我國的外交關係，則是另一種的不公義。蓋因我國政府自播遷來台後，一直恪遵宗教自由的規範，尤對天主教的政策，更可以視之爲賦與「特權」。

---

<sup>24</sup>Tsai Cheng-wen: "L'Origine et la perspective de la Récente Crise du Détroit de Taiwan", *Political Science Review*, Vol.8 (Taipei: Department of Political Science, June, 1997), pp.231~232.

<sup>25</sup>"War Games Test Defense Pact", *China News* (14, April, 1997), p.5.

相對而言，中共自建政至今，完全抹煞宗教自由的政府，不特對天主教毫不尊重，更加迫害。甚至在教廷一直向其示好的同時，仍以「霸道」的方式，顯示其主導「中」梵關係。

兩相比較，教廷對一個尊重宗教自由、對天主教非常友善的政府，竟棄之如敝屣，而去遷就一個毫無宗教自由、長期迫害天主教，且根本仍未悔改的政府，那教廷是否太過「欺善怕惡」，那又是那門子的公義？

況且，教廷希望引用「蘇東波」的經驗，作為改變中共政策，使之採取更為自由化的政策。然而，中國本身並非以基督宗教為傳統的國家，除了明末如徐光啓等人外，其餘皈依基督信仰者，大都是中國社會的邊緣人，他們較缺乏改變社會文化規範的能力。再加上清中葉以後基督宗教常與「洋槍洋藥」混為一談，使得傳統中國人對之接受的程度較低。因此，教廷當局欲透過建交，企圖在中國大陸進行另一次的「蘇東波」，恐怕不易。

就地方教會而言，台灣地方教會在過去四十年間，國民政府給予很大的優惠，甚至有人稱之為「特權」。但是，台灣教會的發展似乎是每下愈況，顯然是地方教會未有將台灣這塊土地視為根基，而沒有真正的耕耘。也就是說，台灣地方教會根本就沒有培養出一個植根於台灣這片土地的信仰生活團體。如今希望藉著「橋樑教會」或「姊妹教會」來對大陸作福傳，試問在台灣這片宗教自由的土地上，教會都不能有所發揮，更遑論在宗教仍不自由的大陸了。再者，若不論中共的宗教政策，在一個信仰生活非常薄弱的台灣教會，又有甚麼經驗與大陸教會分享？

建交是很政治性的。建交本身是「國家」與「國家」間的行爲。就國際法而言，這個「國家」的定義，應指是 State，而非 Nation 或 Country。目前在台海兩岸，的確有兩個 States，那

就是：「中華民國」與「中華人民共和國」，也就是說，目前中華民族這一 Nation，便有兩個 States。因此，教廷建交問題，應要了解其定位，而不是以近乎欺騙的手法來故意混淆 State 與 Nation，以達到其對中共「懦弱求歡」的政策。

而承認目前台海兩岸有兩個 States，並不影響未來中國的統一。因為以德國的經驗，布蘭德政府的「一個民族，兩個國家」，不只沒有使德國永久分裂，反而是促進德國統一的基石。

政治是現實的，正如上述分析，中共之所以企圖與教廷建交，並非民族主義，而是其東亞戰略的思考。因為就後冷戰時期的今天，改變後的中共東亞防衛線正好與美國戰後的國防疆界有所衝突，形成韓半島、釣魚台列島、台灣以及南海為兵家必爭之地。因此，中共為了要奪取台灣，必須先將國府的國際奧援，完全切斷。作為國府對歐關係大本營的教廷，當然是中共亟欲予求的國家。

總之，中共之要與教廷建交，既非在宗教自由之下，讓基督福音廣傳大陸神州；更不是在民族主義的大纛下，統一中國，而是非常現實的以東亞戰略作為其思考的邏輯。倘若我們完全以宗教或民族主義，作為中共與教廷建交的思考，反而有不切實際之嫌。

# 衝突與協調

狄明德<sup>1</sup>、符文玲<sup>2</sup>

作者以關懷台灣的心情，在本文中暢談「政治和解」的理論，其實「爭執」與「衝突」，必然存在於任何社會之內，代表著一種不滿足的現象，也是一種走向更好、更適應、更努力、更拒絕暴力，更關心正義的努力。若能藉此走上「協調」的交談之路，最後雖不一定非要「達成共識」不可，但若能在堅守民主程序的持續交談中，以「妥協」的方式共同決定，在「休戚相關的意識」中實現真正有人性尊嚴的和諧社會。

## 前 言

「主啊，讓我做你和平的工具！」亞西西聖方濟這句有名的禱詞，旨在藉耶穌的死亡與復活，赦免我們的罪，啓示基督徒的信仰；在天主和人們所定立的永恒盟約內，他已先愛了我們世人。在這樣的瞭解下，「爭執衝突」與「和平」像是兩個相反的方向，就如同「分裂」和「對抗」是罪惡的結果一樣。

由國際間的關係來看，和平的工作並非單單只為避免戰爭，如同教宗在每年的《世界和平日文告》<sup>3</sup>上所論及的，我們

<sup>1</sup> 狄明德神父，法籍耶穌會士，法國耶穌神學院碩士、法國巴黎大學政治社會學博士，現任教於輔仁大學，兼中西文化研究中心主任，並於輔大神學院教授教會的社會思想等課程。

<sup>2</sup> 符文玲小姐，輔大中文系畢，曾任編輯工作，現就讀於輔大神學院教義系三年級。

<sup>3</sup> 輔仁大學若望保祿二世和平對話研究中心編輯，《尊重人權，促進和平—1968年至1999年教宗世界和平日文告》（台北：光啓，1999）。

還需長期地拒絕訴諸暴力，特別是軍事暴力；對一國內政來說，所有拒絕暴力的努力若能使仇恨遠離，並且決定合力共建社會，此舉值得大力宣揚與讚頌。更進一步說，單單只有使「毀滅」消失是不夠的，還必須要有積極的建設。總之，爲了和平而奮鬥是要求有行動的。

保祿六世的訓令很清楚地指出<sup>4</sup>：現今，國與國之間和平的問題就是「發展」。至於一國之內的和平問題又是什麼呢？教會訓導指出一條路，這條路就是「民主」，教會是以對人類信仰的理解的反省來解釋民主。這篇文章試著解釋：**要避免暴力，但並非拒絕衝突**。因具體的衝突會深深地表達出對對方的尊重。

## 一、「爭執」與「衝突」

在教宗的《一百週年》通諭<sup>5</sup>中指出，柏林圍牆倒塌是一件極富象徵意義的事件，有人則認爲這件事正是肯定了經濟模式的勝利，與政治結構互相關連，市場經濟依靠自由主義模式。對另一些人而言，更可說是一次舉世矚目的和解事件休戚相關的宣告，要基於此再度地努力往前邁開大步。實際上，教宗明確指出市場經濟有其積極層面，但它並不必然帶領走向休戚相關。自由經濟體制和資本主義也有缺失與脆弱之處。「實踐社會主義」的失敗並不等於應無條件的接受資本主義，而是依然要繼續面對衝突，以便抵抗不正義的事。

由此，通諭中接下去說：顯然，教會不否認衝突與爭執的價值……<sup>6</sup>。還可以說，教宗與高層教會人士一致堅決地反對馬

<sup>4</sup> 《民族發展》通諭，87號。

<sup>5</sup> 教宗若望保祿二世，《一百週年》通諭，第三章，第22、26、42號。

<sup>6</sup> 同上，14號。J. -Y. Calvez, *L'Économie, l'homme, la société - L'enseignement social de l'Église*, Desclée De Brouwer, Paris, 1989 (ch. 11 : Les conflits).

克思主義者的階級鬥爭，且爲了得到更多的正義，毫不猶豫地面對衝突。所謂的「正向的爭執」，即是對他人開放，同時也要維護到正義的利益。非常清楚的是在這些利益中，至少在某一部分的利益中，人與人之間時常爲了這些利益起衝突。很難想像，若是沒有任何一種壓力的話，其中一方會主動的放棄他在傳統和文化中的社會地位、放棄利益、降低他的生活水準……。我們無法同時照顧到雙方的利益。日常生活中可以提出許多的例子：如大規模的經濟結構巨變、近代的工業改革，過程中有時會有痛苦，卻也逐步調整了人與人和團體與團體間的關係。

上面所說的，只不過是意識到「人的有限」，這是一種實際的現實主義。衝突若只是用於重建正義，這種正義也只不過代表著平衡的和諧，這種和諧好像只要人們一切生活獲得平衡滿意就好了似的。當然，由於人富有創造性，會有無法意料的行爲發生，因此這種平衡是不穩定的。儘管人類學家指出社會結構幾乎變的不多，如同他們所說「太陽底下沒有新鮮事」，但即使社會結構變的不多，它也不會否認，且更會肯定某一個時期的平衡雖不穩定，它還是會不斷地尋找出一種新的平衡，也就是「恰到好處」，並且在持續的時間中會適應的更好。

有人說，恰到好處的和諧就是正義，這在某方面是對的，但還需要再繼續探討的是，在這個概念中，正義是浮動的，在過程中，正義亦會不停地重新發現它自己，這種正義的可能，不會相反自然道德律的理論，而是會強化所帶來的具體要求。爲了我們接下來所要談的，只需要強調正義在不斷尋找自己的過程中，會在人與人之間或團體與團體之間的相處過程中帶來張力，所以衝突中會有爭執就夠了。

沿續剛剛所談的衝突，有很多人會以非常積極的層面說它是歷史的動力；這種說法很容易添上歷史的進步不僅是因爲它

會移動，而且會一直往好地方前進的色彩。在今日有人很可能依然那麼天真樂觀。但是有時，這個新的事物立刻可以被看出「好像是一種進步」，不過同時也有另外一些人會指出「伴隨這新事物而來的，是失去了某些好東西」。覺得歷史的發展是一種進步的人認為，舉例來說，科學知識的進展也代表著倫理的進步；感慨失去某些好東西的人則喜好謳歌兒時童年回憶。

上面所說的確實太簡單了些，但我們也常把這種方法用在社會上及教會內的有關演講上。例如，電的發明改變了以往群聚炭火邊的夜晚氣氛；但相反的，它卻大大的方便了我們的日常生活！哲學家對這方面已做了許多的反省，在此我們就不再討論了。我們旨在指出，**衝突與爭執本來就存在於基督徒和思想家的反省之中**。衝突和爭執代表著一種不滿足，但也是一種走向更好、更適應、更努力、更拒絕暴力、更關心正義的努力。

## 二、「暴力」和「承認他人的他性」

若要把「衝突」與「爭執」提升，視之為人際關係中的某種必要的互動因素，就不能忘記，這兩者與「暴力」是不同的。但這並不意謂著「要消滅暴力」。

就毛澤東<sup>7</sup>的理論來說，「敵我矛盾」與「人民內部矛盾」是不同的矛盾。前者是不能和解的對立，他贊成用消滅的手段毀滅他人，並將暴力的毀滅邏輯實行到底。後者卻要以「在人民內部」來理解，在和解中可以找到解決衝突的方法，衝突變得不是那麼重要了，好像只要我們能「融洽地相處在一起」就好了。

教會明顯地不同意這種二元化的理論。依教會的觀點，暴力的錯誤在於完全否定他人存在的價值。教會一邊反省承認暴

---

<sup>7</sup> 毛澤東，《關於正確處理人民內部矛盾的問題》（北京：人民，1957）。

力的存在，同時一邊也更深地察覺到何謂自由。

然而，許多知名的政治哲學家堅持，暴力的本質若不經由避免自相殘殺的努力是無法克服的。我們知道霍布斯有句名言：人對人是狼<sup>8</sup>。在黑格爾的辯證法<sup>9</sup>中，則以主人與奴隸二者間因不認識自己的獨立性，就在有可能產生的異化傾向，引出二者悲劇性、決定性的命運。假如，毀滅性的暴力是一種自然的情況，人就不可能是簡單的「性本惡」；但，也不可能是「性本善」，而把人之所以會變壞的原因，完全歸之於社會的影響。黑格爾的說法指出，暴力是因為人對「絕對的自由」有很強烈的渴求。爲了要實現這種自由，從第一個邏輯分析點看來，就等於在破壞並拒絕承認「人的限度及其界限」，特別是當我正要實現這自由時，正好有另一個人強迫性地出現在我面前。

因此，當毀滅的意志使我面對這一個限度時，我便如同陷入一種永無終點的幻覺中。我認爲已經實現了的這個絕對自由，其實只是一種不停重複、永無終點的幻覺，二者彼此都離開了無限伸展的領域。爲了維持彼此無限伸展的可能性，很需要以「限度」肯定「絕對的自由」，藉以離開永無終點的幻覺漩渦中，取得無限伸展的意識。在控制暴力中，也就是說，在並非逼人太甚的衝突中，我發現對方就是我的夥伴，我可以認識他這個人。自由是絕對的，但是只有在接受另外一個與我不同，但也是一個人的「人」時，才能意識到自由的存在。

放棄自我毀滅的暴力，因爲我需要他人。但有人可能會譴

---

<sup>8</sup> 劉世銓、金正娥主編，《新編歐洲哲學史》（台北：水牛，1992年），169頁。

<sup>9</sup> 黑格爾著，賀自昭譯，《精神現象學》上卷（台北：仰哲，1982年），135頁。

責這樣做只是爲了個人的目的，不值得稱頌，就如同功利主義者終究被人蔑視。然而，這樣的譴責忘記了，所謂我們需要他人的意思是：另外一個人雖不是我，但卻是和我一樣的人，他有絕對的自由，有一定的限度，他也會意識到他不是永無終點的。我拒絕消滅他人，是因爲我需要對方，因爲我需要他能夠對我說，他能在我身上看到他的存在價值。在人際關係中，承認他性的努力、拒絕致人於死地的暴力、不否認整個大環境是有衝突的，可以使「承認他人的他性」此一觀點滲入在現實的社會中。

衝突展現一種正面的特質，它會具體地幫助別人放棄暴力，且使我們更渴望像一個人。但若是認爲暴力會消失無蹤，這是一種幻覺。暴力是有可能再出現的，這是在每一個社會中都會出現的情況。認爲「可能發生的衝突」是會消除掉的，這可能會招致最後以暴力收場的結尾，此舉會忘了他人的他性可能不會再展現，並使得要承認他性的努力再也沒有意義了。

假如一個社會完全是靜止無聲的，我們將無法看出他性的不同在那裏。剛好相反的，藉著拒絕暴力，承認他性的意志會使我們接受別人的他性，這個承認他性的意志會帶領我的自由達致無限伸展的境地。

這樣的自由會使人瞭解到他是一個自由的人。對基督徒來說，自由來自於人被天主依他的肖像所創造。無限伸展的自由完全是他人所給予的，是一份「人愈肖似天主，愈能由他人身上看出我的存在價值」的大禮。

### 三、民主的觀念

在一個國家理想的組織架構中，爲了要實踐剛剛我們解釋的「承認他人的他性」，有人說國家的基石應該是「社會契約」；

另有人則認為是「社會盟約」的概念<sup>10</sup>，因為他們認為這種方式更易區分「暴力」與「衝突」之間的挑戰。

關於這個問題，在實際政治的氛圍中，訓導文件的民主觀點與哲學家的反省方向是一致的。在他人的他性中，依著「承認他性」此一觀點鞏固了「我的自由」，並使得所謂「人民的政府」是由「相信人本質上都是平等的人民」所組成的，人民有義務使每個人都被尊重。教會的社會原則中，訓導文件談了許多民主的精神理念，而不是具體的運作方式，這樣說起來好像有些抽象，實際上就是要拒絕描述具體的政治運作方式，讓人們照本宣科地去做。

乍然看來，這種民主的特點，尤其正如所謂「一張空的權力椅子」<sup>11</sup>般，意即沒有人可以依天命就掌握權力。其實正好相反，權力的行使是被委託給一些有經營任務的人，依據人民的期望，由他們來組織國家。這些候選人將依他們的資格、經歷及觀點被人民所選擇，且唯有被他們的人民，至少被大多數所選擇，在一段時間內認同他的民衆所選擇。

在選舉的期間，必須要有足夠的辯論，以便做決定。辯論允許表達不同的觀點，也隱含著衝突，有時是潛在的，有時是明顯的，否則就沒有什麼好討論的了。由不同的觀點看來，當然其中或多或少摻雜了個人自私或慷慨的成分。但若相信一個選擇必須要全部的人同意才可以，這就是幻想了，因為這就是模糊了他人的他性，再者，我們所做的選擇也不一定是最好的。

實際上，所謂「最好的」，是依照所制定的程序規則來做

---

<sup>10</sup> Jean-Yves Calvez, *Politique, Une Introduction*, Alto-Aubier, Paris, 1995.

<sup>11</sup> 《一百週年》通論，46 號。Paul Valadier, "Quelle démocratie dans l'Eglise?", *Etudes*, Feb. 1998, pp.219~229.

個決定<sup>12</sup>。民主的權力並非由它自己產生的，而是出現在不停的運作時所產生的疑問中，所以法律的程序在開放中也不斷地創新自己。社會樂於在不穩定的情況中，因為社會完全反應並接受它的歷史性，這個歷史性包括了人與人之間的辯論和衝突，同時避免暴力以使辯論得以持續進行。

我們談到「程序」影射法律的存在；法律不能被瞭解為一經制定就使用到永遠，一旦採行了一條法律，即使這條法律已過時，還是得遵守它。事實上，法律的通過是彼此同意的結果，直至今日依然得被大眾所接受才行。歷史不會停留在做決定的那個時刻，新的情況、新的觀點不可能不會展現具體法律的相對性，它隨時有待修正。民主是活動的，不停地在自我尋找，民主的基石是找不到的，必須向外尋找它。

今日對於社會所提出的問題經常是複雜和專門的，或許愈來愈比以往認為由專家或管理者回答這些問題較好。但若因而認為，由專家或行政官僚來代替全部的人做決定才是有效率的作法，就遠離了民主的精神。當然，需要有一些人做民衆的代表，是因為我們沒有辦法每天都徵詢每一個人的意見。一個有代表人的系統，需要所有人的參與，至少在面對國家重要的事務之時。必須維護這個基本原則，同時定期檢驗運作的過程。千萬不可將人分為頭等人、次等人，否則將使民主落入極危險的境地。民主觀念應深深地建立在人的本質上的，人的本質自始就是平等的，所以，平等是民主的根基。

---

<sup>12</sup> 參 R. Sugden, "Welfare, Resources, and Capabilities: A Review of *Inequality Reexamined*, by Amartya Sen", *Journal of Economic Literature*, Dec. 1993, pp.1947~1962.

#### 四、「參與」及「價值」

每個人都可以就他所經歷的事情、文化、渴望及理想，與他人做民主的辯論。他是否要參與，別人不能強迫他，因為他也是個自由者。打個比方，若一個人真的要自殺，幾乎不可能阻止他，他總是會找到方法完成這事的，否則這個人的自殺傾向就只顯示出他正陷於苦惱中的訊號。同樣的，由另一角度看來，對凡想活下去的人來說，雖不可能避開進入社會的交談，但也不可能強迫他參與交談。假如一個人不拒絕進入交談中，交談就不是一連串的自言自語，交談需要一來一往持續而主動的說或被動的聽。交談是說出一些事情，但不是隨便說說，是爲了「要瞭解自己的人性」而說，是說些「我的人性是『和別人有關係』以及『經由別人的關係』而來的」有關的事情，這也正指出了培養交談的重要性。許多不同領域的思想家及研究者亦堅持：民主精神的增長在於培養交談的能力<sup>13</sup>。

每人都有權利和義務表達自我，在表達期間所做的交談，並不會帶領這個人成爲相對主義者，有的人會覺得相對主義很可怕，也有人覺得很好。覺得很好的人解釋說：「爲了民主，交談應該是開放的，我們找不到一種價值觀勝於另一種價值觀的理由。」若認爲程序是民主的唯一結果，程序在實際上很可能成爲不停的嘮叨，每個人不想說服別人，並且避免不能不改變自己的小小世界。相對主義是有危險，但這種危險並非必然會發生<sup>14</sup>。

<sup>13</sup> 參 Jacques Maritain, *Man and the State*, The University of Chicago Press, Chicago, 1951; Paul Valadier, *Eloge de la conscience*, Seuil, Paris, 1994.

<sup>14</sup> Paul Valadier, *L'Anarchie des valeurs - Le relativisme est-il fatal?* Albin Michel, Paris, 1997.

不必然會發生的原因，是因為「參與」是一種「集體再尋找」。再尋找什麼呢？尋找一種使自己活得更像人的樣子，更尊重每個人的人格尊嚴。如同剛才所提的，爲了表示尊重他人，每一個人有義務爲自己的行爲作解釋，並面對批評。沒有人可以強迫任何人的良心，但必要的是要開放，以便幫助他人共同發現人性的真理。這時，有人馬上會說：真理是我們抓不到的東西。有一方面的確是如此，雖然真理不是完全地顯現在朝向它邁進的路上。對基督徒來說，則要求警覺活生生的天主聖言，因爲聖言不斷地在啓示真理的光輝。

誰可以參與交談？是否他說謊？或與我的信仰中，對於人的基本認知相抵觸？交談本身就不會排除任何人。由理論層面上，不能說某人不再是一個人；實際的層面上，也不應該說某人不是一個人；實際生活中不能接受歧視，並且一定要反對它。當否認一個人的人性時，就是在欺騙，在說謊。我們不一定能夠同意別人的價值觀，但必須要不停地討論，同時也要求一種嚴謹的態度，嚴謹的態度則需要依靠良心。

面對事情時，有的時候絕對需要嚴謹、努力及大膽、謹慎地分析情況。教宗強調各個領域的專家所要擔負的角色，是要獨立（而非孤立）地認清學科理論和社會組織層面之間的邏輯關聯<sup>15</sup>。「辯論」並非是七嘴八舌的討論，也不是虛情假意的噓寒問暖。辯論的用意是要告訴人，在面對潛在的衝突時，不要退卻，要努力表達出自己的意見。

## 五、「達成共識」和「妥協」

上面所談的，並未告訴我們任何一個可以立刻組織國家的方法。這樣的說法令人驚訝嗎？有人說，一般來講，教會在社

---

<sup>15</sup> 保祿六世，《八十週年》公函，46號。

會教導這方面似乎相當籠統。有人則覺得可惜，教會在許多事上的立場，並不像面對「墮胎」時同樣地明確。事實上，教宗的意思是，在許多地方並非由教會扮演決定性的角色，因而不適合由教會指出哪種政治體系勝過另一種；或這種法律系統勝於另一種<sup>16</sup>。

奇怪的是，教會似乎比較傾向會說「不要做什麼」，而不太會具體地說「要做什麼選擇」。指出一條沒有希望的道路和帶領人類活出圓滿的生命，這不就是教會自古以來的傳統和現代的使命嗎？在歷史中，若這個圓滿的生命也會在某一個時辰的某一刻被完成，這才令人不能置信。此外，不能忘記的是，教會結構中的不同階層，在面對所發生的事件時，會有明確的立場<sup>17</sup>；不同的神學家也在繼續不斷地從事具體的研究。

教會就如同人類一般，不斷地往前邁進。神學家解釋說，「已經」完成的啓示，跟「還是」罪人的教會之間是有相關聯的。這也是為什麼教會——這個良心的教育者——要向天主聖言完全的開放，並做出符合良心的事。因此，教會對於應竭力禁止的事絕不讓步；對於應盡力宣揚的事又大聲疾呼。不可忘記的是，教會鼓勵人們參與政治<sup>18</sup>。衆所皆知，政治並不是件簡單的事，而是一種難以掌握的藝術，但在政治事務中，也包含著人類極高的價值。用一種習慣上常見的負面評論，我們稱政治是「妥協的藝術」。

有人喜歡用「達成共識」這個詞。這種說法不見得適當，還很有可能會因而導致不舒服和危險。首先，所謂的「達成共

---

<sup>16</sup> 若望保祿二世，《一百週年》通諭，43號。

<sup>17</sup> Terence McGoldrick, "Episcopal Conferences Worldwide on Catholic Social Teaching", *Theological Studies*, Mar. 1998, pp.22~50.

<sup>18</sup> 保祿六世，《八十週年》公函，46號。

識」並不表示一項實際的決定可以滿足所有的請求。再者，「達成共識」的先決認知有可能會壓抑了少數人的見解，或壓下了一些不屬於團體意見，但卻頗有見地者的聲音。「達成共識」可能會使人認為已經達到目標，和擁有了相同一致的價值觀。相反的是，人格尊嚴是交談的動力，如果人的尊嚴一直都存在，就不會說空話，而且會在歷史和社會運動中顯現。所有的語言都有其限度，只用幾個字很難完全涵蓋我們所要表達的意思。

相反來說，對於我所瞭解的「妥協」這概念，和「達成共識」是有分別的。無論我使用那一個詞，重要的是這個詞所包含的意義。「妥協」有它在民主程序中的作用，它幫助我們在持續的交談中，做個決定。在聽到彼此的理由之後，就必須做個實際的決定。這件事是大家一起做的，所以是比較好的決定，是由民主運作的形式所做的決定：經由一位或幾位代表人、經由舉手或秘密投票的方式.....，都是依照實際功能所採取的遊戲規則，每個人確定都應被尊重，但不可能在選擇與決定中，符合所有人的意見。

由此可知，對談需要持續。既然決定是一種必要的妥協，就要尊重這個決定，除非部分的權力決策明顯地違法，或違反了我良心的動機；此「決定」不能停止我們尋找，因為這個決定僅適應在隨著時間和空間會改變的情況中<sup>19</sup>。所有人都是在「暫時」的環境中。如果我想要一切都是絕對的、不會動搖的，這就如同我想站在歷史的終點，這是個幻想。或許要有勇氣接受這個情況，這個情況也提供一個尋找更深形成人類自由的機會。這個情況不會把人性相對化，但會使人的表達方式相對化。

---

<sup>19</sup> A.-O. Hirschman, *A Propensity to Self-subversion*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1995 (Ch.4: Opinionated Opinions and Democracy; Ch.20 : Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Societies.)

## 五、「衝突」和「休戚相關的意識」

一旦作了決定，交談還是要持續，以便妥協可以結出果實，這個果實就是互相幫忙尋找到愈來愈明顯的人格尊嚴。意見的交換也要持續，或許是為抓住遺忘了的重要觀點，儘管這是少數人的意見；或能再找出更好的想法。少數人的意見並不會因他們是少數就有過錯。惟需要真正地尊重他們，以儘量減少他們的損失，以及瞭解到底他們的話有什麼重要的地方。但是也會有一些不可避免的變化：如特權將會被批評；新的要求被提出。許多人需要別人推他們一把，以便打開他們的眼睛和耳朵來修正他們的社會地位，以及重新衡量他們的社會關係。

一般說來，很容易希望別人好，但最好不要碰到我的東西，這就遇到困難了。社會的財富和權力的分配並不如同一塊大小不變的蛋糕一樣，可以從別人那裏扣下一塊然後再分給其他人。因為財富會增加，權力經由參與也會擴大。

假若有愈來愈多的參與，就很有可能將會有更深的彼此休戚相關的意識，這休戚相關的意識常常會促成人們去幫助一些不幸的人。不過，若認為休戚相關的意識只是為了促成幫助不幸的人的動力而已，這種理解對我而言，似乎缺乏了人與人之間關係的深度。所以，需要常常強調的是，一個人不能只把多餘的給予他人；也就是說，與他人的關係是很可能要付出什麼代價的。事實上，教宗堅持：一個人在與他人接觸之前，並不能完全成為他自己；相反的，正是和他人開始相處之時，人才開始成為他自己<sup>20</sup>。這種說法就回到我們之前所說的「承認他人的他性」。總之，有「休戚相關的意識」，是使人之所以為人的重要因素。

---

<sup>20</sup> 教宗若望保祿二世，《一百週年》通諭，13號。

有人可以排拒「休戚相關的意識」，就如同上文我們曾提過的，他們想用暴力來解決事情。例如選擇自殺，這也是自由的選擇。事實上，我不能放棄這種休戚相關的意識，因這種關係會促使我面對他人，使每一個人更成為「人」，愈來愈互相尊重及意識到他人的尊嚴。休戚相關的意識常常督促我們「幫忙」，在幫忙中只表示了我需要對方，這就是所謂的以自由面對自由。

必須要瞭解的是，之前所談的「衝突」與現在所講的「休戚相關的意識」並不相反。「休戚相關的意識」並非只說是我們要聯合起來對抗壓迫者（當然，這麼做是需要勇氣的），而特別是指「我生活在跟所有人都有關係的處境中」，同時也拒絕「總是有可能會發生的暴力」，並不斷地「在尊重對方的尊嚴中促進交談，尋找妥協的途徑」。

以行動示威或罷工，或組成監督議會的壓力集團，或是社會運動，均是以具體的行動影響政治走向。我們知道，教會保護工會，但並非表示教會認為組織工會是最理想的方式<sup>21</sup>。無論怎樣，教會看待工會為一種參與的方式，且不否認工會會因參與社會而擴大其全球性「休戚相關的意識」。因為教會瞭解工會中的衝突絕不會毀滅或消滅他人，而是會以承認他人的他性來共同抵抗暴力。

需要強調的是，一個社會中，沒有政府權力之外的獨立團體，並不證明這個社會有理想的共識，也不表示他們「休戚相關的意識」有多深。若是說社會中不再需要不同的團體，就表示每個人都瞭解何謂休戚相關，這是不可能的事。這種烏托邦思想很可能會導致專制制度，因為它會視每個人都是一樣的，使人沒有差別，或是使每個人成為大團體中與他人毫無相關的

---

<sup>21</sup> 梵二大公會議《論教會在現代世界牧職憲章》，26號。

獨立個體。就是因為每個人都是不同的，所以才要尋求合一。

## 結 論

「人權」的實際意義更好是「人有權利成爲人」<sup>22</sup>。這句話足夠解釋這篇文章所要訴說的，而且也完全地符合教宗所說的「人是教會的道路」<sup>23</sup>。然而，也有人指出教會是在一段時間才接受人權這個理論<sup>24</sup>，這就又給了我們一個例子，說明了教會離不開人的歷史。更甚者，信友要持續地聽從福音中、傳承和教會歷史中的聖言。成爲「人」的權利強調人的偉大，即使是罪人，一點都不減少他是天主的肖像所創造的事實。聆聽聖言的過程是一種摸索，這種摸索證明我們是自由的，不停地在歷史中尋找更圓滿。但這並不表示今日就比昨日好，或比昨日差。

當然，也可能是相當痛苦的爭執，使得與他人的關係陷於危機，因爲有危機的可能性，這使得在談完積極的衝突之後，就需要談寬恕。同時，即使身處於未來會發生，或早就可以預料到的艱難中，也必須繼續肯定人類尊嚴，這是使我們高興的事；同時我們也要高興，教會敢於面對交談和接受衝突，以致使人性的光輝在我們的社會中愈發燦爛<sup>25</sup>。

---

<sup>22</sup> 狄明德，〈貧窮：一個人權的議題〉，收錄雷敦蘇編輯，《東亞文化與人權》（台北：輔仁大學，1998），139~144頁。

<sup>23</sup> 教宗若望保祿二世，《一百週年》通諭，第六章。

<sup>24</sup> Jean-Yves Calvez, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, Les éditions de l'atelier, Paris 1999 (Ch.6 : Droits de l'homme et démocratie)

<sup>25</sup> 教宗若望保祿二世，《一百週年》通諭，49號。

# 締造台灣和平文化

魏明德<sup>1</sup>、沈秀貞<sup>2</sup> 作

本文作者以政治學者身分對台灣的觀察結果，認為台灣建立和平文化最主要的問題，在於尚未將和平文化列入創造的領域。目前在台灣談論「和平」時，或是基於戰略的考量，或是流於道德的訓示；其實，「和平文化」是可以創造的。

作者從中國傳統社會中儒家及道家對「和」與「仇」的觀點出發，並提出和諧滋養和平文化「道是創造的本源」「德行」「善意」「長久」「友誼」的五項特質，希望藉此能助台灣走向「和解」的社會模式。

## 壹、台灣與和平議題

對台灣而言，「和平」常被視為一個飽受威脅、尚未實現的珍貴價值。兩岸之間的緊張局勢是為導因。但是台灣社會普遍欠缺平和的相處之道，比如文化或社會群體之間透露的緊張氣氛、黑道帶來的威脅、政治論壇不時暴力相向等，令人深感惋惜。大家談論到「和平」時，也會探討一連串的相關觀念。因此，不論在家庭或團體裡，人們常探討「和諧之道」。隨著社會與文化的發展，大家所憂心的，正是「和諧」這個價值一

---

<sup>1</sup> 本文作者：魏明德神父，法國籍耶穌會士，巴黎大學政治學博士，輔仁大學神學碩士，現任台北利氏學社主任。魏神父相當關心台海兩岸的政治及宗教現況，經常在台灣各大報章雜誌上發表相關的學術作品，近日集結成書，題名《衝突與和解》，由立緒出版社發行。

<sup>2</sup> 本文作者：沈秀貞女士，輔仁大學法文學系碩士班畢業，巴黎大學比較文學博士候選人，現任台北利氏學社副研究員。

日日遭受侵蝕。在宗教界，尋求心靈的平靜，也是最令人嚮往的事。

一般而言，「和平」是社會與個人極為渴望的價值，在台灣，卻極為脆弱又飽受威脅。然而，出人意料的是，台灣社會很少為發展和平、堅定和平這麼珍貴的價值，展開辯論。台灣人民多憂慮危及和平的威脅，卻流於宿命的觀點，似乎鮮少人真正問自己如何對局勢做一己之貢獻。此外，有少數人似乎很清楚地瞭解，除了武力均衡外，「和平」取決於社會與個人的價值，從而豐富之。

當大家談論到兩岸關係，問題馬上被帶到戰略的角度；而試圖建立真正互信的氛圍常被認為毫無意義。台灣與大陸間的軍事競賽被視為不可避免，對這個現象提出質疑的公開討論也不多見。在台灣，先後提出「生命共同體」、「心靈改革」，但卻很少人能說明真正具體的內容，其意圖只流於泛道德的口號，無法從批判反省的角度透視台灣社會暴力的根源所在。

就文化層面而言，似乎對建立和平也沒有做出正面而積極的貢獻。綜觀台灣的小說、電影與漫畫，主角大多具有好鬥的本性，而其不妥協的態度亦受讚揚。這對和平文化的扎根，以及對樹立榜樣給年輕人的影響，只有百害而無一利，真是憾事一件。令人遺憾的並非台灣充斥著鼓吹暴力的文化模式，而是在台灣，欠缺具有正面價值、豐富的文化模式，也就是欠缺有利於建立和平的創造性態度。

福音上記載：「溫良的人是有福的，因為他們要承受土地」（瑪五 5）；台灣的主流模式卻是：「溫良的人是不幸的，因為他們要受暴力欺壓」。誠然，這是全人類共通的態度，然而這個態度被提問與被批判的程度，卻沒有受到同等的重視，台灣人民無法瞭解為何溫良的人是有福的，為何溫良的人會掌管土地。

我們相信正如福音的記載：「溫良的人是有福的，因為他們要承受土地」。這不僅是耶穌的訓誨，也不僅是基督信仰的精神所在，更是我們基督徒在生活中，應當努力活出、並為此作見證的目標之一。當然，我們在本地文化中的福傳，應不斷奮鬥、致力實現此願景，因為這正是耶穌基督所給予我們的鼓勵與榜樣。

我們以福音精神所提出的反省，建基於社會生活與文化方面。福音同一篇章也記載：「締造和平的人是有福的，因為他們要被稱為天主的子女」（瑪五 9）。這句話最重要的字，應該是「締造和平」，因為這裡強調和平是需要創造的，從來不是一件早已存在的本質，而是需要去想像、去打造的事實。和平不只需要保護，還需要創造。

筆者認為，台灣建立和平文化最主要的問題，在於尚未將和平文化列入創造的領域。人人渴望和平，但是和平文化的內容卻頗為貧瘠，對建立和平文化的反省也不多見。事實上，在台灣談論和平的態度歸納起來，有以下兩種方式：

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

第二個對和平的論述很抽象，流於道德訓示。和平就像有人常講的「報」，有如做好事有好報，和平是對好人的獎賞，是對以前的所作所為給予的回報等等。在此前提下，大家無法以人類全體的角度，用理性、用感性、用與他人建立新關係的

方式、透過語言來看待和平。

因此，當我們談論到兩岸關係時，或者更常談到的軍備武器的建造，我們必須超越兩個對立的態度：一是對過度置武毫不以為意的競賽心態；另一則是純理想主義者的非暴力心態。我們應該問的問題是：

「購買武器是唯一獲得和平的方式嗎？」

「如果購買武器是必要的，還需要那些正面的政策加以配合？」

「有沒有方式讓國防採購軍事武器的過程更加透明化，以更為民主的方式，讓社會整體都認為對國防安全全都感到身負重任？」

簡言之，我們必須超越「純戰略說詞」與「純教條言論」的對立。

豐富台灣「和平」的觀念，實為刻不容緩之事。筆者認為：「為和平而戰，若要獲勝，取決於社會精神的表徵。」台灣可以透過計劃性的、有系統的方式推展「和平文化」，而台灣人文發展的良莠，便端視台灣人民能否朝這個方向努力。

## 貳、中國社會中的「和」與「仇」

中國社會的理想是「和」，但當「和」無法達成時，便往往由「仇」取代。仇，一直是文學作品、電影裡所處理的主題。筆者要在此聲明，「仇」並非台灣社會的主要本質，但我們可以透過所謂的仇，來分析和諧本質的極限，並說明台灣社會在「和」與「仇」兩個價值中浮沉的處境。

### 一、「和」的豐富性與現代性

在中國文化中，要探討有關和平、寬恕、對話、寬容等觀念，勢必應面對傳統觀念中「和諧」的概念。和諧是中國哲學

思維與社會非常珍貴的價值，這的確能夠豐厚當代的和平觀。然而，當這個傳統中國社會極為重視的價值與理想，落實到現代的時空，中國社會的現狀發展似乎與這個理想背道而馳。

筆者藉此機會探索「和諧」觀念在中國文化中的貢獻與極限，期能對華人社會和平文化的滋養有所貢獻。

### （一）儒家「從仁而人」的社會觀

儒家所建構的和諧基礎何在？透過什麼方式建立和諧社會的秩序？最終的目的為何？一旦失衡，如何協調該機制和諧的運作？對和諧的貢獻為何？

儒家的核心思想為「仁」。歸結儒家所說的仁，可分為幾個層次來探討：首先，仁是人性的基本核心，人生價值的根源，正所謂「仁者人也」。再者，仁代表德性最完美的境界，「仁者不憂」，因此，「仁」是一種完美的生活理想。

儒家特別重視修身：仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣（《論語·述而》）。換言之，仁似乎取決於個人主動的、內在的自我選擇。然而，如果沒有放在人與人之間的網絡裡，仁是無法單獨存在的，金耀基以關係的角度來詮釋儒家學說中仁的存在：

「誠如胡適所言：『儒家的人生哲學認定個人不能單獨存在，一切行為都是人與人交互關係的行為。』毫無疑問，孔子的根本目標就是成為人中之人。個人一旦離開人群，就無以成就任何事業，如果不把仁置於社會世界中的框架內，它什麼也不是。」

由此可見，「克己復禮為仁」（《論語·顏淵》），仁的實現除了個人對自我的要求外，並在人際關係上遵禮而行才能達致。所謂「禮之用，和為貴」（《論語·學而》），有的學者認為「禮」是社會的規範，有的學者則認為「禮」是調節社會中人與人之間的關係，從而得到和諧。無論如何，孔子的理

念應是架構在社會秩序的基礎上，透過禮的運作過程中，重視人與人關係的和諧，而達到安祥、穩定的社會。

### 1. 「和」不等於「同」

如何實現和諧的社會秩序？在五倫的基本架構下，人人各安其位，若每個人都能善盡自己的責任與義務，扮演好自己的角色，並努力維繫倫理間的和諧關係，和諧的社會秩序方能達致。而其中，德行占了重要的地位。誠如沈清松教授所言：「對孔子而言，和諧的人生就是道德的圓滿。德行方能使個人達到圓滿與人際關係的圓滿」<sup>3</sup>。儒家的社會理想，建立在個人道德的提高，和諧的境界是由君子有德行人所立的模範。

孔子認為，有德性的人處事情時重視和諧，但並非沒有注意到差異的存在。子曰：「君子和而不同，小人同而不和」（《論語·子路》）。他反對「群居終日，言不及義，好行小惠，難矣哉」（《論語·衛靈公》）。就孔子而言，小人的層面僅止於「同」，而非「和」的境界。「君子無所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子」（《論語·八佾》）。

一般而言，君子愛好和平：「君子矜而不爭，群而不黨」（《論語·衛靈公》）。但若需要競爭時，因為君子能遵循禮的前提，過程則顯得有禮和順。因此，我們認為君子之「和」，乃建立在禮的規範下。

### 2. 泛眾愛

傳統的儒家思想裡，「君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友」的五倫關係中，家庭就佔了三個位置。然而，儒家並不侷限於五倫雙向的關係，還超越雙向的獨特關係，建構出普遍性的關

<sup>3</sup> 沈清松 (Vicent Shen), "Harmony Among Men, Nature and God. -A Comprehensive Vision of Optimal Harmony" (〈三層存在關係與充量和諧論〉)，國立政治大學《哲學學報》第3期，85年12月，1~31頁。

係<sup>4</sup>。其基本核心乃由個人的德行出發，「修身、齊家、治國、平天下」；由個人的圓滿，到家庭圓滿的觀照，並推展對其他人的幸福、對天下人安危的觀照：

「司馬牛憂曰：『人皆有兄弟，我獨亡！』子夏曰：『商聞之矣：死生有命，富貴在天。』君子敬而無失，與人恭而有禮，四海之內，皆兄弟也。君子何患無兄弟也？」（《論語·顏淵》）

所謂「仁者愛人」（《論語·顏淵》），「泛眾愛：弟子入則孝，出則悌，謹而信，泛愛眾，而親仁」（《論語·學而》）。因此，只要心中存有仁心，透過「推己及人」，達到四海一家的和諧。

### 3. 恕道的精神

所謂推己及人，就是孔子所說的恕道，有三層意義。

第一個層次勿施惡於人：

「己所不欲，勿施於人。」（《論語·顏淵》）

「所惡於上，毋以使下，所惡於下，毋以事上。」（《大學》）

第二個層次以仁待人，嚴以律己，寬以待人：

「躬自厚而薄責於人。」（《論語·衛靈公》）

「所求乎子以事父，所求乎臣以事君，以求乎弟以事兄，所求乎朋友先施之。」（《中庸》）

第三個層次以仁傳仁：

「己欲立而立人，己欲達而達人。」（《論語·雍也》）

由此可見，儒家認為在義務的前提下，不施惡，同時推展達德，人在社會道德的制約中追求人格的完美，經過由內而外層層的和諧關係，「天」原本是自然現象的存在，轉為道德的終極境界，因著社會圓滿的道德力量，與人和諧共鳴：這正是

<sup>4</sup> 同上。

儒家所謂和諧的「天人合一」境界。

## (二) 道家的「回歸自然」的和諧觀

儒家重視社會秩序的建構，而道家卻反對「重體制」的社會，老子指出：

「民之饑，以其上食稅之多，是以饑。」（《道德經》第七十五章）

「其政悶悶，其民淳淳，其政察察，其民缺缺。」（《道德經》第五十八章）

道家的和諧理想又是怎樣的面貌呢？讓我們來看道家從何著眼點建構和諧的觀念。

老子觀察自然，提出一個高於人類社會，宇宙運行的法則：「道」。道家從宇宙秩序推衍出社會秩序，由宇宙和諧引伸出社會和諧，也就是陳鼓應教授所提出的「天和」「人和」「心和」之道家的宇宙觀<sup>5</sup>。

### 1. 各自找到自己的本色特性

人也應順應自然之道：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」（《道德經》第五十一章）。因為道的特性是自然無為的，所以我們必須自然地發展其性，而不要干涉，方能達到群體的和諧。

這個法則應用在今日，有很豐富的內容。它代表了對社會價值多元發展的重視，同時，也希望個體能就其性向發展其潛能，社會上也能夠尊重個體的差異，包容多元的意見。所謂的自然，並非雜亂無章，而是真正去探索個體與群體的本性，並順性發展。

---

<sup>5</sup> 陳鼓應，〈天和、人和與心和：談道家的和諧觀〉《明報月刊》，1997年 第8期，72~79頁。

## 2. 過於理想的城邦

同時，值得一提的是，老子所提出和諧的觀念具有懷舊的色彩。老子認為「小國寡民」是最為理想的生存型態，大家各自在自己的家園內，無須跨越出自己的邦國。

老子對大自然的看法也涵蓋對「器」的棄絕。在這樣的觀點之下，當為反對日漸成形的一統帝國，而為地方特色著想之因。以此推之，老子的思想的確具有多元的特色。

然而，他推崇「小國邦城」所持有原始與穩定的特色，對現代社會來說，似有無法生根發展之憾。老子所勾勒的，乃是一個理想國，但是這樣的理想，似乎無法為現代交流頻繁的社會提供一個可供選擇的社會模式。

這項觀察讓我們明瞭，和諧是一個豐厚的概念，但是它自有其限度所在。

## 二、和諧如何滋養和平文化

我們提出和諧滋養和平文化的五項特質：

1. **道是創造的本源。**
2. **德行：**道家「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自禱」的理想，是對人價值的肯定，而非對成就的肯定。
3. **善意：**體會是瞭解對方的開始，善意是信任的基礎。
4. **長久：**雙方彼此繼續走下去的力量。
5. **友誼：**朋友雖是五倫之末，卻是最為平等的關係。

## 三、和諧的限度

誠如學者劉志光所言，中國人的和平理念不僅是一種哲學，而且還是一種心靈狀態和性格。當道家的「法自然」與儒家的「道德修養原則」結合在一起時，和平的價值便成為中國

文化的基本取向<sup>6</sup>。

若將華人社會中人與人之間的關係以具體的事物作為比喻的話，那就是「玉」的概念。玉的概念涵蓋了三個層次：第一個層次說明個人為何害怕衝突。第二個層次說明中國社會一般衝突所採取的態度。第三個層次說明中國人為何在衝突破裂之後難以癒合，何以缺乏重新開始的勇氣。

### （一）畏懼衝突

對中國人而言，在人與人尚未接觸之前，似乎已存在一和諧關係的本質，猶如國與國之間原應為和平的狀態。和諧的關係宛如玉一般完美無瑕，然而，一旦有衝突的影子，宛如在一塊美玉上留下割痕。

在中國社會的家庭裡，常會聽到「你這樣做爸爸會不高興」的話語；而在決定的角力中，做兒女的一旦要決定事情，討論的焦點往往不是事情本身，而是採取誰的決定。採取誰的決定，表示誰的權力大。可見在「以和為貴」的傳統觀念中，大家都很害怕衝突的產生：

「這可能和我的個性有關，我很害怕衝突，面對衝突，我會害怕、退縮，尤其發生在我身上，我會立刻投降……。由於補習費不很貴，所以母親就答應了，但是我父親堅持不讓我補。有一晚，父母為了這件事吵得厲害……，最後我跪在地上，哭著告訴父親我不補了，父母才停止吵下去，很自然地，從這件事中，我學會了退讓兩個字。」

衝突變成道家所謂的「失常」，居下的一方常容易壓抑自己，以順從、犧牲、委曲自己的方式來成全大局。這也是為何

---

<sup>6</sup> 劉志光，《東方和平主義：源起、流變與走向》，湖南出版社，1992年，55頁。

余德慧提出：「和諧的法則中，必須懂得自我壓抑」<sup>7</sup>。然而此一解決方式看似能消弭衝突，卻無法全然解決問題。

## （二）缺乏面對真相的勇氣

中國社會在以和為貴的前提下，容易導致缺乏面對問題或真相，以及面對面解決問題的勇氣：

「中國歷史是一段暴力史，其程度正如其他人類所組成的團體一樣。……換言之，中國在歷史上、社會上的定位，首要工作就是要自認正常，和其他民族一樣，有愛好和平的一面，也有暴力破壞的一面。」<sup>8</sup>

過於強調「和」的重要性，其結果反而容易引發不和的因素；而一旦無法達到「和」的境界，其後果將是全然的失序。換言之，過於將「和」理想化，反而往往達致相反的效果；相反的，不要過於重視和諧，實際上也許是達到和諧的最佳方式。

## （三）破裂之後難以彌補

事實上，朱熹在解釋「禮之用，和為貴」的真義時說：「禮是嚴敬之意，只不做而順於自然，使是和，若拘迫，則不和」（《朱子語類》第廿二章）。由此顯示，以和為貴應是出於自然，而沒有壓迫的意味。正如下面的例子，一個嘗試在外獨立工作的家庭主婦，由內心所發出的告白，便是為了團體的和，而壓抑個人的和：

「夜半夢醒，我會懷疑自己是不是太自私了，為了追求自己的愉悅，不顧子女的衣食，不管丈夫的懇求，甚至不理會公婆不愠的臉色，是否因為我的自私，破壞了全家

<sup>7</sup> 余德慧 / 林麗雲，〈講和不講樂的人際苦痛〉《中國人的愛與苦》，1991年，131頁。

<sup>8</sup> 魏明德，《暴力與政治》，輔仁大學出版社，101~102頁。

的和諧與秩序。」<sup>9</sup>

希望共同相處的全體，有如一塊玉一般，很難忍受分裂。事實上，無事不等於太平，若壓抑個人以成全整體的和，缺乏商談的空間，則猶如粉飾太平，屆時爆發的力量將更為驚人。

這正是講和不講理的社會的特徵。

日常生活中，和善的人受到的推崇似乎勝於一個講理的人；共租一層樓的朋友，不喜歡明算帳，傷和氣，卻容易因付出不同而有怨懟。而在人際關係裡，怨懟累積到一定的程度，衝突的爆發力是很強烈的：互相開罵、彼此仇視、老死不相往來，造成人際關係全然的破裂，有如玉一般破碎無法拼回。因此當兩個人分手後，便常會有「沒那麼便宜，我為他犧牲這麼多，一定要討一些回來」的心態<sup>10</sup>。

在社會上求和的前提下，很容易扭曲別人語言中的涵意。一旦語意遭受扭曲，群眾感到無法受到公道的對待，就會產生「怨」、不信任感，以致於「恨」，甚至是「仇」，進而動用私下的暴力去執行正義。

#### 四、仇的文化分析

不論港片或好萊塢電影，常出現身心受傷害的主角，以其自認正義之使命來尋求報復的劇情，來作為貫穿全片的重心。在此，我們以文學作品與台灣社會事件為例，來說明目前在台灣「仇」的一面。

##### （一）《殺夫》提供的文化模式

我們為何將復仇者視為英雄？由於弱者長期扮演被動的角色，如果又無法受到社會公平的對待，一旦弱者轉為主動積

---

<sup>9</sup> 余德慧 / 林麗雲，前引文，32 頁。

<sup>10</sup> 同上，47 頁。

極的角色，就會受人讚揚。對《殺夫》的評價，誠如王德威所說：「循著女性主義的議論，我們可說殺夫透露了傳統社會對女性身體法律及經濟地位的操控」<sup>11</sup>。一般多認為這本小說揭發女性意識的覺醒、給予女性論述的空間。

在此我們不批判李昂的道德觀，她想做的，正是揭露在「和」之下的真實性，然而，雖然張系國讚美李昂透視男女關係的本質，男人以食交換女人的性的原本共生關係，為此，我們不禁要問道：「如何從困境中突圍？」<sup>12</sup>

古添洪在〈讀李昂的殺夫：譎詭、對等與婦女問題〉<sup>13</sup>中，以文學的角度，分析這本小說成功烘托的譎詭氛圍、流暢的結構，然而最後他總結此小說的震撼大於互動，因其間人物不免流於扁平，主角間缺乏對話。這對於婦女問題，似乎沒有向前推進的力量。

## （二）《鄧如雯殺夫案》的反省

民國八十二年，社會案件鄧如雯殺夫案轟動全台。若依案情的陳述，居住在台北板橋的鄧如雯，因無法忍受丈夫長期的凌虐，趁夫熟睡時，持刀將夫殺害致死。事實上，早在鄧如雯十六歲時，就被大她廿二歲的一位鄰人強暴，這位鄰人正是後來他的丈夫。結婚後的六年裡，鄧婦在恐嚇毆打中度日，連自己的兩個孩子也無法倖免，更甚者，連鄧如雯的母親、妹妹都慘遭蹂躪<sup>14</sup>。

<sup>11</sup>王德威，〈北港香爐人人插一序〉，麥田出版社，1997年，22頁。

<sup>12</sup>張系國，〈小論殺夫〉《新書月刊》，第12期，73年9月，30~31頁。

<sup>13</sup>古添洪，〈讀李昂的殺夫：譎詭、對等與婦女問題〉《中外文學》，第40卷，第10期，75年3月，41~49頁。

<sup>14</sup>資料來源：陳若璋，〈從鄧婦殺夫案檢討台灣婚姻暴力反應的種種社會問題〉《律師通訊》，第176期，83年5月，23頁。

在這裡，我們不對李昂《殺夫》一文作道德批判，說是為社會立下錯誤的模範，帶壞社會風氣，以致有殺夫案的演出。該小說有其獨特的文學價值，不容置疑。但我們不禁要問道：當鄧如雯被強暴時，經過地方人士調解，並沒有懲罰真凶，反而將鄧如雯許配給強暴他的人，為什麼大家將這樣一個花樣年華的少女，推入虎口呢？為什麼當鄧如雯嫁作人婦卻慘遭虐待時，無人伸出援手呢？

此一事件透露一般人沒有法治的觀念，息事寧人以求和的苟且心態，以及社會制度的不夠週全。大家只知道勸和不勸離，殊不知勸和之後的禍害。此外，傳統刻板單一的價值觀，如「結婚是好事」，「不是處女沒人要」等觀念，在鄉里形成的議論系統，成為真正的幫凶，有如殺夫中阿罔官的角色，是隱藏在殺人動機背後的文化力量。

我們應用多元而豐富的眼光看待事情，而非以單一而膚淺的方法來維護和平的假象。中國社會議論系統的豐富性，代表社會的多元角度及多重解決事情的方法，但我們若無法認知到每個人是不同的個體，每個人都有不同的希求與期望，用不同的方式去應對，每個人都可能是釀成悲劇的幫凶。

### （三）和解的初步：《悲情城市》提供的文化模式

台灣對社會事件的反應大致有三種。第一種反應是「無法面對不可改變的過去」，認為再怎麼說都沒有用，因為死者無法重生；第二種反應是「恨」，無法原諒對方；第三種反應則是尋求真相，正如洪曉慧案中，許嘉真父母的態度，這樣的態度值得肯定。

有沒有可能還有另一種反應？讓我們從侯孝賢的電影《悲情城市》的線索來探討。

《悲情城市》放映後，引起兩極的評價，有人認為這只是

壓縮、倒置的記憶，認為《悲情城市》只是緬懷過去，甚至美化過去，無傷痛癢。而廖咸浩<sup>15</sup>則給予極為正面的肯定。

最重要的一點，我們提出「醫院」這個場景與片中「痛」的表達方式。一開始，醫院裡教護士學標準國語，學習用另一種不熟悉的標準國語講出「你那裡痛？」而表達「痛」的語言要在怎樣的時空下才能最貼切的表達出來呢？身體的痛可找醫生診斷，歷史的痛要找誰診斷呢？侯孝賢安排文清演出啞巴一角有其特別的意義，痛有時是無法說出來的，正如過去二二八事件。只有面對痛苦、面對過去，找出真相，才有說出傷痛的可能性。

文清的角色是具有啓發性的。劇中並未塑造一個對社會積極改革的革命家，而是正如一般的大眾，畢竟菁英分子並非社會的多數，然而，到最後文清由被動與歷史無關的態度，在火車裡被詢問國籍事件被監禁之後，轉變為對環境關心的一分子，他認為必須為死去的朋友而活，曾打算加入山中的寬容教育革命行列，並更為積極拍照記錄生活。這讓我們知道自己對歷史有一分責任：參與歷史，這是和解的初步所需要的態度。再者，這也提出一個可能性，改變我們對整個環境的態度。任何一個歷史環節的變動，會讓我們了解我們是與歷史息息相關的，不僅歷史的演變會改變我們的生活，我們本身的行事也會樹立一個行為模式的可能性。

※ ※ ※

在常民文化中，若要安撫一個曾經受到傷害的人，讓他返回和諧的狀態，必須要付出代價。一旦暴力或爭吵破壞了和，

<sup>15</sup>廖咸浩，〈南方異類：以後殖民視角看《悲情城市》與《牛棚》中的語言、沈默與歷史〉《中外文學》，第22卷，第8期，83年1月，61~66頁。

往往會用另一個暴力來補回以重返和。以仇還仇，讓我們看到了一種暴力加諸在原有的暴力上。

就《悲情城市》給予的引子，接下來我們試著提出另一個超越「和與仇」的模式，期能真正創建台灣的和平文化。

## 參、「和解」的社會模式

台灣社會若要超越「和」與「仇」的輪轉浮沉，發展長久的文化，就必須先從「公道」談起。在此，筆者便以基督徒的角度，來談論有助於公道的三個觀念。不過於此同時，我們也應小心避免產生一些誤會。

討論人文發展，信仰是其中的一個角度。就如眼睛是光明的比喻，它象徵看清楚全世界的方位，但眼睛有可能是盲目的；同樣的，每個人有自己的觀點，聆聽由對方立場所說的話，彼此才有溝通的可能性。討論「公道」，尤重不同觀點的交換。基督徒常用獨特的字彙與觀念，除了基於自己的信仰外，更重要的是擷取、分享聖經裡的智慧，因為聖經是討論一個民族的歷史，故筆者在此所要討論的，也是從歷史的體驗而來。

### 一、建立公道的基本概念

首先，我們提出基督宗教裡的三個概念，對談論公道非常的重要。第一個是「盟約」的觀念，Contract 或 Alliance 的意思，這是基督宗教的觀念，但也是每一個宗教的觀念，因為宗教重視人與神之間的關係。

一個人不管進入哪一個宗教後，若他重視修行，則我與神的關係可以說是最重要的關係。但是，一旦發現我與別人之間的關係不公平或出問題的話，我與神之間的關係也會有問題。所以，盟約除了代表人與神之間的關係之外，也象徵了人與人之間的關係。人與人之間的關係是討論公道的基礎。這裡舉一

個例子，有人說，若了解舊約裡安息日，休息一天來崇拜天主的意義，我們就會瞭解以色列人民與天主之間的關係：

「當照上主你的天主吩咐的，遵守安息日，奉為聖日。六天你當勞作，作你一切的工作，第七天是上主你的安息日，你和你的子女、僕婢、牛驢、你所有的牲畜，以及住在你的城內的外方人，都不應做任何工作，好使你的僕婢能如你一樣獲得安息。你該記得：你在埃及地也曾做過奴隸，上主你的天主以大能的手和伸展的臂，將你從那裡領出來。為此，上主你的天主吩咐你守安息日。」（申五 13~15）

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

第二個重要的觀念是「語言」。所有的關係要透過語言，透過對話，如果沒有語言，就無法建立一個國家，因為無法溝通。討論政治團體，語言中的字彙占了很重要的一環。有人認為政治與經濟相關，與社會相關，或與文化相關，事實上，語言是最基本的問題。如果沒有語言無法建立一個政治團體，無法交換語言就無法成立政治團體。

討論首重視字彙。國家政客所犯有關政治的最大罪惡在哪裡？可能不是腐敗、不是動粗，而是政客所說的空話、謊話，他們讓大眾認為語言是沒有價值的。

然而，如果沒有共同的語言，無法讓我們建立共識。如果

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

第三個重要的觀念是「暴力」。暴力的觀念在聖經有其矛盾之處，聖經是面對暴力的一本書。暴力的方式有很多，我們可能會認為立法委員在立法院打群架，互打耳光，這種明顯的暴力，是很嚴重的暴力。但是，如果政客說空話，老是說一些自己做不到的事，如此一來，就沒有信任，也就沒有建立公道的基礎。有些有權力的人，他們的暴力看起來很溫柔，事實上他們對社會帶來的壞影響更大。我們要注意暴力裡的語言，通常表達了一個希望，或是一個態度，一旦沒有別的管道表達，暴力成爲一種表達的方式。因此，暴力裡有語言。相反的，語言裡也可見暴力。

所以，我們不可以輕言斷定暴力的輕重。一個文化觀察者所要做的，就是要分析暴力最嚴肅的層面。而且，最重要的，是要懂得去聆聽暴力的表達方式，聆聽所有的人的希望，以及他們的需要。一個社會無法避免暴力，沒有一個社會可以全然免於暴力，有的社會暴力可以很明顯地看出，有的則相反。如果可以清楚看出，反而問題較容易解決。所謂建立公道，必須透過暴力，從面對暴力的態度開始，而且要主動面對暴力、了解暴力、分析暴力的態度。

以上是三個面對公道的基本觀念，接著就如何建立公道爲基礎的社會，作一個說明。

## 二、公道與和解

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

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

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

若要建立和解的社會模式，台灣尚欠缺那些價值？

今日台灣某些上位者常講「心靈改革」，但是對「心靈生活」的觀念卻十分貧乏。個人的心靈改革不在於聽從教條，而在於重新找到自己的本性，發展內在的自由。心靈的發展是一條充滿冒險與熱情的道路，是一條永遠無法回到過去的道路。它促使我們不斷從事新的冒險，找到自己的根源與方向。同樣的道理，在社會上，真正的心靈改革也不是要接受來自領導階

層的指示，而在於聆聽常被忽略的聲音，這樣一來會讓整個社會更意識到本身的多元性、不公與謊言。

依台灣的情況來看，政治層面與心靈層面的觀照應致力發展的方向，在於以和解為內涵的和平文化的建立。和平文化樹立一個價值觀，促使所有的對話者自然而然去瞭解彼此，同時兼顧每一分子的地位與期望。如果我們能超越目前台灣社會關係中的冷漠、猜疑與暴力，台灣的未來就會掌握在自己的手中。如果我們任憑冷漠、猜疑與暴力控制自己的生活，宿命論的想法就會比創造的意志力甚囂塵上。

公道並不是建立在抽象的觀念上，而在於承認對方的價值，主動去聆聽，讓團體中的每一分子說出各自的需求與希望。台灣必須重視言的教育，鼓勵表達、聆聽不同的意見，並與之交談。再者，必須重視長期的計劃。社會團體的建立要透過不斷的奮鬥與和解，我們必須共同建立一個社會，建立的過程本身就是一種意義。

※ ※ ※

隨著金融風暴襲捲東南亞時，暴力的局勢與行為也以同等比例增高。在印尼引發對抗華人，特別是婦女的暴力事件，層出不窮。不論在中國大陸或是其他國家，失業率增高常伴隨著綁票、小偷、強盜等犯罪率的上揚。相對之下，台灣的經濟發展並沒有經歷衰退的危機，然而，卻任憑「暴力」與「復仇」的因子，而非和解的力量，來主導文化的走向。每當台灣社會出現新的新聞案件，諸如綁架、建築商的不肖，導致房舍倒塌事件、青少年彼此尋仇相殺、考試舞弊、公家機關的貪污醜聞等等，台灣社會似乎還是不太知道要如何因應。每隔一陣子，我們會不斷聽到怒吼之聲，媒體、政治人物或是記者報導裡不斷的譴伐之聲，高喊檢討改進，之後一切似乎回歸平靜，直到

下一次新的社會事件發生。換言之，社會事件的爆發無法有益幫助整體的社會反省，對於滋養一個市民社會，並沒有產生正面的效應。我們很少聽到這樣的提問：

「我們是否可以在社區、鄉里、學校，建立對話的體系，讓無法發聲的群眾表達他們的恐懼、挫折與憂心？」

「是否應該改革法律，讓記者對行政機關、警政機關及政治人物能更自由的報導，而不用擔心官司纏身？」

「政治領袖或是文化界執牛耳的人士是否在必要時能夠冒險與他人和解，以告訴世人和解是有可能的？」

「是否有辦法結合各民間機關共同建立一個長期的計劃，為台灣社會的和平與穩定而努力，而非定期宣示朝令夕改不具長期眼光的改革計劃？」

「社會改革是否應該經由與基層體系的連繫聽取民意而進行，而不是在官府秘密蘊釀？」

「是否應該認真為對從政有興趣的年輕人舉辦暑期講習營，讓他們能夠熟悉不同國家的政治體系與從政行為，而不是任憑黑道與暴力充斥？」

「是否能創造地方性的政治參與生活，讓社會每一位能夠參與，而不須擔心政治候選人之所以汲汲於權力，是為掌權以貪錢？」

「一個社會的健康指數難道不是從地方機構的活力看出來的嗎？」

這只是簡單的提問，然而我們必須嚴謹視之，因為要檢視一個社會對暴力的防禦能力，也是要回答以上相同的問題。本研究提和平文化的模式內涵簡述如下：

- 真正的和平必須先承認暴力，才能面對暴力，瞭解暴力，繼而才能明瞭最明顯的暴力往往不是最具殺傷力的。換言之，真正的和平必須透視暴力與不義之間的掛勾。在開創

正義的同時，也必須明瞭要透過衝突，方能獲得和平。

- 因此，和解比和平來得深入。當和平只是會窒息暴力的怒聲，這就不是真正的和平。當我們正視暴力，正視我們所忍受的暴力以及我們讓他人所忍受的暴力，儘管衝突仍在，如果雙方還希望能再共同創造未來，社會和解的工程已然啟動，這將是長而久遠的工程。
- 和解，我們所給予和平文化的真正內涵，也較和諧的概念更深一層。和解接受差異、說話、不一致。講求和諧易陷入為和而和的困境，事實上過程比目的更為重要，換言之，討論、寬恕、重新開始的可能較一味求得和諧顯得更為重要。
- 和平文化是開創性的文化。它深知沒有一個完美的社會模式，但是卻有「充滿活力」的社會模式，給予社會公民希望與能量，讓大眾能夠嘗試以新的方式解決問題。

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

# 台灣社會和平教育的可能性

雷敦蘇<sup>1</sup>

從二二八事件在今日台灣的發展及其紀念館的成立，可以看到台灣在推行人權與和平的重視上，已有了一個起步，雖然具體的推行與教育仍有待加強。本文作者站在教育的立場上，視和平與人權互為因果，指出台灣社會要建立和好的社會，和平教育的重要性與可能性，不容忽視。

## 前言：和好與和平教育

三年前，輔仁大學設立了「若望保祿二世和平對話研究中心」，此後，這個中心就收集國內外大學和平學科的資料。和平中心也舉辦年度和平演講。第一屆演講有蘇南州先生討論〈台灣社會如何解決二二八後的悲劇〉，特別是如何使得明末之後就住在本島的人民與第二次世界大戰之後來台的人民和睦相處。一年之後，即1998年，和平中心與二二八紀念館有了初步的聯繫。兩個單位一起參加當年國際和平博物館的研討會，也因此兩個單位有更密切的合作和交換。輔仁大學的和平中心與全世界的學術和平中心和大學系所，有比較多的來往；紀念館對台灣社會有比較深的投入，使得兩個單位有互補之益。

本文針對和平中心能提供的資料作探討。和平中心為紀念館提供資料，不僅為紀念館而已，更是為推動台灣社會的和好。

---

<sup>1</sup> 本文作者：雷敦蘇神父，英籍耶穌會士，現為輔仁大學副教授，以及「若望保祿二世和平對話研究中心」主任。

因此，本文也希望能藉此機會介紹一下和平學科和平教育的內容、本質和重點。

一般人也許同意，和平是社會要追求的目標之一。但只作為目標並不等於接受「和平學」為一門專題課程。其實在今天的台灣，應該承認：未來幾年當中，創立大學和平學系的可能性不大，甚至根本不必提。雖然不可能在短時間內成立和平學系，卻不表示和平教育是不可能的。筆者將和平學分為「和平學科」即專題課程，和「和平教育」即進入學校的各種課程的廣泛教育。下面就稍微介紹「和平學」和「和平教育」。

大體來說，「和平學」是一種跨系多元學科，就和平的角度來研究社會。和平學有點像醫學一樣。醫學需要靠化學、生物學、心理學等作為科學基礎，方能針對人間之病苦發展出醫療；同樣，和平學是建立在社會學、心理學、歷史等學科，面對社會的不安提出治療的辦法。

「和平教育」的方向是一樣的，只是作法不同。和平教育是針對每一門課特別強調和平，以及導引和平的方法。譬如，過去歷史常談打戰，注重君王，卻忽略了和平，歧視貧民；著名的文學作品如《三國演義》，是一部殘忍流血的小說；物理學先發展原子彈才有核能發電廠。和平教育則要求我們以另一種方式教授這些課程，強調另外一面。

不僅是課程的內容要有所改變，甚至教書的方式也可以修改。襲課思（David Hicks）這樣形容和平教育：

「讀書的氣氛必須包括合作、參與、對話和自主...，這樣提醒我們和平的目標該用和平的手段，非和平手段無法締造和平。過程和目標是一致的。同樣，教師、職員和學生也要有和諧的人際關係。<sup>2</sup>」

---

<sup>2</sup> Green, K., *Peace education in Great Britain*, in Woodhouse, Tom(ed), 1991.

當然，這些方式不限於和平教育，不過和平教育應該特別重視合作和參與。老師和學生共同研究、學習。

和平教育要推動一些基本態度和做事的方法，使得未來的人們能夠享有一個和諧的社會。在這方面，重點不是知識而是生活的態度。如僕拉薩德（Prasad）所說的：教育應該從迫害攻擊性中，將人拯救出來。

關於和平教育的內容，龔氏和漁人（Fisher）提出四個大題目：和諧與衝突、社會福利、正義與平等，以及環保的關心。這些題目可從小規模或大規模考慮，譬如，衝突是國際的問題也是家庭或工作單位的問題；環保的關心涉及到核能發電廠以及個人的垃圾分類。總而言之，這些課題就是要推動社會責任感。國際安全、家庭分裂、族群仇恨，不能只當作客觀研究的題目，因為你我都有責任處理這些問題。這樣的和平教育，要強調每一個人的責任。

由於和平教育強調人的責任，因此不可不提人權問題。有責任的人面對災難或受迫害的人，應有責任感為受壓迫者及受迫害的宇宙辯護，推動更公平的社會。把人權教育擺在和平教育之下是自然的，也是必須的。若不注意和平的氣氛，人權的要求很容易引導抗議，甚至暴力的行為，忽略社會的責任。歷史上的革命常呼籲公義、平等，但後來陷於暴力殘忍的行為。因此和平的關心必須引導人權的關心；人權的關心必須留在和平範圍內。

雖然如此，仍要承認人權教育可能與和平教育有某些矛盾。人權的呼籲也許更強調社會的分裂與和平教育方向是相反的。同樣一個矛盾產生於聯合國和平部隊帶武器施行保護受迫害少數民族的政策。和平部隊帶武器難道沒有矛盾嗎？探討此

問題時，我們就必須面對人權、和平的定義和軍隊的作用。一個不打戰的國家也許符合「和平」的條件，不過假如是國有制度性地壓迫人民的現象，則有人權問題，而這種和平是值得的嗎？為一般老百姓來說，國家的制度不僅要保護國際和平，更重要需要保護自己的生命。因此和平也包括全國的和諧。

二二八紀念館列在和平博物館的名單，同時注重人權問題。所紀念的事情是政府壓迫部分人民的殘忍行爲。博物館由二二八事件發展到原住民、弱勢者以及其他受迫害的人民。紀念館作展覽、辦活動的目的，是希望社會各級人員意識到這些弱勢者團體，並與他們和好。這樣的紀念在某一種程度上，要作國家的良心。不符合良心的平安就不算平安。今天的博物館與大眾媒體、藝術展覽等，都是要提高人民的良心。

由此可知和平教育與博物館等單位是分不開的。希望這篇論文能幫助我們更看重這一點。

## 一、二二八紀念館與和好

若望·賈樂同（Johann Galtung）是和平學之父。1998年他在日本討論和平博物館的基本特色，為和平博物館作了如下定義：

「一個和平博物館讓我們認識和平以及告訴我們如何到達和平。其實在和平博物館我們不需要很多談戰爭的資料。譬如，我們可以討論健康，如何修養自己，而不必提到疾病。不過，由於所有好的教育是辯證性的，看到背面就更能夠了解正面。今天所謂和平博物館幾乎都是反戰博物館，很少提到和平，而除了廢除戰爭、否定戰爭，就沒有其他導致和平的方法。<sup>3</sup>」

---

<sup>3</sup> Galtung, J., *The Theory of Peace and the Practice of Peace Museums*, in

在會議中，賈樂同提出博物館的新的方向。他先用一個比喻來闡述他的想法。

在法國首都巴黎有名的凱旋門，遊客要先走過「偉大軍隊大道」或另兩條由將軍得名的街道，而後過了凱旋門，就到了「天堂田園大道」，所象徵的是戰爭帶來的勝利及光榮，就可以進入天堂了。其實戰爭所帶來的是殺人、毀滅、貧窮和痛苦。

賈樂同建議應該有六條以和平為名的街道。前三條稱為「衝突轉變大道」、「非暴力大道」和「世界政府大道」，經過凱旋門之後就有「裁戰大道」、「和平制度大道」和「和平文化大道」。博物館會有這些展覽，有時某一條路走不通，問題太複雜，也許有地方可以坐下思考，與他人談談，最後要回到中心走另外一條街。博物館沒有固定導覽路線。

除了提供歷史的資料之外，展覽該幫助觀眾締造未來。博物館要啓發人的想像力：假如沒有某一戰爭，今天的世界會如何？假如不浪費錢買武器，到底可以為窮人作多少慈善的工作。

目前聯合國在奧國的一個古老城堡剛開了類似賈樂同所盼望的博物館。在台灣，賈樂同的夢想是非常值得探討的。若沒有二二八事件，沒有白色恐怖，我們的社會會怎樣？也許閩南話、客家話更廣泛，大學生不會忘掉母語，台灣更快進入民主時代。

二二八紀念館的重大問題之一，是缺乏資料。由於白色恐怖，人民不敢保留當時的資料，因此展示品本來就不多。另外一個基本困難是，這樣的紀念館只面對歷史的一個事件，若一直只限於此事件，展覽本身快便會變成歷史的文物，人們不

會有興趣再去參觀。賈樂同的夢想提供一個希望：紀念館可以探討如何避免類似的事件再度發生，可以設法提供一個沒有白色恐怖的台灣夢境。

幸虧二二八紀念館到現在正避免一個很大的危機，也就是利用歷史的痛苦來燃起人民的憤怒和抱怨。很容易利用二二八的悲慘，控告國民黨和所謂的外省人。在背景的盧溝橋，有一座中國人民抗日戰爭紀念館。雖然此紀念館願意推動和平的精神，但是它把重點放在愛國主義，如其介紹書所云：

「中國政府爲了不讓人民忘記過去那段既屈辱又自豪的歷史，在全國各地建立了各種類型的紀念館。這些紀念館的建立，有利於廣大人民學習歷史，激發愛國熱情，堅定和平信念。<sup>4</sup>」

當然，愛國是件好事，應當贊成，但若不同時強調裁軍，以和平的方法解決衝突，愛國很容易變成戰爭的出發點。開會時筆者提出這個疑問。大陸的學者回答說：中國是一個喜愛和平的國家，不打仗的國家。若真這樣，那麼我在六四所看到的坦克車是作什麼用的呢？爲什麼解放軍必須在台灣海峽做演習？愛和平的國家不需要演練如何侵略他國。換言之，盧溝橋的紀念館應該推動和平，並反戰；雖然反對日軍的惡性，但不忘記鼓勵中國人愛日本人。

相反，二二八紀念館不願意推動任何仇恨。承認歷史的悲劇是正確的，反對暴力是對的。一座抗日紀念館可以導致觀眾了解日軍的可怕性，與此同時，也要推動與日本人和好。所反抗的不是日本而是軍隊的惡性。因此要啓發反戰、反不合理的暴力、愛和諧及國際的和好，愛國精神不是重點。二二八紀念館的展覽不會引導觀眾恨外省人或恨國民黨，而是幫助人民了

<sup>4</sup> 《中國人民抗日戰爭紀念館介紹書》，1998。

解暴力在無法律保護之下，或在惡法制下的悲慘。因此館長同時會注意現代社會的弱勢團體，為他們呼籲，使他們不落於同樣的悲慘。

在京都的會議中，庸寬格教授（Nigel Young）討論了紀念的意義<sup>5</sup>。他認為「紀念」不是「追悼」。追悼強調過去的悲劇和榮譽，是對英雄所提的；紀念反而是坦白地講事實，不加讚美或批評。紀念能夠幫助一個國家或一個族群面對他自己不願承認的惡性。二二八紀念活動就使台灣面對他自己的錯誤。能夠這樣作，表示社會真有進步，如論語所云「過則勿憚改」（《論語·學而》）。

當然，有某些人或組織會批評紀念館是在搞政治。恐怕這種批評是免不了的。在日本，和平博物館一提到日軍在第二次世界大戰的真面目就有人批評，甚至打電話恐嚇館長。奧國、德國也遇到類似的問題。在台灣，事情不是那麼嚴重，大多數人承認白色恐怖的惡性，沒有任何團體否認當時有無辜者死亡。這就表示台灣的成熟，樂意改過的精神。

## 二、和平教育

前言已提到和平教育的基本特色。龔課思認為，和平教育從知識到結果有明顯的要求<sup>6</sup>。他畫了一覽表，分別「知識」、「題目和層次」、「態度和能力」。如下：

---

<sup>5</sup> Young, N, *Peace Museums, Historical Memory and the Creation of a Peace Culture*, in Kyoto Museum for World Peace, Ritsumeikan University, 1999. *Exhibiting Peace: The Proceedings of the Third International Conference of Peace Museums Nov 6~10, 1998*, pp.17-21.

<sup>6</sup> Green, K., *Peace education in Great Britain*, in Woodhouse, Tom(ed), 1991. *Peacemaking in a Troubled World*, New York/ Oxford, Berg, pp.141~159.

## 〔和平教育覽表〕

### 知識

- 一、描寫
- 二、分析
- 三、評論

### 題目和層次

- |      |      |
|------|------|
| 一、衝突 | 個人生活 |
| 二、福利 | 社 區  |
| 三、正義 | 國 家  |
| 四、環保 | 世 界  |

### 態度

- 一、自尊
- 二、好奇
- 三、開放
- 四、賞識他人
- 五、公平
- 六、責任感

### 能力

- 一、表達自己
- 二、理論
- 三、溝通
- 四、同樂感苦
- 五、解決衝突
- 六、政治能力

無論知識的內容何在，其處理方式要強調學生的主動處理，所謂的分析與評論。若教育重視背書、機械模仿地重複老師的話，學生就沒有機會自己去思考、批評。因此和平教育要推動一些態度和能力，使學生能夠處理每日的衝突和遇到的情況。未來，人不需要知道更多，乃需要知道如何處理衝突、締造和平。這樣，和平教育不需要設立新的課題，更有利於所有

的課程，幫助學生製造和平教育的態度和能力。

如何推動某種態度，大概是教育界早考慮的問題。由筆者的觀察來說，老師重複道德規範、老板罵工人不好，效果肯定不大，反而導致學生有反抗心理。恐嚇和指責無法幫助學生自主。合作、自己寫報告、研究題目、找資料、分析和評論，甚至提出與老師不同意見，乃是正確的道路。台灣的教育制度在官方教育上，大體不允許這些創造性的教育，學生要在社團活動中學習合作、溝通、幫助他人等。同樣，在國家政壇上有同樣的反映：以九二一地震的災民為例，民間社團容易直接協助痛苦的災民，政府機構對社會需要的回應反而比較慢。人民的創造力表現於民間層次；官方層次有利處理一般正常的情況，很難面對非常時期的例外情況。和平教育的要求是希望能提高官方的創造力。

### 三、和平學教育

以「和平」作為專門學科是一個新的現象。英國布雷德福（Bradford）大學和平學系之前主任康乃爾（O'Connell）覺得此現象來自三個理由：

- 一、社會科學本身是新的，比如：從亞里士多德到 1900 年，西方的政治學沒有多少變化；
- 二、和平的問題都擺在歷史學或政治學課目中講授；
- 三、很多國家重視國家安全和軍事力量，輕視和平，把它當作不愛國的表現。

因此和平學是在第二次世界大戰之後才誕生的<sup>7</sup>。第一位創

---

<sup>7</sup> O'Connell, J., *Approaches to the Study of Peace in Higher Education: The Tensions of Scholarship*, in Woodhouse, Tom(ed), 1991. *Peacemaking in a Troubled World*, New York / Oxford, Berg, pp.107~121.

立現代的和平研究中心，就是挪威籍的反戰者賈樂同先生。

和平學大量地進入大學體制，是在英國布雷德福大學開始的<sup>8</sup>。1960年代，英國政府決定讓布雷德福專科學校改制為大學。當時校長要求該大學不只為提高學術知識而努力，他還加上一句「知識要應用為福利人生」。何謂「福利人生」？校長說，是解決社會的最大問題，即饑餓和原子彈。

該大學附近有所基督教貴格會的教堂。貴格會從十八世紀創辦以來，一直反對戰爭、推動和平。剛好布市附近的貴格會想用他們的資源投資和平研究，就與該大學合作，在幾個禮拜之內，就籌到足夠的錢創立和平教授職位。第一位任教的是貴格會哈佛大學教授古亞當（Adam Curle）。古教授曾經研究社會心理學，被英國政府派往世界各地受內戰暴亂的國家服務。古教授在就職演說中強調三點：

- 一、以系統方式研究當代或歷史中的重要問題；
- 二、應用分析的方法；
- 三、提供良好的基本教育。

新系的一個特色是要求三年級學生前往社會或國外實習。

和平學系就這樣開始了。充滿理想和希望，不過缺乏實際的經驗。古教授的任職到期，康乃爾教授就當系主任。康教授規劃課程，分六種課題：

- 一、和平哲學：討論的是和平的本質，和平與正義的關係，義戰與和平主義等題目；
- 二、個人、家庭、學校內的和平：重點是偏向於心理學和家庭內的溝通；

---

<sup>8</sup> McKinlay, R.A., *From Harvard to Bradford*, in Woodhouse, Tom(ed), 1991. *Peacemaking in a Troubled World*, New York / Oxford, Berg, pp.58~72.

- 三、國際安全：所提到的題目有國際關係、戰爭肇始之因，武器貿易和武器的科技發展；
- 四、和平與發展：此項目討論富有與貧窮國家的關係，世界資源的分配等；
- 五、工業社會：如何解決社區、工廠的衝突和種族的分裂；
- 六、衝突之個案研究<sup>9</sup>。

康教授看重和平學為跨系學科，他說：

「社會學已涉及此類問題，但『和平學』更以專門的方法研究，利用社會學的方法，且以跨系的合作方式進行。今日的和平問題，是一種共同為人類發展，以及面對暴力，種種混亂情況之下的合作問題。」

布市大學和平學系由 1973 年設立之後，發展為歐洲最大的和平學系。關於和平學的未來發展，值得參考美國和平學者羅陪子教授 (George A. Lopez) 的報告<sup>10</sup>。羅氏提起以下六點為未來和平學發展的方向：

- 一、國內解決衝突的方法與國際解決衝突的過程，應該作進一步的聯繫，使得成果能在兩個區域用得到；
- 二、跨文化衝突越來越明顯，應多注意各文化如何了解社會；
- 三、要想辦法應用人的想像力，創造新的未來；
- 四、繼續研究非暴力的傳統；
- 五、如何認定國家安全，以及國家安全與和平正義、國際安全的關係；
- 六、更上一層樓，從更擴展的角度看和平的題目。

羅教授的計劃符合賈樂同為博物館的設計。「和平學」和

---

<sup>9</sup> 康乃爾，《和平研究的可能性》，輔仁大學：若望保祿二世和平對話研究中心，和平叢書 1，1997。

<sup>10</sup> Woodhouse, Tom(ed), 1991. *Peacemaking in a Troubled World*, New York / Oxford, Berg, pp.346~347.

和平博物館都願意推動擴展的空間。若觀眾離開博物館感覺到過去的想法要改變，博物館就成功了。若博物館只加深大家的偏見，它就沒有資格稱為和平博物館了。同樣大學的「和平學」要啓發學生，以新的眼光看歷史，以新的精神創造未來。「和平學」是應用知識，如同和平博物館不盡作過去衝突的展覽，且要推動現代社會的和諧。

除了教書之外，大學也是研究的機構。在和平學的研究上有幾個重要方向。美國和平研究院和類似政府機關，主要工作是衝突的解決，幫助衝突中的人民代表坐在一起，解決問題。另外有一些大學把研究對象作為武器、軍隊和戰爭的角色。在這方面，密歇根大學的桑爾教授(J. David Singer)是最有名的。桑爾教授曾經來過台灣的政治大學作過訪問。他以科學的統計方法研究戰爭的後果。同樣有不少學者研究武器的發展和重量。和平研究的第三個方向，是如何締造社會的和平。由於前面兩項的內容很容易了解、收集資料就偏向於此，而後者則模糊不清，難以認定。

除了和平研究的內容之外，有另外一個很敏感的問題，即和平學研究與和平運動的張力。有的學者認為，研究和平的研究員必須積極參與和平運動，他們就排斥像桑爾教授的研究者，希望所有和平學者實際參與熱烈的反對戰爭。但其實，大學的教授不一定是最好的行動者，所以有些的學者不贊成研究員上街參與示威。

研究中心與實際推動和平工作者應該有何種關係呢？輔仁大學若望保祿二世和平對話研究中心首次年度和平演講者蘇南洲先生表示他的期望：

「這是台灣第一個和平對話中心，我蠻希望這個中心設在輔仁大學，可以成為台灣一個和平的燈塔，然後能讓從事和平工作的人，或需要和平的人，在他們心中燃起一

個火光、一個熱、一個溫暖。<sup>11</sup>」

蘇先生不要求中心本身變為行動推動團體。他希望中心成為和平工作者的燈塔，具體來說，收集資料、反省、提供新的概念。中心與二二八紀念館的合作就是靠這種精神。紀念館能把和諧、寬恕、合作的精神落實於民衆；研究中心的作用，則是幫助一般人擴大其想像力的思想範圍。

#### 四、和平與人權教育

1999年的教宗和平文告以〈和平的秘訣：尊重人權〉為題目<sup>12</sup>。教宗說：「各種人權都受到充分的尊重，世界都能享受和平。」早在1969年，教宗保祿六世的和平文告，題目便訂為〈走向和平的途徑便是促進人權〉<sup>13</sup>。教宗把和平當作人權的基本條件，他也指出：「和平與人權互為因果；和平有助於人權，人權有助於和平。」教宗知道天主願意所有的人，特別是最弱勢的人，能得到基督的和平。和平不可能限於發達社會、富有的家庭。因此和平與人權分不開。

從另一個角度看，和平學與人權教育的密切關聯，已由澳洲雪梨大學和平研究中心主任李思教授（Stuart Rees）所提出。李教授從實現和平在社會中的角度討論，認為促進人權就是締造和平。人權若不受到尊重，就不能提到和平。也許從表面上看，即使某國家沒有戰爭，但若不尊重人權，那麼這個國家的基礎和基本制度仍是有問題的。羅馬帝國曾經自豪有「羅馬和

<sup>11</sup> 蘇南州，〈若望保祿二世和平對話研究中心年度和平演講手稿〉，輔仁大學，1997。

<sup>12</sup> 輔仁大學若望保祿二世和平對話研究中心編，《尊重人權，促進和平：1968年至1999年教宗世界和平日文集》。

<sup>13</sup> 輔仁大學若望保祿二世和平對話研究中心編，《尊重人權，促進和平：1968年至1999年教宗世界和平日文集》。

平」的稱號，不過，雖然羅馬帝國內長期保持穩定的社會秩序，但不能否認的，羅馬帝國依靠奴隸制度的存在。

今天的台灣才剛開始推行人權教育。雖然人民和政府更看重人權，不過事實上仍存在一些不符合人權概念的想法。東吳大學政治系系主任黃默教授曾在做大學問卷調查時發現：「我們的大學生對權利的認識還是不怎麼清楚的。譬如，調查發現46%學生贊成限制與政府有不同政治意見的人士出入境。<sup>14</sup>」死刑也是人權問題之一。本人雖然沒有統計資料，但是我想，似乎台灣大部分人是贊成死刑的，好像法庭判斷某人殺了人，犯人就不算是人，可以把他判死刑了。這些案子證明台灣在人權方面的認識，仍缺乏基本原則：無論作、想作、說要作什麼事情，人永遠是人，不能失掉其人性和所應該得的尊嚴。

中國哲學強調義務使得人民樂意工作，可能輕視基本人權，這也是一個原因：人權受不到應有的尊重。不少辦公室和工廠要求工作人員加班，卻不付加班費；工人也不反對，而常加班，若真受不了，就輕易地辭職，另找工作。由於台灣失業率低，很容易找到新工作，因此工人的權利就永遠得不到改善。工人辭職，老板換人，以同樣的作法對待新人，直到他又辭職。換言之，工人的權利等於只有辭職權而已。也許將來失業率會提高，使得工人不願輕易辭職，希望他們會更進一步建立工會，推動爭取自己應有的權利，謀求工作環境的改善。

如同和平教育分廣泛教育和專門課題，同樣，人權教育也有兩個層面：基本教育在推動一些價值觀，可以配合任何一門課同時進行；另有專題人權課程。當然能上專題人權課程的學生，不可能包括全國人民，所以應該強調人權價值觀。不過不

---

<sup>14</sup> 黃默，《美國與台灣大學人權教育》，輔仁大學：若望保祿二世和平對話研究中心，和平叢書9，1999。

能否認專題課程有促使力，可以推動知識分子領導社會大眾往人權之路邁進。

在此背景下，政府希望推動人權教育。教育部希望教育涉及到教育的每一層面，由幼稚園直到大學。然而，教育所面臨的問題，除了基本上對人權的認識不足之外，還有三個問題：一、缺少老師；二、缺少中文教科書；三、缺少課程的安排。

第一點是很容易理解，因為缺少人權教育，所以除非是就讀國外的學校，一般老師就不知如何教人權的課題。不過，目前有些老師在國外研究過人權的法律，還有少數上了人權課程的訓練，不過這些人的問題是，回國之後很難找到教書的職位。

第二點是我們要慢慢補充的一點，像輔大和平中心委託中央研究院文哲所的朱榮貴教授編輯清末民初思想家對人權的了解，以作為教科書之用；另外，我們也可以用網路等方法查詢新的資料，提供人權教育的書籍、刊物等。

第三點，人權課程的安排是比較困難的。在某些方面，社工系、社會系和法律系會注意弱勢者的權利，也許不特別提及「人權」這個名稱。關於專門設計人權課程，日本大阪桃山學院大學作了值得參考的辦法。該大學有人權課程作為共同必修課而且很受歡迎，使得學生亦可更深入題目選擇其他人權課題。除了傳統上課方式，桃山學院大學還有幾百卷錄影帶和電影可以幫助學生反省。

日本社會比美國社會更接近本國，因此值得了解日本人權教育的特色<sup>15</sup>。日本人權教育的特色是重新讀日本的歷史。美國的人權教育可能更注意現代的不平等現象，不可能像日本那樣，回到一千年前的歷史。日本過去社會階級劃分明顯，階級

---

<sup>15</sup> 張心梅譯，《日本人權要覽》，輔仁大學；若望保祿二世和平對話研究中心，和平叢書5，1998年。

僵化爲封建制度，因而產生部落的存在。日本江戶時代（1615~1867）有武士、平民、商人、穢多和非人等嚴格的階級制度。「穢多」階級的人民處理死牛馬和從事皮革業；「非人」階級是那些被禁止從事生產活動的人。由於當時首都在京都，關西地區的部落對在大阪、京都地區的歧視特別嚴重。直到今天，這地區的穢多和非人後裔仍遭受歧視。人權教育就以這個問題爲重要問題之一，並以更徹底的認識日本歷史爲解決問題的方法。

日本人權的第二個重要題目是原住民，不過由於人數不多，且大部分住在北海道，沒有受到那麼多的研究。除了北方的原住民，也有南方的沖繩人。爲台灣來說，這兩群人比較重要。台灣原住民比日本多。目前台灣以新的眼光讀歷史，開始重視閩南人和客家人在 1949 年以前的貢獻。不過很少從原住民的立場談歷史。課本不會承認明代來台的人侵佔了原住民的土地，欺騙他們，殺害他們，佔領了他們的寶島。在這方面，台灣人還沒有足夠的了解。

日本的其它人權問題大體上與他國一樣：對婦女、殘障人士及外籍人民（如往日的韓國人）等的歧視，以及工廠意外迫害人身等環保問題。本人發現，最容易了解日本人權範圍的方法是去參觀大阪人權博物館，展覽就引導觀衆投入日本的歷史和少數民族文化。可見，活潑地展覽對觀者的影響很大，不容易忘記。也許台北的二二八紀念館可以學習。

## 結 論

賈樂同曾在提及和平教育的重要性時說，我們日常用的語言常保持暴力和殺人的比喻。改變傳統語言是不容易作的事。我們日常說某某人大敗，另外一位得勝。奮鬥，鬥爭竟變成了

美德？甚至爲了和平而去鬥爭？難道可以用「鬥爭」來說明創立和平的手段嗎？這些說法就證明和平教育的路是很辛苦的。日常比喻中也保留一種宿命論：戰爭是人生的一部分，無法避免。《司馬法》云：「天下雖安，忘戰必危」。到了唐代吳兢寫：「中國雖安，忘戰則民殆」。宋代蘇軾則說：「天下雖平，不敢忘戰」<sup>16</sup>。這些話傳流至今，使我們不能不感到遺憾：人們何時學會和平，而不打戰？

這並不是說和平學一定得推動「和平主義」。和平學要我們建立更平靜的國際社會，需要很大的勇氣，放棄武器用和平來改造社會。人人都希望有平安，不打仗。孟子說「春秋無義戰」，也就是說春秋時代的戰爭，沒有一個真的是爲「義」而戰的，孟子盼望永遠沒有戰爭。我們爲自己、爲孩子，是否也願意建立這樣的社會？我們是否願意把寬恕、包容、原諒等美德，作爲理想人物的美德，或者要像古人一樣佩服殺人的將軍、打戰的英雄，視他們爲偉大人物？這些問題是和平教育要向我們提出的。答案是我們自己的事。

---

<sup>16</sup> 《中國古代名句辭典》，上海：上海辭書出版社，1986。

# 基督徒如何參與台灣的族群和諧

丁立偉<sup>1</sup> 著      雷敦蘇 譯

本文作者在多年關懷、牧靈本地原住民教友的經驗中，反省了台灣各族群間融合的困難與歷史因素，進而提出「和解」、「交談」與「合作」的重要觀念及作法，為台灣的族群融合提供了可期的發展方向。

## 前 言

民族和諧相處是歷史上常存的老問題。在某些地方或國家，存在著講不同語言、有不同文化的族群，如何以和平的方式解決他們彼此間的衝突呢？古今中外，世界各地所普遍採用的方式，都不是很尊重少數民族的基本權力。

有時，大民族強迫少數民族（即所謂的「蠻夷」）與大多數人「同化」。這種同化政策若恩威並重，少數民族就被滅種，存留下來的人就被驅逐。而這樣的民族政策，即使在當今這個時代仍然存在。

比較寬鬆做法的政策，常是將少數民族局限在「保留區」內，或給他們劃設「自治區」，此外，還有慢慢地迫害自然環境，使得族群無法按照傳統方式活下去。

很多地方，一旦有一個文化強的民族，雖然不一定是最大

---

<sup>1</sup> 本文作者：丁立偉神父，比利時籍耶穌會士，魯汶大學歷史學碩士、輔仁大學神學士、LUMEN VITAE 國際學院牧靈神學碩士。現任新竹縣尖石鄉之本堂神父；並於輔大神學院教授有關牧靈神學課程。作品多發表於《神學論集》。

的民族，他們便會靠著自己的權威、知識和所有權，來利用弱勢且無法訴訟的其他弱勢民族。

無論用甚麼方式，同化、滅種、驅逐、局限於口袋狀或經濟利用，這些都是以不符合正義的方式來處理和平相處的問題。這些不公平的相處模式存在於少數民族的共同記憶之中，留下令人痛心的痕跡。這痕跡從一代傳到下一代，慢慢累積成爲很深的精神傷害，未來的和好就更難達成了。

## 一、台灣的漢人與原住民

黃伯和牧師研究過去一個世紀台灣的民族緊張，分出兩種重要的對立<sup>2</sup>：(1)原住民被強迫漢化；(2)少數外省人對多數本省人的控制。他證明彼此間的緊張，並不是來自文化的不同，而是來自一種自大的意識形態，即漢族對原住民的家長式統治，以及外省人對本省人的獨斷獨行政策。

黃牧師指出，由於混婚、民主運動、官方公開承認二二八事件等因素，讓外省及本省人間的衝突，到 80 年代，就自然而然的減少了。因此，目前台灣所面對重要的民族緊張，就是漢人和原住民之間的關係，雖然今天沒有強迫漢化的政策，但是問題仍然存在。此種緊張可以在三層面看到：

- (1) 對原住民的普遍偏見；
- (2) 對原住民的特權，如獎學金、找工作的特權等有反感；
- (3) 原住民保留土地法律問題的規定。

後者的問題尤爲嚴重。

---

<sup>2</sup> 黃伯和，〈從神學角度看台灣的族群問題〉《族群和諧》（台北：雅歌，1995），65~77 頁。

## 由「同化政策」至「文化復興」

台灣原住民包括九個民族，各有其自己的文化和語言，從古至今一直都受到被同化的壓力。日據時代時，原住民就漸漸失去其獨立性，屈服於天皇的統治下。日本政府的和平化暨文明化政策大量地改變原住民的生活方式，也同時截斷他們的文化傳統。國民政府有同樣的文明化政策，只是把目的改為原住民的漢化。

1980年代末的民主化過程，允許台灣原住民恢復他們本有的文化。不過，雖然政府及社會都在推動這一原住民的文化復興運動，但仍不該忽略一個事實：台灣普遍說來，很多人對原住民都存有偏見；同時，原住民自己也感覺到嫉恨與自卑。為大多數漢人來說，「原住民」這名稱就等於懶惰、酗酒、太隨便、沒有讀書、過分天真、賣春等惡習。這樣的看法使得漢人無法認出台灣原住民的豐富文化，也遮蓋了長期以來積成的精神壓力所產生的傷害<sup>3</sup>。

## 對社會特權的抗議

1980年代政府開始給原住民各種特權，特別在讀書方面：所有原住民高中生和大學生有獎學金；原住民學生參加各級高等學府的入學考試可以加分 20%等。雖然這些特權對原住民學生接受高等教育產生很大的鼓勵，但是漢人開始反對，因為有的原住民的經濟狀況比貧窮漢人的經濟狀況還要好。為此，他

---

<sup>3</sup> 不過於此同時，應承認原住民對漢人也有他們的偏見，這點同樣是兩個族群間和好的障礙：「平地人欺騙我們、利用我們，特別是利用我們的好心，他們狡猾、貪心、欺負我們、歧視我們。他們缺乏倫理道德……。」請參閱：Stainton, M.〈後山泰雅、前山泰雅，木干：泰雅村莊的自我和他人範疇〉（中央研究院台灣原住民國際學術研討會，台北市，1999）。

們認為應該用家長的收入來決定補助，而不是靠族籍來決定。

不僅漢人提出此論點，有的原住民也有同樣的反省。他們怕過分地給原住民社會特權，使將來有不少的原住民會「乞丐化」<sup>4</sup>，不懂得為自己的生活負責，反而全部依賴政府，變成無活力、無自由的奴隸<sup>5</sup>。

## 土地擁有權問題

在未來十年中，台灣政府將會面對的問題之一，是在法律上確定原住民地區的土地擁有權。目前的土地法仍是由地方政府所定，缺乏來自國家層面的地位作有效的立法保護。此情況雖然偶爾會有小幅度的變動，已經太久沒有決定。

今天的土地法繼承日據時代的土地政策，其基本原則為：原住民地區的土地永遠屬於國家，因此原住民只有自用權，而且此自用權只可以傳或賣給有原住民身分的人，不許轉賣給其他的人。自用權的繼承、買賣，或無自用權的土地的處理制度，是由鄉公所土地委員會來決定。委員由當地地方首長所任命。從 1979 年起，原住民土地用處就不許改動，因此無論甚麼理由，「農地」及「林地」絕對不許改為「建築用地」<sup>6</sup>。

本來土地法的目的是為了面對漢人貪圖原住民的土地，並也有意保護原住民和台灣山區的環保平衡。但由於法律太僵硬，又不適合今天的社會，因此山區的土地陷入不合法、不公平的狀態。最好的土地早已被賣給了漢人企業家。他們利用當

---

<sup>4</sup> 所謂「乞丐化」，指的是原住民會因為得到過分的社會資源，而產生凡事依賴補助，越來越被動，有如「乞丐」一般。

<sup>5</sup> 在行政院原住民委員會的一些原住民學者最近公開提出此問題，擔心會有一部分應該歸給原住民的預算，被不妥當地調用。

<sup>6</sup> 參閱：洪泉湖，〈台灣地區「土地保留地」政策之探討〉《山海雙月刊》（1994 年第三刊），20~32 頁。

地聯絡人的名義買土地，所付的錢又少又不公平，只是聯絡人自己賺錢。

此外，不少地方政治領袖如鄉長、縣議員及鄉代表等人物，搶走以前無自用權的土地，轉為自己的產業。從 1979 年起，原住民土地用處就不許改動，這使得最近幾年當中的大部分山區建設工程，不僅是私人房屋，還包含教堂、學校、運動場、甚至鄉公所房舍等，都無法申請到營造許可。

今日的混亂情形迫切地等待新法律來處理，但是很多中下階級的原住民又害怕有新的法律可能對他們更不利。不少原住民覺得他們所選出的民意代表，寧願接受腐敗的漢人農民及營造企業的誘惑，而不願為自己的社區出面辯護。

## 二、基督徒參與台灣的族群和解：歷史背景

天主教會和台灣基督長老教會，是台灣基督宗教中最大的兩個團體<sup>7</sup>。過去，這兩個教會在面對國民政府的原住民政策時，所採取的態度並不相同，二者有所區別的緣故，源自於二者不同的歷史背景。

### 長老會的積極貢獻

1945 年中國政府光復台灣時，長老會已經在台灣有堅固的基礎，其信徒中已有閩南文化中高層階級的商人、公務員、醫生、教師、律師和牧師。二二八事件後政府不許公務單位使用

---

<sup>7</sup> 由於篇幅所限，本文暫不提其他新興教派的相關資料，但請讀者參閱：M. A. Rubenstein, *The Protestant Community on Modern Taiwan: Mission, Seminary and Church*, London, 1991. 作者對真耶穌教會與底層閩南和原住民族群的優美效果作了非常好的分析報告。按其說，1991 年台灣有 27 萬 5 千天主教教友和 30 萬新教教徒，包括 18 萬長老會和 4 萬真耶穌教會教友。

閩南話，也不讓台灣人得到高級政治職位，使得這些長老會中的高層閩南人士加入了反對政府運動。台灣民主化仍未施行之前，從 1970 到 1987 年代間，有幾位閩南長老會領袖由於政治迫害而坐牢。目前這些基督徒仍影響民進黨，繼續為每個族群的權利在辯護。

長老會較早認出原住民的獨特需要。於 1950 年在花蓮的壽豐鄉建立了原住民玉山神學院，培養熱愛自己文化和語言的原住民牧師。該神學院強調原住民語言和語文的使用及保護，並為尚未有文字的語言創造文字，以利推行聖經新約的翻譯工作。但當時政府禁止以羅馬拼音的方法來表達台灣的方言，為此，政府大量沒收了各種以羅馬字所寫成的原住民宗教書籍。

稍後，台灣長老會改變教會中的行政結構，讓每一個民族有自己獨立的行政單位。同時在全國總議會中，為每一民族保留了適當的代表席位。結果今日有年輕一輩的長老會牧師都能深刻地認識自己的母語，熱愛自己的身分，而且願意保護台灣每一族群文化。為此，長老會官方一早便開始支持「還我土地」運動，以及「反對蘭嶼島的核能垃圾處理辦法」的活動。

## 天主教認同國民政府

1949 年前的台灣天主教局限於南部和中部平原，在那裡道明會傳教士於五十年前建立了不少的教友村莊，還在台北創立了一所女子中學（靜修女中）。1950 年代教會開始發展，當時有大量外籍傳教士和本國籍神職人員撤離大陸，輾轉來到台灣。藉著國民政府的熱烈支持，教會機構開始過分膨脹，大量設立中學、醫院、大學、學生宿舍等等適合政府光復精神的單位；目的在幫政府把台灣建立成爲一個「三民主義的模範省」，以積蓄足夠的力量，有朝一日反攻大陸，建設理想的中國，這段期間天主教在文化和經濟的建設上，和國民政府間是團結合

一的。

國民黨和當時的天主教把全部力量擺在此目標，甚至犧牲本地原住民和客家人、閩南人保護自己文化的權力。同時，從投奔台灣的大陸難民中，教會找到大量新教友，這些新教友自然與執政黨（即國民黨）有同理心。如此，亦可以理解為什麼官方天主教熱衷推動國語，而不太發展「台灣本地化運動」，也不積極在教會中推行台語。

官方天主教長期認同執政黨政府的優點，卻忽視長老會牧師和教友爲了民主運動和少數民族文化的權力奮鬥而坐牢的事實。雖然長老會早就給了原住民機會，能使用自己的文化模式來表達自己的信仰，但是天主教卻直到最近，都不太重視原住民教友在台灣教會中的地位，教會的官方體制中也一直不給予實際的正式職位<sup>8</sup>。不過值得慶幸的是，原住民的第一位輔理主教終於誕生了。

對主教團這樣看待台灣原住民教友的未來，我們只能深爲抱歉。主教們缺乏憧憬的原因之一來自對原住民牧靈工作沒有興趣，因此把這個工作完全交托給外籍傳教士，而且不努力設法改善。這個事實可以在三層面證明：

1. 主教們沒有設立一個專門培養原住民神父、修女和傳教士的學校，反而讓他們與平地教友共同上學。若有專門學校就更容易保護和傳達自己的文化。在所設立的共同學校中——傳教士學校、大小修院、神學院——沒有任何政策幫助原住民未來的牧人思考如何在本地文化中表達他們的信仰，也沒有任何機會讓他們在利用自己的母語方面有所進

---

<sup>8</sup> 按照可靠的官方消息，台灣主教團未公佈的統計表示全台有廿八萬教友，其中十五萬爲原住民教友。若然，主教們爲何仍不斷地說「原住民只有全額的三分之一」呢？

- 步。相反，這些學院用國語推動禮儀、講道和傳教的漢化。
2. 主教團從來沒有發表過先知的聲音，來指責原住民所受到的不合理待遇。似乎主教們的態度不是缺乏勇氣，而是缺乏興趣，以及過分謹慎的態度所致。
  3. 把台灣只按地理方式劃分成七個教區，這是不尊重原住民生活區域的分界線，使得每個教區的原住民都成了少數。結果是除了花蓮教區之外<sup>9</sup>，大部分原住民天主教徒缺乏足夠的創造力來構想用自己的文化活出其信仰。

## 更複雜的情況

經由上述的分析，我們比較了在台灣的兩個基督教會：長老會以台灣教友為大多數，早就開始保護地方文化，推動台灣民主化；而天主教為了統一中國文化的緣故，把重點放在為整個中國教會而服務（此點雖然本身也有值得讚許的因素），結果太忽略了本地閩南、客家和原住民教友的特別需要。

不過，實際上兩個教會內部的態度不是那麼一致的，長老會內確實也有不算少數懷念大陸，並支持國民黨的領導階層的信徒。而天主教早期也有不少的外籍傳教士，為保護本地語言並使信仰在台灣各文化中的本土化工作，確實有立下功勞。此外，在最近二十年中，有越來越多的本地神父、修士、修女和教友為民主化和本地文化辯護。

---

<sup>9</sup> 花蓮教區是唯一有原住民佔多數的教區。除了原住民的輔理主教之外，此教區也有本土化且活潑的聖瑪爾大修女會，其會長及大部分修女為原住民，全會有超過 60 位修女。

### 三、基督徒參與台灣的族群和解：未來的方向

#### 民族和好與教會合一

為 2000 禧年，天主教邀請台灣各種族群彼此和好。邀請大家和好是件容易作的事情，但要承認自己本身就是和好的障礙，才是困難所在。福音的每一頁都告訴我們，基督教訓我們和好的第一步是承認自己有「曾參與了壓迫人的結構」的罪過。雖然有不少天主教團體已經為地方的和好在努力工作<sup>10</sup>。但是到目前為止，天主教仍未像長老會一樣，公開地為少數族群應有的權利做辯護。在經濟、人力兩方面，教會並沒有給予原住民天主教徒（包含神職人員與會士）足夠的獨立性，來表示其在普世教會中的本土特色。為台灣天主教和好的路程，必須先承認長老會在此點上已經作了她的前驅者。這樣的和好對基督徒合一運動是必要的，而且也會有美好的效果。

#### 長老教會與天主教會的互相補充：尊敬特色及普世性教會

雖然天主教尚未像她的姐妹教會長老會那樣，做到為人權和族群權利而公開辯護，但是她仍保持了另一個價值：福音的普世性。

台灣社會需要知道普愛眾人比任何族群特色更為重要，特別是面對著傲慢的種族自我中心態度，以及自我唯是的族群意識形態。長老會把優先放在每個族群的文化特色，因此每村莊或市區按族群有不同的教會單位及教堂。結果，在一個很小的城市內（如埔里），每主日就有泰雅、布農、閩南、客家和外省五個獨立的聚會所。好處是每人有機會使用自己的語言和文

---

<sup>10</sup>譬如，天主教長期以來派學生團體到山上服務、教書、照顧兒童、衛生教育或只為了更認識原住民文化。

化來敬禮上帝；缺點是族群間沒有溝通，彼此的關係甚至可能演化成與福音精神不合。

相反，天主教鼓勵本地社區的不同文化族群結合，爲了建立一個超族群的普世教會團體。埔里的泰雅、布農、閩南、客家和外省天主教信徒，都是在一起慶祝他們的共融，而且在這麼一個多元的文化當中並沒有任何大的障礙。雖然名實不一定相符，但是在理想上，天主教希望每個族群可以帶來自己的特色，讓普世教會更豐富。

實際上，天主教和長老會兩個姐妹教會的作法彼此補充，可以共同並行：面對某種獨裁文化，後者比較會強調保護本地文化的重要性，避免傳福音成爲「同化」的藉口；前者則比較強調教會的普世性，避免族群利用宗教的口號封閉自己。若台灣的基督徒願意爲族群和好有貢獻，兩個教會必須更深地合一與對話。只有這樣，才可以一起分辨施行先知性的話語與行事來改變地方社會<sup>11</sup>。

## 天主教會應予原住民教徒更多自己的空間

台灣天主教原住民目前還沒有真正的自治和發言權。換言之，原住民天主教徒（包含神職人員與會士）還沒有自己的官方代表，以他們的名義發言、關心他們的特殊問題，爲他們的利益辯護。1999年十一月在彰化舉行了一個超過八十人的代表大會。大會的主席是台灣首任且是唯一的原住民主教，花蓮教區的曾建次輔理主教，也是台灣地區主教團原住民牧靈委員會的主任委員。當時，耶穌會的教會學專家張春申神父特別強調此點<sup>12</sup>，認爲曾輔理主教主導的委員會是最適當的組織作爲原

---

<sup>11</sup> 譬如，若天主教和長老會將來可以共同發表對土地用途新法律的意見，則他們對此社會問題將有更大的影響。

<sup>12</sup> 見《教友生活周刊》1999年12月19日，4頁。

住民地方教會的代言機構。他說，除了主教團所任命的代表，委員應該來自每個教區的原住民牧靈工作委員會。張神父的計劃不僅以創意精神解決原住民代表問題，同時也充分尊重已有的教會組織。

## 結 論

如果基督徒想更多參與台灣廿一世紀的族群對話與和諧，筆者在此指出以下的三個方向：

首先，應當一方面繼續不斷地推行各族群文化之共融與互相補充，另一方面亦尊重各族群文化的不同特色。

再者，基督宗教各教派（特別是長老教會與天主教）應多合作，為少數族群的權利而辯護，尤其是為中下階層原住民的權利。

最後，天主教官方應多考慮如何給予原住民教會更多的空間與財力、物力，來表達與發展自己。

# 一位基督徒看台灣的「教改」

韓玲玲<sup>1</sup>

本文作者曾任教於高職教育廿餘年，並擔任多年校長職務，對於台灣近年來的教改工作參與頗深。在此邁向廿一世紀之際，作者立於天主教教育理念，並依據梵二的教育觀，為台灣教改的精神、努力與困難加油，也為教改的優異與不足之處提出反省。以基督徒眼光看來，如今推動的教改至少仍有三大不足之處：(1) 教育理念不明確；(2) 忽略家庭教育的重要性；(3) 對全人教育推動不足；基督徒可以努力的方向呼之欲出了。

## 前 言

在千禧年中探討台灣的教改問題，著實具有時代性的意義。教育問題範圍極廣，年代亦源遠流長。為了面對各時代之需，均有官方或民間人士從事教育事務的推動，即如至聖先師孔子，也在時代背景中，化官方之學為平民之學，開啓了中國文化的新頁。

民國 38 年中華民國政府來台之後，推展了許多教育事項。時值今日，因著政治的解嚴、經濟的發展與社會劇烈的變遷，再再都使從事教育工作者有了新的視野，當然也呈現出許多前所未有的問題。本文無意追根溯源探索 1949（民國 38）年的教育推展事項，僅針對自 1994（民國 83）年 9 月行政院正式成立

---

<sup>1</sup> 韓玲玲修女，中華聖母修女會會士，輔大神學院教義學系畢業，宗教學研究所碩士，在台灣從事高職教育工作廿多年，並任嘉義崇仁護校校長多年。

「教育改革審議委員會」之後，迄今所進行的教改事務予以探討。

此外，自梵蒂岡第二屆大公會議以來，天主教深深體認出教會對社會具有無以推卸的責任，其中天主教《教育宣言》更揭櫫教會的使命與任務。在 2000 和好年中，本文願以自梵二以後的教育觀，探討教改事務的優異與不足，期盼藉著耶穌基督人類的導師所宣報的福音之光，照亮我們當行之路，讓教改工作在光與愛的氣息中，為國人開展出更寬廣的天地。

筆者近廿年來均從事高職教育服務，對其他教育層面涉獵極少；加上近年來擔任行政工作，事務繁雜繞心，無暇參考眾多的資料，若有不足或偏差之處，尚請教育前輩或先進不吝指正。

本文將從三大方向加以論說：一、有關教育改革的相關問題；二、天主教梵二之後的教育觀；三、從天主教教育觀看台灣的教改，並以之總結全文。

## 一、有關教育改革的相關問題

「教改」一詞，源起於 1994 年 9 月行政院成立的「教育改革審議委員會」。教改的內容極大極廣，由於篇幅有限，本文僅能精簡言之，以下從（一）教改的背景；（二）教改的範疇與精神；（三）教改的影響與困難三方面說明。

### （一）教改的背景

已故教育部長林清江先生在 1994 年 12 月出版之《教改通訊》中，發表〈社會變遷與教育改革的關係〉一文，以下參考其文並以此紀念這位令人敬佩的教改大師。

林文指出<sup>2</sup>：社會結構—制度與文化—的重大變化下造成了社會變遷。社會變遷與教育的關係則有三種：

1. 教育反映社會變遷的事實；
2. 教育成爲社會變遷的條件；
3. 教育成爲社會變遷的動因。

反之，教育問題的形成亦有三種社會因素：

1. 社會解組現象，原有的教育制度無法滿足新社會的需要；
2. 在變遷過程中無法統整新社會需要的價值觀，造成價值衝突而產生問題；
3. 變遷過程中，社會成員的個人行爲偏差造成問題。

由此可見，教育問題在本質上是一種社會問題。

張芳全（1997年）曾從政治、經濟、社會三方面看教改<sup>3</sup>。張文認爲，台灣自1987年解嚴後，人民的言論自由，思想開闊；1991年終止動員勘亂後，這種民主爭主權的思想與行動都影響了教育改革的意念。在經濟上，台灣的成就非凡，服務業的增加與人民所得的提升，使消費型態轉變爲娛樂休閒和教育文化方面；同時，「反壟斷、反特權、反投機」的現象，亦造成了教育界思考的方向，形成改革主張。至於社會背景中，中產階級成爲社會變遷的主力，社會結構的改變、社會運動的興起與政府對公共政策的極力維護，造成了衝突，使得教育改革運動大力興起。

---

<sup>2</sup> 林清江，〈社會變遷與教育改革的關係〉《教改通訊》3期（1994），5頁。

<sup>3</sup> 張芳全，〈教育問題與教育改革—理論與實際〉（台北：商鼎，1997）。

## (二) 教改的範疇與精神

### 1. 教改的範疇

自 1994 年 3 月行政院籌組教育改革審議委員會開始以迄今日，可以統整出以下各項工作：幼兒教育、國中小、高中職、技職、大專、社教（包括成教、特教及原住民），也標榜全人教育及極少提及的家庭教育；此外，也探討了教育的目的、目標及教育制度、教育人員的素質等等，範圍包羅萬象，有如中國春秋戰國時期百花爭鳴的景況<sup>4</sup>。

### 2. 教改的精神

世界各國在進行教育改革時，都為了解決本國所面臨的教育及社會問題，這是消極性的做法。但是在提出教育改革方案時，卻都賦予積極的改革目的。這些目的基本上都包含了下列三項，我國教改基本上亦是如此<sup>5</sup>：

1. 追求符合人性的目的；
2. 追求民主理想的目的；
3. 追求卓越的目的。

1995 年 2 月，教育部發表〈教育白皮書〉，對教改擬定了十項原則<sup>6</sup>：

- ← 強調前瞻發展
- ↑ 促進機會均等
- 重視人文精神
- ↓ 提升專業素養

---

<sup>4</sup> 參：《教改通訊》1~26 期。

<sup>5</sup> 滕春興，〈教育改革與人本哲學思想〉《哲學雜誌》29 期，1999，70 頁。

<sup>6</sup> 教育部編印，《中華民國教育報告書—邁向廿一世紀的教育遠景》，1995，23~28 頁。

- 追求民主開放
- ± 邁向自由多元
- " 推動自主自律
- ≥ 採行分權分責
- × 鼓勵全民參與
- ∞ 力求精益求精

同年 11 月，行政院長連戰先生在教改會第二期諮議會中致詞，提出教改會應有的精神是<sup>7</sup>：

「以社會整體問題為中心、以國家長遠發展需求為範疇、研議合適的教育改革策略，以期透過全面性的檢討，為教育百年大計奠立根基。」

在此基礎下，教改會以下列四個面向發展，期望能使我國的教育達到更高的教育品質<sup>8</sup>：

- ← 精確的診斷
- ↑ 全民的意識
- 體系的熱誠
- ↓ 制度的建立

由此可以看出，台灣近年教改精神已從「頭痛醫頭、腳痛醫腳」的技術層面有所轉變。從落實教育理念、教育內容的銜接，以及法律制度的修訂，來促使人在受教育中提升自己的人生價值。

---

<sup>7</sup> 連戰，〈連院長在教育改革審議委員會簡報第二期諮議報告書致詞〉《教改通訊》14 期，1995，2 頁。

<sup>8</sup> 李遠哲，〈教育改革〉《教改通訊》1 期，1994，3 頁。

### （三）教改的影響與困難

#### 1. 教改的影響

教改會第一次委員會議上，行政院長連戰先生即表達今後國家教育，應「發展彈性學制、培養世界觀國民、推動活學活用教育、樹立嶄新學術風氣及加強人文精神陶冶」，並朝向「多元化、卓越化、未來化、精緻化」四大目標發展，進而導引國家社會發展的方向<sup>9</sup>。教改會在此指示下，集結民間的教改意見，的確為台灣現今的教育開啓了新的視窗。

在總諮議報告書中，教改會共列出五大改革方向：有教育鬆綁、因材施教、暢通升學管道、提升教育品質、建立終身學習社會。此外，也建議政府成立國家級的教育研究院及教育改革推動委員會。這種種建議，都可能促使台灣現今的教育得以面貌一新，此點值得喝采。雖然教改會自 1996 年 11 月功成身退，但教改問題依然在各界人士之間討論不已，且期盼有成。

#### 2. 教改的困難

1994 年 1 月 6 日《中國時報》社論指出教改所面臨的困難有二<sup>10</sup>：一是來自行政體系的掣肘干擾，尤其是教育系統的反撲；二是社會不切實際的期望，認為只要有李遠哲先生，就可在一夕之間革除所有弊端。

四一〇教育改造聯盟亦針對教改會第一期諮議報告書，指出教改會（一）避談目前教育上的根本問題；（二）過於凸顯教育改革的枝節問題；（三）缺乏整體的教育改革方案。聯盟人士亦對第二期諮議報告書提出三點不足：（一）烏托邦式的

---

<sup>9</sup> 連戰，〈教育改革審議委員會第一次委員會議致詞〉《教改通訊》1 期，1994，2 頁。

<sup>10</sup> 中國時報社論，〈診治教育沉痾有待全民參與—兼論教改會角色與功能〉《教改通訊》1 期，1994，14 頁。

教改藍圖；（二）缺乏結構性根本改造的視野；（三）教改會自我設限功能難以發揮<sup>11</sup>。

此外，也有學者指出教改的意見太多而共識的方案太少，無法在短短兩年內提出獲得社會支持而可行的教育改革方案。又如：教改會本身為政府成立的組織，對民間的建言如何採納？教改會成員的組成令教育界質疑？以上對教改會的疑慮頗多，無法一一列舉<sup>12</sup>。

這些困難實質有之，但教改會應為一超部會的組織，總統李登輝先生亦要求教改會有其獨立性，以彰顯本身的功能。不過，教改會主要的任務在提出教育改革諮議報告書，並提交行政院審議、制定與執行。教改會本身應秉持教育理念廣納雅言，並以審慎的精神整合現今所呈現的諸多教育問題供行政單位參考。然而，政府機構能否以開放的胸懷，用心考量教改會所提出的建言報告而確實執行？或是只以漂亮的口號，片面而淺顯的小小改革來滿足部分人的心願？這才是我們所該關心的事。

## 二、天主教梵二之後的教育觀

天主教在公元 1962~1965 年間召開了梵蒂岡第二屆大公會議，這是天主教內的大事，也是世界的大事。歷時四年方告完成的會議中，與教育有關的部分應屬 1965 年 10 月 28 日公佈的《天主教教育宣言》（GE）<sup>13</sup>，以下藉此宣言表達出天主教對教育的觀點。

<sup>11</sup>張剛周，〈盼望教改的整體規劃能在第三期諮議報告書中出現〉《教改通訊》15 期，1995，28~29 頁。

<sup>12</sup>呂俊甫，〈教改會面臨挑戰〉《教改通訊》1 期，1994，8 頁。

<sup>13</sup>中國主教團秘書處編譯，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》（台北：天主教教務協進會，1979）。

## (一) 天主教教育的宗旨與特色

### 1. 天主教的教育宗旨

教宗比約十一世在《教育通諭》中指出<sup>14</sup>：

「因天主既以獨一的聖子顯示吾人，使之為正路、真道、生命，故現代之教育事業須遵循基督之教義，方為完備、方為成全。」

教會為完成耶穌基督所賦予的使命：「你們往普天下去，向一切受造物傳福音」（谷十六 15）。宗徒們將這救恩奧蹟傳報給世界人類，將宇宙一切重建於基督，由此教會關心人的生活，對教育之進步及發展視為本身職責。

### 2. 天主教的教育特色

天主教的教育特色在其人生哲學中表露無遺。天主教的人學，視人為一完整而獨一的個體。人是在天主的愛中按照祂的肖像所造，有其至高的尊嚴與價值。但在偏離天主或違反天主的人生路途中（即所謂的罪），耶穌基督的來臨修補了天主與人之間的裂痕，並親自教導人如何重新與天主修和而踏上人生正途。人生活於群體社會與世界宇宙中，以致於人和自己、他人、群體、社會、宇宙萬物，以致於神都息息相關，密切相合<sup>15</sup>。人應在這一個大整體中受教育，此即所謂的「全人教育」。

今年為公元 2000 年，天主教特定今年為和好年，主要在期許所有的基督徒與自己、他人、萬物及天主之間，有真正的和好關係，這是天主教統整性教育觀。因此，天主教教育的目的除了使信徒接受完整的人格教育外，也要引領尚未接受信仰的人尋找真理，並通向啓示的真理<sup>16</sup>。

---

<sup>14</sup> 黎正甫，《天主教教育史》（台中：光啓，1960），11 頁。

<sup>15</sup> 谷寒松，《神學中的人學》（台北：光啓，1988）。

<sup>16</sup> (1) 正心中學教師合譯，《多元社會中的天主教學校》（台南：聞道，

## (二) 天主教教育的原則與方法

### 1. 天主教的教育原則

天主教教育的原則可由兩方面來說明：

#### (1) 人人有接受教育的權利

GE 強調<sup>17</sup>：「不拘屬於何一種族、環境或年齡，人人既享有人的尊嚴，則人人皆在接受教育上有其不可剝奪的權利」。這項權利乃奠基於人基本所享有的尊嚴之上。爲此，受教育的目的在於培養人格，也爲了追求個人的終極目的及社會的公益。

#### (2) 基督化的教育

基督徒受基督化的教育，除了培養成熟的人格外，更主要的是要認識基督的救恩奧蹟，也意識到自身所接受的信仰之恩，並以所懷的救恩希望，爲基督做見證，期能因而協助世界基督化<sup>18</sup>。

### 2. 天主教的教育方法

耶穌基督的教育方法有兩種：一是訓導、一是講授。在訓導方式上，祂以「立善表、謙下誠實、寬和忍耐、慈愛及恆心」來培養人；在講授上，祂所用的方法甚多，如「譬解玄妙、喚起注意、勉人自動、啓發思想、因材施教、適應需要」等等，這些方法都可成爲現代教育家參考的寶典<sup>19</sup>。教會藉著要理講授，使基督的精神得以滋養人生，也啓發人將人生美好的訊息傳播給他人。

---

1972)，47頁。

(2) 天主教中國主教團秘書處編譯，《天主教學校》（台北：天主教教務協進會，1979）。

<sup>17</sup> 《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，654頁。

<sup>18</sup> 同上，655～656頁。

<sup>19</sup> 黎正甫，前引書，31～36頁。

### (三) 天主教教育的範圍與負責人

#### 1. 天主教教育的範圍

天主教教育包含了整個人生歷程，從重視家庭教育直到了悟人生終極，無所不包。其中最基礎的是「家庭」。教宗若望保祿二世在《家庭團體》勸諭中，自始至終都在表達家庭對人、對社會的重要性。他認為基督化家庭尤其是一個信仰的和傳佈福音的團體，是與天主交談的團體，更是為人類服務的團體。因此，家庭教育是最重要的基礎，並由此而發展出兒童、青年、大學、社會的一貫性教育內容。其中，教會也特別重視學校教育，務使學校中的每一分子能在基督信仰的引導下，建立正確的人生觀，更拓展出基督化的人生道路。1977年教廷教育部長賈龍樞機主教在《天主教學校》中指出<sup>20</sup>：

「在學校中授課的目的是教育，就是從內心發展人性，剷除那些阻礙他建立完美人格的一切。」

#### 2. 天主教教育的負責人

父母是教育大任最基礎的負責人，因此父母被認為是最早也最主要的教育者。梵二《教友傳教法令》中亦指出<sup>21</sup>：「父母是第一個把信仰傳給其子女的人，而且也是第一個教育他們的人。」

現代心理學家也體認到父母對子女的影響既深且遠。人的許多光明面或黑暗面，推究其原因絕大多數是來自於家庭因素。為此，為人父母者不可不慎。父母之外，在受教育的過程中，學校中的校長、老師也應以正確的教育理念引導學生，使其人格成熟、學術兼備地面對未來的生活。然而，政府當局或民間

---

<sup>20</sup> 《天主教學校》，13頁。

<sup>21</sup> 《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，469頁。

團體亦具有重要的使命，尤其是民政機關，應按照公共利益之所需，設立學校或其他教育機構。如此，自家庭至社會均有妥善的教育負責人，身處其中的受教者，當能接受完善的培育，己立立人、己達達人。

### 三、從天主教教育觀看台灣的教改

教育問題錯綜複雜，很難以短短兩年研議的時間探討完畢。教改會結束迄今亦有三年，這三年中教育部在教改會的建議下推出不少方案，也對以往所忽略的重新審視，如幼教、原住民教育、特教等等。筆者願從天主教的教育觀來評論教改的優異與不足。

#### (一) 教改優異之處

近年來，教育部在官方或民間團體的教改推動下，的確展現了許多新面貌，茲說明如下：

##### 1. 幼教

幼兒教育原本在教育體制之外，但教育部現今已逐漸體認學前教育的重要性。所以現在的幼兒已不只是唱歌、睡覺、吃點心而已。他們也在各種教學法中，寓教於樂地開始人生階段性的學習。在此觀念下，家長亦希望將幼兒送入按教育理念設立的幼稚園或托兒所，期許自己的孩子不會輸在起跑點上。

此外，自 2000 學年度起，私立幼稚園及托兒所的孩子，每人每年將可獲得一萬元的補助，如此更有助於讓孩童接受學前教育。另外，因著眾多教育學者的建議，教育部亦積極推動「幼兒學校」的概念，並計劃將國民教育往下延伸到五足歲。

##### 2. 國教

自 1968 年開始實施的九年國民教育至今已達三十年。但

自 1974 年朱匯森先生任教育部長時，即開始推動國中第十年技藝教育；李煥先生則提出十二年國民教育宣示性的教育政策；郭為藩先生時，修改了國民教育法，正式將第十年列為國民義務教育；前故部長林清江先生則研擬規劃了十二年國教，決定在 2001 年宣佈實施方案；林部長辭世後，現任楊朝祥部長在任，繼續推動此教育政策，並於 2000 年 1 月 10 日召開「廿一世紀教育願景座談會」，會中連戰副總統蒞臨會場並致詞，正式宣佈於 2003 學年度起實施十二年國教。至此，歷經五任教育部長的研擬規劃，終於讓十二年國教有了具體的成果<sup>22</sup>。

### 3. 技職教育

職業教育在我國一直被列為二等教育。但近年來，對技職教育的教育政策突變，技職體系暢通了升學管道，如技職研究所的設立、科技大學的產生、專科改制為技術學院、部分高職改制專科或社區學院。此外，職業教育的教育目標重新修訂、新課程內容的編訂等，都使技職體系的學生開展出另一片天空。

### 4. 特教及原住民教育

特殊教育以往均納入各縣市政府教育局學管科中，但自台北市教育局將特教獨立設科後，各縣市教育局亦群起仿效，將特教事務由學管科中抽離出來而成立特教科，專門照管天資優異或稟賦不足者，使其各取所需、各享所安。現今教育部亦重申特教生可申訴重新安置的措施，以保障特教生的受教權。

至於原住民教育，政府也針對原住民給予加分、公費及減免學費等方法來造福原住民子弟，使原住民亦有接受高等教育的可能性。此外，也意識到原住民文化的重要性，讓原住民的下一代，還能保留住祖先的文化傳承<sup>23</sup>。

---

<sup>22</sup>中央日報，〈12 年國教歷五任教長孕育〉，民 89 年元月 11 日。

<sup>23</sup>參《教改通訊》，10 期，35 頁；17/18 期，51、54~55、56~62 頁；

## 5. 高等教育

大學教育政策白皮書草案中，可以見出教育鬆綁的實效。未來高等教育政策將朝向鼓勵公立大學朝向人力計劃規劃、私立大學採取自由市場的方式。針對廿一世紀高等教育的發展，有兩個主要方向：一是質量平衡，逐漸由量的發展轉為質的提升、一是開放競爭，鼓勵各大學發展特色，促進良性競爭以邁向卓越。

## 6. 法規的制定

近年來，師資培育法及教師法均逐步修訂。1996年4月20日教改會通過贊成制訂教育基本法。同時，私校教師退撫制度也有所修改，除了比照公立學校教師退休制外，亦將私校教師退撫改儲金制，以保障私校教師的福祉。此外，教育部組織法亦被學者提出了應修訂的必要性。這些都顯示出教育鬆綁的現象。

## 7. 終身學習

近年來政府也推動終身學習的理念，期使早年失學的成年人，能再度回到學習的環境中接受教育。也讓進入社會的廣大人群，能實踐「活到老，學到老」的精神，以提升國民的教育素質。

綜觀上述所論，可以看出此次教改有其寬廣性。教育部接納教改會及民間教改團體的建議，努力落實教改政策的態度也令人欣喜。

### (二) 教改之不足

現今尚有許多教改主張正在教育部內運行，未有具體結果。筆者不打算針對正在研擬的法規或政策加以判別，只願以

一個從事教職的基督徒立場，來看教改之不足。

### 1. 教育理念不明確

理念推動政策，政策實踐理念。教育部所表現的教育理念仍未有其一貫性。亦即教育部對人的看法、對教育的看法，仍未有一致而整體的理念。

舉例來說：自 2000 學年度起，高職招生要廢除聯招，高中聯招亦將於 2001 學年度正式結束，自此是多元入學方案的天下。表面上廢除了聯招，讓學生得以五育並重、均衡發展。但實質上，無論國、高中職的學生，爲了面對推薦甄試或申請入學，仍需戰戰兢兢地努力課業，除了輔導課外，還有許多學子進入補習班（保證班），爲的是能進入公立學校。但爲何一定要進入公立學校？因爲學費較低。由於教育經費補助的不均，以及政府對私校的偏見，使得私立學校永遠也無法和公立學校競爭。

在學校方面，爲了生存競爭，各個學校需要高升學率以吸引學子，爲此可以犧牲不屬推甄科目的授課，學生在校只要成績好即可，生活教育無關緊要。國中的常態分班一直不見成效就在於此。常態分班不一定好，能力分班亦不一定不好，但是將人分等第的教育方式，卻有違人基本的尊嚴。

人一但失去了尊嚴，心中必存怨憤，並在人格成長的過程中形成偏差的行爲與態度。無論生活教育的不足或是人性尊嚴的喪失，都是國家社會的損失，也造成許多社會混亂的現象，如人際間的疏離、功利主義、婚姻危機、黑道幫派等問題，影響最深的仍是生活在這種文化中的人民。所以，聯招問題只是冰山之一角，廢除聯招也只是治標而已。如果沒有正確的教育理念，也無整體性考量問題，教改的美景也會如曇花一現般，轉瞬失去蹤跡。

天主教的教育基本上是「以人為尊」，因為依照天主教教義所論，人乃按照天主的肖像所造，為此人本身即有不可磨滅的價值。換言之，人不因他擁有什麼而有價值，而是因著他是天主所愛所造而有此價值，此即所謂「人之所是」。在這種基礎下，人不分種族、年齡、身分、能力、健康等等外在因素而有所區別。為此，即使是沒有行為能力的幼兒或是肢體殘缺、智力不足的身心殘障者，或是沒有社會地位的老人及弱勢團體，都應等同視之。

在此立意下，才能真正在教育理念、教育制度及教育政策上落實對人的尊重，達到人人平等、社會正義的優質社會。因此，在繁雜的教育問題中，若只針對各類型的改革事項而從事表面性的改革，未能整體性的予以規劃，這是很可惜的事。如果教育最高指導機構，能真正體認人的基本概念，相信可以從教育的本質性上予以改善，而非只著重在功能性及技術性的改革。

其次，教育政策需要審慎的規劃，從經費、師資培育、法規及課程內容、組織結構等等，均應考慮詳實方能實施，否則勉強宣佈，總讓人有為總統大選而背書之嫌。

## 2. 忽略家庭教育的重要性

家庭教育為一切教育的基礎。家庭教育—學校教育—社會教育，三者缺一不可。政府機構倡行教育政策，若只著眼於學校教育，仍無法將教育問題予以改善。筆者在教育界近二十年，看到了許多學生的問題，均來自於家庭，這是所有教師最無力著手的地方。

筆者所在的學校每學期均辦理一次親職座談會。雖然參與的家長不多，但總能從演講與座談或私下交談中，有所豐收。筆者亦曾在小學的家長委員會中以〈家庭中的光與愛〉為題演

講，在場八十餘位家長委員，紛紛表示對親職教育的惶惑與不知所措。他們不知該如何在夫妻相合的模式下共同教育子女，也期盼能有機會多聆聽類似的演講。

最近教育部爲了推動親職教育，提撥了大量的經費舉辦活動，但往往成效不彰，甚至令人有浪費公帑的感覺。與其如此，倒不如運用經費延聘某些在家庭問題研究上優秀的專家學者到各鄉鎮或社區巡迴演講，讓家庭教育理念能深入人心，並能具體使人將所學實際施行。

沒有健全的家庭教育，不會有人格健康的孩子。如果政府機構重視家庭教育，會使孩童快樂的進入學校，教師可以少費心力於教室管理上，將多出來的精神給予學生身心靈多重的照顧。

但是要從事家庭教育，必須要政府相關單位通力合作才可奏效。如人際溝通、兩性教育、婚前輔導、父母的教育方法等等，都影響到家庭教育的品質。《家庭團體》勸諭中指出<sup>24</sup>：

「即使教育的工作，在今日所遭受的困難越來越多，父母們應該有信心地、並勇敢地訓練他們的子女，有關人生的基本價值。子女們應該成長，而對物質的財物有正確的自由心態，採取簡樸的生活方式，並且要完全深信『人之所是，遠超出人之所有』。」

勸諭中亦提醒父母們，要教導子女具有正義感，以尊重每個人的人性尊嚴，要在愛中學習奉獻服務的精神；此外，性教育與潔德的教育，亦是父母的基本權利與義務，對倫理道德的規範，更是父母所當有的職責。如果每一個家庭都能達到這種

---

<sup>24</sup>天主教中國主教團秘書處編譯，《教宗若望保祿二世「家庭團體」勸諭》（台北：天主教教務協進會，1982）。

地步，家庭教育可算圓滿完備<sup>25</sup>。

### 3. 對全人教育推動不足

筆者在參與「廿一世紀教育願景座談會」中，親自聆聽連副總統對全人教育的闡述<sup>26</sup>：

「任何教育改革的主張，都必須回歸『以人為本』的基礎，實踐培育完全人格、健全身心的『全人教育』。也唯有實施『全人教育』，教育才能在群體利益與個人發展之間、在科技發展與人文關懷之間求取平衡；教育的內涵才能做到德智體群美五育兼備；教育的對象才能包含全部的國民，達到有教無類與機會均等的理想。」

連副總統的演說令關心教育均衡發展的人心神振奮不已。然而演說雖佳，但現實層面上卻仍令人憂心。

依筆者的經驗，1998學年度初，教育廳第二、三、四科，為落實陳英豪廳長重視「生命教育」的理念，推動全省各高中職與國中實施生命教育。為此分梯舉辦了大型的研習會，召集全省各高中職及國中的校長及教務、訓導、輔導主任與教師代表們，努力研習生命教育的理論及實務；更規劃了有關的課程與活動內容，指定二十所學校擔任中心學校以推動此一教育大事。筆者所在的學校亦成為中心學校之一，負責雲林、嘉義縣市及台南（包含澎湖縣）等33所學校，為此而舉辦了兩次大型的研習會。

但自1999學年度起，「精省」的結果使教育廳轉為教育部中部辦公室，生命教育的工作亦與輔導工作結合，高中職合併為15所中心學校，筆者所在的學校仍為中心學校之一，負責推動嘉義市內公私立高中職共十餘所學校，工作加重但生命教

---

<sup>25</sup>同上，58~60頁。

<sup>26</sup>連戰，〈廿一世紀教育願景座談會致詞〉，民89年元月10日。

育的內涵要求已比往昔淡化。回顧兩年多來，對全人教育（或生命教育），教育部雖然在表面上表示支持，但各校執行的成果如何，卻沒有一個專門督導的部門來評估，以致生命教育仍然如同風雨中的蘆葦，隨風飄搖不定。

全人教育的理念來自於天主教學校，基礎仍在對人的尊嚴與價值上。現今真正推動全人教育並落實於全校者只有天主教學校，無論在教育理念的推動或課程安排、活動設計等等，都是以全校師生共有的力量在默默實踐。期許這小小的種子能有一天為人群社會貢獻出最大的力量。

## 結 語

綜觀教育改革的起落，雖然有許多不盡人意的地方，也有太多積痼已久難以短期改善的情形，但仍欣見國人一致性的對教改大事投入無比的精力。教改會以開放並尊重的胸懷廣納教育基層的意見，教育部亦以開放及尊重的心態願意規劃實行。期盼在世紀末總統大選之後，教育主管機構仍能一本初衷，只為百年大計而審慎實施，而不是為選舉而背書，這才是教育界之福，也是國家社會之福。

天主教以「和好 2000」的訊息揭開了千禧年的序幕，「和好」二字表達的就是內心的開放與接納，忘卻過去的不善，並以希望之心展望未來。為了下一代的福祉，期許我們都能以和好之心，面對教育的諸多問題，同心協力地解決困境，以迎向嶄新的廿一世紀。

# 大學階段生命教育的內涵

陳德光<sup>1</sup>

本文作者以前台灣省教育廳於民國 87 學年度開始推動的「生命教育」，以及輔仁大學由 88 學年度開始規劃的「全人教育課程」為出發點，對大學階段「生命教育」的理論及課程設計等方面提出可行意見，主張大學生命教育內容應囊括人之所以為人的終極信仰、認知、規範、表現、社會、自然等六個生命層面，教育方法乃是就分析這六個層面中的三大特徵：獨特性、一元性、相關性。

## 引 言

本文旨在探討大學階段生命教育課程的內涵。目前大學課程可概分專業與非專業兩大類，討論的過程必然先得探討生命教育與大學所開的其他課程的關係。

目前大學開設的非專業課程，有共同必修科與通識課程，輔仁大學最近把共同必修科與通識課程，整合為「全人教育」課程，大學階段生命教育的意義與內涵，應該在這些課程結構背景中討論與定位。

---

<sup>1</sup> 本文作者：陳德光，輔仁大學宗教學系副教授兼系主任、輔仁大學神學院副教授、台灣宗教學會理事（宗教教育組召集人）；輔仁大學神學學士；比利時魯汶大學宗教學博士；主要研究領域包括舊約聖經學、基督宗教神秘主義、比較宗教學、宗教與教育等。

## 壹、大學教育與生命教育

### 一、共同必修科目與通識課程

#### (一) 民 84 年以前的共同必修科與通識課程

共同必修科，一方面指教育部過去所規定的全國必修科目，例如：國文、英文、本國歷史、憲法等，但民 84 年 5 月大法官會議解釋部定大學必修科目違憲；另一方面，共同必修科有時亦包含一些校定必修科目，輔仁大學一年級就有校定必修課「大學入門」，並有「人生哲學」。

通識課程，則較多元，通常是指院或系開的選修課程，有時與情意教育有關，輔大法學院開設了一些與藝術、宗教等相關的通識課程。共同必修科與通識課程之間，並沒有清楚的內在分際，共同必修科目只表達其強制性。

#### (二) 通識教育的理想與實際

回顧歷史，「通識教育」(general education) 是個東西方教育界所用的課程名稱，在台灣、香港可以代表一種追求「通才」、「博古通今」、「通情達禮」的傳統教育理想，傳統的教育就是培養「通(達)」、「(人)才」的教育，這種教育的宗旨廣義而言，就已經是一種「全人教育」<sup>2</sup>，與現代人追求的「博雅」教育的理想呼應。

「博雅」教育(liberal education) 是十九世紀末大學教育的理想與模範，一種以培養紳士為宗旨的教育(gentleman education)，liber 根據拉丁文指「自由人」，可以上溯到亞里士多德的教育理想，將人從無知、傲慢、偏見、狹窄中解放出

---

<sup>2</sup> 何秀煌，《從通識教育的觀點看：文明教育和人性教育的反思》(台北：東大)，73~74 頁。黃俊傑，〈當前大學通識教育的實踐及展望〉，《全國大學通識教育研討會論文集》(民 84 年 5 月)，24 頁：教育必須造就「完整的人」為終極目標。

來。針對現代社會重視分門分工，與第二次世界大戰後大學課程專門化與專業化，結果導致知識的偏狹主義與教條主義，只強調知識的工具價值，通識教育是一種反響<sup>3</sup>。

論本質與內容，通識教育在學者與教育工作者之間，沒有達到過一致的意見<sup>4</sup>。事實上，通識教育是依照不同文化與時代的需要而定的，至少一些美國大學方面的經驗反映這種現象，例如：早期美國大學多有培養傳教士的任務，把聖經與道德教育當作通識教育。台灣過去的做法，是把一些國家與社會要求的課程，安排在部定必修科目中，從通識角度言，等於一些必修的通識課。

從字義來說，英文的 general education 含基本、初級的教育與普遍的教育兩種意思<sup>5</sup>，與中文「通識教育」意思相近，注重初級與普遍學識的獲得。若與「通才」相比，是採取較低的標準，久而久之會變成營養學分，失去「通達」的理想。當然，較內在的原因可能在於把「通」的工作，當作是學生方面的事，大部分老師缺乏培養通才的教學方法。

### （三）輔仁大學的「全人教育課程」

輔仁大學經過將近三年的準備期，於民國 88 學年第二學期正式成立「全人教育課程中心」，計畫以「全人教育」整合過去的共同必修科與通識課程，其中有**四個基本理念**、**一個課程建議方案**，摘錄如下<sup>6</sup>：

四個基本理念：達成天主教大學辦學之宗旨與目標；

<sup>3</sup> 張燦輝，《人文與通識》，香港：突破出版社，1995，64-68 頁。

<sup>4</sup> 同上，65 頁；大部分學者認為大學通識教育並沒有一定的本質。

<sup>5</sup> 何秀煌，前引書，70 頁；張燦輝，前引書，67 頁。

<sup>6</sup> 請參閱：輔仁大學於民 87 年 12 月 7 日「全人教育課程研究委員會」對全校共同必修科目之規劃過程與建議方案；輔仁大學 88 學年度第一學期校務會議記錄「全人教育課程中心設置辦法」第一條。

落實全人教育之理念；體現專業與通識教育兼籌並顧；培養健全人格與博雅通達之人才。

建議方案：全人教育基礎課程—大學入門、專業倫理、人生哲學（8 學分）；通識教育課程—人文與藝術、自然科學、社會科學（12 學分）；語言及文化涵養課程—國文、外國語文、歷史與文化（12 學分）。

依前段所言，通識教育的理想本來已經是全人教育，但日久會變成營養學分的流弊，輔仁大學以「全人教育」表達一種結合新的理念與舊的天主教大學辦學精神。與通識教育的名稱相較，「全人教育」（full or whole person education）可能更突顯「完整的人本教育」的宗旨與理念，強調專業與通識知識的整合，做一個完整的人；尤其不會忽視人性價值，走出只重視培養知識熟練人員（mental technician）與技藝熟練人員的「唯認知」式教育的困境。就這意義言，「全人教育」更能彰顯東西方傳統中「通才」或「博雅通達」的精神與理想。

## 二、生命教育

「生命教育」是台灣省教育廳於民國 87 學年度開始推動的教育計劃，最早在國中、高中與高職學校實施。各級學校都派遣種子老師，分批接受培訓。該計劃的目標如下<sup>7</sup>：

1. 輔導學生認識生命的意義，進而尊重生命，熱愛生命，豐富生命的內涵。
2. 輔導學生認識自我，建立自我信念，進而發展潛能，實現自我。
3. 增進人際關係技巧，提升對人的關懷。
4. 協助學生建立正確的人生觀，陶冶健全的人格。

---

<sup>7</sup> 民 87 年台灣省國民中學推展生命教育實施計劃草案。

在實施上，不同的學校因應老師的專業能力與人格修養背景與特質，配合學生的需要施教，有時甚至編輯教材。時至今日，教育單位在台灣國、高中與高職學校推行的生命教育，可能有下列特色：

1. 重視生命關懷的價值，尤其對倫理的關注。
2. 把生命教育融入各門各科中，而非獨立的開設一些「全人教育課程」；以國中、高職為例，各門各科的老師都分批接受「生命教育」的培訓，落實知識與生活不脫節，與生命不分家的理想。
3. 重視生命教育的階段性，即從小到大的一輩子（life）的教育。「生命教育」在發展與推動的歷史上，有從中學開始推行到大學（含社區大學）的趨勢，似乎就反映這種精神特徵。在此理解下，大學的「全人教育」理想可能懂成「生命教育」的大學階段與部分。事實上，如果對照前文有關輔仁大學的「全人教育」與台灣教育界目前正在推動的「生命教育」，兩者對生命的關懷、知識的整合、與健全人格或實現自我的要求，在理念上是相當一致的。

## 貳、大學階段生命教育初探

由於人文與社會科學的科目沒有普遍性，發展生命教育不能只仰賴進口的教科書，這對台灣本地的學者與教育界人士，實在是一大考驗。今天台灣的大學教授大部分是過去專業教育出身，需要再教育才能帶動學生上「生命教育」。

再者，與其他專業課程相較，「生命教育」同樣難有一本質上的定義，或一個固定的內容與方法。究其原因，大概乃教育的本質使然，因為這一類課程的目標不是傳授一般知識，而

是要培養學生對事情的洞察力與智慧，建立健康的人生觀，以求實現自我。下面是一些淺見，供大家參考。

## 一、生命教育綜觀

依前文所言，生命教育是以生命關懷為中心的教育，生命無所不貫通，很能代表知識與生活互相整合的教育，又包含人一生的教育等意思。現由生命教育的深度、廣度與階段性三個角度配合來發揮：

### (一) 三個層次的生命深度

方東美教授（1899~1978）<sup>8</sup>早年講述「中國先哲的生命精神」時，以交感和諧的天人關係為生命精神的理想。天象徵一股偉大而生生不息的仁愛的力量，生命的目標是：與天地合德、日月合明、四時合序（易文言傳）；贊天地之化育（禮記中庸）。

方教授又在晚年發表的〈中國哲學對未來世界的影響〉論文中，提出其宇宙建築藍圖。生命的力量以「下迴向」的方式向下貫注一切，再以「上迴向」的方式向上提升一切，指出人類提升的步驟：自然人—創造人—象徵人—道德人—宗教人。

方教授對生命深度的見解與其他中外學者的見解相近。一般人把人性內在結構依深淺分成三個層次：肉身—靈魂—精神；或身—心—神或元氣。靈修學亦把人類意識進化過程分成下列的步驟<sup>9</sup>：生物（潛意識、想像力）—心能（早期意識、個體意識）—精微（心能意識、超越意識、完全超越意識）。因此，生命教育旨在提升生活的品質，從淺入深：生理生命—精神生命—宗教生命；或從「自我了解」，經「自我超越」（愛

---

<sup>8</sup> 方東美，《中國人生哲學概要》（台北：先知，1977），35~49頁；〈中國哲學對未來世界的影響〉《哲學與文化》革新號第一期（1994年3月），2~19頁。

<sup>9</sup> 李純娟，《吉光片羽》（台北：光啓，1992），11~22頁。

與割捨)，到「自我創化」。

## (二) 六個層面的生命廣度

牟宗三教授（1909~1995）<sup>10</sup>認為，傳統文化就是以「生命中心」為生命學問。實踐「生命中心」理想的學問就是「大學之道」，「大學」是指博大精深的學問，其中包含：「明明德」、「親民」、「止於至善」三階段，包括個人、人文世界與天地萬物的廣度。

其實，生命力展示的生命廣度，亦可用文化的六個向度或層面來說明<sup>11</sup>：終極信仰、認知、規範、表現、社會、自然。這六個層面比傳統偏重倫理、社會，更具整體性。生命教育進行的方法，是分析六個層面中每層面皆有的三個特徵：獨特性、一元性、相關性<sup>12</sup>，以整合知識與生活為目標。

## (三) 四個步驟的生命階段

依華特士<sup>13</sup>（J. Donald Walters）的分法，人生邁向成熟有四個階段：(1)身體的年紀（出生到六歲）；(2)情感的年紀（六~十二歲）；(3)意志力的年紀（十二~十八歲）；(4)思考的年紀（十八~廿四歲）。大學階段正是思考的年紀，是智能的發展，學習推理及清晰的思考，尤其明察和辨別的能力。

廿四年為一個發展的周期，每周期都各有特徵：廿八~四

<sup>10</sup>牟宗三，《生命的學問》（台北：三民，1971），33~39頁。

<sup>11</sup>沈清松教授，〈台灣的文化問題與文化發展〉《哲學雜誌》創刊號，1992年5月，34~51頁；沈教授認為文化有五個系統：終極信仰、認知、規範、表現、行為。有一些學者亦注意到通識教育與文化之間的關係，參張燦輝，《人文與通識》（香港：突破，1995），77~80頁。

<sup>12</sup>陳德光，〈談台灣的生命教育〉，教育部與輔仁大學教育學程中心主辦，「情意教育與青少年問題」研習會（輔仁大學，1999年1月8日）。

<sup>13</sup>華特士（J. Donald Walters），《生命教育—與孩子一同迎向人生挑戰》（台北：張老師文化，1999），125~134頁。

十八歲是物質回饋；四十八～七十二歲是傳授知識；七十二歲以後是分享智慧（非實用性知識）。在一生中，情感、意志、理性的平衡發展，是相當重要的。華特士的意見基本上是有說服力的，雖然有些學者<sup>14</sup>把人分成四種類型：身體、情感、思想、精神，但是許多出色的人才，甚至是天才，由於在發展階段出了問題，一輩子都沒有達到真正的成熟與均衡的狀態。

## 二、大學生命教育的特色與課程設計

### （一）思考的年紀

大學教育階段正是思考的年紀<sup>15</sup>，年輕人到了十八歲，會開始關心政治、哲學、宗教生命意義等問題，或是注意經濟發展趨勢與最新的科學理論。大學生命教育以思考訓練為主要特徵，學習運用理性思考以追求真理。前階段發展的情感與意志也於此時產生效應：感情使思考工作有熱忱；意志使追求真理有恆心；運用理性使不受情緒干擾，使意志貫徹目標的過程有方法。過去成長階段中，情感與意志方面的偏差也會呈現出來，需要大學階段的情意教育作矯正與補救。

以目前台灣升學與考試壓力的現況而言，這種偏差的現象相當普遍，應該另請專家作深入的探討，當務之急是特別關心與輔導學生參加相關的社團活動，例如：讀經班；辯論社；功課補習隊；法律服務隊；社會服務隊；文藝社團；以及發現大自然的社團。

---

<sup>14</sup> Malcolm Godwin, "Who Are You? 101 Ways of Seeing Yourself", England: Penguin, 2000.

<sup>15</sup> 同上，171~184頁。華特士提出「思考的年紀」的七個特徵，依他的意見，摘錄如下：1.明白真理的工具。2.尋找獻身的信念。3.熱情而冷靜的態度。4.邏輯的遊戲。5.會全面性的推理思考。6.情感能使意識開關。

## (二) 課程設計

在課程設計上，大學的生命教育對象應包括所有專業與非專業的學科。華特士甚至為每個平常開設的課程重新組合與命名<sup>16</sup>，這種大幅度的改革方式，恐怕仍有待多方討論與配合才能實行。比較可行之道，是把上述六個層面的生命廣度，當作大學生命教育課程的內容或範圍，最終目標仍是把六個層面的整合方法與精神，運用到已有的各門各科之中。

採納文化系統理論，可能比華特士重組課程的建議會得到較多的認同與支持；文化系統架勢大，整合性強，分析文化系統可作為思考年紀生命教育的特徵。前述三個層次的生命深度與四個步驟的生命階段，尤其是情意階段的教育，都可以在六個層面的生命廣度中找到具體發揮的空間。

## 三、大學生命教育的內容與方法

依上所言，大學生命教育內容就是六個生命層面，教育方法就是分析六個層面中的三個特徵：獨特性、一元性、相關性。

### (一) 終極信仰

終極信仰是指生命意義最後根基的問題，可以是多樣的：除了各種宗教信仰，還有各種的人文信仰，例如：愛情、科技、金錢、機會或偶然、各種主義等。

---

<sup>16</sup>華特士，前引書，186~196 頁，在美國加州阿南達（Ananda）的學校已經有三十年的歷史，以生命原則重新把課程整合成爲五種學科：

1. 我們的地球：理、工科目。
2. 個人發展：生理、心智與靈性發展的科目。
3. 自我表達與溝通：文學、藝術。
4. 瞭解人：歷史、地理、社會、心理等科目。
5. 合作：語文、經濟、政治、商業、以至交友、結婚。

以上五門學科以發展整體意識以及人道關懷爲軸心。

### 1. 獨特性

終極信仰能使人安身立命，有其獨立的價值，不隸屬於其他層面，聖經中有「聽天主的話勝過聽人的命」的講法，佛教過去也有「出家人不拜帝王」的做法。

### 2. 一元性

一元性的分析，旨在防範任何一個層面無限地膨脹、拒絕與其他層面交流、造成「泛某某主義」時，所導致生命現象失去平衡的問題。

例如：有人說信仰是主觀的，不需要討論與溝通，信之則有，不信則無。誠然，無論對人或對神的信仰，本身就是一種很高貴的情操，應受到肯定與尊重，但相信的過程仍須合乎情、理、法，才能引起共鳴。有時候人際關係出現緊張，正因為在信（愛）的表達方式上出了問題。在宗教領域上，求名牌不中便遷怒於神、破壞神像的行為，以及在地鐵中施放毒氣的真理教，都是有問題的信仰。

### 3. 相關性

終極信仰與其他層面有其相關性。例如：在認知層面化為神學、佛學；在規範層面化為宗教倫理；在表現層面化為宗教藝術；在社會層面化為宗教慈善服務；在自然層面化為煉金術與煉丹術。

其他層面亦同樣可以影響終極信仰，先民來台四個階段所拜的神，可能與當時的社會背景相關：渡海時期－在黑水溝，險象環生中拜玄天上帝（北極星神）與媽祖；開拓時期－瘟疫叢生，拜瘟神王爺；定居時期－發展地盤，拜開漳聖王（漳州人）、保生大帝（泉州人）、三山國王（客家人）；商業時期

—在講求信義的商界關係中拜關聖帝君<sup>17</sup>。自玩大家樂時代來臨，新竹亦有大家樂神「姊弟公」的信仰與崇拜。

## （二）認知層面

認知層面是指人對人自身、社會、自然的認識以及其相關方面，包括各種知識理論與常識：哲學、神學、科學、教育學、心理學等。

### 1. 獨立性

認知有一定的規律，例如在思想的邏輯上有同一、矛盾、排中、充足理由四大定律。相反思想定律，會導致很多無謂的紛爭。以同一律（ $A=A$ ）為例，設想兩位老師針對學生因生活空虛自殺事件發生爭端：甲師說：學校的課程需要加入生命教育使生命充實；乙師說：甲師認為只要生命教育（不需要其他教育），就能使生命充實。其實兩人所談論的已經是不同的議題。社會上的抹黑與閃避問題、模糊焦點等例子，都是沒有尊重思想的獨立性，違反了同一律。

### 2. 一元性

認知層面不可能只關注認知本身。認知與知識理論只是生命活動的一部分，自然科學上的理論只有在嚴格控制的時空條件下才生效，生活實況遠較前者複雜。例如：人文學科上的理論只是對人文創造的現象作說明，偉大的人文作品都走在認知與理論分析之前。李白七言古詩《宣州謝朓樓餞別校書叔雲》中第一句「棄我去者昨日之日不可留，亂我心者今日之日多煩憂」；貝多芬第九交響曲中的大合唱，都是不按當時認知與創作規則而寫成的驚世之作。

<sup>17</sup>李亦園，《信仰與文化》（台北：巨流，1978），46~49頁。

### 3. 相關性

西方自然科學重視驗證的認知，發展出近代的工業革命與科技文明；人文科學的認知則發展出神學與各種文藝理論，兩種都是批判性的知識。徒重意識形態與認同的教育方式：人為加工的顯像照片，1995年閏八月的災難預言，都難逃認知檢驗的法眼。

### (三) 規範層面

規範層面指倫理與法律兩種規範，包含人的立法與道德意志兩面。

#### 1. 獨特性

朱子治家格言說：「善欲人見，不是真善；惡恐人知，便是大惡」。聖經中也有人行善時左手不知右手做了什麼的講法。也就是為善以行善為目的，不為受報，不計較利害得失。此外，今天社會可能正缺乏一種「知恥近乎勇」的團體意志。社會的安定除了完善的法治與強大的警力，更賴於全民的道德勇氣，鄙視不健康的惡風陋習，形成同仇敵愾的共識，共同監督社會。

#### 2. 一元性

規範層面不可能只注意規範本身。倫理規範與法律規範都需要與其他層面整合，才能發揮功用。終極信仰提供遵守規範的理由，否則自斷源流，在惡勢力影響下不易堅持原則。台中地檢署檢察長施茂林認為「好的判斷基礎建立在良心上」<sup>18</sup>。認知、社會、自然等層面，亦協助規範層面的判準與實行，有時候可避免好心作壞事，如施捨金錢給人去吸毒；或於價值發生衝突時，如救母親或救胎兒的兩難中，提供判斷考量的要點。

---

<sup>18</sup>黃越宏，〈良好的判斷基礎建立在良心上—專訪台中地檢署檢察長施茂林〉《另眼新聞》，第67期（1999年8.13~8.26），38~47頁。

此外，還有泛規範主義，例如泛道德規範主義：在教育上，製造出只會寫大道理，寫不出自己感受的學生作文；在政治上，以「德治」為重點，模糊了實際治理的責任。論語「子率以正，孰敢不正」的講法，有把政治化約為以身作則問題的危險。道德規範中「以身作則」固然重要，但因此逃避其他為政者的責任就大有問題。

### 3. 相關性

規範層面與其他層面的關係，可用下面例子為說明。社會學家韋伯在《新教倫理與資本主義精神》書中<sup>19</sup>，認為清教徒有一種入世苦行的精神，自認為是神的選民，特別勤奮工作光榮上帝，卻不講求享受，導致資本累積，形成資本主義的雛型。

耶魯大學教授余英時在《中國近世倫理與商人精神》<sup>20</sup>書中，亦指出儒家倫理與亞洲四條小龍的經濟發展有關。有些經濟學者卻提出質疑：為何儒家的影響，到第二次大戰後才彰顯出來<sup>21</sup>？答案可能在兩者之間，儒家的倫理規範是必須條件（或可稱之為「內因」），而第二次大戰後教育普及、交通方便、法規完善，是促使經濟發酵的充足理由與條件（或稱之為「外緣」）。這一類的討論過程，有助於不同層面之間的了解。

## （四）表現層面

表現層面包括人透過感性方式來表達其心靈意志的歷程與結果，包括語言、文學、藝術、體育等。

### 1. 獨特性

獨特性就是「為藝術而藝術」之類的講法，一無所求，不為任何目的，天真自然的特性，有時對美的經驗，與高峰經驗

---

<sup>19</sup> 韋伯，《新教倫理與資本主義精神》（北京：三聯，1987）。

<sup>20</sup> 余英時，《中國近世倫理與商人精神》（台北：聯經，1987）。

<sup>21</sup> 賴建誠，《重商主義的窘境》（台北：三民，1992），3-6頁。

相似<sup>22</sup>。每一門藝術又有自己表現的法則。

## 2. 一元性

表現層面不可能只反觀表現自己本身。事實上，單純的描述性（descriptive）表現，毫不涉及價值判斷（normative）是不存在的。標榜自然主義，赤裸裸描述人生，以及陶醉在自我表達的文學與藝術，事實上已經在替一種價值（也許是自然主義）作宣傳。

表現層面除非與其他層面配合，否則只是一些沒有修飾與深度，有時候甚至是不堪入耳目的東西，對人、對社會都是一種負面的溝通。

## 3. 相關性

表現層面以溝通為目的，文學藝術作品最能反映時代的精神。依照西方文化階段的分法<sup>23</sup>：前現代（農業—1760 之前），現代（工業—1760 之後），後現代（服務業—1960 至今）的分期，每時期都有反映不同時代精神的文藝作品。前現代側重宗教藝術，現代藝術則表現普遍的人文精神，後現代反映個人與多元的藝術。

相對來說，以台灣為例：前現代（農業—1963 之前），以忠黨愛國意識的文藝為主；現代（工業—1963 後）有歌頌英雄、偶像的文藝；後現代（服務業—1986 至今）以每個個人與多元為中心。前現代以神權、君權或黨國為價值；現代以天才、偶像崇拜為價值；後現代是價值多元化、混亂、真空的時代，對價值冷漠，喜歡搞笑與追求模糊與短暫，歌手 Michael Jackson 顛覆了性別與種族的界限，是後現代特徵的一個代表。

---

<sup>22</sup>Pietro Ferrucci, 《高峰經驗—柳暗花明又一村》（台北：光啓，1997），60~67 頁。

<sup>23</sup>羅青，《什麼是後現代主義》（台北：學生，1989），尤311~416頁。

三個時代在西方發展了將近二百五十年，在台灣只發展了不到五十年，所以屬於三個時期的人口並存，亦有人兼有三時期的特徵：忠黨愛國、偶像崇拜、個人主義。

清代詩人趙翼曾寫過一首詩：「李杜詩篇萬口傳，至今已覺不新鮮，江山代有才人出，各領風騷數百年」，今天的人是「不在乎天長地久，只在乎曾經擁有」，只追求「各領風騷數十天」就滿足了，葡萄牙蛋塔來得快，也去得快，就是一例。

有人認為後現代是文化危機，但是如果從傳統中一些不合理的價值也被推翻的角度來觀察，未嘗不是一個新文化覺醒的啓蒙與開始。問題是如何改造與教育的問題。其中大眾傳媒亦需自省，率先立表，緊守社會的道德與法律的規範，多一點好人好事與正面新聞的報導。

最後，語文與藝術對人的自我表達與自我控制都是很好的訓練，產生深入與健康的溝通作用。目前社會上緊張的生活壓力，只會製造更多的精神憂鬱，文藝教育的推動刻不容緩。

## （五）社會層面

社會層面指有關有效管理與經營群體生活，以群體合作為主的學科，包含社會、經濟、政治等領域。

### 1. 獨特性

今天台灣人文教育的主流就是社會、經濟、法律、政治等社會科學，在人文學科中是屬於比較容易驗證的一種，大概亦多少受到西方近代驗證風氣的影響。社會學科有自己獨特的研究方法與對象。

### 2. 一元性

把某一社會層面中的學科膨脹獨大，變成唯一社會或文化的指標時，就會犯「泛某某」的毛病，社會上通常聽到的是「泛政治」。近來台灣對生態環保的覺醒，亦意識到過去徒重經濟

發展，亦可說是「泛經濟」的弊端。

### 3. 相關性

社會層面是社會群體的信仰的落實，例如：三民主義、民主進步主義、資本主義、共產主義等。台灣移民潮的歷史反映人口成員關係的複雜性，更應重視開放、公平與公正原則，虛心檢討目前「天天講溝通、日日無共識」的原因。「認同土地」不應只落入意識型態與口號之爭，在其他層面，如認知層面都可以冷靜地討論，以全民合作為目標，建立一個和諧的社會。

## (六) 自然層面

自然層面是指對自然的有效開發、管理與應用，包括理工、生物、海洋等領域。

### 1. 獨立性

自然層面有自己的研究方法，屬於驗證的科學方法，與大自然的法則相對應。以汐止的水患為例，大自然的反撲不會因大財團的關說與濫墾而改變，水總是往下流，既可載舟亦可覆舟，大自然的法則是獨立的。

### 2. 一元性

自然層面解決不了其他層面衍生的問題，如人內心深處與人際之間溝通的問題。DNA 雖然能鑑定親生父母與子女的法定關係，卻不能建立真正的親情。前一陣子台灣的醫院中就發生過一樁事件：一個娃娃兩家搶，一個娃娃沒人要的事情。自然層面一元性的困境表現無遺。

### 3. 相關性

自然層面一方面能幫助其他層面的實踐與落實，例如：給藝術創作提供不同的材料，從最原始的石頭到後來的鋼筋水泥、塑膠、保立龍等材料，使藝術表現更多元化；科學方法亦使人產生實事求是的精神，不輕易相信無根據的事情。另一方

面也給別的層面帶來新的問題，例如：以電子通訊器材作犯案工具，挑戰規範層面；隨著電動玩具的風行，使青少年愛上與機器人與電子玩具為伍，與現實生活和真實世界日遠，對講求溝通合作的表現層面和社會層面都構成威脅。

## 後 論

上述生命教育六個層面的分析與整合，只是一個示範與例證，課程的進行需要不同專業領域老師的合作，以及師生之間密切的互動才得以成功。六個層面的整合需要各門各科的專業知識作基礎，參與課程的人都必須懂得六個層面的基本知識；進一步言，激發個人對「通達」與「深度化」的覺醒，達到與神（道）、人、物三者的交感與共融，是生活智慧的啓發，培養一個通達與成熟的人。通達與成熟的人，就是一個身心平衡，有能力與外界發生關係，並在其中認識自我，實現自我的人。

六個層面之間有時候會發生衝突，必須放棄一些在某一層面單獨考量時會採納的東西，但是整體上卻是完美的。生命好比一棵樹：終極信仰是根；認知與規範是樹幹；表現、社會、自然是枝葉與花果。整棵樹各部分互相依賴，共同合作，發揮生命力。

輔仁大學全人教育開設的課程在外觀上與上述的六個生命層面有多點雷同：人生哲學（認知），專業倫理（規範），人文與藝術、語文（表現），社會科學（社會）、自然科學（自然）。輔大全人教育課程比六個生命層面多設的課程有：大學入門、歷史與文化；六個生命層面的理論，則比輔大全人教育課程多設了「終極信仰」的一個層面。這些相同、相異的問題，以及彼此教學的方法，都值得再深入探討。

如果認定大學的「全人教育」是生命教育的大學階段，輔

仁大學「全人教育課程中心」可以兼作「大學階段生命教育」的推廣中心，在「全人教育課程」中納入「生命教育」中生命關懷、知識整合，以及自我實現的理念與方法（例如：獨特性、一元性、相關性的分析）。

雖然生命教育的最終目標是把生命教育的精神延伸到所有的專業課程中，但是爲了深入探討與解答相關問題，培養生命教育師資，特別開設大學階段的「生命教育」課程是有必要的。趁千禧年的第一個春天，願輔仁大學的教育理念與台灣教育界對「生命教育」的推展同步，把教育理想融入廿一世紀全球「生命教育」的大潮流去。

# 輔導與和好

## 從「人文心理學」輔導理論談起

李秀華<sup>1</sup>

本文作者首先介紹羅洛·梅等「人文心理學」學者的人觀，他們強調「人的基本結構」包含六大特徵：自我中心、自我肯定、分享與參與、察覺、自我意識、焦慮，若要度真正完美「和好」人生，除了狹義地對罪有所悔改之外，還需使上述六大特徵得到平衡。

依作者多年的輔導經驗發現協助當事人進入內心深處，接納疏導自己的情緒，敏於身體的覺受，自然有想不到的效果；人是心、身、靈的整體，渴求更深的和諧與圓融，回歸內心，找尋最深處臨在的天主，使祂成爲我們存有及生活的根源，這才是邁向和好之道。

### 引言

筆者作了將近二十年的輔導工作，深深感受到「和好」這個主題的重要性。欣逢《神學論集》的編輯群在這大禧年之際，規劃「和好與對話」的專題，謹以自己的一些淺見和經驗與主內兄弟姐妹互勉。人人都渴望擁有一個自由和諧的生命並活出一個美好圓融的生命。如何才能獲得這個深度的和好與自由，成爲名符其實天主子女？

---

<sup>1</sup> 本文作者：李秀華女士，生命之母會會員，輔大神學院教義系畢業，菲律賓拉利（De La Salle）大學輔導學碩士、心理學博士班肄業，現任輔大學生輔導中心輔導老師，輔大進修部導師團體督導。

「我們都意識到，這個時代的人類，都生活在各種不幸的特徵中，存在許多深且痛苦的分裂。分裂似乎在私人與群體間，也在較大的集團之間……分裂有許多不同的原因：從團體，社會階層和國家之間，日漸增加的失調，到理念上的敵對，從不止息；從經濟上的對抗到政治上的對立；從種族的歧視，到社會的、宗教的理由上的歧視。大家都知道有些事實，不但是不幸的分裂的結果，而且證明其無法反駁的嚴重性。<sup>2</sup>」

可是，無論這些分裂如何的困擾，其根本原因是在人內心的傷口發現。在信德的光照之下，我們稱它為罪：開始時有原罪，人都從出生起有這個負擔，是原祖給我們的遺產，在原罪上每個人又因濫用自由而犯的罪過<sup>3</sup>。由此可見，和好的層面涵蓋非常廣，筆者謹試著從羅洛·梅（RolloReese May）對人的基本結構來看和好之道；並加上個人在信仰和輔導工作中的經驗和反省。

## 一、「人文心理學」的輔導理論

羅洛·梅是美國人，1909年誕生在俄亥俄州的亞達鎮（Ada, Ohio），其後定居於密西根州。1930年梅氏從歐柏林（Oberlin）大學畢業，即考入紐約聯合神學院，並於1938年榮獲神學學位。畢業後工作數年，再度求學進修，於1949年，以第一位哥倫比亞大學臨床心理學博士之榮譽畢業。

梅氏、馬斯洛（Maslow）及羅吉斯（Rogers）等心理學家，均為美國近代推動「人文心理學」（Humanistic Psychology）的

---

<sup>2</sup> 若望保祿二世，《論和好與懺悔》勸諭，（台灣）中國主教團秘書處譯，1985，2頁。

<sup>3</sup> 同上，4頁。

健將。梅氏經過五十餘年的努力，透過他豐富的臨床經驗，寫出二十多部巨著：如《輔導的藝術》（*Art of Counseling*），《愛與意志》（*Love and Will*），《人的自我探索》（*Man's search of Himself*）……等。他自己曾虛心地坦承：

「這個人一有精神又有肉慾，有無限理想又有有限的時空，要求永遠生存但又不得不面臨死亡，要實現自我又想逃避自我，充滿希望又懷著無限焦慮，有自由選擇的能力又怕自己獨立。」

對這個神秘及矛盾的人，梅氏雖然著作等身，但他還說自己只是開始入門，可見人是多麼複雜，多麼不可捉摸<sup>4</sup>！筆者之所以選擇梅氏的思想脈絡來探討「和好」，是因為筆者深信梅氏的思想以及他對人的基本看法，確有其獨到之處。他早在1939年已揭示了他一生所追求的目標與理想：

「心理輔導是否有效，端視吾人對人之實際瞭解而定。人不只是他的身體、他的工作或他的社會地位。這些只是他自我表現的一部分，而這些自我表現的後面才是個人內在的組織，即吾人所稱的人格。<sup>5</sup>」

和好的主題是人本身，因此要談和好之道，如何和好，必須先看看發生了甚麼事？人自身如何反應？為何有這些現象？因此，除了人之片面的或局部的行為外，尤該研究、發掘組成人之所以為人的基本因素和特質，以便深入問題、解決問題。

在《輔導的藝術》（*Art of Counseling*）一書中，梅氏早已警告心理輔導員，不可把自己毫無根據的或人云亦云的理論來肯定人性是甚麼；每位心理學家必須嚴格地考慮及驗證他對人

<sup>4</sup> 呂漁亭著，《羅洛·梅的人文心理學》（台北：輔大出版社，1983），11頁。

<sup>5</sup> Rollo May, *The Art of Counseling* (Nashville: Abington, 1967), p.44.

的基本假定，以及人格的基本概念，因為任何假定及概念，將影響他的輔導方法與成效。因此，首先我們來簡述梅氏對人的一些基本假定與概念，然後再看這些基本概念與和好的關係；最後再探討有那些方法可以協助人邁向和好圓融之境。

## 二、人的基本結構與和好的關係

梅氏視人的基本結構由下列六種基本特徵所組成，即自我中心（Centeredness），自我肯定（Self-affirmation），分享與參與（Participation），察覺（Awareness），自我意識（Self-consciousness），以及焦慮（Anxiety）。

每個人都是獨一無二的，是天主的肖像（創一 27）。有理智、意志、情感，以及追求真、善、美、聖的天性。人人渴望愛、自由、平安與和諧。因此，人須要不斷地發展、演變、創新與成長；但罪卻使人痛苦與分裂，破壞人內在的和諧，成為「和好」的最大阻力。但無論如何，這誠摯和持久的和好，在我們的社會中，是一股基本的推動力量，反映出不可抑制的和平願望。它與分裂的因素一樣強勁，即使這是一個似非而是的局面<sup>6</sup>。為何有這些現象呢？這種現象與自我又有何關係？自我要如何自處及下何種工夫才能清除層層的障礙，邁向和好之路呢？

首先，筆者一面根據梅氏的基本結構的六種因素，一面作與「和好」有關的一些反省。梅氏認為「存有」即是保持自我中心，以自我為中心點，使自我與其它一切物或人分離而取得獨立。因此每個人是獨一無二的人，沒有人可以佔有「其他的」自我，心理健康的先決條件亦在於接受這個自我的唯一性。因此，重新認識自己並接受自己是首要的課題。然而，有不少的

---

<sup>6</sup> 《論和好與懺悔》勸諭，4 頁。

人總羨慕別人的點點滴滴，無法接受自己的樣子，甚至自卑自憐，無法面對上天所賦予的唯一性和喜愛欣賞自己的獨特性；因此迷失在衆生云云之中或無根的一代。

現代人處於高科技、重視效率、經濟效益，在非常忙碌的生活中，要去面對這樣的課題，似乎是太奢求了。人不但與自己、與別人疏離，甚至連與大自然也陌生了。大部分的時間與工作、電視、電腦、麥當勞、速食……等為伍。在這種氛圍的大環境下，生命如何才會更愜意、更情趣？更會貼心欣賞自己、別人、萬物？

筆者在輔導的過程中，發現大部分問題的癥結出在於對自己的陌生與疏離、甚至否定自己。既然一個人無法接納、喜愛、肯定、尊重和原諒自己，那麼，因與自己的不和諧、疏離或分裂，使得自己與他人、萬物以及天主的關係也支離破碎。如果一個人開始往內探索，意識到身體的「覺受」（self-sense）、接納有限的自我、欣賞並珍惜獨一無二的自己……自然地，其潛能也就有發揮的餘地了。

其次，人必須不斷地鼓勵自己、督促自己，使他的中心及獨立感得以成熟。這種鼓勵及督促，就是所謂的「自我肯定」。人為了保持他的自我，他必須發展及實現他天生的潛能，使他成爲一個獨立的個體。由於人類的自我實現不像其它動物那樣自然及容易，他必須在自由選擇的指導下，小心翼翼地對自己挑起自我實現的重擔。

由此可見，生存之勇氣對人類的重要性。它是一種能力，一種在失望中向前邁進的能力。因此，勇氣並不只是象徵倔強，反之，勇氣在於聆聽你自己的心聲，表達你自己的意見，把自己貢獻於社會。但要做到「聆聽」、「表達」與「貢獻」，你必須對自己有所把握。因此，以自我爲中心及自我認同，是培養勇氣的先決條件；缺乏自我中心，個人必將感覺空虛，內在

的空虛與外在的冷漠息息相關，二者均足以產生怯懦<sup>7</sup>。

面對「和好」的課題，個人需要先會聆聽內在的聲音與感覺，是那兒出了差錯，讓你「不自在」、「不喜樂」、「不平安」；然後勇氣會協助你踏出第一步，表達出皈依的渴望與意願，進而調整步伐導入和好之路。

再者，人不是一個孤島，人是必須存在於世界中的一個存有體（To-be-in-the world）。與物、與人必須分享、必須溝通。但獨立與分享必須適得其所，過分的獨立或過分的分享，都不是正常的表現。一方面，分享與參與常帶來若干冒險性；假如你離開自己太遠，你必喪失你的自我中心及自我認同，這種現象在生物世界中屢見不鮮：淡水魚一入海水就無以生存，松柏在熱帶地區難以發育，這固然是氣溫及水土的現象，又何嘗不是離開其物的「中心」太遠，可能遭受滅頂之禍呢？在心理上又何嘗不是如此。

「在我們這個從眾傾向及向外傾向的社會中，存在著一種十分顯著的病態現象——離開自我太遠的病態現象，這些人由於過分地與人分享及參與，過分地認同他人，最後他們反而感覺空虛。<sup>8</sup>」

梅氏稱這些過分向外發展的人為 Over participation，由於過分參與、過分分享，他們盡量地順從他人，結果他們將失落自己的自我中心，連自己存在的意義及目的也將模糊不清。

可是，另一方面，你害怕你的自我中心受損，把自己緊縮在狹小的自我世界內，同樣地，你將難以確保你的自我認同。因為不向外開放，不與人分享，必將阻礙你正常的發展與成長。

---

<sup>7</sup> 呂漁亭，前引書，95 頁。

<sup>8</sup> Rollo May, *Existential Psychology* (N.Y.:Random House, 1969), p.24~25.

分享與獨立，二者均為人性的本質，二者在人格發展上均有極大的影響力。我們應使之平衡。英文的孤獨（solitary）與團體（solidary）之間雖只有一個字母的差別，但二者卻代表著兩種極端的人類行為。Solitary 意謂著獨立、孤單、隱退、不與人相共處；為發展個人的自我中心，以及保持內心的安寧，孤獨生活是十分需要的。Solidary 指的卻是樂群、參與、與人共處。雖然它們是生活方式中的兩個極端，個人必須同時發展並保持，並設法使之平衡<sup>9</sup>。

「動中有靜」、「靜中有動」的哲理是現代人必修的課題。在分秒必爭忙碌的生活中，我們都感受到壓力、緊張和煩躁……等，我們多少覺知到自己失去了平衡，「動」得太多，甚至不知如何靜下來，猶如飛機的雙翼高低不平衡，歪斜一邊，實在很危險。但有多少人足夠的敏感度意識到這些危機？在這種狀況下，人自然疏遠了自我中心，使人無形中與自己陌生，甚至隔離；捲入世俗的洪流而不知所云，成為迷失的一代或自以為「自我實現」的佼佼者。

此外，人不只是一個以自我為中心，有自我肯定，分享及參與的動物，人也必須具有「察覺」（Awareness）。梅氏把動物之察覺與驚覺（Vigilance）連在一起，並把動物攻擊威脅的預防感視為察覺，這種察覺在人身上，可以變成焦慮。

若把「察覺」視為感官、意志、生理之需求及願望的經驗，則察覺在和好與心理治療過程中，扮演一種很重要的角色。梅氏在《存在心理學》一書中，曾把「察覺」視為「自我意識」來討論：「人類唯一的察覺模式就是他的自我意識。<sup>10</sup>」梅氏的臨床理論，心理治療的主要目的在於幫助病人重新體驗他那

---

<sup>9</sup> 同上。

<sup>10</sup> Rollo May, *Existential Psychology*, p.24-25.

麻木的自我。因此，若個人否認他生理的需求，或設法把分享中應有的愛情視作一種純肉體的需要，他不但自欺欺人，更抹殺了他是精神與肉體組成的存有物。

察覺一旦形成習慣，往往會變成機械式及自動化的行爲，如開車、打字等行爲，根本不需要經過察覺，在不知不覺中進行。而且這些自動化的行爲一旦進入意識界而引起你注意時，你反而覺得很難應付，變得相當不自然。因此，察覺比自我意識爲一種更直接的經驗；也就是，察覺是一種人體與外界接觸最直接的經驗感覺，自我意識必須透過察覺的直接經驗才能形成，換言之，人之自我意識沒有察覺做媒介是不可能實現的。

還有，自我意識爲人類唯一最顯著的本質標誌，其它一切人類特徵如自由意志、象徵觀念、罪疚感、時空超越等現象，均由自我意識延伸而成。自我意識使我能跨越自己，有能力擁有抽象觀念，能用言語及象徵符號與人溝通。再經由這些努力，面對自我、他人或世界時，能從多種可能的選擇中，決定某種反應的行爲模式。自我意識給人類啓示了多種選擇的途徑，它是心理自由的基礎。

自我意識由何而來，以及它給人類帶來甚麼困擾？德日進在《人之現象》<sup>11</sup>一書中，強調驚覺現象存在於一切生物中，由最簡單的單細胞生物進化至人類的出現，一切生物均有驚覺現象。但當人類一旦出現時，有一種嶄新的現象出現，那就是自我意識這一現象。這是一種完全新的生活形態，新的機能必然帶來新的可能性及困擾，人類自我意識的出現，給人類產生「主體」與「客體」的對立現象。

自由與意識的主體對立著有限與固定的客體，這是人類所必須面臨的難題。自我意識雖然給人類增添了許多前所未聞的

---

<sup>11</sup> 德日進著，鄭聖沖譯，《人之現象》（台中：光啓，1971）。

新功能：如自由選擇，象徵觀念，創造與功能，但同時也使這個感受無限，超越時空的主體，面對了無法逃避的事實，即有限的存在與必然的死亡。因此這種自我可能滅亡的痛苦，也隨之引起人的焦慮。

最後，齊克果認為焦慮是個人面臨選擇時，所必然存在的現象。人的一切衝突也起源於自我意識：天真的小孩只有害怕而沒有焦慮，但他一旦發展自我意識，一旦發現善惡之分，一旦長大成熟及面臨選擇的痛苦時，他就開始焦慮。自由之幅度及其現實，有賴個人時時刻刻的警惕，如何在自由選擇所帶來的焦慮中，抱著勇氣前進，這才是心理成熟的過程。

在臨床經驗中可以證明，嚴重的焦慮不但可以破壞生理系統，如視線模糊、呼吸困難、血壓升高；它更影響心理結構，如精神緊張、注意力不集中等現象，這些心理混淆正足以阻礙個人的驚覺，以及歪曲他的自我意識<sup>12</sup>。

梅氏定義焦慮為「當個人對其人格及生存之基本價值受到威脅時所產生的焦慮」。一切問題都在這個「基本價值」。若個人真深信這些基本價值，他將不怕威脅，鼓起勇氣向前衝，雖然赴湯蹈火也在所不惜。

為何廿一世紀是一個焦慮的時代？為何在輔導、牧民和心理治療上，瞭解焦慮的本質是如此重要？由於焦慮為人之存有的基本因素，它將永遠與人同在。在生活與和好的過程中，必須面對焦慮，懷著大無畏的宗教精神，勇往直前，面對自己及其所發生的點點滴滴，在焦慮中長大成熟，肯定自我，最後必然會達到自我整合的理想。

---

<sup>12</sup>Rollo May, *Existential Psychotherapy* (Toronto: Canadian Broadcasting Corporation Publications, 1967), pp.182~183.

### 三、更完美的「和好」

現代世界可說是相當破碎，有許多很深且很痛苦的分裂存在。在許多地方，人的基本權力不受重視，人也無法自由地安排自己的生活。很多地方對人有很多明顯的差別待遇，很多的歧視、暴力、資源分配不均，少數人在消費大部分的資源。在基督徒中，也看到很多的分裂，其根源來自於人的內心深處。

「和好表示我們和罪有一個徹底的分離，很明顯的中斷，如此有真的和好。在我們信仰的光照下，我們體會這樣的一個深度的、有行動的，徹底的和罪分離，一定是天主的恩寵，這是超過個人的力量，但也是我們要全心、全力去努力完成的。<sup>13</sup>」

的確，天主召叫人與祂結合，但是人生來即為罪人（詠五一7）；由於原祖的愆尤，罪進入了世界了（羅五12），且從此在人最深的我內根深蒂固了（羅七20）。人由於本罪而成為罪人，因他們中的每個人都「賣給了罪惡權下」（羅七14），甘願接受罪的重軛。那麼，如果要響應天主的召喚，開始時必須回心轉意，繼之，一生之久必須持有懺悔的態度。

以上是慈母教會藉著聖經的啓示教導我們和好皈依的歷程，實是必要和正確的，我們在生命成長中，也深深體會到罪惡的權勢以及個人渴望皈依的掙扎。筆者當了幾十年的教友，愈來愈深的體驗除上述狹義的「悔改」外，也需要較積極地從廣義的角度來看和好。這也是筆者為何在本文中不厭其煩地描述梅氏對人的基本特徵結構，以筆者的淺見，如何培育、照顧、發展人的基本結構特性，深入日常生活中，肯定人之存在意義及其獨特性，才能由此導入更大的覺性奧秘裡。

---

<sup>13</sup> 詹德隆，《與天主和好》（台北：光啓，1984），58頁。

這種從根本人心的轉變，與狹義的「悔改」有些不同。筆者期待的是一種能圓滿人性的轉變，融入更大的有機生命的演化軌跡中，也就是進入那生生不已的宇宙輻輳。

我們的意識領域如果能被整體地接納，它便會自動開放及成熟，使我們的命根—身體能量—與宇宙的輻輳動能相互銜接，並且表現在日常生活中。就是我們身內的這個覺性，使我們得以超越自我。它是一種生物性的意識，生物性的臨在，我們不再只受大腦及推理能力的限制，身體的覺性能引導我們通往無垠之際<sup>14</sup>。

整合性的宗教經驗，必須建立於「身體」一人的基本結構的靈修基礎上，而且匯入宇宙進化的洪流之中。無疑地，這就是中國人一直強調的「明心見性」、「萬物皆備於我」，「參與天地之化育」之哲理。

如果人們都能由身內剝切地感受到人類的一體性，一定不會選擇核戰的末路的，若愈來愈多的人能突破身心的障礙，能抒發個人獨特的生命意義，當他們處理核能問題時，便能在清明自由的心態下做出明智的決定。反之，一個與自我疏離的人，常生活在備戰狀態，儘做些身不由己的事情。自己的內心如果充滿了衝突，所見到的世界也必然充滿了衝突，我們內在的緊張、矛盾、掙扎等情緒，會毫無保留地投射在地球這大生命上。如果我們任由挫折感在內心累積擴大，直到無法控制時，核戰的慘劇便勢所難免了<sup>15</sup>。

我們每個人身內都擁有一種體驗出來的真理、體驗出來的意義、體驗出來的方向，這些具體經驗能解脫我們的束縛，向

---

<sup>14</sup>Peter A. Campbell & Edward M. McMahon 著，若水譯，《內觀自得》（台北：光啓，1990），16頁。

<sup>15</sup>同上，21頁。

未來開放，這種勇敢地接觸內在真象的生活，會將我們聯繫起來，並為個人的價值觀及行為提供自由的空間以及更新的餘地。這便是「和好之道」或稱之「修身之道」的真正價值。如果我們真能踏上此路，人類的信仰便已邁入一個新紀元了。

德日進神父曾說，如要跨進人類進化的下一階段，我們需要一座「宇宙的瞭望台」，就像能解迷津的羅西達石版。我們身體內在也有個獨特的智慧，就是與那宇宙大意識互通聲息的「直覺」。思想無法引渡我們至進化的下一階段，直覺才是關鍵所在。我們所應追隨的，乃是某種更深、更活的節奏，內在的共鳴，與宇宙意義相互呼應的覺受。我們若想了解猶太和基督宗教的啓示真理或神學，不應再只憑理性，還應求助於身心整合之後自然生起的生命直覺。

天主依照自己的肖像造了人類，使人肖似祂，可以分享祂的神性以及生活出一個和諧美好的整合生命。人是獨特的、有理智、意志、情感、渴求真、善、美、聖的天主的傑作。人本應活出幸福、喜樂、圓融的生命，但如今偏遠受造目的，扭曲人性結構、疏離摧殘美麗的人生、陷入不合乎人性的漩渦.....筆者認為這是樞紐之處，最需要人回歸內心、與自己和好、接納欣賞上天所賦予的自我，藉此尋找自己最理想的中心，喚醒我們存有的深度境界，我們的存有靠天主的臨在，他是我們存有的根、生命的源，如此才能突破自我的黑暗，照亮人心內的善根以及與人相通的社交本能，並且發展身體的「覺受」，匯入宇宙進化的洪流之中。

#### 四、邁向和好之道

「和好之道」認定了身體的直覺才是返鄉歸家之入口，它的家鄉原是座落於更大的覺性生命內。「我們的身體是聖神的

宮殿」(格前三16)。我們卻常常視而無睹這偉大的洪流。生命中的悲劇以及許多不可思議的經驗，不是理性所能應付的，得靠身體內的直覺加以處理。當理性無法給我們滿意的答覆時，那種失落痛苦也許會迫使我們不得不往內追尋。

大多數人已習慣於封閉自我的門戶，不讓內心的委屈流出來，也不設法將它轉化為積極的力量，只想從心理一筆勾銷，於是身體只有承當起日積月累的抑鬱。我們甚至不想去感覺任何事情，以免碰到不愉快的感受，於是聆聽身體的本能及需要便逐漸退化。我們不只害怕壞的感受，更怕憶起舊的傷痛，而最好的辦法便是一開始就假裝它不存在<sup>16</sup>。

難怪我們整天的生活，幾乎都屬於大腦的活動。如此壓抑身體的直覺，我們遲早都將付出嚴重的代價，終日惶惶，直到生理與心理瀕臨崩潰為止。我們對真我愈來愈缺乏平衡而完整的認識，日益疏離那深植於身體之內的人性價值及觀點，演成了內心的暴戾以及地球的危機。唯有重建它，才可能挽回人類與地球並毀的厄運。

筆者認為 Peter A. Campbell 和 Edwin M. McMahon 二人所提倡的「內觀法」以及其他學者所教導類似的身心放鬆法，能教我們面對痛苦及害怕事情時，先在內心培養出一種氣氛，和我們平常處理問題或麻煩時的心態完全不同。我們通常對自我的不完美感到很不舒服，有時慚愧、煩惱，或有罪惡感，或是暴躁不安；我們盡量設法控制他們，而且保持一定距離，這些方法則教給我們相當不同的心態來處理自己不可愛的一面。它體諒並接納身體所直覺出來的感受，使得內在的抑鬱得以抒發，這會帶給整個身心意想不到的轉變。

然而，想要改變念頭，冒一次險，並不容易。新約中常提

---

<sup>16</sup>同上，30頁。

到的悔改或回心轉意，就是邀請我們跨出我們所擁有的，能掌握的領域一步。這一步可算是一大挑戰，雖充滿刺激，卻也使人坐立難安。只要我們不再執著那狹隘而有限的過去，我們才能享受到那挑戰後的獎品，尋回真正的自我。那恩寵就埋藏在我們一向避之不及的幽冥深淵裡。

放鬆我們的駕馭心理，讓我們經驗一下這種恩寵性的智慧，是「和好之道」的兩大要素。它開啓了喜怒哀樂的日常意識，讓快樂與陰鬱的感受都有抒發出來的權力。如此我們才能勇往自由的門路，而且對地球宇宙懷有更深的鄉土之情，使人類得以避免核戰的浩劫。

其次，必須發展神人之間深厚的關係，才能使人達到「和好」的圓融之境。因此，所有的人都被召叫進入與天主靜觀結合的親密中，不只是少數被選者而已。不只是道德的模範者，也包括我們這些可憐、不冷不熱的、墮落的罪人！我們被邀請進入親密、進入合一！而且要獲得與天主聖子親密的合一，這是在聖三的內在生命中的合一，是在父與子愛的通傳（就是聖神）之中的合一。如何才能享有這樣的境界呢？那就需要從祈禱、靜觀著手了。祈禱的開始，並非靠「思考」，而是靠「回歸內心」，找尋最深的中心，喚醒我們存有最深的深處，它在天主的臨在中，而天主是我們存有及生活的根源（Thomas Merton）。

馬隆尼（George Maloney, S.J）神父在其大作《內在安定》一書中，曾肯定地說：

「要進入天主喜樂的洋溢與生命的滿全之舞裡，我們得下降。這個下降，是下到意識與潛意識的最深處。而事實上，卻是上升到住在我們心內最隱密處的天主那裡。這是透過祈禱而成長，而擴展意識。

若要向那住在我們心的內室的父祈禱，很清晰、很純

粹的意識到祂內居的愛，真誠的渴望透過革新的生活：深愛他人，而完全臣服於祂，則我們必須停止內在注意力的渙散。當我們因為思緒紛亂而心神渙散時，愛便不能成長；當我們因為集中心力在我們所愛的那位身上時，愛就能成長。<sup>17</sup>」

因此馮·巴爾大撒 (Hans Urs Von Balthasar) 精簡地指出，所謂靜觀「是一個向內的注視，看入靈魂的深處，因此而超越靈魂，看到天主。」瑪利尤震神父 (Père Marie-Eugène)<sup>18</sup> 也說：

「天主是生活的，祂是愛，你的工作不就是『歡迎』這個愛，去靜觀這個愛，把這個愛在我們的行動中表達出來，那就是說，把這個愛奉獻給你週遭的人，如此你的行動就成爲一個愛的工作，並且建樹教會。<sup>19</sup>」

他又說：

「應成爲火焰！更好說成爲心中愛的火焰，這個愛的火焰是藉著祈禱、犧牲，不斷自我奉獻給愛的聖神，因爲聖神本身就是愛的火焰，只有成爲愛的火焰才能斬斷恨的洪流，應讓自己燃燒起來！<sup>20</sup>」

由此可見，唯有我們作證「我們是誰？」就是基督徒生活的見證，就是基督活在我內的見證，就是聖神住在我內的見證，才能達到「和好」的圓融境界。

<sup>17</sup> 潘寧頓著，姚翰譯，《神妙的歸心祈禱》(台北：上智，1999)，45~46頁。

<sup>18</sup> 瑪利尤震神父 (1894~1967)，聖衣會士，生命之母會會祖，著有《我要看見天主》、《聖神的吹拂》...等書。

<sup>19</sup> 《加爾默羅期刊》，第三期，1988。

<sup>20</sup> 同上，第四期，1988。

## 五、一些反省經驗

罪是和好之道的禍首，人人都在罪惡的權勢之下（羅三9）。因為人類擁有自由創造的能力，不斷地面臨選擇與行動的挑戰。每個人在「做甚麼？」與「能夠做甚麼？」之間有一道鴻溝存在。換言之，在理想與現實，在完美與缺憾，在我想做甚麼與實際做甚麼之間的這條鴻溝，正是人類罪惡感的導火線，因為人是有自由、有自主、有責任感；那裡有自由意志及責任意識，那裡就必然有罪惡感的產生。

不管人類的罪惡感從何而來，無可置疑地，人類永遠生活在靈與肉的矛盾之中；人若撇下靈與精神，專心度肉與禽獸的生活，則將無法發展或實現他的人性；若他否認肉與物質，完全致力於純粹精神的生活，同樣地，他也難以實現他的人性。畢竟人是靈肉一體的結合，人將永遠活在這種矛盾的世界中！由矛盾而產生緊張，由緊張而產生焦慮與罪疚。

心理不健全的人可能沒有勇氣面對這些問題，但心理健全的人則能接受現實，承認他是人、他的限度，所以願意接受人生的限制，知道人不是絕對完美的。因此，也較能謙虛認錯走向和好之道。事實上，靈肉是一體的、相輔相成、根本不可這麼一清二楚的劃分。如果人達到真正的自由與整合，這其間的緊張也必然減至最低，並可隨心所欲、悠然自得、不踰矩。

自我存有感越強，自我體認感越深，個人自我選擇的領域則越廣。個人超越自己的能力越強，所選擇的可能面越大，個人的決斷力也越準確。換言之，個人的自我意識越深，他的創造力及意志力越強，則這個人對人生的自我抉擇也越大。因此，如何幫助個人增強他的自我意識，怎樣學習內在情緒的自我疏導，怎樣發掘及重建價值觀，也就是使個人學習做一個自動自發的自由人。

筆者認為，從身體的覺受著手當能事半功倍。因為身體的覺受常帶給人更遼闊的視野，也就是宇宙的輻輳意識夾帶著人的覺性的進化遠景。自我之上另有一種力量，不是我們的牛步所能抵制得了的；身在此大運化之中的歸屬感，為我們帶來了新生。我們的覺性根源，也絕不是眼前的人生現實所能框架得住的。可惜我們是如此短視，終年見不到自我的廣闊源動。只要我們敢投身於人類的進化洪流，新生命就會誕生了。

至今人們對於痛苦及死亡仍然沒有令人滿意的解釋。無情的天災人禍，荒謬的人生悲劇，把人的邏輯和理性打得一敗塗地，也攪亂了人類的進化過程。人的理性面對一連串的偶然意外，毫無招架之力，好像弔喪的人，只能無助地肅立一旁，緘默不語。

這也許是因為痛苦、悲劇、以及死亡本來就沒有任何能夠滿足理性的答覆，邏輯及理性不足以深入它的真正內涵，唯賴身體契入其境，方能體會出某種意義來。

和好、靈修與人類進化的主要目標，乃是在整個人類的大生命體內充分發展出意識的潛能。如果我們摒棄了身體的直覺力，我們便失去了那統一的覺性；是它使我們能如一活細胞，在更大的宇宙生命內共鳴迴響。

筆者多年來的輔導經驗往往發現協助當事人進入內心深處，接納疏導自己的情緒，敏於身體的覺受，自然有想不到的效果。尤其藉一些心理學派的方法與技巧，更是相得益彰，如神經語言學（Neuro-Lingusitic Programming）、身心放鬆法、醫學催眠法……等等。

人是心、身、靈的整體，因此渴求更深的和諧與圓融。他需要回歸內心，找尋最深的中心，喚醒我們存有最深的深處，在天主的臨在中，天主是我們存有及生活的根源。我們的真我是神性存有的分享，是天主的肖像，是無限美麗的一位，徜徉

在極溫柔、無邊無際的愛的汪洋中。因此，如何沐浴在「源頭」裡並汲取活泉，就是最關鍵的學問了。但我們往往忽略了這件最珍貴的事，而把精力用在其它方面上。如果我們真發現他的重要性，我們就必須付出時間。我們得慢下來，回到人的速度，開始擁有時間去聆聽。而一旦我們聆聽到所發生的事，很多事就會自行完成。

在與「生命之源」交會中，即在祈禱、靜觀中，我們會發掘自己已經擁有的「寶貝」。你從你所在之處出發，你就深化你所擁有的。並且你就會了解，你早在那裡了。我們已經擁有了一切，但我們卻不知道，也沒有體驗到。一切已在基督內給了我們。我們所需做的一切，就是去體驗我們已經擁有的。問題只在，我們沒有花時間去做。真正重要的事，不是你如何從生活中取得甚麼，而是你如何收斂你自己，好能完全付出你自己。

多少世紀以來，靈修導師們一遍又一遍的重複，每人以他（她）自己充滿聖神的方式，說著同樣的救恩訊息：我們是祈禱，我們是父的子，我們領受了聖神，我們需要的只是靜默，做我們自己，並讓祈禱，一切祈禱的精神，在我們內祈禱。

這樣的祈禱，定期的回歸，是健康的，是治癒的，是富於生機的，體驗這個基礎，必定獲得巨大的影響力，發揮在他與自己、與天主、與他人的關係中，也發揮在他與所有生活中的其他活動中。

多麼篤定！每一時每一刻，天主自己以愛照料我們，與我們分享他的存有、分享他的生命。多麼自由！因為在他內，我們獲得一個新的自我認同；不依靠次要因素，不依靠差異或特長，像做醫生、律師、修道人等等。這種從根源發生的新身分：我是人，我是天主的肖像，我是基督徒，我是與天主子合一者；我是另一個基督。這是一個可分享的身分，完全基於對「真相」

的肯定。在此沒有脆弱，只有合一的力量。在此沒有競爭，只有感恩與喜樂。

當我們在基督內，在天主內，在我們共通的人性內，發現彼此的休戚相關之後，人我之間就再也不會有競爭了，只有彼此肯定。因為所有成員的美、善、一切的活動，都是我們的，都對我們有貢獻；只要我們在愛中選擇他們，這些就是我們的了。這種領悟用在大公主義上、用在與非基督宗教的互動上，用在世俗的交談上，真是一個恩惠。

當這種領悟開始流傳開來，不只出自信仰中的信念，而是出自對真相的體驗時，那麼，這種領悟就會有效地臨在我們的生活中。不只是透過反省，偶爾的臨在，而且是透過先天性的回應、經常的臨在。「一切都是你們的；你們卻是基督的，而基督是天主的」（格前三 22~23）。一切善事，包含其中的善與美，都是我們的；因此，我們的生活是建基於恆常的喜樂之中。

既然如此，我們自由地如酵母般隱藏在麵團中，積極參與建設新天新地！一則，步武著「聖賢」的芳蹤，實踐與自己、他人、天主和萬物和好；二則，懷抱著聖神，讓聖神的吹拂瀾漫大地，消弭人間、族群的仇恨與黑暗。

藉此，筆者期盼台灣政府當局及相關單位以推展「全人發展」和「正信」為當務之急！培育這方面的人才，重視宗教教育，宣導「和好」、「合一」的互愛精神，廣設「全人發展中心」，並在學校、各行各業建立優質的輔導系統，協助人們解決問題，達到和好的境界，提升老百姓的生活品質。

其次，筆者更希望教會的神長和主內兄弟姐妹們，猶如聖母瑪利亞時時敏於天主的旨意，時時向天主答覆「是」，在與天主深度密切結合中，同心協力善用天主所賜的一切恩寵與資源，為天國一起攜手創新。

讓我們每日像一柱清香，禱聲裊裊上升，時時讚頌創造主的奇工妙化；願我們像翠綠的松柏和美麗的花朵，散發活力與芬芳，不斷歌頌他的仁慈恩愛！祈每一位珍貴的生命，猶如潺潺流水，歸回無限大海，儘情享受那生生不息的富饒，以及那永恆的奧蘊！

# 女人和她們的身體

## 一個女性主義宗教學的研究

黃懷秋<sup>1</sup>

本文作者立於女性主義者的關懷，以宗教學研究的方法出發，說明並分析女性與其身體在世界各宗教及歷史中受壓制、扭曲的各種現象、緣由及其社會文化因素，為宗教中的兩性迷思發出先知性的聲音。本文雖非為神學立論，但出自一位女性聖經學者之手，極具信仰深度。

### 前 言

相傳佛陀和他的弟子阿難，曾經有過這麼一段對話：

「尊主啊！對於女人，我們應該怎樣自處？」

「就當作沒有看見她們吧！阿難！」

「但是假若非見不可呢？」

「那就不要說話吧！阿難！」

「但是假若她們一定要和我們說話呢？」

「那只好提高警覺了！阿難！」<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 本文作者：黃懷秋，廣東南海人，1950年生，香港中文大學中國文學系畢業，比利時魯汶大學神學博士，專研新約聖經。現任輔仁大學宗教學系教授，輔大神學院教授。作品散見天主教各大報章雜誌，已出版書籍包括《聖詠心得》、《基督論再詮》、《教父》、《十字架下的新人》等。

<sup>2</sup> A. K. Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism* (New York; Harper Torchbooks, 1964), p. 160, quoted in D. L. Carmody, *Women and*

這個故事，一邊是同情婦女的象徵阿難，另一邊是原本並不同意婦女出家的釋尊<sup>3</sup>，就內容本身看，由於它諷刺而幽默的筆法，大概不是真的；不過它所代表的心態卻很真實。裡面所顯露的是一般的宗教人（不僅佛教而已）對女性的不信任與戒懼。對於有意修行的人（指男人），女人的出現的確可以構成很大的危機。

吊詭的是，被驚懼的不是有力量的一群，被視為危險的本身並不危險。反之，她們正處身於危險之中，或是，隨時有可能面對危險的對待。

真正受害的是被指為可怕的人！之所以如此，有大部分原因是來自宗教，以及宗教背後所代表的文化的父權偏執所致。

沒有疑問，今日世界各大宗教，由於它們都源起自以男性為尊的父權世界，基本上都是男性的宗教；而作為一種社會機制，這些宗教也勢必如同其他社會機制一樣，支持、穩定、附屬於它背後的父權文化，並且為它服務。

從歷史上我們看見，各大宗教都曾對它們文化的父權統馭，做出了傑出的服務。它們幫助這個文化的男女定位。不用說，所謂「男」「女」（性別）基本上是個象徵，它們的意義是由社會賦予的，而在不同的社會中，男女的意義也不同。而宗教，應該說，宗教的男性（因為他們是宗教的發言人），以神聖，或是以祖先，再不然便是以傳統的名義，告訴後世什麼叫做男人和女人，他們把性別的象徵擴大成為神話（指基礎故事）或傳說，也編入法律、習俗和禮儀中，這樣便形成了這個宗教也是這個文化不可逾越的性別觀。它來自它所從屬的社

---

*World Religions*, second edition (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989), p. 60.

<sup>3</sup> 據說佛祖最初並不認許婦女出家，後來因為阿難的苦苦求懇，才勉強同意。

會，也為它的社會服務。而社會，雖然不一定完全按照字面的意義來理解和實現這些宗教的象徵言語，卻隨時可以取用這些象徵來建構它們的秩序，以強化它們的體系。無有疑問地，這樣的社會勢必是個男尊女卑的社會。

由此看來，宗教，如果要壓迫人的話，它的壓迫力比什麼都大，當然了，如果用於解放的話，它的解放力也同樣地大。而宗教的婦女研究，目的便是要把壓迫的力量改變為解放的力量。

本文選擇一個特定的範圍——身體。有人說，人就是他的身體，我想這句話更適用於女性。曾經有一個時候，自由主義的女性主義以為，只要證明女性和男性一樣具有理性，也就是：和男人一樣地男人，所有女性問題自會迎刃而解<sup>4</sup>。這是一種以男性為標準的女性主義，藉否定女性的基本特質模糊男女的差別，表面上抬高女性，實際上卻是漠視了女性受壓迫的最基本元素：女人的身體。

長久以來，女人因為她們的身體受盡苦楚，而各個宗教也在女人的身體上作了多項述說。身體，不是個光榮的名字，反是個羞辱的根由，而最可憐的還是：就連女人也憎恨自己的身體，「恨不生為男兒身」！如此，她們乃內化了文化中男尊女卑的事實，甚至比男性更認同這個事實。這是本文選擇從女性身體意象談起的原因。

本文僅能算是一個非常初步的研究。不容否認，這個研究為我（一個讀聖經的人）來說是一個全新的嘗試，也不可能做得完美。而作為一個基督徒，我的「第一次」自當交給我所屬

---

<sup>4</sup> 林芳玫，〈自由主義的女性主義〉，顧燕翎（主編），《女性主義理論與流派》（台北，女書，1997），3~25頁。自由主義的女性主義只著眼於理性，視身體為一種生物性的存在，忽視社會對於它（身體）的各種文化形塑。

的基督宗教，不過，為著顯示女人這個現象的普遍性，我也試圖從經典、從習俗一窺其他宗教的女人。這點殊屬不易。我為自己添加了許多難度，對於其他宗教，我只能算是個「外邦人」而已！幸而，宗教的婦女議題，從十九世紀以來，已有過很多專門的研究，而且除了單一宗教的女性研究之外，遊走於世界宗教的比較研究也不少。在參考了這許多宗教的女性現象之後，我愈發確定，這是每一個企圖連起超越與人間的宗教人都應該注意的課題。

因為是宗教學的研究，所以我採取的方法也是宗教學的，而不是神學的。就是說，我不會從宗教內部（教義）思考，反而，我必須儘量讓自己超然於宗教之外，從一個更大的脈絡來看宗教的現象。因為我的目的不是要從各宗教的立場解釋某件宗教現象（例如女性童貞）的神學意義；我只會注意現象本身，以及這件現象在廣大的宗教領域上的共同性。

開始之前，我想先提出幾點考量。

## 一、女性身分的「曖昧性」

首先，我們必須考量部分婦女學家所提出的女性身分的「曖昧性」：宗教的女性象徵絕不是單一的。沒有一個宗教可以毫不妥協地排擠女人。事實上，宗教需要女性，雖然它們許多時候又會把女性定義為「不相干的宗教人口」。通常的情況是：宗教一方面抬舉女性，另一方面也藉此限制、甚至壓迫女性。在許多宗教中，女性既是如白璧潔玉般的女神，又是蛇蠍心腸的毒婦，罪惡的元凶。試想想：多少女性在這些高舉過頭的宗教女性光環下痛苦地過活？又有多少女性在宗教淫穢毒垢的指責下痛不欲生？

## 1. 理論和實踐

第一對「曖昧性」可以稱做理論上的平等主義與實踐上的分別主義。從宗教理論看，各宗教都可以誇稱自己是最男女平等的，然而宗教理論上的平等並不意味著在實際宗教生活上男女的機會均等。釋恆清寫作《菩提道上的善女人》<sup>5</sup>，即以「解脫上的男女平等主義，制度上的男性優越主義，與修行上的女性厭惡主義」來解說這一曖昧性。

佛教起於印度，和印度教不同的是，佛教打破印度教的階級制度，不認為解脫只限於上層種性的男子<sup>6</sup>。照理，只要遵行四聖諦都可得證涅槃。所以佛教在解脫上是男女平等的，但是佛陀在拗不過阿難的求懇，勉強答應女性僧團的制定之後，除了預言「女性出家，正法減損五百年」之外，附帶條件之一，便是規定僧尼必守「八敬法」<sup>7</sup>。時至今日，仍有不少佛教婦女視女身為業障，而僧團中比丘尼亦以「師兄」互稱，得道的菩薩更稱為「大丈夫」<sup>8</sup>。

<sup>5</sup> 釋恆清，《菩提道上的善女人》（台北，東大，1995），1~44頁。

<sup>6</sup> 印度教以為，生為女身是惡業的結果，因而在此世輪迴中，女人無論如何都不能獲得解脫。既然如此，她們便沒有資格研究經典，也沒有需要沈思冥想了。女人唯一可以做的，便是通過勞作方式，特別是做一個賢妻，好累積善業下次輪迴做個男人。參閱 D. L. Carmody（卡莫迪），《婦女與世界宗教》（第一版中譯，四川成都：四川人民出版社，1989），43頁。

<sup>7</sup> 所謂「八敬法」就是：雖是已受具足戒多年的有歲比丘尼，也應禮敬迎請剛受完具足戒的比丘；比丘尼不得罵詈譏謗比丘；比丘尼不可舉發比丘，或見或聞或疑的過失，但是比丘可舉發比丘尼的過失；二年學法完畢後，於〔比丘、比丘尼〕兩眾請受具足戒；比丘尼犯僧殘罪，應在二部僧中，半月行摩那埵；每半月從比丘眾請教誠問布薩；不得於無比丘處安居；安居結束後，於〔比丘、比丘尼〕兩眾行自恣。

<sup>8</sup> M. L. Levering, "Kin-chi (Rinzai) Ch'an and Gender: The Rhetoric of Equality and the Rhetoric of Heroism" in J. I. Cabezon (ed.), *Buddhism*,

基督宗教和它的前身猶太教，本身並不缺乏男女平等的理論基礎。天主創造男女，以自身為肖像，此其一；神聖智慧的女性，此其二；保祿說，在基督內，一切人為的對立性（包括男女）都已消滅（迦三 28），此其三。顯然地，這些平等理論和這兩個宗教內男尊女卑的現象並不調配：猶太宗教內，女人沒有履行宗教（公共敬禮）的義務，卻必須承受宗教法律加諸女人身上的諸多約束；基督宗教，在這個世紀以前，仍然不准女人走近祭台。固然，這些不調配，在十九世紀以前，並未引起太大的注意。一般人似乎都在默默地認許著（或者根本不會意識到）宗教在理論和實際上的差距。

## 2. 大傳統和小傳統

各個宗教其實都有大傳統和小傳統，人也是一樣：一個道貌岸然的教書先生回家居然可以捶打老婆，就是一例。就宗教來說，所謂大小傳統有許多表達方式，它的分界線也不一而足。

一般來說，大傳統是宗教外在、系統、理性的一面（道貌岸然！）；小傳統則是潛沈而接近民間的力量，許多宗教習俗和敬禮都屬於小傳統，熱情洋溢，理論性不多，有時甚至近乎迷信。許多時候，宗教官方的說法都屬於大傳統，它與實際的表現不一定吻合（前述理論與實踐的差別即是）；同樣，經典、法律、神學論述等都可以被視為大傳統，它們與傳說、日記、手札等等小傳統自然不同。

此外，城鄉的差距也可以歸諸大小傳統。不用說，假若一個人前後裡外的說法不太一致，許多時也可以用大小傳統來解釋。

就婦女的議題來說，可以確定的是，她們在宗教大傳統和小傳統中的待遇並不一樣。儘管如此，一個一成不變的通則還是很難找到的。有時候，她們在大傳統中受盡安慰（男女平等），卻在小傳統中得不到相應的對待；不過更多時候，當大傳統不給婦女們留有任何生存空間時，她們倒是在小傳統中找尋到屬於自己的一片天空。一般而言，大小傳統之間都會保持著一定程度的緊張，但是當緊張白熱化之後，宗教逼害便開始了<sup>9</sup>。

在中國，大傳統的宗教任務都由男性主持。在孔廟中祭天、祭祖的都是男性；然而，在民間宗教中，婦女們的宗教力量卻得到相當程度的發揮。吉卜賽的占卜女人也有個中國的版本，靈媒不限男女（雖然傳統道士仍是男人）。同樣，在天主教的層峰結構中，完全沒有女性的位置，在禮儀上，主要的聖事聖儀都得由男性主持；然而，進入「內堂」，從管祭衣房的到跑基層的，都不乏出家的（修女）與在家的（平信徒）女性。總之，在民間，婦女們和男人一樣可以提供人宗教和心靈上的服務。

不過，並不是所有民間婦女的宗教力量，都得到大傳統的友善對待（或容忍）。在中世紀的歐洲，通靈的婦女被指為女巫，而受到異端裁別所的定罪，最後被焚者為數不少，只是，像聖女貞德這樣被定罪再被列入聖品者確實是絕無僅有<sup>10</sup>。

---

<sup>9</sup> 參下註。

<sup>10</sup> 貞德生長在法國農村家庭，這使她耳濡目染到各種古代賽爾特人（Celtic）的宗教習俗。在審判中她承認她曾與其他少女在一棵據說有治療能力的水井旁的「仙女樹」下跳舞。她從十三歲開始見到異象。貞德自己把她所聽到的聲音歸諸聖加大利（St. Catherine）和聖瑪加利（St. Margaret），裁判所卻認為這些聲音來自賽爾特傳統的惡靈，即那些「仙女」。貞德在1431年5月30日被焚，卻在1456年獲得平反，五百年後（1920年）被冊封為聖女。見 S. Young (ed.), *An Anthology of Sacred Texts by and about Women* (New York:

因而我們可以看到，大傳統和小傳統的關係，並不是時時都和諧的。像中國的情況，民間信仰的媽祖崇拜受朝廷多次册封，最後收編為「合法神祇」，可以說是最圓滿的結局。西方唯一可以相比擬的，也許便是對聖母瑪利亞的敬禮了。十九世紀羅馬天主教正式定斷的兩項聖母信理，都是從第十世紀便已開始在民間醞釀，最後才慢慢進入大傳統的殿堂裡的。看來，民間由於接近女性，對女性也比較開放，各宗教的大傳統卻自始至終都是父權的天下。

### 3. 一般與特殊

在談到婦女地位的曖昧性，不能不談一般與特殊。社會上有一兩個特殊的婦女，或許由於自身的努力，或許由於家世顯赫，她們可以成為總裁、董事長、總經理，但這並不表示這個社會已經到達男女平權。一般婦女的待遇不會因為這個特殊的女人而有所改變，反而，她們的存在多少模糊了大部分的女人仍未受到平等對待的事實。

宗教的情況也是一樣。各個宗教都有一些特殊的女性（或女神），這是不能否認的事實；同樣不能否認的是，宗教仍然是男性的天下，一般的婦女並不處於宗教的核心。印度的德蕾莎姆姆，中國的證嚴法師都是女人。伊斯蘭教創教之初也有很多傑出的女性，道教全真七子亦不乏女子。別的不說，至今仍然不准女性晉鐸的羅馬天主教，卻擁有一個最光輝的婦女。我仍然不敢肯定這是不是一種補償的心理，還是人類心靈渴慕男女平等的一種不自覺的表現。

不過，假若「一般」（男尊女卑）的情況不變，特殊的案例，無論如何特殊，也僅能算是為「一般」服務而已。在東方，

中國朝廷册封媽祖娘娘，不難看出政治透過宗教的諸般動作。在西方，天主教的聖母形像，從中世紀開始慢慢定型，她集所有中世紀（從男性角度而言）美好婦女形像於一身：既是童貞，又是母親；她聽命、服從、忍耐、柔和……是每一個男人所盼望的女性，又是每一個女人所致力倣效的典型。

#### 4. 性 (Sex) 和性別 (Gender)

「性」和「性別」是兩個互有關係的概念，也有人把它們翻譯為「生理性別」和「社會性別」。前者指的是生物事實（男性或女性），後者則是賦與這生物事實的社會、文化、心理與宗教意義。

不用說，除了少數例外，「性」是天生的，一個人生而為男人或女人，因而也是不可改變的、非選擇性的。性不包含價值判斷。而「性別」則是後天的、也就是養成的。一個女人被教導成為女人，一個男人被教導成為男人，他們還被教導屬於這個社會的性別價值判斷。這個教導開始得很早，孩子們在成長的過程中慢慢符合社會的期待：男人應該剛強勇猛，女人應該溫婉嫻靜；他們也開始知道，生而為男人比生而為女人更有價值。於是女孩開始羨慕男孩，她羨慕他們有一個她所沒有的「陽具」！

近代社會學者在這個婦女議題上的最大發現還不僅是性別的文化特性，他們更發現文化中的性別象徵是由社會中的男人所造成的。事實上，如果知識就是能力，那末，有力量的就不是「物質生產」的掌控者，而是「象徵生產」的掌控者了<sup>11</sup>。一般來說，決定一個社會的象徵意義的人，也是這個社會的世

---

<sup>11</sup> A. E. Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience* (New York: Harper & Row, 1988), pp.76-84.

界觀的創造人，和主宰這個社會中「什麼叫做男人，什麼叫做女人」的人。但這個人卻不是個女人。

在基督宗教所代表的西方思想中，整個意識形態的形成可以一直追蹤到希伯來聖經中許多婦女的故事，以及初世紀以來在教義上、在講道台上對這些故事所做的詮釋。可惜的是，在這個傳承和講述的過程中卻沒有包含女人。在中國的情況也是這樣。千古以來，我們所聽見的一直都只有男性的聲音，而女人通常是沒有聲音的，或是，她們的聲音沒有被記錄下來。

世界沒有記錄那被它視作「多言」的女人的聒噪，除非是女聲男音。在中國，《女四書》的作者全都是女性<sup>12</sup>，但是她們比男人更會壓迫女人。在西方，教父時代「有聲音」的女人寥寥可數，她們的聲音在西方女性主義抬頭之前，並沒有受人注意<sup>13</sup>。

## 二、女人的身體

上面陳述了四點女性意象的曖昧性，現在我們進到女人身體的探討。身體，在上面剛提及的最後一對曖昧關係中（性-

<sup>12</sup>所謂《女四書》，包括漢·班昭的《女誡》，唐·宋若莘的《女論語》，明成祖之妻仁孝文皇后的《內訓》及清·王相母親（連名字都不知道）的《女範捷錄》，由王相合訂出版，一直到民初，幾乎是每一個大家閨秀啓蒙時的必讀。中國其實有無數的「女教」，其中有不少是由女子所寫，但卻以這《女四書》名氣最響，影響最大。觀其內容，大抵都不外「貞節柔順」之類。《女論語·立身章》這樣說：「凡為女子，先學立身，立身之法，唯務清貞，清則身潔，貞則身榮。行莫回頭，語莫掀唇，坐莫動膝，行莫搖裙，喜莫大笑，怒莫高聲。內外各處，男女異群，莫窺外壁，莫出外庭，出必掩面，窺必藏形……」。

<sup>13</sup>參閱 R. R. Ruether, *Women and Redemption: A Theological History* (London: SCM Press, 1998), pp.81~111. Ruether 記載了三位中世紀女神祕學家的理論。

性別)，屬於生理性別（性）的範疇，但是因為性和性別是息息相關的，當宗教詮釋性別的時候，自然也會對性作出許多規定，許多述說。其中有些述說的確匪夷所思，但是在一個宗教（或文化）體系中卻又被認作理所當然。至少，在過去十幾個世紀中，是一直都這樣認為的。

## 1. 身體——從限制到脫離

在父權的社會文化中，身體是性別差異論述的符號<sup>14</sup>。上面所說男孩和女孩身體上的差異，充分地論說著他們在性別上的差異對待。佛洛伊德用「陽具妒羨」（penis envy）來描述女孩在發現、並接受自己時的心情，但是，本文的看法卻是：身體，如果沒有文化的傳輸，是不會說話的（即沒有價值判斷）。如果女孩很早發現自己不如哥哥或弟弟，那是社會文化結構性原罪的結果。文化為了表達其性別論述，與宗教合作無間，於是，限制身體，乃成了性別論述的必要課題。

### （1）限制

對身體最簡單的約束是限制。於是有所謂「女性空間」的出現，把女性固守在一個空間，以防止男女混雜。全世界的女人都被關閉在內室，在廚房的邊緣，在一個專屬於女人（和奴隸）的地方。

在這樣的脈絡下，舊約時代的猶太女人乃被免除了公共崇拜的義務，即使在家庭內每日兩次唸誦 shema，女人也不准領經。聖殿內，一層一層的庭院，代表著一層一層的區隔，「女性庭院」位在「外邦人庭院」的內進，卻在「猶太人庭院」的後面，這是女人能夠走得最遠的地方。在會堂裡，男女分坐，

<sup>14</sup>陳玉玲，《尋找歷史中缺席的女人：女性自傳的主體性研究》（嘉義，南華管理學院，1998），111頁。

女人從建於外面的梯子進入專屬於她們的閣樓，大堂是男人的天下。女人讀經不被禁止，但一般來說很少參與。直到今天，猶太人對婦女可否擔任宗教的公眾服務，仍然未有共識<sup>15</sup>。

無獨有偶，伊斯蘭教的禮拜規矩也是把男女的位置排開，而且婦女所站立的位置總是在男人的後方，務使後者能夠安心參與敬禮，不受干擾。而穆斯林婦女的蓋頭傳統，也有同樣的作用：即是「阻隔」，避免男人的直視，免得勾引起他們的性幻想。

談起穆斯林的頭蓋，也可以說說女人的衣飾。今日女人愈穿愈少，可以說是非常不宗教的。古代宗教的衣著都是儘量把女性遮起來。在中國，不僅限制女子的行動，也限制她們的衣飾。從前的女子，有所謂「三束」，即束胸、束腰、束足。在衛道人士看來，這是三樣最誘惑人的部分，所以必須約束住。從前的女人以「削肩為美」，這是層層綑縛下來的結果，所倡導的是一種以柔弱為訴求的權力限制。

柔弱的女性，再加上纖纖細足，步履蹣跚，鞋上還配有鈴鐺，腰間又繫著環珮，雙耳復垂掛成串的珍珠耳墜。這樣的女性，那裡還有自主的能力？她們的身體所透顯出來的，無疑是一個象徵符號，用傅柯（M. Foucault）的話說，是男性權力控制的場域。

## （2）殘害

限制已經是比較輕微的約束了。至少它沒有構成太大的實質傷害。但是宗教對女人的壓制並不止於此，更嚴重的，還可以造成身體上的殘害。瑪利達利（Mary Daly）列舉世界宗教對女人四種最嚴重的殘害<sup>16</sup>，我們中國的裹小足有幸榮登榜上。

<sup>15</sup>J. Holm (ed.), *Women in Religion* (London, Pinter, 1998), p.138.

<sup>16</sup>M. Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston:

與裹小足齊名的，還有印度的寡婦自焚（suttee）、非洲的陰蒂切除（clitoridectomy）、以及古代歐洲的焚燒女巫。就殘虐的嚴重性來說，可謂不相上下，無分軒輊；就地區的分佈而言，也無分中外；更無所謂野蠻與文明。

非洲的陰蒂切除是婦女進入成人的「通過儀式」（rite of passage）的一部分，正如有部分非洲男性切除包皮，或在背部劃痕一樣，切除陰蒂的婦女也藉著身體的殘毀，公開表示她們接受並認同社會的公權力，也就是說認同（父權<sup>17</sup>）社會對於她們的閹割權。如此，她們才得以進入她們「成熟女人」的名位，獲得新的社會地位和重視。

婦女學家卡莫迪（D. L. Carmody）認為，這一種陰蒂切除術與婦女生殖力也與男人致力控制女人的性生活有關。因為這種作法背後的邏輯竟是：除非婦女能夠免除性生活的快感，她們不能做一個稱職的妻子或母親。於是，儘管陰蒂切割是一個非常痛苦的過程，這一種慘無人道的行徑還是得到了團體（女性團體）強有力的支持。她們相信，現在的痛苦將確保未來的生育力。此外，學者們也認為，切割陰蒂除掉了女性身上最後一點「男性」特徵，因為陰蒂常被人們認為是一種類似陰莖的器官，因而切除陰蒂有助於二性差異的強化。如此，少點男性模樣，多點「女性」，婦女們不僅認同了她們所從屬的父權結構，還把它內化到她們的身體之中<sup>18</sup>。

Beacon Press, 1978).

<sup>17</sup>非洲塞拉利昂的珊德社團（the Sande of Sierra Leone）——就是施行陰蒂切除的非洲地區——不能算是一個完全父權的社會。孩子隨母居住，婚後隨夫而居，但是卻回到母親的珊德社團生孩子，生下來的孩子屬母系所有。珊德實行一夫多妻制，陰蒂切除就是年輕女孩加入一個珊德（就是與其他女孩共事一夫）的入會儀式。參閱 D.L. Carmody（卡莫迪），《婦女與世界宗教》，27~29 頁。

<sup>18</sup>D. L. Carmody, *Women and World Religions*, second edition, pp.29~30,

其實，中國人的纏足與非洲人的陰蒂切割，在意念上的確有幾分相像。不同的是，非洲人陰蒂切割一下子就完成了，中國女孩子纏小足卻要忍受好幾年甚至一輩子的痛苦。說到底，女性纏足的出發點是供男性玩樂，因為男性欣賞一雙「小瘦尖彎香軟正」的纖纖素足，到了明清兩代還有小腳可以激發性慾的說法<sup>19</sup>。

這種帶點畸型的性心理變態，便是千百年來無數女性受苦的緣由。在大腳醜，小足美，小足高貴，大腳下賤的輿論壓力下，父母為著幫女兒找到好婆家，也只得硬起心腸為女兒裹腳。於是「小腳一雙，眼淚一缸」，女孩子的痛苦，在男人的凝視下，千百年如同一日。女性們沒有自己的主張，她們只能為男性的凝視而活著，如同一件藝術品一般，被激賞的同時，也遭受物化和控制。

其實中國人對女孩子的殘虐不止纏足，還有束肩、束胸、束腰等等，務把女孩子弄至嬌柔細弱，病體懨懨。慶幸的是，病是病了，還不至於死。這樣說來，她們比起那些遠在天涯卻又近若比鄰的印度寡婦與古代歐洲女巫，算是比較幸運的了。

印度女人在丈夫出殯的時候「自願」跳進丈夫火葬的木柴中，以贏取村民的敬重，有我國烈女殉夫的味道。這些殉夫的寡婦，死後總算留有「美名」。因而，她們又比古代歐洲被指為女巫的婦女稍勝一籌。

在歐洲，這是一段非常黑暗、非常鬼魅的歷史，而那些被焚的女人便彷彿成了這個被咒詛的世代的縮影一樣，也彷彿是所有罪惡的形象和化身。人們用摧毀撒旦、摧毀罪惡的心情對

---

225~226.

<sup>19</sup>更瘋狂的是以「金蓮杯」佐酒，時人還稱作「佳話」「才情」「雅謔」。參閱劉達臨，《中國古代性文化》三卷（三重：新雨出版社，1995），下冊，1078~1096頁。

待她們，把所有的憤怒全都傾瀉在那些可憐的、無能的、又異類的人身上。只因她們不與主流制度相調和，她們的某種靈異能力與靈異經驗，便成了衆矢之的，也讓她們成爲代罪的羔羊。這是宗教歷史中最黑暗的一個階段，人們極盡凶殘、極盡殺戮之能事，殺戮之後空留一抹鬼魅般的癡笑。

### (3) 抽離

這樣，我們也就不會奇怪，抽離女身的意念幾乎在世界各大宗教中都留有痕跡（雖然有時只出現在小傳統）。在這方面，最具代表性的當數佛教「轉身成佛」的思想。佛教一切有部和初期大乘空系都主張，女人憑己身不能成佛，只有經由修行才能令女子轉爲男子，再經由男身成佛<sup>20</sup>。

一切有部的思想，本來是爲對抗化地部的「女人五礙」說；五礙說極盡侮辱女人之能事，說女人雜惡多態、姪恣無節、輕慢不順、無有清淨<sup>21</sup>。由此可見，有部的思想本來是同情女人的，然而同情卻必須建基在承認女人的污穢與不淨上：既然女身污穢，那末要成佛，女人只好轉爲男身了；同樣，在阿彌陀佛的極樂淨土，竟無一人是婦女，因爲所有女子都已轉身爲男人了。

這是一種「有代價」的女性成佛論，不僅由於它的基調原來是另一種對女性的輕視，更重要的，它助長了男尊女卑的思想。恨不生爲男兒身，而女人的修持，到頭來也只爲來世好做個男人而已！女人之不愛惜自己，又以此爲極致。

令人驚異的是，轉女身的思想竟然不僅爲佛教所獨有。在基督宗教和伊斯蘭教也有（雖本身並沒有輪迴的思想，轉女身

<sup>20</sup> 古正美，〈佛教與女性歧視〉《當代》11期，1987年，27~35頁。

<sup>21</sup> 女人五礙，即女人不能成就五事：帝釋、魔王、梵天、轉輪聖王、佛。參閱釋恆清，《菩提道上的善女人》，40~41頁。

不能說是常例，甚至應該說是非常例外的例子）。值得注意的是，所轉的可能不是在身體上，而是在意念上，或者更好說，在價值上。換句話說，一個很成功的女人就已經是男人了！這是伊斯蘭教的亞塔（'Attar）在他的聖人傳記（*Tadhkirat al-awliya*）中，很例外地收錄了一個蘇菲女神秘學者（Sufi mystic）辣比亞（Rabi'ah，阿拉伯文「阿四」的意思）時所給予的解釋：「在亞拉的路上，當一個女人成爲一個男人，她就是一個男人，而別人再不得把她稱爲女人了！」<sup>22</sup>

在基督宗教的致命聖人傳紀中，我們找到了一個類似的案例<sup>23</sup>：裴帕杜亞的致命（the Martyrdom of Perpetua）。這一次轉身看來是在神視中：裴帕杜亞看到自己在與埃及武士的格鬥中變成男身<sup>24</sup>。這裡面的意象可能是：裴帕杜亞已經實現了基督宗教的末世理想，也就是，在末世得救的境況中，男女的差異已不復存在（迦三 28）。

但是假若男女真地沒有差別了，又爲什麼偏要轉爲男身呢？也許，很吊詭地，只有當我們不再刻意強調男女平等的時候，男女平等才真正露出曙光；反過來說，如果我們很執意地力證男女相之虛幻（像《維摩詰經》中的天女，既用神通，又

<sup>22</sup> S. Young (ed.), *An Anthology*, p.110. Young 所採用的伊斯蘭教典籍是 Farid al-Din Attar (trans. A. J. Arberry), *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat alAuliya'* (London: Arkana, 1990), pp.40~51.

<sup>23</sup> 基督宗教女轉男身的另一個例子可見於寫成於公元 200 年，帶點諾斯底傾向的偽經《多默福音》：「伯多祿對耶穌說：『讓瑪利亞馬大肋納離開我們吧，因爲女人不配得到永生。』耶穌說：『我會帶領她成就男性的，因爲凡是轉身爲男的女子都可以進入天國。』」

<sup>24</sup> S. Young, *An Anthology*, pp.46~48；又 R. R. Ruether, *Women and Redemption*, p.53.

用辯才<sup>25</sup>)，只能愈發顯出背後的文化輕賤女性的思想罷了！

## 2. 女性的身體—生育的機制

一點都不奇怪，世界上任何一個文化，不管如何輕視女性，都要高舉母親。事實上，在這個世紀以前，人類一直都需要女人以綿延後代。於是，生育變成女性唯一不可替代的天職，也是女人最主要的價值，甚至是唯一價值之所在。

多瑪斯·阿奎那在評述《創世紀》女人受造的故事時，說出當時（中世紀的天主教）的標準看法：天主要給男性一個女性的「助手」（創二 18），也只有在「這件事」上而已<sup>26</sup>！

### (1) 生育的天職

生育，既是女性存在唯一的神聖天職，可以想像的是，必須讓它儘早「結果」。所以古代女孩一般早婚。在生產技術不進步，衛生環境差，死亡率（尤其是嬰兒及孩童）偏高等情況的考量下，早婚是可以理解的，因為這樣可以儘早生育。通常女孩在發育成熟（初經）之後不久即可出嫁。印度婦女甚至有五歲出嫁的例子。而與印度婦女相類通的，是中國的童養媳。

在中國，聽說在漢朝以前還是主張晚婚的，「男子三十而娶，女子二十而嫁」（《論衡·齊世篇》），漢朝以後，漸漸傾向早婚。因而女孩子從小便從母親那裡學習如何生兒育女、相夫教子、恭敬翁姑，又如何在一大群妯娌姊妹中間周旋遊走。不用說，這樣繁雜的人際關係，為一個懵懂生澀的十多歲女孩

<sup>25</sup> 參閱釋恆清，《菩提道上的善女人》，97~99 頁。

<sup>26</sup> 多瑪斯認為女人是個「錯生的男性」（a misbegotten male）。在正常的狀態下，男性精子的主動力應該生出一個和它自己完全一樣的男性，只有在遇到一些不可抗拒的力量，如潮濕的南風，破壞了男性的主動力時，才會無意錯生為女孩。見 S. Young, *An Anthology*, pp.68~69.

來說，的確是十分吃力的。

無論如何，女孩十二歲出嫁，十三四歲開始生育，二十歲左右兒女成群的情況，在古代三大宗教河系（基督、印佛、中國）裡，也不能算是不普遍的。而女人的生育年齡，從十來歲到四五十歲，若「全數利用」的話，那末，女人的一生（以平均年齡六十歲來說），竟然有超過一半的時間和生產有關，在性交、懷孕、生產與撫養哺育幼兒中間度過。想到如此長久的生育時期，再加上古代生產的艱險，就可明白，任何和生育有關的神祇，在古代宗教中都是最受歡迎的原因。

不過，古代女人多半是不會埋怨生育的，因為剛出嫁的女性地位低微，直到她們生育為止。生孩子（當然還要生個男嬰）是婦女們爭取地位、名分與家人（尤其是婆婆）的友善對待的唯一管道；反之，不孕才是恥辱的緣由。

在猶太，不孕是神的懲罰，它代表天主對人某些隱密罪行的審判。這種故事太多了，依撒格、撒慕爾，以至若翰洗者的出生，聖經都把它歸諸天主的恩寵眷顧，因為他除掉了女人、甚至整個家族的奇恥大辱。

在中國「不孝有三，無後為大」的大前提下，不孕的婦女便犯了「七出」之條<sup>27</sup>，因為無子繼承宗祧，香火即予斷絕，而家族也從此滅絕了。因而，罪莫大於無子，無子的妻子，也自然沒有保留的價值了，丈夫可以休之。通常，七出的婦女就連娘家也不歡迎，因為七出之名足以令父母蒙羞。

沒有孩子，今人當然知道不一定是女人的責任，古人卻沒

---

<sup>27</sup> 《大戴禮記》載有七出之條：「婦有七去：不順父母，去；無子，去；淫，去；妒，去；有惡疾，去；多言，去；竊盜，去。不順父母，為其逆德也；無子，為其絕後也；淫，為其亂族也；妒，為其亂家也；有惡疾，不可與其染盛也；口多言，為其離親也；竊盜，為其反義也。」

有這個認知，所以只好由別人來試試運氣了。通常妻子為免被休的命運，只好甘心情願把丫鬢給予丈夫，或為他納娶偏房。

其實，像撒辣和哈加爾這種出現在兩個女人之間的競爭，古今中外都有，而受害的往往不只一方（創十六、廿一）。不過，在中國，享齊人之福的有時不一定由於正室沒有孩子，因為納妾在古代屬於時尚，也是身分和財富的證明。別說王宮禁院，佳麗三千；豪門巨宅，妻妾成群；就是小戶人家，一有能力便即養妾<sup>28</sup>。這些姬妾，做主人的內寵和歌舞人，但是最主要的職責還是給主人發洩性慾。

## （2）月經的禁忌

吊詭的是，我們現在所看到的各種以男性為主要發言人的宗教（及文化），它們一方面把女性定位為生育的機制，另一方面也把生育和與生育有關的一切視為污穢。換句話說，女人最高貴的地方正是她最污穢的所在；或者，她只有經由污穢的指責才能達到成熟女人的價值和完美。如此，傳達出來的訊息自然是，女人天生污穢，因為她的本性是經由污穢來達成的。

世界各大宗教都不乏月經的禁忌，不過像猶太宗教這樣需要以神授法律來處理的實屬罕見。就宗教現象來說，月經最早可能代表女性一個最有力量的時刻<sup>29</sup>。在古人看來，血是生命，不過血也象徵死亡，因而古人往往把它看成一種既神秘又神聖的力量，必須恐懼戒慎地處理。有些原住民在婦女月經期內隔離她們，避免觸到「力量」。有更多婦女在月經期間不得接近祭壇，男人也不可以與她們親近，因為她們充滿「力量」<sup>30</sup>。

<sup>28</sup> 古人養妾之普遍，從他們給予妻妾的名號與等第可見一斑。通常正室曰妻，妻之下有媵、妾、婢、奴等，有條不紊，秩序井然。

<sup>29</sup> G. Van der Leeuw, *Religion in essence and Manifestation* (Princeton: Princeton University Press, 1986), p. 44.

<sup>30</sup> 伊斯蘭婦女在月經來潮時不得祈禱，日本神道教的女性也不能帶著經

所以對月經的禁忌最初可能是出自敬畏，那是一種對生命的敬畏。不過，在男尊女卑的宗教文化體系下，這種本來是敬慎戒獨的行為便有了截然不同的解讀。

在父權制度下，這一個本來代表女性力量的時刻，顯然地受到壓制。在猶太法律下，它被解讀成污穢之源，凡是接觸到它的人都成了污穢，必須取潔才能再度接近神聖。女人每月有七天不潔期，不潔期間，任何與宗教有關的活動都要停止，她不可接觸聖物，不可接近聖所。不僅如此，任何接觸到經血的東西都會成爲不潔。當然，生孩子便更爲不潔了，而且，生男孩的不潔期是四十天，而生女孩則是八十天（肋十二 1~8；十五）。換言之，生女孩是生男孩雙倍的污染<sup>31</sup>。

中國道教對男女精血有一種很實際的論述。在「氣」「血」乃身體命脈之源的觀念下，道教所注意的不是男女精血在宗教上的污穢<sup>32</sup>，而是它對於身體所帶來的虧損。「赤脈」（月經）使女人月月虧損。所以道教幫助男女修練，而修練的中程目的便是「降白虎」「斬赤龍」：「男陽從上洩，女陽從上升。男修成不漏精，謂之降白虎；女修成不漏經，謂之斬赤龍……男白虎降，則莖縮如童體，女赤龍斬，則乳縮如男體。」（《道藏輯要續編序》）<sup>33</sup>

血走近祭壇。Y. Young, *An Anthology*, p.xx.

<sup>31</sup>不過，男人的精液也可以造成不潔，只是，被精液污染的不潔期是一天，被經血所污染的不潔期卻是七天。猶太人甚至以爲，夫婦行房遺精，也會造成不潔。換句話說，生育這神聖行爲本身即爲不潔，至少，它的組成因素中便含有不潔的成分（肋十五 1~18）。

<sup>32</sup>但中國人普遍仍視女性經期爲穢。《禮記》即有「月辰避夕」的觀念，《玉房秘訣》中也有「月經之子兵亡」的話。見劉達臨，《中國古代性文化》，上，129頁。

<sup>33</sup>張絢，〈幾種道經中對女人身體描述之初探〉《思與言》35卷2期，1997，235~266頁。

一個修練後的女體，身體好像男體一樣；一個修練後的男體，身體好像童體一樣。表面看來，道教好像是主張男女平等的，因為男女都有「漏」，都必須修練以達到另一個境界。但仔細來看，男人的身體是女人修練的目的，即女人在斬斷赤龍後，其身體才在修練上和男體相同，可以和男體一樣用同一工法修練，以達成仙的目的。

說到底，女性的身體比男性低下，雖然不是在救贖的可能性上，即不在本體的層面上，但卻在成仙的次第上，也就是在實證的層面上。而女性若想與男性同等，則必須拒絕自己的身體。斬斷赤龍之後的女體，從某方面看，已不是女體，因為它已「中性化」了。

可見道教其實並沒有教導女人愛惜他們當下所擁有的身體，並且按照它原來的樣子來喜愛它，而只從「實際」入手，藉修行來解決問題。這道處方，雖然出自道教對現實生活中的女人的關心，但這關心卻是建基在中國人長久以來男尊女卑的思想形態上。女人有赤龍，那是身體的特徵，卻竟然成了「女氣濁」的原因<sup>34</sup>，道教不質疑這點，正如它並沒有質疑生男弄璋、生女弄瓦的觀念一樣，反而發展出各種儀式，如進花園、栽花換斗等等，幫助那些在生育戰場上一再失利的女性，懷抱著僅存的一絲希望：下一胎準是一個小壯丁！

### 3. 性、禁慾與童貞

古人普遍認為精血污穢，追其究竟，乃是因為他們對性的消極看法：如果精血是污穢的，那是因為性本身便是污穢的，因而，一切和性有關的都成了污穢。

---

<sup>34</sup> 《道藏輯要續篇序》：「男屬陽，陽則清；女屬陰，陰則濁。」

### (1) 宗教與性

大部分宗教都含有一種二元的色彩。道教更將這種二元推展到原始宇宙的層面：兩極出，陰陽立，萬象生。表面看來，陰陽是互補的，萬物皆抱陰而揖陽。然而說到人體，則又是陰陽分明了：「乾為天，坤為地，故乾道為男，坤道為女」（女丹心法），如此，則高下的意象顯然。既然乾為天，坤為地，那自然天在上，地在下了。

世界宗教似乎十分慣常地接受這種二元對立的看法，二元中的兩極是截然相對（而不是互補<sup>35</sup>）的。這個時候，它們又多與性別連在一起，或者，有很清楚的性別暗示。下面是一些例子<sup>36</sup>：

男	女	男	女
善	惡	靈魂	身體
天	地	(靈)靈性	(性)肉身性
光明	黑暗	秩序	混沌
主動	被動	理智	感情
強	弱	聖	俗
生者	死者	右	左

女性與身體相連，她是肉（flesh）、是慾（desire）、是性（sex-sexuality）；而男人，則是靈，他渴慕靈魂（soul），追求靈性（spirit-spirituality）。這還不止，在文化的傳輸下，原本不帶任何價值判斷的性（sex）還與惡、與黑暗、與墮落及死亡相連。以上這種兩元觀念或多或少、或明或暗、或顯或隱、

<sup>35</sup> 除了道家陰陽的理論。

<sup>36</sup> S. Young, *An Anthology*, p. xxii.

或在大傳統或在小傳統，都可以在世界宗教中找到。

佛教本質上是禁慾的，早期比丘修習的梵行（the brahmacharya）又叫淨行，既是淨行，修習者自當保持身體、言語及心理各方面的淨潔<sup>37</sup>。而在各種慾望中，自然又以情慾最爲原始、也最難克制，因而也是修道者的大敵。雖然佛教並沒有否定在家者的修行，不過顯然地出家是修道的捷徑。事實上，許多時，只有比丘和比丘尼才被視爲真正的佛教徒，潛心佛法，體證涅槃，至於在家衆，不管如何虔誠，總給人一個業餘佛教徒的印象，他們的任務只是供養出家人而已。

佛教的性觀和西方的基督宗教，也有幾分相像。基督宗教對性的曖昧態度是出了名的。作爲受造物的一部分，肉體、性、女人、婚姻等都是善的，但是，作爲經驗，性（或譯作「私慾偏情」——中譯名本身已含貶義）又是一種很可怕的惡，是原罪的結果（奧斯定）。早期教父們大都歌頌未婚獨居而貶低婚姻性交（戴都良、亞歷山大的格肋孟、金口若望、熱羅尼莫）。婚姻的唯一目的是生育<sup>38</sup>，因而在生育以外的任何性行爲（以快樂爲目的）幾乎都是惡。至於婚姻中的性交，當然是容許的，甚至可以說它在理論上是好的，雖然在物質上它還是惡的。因而，我們可以理解熱羅尼莫「一個智者的忠告」，他說：「一個智者一定不可娶妻」<sup>39</sup>。

基佛道三教中，真正給予婚姻（或性）正面的修行意義的，

<sup>37</sup> 古正美，〈佛教與女性歧視〉，29頁。

<sup>38</sup> 奧斯定說，婚姻有三好（bona）：第一是生育，第二是忠誠，第三是聖事（即婚姻是基督和教會的結合之記號）。一般來說，婚姻僅是爲了生殖（傳宗接代），這是女人存在的唯一目的，這種看法在中世紀相當普遍。

<sup>39</sup> D.L. Carmody, *Women and World Religions*, second edition, pp. 169~170.

也許就只有道教了<sup>40</sup>。漢朝以後，中國道教發展出有名的「房中術」，幫助男女藉婚姻中的性行為修練身心，最後達到益壽延年，甚至得道成仙的目的。仔細閱讀這些房中書籍，其中描述男女房事，露骨而具體。我以為至少有三點可以看出中國道教對男女性事的看法：第一，生育只是夫婦性行為的目的之一，並非全部；第二，道教並不排斥男女性事中的享樂成分，房中書籍有很大部分便是教導人如何享受男女間的性行為；第三，最是道教的特色便是，它認為只要「正確地施行」，性交有助健康。而所謂正確地施行，就是男子必須盡力禁制自己，防止過早射精<sup>41</sup>，同時，盡量凝聚並吸取女性陰精，再借助內功輸送至腦，送達全身，以加強本身的健康<sup>42</sup>。

這裡不擬批評道教的性理論，只想指出，房中術完全採用男性的觀點來看事情，它的「實用價值」完全是為男性構想的；而女性，也許不是生育的工具，但卻早成為「進補的工具」了。再者，假如一個女性不夠補，三妻四妾當然更健康了；而中國帝王三千佳麗，如何消受？恐怕也是拜道教房中術的幫助吧！

## (2) 禁慾與童貞<sup>43</sup>

可以想見的是，在大時代的背景下，既然婚姻之路不被歌頌，許多婦女，在可能情況下，都會選擇獨身<sup>44</sup>。另一方面，

<sup>40</sup> 道教似乎並未排斥婚姻以外的性。男子性事愈多愈好（只要不洩精就可以），這是中國古代一夫多妻制的主要原因。

<sup>41</sup> 道教認為「精」是人體的精華，因而在「御女」時必須鞏固精液，閉精勿洩。

<sup>42</sup> 劉達臨，《中國古代性文化》，上，231~250, 429~455 頁；中，679~716, 798~818 頁；下，1009~1052, 1199~1222 頁。本書作者非常同情受虐的女性，以一個男性社會學家，作者多次道出當代女性主義的聲音。

<sup>43</sup> 嚴格來說，童貞（virginity）可以分暫時童貞（如童男童女）和永久童貞，後者又稱獨身（celibacy）。本文不作如此嚴謹的區分。

<sup>44</sup> 由於是宗教學的研究，本文暫不考慮天主教有關「聖召」方面的理論。

世界宗教自古以來都大力推崇童貞。一個童男童女還未到達身體上的成熟狀態，他們所特有的童貞似乎讓他們更適合於親近宗教的神聖。

在所謂宇宙宗教中，童身是純潔的意思，由於未被性所「污染」，被認為最接近自然；他們甚至是動物世界的一部分，直到性交為止。許多古代神話都從未經性污染的原始狀態開始的（巴比倫的 Epic of Gilgamesh，新幾內亞巴魯亞部落的 Kaluli Myth）。此外，在某些地區，童女的童貞還有社會意義，她們象徵整個部族的純潔，故由整個部族所監視，違者一律處死<sup>45</sup>。

猶太宗教沒有童貞制度，身為辣彼的還必須已婚。但是，在耶路撒冷聖殿供職的司祭，在負責司祭職的半個月內，還是必須離開妻子，如此才能更適於事奉神聖。這種暫時性的「性捨棄」在古代宗教中也不是不普遍的。

基督宗教從三四世紀開始舉揚童貞。我們已經提過熱羅尼莫的忠告，其實熱羅尼莫不僅忠告男人切勿娶妻，他也帶領貴族婦女離開家庭，創立修道院，並諄諄告誡她們不可與世俗女子交結。當時的大部分教父都認為，童貞大大地優越於婚姻，因為童女更接近不婚不嫁的天國境界<sup>46</sup>。公元五世紀也是大力舉揚聖母童貞的時候，不僅產前童貞，還產後童貞，終身童貞。她全身晶瑩剔透，如白璧之無瑕，難得的是從小即立志童貞，難怪成為所有基督宗教女性嚮慕的對象與典型。除此之外，中世紀還流傳著無以數計的聖女傳記，其中十之八九都是力抗強暴的貞女。

---

<sup>45</sup>H. J. W. Drijvers, "Virginity", in M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religions* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), vol.15, pp.279~281.

<sup>46</sup>天國不婚不嫁，聖經似乎有這樣的暗示：瑪十九 10~12；谷十二 25；格前七 7~9。

不過在實際行動上，早期佛教准許女性出家，雖然困難重重，卻的確給可憐的印度婦女在作妻子和做母親以外，提供另一個選擇。儘管在僧團中，比丘尼的地位不如比丘，還要遵守八敬法，然而，女性出家的意義在於：肯定女性在修行與證悟上的可能（這些在印度宗教中原是被否定的）。

事實上，和中世紀西方宗教的情況一樣，許多女性在男尊女卑的社會中，修道似乎是她們唯一的出路。在西方，修道院提供婦女們一個在重男輕女的世俗世界中無法得到的揮灑空間，一個可以自由學習、受教育與祈禱的場所，一些有秉賦的女性甚至可以成為偉大的神學家、語言學家和音樂家。希達格（Hildegard of Bingen）的預言，據說連教宗都要諮詢，而尼沙的額我略（Gregory of Nyssa），也要低頭向他的姐姐麥林納（Macrina）問道<sup>47</sup>。同樣，在東方的中國，了然禪師亦折服了原本前來參學（挑戰）的志閒和尚，後者還自願當園丁，為了然栽花種菜達三年之久呢！

其實，童貞早成了宗教人的理想。一般人總以為童貞比較接近宗教的根源，就連道教，雖然發展出有名的房中術，最高深的道術仍是只有童身才能修練的。其實，道教修練講求靜心去欲，「樂法以為妻，愛經如珠玉，持戒制六情」<sup>48</sup>，諸如此類，都是克制情慾的。但是情慾本就不易克制，假如不是為了誠摯的信仰，結果只會適得其反。

在中國，自古以來便盛行著一種很獨特的尼衆僧團，稱為「內道場」，屬於皇室私用的佛寺或道觀。唐朝以來，很多著

---

<sup>47</sup> 教父時代的女靈修家，可見 R. R. Ructher, *Women and Redemption*, pp.62~69 (Macrina), 81~92 (Hildegard)。

<sup>48</sup> 翁太明，〈學道人如何修證神仙聖佛〉《性與命》5期，1997年，8~21頁。

名的王室婦女（如武后，楊貴妃等）都曾出入寺觀，而尼庵也成了一代君主為娶得前朝母后的手段與場所了。當然，這種事，古今中外，不能說是很普遍，西方修道院中的類似情況，也偶有所聞。固然，我們不會因此否定修道的價值；但是寺院管理的困難，與情慾控制的不易，也就可見一斑了。

不過，假如貞潔的理想鎖不住深深修道院中的春色無邊，它在純樸的良家婦女中卻是很有影響力的。在中國，吃人的禮教如虎似狼，到了明代，政府更大力表彰節烈<sup>49</sup>，或賜祠祀，或樹牌坊，於是一婦守節，閭家光彩，家家戶戶，紛紛效尤。

所謂節烈，一者以身殉夫，二者守節終身，三者反抗強暴。有些婦女只是許聘於人，甚至連未婚夫都未見過，夫死，也終身守節。到了後來，就連婦女肌膚被男子碰了一下也算失節，以至於「寡婦斷臂」、「乳瘍不醫」等等事件亦有所聞，貞潔至此，已經到達瘋狂的地步了。

### (3) 女人與誘惑者

既然童貞是宗教人的理想，而修習童貞又殊屬不易，在嚮往修道的大男人眼中，女性自然是誘惑者的化身了。從坎伯所收集的誘惑者神話中，可見這點在世界宗教中莫不如此：英雄都是在戰勝女人之後才榮登寶座的<sup>50</sup>。正如基督宗教內流傳著十字架上最後誘惑的故事，傳說佛陀也在獲得正覺前遭受魔羅的三個女兒（欲望、快樂和情愛）的試煉。佛教成立之初，本來是要對抗印度教對女性的輕蔑的，可惜到頭來，它也和它的

<sup>49</sup> 其中一項，就是為烈女立傳。廿四史中的列女傳，《唐史》54人，《宋史》55人，明人修《元史》，竟達187人，到清人修《明史》，所發現的節烈傳記不下萬餘人，多次篩選，還剩308人。再看《古今圖書集成》中所收的節婦，唐代51人，宋代增至267人，明代竟達36000人。見劉達臨，《中國古代性文化》，下，885-886頁。

<sup>50</sup> 坎伯，《千面英雄》（台北，立緒，1997）。

前身一樣，視女性為不可擺脫的魔障。

印度教之厭惡女性是出名的，女人的形象是蛇，是死亡、陰間、地獄之門，是娼妓和淫婦，女人與性和帶來輪迴的生育是聯繫在一起的（《摩奴法典》<sup>51</sup>）。

早期的小乘佛教受印度教的影響，也視女性為業障。為能幫助比丘戰勝這個最艱巨的誘惑，早期的小乘經典還特別借助佛陀之名，提出女人九惡<sup>52</sup>，並且教導比丘務要把女人觀想成一個污穢的皮囊。比丘們通常可以採用兩種觀想法：即「不淨觀」和「無常觀」<sup>53</sup>。不淨觀就是把女人從頭至足都觀想為不淨，無常觀就是觀想眼前這個足以撩撥自己情欲的女人，至老至死時候姿色的無常，並因而產生戒慎憎惡之心，女人的誘惑力至此也就一敗塗地了。

不要以為這是東方宗教的特有偏方。佛教有一個很親密的兄弟，所用的方法也和它差不多。西方教父把女性視為邪惡，同樣也到達歇斯底里的地步。其實，在基督宗教的前身猶太教，《塔爾木》（Talmud）<sup>54</sup>文學對女人的描寫，就是相當兩極化

<sup>51</sup> 《摩奴法典》II, 213~215：「誘使男子墮落，是女人的天性……因而賢者決不可聽任婦女引誘……因為在人世間，婦女不但可以誘使愚者，而且也可以誘使賢者墮落，使之成為情慾與憤怒的奴隸。人們不應在僻靜之處同其母親、姐妹和女兒呆在一處，因為慾望的力量十分強大，它甚至可以統治最賢智的人。」見卡莫迪，《婦女與世界宗教》，50頁。

<sup>52</sup> 《增壹阿含經》之〈馬王品〉載女人九惡：（1）女人臭穢不淨；（2）女人惡口；（3）女人反覆；（4）女人嫉妒；（5）女人慳嫉；（6）女人多喜；（7）女人多瞋恚；（8）女人多妄語；（9）女人所言輕舉。

<sup>53</sup> 古正美，《佛教和女性歧視》，29頁。

<sup>54</sup> 《塔爾木》是一部多達六十三卷的猶太經文彙編，其中包括學者和法律專家的觀點，主要是講解《妥拉》的意義，讓聖經的教訓更能適應聖殿陷落之後的世代中，離鄉背井的猶太人的新需要，為遭受希

的，或是高貴如日月，或是邪惡如蛇蠍。至於邪惡，女人的邪惡在於她性慾狂盛，甚至貪得無厭。

「邪惡之門」也是戴都良對女人的描述；迷惑亞當的厄娃就是她們共同的典型（依肋內），後者與貞潔的瑪利亞遙遙相對，厄娃，除了驕傲、貪吃、不順服之外，又多了個「誘惑」的罪名，在這裡，「誘惑」自然有性的聯想，於是，厄娃更成了「性女」的化身。就這樣，中世紀的女性基督徒們便被放置在兩個相對的典型下，似乎，她們在這兩個可能性（貞女和妓女）之外早已別無選擇了：要嘛做瑪利亞，要嘛做厄娃。

## 寫在最後

聖經說，神按照自己的形像造了人。這句話，反過來說也可以。婦女學家一再重複法國伏爾泰（Voltaire）的名言：人按照自己的形像在地上創造神祇。說真的，人和他們的神也真像。一個以父權為中心的社會，又深信自己是神的肖像，則他們的神自然也和他们一樣：長鬚、白髮、高大、碩壯。然後，這一個反映人間價值和社會結構的父神，又會用自己的形像反過來鞏固這個世界上的父權結構，因為他們正是按照他的肖像建構而成的。

帶著沉重的心情，走過如此熟悉又如此陌生的宗教象徵。在述說這些好像是老掉牙的宗教歷史的同時，我們可曾想到這段「歷史」其實並沒有完全離我們而去？從某方面來說，我們仍然生活在前人歷史的磚瓦中，我們和我們的祖先沒有太多的兩樣，我們仍然蹂躪在許許多多可憐的婦女的身體上，以宗教之名參與、甚至主導世界對女性的剝削。

有人天真地以為天主教會在廿一世紀的女性議題，就只剩

下婦女鐸品的問題。我說它「天真」，因為在我看來這種態度是本末倒置的，也就是，有太多問題比鐸品問題更根本，也更重要了。如果這些問題沒有獲得解決，如果我們仍然把女性約減為人類中的「第二性」，如果我們還不能正面而健康地正視性、女性和身體，如果權力和壓逼、階級與異化仍然存在，那末，即使一位女司鐸站在我們面前，我們最多也只是添了個「第二鐸」而已！這是很多基督教會的現象，足堪為我們的鑒戒。

我想，**我們需要的是一套健康而全面的神論、人論、基督論、教會論、靈修論，當然還有身體論**，的確前路維艱！因而本文僅是一個前導，藉顯示問題的嚴重性（其中很多是大家平時所忽略的）指出日後努力的方向。本人切切希望，另一篇更具建設性的文章很快便能蘊釀成熟，同時我也深切地虔信，人（女人）的身體也是基督救贖的對象。這是一切希望的基礎。再則，如果說女性的特質就是希望、韌性，與磨不掉的勇力，而人類又不缺少女性的因素，那我們便可以努力下去，在踏上第三個千年紀元的這一天。

# 女人，妳在那裡？

## 台灣教會之女性意識

葉寶貴<sup>1</sup>

本文作者兼顧神學理論、牧靈經驗以及教會與社會的關懷，為基督徒如何參與關懷廿一世紀的台灣婦女，作了精闢的分析與牧靈神學反省。「婦女關懷」若只是教會的客體服務對象，不夠；教會主體生命中的女性意識的覺醒，才是根本之道。所以，作者呼籲基督徒展開教會內外之兩性平等、和諧的生命旅程，這點值得台灣教會繼續省思、實踐。

### 由專題談起

本專題「和好與對話－基督徒參與廿一世紀的台灣」，其一子題是「婦女關懷」。單就此子題而言，「婦女關懷」至少表達了兩層的含意：一方面表示出婦女是教會關懷的客體，而非在教會內的主體。另一方面「關懷」也表示出婦女是「老弱婦孺」，是弱勢的一群。本文將由這個大家習以為常的用詞「婦女關懷」做出發點，找尋女人在教會中的地位，以及整體教會，每一位基督徒如何意識到與教會內外婦女的互動關係。

因此，本文將由教會的意識層面開始，找出教會在神學上的立場，以及牧靈上的心態。然後分析台灣社會及教會中當今

---

<sup>1</sup> 本文作者：葉寶貴修女，瑪利亞方濟各會傳教女修會會士，輔大神學院教義系碩士畢，現與蔡愛美修女合作於輔大神學院開設「女性神學」合作研究課程。作品散見於教會內各大期刊。

婦女的處境與自覺。最後，將教會的立場與心態對比於婦女的處境與自覺，找出和好與對話的可能途徑。

## 壹、台灣教會的女性意識

在論及婦女關懷之前，如果不先澄清教會的女性意識，找出在教會中、神學及牧靈上婦女的主體性，所謂的「婦女關懷」很可能一直會停留在慈善性的、救助性的層面，而無法真正與當今的女性主義交談，一起進入社會結構性的層面，共謀兩性的真實和諧，人類的真正幸福。

傳統上進入教會教導的思辯，習於由聖三、教會、基督等論題出發，牧靈神學常是最後的考量。女性神學的思辯，卻常由女性的經驗出發，以經驗邏輯來呈現事實或真理的真相。因此，在此亦將由牧靈的心態作為出發點，來尋找台灣教會的經驗，再以此為準繩，檢視台灣的神學。

### 一、台灣教會的牧靈心態

論及台灣教會的牧靈心態之前，先介紹史密斯·安 (Ms. Ann Smith) 女士在第二屆亞洲主教團教友委員會婦女專題會議上的一段演講<sup>2</sup>。或許透過這段講詞，身為台灣教會成員的每一份子，自可定斷台灣教會的牧靈心態為何。

史密斯原先要談論的是如何防範愛滋病患的問題。但在她多年的工作經驗以及當次的會議過程中，使她不得不在談論主題之前先澄清牧靈工作者，或是慈善工作者的基本心態問題。

她提到當次會議的主題正反映出兩種基本上非常不同的服務心態。這主題是：「女性使徒：為生命服務」(Discipleship

---

<sup>2</sup> 參閱：Ann Smith, 〈Formation Programmes to Prevent AIDS〉演講，在 Bishop's Institute for Lay Apostolate, BILA, on Women II, 1998, 曼谷會議。

of Women: A Service to Life)。原本後者「為生命服務」是前者「女性使徒」的內涵解說。但如果分開來看，女性使徒只強調「使徒」，難免落入宣教者的刻板印象，而與「服務生命」有了對立的意涵。

在參與服務之前，如果不清楚「為何目的而服務」、「誰是主體」，服務者很自然的會以「福傳者」、以「使徒」的心態出現。如果行動之先，能清楚地領悟到傳福音的核心是「服務生命」，則心態與導致的行為將截然不同。下列的對照表，可釐清二者的不同：

	傳福音者	服務生命者
心 態	<ul style="list-style-type: none"> <li>● 糾正錯誤</li> <li>● 好基督徒</li> <li>● 使軟弱者悔改</li> <li>● 救靈魂</li> <li>● 走正路</li> <li>● 要理課本的標準答案</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● 整合、一體的               <ul style="list-style-type: none"> <li>■ 生理上</li> <li>■ 心理上</li> <li>■ 社會層面</li> <li>■ 靈修層面</li> </ul> </li> </ul>
行 動	<ul style="list-style-type: none"> <li>● 判斷</li> <li>● 他們 / 我們 的對立</li> <li>● 非降生性的</li> <li>● 認定「他們」是有選擇的</li> <li>● 「他們」可以改變</li> <li>● 外力的干預</li> <li>● 施予憐憫</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● 不判斷</li> <li>● 一起走生命的旅程</li> <li>● 接納</li> <li>● 為「生命」的好處，尊重對方的「任何」選擇</li> <li>● 內在的改變</li> <li>● 視境況決定選擇</li> <li>● 生活憐憫</li> </ul>

史密斯女士的講詞，對於絕大多數的我們來說並不陌生。多少次我們懷著滿腔熱忱，想去糾正世俗的迷惘，拯救蒼蒼衆

生...，我們認為他們 / 她們只是一時誤入歧途，只要我們的真心關懷，他們 / 她們一定可以走向人生的正道的...。我們的福傳模式仍停留在對立的、施予的立場。不但對弱勢的服務是如此，對於婦女的關懷也是如此。這種牧靈福傳上的心態，有其滋長根源。不追溯根源，徹底根除，這種心態是很難完全改變的。

牧靈福傳的心態，滋生於其神學理論。有怎麼樣的神學觀，就會產生怎麼樣的牧靈心態及福傳行動。張春申神父在《神學簡史》一書中，有一段敘述鮮活地呈現出這種福傳的活力與神學之間的關係：

「約在 1936 年，容格曼 (J. A. Jungmann) 和拉內 (K. Rahner) 為首的神學家，發出了『傳報神學』的呼聲。基本上這是對傳統神學的反彈與要求改革。...傳統神學由於所使用的術語，以及論證與反駁方式，已使信理失落反映宗教生活的力量，無法培育傳報喜訊的牧靈人士。...此一呼聲引起另外一群神學家的回應。...直到 1940 年，雙方大致有些共識，認為神學並非宣講與牧靈的一套方法，但必須含有傳報喜訊的生命力。<sup>3</sup>」

雖然神學並非是宣講與牧靈的方法，但神學影響傳報喜訊的生命力，卻是一致的肯定。以下將探討台灣神學的女性意識，由此可窺探基督徒參與婦女關懷的現況與未來。

## 二、台灣教會的女性神學

台灣教會的女性神學至今仍在啓蒙的初階。1995 年，何麗霞女士在輔仁大學宗教學系碩士班所寫的一篇碩士論文《在女性主義脈絡中－對當代女性神學的探討》，算是台灣天主教會

---

<sup>3</sup> 參閱：張春申，《神學簡史》（台北：光啓，1992），77 頁。

內第一篇以女性主義的角度來探討神學的論文。1998年蔡愛美修女與本人在輔大神學院合開一堂「女性神學」合作研究的課程，是第一次在神學院的課程當中引進女性主義神學。

當然，我們不得不承認，早在十多年前，神學院的數位教授已注意到女性在教會中的角色與重要性。也一直鼓勵學生從事女性神學的研究。不過只在五年前，才開始有研究生著手研究，兩年前才開辦合作研究課程，比起歐美女性神學經過一、二十年的研討，早已蔚成風潮，可謂起步得甚晚。而且一、二篇碩士論文，以及一、二堂合作研究的課程，在神學院的教學中，也發揮不了多少影響。女性神學在台灣教會中，仍然是一股微弱的呼聲。

### **那麼，台灣一般基督徒是怎麼看天主呢？**

為絕大多數基督徒來說，他們心目中的天主無可置疑的「是男性的、是尊威的、全能的天主聖父」，這是不可辯駁的真理。如果有人敢宣稱「天主是女的，是母親」，那簡直是大逆不道。即使反應不那麼強烈的人，也會將之視為茶餘飯後的玩笑來取笑一番，而體驗不到為女性主義者而言，這是一個非常嚴肅的問題。事實上，歐美女性主義神學家，闡述天主的象徵，「是男亦是女，是父亦是母」的論述相當普及，且已普遍獲得神學界的共識。

### **為何女性主義神學家如此在意闡述天主的女性與母性呢？**

女性主義神學家強森修女(Elizabeth A. Johnson, CSJ)提及：

「天主是你心所倚賴、所仰仗的一位，...是人所全部信靠的交會點，不怕被出賣可信託的一位。...因此使用天主象徵的作用，既不是抽象而脫離現況的，也不是毫無效應的。談論天主的語言與象徵是一個信仰團體最高的奧秘感的整合表達，是這信仰團體的世界觀及所期待的價值

秩序的衍生，也是生命與熱忱奉獻的導向。...婦女運動在較為文明的社會與教會中，在那些排斥婦女於象徵公領域的培育與決策的範圍，以及長期被迫順服於由男性主導的需要女性扮演附屬角色與形象的世界中，透露出希望的光芒。但在教會內這種排斥女性的現象仍然處處可見：在教會的信經、信理、禱詞、神學、禮儀崇拜、神修模式、傳教觀、聖統制、領導與教規等。...雖然教會官方持續地、正確地主張天主是神性的，因此祂超越男性與女性，但是在宣道、禮儀崇拜、要理課和訓導的日常用語中，卻傳達不一樣的訊息：天主是男性的，或至少比較像男的，比較合適以男性來稱呼祂。這種對於天主象徵的表達是有其影響的。細細的檢驗，可清楚地看出這種論及天主的『排她性』(exclsive)，正以各種方式支持著排斥女性，逼使女性順服結構化的世界。不知是有心的還是無意，這一切都隱藏在女性的人性尊嚴是平等受造的天主的形象當中。<sup>4</sup>

就是因為有關天主性別的象徵，是這麼地隱晦，又這麼深入地影響著兩性對等關係，大部分的女性主義神學家都視之為一嚴肅的議題。

另一位女性主義神學家安·卡 (Anne E. Carr) 更是單刀直入，一針見血地指出問題的核心，她說：

「在父權結構的文化和宗教信仰的世界裡，男性的神更強而有力的合理化此父權結構。在此結構內的男人通常有意或無意地表露出對女人的畏懼、厭惡、敵意和攻擊的態度。...男孩在成長過程當中漸漸相信他們『真的』，或是『應該』成為天主在世的權威、知識、尊威和權能的代

---

<sup>4</sup> 參閱：Elizabeth A. Johnson, *SHE WHO IS* (New York: Crossroad, 1997), pp.4~5.

表。...但女孩子卻將自己的形象內化成卑賤的、錯誤的、不成全的、有罪的、不肯定的、笨拙的化身。」

因此安·卡主張：

「稱天主為『她』(She)，將能重新調整基督徒對天主的形象，能激起她們對天主有更寬廣的認識。至少能因著信賴女性、母性的天主，而能衷心接納女性的性別是美好的，並尊重女人的經驗具有與男人等同的權威。<sup>5</sup>」

### 台灣的神學界如何看待天主的性別問題？

本文論及台灣神學界時，是以天主教神學界向一般大眾傳遞的訊息為主。因為本主題談論基督徒的社會參與，而一般基督徒容易接觸到的通俗神學，對他們的生活與行動才有較大的影響。故以下引用張春申神父在聖父年為大眾所寫的一篇文章。

在迎接 1999 年聖父年的時刻裡，張春申神父寫了一系列有關天父的文章。其中有一篇題為〈天主是父也是母〉<sup>6</sup>。可說是台灣神學界第一次公開的向廣泛大眾提及天主的母性。張神父是以教宗若望保祿一世在 1978 年 9 月 10 日星期天〈三鐘經〉的一段談話開始。教宗說：「天主以永不消滅之愛，愛了我們，我們知道祂是父親.....尤有甚者，祂是母親。」教宗又引證一段經文來說明天主的母愛：「熙雍曾說過：『上主離棄了我，吾主忘掉了我。』婦人豈能忘掉自己的乳嬰？初為人母的，豈能忘掉親生的兒子？縱然她們能忘掉，我也不能忘掉你啊！」（依四九 14~15）

張神父在談論天主的母性時，所引用的是教宗的官方致辭，這又應驗了上述強森修女所說的官方教會是持續的、正確

<sup>5</sup> 參考：Anne E. Carr, *Transforming Grace* (New York: Harper San Francisco, 1988), pp.138~141.

<sup>6</sup> 張春申，〈天主是父也是母〉《教友生活週刊》（1998年12月27日）。

的提到天主一方面是超越性別的，另一方面又有兩性的屬性。不過這仍然只是那位就職僅三十多天的微笑教宗在主日〈三鐘經〉的談話，台灣教會的官方可說了些什麼？台灣的神學界又進一步在神學領域中談論了些什麼？有一點至少我們清楚的，那就是台灣的教會及神學界，在這個論題上，從未真正地涉入。也難怪一般信徒不是停留在不可碰此論題的禁忌中，就是將之視為笑料來談論。

因此，論及基督徒參與廿一世紀台灣的婦女關懷，首先應在自身的信仰上，面對一個根本的挑戰：在信經、信理、禱詞、神學、禮儀崇拜、神修模式、福傳觀、聖統制以及領導與教規等，教會信仰生活的各方面，全面性的、深入的去改變對天主的象徵語言與表達方式，認真地重建「天主是男亦是女」，「是父亦是母」的形象。

### **一般基督徒如何看耶穌基督？**

耶穌基督曾經在人類歷史中，以「以色列男子」的形象生活過，這是不爭的事實。因此為某些基督徒而言，「耶穌是男性」是他們用以使女性主義者閉嘴的利器，而不願多加探討。至於一般大眾，更是看不出來，有何必要談論耶穌基督。

### **為何女性主義神學家非常重視重新詮釋耶穌基督？**

女性主義神學家之所以重視詮釋耶穌基督，是因為一方面她們／他們相信有關基督的信理，本質上並不是男性中心的。透過新的詮釋，可顯露出基督是一位支持並尊重女性的救主。但另一方面，她們／他們也意會到基督論常被用來反對女性。

女性主義神學家盧德（Rosemary Ruether）就提到：就歷史上來說，使用基督的象徵壓迫女性的最高峰，可在阿奎納（Aquinas）的著作中找到。

阿奎納主張男性是人類的標準性別。只有男性展現出人性

的所有潛在可能，女人在生理、倫理和心智上是不完全的，不僅在原祖犯罪之後，而是在本性上已是不完全的。因此在社會上居於附屬地位是合理的。對阿奎納而言，天主聖言降生成男性耶穌，並不只是一個歷史上的巧合，男性代表成全的天主肖像，男性是女性的「頭」。既然女性無論是在社會或教會中都不能是「首領」，因此本質上而言，基督必須是男的。

雖然這種以「首領」象徵來壓迫女性的基礎已因生物學、心理學、社會學、人類學等的研究而漸漸消除，但象徵仍然保有它對壓迫女性的作用<sup>7</sup>。

因此盧德以一篇〈男性救主能拯救女性嗎？〉的專文，討論基督論上有關女性的核心問題。文中她先介紹了傳統神學上父權化的基督論，然後提出與傳統基督論並行的另外兩個流派的基督論：兼具男女兩性的基督論以及靈性的基督論。雖然這兩個流派表面上看來都在維護女性的尊嚴，但是兼具雙性的基督配上男性的耶穌，仍然不能除去對女性的偏見，而靈性的基督又與歷史上的耶穌隔離了。因此這兩個流派都不能算是女性主義基督論。

最後，盧德論到耶穌之所以是一個解放者，並不在於他的男性，而是他的「新人性」，他揭發統治掌控的系統，並身體力行尋求服務和互相鼓舞的新人性<sup>8</sup>。耶穌是男的，無損於使他成為女性的救主。他挑戰父權結構，服務並釋放被邊緣化的女性，是他成為女性救主的最基本要素。

---

<sup>7</sup> 參考：Anne E. Carr, *Transforming Grace* (New York: Crossroad, 1997), pp.163~165.

<sup>8</sup> 參考：Rosemary R. Ruether, *Sexism and God-Talk* (Boston: Beacon Press, 1993), pp.116~138.

## 台灣神學界如何談論耶穌基督的性別問題？

查閱了「輔大神學叢書」及《神學論集》，只有一些傳統基督論方面的文章及張春申神父的兩部著作論及耶穌的名號及耶穌的奧蹟，並沒有任何論述談及耶穌的性別。可見，在台灣的神學界，這論題仍是一個相當邊緣化的議題。既然沒有論述，也就談不上對基督徒信仰與行動上的影響。

耶穌基督的性別的討論，深深影響著女性在教會中的參與，因此在論及基督徒參與廿一世紀台灣的婦女關懷，在行動之前，更重要的是先澄清對耶穌基督的信仰，能注視耶穌基督身上最整全的人性的表達。那人性的部分絕對是超越男性的限度，而展露出兼具兩性之美的光輝。能以此種眼光來看耶穌，才有可能以基督之愛、天主之愛來參與婦女關懷。

### 一般人如何看聖神？

一般人對聖神的概念相當模糊。近幾年來可能只有那些參加聖神同禱會的信友最能感受到聖神的臨在，其他的人除了偶爾在祈禱中感到一股火熱，知道是聖神在工作外，對聖神是相當陌生的。在天主聖三中，聖神常是最被忽視的一位。

### 女性主義神學家如何看聖神？

如同一般信友，早期的女性神學家也常忽視聖神的存在。比如安·卡在她的女性神學代表作 *Transforming Grace* 一書中，有三章討論女性神學，她先由天主觀開始，然後討論基督論，再下一章我們正期待她談論聖神時，她卻開始談論聖母與教會<sup>9</sup>。這正應證了一位基督教的學生所觀察的，他說：

「當我開始研究天主教的神學時，每一處當在我期待是說明聖神的信理時，卻發現是在談論聖母瑪利亞。普世

---

<sup>9</sup> 參閱：Ann Carr, *Transforming Grace* (New York: Harper San Francisco, 1988), 第七章至第九章。

的基督教將之歸諸於聖神的行動，天主教將之歸諸於瑪利亞。<sup>10</sup>」

強森 (Elizabeth Johnson) 注意到了這現象，也激起了她以不同的角度來看聖神。她認為：聖神之所以容易被忽視，一方面是在於聖經中常將聖神視為非位格神，比較少將之視為一位格的行動力。一些古老語言及象徵，常以很合適女性性質的比喻來談論聖神，比如三個常用來描述聖神的詞：靈性 (spirit)、住在內的 (indwelling)、智慧 (wisdom)，也常用來描述女性。這種聖神與女性形象的關連性，近年來有些理論指出極可能就是傳統上聖神一直被遺忘的理由。

聖神的概念與女人的角色及人格特性極為相似，都在教會及社會中被邊緣化了。當我們想到在聖經中聖神的工作是給予生命、滋養生命，將分散的聚集起來，並持續地更新那些因時間或罪過而破壞的一切事物時，這些是多麼相似於傳統上「婦女的工作」，那種持續在家中、教會裡以及無數的社團中，將各種分散的聚集起來，收拾凌亂的殘局，這一切都很少被注意到，因而也都是默默無聞的。忽視聖神和邊緣化婦女實在是一種絕妙的匹配<sup>11</sup>。

強森遂以積極的角度重新詮釋聖神，在詮釋時，也找到了女性人性尊嚴的積極面向。她認為：

1. 聖神是給予生命的，是在漫長的人類歷史中持續支持世界的活力。她以永不熄滅的愛火，整合並支撐這個世界，使它充滿生命力。
2. 聖神是更新並賦予人能力的。無論在何處，當經歷嚴冬

<sup>10</sup> 參閱：Elizabeth A. Johnson, *SHO WHO IS* (New York: Crossroad, 1997), pp.129~130 並註 13。

<sup>11</sup> 參考：同上 128~131 頁。

或災難的大地承受春回與治癒的恩寵時，或是人類因戰亂、不正義而傷亡迫害時，甚或是個人的哀傷、病痛、迷惘時，那新創造的聖神就來臨。...遍及大自然及全人類的正義與和平，是聖神更新力量的展現。

3. 聖神是彼此互愛的創造能量。祂在全世界以及自己與世界間，充滿活力地激勵、吸引、催迫、牽引和營造相互的共融，彼此之間更爲自由的關係往來。...論及女性重建人際關係中主體性的需要，聖神使位際關係更爲自由往來的特性，提供了女性自主性更寬廣、更紮實的基礎。
4. 聖神是朋友。聖神不僅促使人類成爲天主的朋友，祂自身也成爲世界的朋友。雖然傳統神學並不太熱衷於「聖神是朋友」的比喻，女性主義神學卻發現這比喻爲女性的信仰帶來了極大的鼓舞。在與聖神的友誼中，人們知道在自己及世人的循環不已的焦慮中，永遠不會孤獨，因聖神是他們 / 她們最溫馨的朋友，會給予他們 / 她們富於憐憫的支持與鼓勵<sup>12</sup>。

當我們以「給予生命」、「滋養更新生命」、「激勵自主互愛的動力」，甚至是位格化的「朋友」來描述聖神時，女性在自己的生命經驗中找到了天主女兒的尊貴肖像。

### 台灣教會如何看待聖神？

聖神論在傳統教會中一直被忽視，王敬弘神父 1998 年在輔大神學院通過以《神恩與教會》爲題的博士論文，算是台灣神學界對聖神學探討的開端。1999 年他所開的「聖神論」課程，也是神學院有史以來第一次開設討論聖神的課程。聖神在台灣直至這一、二年才被注意到，是很明顯的事實。只可惜王神父

---

<sup>12</sup> 參考：同上 133~141 頁。

在開課的同一年就蒙主恩召。不知還得等待多久，聖神學在台灣教會才會再次被重視？

## 小 結

對聖三的基本認識是基督徒信仰的基礎。由以上一般基督徒與神學界的教導來看聖三認識中的有關女性主義神學的議題，發現在許多方面尚須加強。如果我們對天主第一位的認識，不含有「天主是父亦是母」的基本信念；對天主第二位耶穌基督，只強調其男性角色，而不看重其尊貴的完美人性展現；對第三位聖神不能更位格化地與之親切往來，我們將很難根本上去尊重女性的尊嚴。潛在的女性歧視仍會在不知不覺中，在自以為最為女性爭權益的行動中出現。而教會中的女性也將永遠無法在信仰生活中找到自己的位置。

所以在談論基督徒的婦女關懷之前，不得不針對基督徒基本上對女性可能有的潛在歧視危機，做一正面的檢視。唯有由信仰的根本著手，願意重新建立一套與女性尊嚴同盟的聖三學，我們才能開始談論如何參與婦女關懷。這就是為何本文題目不訂為婦女關懷，而定為「婦女意識」之因。因為意識是關懷的起點與基礎。沒有意識，空談關懷只會落入浮泛的熱心行動罷了。有了初步的「婦女意識」，現在讓我們來看看台灣教會及社會中婦女自覺的現況。

## 貳、台灣教會與社會中婦女的處境與自覺

### 一、台灣教會婦女的處境與自覺

由婦女的訴求中最容易看出婦女的處境。台灣教會的婦女，在本地中從來沒有清楚地表明出自己的處境。不過由台灣教會婦女所參加的亞洲婦女會議中所呈現的女性訴求，多少可

以對照現況，看出台灣教會中婦女的處境與自覺。

### 亞洲教會的婦女自覺

亞洲主教團教友委員會在 1995 年及 1998 年召開了兩屆婦女專題會議。這兩次會議的最後宣言，多少表達了教會婦女對教會的期望。從這些建言中，也可對照出台灣教會內婦女的處境與期待。在基督徒願意參與社會的婦女關懷之前，若多少瞭解教會內婦女的期望，或許能更具體答覆社會中婦女的需要。

#### 1995 年最後宣言的建言<sup>13</sup>：

1. 在所有教會組織及議會中，開始有至少 30% 是由婦女參與<sup>14</sup>。
2. 在教區層面，組成委員會<sup>15</sup>，明白講出特別是對婦女及兒童不公義之行爲，並立刻採取行動。
3. 在教會裡，對婦女—包括修女們—之工作，給予公正的待遇。
4. 將婦女神學引進修院及培育中心。
5. 支持婦女並提供其能研讀神學之機會。譬如：獎學金、其子女之托兒設施、適合婦女時間表之選修課程，以及方便之場所。

#### 1998 年最後宣言的建言：

1. 有些主教團已經實踐了第一屆會議的一些建言，但我們

---

<sup>13</sup> 參考：鄒逸蘭譯，〈亞洲主教團教友委員會婦女專題會議—最後宣言〉《教友生活週刊》（1996 年 4 月 28 日）。

<sup>14</sup> 是 30% 而非 50% 的理由：亞洲各國個別教區情況各異，有些教區可能連找到 5% 女性也有困難。爲避免 50% 顯得太高不可能達到而氣餒，則先從較易達成之目標開始練習，以逐步達到合宜理想。30% 既非完成之標準亦非上限，只是起步時之近程目標。

<sup>15</sup> 教區若已有正義和平委員會，可由正義和平委員會有意識地負起責任，則不必一定成立另一個委員會。

發現仍有不少尚待完成。在此建議各國為婦女權益服務的委員會定期做一些調查，以促進兩屆會議的建言得以施行。再者，有鑑於女性神學對於改變態度，促進女性參與決策，以及使女性在教會內有更圓滿的使徒角色，影響至深，因此值得再次強調。

2. 爲了激勵女性使徒爲生命服務，我們向各主教團及教區建議：

- (1) 教會內的婦女組織及委員會，應與其他宗教及社會的婦女團體建立網絡，共同致力於釋放所有受壓迫者的草根工作。
- (2) 在亞洲區層面建立網絡，交換分享資訊與資源，並在一些議題上彼此支援，以促進團結共融。
- (3) 各區（東亞、東南亞及南亞）的婦女會議將與亞洲區的婦女會議交替舉行，俾使各區能在討論及互動中，尋找出各區所特別關懷的議題與處境，並付諸實踐。
- (4) 在各國間建立網絡，以便分享資訊，彼此支援，團結共融。
- (5) 鼓勵婦女們，從她們的掙扎生活經驗中「做神學」。婦女神學反省應列入教理教材，以及教會各層級－神職、教友以及修會的信仰培訓中。
- (6) 邀請女性神學家成爲各國及亞洲主教團神學委員會的成員。
- (7) 普遍喚醒所有人對「婦女受壓迫」的覺醒，特別是男性，好使他們也能投身於改變，建立新社會。
- (8) 聖母論對瑪利亞形象的重新認識，可激勵並釋放婦女。這種觀點的聖母論喚起我們重新回顧評估對瑪利亞的

熱心敬禮，始能適應現實生活狀況的需要<sup>16</sup>。

由以上兩屆婦女會議對各主教團及各教區所做的建言，我們發現台灣教會的施行現況已經有了起步。目前在神學院已相當重視女性學員的研讀機會，有關女性的課題也開始在神學院教授。教育單位率先起步，讓我們看到了未來的希望。由一些修女及教友所發動成立的胚芽團體（天主教婦女關懷團體），著重於女性意識的提升工作，持續的努力與來自各方的支持，相信也能漸漸影響教會中婦女的現況。

但是，更深遠更寬廣的改變，則有待於教會中更多有心人，更有意識的投入。只要對照以上的兩屆建言，再審視自己所屬的教區、堂區及團體，那麼我們可以自問：在我們的教區、堂區及團體的決策層中，已有 30% 的女性參與嗎？我們是否有一機構或管道可為女性及兒童的不公義申訴？我們對婦女－包括修女－的工作，給予公平的待遇嗎？我們注重女性神學以及兩性平等的教育，融入各層級要理班的培訓中嗎？...等等。如果其中有一、二個問題的答案是肯定的，那麼很值得慶幸的，我們已經上路了，我們已經走在致力於兩性和諧的旅程中了。

## 二、台灣社會的婦女自覺

台灣婦女在 1970 年代，因社會變遷的影響，有較多受教育的機會。也由於知識的提升，再加上一些留學歐美者，受到 1960 年代末期世界第二波婦運的影響，開始在報刊上介紹婦運。台灣婦女開始了自覺的風潮。

1990 年代由於台灣社會更開放、更多元化，婦運更是蓬勃。顧燕翎在一篇談論婦運與媒體的互動關係的文章的結論中

---

<sup>16</sup> 參考：“BILA ON WOMEN II—Final Statement”, *Laity* (November, 1998).

提及：在 1990 年代的社會條件之下，婦運或許已累積了相當的資源和實力，足以將婦女議題建立在女性的經驗和認知上，並轉化成公共政治論述<sup>17</sup>。

今年總統大選，由全國近四十個婦女團體組成的「2000 年總統大選全國婦女團體聯盟」，前往五組總統候選人競選總部，要求簽署婦女政策的「八大塊牛肉」。這是婦女議題轉化成公共政治訴求的最新範例。以下所引用的是一份草案，某些主張還尚待釐清<sup>18</sup>，但由這些訴求已足以看出今日台灣婦女的處境與自覺。

### 1. 推動女性參政

- 要求本人所屬之政黨或政治團體，在黨內公職及各級選舉提名辦法中明訂「性別比例原則」，女性不得低於四分之一，並逐步達成任一性別不低於三分之一。
- 全力推動各級政府拔擢女性主管，訂定短中長期培訓計畫。女性一級政務官比例不得低於四分之一。

### 2. 保障女性人身安全

- 充實各縣市家庭暴力及性侵害防治中心的人員與經費，至少達到每十名婦女就有一名社工員或辦理心理輔導相關人員配置的比例。
- 推動警力社區化，由社區居民參與決定巡邏路線。
- 從小學生開始加強暴力防治教育。

### 3. 保障女性經濟安全

- 國民年金於民國 90 年如期開辦，且改以個人而非以家戶

---

<sup>17</sup> 參考：顧燕翎，〈社會資源與意識型態的兩難選擇—七〇年代婦運與媒體的互動關係〉《婦女與兩性學刊》第二期，106 頁。

<sup>18</sup> 正本只有八大訴求的主題與說明，反而沒有草案擬定時的那份率真，因此本文採用草案，為能看出當今婦女的渴求。

為單位。

- 推動民法夫妻財產制度修改為所得分配財產制，夫妻獨立經濟自主權，落實脫產防治與家務有給之精神。

#### 4. 推動女性身體自主

- 落實女性生殖自主權，廢除刑法第 24 章墮胎罪章，加強推動避孕性教育。修訂優生保健法不合宜之條文。

#### 5. 推動男女工作平等

- 推動「兩性工作平等法」儘速通過。杜絕各種形式之職場性別歧視與性騷擾，建立有效申訴處理制度。
- 縮短工時，落實母性保護原則，積極獎勵、補助企業托兒制度。

#### 6. 推動兩性平等教育

- 制定「兩性平等教育法」。
- 師範體系及教師之在職進修課程均將兩性平等教育納入必修。
- 兩性平等教育課程由每學年 4 小時增為每週兩小時。自學前教育至高中畢業之正規課程。
- 性別平等教育多元化。

#### 7. 建立完整福利制度

- 去除女性家庭照顧負擔，補助普遍設置社區化且平價之心障礙者照顧、托育、安親、養老機構。
- 全民健保持續公辦公營，且改以個人而非家戶為單位。

#### 8. 消除歧見、保障多元

- 透過宣導及教育，消除文化上對於同志、原住民、性工作者、外籍女傭、外籍新娘、同居者、第三者、肥胖女人、扁平女人、未婚媽媽、離婚及不婚女人的歧視。肯定、重視不同女人的差異。

- 保障同性戀、雙性戀者享有與異性戀者相同的婚姻、家庭、工作等基本人權。
- 性工作者除罪，積極研擬務實可行之性產業政策。
- 外籍新娘享有與本國女子相同的福利與工作等權利。
- 原住民女性之權益。

## 9. 設置性別平權專責機構

- 在行政院下設婦女部或平權委員會主管監督，執行所有有關性別平權事宜，定期評估、公佈，並與國際連線。

## 10. 保障身心的健康

- 訂定婦女健康政策，而非只有醫療的醫療政策。
- 訂定管制不當對婦女評斷的管理辦法，減低過度醫療化的現象。
- 消除醫療場所性別歧視。
- 祛除對女性視為弱勢造成的疾病標籤。
- 重視並改善因社會建構所造成婦女的心理健康問題（如：憂鬱症）<sup>19</sup>。

### 上列草案綜合成八大訴求是：

1. 女性四分之一參政；
2. 保障婦女人身安全；
3. 落實健保福利；
4. 2001年如期開辦國民年金；
5. 促進通過「兩性平等法」；
6. 性別平等教育；
7. 社區化照顧；

---

<sup>19</sup> 參閱：施寄青工作室，〈女人 VS. 總統—婦女政策電視對談：婦女團體之主張〉，2000年2月18日傳真稿。

#### 8. 性工作者除罪，並擬定性產業政策。

五組候選人中，有人全部簽收（雙良配），有人全不簽收（李敖），也有人以「交由各部門研究」搪塞（國民黨），也有人只簽收幾項（宋、張配），不願對國民年金、女性四分之一參政提出保證，其中以民進黨保留「性產業」政策必須從長計議外，其餘都接收<sup>20</sup>，最顯出對女性訴求的認真與尊重。

這是政治人物對婦女議題的反應，就基督教會與基督徒來說，我們又會「簽收」幾條，簽收那幾條呢？

### 參、基督徒如何參與關懷廿一世紀的台灣婦女？

回顧 1970 年代台灣婦運才開始萌芽，短短二十幾年間，婦女團體已是如此蓬勃，所提出的訴求相當深入，確實可佩！八大訴求基本上是基於女性全面性的自主權的訴求。其中諸如參政、人身安全、福利健保、兩性平等教育等，都是有關人性尊嚴的基本訴求，是基督徒責無旁貸應立即加盟，共同努力的目標。

在信仰的培育中，我們可問：是否我們注意到鼓勵女性基督徒的參政？身為基督徒是否積極參與社區的各項活動，包括對女性人身安全的關懷？教會學校是否落實於兩性平等的教育？在教會的各機構中是否積極推動兩性平等的工作環境？.....等等。

至於一些具爭議性的議題，基督徒倒可自問：我們已經準備好了嗎？我們的信仰注重人生的終極關懷，對於這些爭議，我們的終極關懷是什麼？我們要如何恰當地回應、參與台灣婦女的期待與渴求？

---

<sup>20</sup> 參閱：〈簽婦女支票、各營不同調〉《自由時報》（2000年3月8日），5版。

在教會內會引起爭議的議題不少，比如在「2000年總統大選全國婦女團體聯盟」草案中的第4主張：廢除刑法第24章墮胎罪章，加強推動避孕性教育等；以及第8主張：性工作者除罪，積極研擬務實可行之性產業政策。這些主張與我們的信仰與價值取向是否有所衝突？如何去面對它？都是我們進入2000年所無以迴避的議題。

關於墮胎問題，教會在這方面已有不少論述，限於篇幅在此不加以討論。至於「為性工作者除罪，研擬性產業政策」議題，本文願就人性基本價值取向、訂定政策及牧靈心態三方面加以闡述。以此對基督徒充滿挑戰的議題，做為參與廿一世紀台灣婦女關懷的例子。這嘗試只是拋磚引玉，期待更多有心者的指正。

## 價值取向

自從台北市廢公娼的事件發生後，有一群婦運者開始積極推動性產業合法化。這兒有一個名詞的轉變值得注意，就是將「娼妓」這個傳統上帶有罪惡與歧視的字眼，轉變為中性的名詞「性工作者」，稱此行業為「性產業」。在這次的訴求中，不但要為性工作者除罪，且進一步希望積極研擬性產業政策。

如果將性交易當成是一種工作，一種行業，那麼身為基督徒，我們的終極關懷是人性的更成全發展，因而我們不得不問：人工作的最終意義何在？

三十年前的台灣，許多家庭都生活在求生存的邊緣上，當時不少從事性交易的人確實是為生存所迫。但是2000年的今日台灣，從事此行業的，絕大部分已不再是生活於生存的邊緣上，而是為求更高的消費生活。因此，現在我們可以問：人工作的最終目的何在？教宗若望保祿二世《論人的工作通諭》中，對工作與人有一精闢的見解。他說：

「教會在創世紀的開端，找到了...表明有關人的基本真理。...當人『依天主的肖像.....被造一男一女』後，聽到『你們要生育繁殖，充滿大地』的話。即使這幾句話並不直接而又明白地指工作而言，但無疑地，它們間接地說明人在世上要完成的行動。事實上，這些話表達了工作的最深意義。人是天主的肖像，部分是因為他從造物主領受了治理和管理大地的使命。因為執行此使命，人，每一個人，反映了宇宙造物主自己的行為。<sup>21</sup>」

在教宗的工作通諭中，我們看到了人工作的最終極目的是反應天主自己的行為，也就是說，工作可使人更成為天主的肖像，天主的兒女。因此，工作內涵能彰顯人性尊嚴，也就是人工作的最深意義了。性交易，將人視為工作的工具，而非工作的目的，所成就的是對人性的踐踏，而非人性尊嚴的尊重，將性交易視為性產業是很難被接受的。

引領世界第二波婦運思潮的法國作家西蒙·波娃（Simone de Beauvoir）對娼妓業的工作意義，也作了清晰的說明，她說：

「我用海蒂拉這個名詞，來指所有拿自己的肉體以及整個個性來做被剝削的資本的女人。她們對工作的態度，和從事有創造性的人對工作的態度，非常不同。後者在生產中超越了自己，她們的努力是開創未來。海蒂拉不但對人類的超越沒有貢獻，相反的，她們為了自己的利益去迷惑世界，用魅力去吸引男人，把他們拖入女性『內圈性』的深淵裏去。<sup>22</sup>」

一些婦運者主張將娼妓業改為性產業，不但要將之合法

---

<sup>21</sup> 參閱：教宗若望保祿二世，《論人的工作通諭》（台北：天主教教務協進，1981），10-11頁。

<sup>22</sup> 西蒙·波娃著，楊美惠譯，《第二性》（台北：志文，1992），187頁。

化，且要為之訂定政策，以促進此產業之發展，這樣的主張與女性主義者的一貫主張相去甚遠。更是基督信徒不容忽略的社會重大議題。

女性主義者所主張的是女性的人性尊嚴與生命自主權。「性產業」將女性 / 男性的身體視為生產工具，是將人徹底的物化。從事此「行業」的勞動者，不只是將時間、腦力、體力，而是將整個身心交在「業主」的手中任其操縱。這樣踐踏人性尊嚴的行徑，還能自稱是為女性爭權益嗎？如果合法化了，基於資本主義的促銷原則，「業主們」豈不更要想盡辦法激起「消費者」的需要，並徵募更多的「從業人員」嗎？

主張性產業合法化的婦運工作者，所假設的理由是：既然自有人類以來，娼妓就已存在，如果不將之合法化，從事此行業的人其權益無法受到保護，反不斷地被中間者剝削。但合法化了，賠上的可是人性物化，整個人性尊嚴更要被踐踏了。而且將有更不計其數的人，會被人以各種不能想像的手段與陷阱逼迫從業，這些可是推動合法化的婦運者所樂見的？

基督徒，不能坐視不正義的剝削行爲，對具體個人的遭受剝削，我們有責任與之對抗。但基督徒更有責任維護人類工作的基本人性尊嚴。

## 訂定政策

政府在訂定政策時，通常是因需要去推行，才有必要訂定。全世界台灣是僅有的少數一、兩個有公娼制度的國家，說來實在慚愧。這公娼制度原是日據時代，日本人為了解決他們的男人隻身在台的問題，才擬定出來的欺壓殖民地婦女的政策。在日本本國並沒有公娼制度就是一個明證。現在推動者不但希望合法化，並且希望擬定政策，豈不是期待由政府來作「大老鴿」，讓全國人民盡情地嫖了？

事實上，娼妓是父權結構下的產物，是屬於道德層面的問題。倫理道德的爭議，是屬於宗教、道德層面的探討與選擇。法律是道德最底層的規範，因此屬於道德層次的議題，不應由法律來判定它的合法性。而政府的政策又是在法律之下的，因此更不可能由政府來制訂屬於道德層面的政策。擬定「性產業」政策的適當性與必要性值得商榷。

### 牧靈心態

無論是在價值取向或是訂定政策上，作為一個以人性尊嚴為最優先選擇的基督徒而言，其取向是自明的。但是基督徒不只是個道德護衛者，或是政治人物，他／她更是一個基督的信徒，他／她在行動上對個體的主體關懷是基督精神的基本要求。面對性工作具體的個人，我們不判斷，不代為決定，而尊重個人，與她們／他們一起走生命的旅程。

的確，要能一方面秉持在價值取向上的堅持，另一方面又能與之一起走生命的旅程，尊重她們／他們所做的任何選擇，這之中的張力不可謂不大，而這也正是基督信徒應走的十字苦路。筆者深信，這一選擇必然得承受來自各方的壓力，對某些「忠信」的基督徒來說，與娼妓同行簡直就是同流合污，不可思議。

為那些推動合法化者而言，這種選擇等於沒有選擇，對性工作者並不帶來任何好處。但既然在台灣絕大部分人都不求生存的犧牲者，她們／他們就有希望重新建構價值取向，選擇人生。只是基督徒不判斷她們／他們，不為她們／他們作選擇，但也不對她們／他們失望。以一份對生命尊嚴的執著，伴同她們／他們走生命的旅程。

## 結 論

基督徒願意參與廿一世紀台灣的婦女關懷，首要之務是破除基督宗教內父權結構的潛在影響。最好的破除方式是不斷地檢驗自己在神學、神修、禮儀崇拜、要理講授、牧靈福傳等等各方面的兩性平權意識。有足夠清楚的平權意識作基礎，基督徒才能深入地與教會中、社會上的婦運工作者和好對話，以尋找出婦女關懷的途徑。

「婦女關懷」並不是教會的客體服務對象，而是教會本身的一段生命旅程。在旅程中，婦女不再是弱勢，而是教會主體生命的一部份。教會只有在找回那迷失好久好久的女性的尊嚴生命，她本身的生命才會是完整的。起來吧！讓我們一起走上在教會內、外，兩性平等、和諧的旅程吧！

# 弱勢關懷

## 從諒解與反省出發

湯靜蓮<sup>1</sup>

本文作者向讀者介紹「天主教善牧社會福利基金會」的理念與工作，這是台灣基督徒機構從事弱勢關懷的一個範例。

### 前言

何謂弱勢？為什麼需要關懷弱勢族群？

在台灣，對社會福利開始重視不過是近廿年來的事，「弱勢關懷」這個名詞，也是這些年來才為大家所熟悉。不過，多數人還是對「弱勢族群」的定義並不清楚，往往有某些人或團體也為了獲取大眾關愛的眼神，而發出「我們也是弱勢族群」這樣的聲音。

究竟誰才是所謂的「弱勢」？為什麼我們應該要關懷弱勢族群？

從社會福利的角度來看所謂的弱勢族群，指的應是某一特定群體，例如老人、兒童、婦女、身心障礙者、窮人、原住民等，他們在整體社會資源分配的結果上、政治影響力上，或角色地位上，處於較不利的地位，因而需要特別被照顧和協助。

舉例來說，以善牧基金會主要服務對象的女性而言，由於

---

<sup>1</sup> 湯靜蓮修女，財團法人天主教善牧社會福利基金會執行長。

傳統觀念的壓抑、生理上的差異等因素，相對於男性，多數女性在經濟能力、教育程度、家庭地位、社會地位、政治參與等方面明顯處於弱勢，有些女性甚至遭遇像家庭暴力、性侵害、遺棄等諸類的嚴重傷害。因此，在消極層面，爲了保護受害女性，避免類似事件一再發生；在積極層面，爲了還給女性應有的權益與尊嚴，社會有必要關懷女性的處境。

## 從消極到積極的關懷行動

但，從消極到積極，台灣社會一路走來卻受到許多的挑戰。猶記得十三、四年前，善牧初來台灣時，正值台灣社會雛妓問題最嚴重的時期，由於這些未成年少女多是被賣、被騙而誤入火坑，且在妓女戶中遭受到非人的待遇，因而引起全體社會高度同情與同仇敵愾，凝聚了「救援雛妓」、「討伐人口販子」的集體意識。就在那時，善牧接管了教區的「德蓮之家」，專門收容安置這一群甫脫離夢魘的不幸少女。

可是僅僅十多年的時間，台灣少女從事色情相關行業的比例不降反升，只是擺脫了「賣身」的悲情色彩，以檳榔西施、紅茶辣妹、酒店公主、色情電話服務小姐等面貌出現，業者以高薪、物質享受來引誘少女自願從事。這難道不是對無知少女的剝削嗎？但在扭曲了的社會價值觀下，業者不以爲是，少女也不以爲是，多數社會大眾雖然不以爲然，卻也無可奈何，於是，整個社會幾乎是任由這些嚴重傷害人性的情形氾濫，腐蝕我們的青少年。

這樣的現象呈顯出的心態是，我們很容易對別人的苦難投以關懷，但卻忘了更進一步的對造成苦難的因素做更深的關注與反省，以致於問題難以有更全面性的改善。

以台灣的身心障礙福利爲例，身心障礙福利法從 1980 年

制訂迄今，在身心障礙人士、殘障團體強力爭取下，歷經三次修法，才擺脫了救濟的色彩，而強調保障身心障礙人士就業、就醫、就學、就養等等的權益。可是，當相關的法令實施後，卻招致了一些反彈，例如，有些慈善捐款不落人後的企業，拒絕依法律規定雇用一定比例的殘障員工，理由是身心障礙者「不能勝任」或「有損公司形象」。這些企業忘了，身心障礙者應先享有和一般人相同的就業權利，才能自力更生，不須仰靠他人的救濟施捨過活。

在善牧的婦女工作上也有類似的體認。一個被先生打得滿身是傷，甚至生命垂危的婦女，很容易獲他人的同情、幫助，可是，當我們更深一層地去宣導兩性平等、婦女權益等根本性的理念，希望對類似問題加以預防時，卻非常不容易。我想，拒絕接受這些觀念的人或許也沒有想過，當兩性愈不平等，當女性權益不能被公平對待時，婚姻暴力事件是絕不會減少的。

在家庭暴力事件中，最常聽到那個打人者（通常是丈夫）說：「我管教我自己的老婆，關別人什麼事？」這樣的想法便是將妻子視為自己的所有物，不尊重妻子的獨立人格，除非改變他的想法，否則暴力不會停止。我們也碰過一些婦女長期忍受先生的暴力相向，問她為什麼不逃？她說害怕自己帶著孩子離家後無處可去，淪落街頭，她沒有錢、沒有工作、沒有房子，長期持家又與社會嚴重脫節，連自信也沒有了。面對一無所有、茫然無依的未來，她又怎能不恐懼、不猶豫呢？從這樣的情形我們可以了解，關懷家暴受害者，減少家暴事件發生，單靠彌補性、救濟性的措施是行不通的。

## 諒解與反省的愛

消極的關懷很容易，只是不斷地「給」；但積極的關懷，

卻要我們做到不斷地「愛」。那樣的愛，就如此次和好 2000 運動中所說：「真實的愛是由心底深處，去諒解每一個眾生的痛苦」。有諒解，我們才能看到問題的根源，才能尋找問題的答案，才能知道如何分擔別人的痛苦，在最需要關懷的地方付出我們的關懷。

對於這一點，我們在近三年來善牧所推動的中輟生關懷工作中有很深的體會。剛接觸中輟生的人大概很難不被他們嚇到，僅僅十三、四、五歲的年紀，稚氣未脫的臉龐，卻幾乎個個都是抽煙、染髮、出言不遜。說謊、吸毒、偷竊、賭博、打架鬧事、未婚懷孕、躑家等問題行爲，在他們身上層出不窮。

爲什麼這些孩子犯錯？甚至天天犯錯？當我們實際地與這些孩子朝夕相處，他們的信任與分享，讓我們領悟到中輟背後所隱藏的，往往是世代累積的痛苦。他們父母的婚姻狀況不是離婚，就是外遇或婚姻不協調；父母又必須各自面對配偶的暴力行爲、吸毒、酗酒、自殺、失業、疾病等困擾，他們的手足有絕大部分也曾輟學或正輟學當中。輟學的事實只是一個警示，它告訴我們這個孩子和他的家庭都正承受著他們還沒有解決的生命難題。

如果我們不去諒解這些孩子，反省自己的價值觀，我們一定很難接受他們，也會很容易對他們失望，然後告訴自己說：「夠了，我已經盡力了。」缺少了諒解和反省，再多的關懷都是不夠的。

## 每個人都是天主的肖像

透過諒解和反省，不單只是激發我們有愛的動力、愛的真誠，更重要的是，也能讓受關懷的一方體認到自身的價值，進而以自己的力量站起來。

多年來，善牧所運用在個案身上的輔導理念「復原力」，可以充分說明這點。所謂的「復原力」，指的是個人所具有的一種能力，能在面對生命中種種艱困的狀況時，依然能表現良好。我們相信，在每個人身上都有許多潛力，只要適當地引導與開發，都可以幫助人拒絕毀滅、抗拒崩潰，為自己的生命做較好的選擇，所以，我們所做的，不是改變生命，而是嘗試讓人重新體認自己的價值和能力。我想，這樣的關懷才能真實而深刻吧！

最後，我要以《在生命的泥沼中成長》一書（善牧基金會出版）中，一位安東尼修士（Anthony bloom）所做的一段默想來做為本文的結尾，他提醒我們，除非我們有純潔的心、純潔的意向和開放的態度，否則我們無法在每個人身上看見天主，那麼我們所付出的一切關懷，很可能都只是為了成就自己，而非成就他人。

「我們注視一個人，

除非看見他內在所有的美，否則不可能幫助他，  
如果一直找他的錯誤、醜陋、扭曲，對他毫無助益。

基督注視每一位祂遇到的人，

注視娼妓、注視盜賊，

看出其中隱藏的美，

這美可能已遭到扭曲、遭到破壞，但仍然是美。

基督所做的，就是把這美呼喚出來……

這是我們在人際關係上必須學習的。

要這樣做，

必須先有一顆純潔的心、純潔的意向、開放的態度，  
因為我們並非經常如此……

這樣，我們才能聆聽、注視、看見隱藏的美。

每一個人都是天主的肖像，每人都像個受損的聖像。

如果我們這些聖像受到時間、環境的損傷，  
遭到人類仇恨的污辱，  
我們要以尊敬、溫柔、傷心來療癒。  
如此，我們就不會先注意受傷的事實，  
而會注意受傷的不幸；  
我們就會一直看遺留的美，而不光看失去的美。  
這就是我們在面對每一個人時必須學習的。」

# 天主的愛關照弱小

黃荔芬<sup>1</sup>

在日漸開放的台灣社會中，未婚媽媽的問題與現象亦日趨嚴重，作者有感於天主愛的選召，秉持著一顆愛與熱誠的心，成立了「露晞未婚媽媽服務中心」，十八年來，救助了七百多位未婚媽媽及她們的小孩，也幫助了無數不孕症夫婦的家庭。本文作者長期來默默地付出，具體實踐了天主教會的社會關懷與服務事工。

## 前言

有關未婚媽媽的問題，根據台灣最新的研究報告指出：未婚媽媽的產生存在已久，現今社會風氣日漸開放，未婚懷孕已從在道德上不被允許，到日漸嚴重並與日俱增的社會問題。

當未成年少女成了未婚媽媽時，常因事先未預見問題所產生的複雜性與嚴重性，加上生理、心理、社會成熟度不足，致使其容易陷入危機與困境。此外，未婚媽媽由於受到心理標籤、社會標籤等因素的影響，許多問題常遠超過未成年少女所能承擔。因此當這問題事實成立後，不但造成個人問題，連帶的其家庭、社會也受到影響。或許社會對此問題的長期忽視，也是造成了此問題的因素，故社會是否應負起這個責任？

未婚媽媽所面臨的問題複雜而繁多，未婚懷孕的事實是無法掩蓋的，因此可能被歧視，造成本身及腹中胎兒未能接受良好照顧，於是所生嬰兒容易有產前合併症，如早產、畸形、智

<sup>1</sup> 本文作者：黃荔芬女士，「露晞未婚媽媽服務中心」負責人。

障及其他健康問題等。

近年來台灣社會風氣從保守轉為開放，值得關切的是，不但未成年少女懷孕事件增多，而且年齡偏低，因此未婚媽媽問題在台灣有日漸嚴重的趨勢。

許多未婚媽媽遭受沒有資源、不知往何處去求助的困境，因此是否應將此問題視為一技術性問題，而非道德性問題。故我們應做的，不是批判，而是直接對母親及嬰兒提供所需之福利、服務，以解決其困難。

我們可看先進國家，例如美國，每年花在未婚媽媽身上的經費達一百六十億美元，還有許多無法估計的社會成本。美國政府將重點不只放在對其所生的小孩提供照顧，對媽媽的照顧也一樣重視，平均母子共同接受了兩年半的社會福利補助。

比起國外的福利服務，目前國內不但對未婚媽媽的研究缺乏，政府與民間對這群不幸少女提供的協助，實在相當不足。雖然偶爾也聽到教育界、專家學者一些關切的聲音，但重點大多放在如何減低未婚媽媽的發生，很少對已發生的問題提供理論與實務上的探討和處置。若對未婚媽媽的方向是支持、協助，而非懲罪的話，我們的社會才是個服務良好的社會。

為此議題做研究，能促進大家對問題的瞭解與認識、關注與重視，並可提供於政府相關單位制定對解決台灣未婚媽媽問題的福利服務、措施、政策、方案、法令之參考。

以上這段摘自最新完成的有關未婚媽媽研究之緒論。

## 時代的訊號

三十二年前，教宗保祿六世頒佈了《人類生命通諭》，很清楚地指示已婚夫婦互尊互愛、使用自然調節生育的精神，遵循婦女生理的自然律，善度維護夫妻性生活的尊嚴。到目前為

止，自然調節生育法仍然在露晞服務中心繼續推廣中，無論教內外仍有不少人珍惜此方法之優點。

近代社會的變遷，週邊環境的惡劣影響，嚴重損傷了家庭婚姻中的夫妻生活，導致夫婦不尊重、不和諧，甚至離異等的家庭問題。這不幸的家庭破裂，嚴重危害到其子女們的正常生活及人格成長。稚齡子女目睹父母們的不和，從吵架到打架，小小心靈從小就蒙上了恐懼不安的陰影，過不久，有的被母親帶離這個家，也與父親分離了。有的就在一夜之間，醒來時媽媽已不見了，從此過著在父兼母職的不足照顧下長大。

目前的台灣社會，這樣在沒有溫暖、沒有安全的家庭中長大的少年、少女非常地多；從離家出走、翹家、輟學、結群結黨，乃至同儕在外同玩、同樂、同犯科，甚至殺人等勾當，做了一點都不知道後悔。孩子不在家幾個月，父母家人都不知道他（她）去那裡。男女廝混在一起，最後會發生什麼事？大家不難瞭解。

筆者所聽到、看到、接觸到在這些無知少女身上發生的事，已是目前相當嚴重的社會問題了。但出了問題，其實不是少女說：自己做事自己擔當就了事。這些年輕人根本無法瞭解到其後果之嚴重性。最後，她們最無法處理的，就是她們所生下來的這些無辜小生命了。好在天無絕人之路，仁慈的天主怎能不垂憐這些小無辜呢？

有些個案或家長自認為自己有聰明的辦法。那就是為了孩子出生後有名分，最正確的方法就是與對方結婚，但這時候已經沒有時間去考慮太多的事。例如：服兵役否？經濟基礎穩定否？最重要的感情基礎及成家認知是否都夠了？如果一切都沒問題，這樣，此時小生命還算是被重視的。結婚後就要看這樁婚姻之努力經營是否成功及心智成長了多少？有時，當初勉強牽兒女之命結的婚，還真是幸運有緣的天作之合呢！

最慘的就是當初根本沒有考慮的餘地，奉兒女之命匆匆結的婚也沒有好好經營，維持不了多久，雙方就都發覺對方的缺點，夫婦倆開始有意見、看不順眼，真不知道當初怎會兩情相悅的？總而言之，奉兒女之命而結的婚姻製造了許多怨偶。我們不難看到二十歲未滿的少女，在戶籍資料上已有離婚的記錄。

有些少女結束了婚姻還她自由之身，前途又是一片晴空。但是有的人往後的遭遇極為悲慘。許多男人總認為嫁過來了，妳就是我的東西，我愛怎麼使用就看我高興，於是百般凌虐。這種生活過不下去了要求離婚，又是一大筆條件，否則休想自由身，最後常常是女方一走了之。有的丟下孩子橫下心出走，有的連孩子都帶走，遠走他方，過著極其辛苦，以擺脫暴力欺凌，暫時過著自由的生活。這些女人常是帶著孩子自己想辦法謀生，也不會回去娘家，怕娘家受連累。但是我們可以想像的到，到處都是陷阱的社會現狀，弱女子為了最起碼的生活而打拚是件不容易的事。在沒有危機意識的情況下，又犯下比以前更不聰明的過錯。原以為終於遇到比丈夫更好的男人，於是很快墜入情網，繼而以身相許，只差與丈夫的婚約尚未解除，否則也有二度踏上紅毯的可能性，這為女方來說，難道不是另一道希望的曙光嗎？

不久女人又懷孕了，他們幾乎毫不緊張，蠻以為如此一來，二人的結合希望更大，因為更有勇氣去爭取與前夫的離婚訴訟，使離婚合法，於是很大膽地留下女方「婚外情」、男方「妨礙家庭」的罪證——胎兒。直到有一天夢中醒來時，男人已不知去向，等不回來了，更慘的是，為生產而儲蓄的郵局存簿也不翼而飛，一下變成人財兩空，此時這孕婦真的是走頭無路了。

## 時代訊號的回應

天應無絕人之路，如果她認真尋覓，努力求生，還是可以找到「露晞」，為她解決目前的困難，來迎接小生命的誕生。

藉著教會的幫助，能使一個犯錯的女人有省思的空間。當耶穌救了那犯姦淫的女人時，只講了一句話「我也不定妳的罪，平安的去吧，以後不要再犯了」。同樣，教會給她的關懷，藉著被服務，使她覺得人世間除了被虐、被騙、被辱的悲慘遭遇之外，另一個愛的角落還依然有溫馨存在。如果她真能珍惜被救，回頭是岸，那麼，有如牧羊人興高采烈慶祝尋獲了那隻迷失的羔羊一樣，我們也深為她祝禱，期盼往後她的日子能謹慎，往前邁進。希望她能藉此機緣改變生涯，並覓得真正的幸福。

從時代的訊號裡，我們了解到、也能體會到時代造成許多人的困苦。從信仰的認知上，我們很清楚領會到聖神指示我們奔向耶穌吧！耶穌是病人之友、憂苦之慰。耶穌以千種面貌出現在受苦的邊緣人中間。天主教露晞服務中心就是在這樣的需要情況之服務理念之下成長的。目前機構全名共有廿七個字，很難記，但這是在內政部指示立案必須要這樣取的。

「財團法人天主教台南教區附設台南縣私立露晞少年教養中心」，官方的名稱每一字都有它的代表性。到目前為止，不用說外人，連我們自己都還有背不下來的苦衷。

天主教做社會服務與他人有別的精神在於深入重心，瞭解並直接接觸其需要。那受苦的人是主角，天主藉著許多獻身者，默默執行祂的旨意以達「愈顯主榮」。不必誇張，不求名或利，只要受苦者獲得安慰，因為她是我們的姐妹、是主基督的肢體。

## 一步腳印一分愛

露晞中心的服務邁入第十八年了，回顧那淚珠與汗水編織

的歲月，其實也消逝特別快。

一年又一年，來不及去填滿，整理月曆上的每一個空格，一年又逝去。時常因為工作人員的不足，相對的工作量增加，而產生透不過氣的壓力，直到有一天露晞的第一個出養的孩子來訪，站在我們面前。天啊！是她，她剛出生的模樣我們都還很深刻地記得，也沒有忘記當時我們那興奮的心情都歷歷在眼前。但眼前這亭亭玉立的美少女一聽到我的名字也很驚訝，當時親手將自己交給養父母的這個人，今天見到了，使整個尋根的故事更完美。

十幾年來忙碌的工作只求做更好的服務，還來不及去評估或欣賞成果，今天活生生的成效來眼前，證實我們也老了。不是被歲月的腐蝕，而是另一類的成長。

一步步走過來，的確是學習與建設、不足與尋覓的腳步。這蹣跚前進的過程中，靠著主愛的帶領，也很清楚意識到祂願意憐憫這些無知誤入歧途的少女，更願意扶持她們勇敢地保護她們懷中的小生命順利來到世界，給她們享受陽光、享受生命的尊嚴、人性的被愛，這些都是來自基督的恩許。就像天主允許罪的存在是要人更能體會祂的仁慈、大愛、寬赦，更會自由地去選擇得救與永生。

近年來，少年福利法的頒佈，使青少年問題受到重視。未成年少女被性侵害、雛妓的取締、違反性交易防治條例的嚴格執行等，都是照顧到未成年少女的保護。唯獨關懷少女未婚懷孕的問題，政府的福利措施腳步始終未達到。但教會的愛心總是先注意到這些邊緣人，他們的疾苦、困難與需要，隨時都在關懷的眼線裡，耶穌說：「有病的人才需要看醫生」，主的工具一個腳步散播一分主的關愛。

別人為什麼不做？為未婚媽媽來說，在她不小心犯案的過失中，竟然孕育了另一個生命，這不是期待，更是在毫無認知

的情況下，發生在許多未成年少女身上如晴天霹靂般的打擊，使無知少女不知所措。因為問題不僅是一個少女懷孕的單一事件，還有另一個小生命在母胎中正按部就班一分一秒的成長。這個事實是連貫的問題，事在人命關天。

因此，教會奉行「上天有好生之德」的明訓，毅然投入關懷維護生命的奉獻行列。爲了個案的名節，各環節在處理過程上都應十分小心注意到保密其隱私，並且要陪伴胎兒的母親照顧一個新生命的複雜性及責任性，都不是只有服務愛心即可辦得到。許多人願意付出愛心，但想到那麼多技術性的困難時即縮足不前。不但如此，當小生命誕生了，母子平安，大夥兒便深深地鬆了一口氣，感謝天主保佑。

嬰兒誕生以後的工作，主要著重於新生兒的照顧，並爲他（她）尋覓一個合適收養他（她）的愛心家庭。從篩選、配對、訪視、協談，一直到複雜的依法辦理收養認可的法律程序完成，是一段不算簡單的過程。這樣複雜的工作，教會有勇氣承當，全依賴、更深信是主願意並許可的愛的事工。

## 天主奇妙的召選

世界各國因人口問題而大加開放的墮胎合法化政策，不知在光天化日下殺害了多少無辜小生命？雖然有幾個維護生命的慈善團體始終爲保護生命，反對墮胎等神聖使命而不斷在奮鬥。這是正義與惡魔的決鬥，如何從魔鬼手裡搶回來幾個小生命就算幾個。

美國有一家很有名的墮胎醫院，這位主治醫師柏納·安瑞森（Bernard N Nathanson）已有七萬次墮胎記錄，他很得意，認爲自己做了了不起的事，幫助了因爲懷孕而苦惱的無數婦女，他被稱爲墮胎大王。直到有一天，在他研究胚胎學時才發

現那微小的胚胎是有生命跡象的，他立刻傻住了，天啊！原來我是一個殺人魔王、劊子手。他是一位有名的婦產科醫生，曾接生了無數新生命，但當他的內心沒有信仰時，很難去尊重那無數新生命之靈性價值，與來到世上的喜悅。當他發現真正的生命的開始時嚇壞了他，為他所犯下的滔天大罪不知所措。這時主的愛開啓了他的明悟，讓他認清生命的主宰。寬仁的主賜給他智慧：「宣講吧！」他於是接受了主的呼召，他悔罪並勇敢地現身說法，向全世界宣佈了他的罪愆，並製作了「無聲的吶喊」、「殘蝕的理性」等得獎記錄片公諸於世，使全世界的人都看到墮胎真相之殘酷殺害，赤裸地呈顯在畫面上。此外，他還找了一些原以為墮胎能解決問題的受害婦女現身說法作證，說明了墮胎之害影響心靈永遠無法得到安寧，這種痛苦的折磨，將是一輩子難於治癒的。

一九九八年復活節過後，筆者前往美國參加在德州召開的HLI (Human Life International) 人類生命組織第十七屆國際研習會。該組織由聖言會保祿馬克神父所創立，遵循「人類生命通諭」之訓示，傳揚家庭之美滿和諧，維護生命生存權，反對墮胎，推廣自然調節生育等為宗旨的教會組織，該組織多次獲得當今教宗若望保祿二世之讚賞與降福。

在這次的研習會中有幸目睹了這位醫生的廬山真面目，並聆聽了他的演講。他的演講不是學術論文報告，而以非常嚴肅的態度表達了他被召叫、感化，乃至研究天主、皈依天主教會的心路歷程，是漫長研究「神」的存在的經驗。當時筆者忽然有一靈感，將這位醫生的皈依與聖保祿宗徒的歸化連在一起。當掃祿時代的保祿宗徒，迫害教會、殺害信徒，有一天前往大馬士革途中，使他從馬上摔下來的那一道光，也使他立刻回改說：主？要我做什麼？天主不也同樣用奇妙的方式召選了這醫生，當他發現生命的真諦時，不也是立刻承認自己的罪過。

我們確信這是神力所為，神選擇了祂所要用的工具。基督藉著無數工具的不同巧能，在人世間彰顯了祂對世人的慈悲、寬恕、正義與仁愛。然而，我們的服務工作不也是在基督耶穌愛的生命計劃中的工具嗎？我們感激被選為主工具的榮耀。

## 從個人的信仰基礎

追憶兒時聯考的緊張心情——五十五年前的日治時代——小小年紀就知道如此重大事除了靠自己用功努力之外，尚須祈求神明庇佑。民間信仰盛興的家鄉廟宇多，最大且遠近馳名的有「鹿港媽祖宮」。小孩不管大人如何膜拜，不會去問為什麼？小小年紀只認為這是生活中的一部分。但在日本學校教育中所教導的是：有一個偉大的神，祂的名字是「天照大神」，祂創造了天地——也許指的是日本國——這大神你看不到祂，但供奉在鎮上的「神社」內，凡國定紀念日慶典儀式均在神社內舉行，平日參拜時間通常信者都在清晨天未亮時前往。

無論「媽祖」也好，「天照大神」也好，在小小年紀時所意識到的是：這種非人而稱為神的不明體，是偉大的，而且很有本事，如果你求祂便可得到幫助。從這樣的認知中已可看出這小小心靈中已有信仰的特質呈現。聯考前，筆者與唯一要好的同學每早晨約好到神社去參拜祈求，求神保佑順利金榜題名。例假日時，我們則常約定跑到其他大小廟宇，這是我倆似同手足般要好同學之祕密。沒聽說有別的同學對自己前途如此認真安排的經驗。其實也難怪，當時的台灣社會，女孩可升學的機會並不多，只是我們倆對未來的憧憬強烈，多麼祈盼我們能考進當時的高等女校（現在的高中部）。故此，為達成願望，除了努力用功以外，還會想到其他補救辦法。雖然是小孩天真的認知，但在無人教導之下，自然產生對某種信仰的信德，實

爲難能可貴。

## 歡喜若狂接受真神

真正認識唯一的真神天主，是結婚後帶著三個孩子領洗皈依成爲天主教信徒，當時筆者已是廿五歲的成年人。經過戰火的洗禮，最大的打擊是連國度都要易主，由原以爲敵人的國家來收回，說什麼回歸祖國。其實也難怪，因爲從來沒有人給小孩子講論真正的國民身世，當時以爲即將成爲亡國奴的悲傷，花了好多時間才好不容易調整過來。爲這許多人生的試煉及實際生活經驗的需要，選擇真正信仰之渴望與追求，已變成日常生活之認真功課。老天不負苦心人，求的必能得到，連信仰入門慕道過程之神奇，都可說是天主特恩召叫安排。想想當時的熱誠，從參加慕道班開始，同時也每天進教堂參加彌撒直到現在。主日彌撒及其他慶典之參與更不用說了。領受洗禮那天，真是興奮極了，真正令我落淚的是初領耶穌聖體與耶穌生命合而爲一時，真正歡喜若狂，今日我重生了！

## 愛的體驗

領洗成了教友之後才是真正學習的開始。爲珍惜重生的特恩，爲保護這件潔白的聖寵衣不要玷污，得小心過著與往日不同身分的基督徒生活。生活中最大的改變，就是明白如何放棄世俗生活中人之所迫切追求的名、利與財富，而且過的更快樂。因爲在內心的思慮中越多時間被天主佔去，也就有越多幸福的感覺與享受。

婚姻生活的美滿在於互尊互敬的和諧體驗。雖然單薪家庭對孩子一個一個的出世，在家計方面需有相當的計劃和安排操心。但常常默想聖家的貧窮純樸，認爲雖家窮但尚可稱安定的。

公務員家庭，能效法聖家的和樂愛的教育。將天主賞賜的八個子女好好照顧教育，認為這便是最大的責任與使命，也是深信主在這過程中與我同在，扶持我、教導我、幫助我，當我家之主。

一切心智的成長更能發覺與主往來的親密，也是體認與主同在的成長是甜美依賴。當第八個孩子出世不久後，教會舉辦「美滿家庭自然調節生育研習會」。報名參加後深深感受天主又一次在我家彰顯了祂的仁慈。祂深知我當時的需要，由於學習自然調節生育，幫助了當時三十六歲八個孩子的婦女得於結束生育生涯。由於自己學習成功，無論家庭及個人都獲得了最大的益處。當時政府開始實施「家庭計劃」，所採取的是教會所禁止的人工避孕方法，因此為教友婦女來說，是一件極為困擾與不安的事，如今教會推行「自然調節生育法」為婦女朋友來說，無論是教友、非教友都是一大福音。

## 愈顯主榮

當時極力推展美滿家庭工作的神父，是位耶穌會士西班牙籍滿嘉祿神父，神父年輕時矢志來中國傳教，大陸變色後轉來台灣，雖然負責嘉義教區鄉下一本堂，但他看當時政府的政策無法達成婦女真正的需要，也瞭解教友家庭之需要與婦女之疾苦，明知可能與政府政策會抵觸，但為了台灣婦女的福祉，回國（西班牙）募捐做為台灣推行美滿家庭工作之經費。

神父根據一九八六年七月廿五日教宗保祿六世所頒佈的《人類生命通論》，極力反對墮胎及人工避孕，因為這些是違反教會的教導，更希望夫婦們在婚姻生活中善度有節制的德行，同時也鼓勵配偶在使徒工作上勸導他人遵守《人類生命通論》的勸諭。

有一天，來了一個十五歲不到的女學生求助；她未婚懷孕。那已是廿年前的事了，當時我們看到這樣活生生的個案，大家都傻住了。但神父沒有二話，只說「我們一定要幫助她」，便將這少女安置在天主教醫院，暫時交托給修女照顧其產前生活。直到有一天少女臨盆，她的新生兒誕生時，我們看到最興奮、最高興的人是滿神父了，畢竟是他看著那活生生的小生命得救了。

神父的英勇與熱愛生命美德，是耶穌會士「愈顯主榮」偉大的具體表現。我們感動，我們領悟，天主的愛藉著神父那維護生命的使命表達，教導我們也讓我們領悟如何愛生命。

## 熱愛生命

這樣熱愛生命的典範，滿神父的精神深深影響了我們。雖然神父去世離開我們而去了，但是他熱愛生命的執著精神萬古留芳，就算別人無法瞭解他或不認識他的仁風，但我們一起多年打拼過，神父的一切至今銘刻在我們內心深處。雖然沒有另一位神父來接替他的工作，但這個耶穌願意的愛的工作，但願我們就是他的接棒人了。於是民國七十一年六月廿日這難忘的日子，專為未婚懷孕少女服務的機構「露晞未婚媽媽服務中心」便正式成立了。

當時的籌備會就是教區內幾位熱心教友及關心社會工作的熱心神父。例如當時台南教區普愛會指導司鐸譚柏林神父，他說：「普愛會的救援，除了急難救助之外，就是幫助社會服務工作的推展」。另一位至今仍常探望我們，也是極熱愛生命的聖言會會長神父，想必大家都認識的施予仁神父等等，因著他們的大力支持，沒有經過太複雜的過程籌備便成立了，經當時台南教區大家長成世光主教的祝聖，這台南教區所屬社會服

務機構開始為這些得不到協助的少女服務了。

工作人員全部是「美滿家庭服務中心」的原班人馬，只是加重了服務項目與責任。論經費，除了教區普愛會撥給十萬元是唯一的開班經費以外，其他什麼都沒有。承蒙成主教批准做為收容宿舍的，是現今玉井天主教德蘭啓智中心內的修女宿舍的一小部分，就這樣，我們大膽地做起收容未婚媽媽服務的工作。現在想起來真是太大膽了，但當時是一股熱誠，一心依靠聖神的德能，勇氣百增，毫無懼怕、氣餒。難道這不是冥冥中有神的意思與力量在推動的嗎？

翌年在美國華盛頓 DC 一次 HLI（人類生命組織）國際會議後，繼續參加某基金會團體對亞洲等貧窮國家教會社會工作事業之援助核定會議。當時對露晞中心所提出的援助申請，以「台灣現在已經很富裕，從今年開始刪除對台灣之援助」為理由沒有接受申請計劃，一再要求未得結果。失望之餘不自覺悲淚落下，陪同我前往參加此會的有前新竹教區杜主教之弟杜神父及日本聖言會安東尼神父，他們安慰我說「我們幫你另想辦法，勇敢一點，不要悲傷。」

懷著挫敗的心情，獨自來到華盛頓大教堂，先朝拜聖體，向耶穌說「主啊！這工作如果是您的旨意，請指示我您的道路。」說來奇妙，耶穌是我們的靠山，既然別人說台灣富有，何不向我們自己的台灣同胞開口？想著想著，便來到教堂的聖物部，在那裡購買了一套非常有意義而且罕見的聖誕卡帶回台灣複製義賣，就這樣，自養的腳步往前邁進了一步。其實這義賣的過程中，更是體驗到不少愛的溫馨。一盒聖誕卡十二張請捐一百元為幫助未婚媽媽，這樣的呼聲在教會內沒有多少人認真在聽，扣除掉印刷工本費，推銷到何時才能有一筆像樣的款項啊？但是有些好心的神父一訂購就是一百盒兩百盒來支援我們的工作。當我後來知道若干年以後有的神父的倉庫還有不少存貨

時，真感激的不能言語。

## 一切努力為彰顯主榮耀

十八年來，沒有任何經費支援管道到目前的自養進步，工作同仁的努力不懈，一切都在主的帶領下按部就班的成長。一件至今仍深深銘刻在內心深處感激不盡的事是：提供為工作所需之場地的天主教耶穌會，由最初的兩個房間到現在的一樓層全部，隨著工作量的成長供給我們所需，這樣的慷慨合作是我們為主工作最大的信心，與奮鬥到底的勇氣。

露晞服務中心成立至今十八年，照顧了七百個未婚媽媽，當然她們產下七百個男女嬰兒。這些求助的個案都是無扶養能力的女孩，而且特別強調要放棄監護權，請求露晞協助尋覓愛心家庭領養這些無辜、不幸的兒童，並祈盼他們都能得到愛他們的正常家庭。於是，等於我們也照顧了七百個結婚多年盼望能有自己的孩子而無法如願的夫妻家庭。這些從治療不孕至試管嬰兒的嘗試，受過多少醫療苦痛的夫婦，在絕望中雖非自己親生，但活潑可愛活生生的小生命經配對來到家中。一時這個家充滿光亮生氣，這才是期待已久、真正美滿溫馨的家庭。

我們祈願無論出養的家庭或收養家庭，都應深深明認這些安排都是全能的天主祂完成了美好的結局。人要感謝讚美祂無窮美善，因為在人所不能在天主眼裡沒有不可能的事。

雖然露晞中心所服務的未婚媽媽，看起來是一個不小的數字，但與從台灣未婚媽媽的調查研究報告中得悉的數據比較起來，露晞的數目所顯示的只是其冰山一角。雖然沒有解決台灣未婚媽媽問題的全部，但總算別人不願意做的，別人沒有做的，我們有勇氣來承擔了，盼望這些受益家庭能因得到幫助而認識基督、肯定教會。

## 我們的希望

為完成基督託付的使命，我們依靠聖神的帶領指點，發揮做基督手足的使命，感為主基督之最愛而奮鬥，只要我們的熱心與基督的愛結合，有一天那些冰山一角以外的需要幫助者，相信都能因主的指引享受到我們的服務。但願主基督永遠扶持我們的柔弱，更求主的愛感動政府執政者，喚醒他們，讓關懷這些少女的腳步加速，讓我們獲得豐富的支援而做更多的服務。

看到惡劣的台灣社會，特別是青少年們的我行我素，人們幾乎失望、嘆息，而我們努力所做的，只不過是在收拾他們犯錯遺留下來的殘局，真是不知如何是好？

主啊！您僅僅用了幾秒鐘使大地震搖，使九二一大地震震撼了整個台灣社會。主啊！您允許大災難的發生，我們都從信仰的角度來思考其意義。是天主的義怒？啓示什麼？或祂要試探人們的反應如何？令人想到經上的索多瑪的烈火及挪厄的洪水。我們看到死傷者的悲切，同時看到全台灣人民同心協力合作救災，出錢出力，更看到許許多多年輕人到災區，無論晝夜地加入救援行列到發揮同胞愛。相信年輕人看到這前所未有的天災的可怕與無奈，這是活生生的教育。我們相信年輕人的心是火熱的、血是沸騰的，當他們目睹天為災難時，他們將覺醒，他們將會領悟天地萬物有一位掌管者。

為這些年輕人，天主！求您施恩予我們，為他們的問題治本而努力，不能一直停留在治標的忙碌中。天主！求您俯聽，我們願天主的愛因我們的努力而彰顯，直到永遠。

# 請給予早產兒生存的權力

鄒國英<sup>1</sup>

本文作者以半自傳的方式，敘述了台灣早產兒醫療事工的發展，並為早產兒的生存權請命。她的成功為早產兒的人性尊嚴貢獻很大。

十八年前，我從美國回台灣，即展開從事早產兒醫療工作的生涯，和早產兒結下不解之緣。前七年在台北市西南區萬華的天主教聖若瑟醫院（現址已改建成聖若瑟中心），及後來的永和耕莘醫院工作。聖若瑟醫院為由聖母聖心會的趙懷仁修女及葛勉力修女所創立，在二十年前，為北部（也可說是全台灣）最大的早產兒保溫（即醫療收容）中心。

在已故耕莘醫院袁君秀院長的鼓勵及大力支持下，我於民國七十一年，在聖若瑟醫院狹小的隔間內成立新生兒加護照顧病房（那時在國內的許多大醫院尚沒有專設的新生兒加護病房）。在那七年中，我致力於院內醫護人員的訓練，建立與開業婦產科醫師的溝通管道及新生兒轉診，因醫治不少病患，使我臨床知識、技術及經驗上獲益匪淺，且奠下良好的根基。

民國七十七年到台大醫學院任專任講師及台大醫院新生兒方面的主治醫師，開始了我另一階段的人生旅程。在前幾年我努力於提升台大醫院之新生兒及早產醫療水準，成立新生兒加護病房，病床數由開始的4床，逐漸擴展為現今的16床。

---

<sup>1</sup> 本文作者：鄒國英醫師，任教於台大醫學院，臺大醫院新生兒科主任。

此外，我也努力開展自己的研究領域，研究足月新生兒及早產兒，肺功能隨著生長的變化及受疾病的影響，並研究是否能從嬰兒早期的肺功能差異性，預測他日後是否會發生細支氣管炎或氣喘。因著在台大醫院（一所在台灣極具影響力的醫學中心）任職，我有機會參與衛生署或台北市政府有關早產兒加護照顧及新生兒轉診的政策擬定。又因當選為中華民國新生兒科醫學會的理事長，更致力於改善國內早產兒之醫療照護水準，如推展新生兒科專科醫師的訓練、考試及發證工作，推動新生兒高階急救訓練，舉辦大型學術演講及研討會，以提升早產醫療照護團隊成員的水準及彼此間的合作，更將新的治療技術引進國內。另在早產兒基金會的支助下，在全省 19 家醫院推動並組織大規模的早產兒追蹤檢查工作，以早期發現需復健的早產兒。

回首這近二十年的行醫生涯，像任何人一樣，有高低起伏，有欣慰的時候、有沮喪的時刻，也有經歷過驚濤駭浪、刻骨銘心的事件，但我仍覺得不後悔選擇做醫生這行業，這條路雖然艱辛，但卻是一種最能在他人需要幫助時，直接給予助人的職業，也能立即見到自己努力的成果，例如將病人的病治療好，使他們又可回復正常的生活；或者，一個原本不能或不易存活的早產兒活下來了……等等。

在這近二十年中，我經歷了一些台灣早產醫療的變遷。在早年，早產兒的救治是不太受到重視的，有不少的早產兒父母要求中止治療他們的早產兒，這其中有些父母是出於無奈，因醫療花費太龐大了，有些父母是為著擔心孩子會發生後遺症，而影響家人及孩子的生活品質，而有「不如再生一個算了」的心態。也有不少早產兒是在產房內死亡的，其中有些是因為婦產科醫師認為早產兒的存活機會不高，且又容易發生後遺症，成了腦性麻痺兒，或是視障兒，因而勸父母不要救孩子。

有時，也會有醫院的主管將我召到辦公室，跟我說某個早產兒的醫療費用已很高了，他的父親是開計程車的，每個月只賺 2 萬多，母親身體不好，又要另外照顧兩個孩子，……。說了一大堆，其實他的意思，就是要我不要再救那個孩子了。

我除了常要和父母會談，說明孩子的病情，希望他們再給孩子一個星期或是二個星期的機會；另外尚需和醫院主管溝通，說明孩子的存活機會很高，後遺症也不很嚴重，希望院方多為孩子爭取到一些補助款。醫院社會服務部雖也有醫療補助費用，但額度有限，因而常看到社工人員，為著孩子向某一單位要到 5000 元，向另一團體要到 8000 元，於孩子出院時，若父母仍付不出醫療費用，院方則通融父母以無息分期付款的方式欠帳。但仍有父母因為高額費用或擔心孩子會發生不良預後的緣故，拒絕我再救治他的孩子，真令我感到難過與惋惜。

後來，我得知有兩個機構願意幫助早產兒，一個是天主教福利會，一個是基督教救世會。得知此消息，頓時覺得如獲甘露。此後，當我和父母談過，他們仍決定要放棄孩子時，我就詢問他們是否願意讓機構來協助他們，即是暫由機構負擔他們孩子的費用，若是孩子存活下來，情況穩定時，他們那時可再做一次決定，若要孩子，則將錢付清給機構，若仍決定不要孩子，就將監護權讓與機構，由機構為孩子找領養父母。這一招，救下了不少的早產兒。

我常思考著，要如何使沒有任何方法可表達自我意識的早產兒的生存權受到重視，他的生命也是天主所創造的，他應亦是天主所鍾愛的！我當時覺得應從幾方面來著手：應改進早產兒的醫療照顧水準，提高早產兒的存活率，降低早產兒的後遺症，並且需要讓社會大眾及婦產科醫師了解小兒科、新生兒科醫師救治早產兒的能力到何地步了。在近十年間，早產兒的存活率較之前有顯著的進步，出生體重在 1500~2000 公克者，其

存活率由 10 年前的 90% 上升到 95%；1000~1500 公克者，由 60% 上升到 85~90%，不足 1000 公克者的存活率，也由 30% 上升到 60~70%；出生體重愈低者，進步的幅度愈大。婦產科醫師也較願意將出生體重不足 1500 公克的早產兒，轉送給小兒科、新生兒科醫師照顧了。

在醫療費用方面，民國七十六年公務人員保險開始披及被保險人的子女，幫助了一小部分的父母。民國八十一年由馬偕醫院發起成立中華民國早產兒基金會，輔助早產兒的住院費用、出院儀器的租金等，使得在基金會合約醫院內照顧的早產兒，他們的父母若有需要，均可透過醫院的社會服務部向基金會申請補助，基金會幫助了不少的家庭。

民國八十四年政府實施全民健保，且次年將有併發症的早產兒列為重大傷病醫療給付的對象，早產兒父母的經濟負擔大為減輕。雖然健保的實施，因給付制度的不合理，使得醫療生態產生很大的衝擊（更多的醫師開業執醫，而外科、骨科，婦產科訓練醫院，招不到年輕醫師加入他們的行業），但對重病、高額醫療費用負擔的病人及其家人來說，確是一大福音！

自從健保實施以後，就鮮有父母為著醫療費用而要放棄醫治早產兒，我們也可努力於更不成熟（妊娠週數小於 28 週）、出生體重更輕（低於 1000 公克）的早產兒的救治。這些早產兒，因為極度不成熟，發生早產兒併發症的機率很高，如肺部不成熟造成的呼吸窘迫症候群，腦內胚胎時期的組織未完全退化，引起的腦室旁及腦室內出血，未關閉的動脈導管引起的心臟衰竭，或是腸道的血流不足及功能不成熟，而發生壞死性腸炎等。

這些迷你兒的父母，都很擔心他們會發生此些併發症，擔心他們即使是被救活了，以後卻是不會走路，或是呆呆的、聽不清、看不見的，有些父母甚至認為自己無法承受這樣的後果，而要終止孩子的救治。的確，救治這些迷你兒，對醫療團隊人

員而言，是很大的挑戰，澳洲、日本、加拿大及美國的某些中心，均已可做出很好的成績，相信我們也可做到。

我為何那麼不輕易地順著父母的意願，放棄那些早產兒的醫治？我為何要那樣地為早產兒請命？因為我知道，他們都和你我一樣是天父的兒女，他們絕對也是天父所鍾愛的。我們不能因經濟負擔，或對那尚不知是否會發生的後遺症的擔憂，而扼殺了他們活下來的權力。就像希特勒因認為猶太人是劣種民族，而殺害猶太人，是不對的，為世人所唾棄！我們有能力、有設備可以救治他們時，就應把他當作我們最小的一個兄弟，如同耶穌所說：「你們為你們最小兄弟所做的是，就是為我所做的」（瑪廿五 40）。錢不夠，設備不足，就設法去尋找社會資源；救治早產兒的成績不理想（存活率低、後遺症高），就應加強人員的訓練及要求；發生後遺症之孩子，要幫助他找到一個適合的復健場地。

當然，科技雖然進步，但仍有些孩子經過全力搶救後，活的機會仍很渺茫，或是活下來後會有很嚴重的傷害神經智力的後遺症，此時我會勇敢地告訴父母，持續的救治已無法扭轉情勢，只是增加父母的痛苦，延後孩子的死亡；我會詢問他們是否願意抱著孩子，或握著孩子的手，撫摸孩子，讓孩子在他們的愛中，度過他人生的最後一段。

有些出生的孩子有嚴重的先天畸形（如無腦兒）、染色體異常（如 13，18 三套染色體），或是極度不成熟而致無法存活（如出生週數不足 22 週）。這些孩子不少是因孩子有畸形，或是父母不要孩子了，而用藥物讓孩子提前出生。他們大多被婦產科人員留在產房內，不給予任何的急救措施或是保溫的環境，只是隔一段時間查看他是否死了；父母也不願意去看孩子一眼，就當作孩子沒有出生，也不去報戶口。但這些孩子出生時，是仍有生命跡象的，怎能說他們不曾活著？他們雖有畸形，

雖不易活，但他們均是人，我們就應該以待人的方式對待他們，給他們穿衣（保溫），若他們活下來了，應該要給他們食物、適當的刺激；他們也需要父母的愛。我常要和婦產科醫師及孩子的父母做此方面的溝通，希望他們能將孩子送到嬰兒室，讓我們給予他人性的對待，並有機會幫助父母正視孩子的存在，陪伴著孩子走這短暫的人生；如此對父母是會有正向的幫助，以免在心靈深處，埋著一個不願打開的記憶小盒子，或是藏著一份無法彌補的愧疚。

現在科技進步，不少有先天性異常的胎兒，可以在妊娠 5~6 個月大時偵測出來。婦產科醫師會請父母選擇，是繼續懷孕或是中止懷孕。此時，婦產科醫師就孩子情況對父母之解說內容，很是能左右父母決定的。

兩個月前，有一位憂心困擾的母親，經人介紹打電話向我求助：她懷孕十八週時，產科醫師為她做超音波檢查，發現孩子臍膨出（即在胎兒發育過程中，腸子、肝或脾臟等仍留在臍帶中，沒有回到腹腔），醫生進一步抽了胎兒的臍帶血，查看染色體是否也有異常。婦產科醫師對她說，有臍膨出的孩子，死亡率很高，即便不死，以後也是很難帶的；他的話語之中，似在暗示母親應儘快決定在胎兒 20 週以前將孩子拿掉（優生保健法規定，人工流產需在胎兒在母體外不能自然保持其生命之期間內施行）。

這對夫妻倆很不捨得就如此終止孩子的生命，就尋找 second opinion，問我有關此種異常的孩子，存活的機會是否很小。為了慎重起見，我向小兒外科醫師請教，他說以他的經驗，這種孩子的存活率，保守的估計也有百分之八十，只是若缺陷大，或是併有其它的先天異常，則住院時間會較長，也較會發生一些併發症，孩子會難帶些。母親聽我如此說後，如釋重負，心中好高興，她說我所說有關孩子以後的那些情況，她都能接

受、也能承受，她要儘快地將這個好消息告訴先生。放下電話，我沈思了良久，「好險！一個小生命差點就沒有了明天。」「聖神，請給這對父母勇氣、毅力及智慧，讓他們能健康地，正向地面對他們的孩子及親友的質疑。」「請光照那些婦產科醫師的良知，不要再誤導孩子的父母，不要再那樣地不尊重生命了。」

這些年來，經由我不斷地與婦產科醫師及小兒科醫護人員，闡述我對生命的看法，常和他們就一些事件討論其中的倫理問題，我發現他們的觀點逐漸地改變，也主張不能輕易地放棄一個小生命了！一個人若能尊重生命，他的為人處事及在各種事情上判斷，就不可能差到那去，我們的社會、國家、甚而世界，也才有希望，有明天，讓我們一起來尊重這些小生命，無論他是否有缺陷！當我們能正向地待這些小生命，我們會有意想不到的收穫，會發現這些生命也是有價值的！

# 從仲介費看台灣外勞問題

艾立勤<sup>1</sup>、鍾佳融<sup>2</sup>

本文作者從仲介費的角度探討台灣的外勞問題。希望台灣教會對消除台灣這方面「罪的架構」，或減輕這「罪的架構」的影響力，而能有所貢獻。

## 前 言

國際勞工的移動，一直是世界每個國家可能要面對的問題，對亞洲的台灣來說則是最近幾年的現象。目前聯合國國際勞工組織（I.L.O.）對於全球勞工問題一直有持續的研究，但是並非所有的國家都加入該組織，至今也沒有國際性的法律可以直接地保護外籍勞工。

台灣在民國 78 年 10 月首次開放合法引進外勞，並在 81 年 5 月公佈實施就業服務法，而後陸續公佈相關子法<sup>3</sup>，從此對外籍勞工的引進管理有了法律的規範。而仲介業者收取費用提供服務，私人營利性仲介市場也在這幾年來快速的發展。因此可說台灣的仲介市場是一個新的現象。

---

<sup>1</sup> 艾立勤神父，耶穌會士，輔大神學院神學系畢業，義大利羅馬額我略大學倫理神學博士，現為輔大神學院院長，教授倫理神學課程。

<sup>2</sup> 鍾佳融，輔仁大學經濟碩士，目前為政治大學財政研究所博士班學生。86~89 年為艾立勤神父外籍勞工研究計畫案研究助理。

<sup>3</sup> 相關子法有就業服務法實行細則、外國人聘僱許可及管理辦法、營造業聘僱外國技術人員許可及管理辦法、私立就業服務機構許可及管理辦法、就業安定費繳納辦法、就業安定基金收支保管及運用辦法等等。

現在台灣的外勞仲介問題很多，但是對外勞來說，最嚴重的是仲介費的問題。由於本文將重複提到仲介費這名詞，在此我們先界定仲介費為外勞付費的金額。

本文所提之外勞是指非技術勞工，不同於技術勞工或者科技人才。非技術勞工的立場通常較為弱勢，容易被剝削，這不只是台灣仲介系統的問題，同時也是全世界的問題。但是，對弱勢的外勞剝削便構成天主教「罪」的架構。所謂罪的架構，意謂著不正義是整個仲介系統不正義，一個人在裡面沒有力量做正義的事情；如果要做正義的事，就要犧牲很多。因為是整個仲介系統出了問題，所以就越來越沈淪、越來越糟。

這「罪」的架構，I.L.O.和台灣並非沒有想辦法要去解決，問題在於有些團體為了自己的「利益」，把外勞非人化。若要解決這有罪系統的問題，包括外勞、本地勞工、仲介、雇主、兩邊的政府等問題，需要徹底廣泛的對話與和好。

為了做這樣的對話與和好，我們首先需要瞭解問題的來源。本文內容擬先介紹 I.L.O.對外勞問題普遍性的看法，然後瞭解台灣原來正式系統的狀況，之後正式系統被非正式系統所取代，以及非正式系統下的後果，最後是建議與結論。

## 壹、I.L.O.對外勞問題普遍性的看法<sup>4</sup>

聯合國之 I.L.O.一直持續關注外勞問題。他們認為私人營利性仲介公司是一種新的現象，而且近年來快速的成長。

以前，因為雇用外勞大部分是透過朋友和親戚的介紹，多

---

<sup>4</sup> 國際勞工組織 (I.L.O) 對全球外勞問題普遍性的建議，資料可查網址 <http://www.ilo.org/public/english/./i/migrant/papers/protvul/index.htm>  
Protecting the most vulnerable of today's workers : chapter 5 Guidelines on the protection of workers from one country recruited by private agents for employment in another country。

數是不用仲介費的。例如，1970年之前巴基斯坦只有四分之一的外勞透過仲介找到工作。但是，1980年代之後，亞洲國家例如泰國、菲律賓、印尼的勞工找工作，有60%~80%需要透過仲介公司。

商業化的私人仲介導致一些負面的效果，例如欺騙、過高的仲介費、外勞受騙接受較差的工作條件等等。更嚴重的問題是，仲介費的高低與招募成本或服務成本沒有太大的關係。徵求外勞的條件，變成不是在乎外勞工作的能力，而是外勞要得到工作願意付多少錢，錢付的越多就越有機會工作。因此仲介費的高低，決定的因素在於不同國家勞動市場外勞的議價能力，這是由供需來決定的。但是，通常需要工作的人，遠遠超過僅有的工作機會，使得外勞處於弱勢，仲介便可收到更高的仲介費。而影響仲介費的另一個因素，便是兩國薪資的差異。例如，泰國工人要到台灣工作，和要到沙烏地阿拉伯工作的仲介費，就是兩倍的差距，原因是台灣的薪水較沙國高。

當有愈多外勞願意工作，供給的數量大於需要的勞工數目，理所當然的是找工人的成本會較低，但是相反的，仲介會向外勞收取的仲介費卻更高。可是，當國內缺乏像護士或科技業這類技術人員時，仲介費又完全由僱主來付。

I.L.O.認為，想要強制管理仲介費，是最困難的問題，可以說至今為止是完全的失敗，但是，這不只是台灣單方面的問題，整個仲介系統的參與者都要配合才能解決。當國外與台灣的薪資差距越大，要管理仲介費的困難度就越高，原因是很多工人想到台灣工作。

有些國家例如斯里蘭卡、巴基斯坦，為了管理仲介費金額，不讓勞工直接付費給仲介公司，而是透過政府機關或者銀行的帳戶再付給仲介公司，以達到管理仲介費的目的。但是，兩國政府調查的結果仍然發現，有一半的勞工沒有透過這樣的

過程付仲介費，是直接付給了仲介公司。

另外有個例子，以前海上船員的工作薪資本來會比陸地上工作薪資高，但因為陸地上工作的條件惡化（仲介費越來越高），船員的仲介雇主也想要拿點好處，漸漸地船員的工作條件也變得較以前差了，變差可能是薪水下降或者多付仲介費。

## 貳、台灣原來仲介正式系統的狀況

正式系統就是一切合法，依照法令規定引進收費的仲介方式。目前，台灣訂定 NT.15,840 為外勞工資，這工資水準即是台灣最基層勞工的基本工資。這樣訂定外勞工資，是為了要保護台灣勞工的薪水結構，避免影響基層勞工的薪資水準和他們工作的權益。

台灣工資 NT.15,840，比外勞在自己國家的薪水高出很多，這樣的薪資，外勞一定樂意來台灣工作，而且外勞引進若是補充台灣勞動力不足，不是替代原來的台灣基層員工，對台灣也是有益。

正式系統規定仲介費，是依照服務項目來收取，不但從外勞收費，而且也從雇主方面收取費用（國外仲介公司如何收費台灣沒有規定，是依外國的規定）。以下是我們的說明<sup>5</sup>：

本文先前已經定義仲介費為：外勞付出的金額（若仲介費越高，代表外勞付出的金額越高）。將引進外勞的所有費用項目全部列出來如下表，列出的費用已經包括國外台灣兩邊都付費（一部份屬於雇主付費，一部份屬於外勞付費，但這裡沒有

---

<sup>5</sup> 「就服法」第 51 條、第 55 條。「外國人聘僱許可及管理辦法」第 11 條、第 18 條、20 條、24 條規定。86.7.5 台（86）勞職外字第○二五一七二號函。87.4.13 台（87）勞動二字第○一四四二一號函。另外，有關總金額、利潤的估算需要相當多的資料，詳細的費用項目與估算過程可以參考艾立勤等（89 年）第三章。

區分只呈現總額)。也就是說按照正式系統，外勞付出仲介費的金額絕對不應該超過下表金額的總數，只需一部份的費用應該外勞負擔而已。而且依照正式系統來計算，因為體檢費、居留證費、回國機票等等費用，雇主與外勞間可以協議由誰付費，就算是外勞完全負擔，外勞最後負擔的仲介費也應該低於五萬元（因為總額的六萬多元部分應該雇主負擔）。

### 正式系統下費用項目加總

	菲 律 賓 監 護 工	菲 律 賓 製 造 業 勞 工	泰 國 製 造 業 勞 工
總計金額 (NT)	60,912	65,912	61,640

因此，總額六萬多元應該向誰收呢？正式系統下應該是一部份雇主付，一部份外勞付。那麼會不會有外勞不付費或者雇主不想付費呢？外勞想不付費就來台灣工作是不太可能，因為很多人等著在排隊。雇主若不想付費，仲介公司會向雇主說明有些項目應該雇主付費，如果雇主堅持不付費外勞負擔會更大，雇主可能因此就付費；如果雇主還是不願付費，仲介公司可能就轉嫁給外勞付費。另外，還有一種情形是仲介公司為了爭取客戶，主動的「放條件」給雇主（讓雇主不用付任何費用），然後仲介公司再轉嫁給外勞，這就是外勞付出的仲介費超過六萬元以上的原因之一（其他還有回扣、高利貸利息、牛頭費用等等原因）。

仲介公司的利潤，依照正式系統的收費方式（引進一名泰勞合計向雇主與泰勞收 61,640），估算一年引進 400 名及 1000 名泰勞，考慮所有的支出後一年的利潤分別為新台幣 250 萬與

1000 萬元左右<sup>6</sup>。

綜合上述資料，我們認為正式系統下外勞的薪資、向外勞收取的仲介費，對外勞來說是合理正義的。而且，仲介公司已經得到利潤。

艾立勤等（86 年）研究結果指出台灣女性外籍勞工，基本上她們滿意台灣所提供的最低薪資與勞雇間的關係，但是常常因為仲介費的壓力太大，惡化了她們的工作及生活條件。原因是當外勞無法負擔仲介費來台灣工作時，通常需要在國外先借款，並且在日後的工作薪資中扣款還清貸款。借款然後償還來看似乎簡單也很合理，但是借款高利貸的壓力常使得實際所得縮減許多。如果外勞發生了無法繼續在台灣工作的事由（如疾病、意外傷害、懷孕等），為了繼續賺錢還債，生活情況可能更糟糕，或者是以非法的身分繼續留在台灣工作。

從倫理道德的角度來看，正式系統在法律上已經有一些弱點，就是沒有給外勞應該有的尊嚴，例如：不能結婚、不可以懷孕、懷孕就必須回國、每半年規定體檢一次等等，這樣的規定違反人性的原則，由於這些規定是法律上的規定，影響的程度更是嚴重。

## 參、正式系統被非正式系統所取代以及其後果

### 一、非正式系統

非正式系統即非法系統，是台灣的現況。原正式系統有兩個問題：法令對待外勞缺乏人性化，沒有給外勞應該有的尊嚴；兩邊國家因為薪資差距很大，整個體系存在很大金錢的誘惑，誰有辦法就能輕易的得到這筆錢。這兩個弱點結合起來，變成

---

<sup>6</sup> 艾立勤等（89 年），有更多不同狀況的推算。這裡僅提出一個例子作說明。

正式系統瓦解，非正式系統出現的原因。

非正式系統的過程是這樣的，雇主擁有外勞名額，並賦予仲介公司尋找外籍勞工的權力，對雇主和仲介業者皆產生誘惑。一旦仲介業者有競爭的壓力，就會有給雇主好處以爭取名額的誘惑。例如，一開始仲介公司本來應該向雇主收取費用，但是為了在競爭的市場下拿到名額，他們開始不要求雇主付費，而將其成本轉嫁給外籍勞工，甚至不要求雇主付費還給回扣。

另外，因為外勞輸出國和台灣之間沒有好的合作關係，因此正式系統無法有效的管理違法的事件，漸漸地非法情形越來越多。舉例來說，泰國讓雇主可以不用負擔任何費用，當業者發現泰國外籍勞工會支付高於規定的金額時，這種情況便擴散至菲律賓。原來整個正式體系便因此崩潰，費用完全由外勞負擔。當發生這樣的情形，政府並沒有立刻處理，讓情況一直惡化，仲介費一直上升。因此，仲介費會繼續不斷上升的原因，是台灣、泰國與菲律賓當局未能有效的執行正式系統，未能要求業者依規定收取費用，外籍勞工負擔之金額便大幅上升。

非正式系統的特色是不按照法律的規定運作，卻由一套市場遊戲規則主導，仲介費就是瞭解非法問題嚴重性的明顯例子。我們的調查研究證明了幾年來仲介費持續增加，而且增加得很快。現在，工人仲介費普遍是十四萬台幣，據說還有高達二十萬台幣的<sup>7</sup>，這些錢到哪裡去了？基本上，我們已經可以知道雇主和政府沒有讓仲介拿走所有的好處。此外，近年來仲介費的增加與提供給外籍勞工的服務沒有關係（或者只有少許的關係），因為仲介公司以雇主為服務對象並非外勞。也就是說

<sup>7</sup> 14~20 萬是目前聽說最新的仲介費狀況，另外艾立勤等（89 年）有外勞仲介費用調查。

仲介費增加並非全是因為外勞的服務成本增加，仲介費的增加是因為體系中其他的因素，例如雇主要求回扣（回扣是指除了原有條件之外，要求仲介公司每個名額加給多少錢）、牛頭費用（例如泰國有牛頭從鄉下帶工人到大城市應徵找工作）、利息費用（高利貸借款利息）等等。

## 二、非正式系統下的後果

長期而言，整個非正式系統對外籍勞工、台灣社會、本國勞工、仲介公司、雇主、政府都有害。而對外勞的傷害最快也最直接的就是高額仲介費的問題。當兩地的薪水差距愈大仲介費就越高，外勞高利貸借款越多，然後賺來的錢透過仲介費移轉給雇主、仲介本身、放高利貸者，對外勞是一種層層的剝削。其實管理控制合理仲介費不只是台灣的問題，世界各國有引進外勞的國家同樣也面臨這個問題。只是因為外國與台灣兩地的薪資差距特別大，外勞很想來台灣工作，對雇主、仲介業者和放高利貸者有非常大的金錢誘惑，以致於產生高額仲介費和外勞高利貸借款負擔的情形。誘惑讓他們容易違反正式系統的規定得到很多錢，這樣對台灣社會也很危險，原因是不合法得到的錢會有流向不合法組織的可能，或者黑道直接的介入。

對台灣本地工人：也會有不利的影響，因為經過非正式體系引進外勞，雇主拿到回扣會以為外勞比較便宜而多引進外勞，壓低本地工人的工作條件。另外，對仲介業者也不好：因為在市場力量之下的仲介也是弱勢者，名額根本不在他們的手上，仲介的利潤也被壓縮。有不少仲介業者表示，仲介費升高或外勞數目增加，他們的利潤並沒有增加，而且還要承受社會大眾認為他們是吸血鬼剝削外勞的責難。而雇主壓縮仲介業者的利潤，仲介可能不盡力替雇主找到合適的工人，所引進的外勞品質也會降低，進而降低產能並增加生活管理成本。最後，

對政府不好的影響是官員要承受更大的金錢誘惑，避免做出違法的事情。

至今，仲介業者仍是目前外勞的主要管理者，因為僱主有名額，仲介公司服務的對象是僱主不是外勞，仲介認為給僱主服務就是給外勞服務。為了滿足僱主，仲介業者必須忍受兩件事：政府繁複的行政程序要遵循，仲介可能不得不給僱主回扣。根據我們對仲介公司的訪談，並無法清楚的知道利潤到底是多少比例分配到誰的口袋去（僱主、國內外仲介、放高利貸者、官員）？在 87 年勞委會勞工論壇中，就有仲介表示現在的一些事業僱主根本不付本來應該付的任何費用，甚至收受回扣好處（有的好處未必是錢而是用別的方式）。而我們也發現到有一些仲介業者在短期間很快賺取一筆仲介費之後，便在市場消失不再提供任何後續服務。

我們認為在非正式系統下，長期以來外勞付出的仲介費一直增加，仲介公司利潤可能沒有增加，仲介業者相對於僱主也是弱勢者。另一方面，社會對仲介業者有許多的批評，認為他們是剝削者，仲介自己也認為自己是不被尊重的行業。但是不可忽略的是，願意做有專業和道德的業者的確存在。只是目前非正式系統下，遵守法律有專業和道德感的仲介公司難以在市場上競爭。雖然政府希望仲介能專業化和道德化，可是若不能再有一個好的系統並且加強管理，在非正式系統主宰的外勞仲介市場中，有心要成為專業化和道德感的業者很難做到，甚至連僅有的一些好的仲介業者也會受影響。

## 肆、提供解決非正式系統問題的建議

現況的外勞仲介屬於非正式系統，是有罪的架構。該系統有許多的不好後果，以下我們提供幾點建議希望能對現況的改

善有幫助：

- 一、要對話與和好必須先建立民衆對外勞問題的共識。
- 二、然後規劃長遠的外勞政策。
- 三、引用 I.L.O. 以全世界外勞問題的角度，提供適合各國普遍性的建議；以及針對台灣特殊的情況，我們再提出建議和具體可行的辦法。

## 一、建立民衆對外勞問題的共識

雇主、仲介、政府與外勞仲介皆有利害關係，因此要解決外勞問題必須擴展到全民的共識。這個問題需要台灣社會建立共識，否則政府和勞委會沒有辦法有長遠的規畫。一般大眾在考慮是否引進外勞這個問題時，都會想到國內有許多人失業找不到工作，爲什麼還要引進外勞？可是又看到像捷運這樣的公共工程，或者自己周遭的環境中有許多的外勞。是台灣真的需要外勞嗎？還是只是因爲外勞便宜才會有那麼多外勞？當開放名額引進外勞時，勞工團體認爲影響國人就業；不開放名額引進，資方就表示缺工問題嚴重。

就現況來看，台灣對外勞仍有長期的需要，而且外勞並非完全就是導致國內失業率提高的原因，我們提出下列兩點做說明：

1. 以過去統計資料來看<sup>8</sup>，至 89 年 1 月底外勞在台人數 296,569 人，家庭幫傭與監護工共 75,747 人，佔總外勞數目的 25.54%。隨著台灣人口老化、雙薪家庭等等因素，有些家庭對幫傭和監護工在未來數年仍然有需要。另外，政府重大工程、新廠擴充設備案與重大投資製造業三項共 118,644 人，佔總外勞數目的 40%。往後幾年政府

---

<sup>8</sup> 勞動統計月報 89 年 2 月份，行政院勞委會編。

擴大內需政策，捷運、高鐵等工程的推動，可能仍然像目前一樣需要外籍工人來彌補缺工。而上述兩類合計就已經佔外勞人數的 65.54%。其他還有中小企業對外勞的需要，辛苦或危險性的工作像高熱、鍋爐旁的工作環境，找不到本地工人。如果本地工人不做以上這些工作，或者人力不足又沒有引進外勞，使得工程工廠沒有辦法推動運作，那麼連本地工人也沒有工作的機會豈不是更糟糕。況且，如果國人不用外勞幫傭監護工，也不一定會轉而雇用本國幫傭監護工。因為外勞的好處是工作時間較固定，工資低有些家庭雇主才負擔的起。

2. 若產業外移，連本地工人也失業。比如人力密集的紡織業、製鞋業，引進外勞可以讓這些產業繼續留在台灣，否則這些產業到國外投資設廠，本地工廠關閉那麼只有增加外國當地工人就業的機會而已，本地工人卻失業。另外，目前資本密集和高附加價值的產業，比如說做電腦的科技業，廠商為了成本考量也普遍聘僱外勞。國內如台塑集團、廣達、華碩都申請外勞。如果不讓廠商雇用外勞，廠商有沒有可能就移到國外去了？這是值得再深入研究的問題。而且外勞不參與年終紅利配股，對本地工人、尤其是高技術的勞工其實較為有利。

上述兩點解釋外勞不一定是減少本地工人就業的機會，沒有外勞如果廠商關廠或移出海外，本地工作的機會更少。而經濟部對於勞委會要緊縮外勞名額，也認為要審慎評估甚至反對，當中的原因值得被注意。此外，從聘僱期間 2~3 年，提議讓好的外勞再引進一次兩次，可見得台灣雇主樂意聘僱外勞；而且至今年元月總數超過二十九萬的外勞也不會馬上由本地工人替代。因此，台灣對外勞有長期的需要，而社會團體和民衆

對外勞問題應該先有共識，在建立共識之後，政府與勞委會才能以長期的視野和觀念來規畫。

## 二、規畫長遠的外勞政策

不穩定的政策會影響仲介公司的專業和道德。比如仲介公司不曉得還能仲介服務外勞幾年或多少名額，以後名額增加或減少收多少費用都不確定，只知道這幾年市場還在，就會有不好的仲介公司用先撈一筆的心態做生意。其實，台灣給外勞較其他國家較高的薪水（基本工資 15,840），這是合乎公平、正義的薪水，同時給較高的薪水也是為了減少與本地工人薪資的差距，保護本地工人就業的機會。就公告的收費標準來看，仲介過程雇主外勞都付費是合理的，但是實際現況卻不是這樣。

在不穩定的政策下，目前法令規定的正式系統無法運行，市場上惡性競爭，仲介公司為了搶生意不用雇主付費或雇主不想要付費。仲介給雇主好處讓雇主覺得更有動機需要外勞，因為外勞更便宜了。這些費用之後轉嫁給外勞付，外勞必須用半年甚至一年的工作收入來償還高額仲介費，這樣是不合理的。

目前台灣公民對外勞問題應該有共識，這個共識是爲了台灣長期好也爲外勞好，也可以避免對現在外勞之不公平不正義的現象。美國是全球經濟最強的國家，也是高、低技術人力外勞最多的國家。外勞可能幫忙台灣產生更多的工作機會，或者至少做本地人不願意做的工作。因而社會應該對外勞問題有共識，如此勞委會才能審慎評估外勞政策，制訂長遠的計畫。

## 三、I.L.O.提供對各國外勞問題普遍性的建議

基本上，他們對外勞問題普遍性的建議是兩個國家加強合作，而且強有力的執行法律。因為問題不是沒有法律，而是有沒有確實的執行。

任何人看到台灣法令的規定和管理外勞的政策都會認為相當的合乎 I.L.O. 的精神。但是，台灣目前的確在法令執行的速度和要求上是失敗的，這點由台灣無法控制仲介費可以證明。

因此，I.L.O. 的建議是針對問題採取法律上嚴格又明快的動作，特別是法令強制執行和處罰違規情形的部分。仲介有非法行為時，政府應該很快的做決定去處理，否則就是變相的鼓勵非法的行為發生。比如說泰國發生有仲介提供不存在的工作機會給外勞，或者泰國向台灣買工作名額的情形發生時，兩邊政府應該要盡快的處理。否則這樣的方式將會蔓延開，整個正式體系就會崩解，外勞將成為最大的受害者。1980 年早期，菲律賓有一值得參考的方式，菲國要求仲介提供保證金，若仲介失敗是因為仲介公司的錯誤或者是欺騙，勞工可以得到遣返補償，這也是給仲介適當經營壓力的一種管理監督方式。

#### **四、針對台灣特殊的情況，提出建議和具體可行辦法**

我們認為要解決問題的方法是重新建立一個正式的系統，原本正式系統有些設計仍可保留，例如：基本薪資、依服務收取費用等規定是合理的。而兩個國家的薪水差距很大是無法改變的事實，但是過份高額的仲介費和外勞債務問題仍需要有嚴格的監督，避免有剝削外勞的情形發生。因此，政府在訂定收費標準或者仲介費時，不應該以現在市場運作的仲介費水準來訂定，因為市場上一直存在著非正式系統。而我們先前也已經提到，依照此非正式系統訂定仲介費對體系的參與者、對社會都沒有好處。

##### **1. 提升外勞的尊嚴**

而新建立的系統必須要增強道德正義，同時要考慮外勞的尊嚴和公益的概念，發展團結和諧的美德，並積極追求這樣的公益。要達到公益的一個重要目標是：不只給外勞基本的尊敬，

還要幫助他們發揮自己的美德與創造性的能力。我們應該尊敬勞工精神上的尊嚴，而不是將他們視為製造和服務當中的一種工具而已。為達到這方面精神的目標，應該讓外勞不只是命令的接受者，能多參與工作流程。最先進的管理理論也鼓勵勞工的參與和公司的培訓，僱主不應該因為對象是外勞有不同的管理方法。這樣的方法也能夠增加外勞對僱主、公司的忠誠，也減少外勞逃跑的機率。

這種管理方法在製造業已經廣泛被應用，相信在服務業也做的到。例如擴展外勞的參與，首先應加強工作的職業化。家庭幫傭一般照顧老人與小孩，但透過政府或基金會的贊助計畫，家庭幫傭可學習基本護理常識、兒童或老人心理學、烹飪技巧、家庭管理、以及基本國語會話與台灣家庭文化等。至於工廠作業員，可針對目前的工作學習相關的技術知識，以及整體生產流程。如此可提升勞工自我肯定、提供與工廠以外的人士接觸，進而對所服務的家庭或機構提供更佳的服務。

## 2. 非政府組織和宗教團體可能的幫助

宗教團體可以幫助政府瞭解仲介經營，以及監督調查外勞付仲介費的情形，也可以提供外勞在台灣的心靈慰藉。例如，天主教會頗受菲律賓勞工的尊重，因而可以較容易得到在台灣和菲律賓之間關於仲介費的訊息。同樣地，佛教也可以在台灣和泰國之間扮演類似的角色。宗教團體來做這種監督調查工作的另一個好處，是因為他們的動機是基於慈悲和社會正義，比較容易對抗賄賂和惡勢力的威脅。如果把這監督調查的工作交付給修女或尼姑，應該很少有人會不顧別人的眼光，貶低自己欺負威脅她們。然她們立誓守貧也能保護自身免於賄賂，特別是當她們負擔此責任時。

因為一些宗教團體跟台灣和外勞輸出國皆有接觸，因而能

提供更重要的服務。而且任何監督調查的系統必須外勞輸出國和輸入國同時合作。例如，若僅僅台灣或菲律賓政府單方面強力執行正式系統，另一邊的仲介者會提高仲介費，使得單邊仲介費金額升高，總金額仍沒有下降。宗教團體不僅能幫助台灣政府監督台灣仲介收費情形，也能監督菲律賓和泰國仲介收費的情形。如果為了能落實實施這種作法，當然需要台灣和外勞輸出國兩國合作，而且兩地宗教團體也要合作才可以。

同時，政府可以鼓勵非營利或宗教團體成立仲介機構。政府在初期可能要對這些團體給予主動的支持並保護他們，這些團體便能幫忙政府揭露實際成本（關於仲介工作和外勞服務工作的成本）、什麼是需要的服務、何者是不需要的行政官僚規定。如果這些團體組成的仲介機構依正式系統營運找不到客戶，這將證明目前的仲介為了經營，會有給不同形式回饋的壓力，否則失去生意只好退出市場。再次的強調，在台灣和外勞輸出國，如果皆有非營利和宗教團體的仲介機構，便可以較有效率的了解真正的成本和需要的服務。

### 3. 因為仲介費與仲介系統有關，為改善仲介系統我們提出六點意見做為參考：

1. 建議由政府擔負宣導、監督與再教育雇主的工作，因為只有政府才有權力處罰雇主。目前外勞引進後管理問題，完全由仲介業者和雇主負責。而且大多數是由仲介公司扮演傳授、教育雇主外勞事務的角色，因此無可避免會有仲介業者只宣導對仲介或雇主有利，但未必對整體公平正義有利的觀念。
2. 建議仲介與管理的角色可以分開。仲介公司只負責引進外勞，管理外勞的工作交給管理中心，讓管理中心發揮人力管理的優點。這樣分工的另一項好處可以讓管理中心的服務與收費有直接的關連，再者已經結束營業的仲

介公司所引進的外勞，也能有管理中心的照顧。

3. 主管機關應加強與公會的關係(溝通、權力、義務關係)。政府尊重公會和仲介業者，溝通管道暢通，才會有更多仲介加入公會；同時政府給予公會管理會員的權力責任，幫助公會建立公權力與自我監督的體系，也便於間接要求仲介成爲有專業道德的仲介公司。另外，我們建議政府對外勞政策做出穩定而長期的規畫，並且將決策規畫透明而公開於大眾，減少業者的臆測與不安，並杜絕媒體報導未經證實的消息。
4. 對於新加入的仲介業者給較高的限制條件。所謂較高的限制條件，並非只是要求資本額更大和更多專業人員。現在的法令下，要成立一家仲介公司很簡單，不想長期經營的業者，進入仲介市場後破壞市場行情，很快賺取大筆利潤便結束營業，造成許多的後遺症。惡性競爭的問題與整個制度設計有關，但是又不能不去面對。
5. 政府要以建立公平的競爭環境爲目標。若仲介公司削價競爭，雇主收受回扣，公平的競爭環境是不可能的，外勞將因此付出高額仲介費的代價。如果輸出國和台灣合作，外勞有可能只需要付固定的仲介費，然後估算兩地引進外勞的成本費用，並向雇主收費，應該有減少削價競爭的可能，建立起公平的競爭環境。
6. 爲長期外勞仲介管理，官僚體系的行政程序應該與仲介業者討論，由業者提出建議，主管機關可以參考是否再簡化。

再次的重申，政府一開始的正式系統下訂定之薪水水準和外勞仲介費用負擔是相當合理公平的設計，只是當初整個市場運作出問題時沒有馬上制止，並且漠視外勞仲介市場淪陷爲非

法系統。雖然台灣在執行正式系統上失敗，但是幾乎全世界許多國家都遭遇這個難題。外勞對於台灣是一個新的問題而且變化的腳步非常快。同時外勞也可能會成爲長久的問題，因此在經過這些年的經驗之後，問題已經非常清楚。下一步，台灣應該要將問題處理的更好。

## 結 論

台灣非正式系統，已經變成了「有罪」的架構系統。仲介系統變成有罪的架構，開始以及繼續存在的原因是因為把外籍勞工非人化。將外勞非人化對某些團體有利益，或許是金錢或許是權力。在整個世界，我們就看到外勞被非人化，原因是經濟利益的獲得。長期來看，誰能控制外勞的名額，誰就有最大的利益。台灣的情況是政府、仲介、雇主都有部分的力量能控制名額，也就是說都能拿到部分的利益。因此，只依靠政府、仲介、雇主要改善這種有罪架構的現況，對他們便缺乏主動的動機，未必能真正的改善。

所以，要改善現況「有罪」的架構，應該要整個台灣社會先建立共識—決定需不需要外勞。而且，外勞、仲介、雇主、兩國政府、非政府機構、宗教團體、媒體一起對話溝通，建立給外勞尊嚴的法律。有了這樣的法律之後，更重要的是能確實、強力的執行。爲了幫助法律的執行，政府可以讓仲介公會、非政府機構、宗教團體發揮監督的功能。

# 與大地和好

## 天主教的生態倫理觀

谷寒松<sup>1</sup>

台灣在即將跨入廿一世紀的現在，環境污染、水土保持，甚至遭逢九二一及其餘震不斷，和 2000 年上半年以來的豪雨成災，致使我們所處的大地飽受創傷，保護大地、與大地和好，已然成了刻不容緩的事。本文作者從各種角度提出環境保護的重要性，而且舉出可以落實於日常生活的一些環保習慣，為基督徒參與廿一世紀的台灣社會關懷，具有相當重要的提醒與參考價值。

### 引言：台灣的具體狀況

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

反觀素稱美麗之島的台灣，近年來因工業發展所造成的環境污染問題日益嚴重，且山坡地水土保持仍有待加強。面對去年九二一大地震及其後來的餘震不斷，還有今年上半年來的豪

---

<sup>1</sup> 本文作者：谷寒松神父，耶穌會士，羅馬宗座聖經學院聖經學碩士，額我略大學神學博士，輔大神學院信理神學教授。

雨成災，造成中南部重大的損失。

人們越來越感覺到，生態環境與自己的生活有密切的關係，越來越體會到地球是人類共同的家，環境的污染、惡化會影響後代的子孫。所以，推動環境保護、制訂生態倫理是刻不容緩的事。今日我們即將邁向廿一世紀，天主教會於兩千禧年提出「和好」的祈禱主題，與大地和好此專題，已然成為相當迫切的專題。

## 一、國際性歷史文件背景

1948年聯合國所頒佈的《世界人權宣言》中，第十七條強調「每人皆有財產的權力」，原則上包括土地與人生環境的擁有權。但尚未更詳細地提到人類對生態環境或土地的保護、照顧之義務。

1987年「世界環境及發展委員會」(The World Commission on Environment and Development)經過四年的研究，發表《我們共同的未來》(*Our Common Future*)<sup>2</sup>一書，書中清楚地指出，過去我們一直對經濟發展帶給環境的影響表示關切，現在我們被迫面對生態壓力的衝擊，如：土壤、水域、大氣和森林衰退、惡化等影響經濟成長的問題。

經濟發展和環境保護兩者已不再是單向式的關係，而是一種因果循環的雙向關係；而且，生態和經濟越來越緊密地交織在一起，成爲一張無縫隙的網，不論是局部、區域、國家和全球領域都是如此。面對這樣的現象和趨勢，以及廿一世紀世界人口可能激增到八十億至一百四

---

<sup>2</sup> 世界環境與發展委員會著，王之佳、柯金良等譯，《我們共同的未來》（台北：台灣地球日，1992）。

十億的局勢，全體委員會一致體會到必須要超越經濟成長的牢籠，開創一種新的、前瞻性的發展模式才行。而可持續的發展 (sustainable development)<sup>3</sup>即是一種可能性，也是一種變革；他不僅針對開發中國家的貧窮提出對策，同時也為已開發國家的未來提供一個發展方向。那麼，什麼是可持續的發展呢？簡單地說，他是既滿足當代人的需要，又不危害後代子孫滿足其需要的能力的發展。它包括兩個重要概念：

1. 需要的概念，尤其是世界上貧困人民的基本需要，應放在特別優先的地位來考慮。
2. 限制的概念，技術狀況和社會組織對環境滿足眼前和將來需要的能力給予限制。換言之，可持續的發展的目的是要滿足全體人民的需要，而不是只為某些特定強勢有力量的人群，他遵守的是公平正義的原則；而且強調要分配、管理資源，不可盲目發展、過度使用，以免剝奪、戕害後代人的環境權和生活品質。

1992年6月3~14日於巴西里約熱內盧召開「地球高峰會議」(Earth Summit)，是《我們共同的未來》之後續活動，也是一次號稱有史以來最多政治領袖出席的盛大國際會議，計有一百七十六國的政府參與這個大會。歷史上，地球高峰會議是繼公元1972年第一屆國際環保會議（在瑞典斯德哥爾摩召開）的第二個全球環保會議。儘管這個舉世矚目的環保盛會，在某方面淪為世界強權

---

<sup>3</sup> sustainable development 應譯為「可持續的發展」，意即無損於將來世代的需求，又能滿足現在世代需求的適度開放。一般譯為「永續發展」並不正確，因為英文中的「.....-able」是「可.....的」之意。再者，「永續」的說法，不夠注意地球資源的有限性。

的政治競技場，但其對人類的環境與發展規畫，的確發揮了一些效果。在該會中，來自各國的領袖得以就若干重大環境問題進行研討會商，表達彼此的立場和見解，進行大規模的交談、溝通，是一次十分難得的機會。在為期將近兩週的會議中，一百多個國家共同簽署了「氣候變化綱要公約」、「生物多樣性公約」，並發表了「森林原則」、「里約宣言」、及「廿一世紀議程」五項重要文獻；這使得人類的環保史又往前跨出了一步。

1993 年世界宗教議會 (The Parliament of the World's Religions) 發表《全球倫理宣言》<sup>4</sup>，使我們學習到：

1. 更好的全球秩序不能僅以法律、命令、會議來勉強達到；
2. 要使正義與和平以及保護地球得以實現，有賴個人是否有洞識和意願，正直行事；
3. 基於責任和義務的意識所產生的追求人權和自由的行動，必須植根於對人的思想和心靈的關注；
4. 不顧道德的權力絕不會持久，因此沒有全球倫理，也將不會有更好的全球秩序。

1998 年由多國退休首領、政要及宗教領袖所組成的互動協會 (Inter Action Council)，其中包括天主教神學家孔漢思 (Hans Küng) 在內，為紀念「世界人權宣言」<sup>5</sup>發表五十週年，提出「人的責任之世界宣言」為聯合國及全世界提供反省建議。宣言共有十九條，其中：

**第八條**強調：人人有責任依正直、誠實與公平行事，沒

---

<sup>4</sup> 孔漢思，庫雪爾編著，何麗霞譯，《全球倫理》(台北：雅歌，1996)。

<sup>5</sup> Inter Action Council (ed. Helmut Schmidt), *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten* (München Zürich: Piper, 1997).

有人或團體應該搶劫，或任意剝奪其他人或團體的財產。

**第九條：**所有的人，給予必要的工具，有責任努力克服貧窮、缺乏營養、無知與不平等。他們應該在全世界推動可持續的發展，以保證全人的尊嚴、自由、安全與正義。

由以上國際間的文獻資料背景，我們可以看出國際間已日益重視生態環保的問題，不僅是國與國之間，甚至各宗教、各文化、各團體也都努力推動之。現在我們從不同的角度與立場，研究不同的生態倫理觀。

## 二、中國哲學中的生態倫理

自古以來，中國在經、史、子、集的經典文獻中，不斷強調天、地、人以及宇宙萬物間的整體、相互依賴、週期循環、自然平衡的和諧次序。輔大宗教系莊慶信副教授，在其著作《中國哲學家的大地觀》<sup>6</sup>中，將中國經典有關大地的思想，以十個專題討論之。

### （一）原野義：保護原野的生態倫理觀

漢朝以前的古代中國哲人，非常重視有關原野保護的問題，認為：

#### 1. 取用原野的動植物時應有節制

如：《論語·述而》「釣而不綱，弋而不射宿」。

#### 2. 工具價值是保護原野動植物的首要關懷

如：《荀子·王制篇》「鱉魚鱉優多而百姓有餘用也」。

<sup>6</sup> 莊慶信著，《中國哲學家的大地觀》（台北：國立編譯館主編，師大書苑有限公司發行，1995）。

強調生命的自我流露及圓滿實現萬物的內在價值。

### 3. 生物的生命只有在自然的原野中才能自由逍遙

如：《莊子·養生主》「澤雉十步一啄，百步一飲；不斲畜乎樊中，神雖王，不善也」。

## (二) 形上義：大地思想的形上基礎

### 1. 以「道」為地的形上基礎

如：《老子·四十二章》「道生一，一生二...三生萬物」。

### 2. 有些哲人以「氣」為地的形上基礎

如：《莊子·大宗師》「通天下一氣」。

### 3. 有些哲人以「上帝」為地的形上基礎

如：《中庸》「郊社之禮，所以事上帝也」。

## (三) 變化義：天地變化問題的評析

### 1. 以陰陽說明天地的變化及化生萬物

如：《荀子·禮論篇》「天地之變，陰陽之化」。

### 2. 天地的變化與氣有密切的關係

如：《老子·四十二章》「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」。

### 3. 變化不息的動態之天地

如：清·戴東原《原善上》「一陰一陽，蓋言天地之化不已，道也」。

## (四) 律則義：天地（自然界）律則與法天的評析

### 1. 法天（依順自然）即依順天地的本然性及必然性

如：《老子·廿五章》「人法地，地法天，天法道，道法自然」。

### 2. 天地的循環律則與均衡律則

如：《老子·七十七章》「天之道，損有餘補不足」。

### 3. 變動不息是天地的律則

如：《易傳》「天行健，君子以自強不息」。

### 4. 生化萬物是天地的律則

如：《易傳》「天地之大德曰生」。

## (五) 一體義：人與天地萬物為一體的評析

### 1. 一體性的形上論證

如：《淮南子》「天地宇宙，一人之身也。...古之人，同氣於天地之間」。

### 2. 認知上的客觀論證

如：西漢·董仲舒《春秋繁露·立元神》「天地人...三者相為手足，合以成體，不可無一也」。

### 3. 認知上的主觀論證

如：西漢·董仲舒《春秋繁露·人副天數》「天地之符，陰陽之副，常設於身，身猶天也」。

### 4. 一體性的道德論證

如：《易傳》「與天地相似，...安土敦乎仁，故能愛」。

### 5. 一體性的直觀論證

如：《二程集·遺書》「仁者，以天地萬物為一體，莫非己也」。

## (六) 道德義：人對待天地（自然界）的倫理評析

### 1. 就天地（自然界）本身的德而論

如：《易傳》「天地之大德曰生」。

### 2. 就人對天地（自然界）的倫理而論

如：《易傳·乾·文言》「夫大人者，與天地合其德」。

## (七) 價值義：天地（自然界）人的地位及價值之評析

### 1. 人的地位及價值低於天地

如：《老子·廿五章》「人法地，地法天，天法道，道法自然」。

### 2. 人的地位及價值等於天地

如：《莊子·齊物論》「天地與我並生，萬物與我為一」。

### 3. 人的地位及價值高於天地

如：《朱子語類》「人者，天地之。沒這人時，天地便沒人管」。

## (八) 審美義：天地（自然界）之自然美的評析

### 1. 自然美的審美對象

如：《論語·雍也》「仁者樂山，知者樂水」。

### 2. 自然美的性質

如：西漢·董仲舒《春秋繁露·循天之道》「舉天地之道而美於和」。

### 3. 自然美與其他價值的聯繫

如：中國哲人唐君毅、方東美...等人，將自然之美與宗教、藝術相結合。

## (九) 樂土義：樂土（理想國）的渴盼之評析

從中國的經典，我們可以看出中國人渴盼另一塊淨土，一個新天新地。

## (十) 神聖義：宗教意義的地及地神之評析

### 1. 地與上帝的關係

在中國古代的文獻中，都提及對上帝（或天）的信仰，如：《墨子·天志》「明哲維天，臨君下土」。

## 2. 土地神崇拜的意義

殷商時代的甲骨文中的「祭亳土」，即指土地神的崇拜，此後地神崇拜在中國綿延不絕，至今猶存。

## 3. 地神的重要性僅次於尚天

如：《國語·越語》以「皇天、后土」，來形容天與地。

綜觀上述十大論題，中國哲人對大自然的態度，是一個整體而又和諧的生態倫理觀。以下我們懷著中國生態倫理的背景，進入天主教的生態倫理觀。

# 三、聖經中的生態倫理

## (一) 舊約

舊約中，上帝、人與大地之間，維持著一種「先後有序」的關係，三者之間的價值與重要性互不相同。上帝是人類及萬物的創造者和統治者；人類是上帝以其肖像所照的，他的地位僅次於上帝，並被上帝賦予管理大地的權力與責任（創一 27）。大地的創造是為了支持人類的生存，故其地位在人類之下。雖然大地萬物的地位在人類之下，但並不表示宇宙萬物完全沒有價值或重要性，而是將受造界視為有尊嚴的存在。

但是，人也並非完全承擔上帝所賦予耕種、看守、管理世界的責任。聖經不斷強調人的墮落污染、濫用、虐待自然界的一切產物，因此先知耶肋米亞發出悲痛之聲：「他們使田地成為曠野，我眼前一片淒涼，山河都荒廢了，卻沒有人關心」（耶十二 11）。

因此，當人類放棄罪惡、不義、遠離偶像，完全順服自然界才能「五穀豐收，不再有飢荒，果樹結實纍纍，田園增產」（厄卅 29~30）。當人與人、人與動物、人與植物之間停止破壞、不信任、心不再堅硬如石，恢復有血有肉的柔軟心時（厄

十一 19，卅六 26），才能聽到上主的聲音，才能關懷其他受造物，才能與上主保持和諧的盟約關係。

## （二）新約

### 1. 耶穌的生態倫理觀

新約對大自然的生態看法，承續了舊約的觀念，耶穌也常以自然界的生態觀念來教訓群眾。他認為宇宙萬物都是上主愛的對象，都是有尊嚴、有價值的。例如：天空的飛鳥（瑪六 28~31）。甚至以「光」（若四 7~15）、「水源」（若八 12）、「葡萄樹」（若十五 1~10）來強調上主與人、與萬物的親密關係。

### 2. 保祿的生態倫理觀

保祿在其書信中指出，宇宙中有一位看不見的創造主，人若以正確的態度觀察自然，必會找到、認清、並尊敬上主。保祿並肯定自然界與人類是一同被上主所救贖的（羅八 18~23）。

### 3. 《默示錄》的生態倫理觀

《默示錄》中，可以看出一個天、地、人都充滿和諧之新天新地的生態環境，即聖經中所強調的大地和好的美麗遠景與未來。全人類、全世界、全宇宙經過歷史過程及努力，進入圓滿境界。

由以上聖經中的生態倫理觀可知，人與上帝、人與萬物的關係本是和諧的，人的墮落、犯罪破壞了和諧。聖經強調必須與上帝、與萬物和好才能重建一個健康的生態環境。如此的主張粉碎了哲學家林懷特（Lynn White）的說法：

「西方科技的發展，造成生態倫理的破壞，是基督教義使然，因為基督教義中有關創造的教義，視人類為『世

界的控制者』，人類可任意使用、控制萬物。<sup>7</sup>」

因此我們鄭重強調，聖經對自然界的和諧採讚賞及高度評價的態度。不僅如此，從教會歷史來看，初期教父們對大自然的愛護之情，是眾所皆知的。如亞西西的聖方濟（St. Francis of Assisi）的太陽歌，可以看出他對大自然生態萬物的珍惜與讚美。教父後期的天主教訓導當局，更是以通諭、法令、文獻來呼籲生態倫理的重要性。

#### 四、天主教訓導權的生態倫理

天主教會的訓導權包括大公會議、教宗的通諭及牧函、主教團的文件。梵諦岡第二屆大公會議（1962~1965）召開時，因全球土地生態並未成為人類最迫切的問題，因此並未提出任何有關土地生態倫理的議題。但教宗及各地方教會主教團，均發表了許多有關此議題的通諭、宣言等，在此僅提出較具代表性的文件，無法全數詳列<sup>8</sup>。

1987年12月30日教宗若望保祿二世《社會事務關懷通諭》：  
**第卅四號**從發展的倫理特性談到人類對土地生態的責任：

1. 適切地喚醒人們對這件事有更大的覺醒，人不能只照自己所願，依照經濟上的需要，任意使用不同類別的事物，無論是活的或是非靈性—如動物、植物等自然界的元素。相反的，人必須注意每一物件的本性和它們在井然有序的系統中，尤

<sup>7</sup> Lynn White, Jr., "The Historical Roots Our Ecologic Crisis", *The Environmental Handbook*, Ed. Garrett de Bell (New York: Ballantine Book, 1970).

<sup>8</sup> 谷寒松、廖湧祥合著，《基督信仰中的生態神學》（台北：光啓，1992），222~240頁。

其在「宇宙」中，彼此之間的關連。

2. 必須意識到自然資源的有限，因為有些資源是不能再生的。以絕對的主權，並認為資源是用之不盡的，這種態度嚴重危害了資源的效益，不僅影響目前的世代，更影響未來的世代。
3. 直接反映某些發展型態的後果，在工業區內生活品質的課題。我們清楚地知道無論直接或間接的工業化的結果，通常是環境的污染，對居民的健康已構成嚴重的後果。

在卅六號中提到一個新的概念：即「罪」與「罪的結構」，這是我們很少運用在現代世界情況上的詞彙。然而，除非我們能說出那些加給我們痛苦的罪惡根源，否則我們對眼前的罪惡事實，不易有深刻的瞭解。在社會政治的分析，以及對「罪」、對「罪的結構」的正式說明之間是有區別的。根據後者的觀點，進入「天主聖三的旨意，祂對人類的計畫，天主的公義和天主的仁慈。富於仁慈，人類的救主，主及賦予生命的天主」內，祂要求人類以明確的態度表達他對其鄰人的行動或疏忽。這裡我們可以從舊約「十誡」得到明證（出廿 12~17，申五 16~21）。不遵守十誡就是得罪天主及傷害近人，並且將罪的影響而造成的阻礙帶入世界，此二者給世界帶來的後果遠超過個人的行為及短暫的生命。

1990年教宗若望保祿二世的世界和平日文告主題為〈與造物主和好，與受造界共存〉，文告中提到天主所創的一切，天主認為是好的，因此生態危機是人的責任與道德的問題，面對生態危機是人類共同的責任，需要全球各組織、國家間的精誠合作。

**第十號**特別強調：生態危機說明對新的精誠合作有迫切的道德需要，尤其在開發中國家與高度工業化國家之間的關係中。國家必須以相輔相成的方法，對自然和社會環境的符合與和平健康的提升分擔責任。舉例說，新工業化國家不能被要求對他們剛出現的工業採用嚴格的環保標準，除非已工業化國家首先在他們自己的國家內採用同樣的標準。同時，進行工業化的國家，道德上不是可以自由地去重複其他國家在過去造成的錯誤，不顧一切地繼續經由工業污染、極端的砍伐森林，或無限制的榨取不能重生的資源，在這關鍵上，對有毒廢料的處理與放置急需找到解決的辦法。然而，沒有計畫或組織能夠影響必要的改變，除非世界領導者對這些精誠合作真的相信有絕對的需要，生態危機要求他們重視精誠合作的需要，它對和平來說是重要的。這需要為國家間加強合作與和平關係提供新機會。

**第十五號**中也提到：今日生態危機是每一個人的責任。它的種種光景呈現出需要協調一致的努力，其目的在建立起屬於個人、人民、國家和國際社會的責任和義務。這不僅是攜手努力建設真正的和平，也是以具體方式確定和加強那些努力。當生態危機置於社會中追求和平的更廣闊的關鍵裡，我們能更瞭解關切大地及其大氣層告訴我們什麼的重要性：也就是說，天地間有一個秩序必須受到敬重，而人賦予自由地選擇的能力，有重大的責任為未來的子孫保存這一秩序，因此，生態危機是一個道德問題。

1991年5月1日頒發的《一百週年通諭》是為紀念1891年的《新事通諭》頒發一百週年。通諭中的第四章30-43

號「私有財產與物質財富的普遍目的」中強調：

**31 號：**一切美好之物的本源，皆來自上主的創造。是祂創造了天地，將地上的一切都交給了人，使人藉工作而能統治大地，並享受其產物（創一 28）。天主把大地給予全人類，以供人人維生之用，既不排斥、也不偏愛任何人，此為世上財物之普遍目的的基礎。大地因其出產豐富且能滿足人的諸多需要，乃是天主給人維持生命的第一件禮物。然而，若人對天主的禮物沒有作出一種特殊的回應—人的工作—大地便無收穫可言。人透過工作，運用其聰明、行使其自由，而能成功地治理大地，使之成為適於人居的家園。如此人把大地的一部分，正是那由工作而取得的部分，成為自己的。這便是個人財產的起源。顯然，人也有責任不去妨礙他人取得其所應得的天主的禮物。因此，人必須與他人合作，才能治理大地。

**32 號：**另有一種所有權的形式：科技、技藝和專技知識的擁有，其重要性不在土地之下。這種情形，尤以今日為然。工業化國家的財富，基於此類事物的所有權，遠甚其之基於自然資源。

在消費主義的背景上，教宗提到生態環境的問題，如：

**37 號：**同樣值得我人引以為憂的，是伴隨消費主義而來，同時又與之密切相關的生態問題。在想要擁有與享樂，而非想追求存有與成長的慾望驅使下，人以過分而紛亂的方式去消耗大地的資源和自己的生命。對自然環境無情的破壞，其根源實出於人類學方面的錯誤。不幸這項錯誤，在今日甚為普遍。原來人透過工作發現自己有轉變，甚且就某一意義

說，有創造世界的 ability，而他在這項過程中，竟然忘記了他之所以能如此，始終是基於天主原先給予現存事物的恩賜。因而人自以為可以任意將大地為其所用，任憑其支配而不受拘束，就如同大地並不具備本身的需求，以及天主事先賦予它的目的一般。人對這兩者確實只能去加以發展，但卻不可與之背道而馳。如此一來，人就沒有實現他在創造工程中應扮演的角色——天主的合作者，代之而來的，卻是人取代了天主，結果引發大自然的反叛，因為人施之於大自然的，與其說是治理，不如說是暴政。

教宗在 38 號中又提出：自然環境遭受無理的破壞，除此之外，我們也必須一提對人類環境所有的摧殘，後者更為嚴重，甚至未受到應有的注意。人們處心積慮如何去保存那些瀕臨絕種的動物之自然習性，此一作法是正確的，雖然遠非足夠。人們之所以這麼做，是因為他們理解到，每種生物之於整個大自然的平衡，都有其特殊的貢獻。然而，對於維護一項真正的「人類生態」所需的倫理條件，人們所下的功夫，實在太少。天主把大地賜給人，人必須對這項贈予原先美好的用意，抱著尊重之心而去使用之。不僅如此，我們應該一提現代都市化的一些嚴重問題，有關人如何去生活的都市計畫的需要，以及人們對於工作的「社會環境」應有的注意。

1992 年 12 月 8 日若望保祿二世頒佈《天主教教理》（1996 年 6 月 24 日出版中文譯本），2415~2418 條：第七誠要求尊重受造界的完整。動物、植物及無生物都是自然地導向過去、現在和將來人類的公益。宇宙的動物、植物和礦物資源的使用，不能脫離道德的要求。造物主將

無生物及生物的統治權給予人類，並不是絕對的；而是要人關心近人的生活品質，包括為後代著想；這統治要求以虔敬的尊重對待受造界的完整。動物是天主的受造物。天主以自己的關懷照顧牠們。牠們就以其生存本身，讚美光榮天主。因此，人們應該友善地對待牠們。這不禁使人想起聖人們，如：聖方濟·亞西西或聖斐理伯·內利，如何以愛對待動物。天主把動物託給了按照自己的肖像而受造的人來管理。因此人使用動物為食物並製成衣服，是合理的，也可以馴服牠們，使能在人的工作及休閒上有所幫助。在合理的範圍內，在動物身上做醫學及科學的試驗，是道德上可以接受的作法，因為對治療及救人的生命有所助益。使動物無故地受罪，或糟蹋牠們的生命，是不合乎人性尊嚴的。與其為動物花費大量金錢，而不優先救助人的急難，同樣是不相稱的事。可以愛護動物，但不應該把專屬於人的情懷，轉移到動物身上。

此為天主教訓導當局對生態倫理的文獻資料，可以看出教會致力於協助信友，以整體性的和諧，在天、地、人之間的關係上。

## 五、天主教生態倫理之動機、態度與靈修說明

雖然生態危機來自人們對天地萬物的不道德、不負責的倫理行為，但今日解決此危機並非要重建一種新倫理，而是實行聖經中及教會訓導權的生態倫理靈修觀。此生態包括動機、態度與靈修三方面。

## （一）動機

動機是指激發行爲或發生動作的原因，是推動人行爲的內在動力。基督徒倫理行爲的動機來自信仰，可分別從不同的角度來說明。

從天主論來看，大地乃是天主聖三的居所，而且大地與天主聖三彼此寓居。從宇宙性的基督論來看，基督是萬物宇宙共同的家，萬物在祂內尋獲了終極的目標。從聖神論的角度來看，聖神是大地萬物創造性的力量源頭，以及合一力量的源頭。從基督信仰的人學觀點來看，不論是以關係、結構或過程的幅度來看，人類的生存不只與地息息相關，而且人類肩負保護和照顧大地的責任。從教會學的觀點來看，現代的教會學所關心的問題，從傳統對「內在」的關心逐漸轉向對「外在」的關心，也就是從對「人」的強調逐漸轉向對整個「自然環境」的關心，而且逐漸強調大地在聖事的慶祝中所扮演的角色。從末世論的觀點看，基督信仰對末世新天新地的期望，更是相信大地與人類同得救贖、同被更新的烏托邦臨到；而且人類必須與上帝同工來促成新天新地的實現。

## （二）態度

態度指一個人對他人或事物所具有的心態與立場。如上所述，當我們從信仰獲致行爲的動機之後，我們對生態環境的態度必然會隨之改變。我們會以全新的心態來對待大自然。根據聖經的教訓以及倫理神學的傳統，此種態度的改變至少表現於三方面：

### 1. 管家的倫理態度

管家的態度來自聖經的人觀和自然觀。聖經的神學主張，唯有上帝才對自然大地擁有絕對的所有權。人具有上帝的形像（肖像），並且受上帝之託管理照顧自然萬物。所以，在人與

大自然的關係上，人只是上帝的管家。人既然替上帝管理大地，在使用大地的資源時，就必須以向上帝負責的態度來使用。人對自然資源沒有絕對的所有權和處置權；人只有管理和照顧的職責。生態危機之所以產生的主要原因完全因人類主張對自然大地擁有絕對所有權所致。

管家的職責就是忠實且負責地管理主人所交付代管的財物。這表示人類應該以同樣的態度來管理經營上帝所交管的自然大地。人類固然有權向自然支取生活所需，但人類必須分辨何種行為構成負責任的管理和不負責任的管理，也必須知道如何行使他（她）的管理權，才能使自然大地免於被破壞和蹂躪。換言之，當人類向自然所支取的，超過了自己生活所需要的，就可能僭越自己的管理權，而失去做上帝管家的資格。

## 2. 三超德的倫理態度

a) **信德**：信德使人對上帝有正確的信仰，不只相信上帝為宇宙和萬物之主，並相信上帝寓居於世界中。對天主聖三的信仰可以使人擴大視野，而把天、地、人視為一個不可分割的整體。而當人具有此種天地人合一的觀念時，他（她）對地的態度必然具有一種敬畏或珍愛的態度，而不再將地視為沒有價值、地位或主體性的「它」，加以任意的剝削和蹂躪。

b) **望德**：當基督徒因著信德而體會出上帝的愛和恩寵，並看出上帝全能的作為時，就能表現出一種持久的盼望。

c) **愛德**：基督徒的愛德源自上帝對人類及萬物的愛。上帝對萬物愛的態度，也應成為基督徒對待大自然的愛的一部分。

## 3. 四樞德

a) **智德 (prudence)**：意指一種分析、明辨、洞察的能力。就生態環境的問題而言，智德使人知道生態體系的完整性及保持這種完整性的重要。智德幫助人分析人類對待自然環境的不

當態度及此不當態度的根源；人類在經濟或科技上盲目的發展，都是不明智之舉。

b) **義德 (justice)**：義德所關心的是權利和義務的問題。在生態環境的問題上，我們可以說，人類有尊重被造界的完整之義務，因為所有的被造物都是屬於上帝的，都有其價值和意義、作用和權利。

c) **節德 (temperance)**：節德是平衡人類的慾望，而不影響人過著應有的基本需要的生活力量。它不是壓制慾望，而是節制慾望，莫使不當的慾望走向行動，以利於人的成長。科學研究應以服務人，而不妨害全人類的利益和幸福為目的。

d) **勇德 (fortitude)**：在面對困難、危險和誘惑時，能夠堅持到底，即為勇德的表現。就生態環境而言，勇德使人在面對大部分人類不知悔改的現況時，仍能堅持原則，不被誘惑、不被消滅，以果敢的行動推行並實踐拯救自然大地的工作。

生態倫理的思想動機、形成行為的態度，行為態度又與靈修有密切的關係。以下為生態靈修的一些方向。

### (三) 靈修

#### 1. 創造靈修 (creation spirituality)

創造靈修是指一種以創造為中心的靈修方式，其目的是要使基督徒的靈修達到均衡——也就是從過去所強調的救贖、成聖層面的靈修，轉變成一種包括人性各個層面的靈修。創造靈修的內容包括今天人類所面臨的生態危機、資訊爆炸、都市化、高漲的地球村觀念以及失業的問題，來體驗生態宇宙的救贖，以及宇宙性基督來臨的必經過程。

## 2. Shannon Jung 的生態靈修觀<sup>9</sup>

Shannon Jung 以五種人類對環境的共同經驗，作為生態倫理的基礎：

a) 人類與自然大地相互關連的感受。

b) 在身臨自然大地時，一般人都會具有一種超越感。

c) 人類都知道生界構成一個共同體 (community)。

d) 人類都知道在面對大自然時，人類會有一些強有力的情感表現，如懼怕、友誼、美感、力量、信賴感 (trustworthiness)。

e) 對自然環境的認識通常都與其他宗教性的承諾或委身 (religious commitment) 有關，特別是深度生態學和女權主義。

## 3. Hans Kessler 的生態靈修觀<sup>10</sup>

七個主張：

a) 全部的創造都被上帝所擁抱，萬物都在上帝內，因為祂是無限愛的奧秘生命，所以在祂之內，空間是無限的。

b) 上帝也臨在於祂的創造中，在所有的被造物之中。祂充滿一切，使它們有生命，有存在。

c) 當以聖事觀點來瞭解大自然的時候，我們可以發現自然乃是那位看不見上帝的象徵。

d) 萬物中都存在著上帝的足跡，當被造物看出這些足跡時，自然受到激發去尋找祂、愛祂、讚美祂，如聖方濟 (St. Francis of Assisi) 的太陽歌。

e) 上帝的足跡雖存於萬物中，但祂的足跡並不一定是清晰可見，大地有時也把上帝隱藏起來，特別是在自然災害中，

---

<sup>9</sup> Shannon Jung, *Weare Home: Aspirituality of the Environment* (Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1993) .

<sup>10</sup> Hans Kessler, *Das Stoehnen der Natur: Plaedoyer fuer eine Schoepfungs-spiritualitaet und Schoepfungsethik* (Duesseldorf: Patmos Verlag, 1990).

人類更不易看到這位與人同在的上帝，但是對那些努力尋找上帝臨在的人來說，大自然有足夠的光輝讓他們可以看出上帝；但對那些不願尋找上帝的人來說，自然永遠是黑暗的，因為他們的心「冥頑不靈」，他們永遠無法從自然中看出上帝。

f) 上帝臨在於萬物中，並參與萬物的感覺中。此種生態靈修主張，受造物本身不但是到達上帝的媒介或工具，而且受造物也具有上帝所賦予的價值。

g) 靈修生活—參與受造界的痛苦：由於人類長久以來不僅未善盡管理大地之責，反而奴役大地。因此，大地受盡折磨，已經開始表現其痛苦，嘆息並期待早日得到解脫。

七種具體解決的方法：

a) 培養提高對大自然的敏感。

b) 繼續培養對一切生物的尊敬心態。

c) 培養一種在感恩喜樂中接受大自然的心態。

d) 培養一種記憶，以從歷史中學習功課。

e) 培養一種更儉樸的生活方式，為關懷較軟弱的被造物。

f) 在面對受造界的痛苦和危機時，應培養一種義憤，以發揚、去除一切不義、不公之現象。

g) 培養一種對受造界的責任感和耐心（endurance），及每日實行環保工作的耐心。

#### 4. 修會三願生活的靈修

所謂「三願」是指基督徒在修會生活中向天主所發的誓願，委身於特殊形式的基督徒生活。此種特殊生活方式表現於三重誓願中；即神貧願、貞潔願、服從願。

神貧願表示志願放棄私有財產，以耶穌基督的儉樸生活為模範，度儉樸的生活方式，就如《天主教法典》第 600 條所說：

「貧窮的福音勸諭是為效法基督，祂本富有，但為我

們成爲貧乏者，除度實質和精神的貧窮生活外，尚且應勤勉儉樸，遠避地上的財富。此勸諭要會士按照各該會會憲的規定，在使用及處理財物上應受管轄及限制。」

貞潔願是指放棄婚姻生活，將自己所有的愛施於衆人或衆生，並過著跟天主有較直接來往關係的生活方式，就如《天主教法典》599 條所說：

「貞潔的福音勸諭是爲爭取天國而設，係未來世界的記號，也在不分散的心中成爲豐富養育的泉源，度獨身生活負完全節制的義務。」

服從願則表示放棄自己決定的主權，並將此主權交託給天主主權的合法代理者。就如《天主教法典》第 601 條所說：

「服從的福音勸諭是以信德和愛德的精神跟隨服從至死的基督。此勸諭責成會內成員照各該會的會憲，志願服從合法長上，猶如天主的代表。」

a) **神貧願**：通過此願，我們放棄財產所有權，並與萬物建立相互的歸屬關係，進而感覺萬物的神聖性，而對萬物產生尊重的態度；所以，當我們發現自然被蹂躪、破壞時，就會在倫理上覺得那是一種對自然的反叛，也是一種導致自然貧窮化的作爲。委身於神貧願的人會越來越瞭解自然是人類的家，也是人類自己創造的環境，而且自然也是所有生界、所有生物的家。

科技至上主義和物質主義都貶抑了自然的地位和價值。也奴役了自然，以致自然界的資源被濫用，生態的均衡狀態被破壞；各種對自然界的污染成爲人類道德被污染的媒介。自然界的象徵作用因此消失，人類的未來也變成黯淡無光。

委身於神貧願者，應學習尊重自然，不將被造物視爲「東西」，而應視之爲「神秘」；應放棄對被造物擁有主權的野心和態度，爲了是進入那復活的基督所建立的萬物共融、宇宙和

諧的狀態中。也應在自己的身體中感覺自然被現代人蹂躪、破壞的痛苦。

委身神貧願者藉其刻苦節儉的生活，成爲與自然往來的記號，也成爲與萬物和諧的記號。另一方面，志願過貧窮的生活也表示對自然及其資源善盡保護的責任，因爲自然是人人所共有的家，而且必須是全人類共同的家。我們不能把自然變成一毛不拔的荒漠，而讓人類的後代無家可住。

b) **貞潔願**：我們的身體乃是此貞潔願實現的地點。貞潔願的目的不是迫害自己的身體，壓抑自己的身體，或與自己的身體爲敵，也不是對自己身體的自我崇拜。我們的身體是自然的一部分，因此在我們的肉體中，我們體驗到自己的有限性和罪性，而我們這些有限性和罪性都是影響自然界的主要因素。

自然並非在我們的身體之外，因爲我們的身體是自然的一部分；我們存在於自然之中，自然是我們的；自然餵養我們，讓我們成長；自然讓我們痛苦（生病），也醫治我們；在自然中，我們的身體因死亡而分解，回歸自然。若在我們的身體和自然世界之間，建立起一種緊張關係，看不出兩者間存在著的神秘共融，則不僅自己受害，也使自然遭受傷害（impoverishment）。

但是，我們的身體並非在一種已完成的狀態，而是必須繼續成長，必須不斷教育的。我們在靈性上最深的經驗必須與身體整合，而肉體的感覺也必須進入靈修之中。換言之，我們對貞潔的體驗應表現於肉體之中。

委身於貞潔願的人，他們的身體應該發出貞潔應有的表現。不只能控制肉體的欲望，也能與其他被造物保有正當愛的關係。通過他們的身體，他們能夠進入與其他被造界的關係中。也就是能對大自然表示尊敬、愛護，他們對萬物的愛，使他們的身體和萬物結合成爲一體，共同隸屬天主。他們把肉體之愛

和衝力結合起來，當成愛別人和受造界的動力，而建立起一種跟受造界之間的新盟約。此乃所謂貞潔願的生態層面。

貞潔願的生態環境靈修所強調的不是生產、創造或其他對生命的破壞，而是尊敬、保護並愛護一切的生命（當然以人的生命為優先，再推及自然界中其他被造物的生命）。就如東方僧侶們表現貞潔願的一種方式，是在生活中定期實行齋戒。此種作法表示終止以暴力和殺生的方法對待受造界。所以貞潔願的實現可以讓我們跟被造界之間建立一種慈悲、憐恤、尊重的關係。亞西西的聖方濟所表現的與自然界的關係的生活方式，可做為我們瞭解此種貞潔願下的生態層面生活。

簡言之，委身於貞潔願者在面對神秘的生命時，會對生命產生尊敬和保護，而放棄一切不必要的暴力和控制權。

c) **服從願**：這是表示放棄個人的自決權和控制或奴役其他被造物的權力。人類往往有一種傾向，就是把創造主賦予他們對自然大地的管理權，轉變成絕對的控制權。而服從願的靈修生活要求我們放棄這種控制的心態，而使自己改變成環境的管理者、培育者，也就是成為天主的管家。服從願提醒我們，人類不是受造界的主宰，所以人類理應聽從天主的命令，盡責替天主管理、服務受造界。

然而，放棄對受造界的主權，並不是脫離跟被造界的關係，而是聽從天主的命令，善盡管家的責任。此外，我們也應小心，不要反成為受造界的奴隸—因崇拜物質、金錢...等，而成為受造界的奴隸。服從上帝應表現於對受造界的服務中：如餵養動物、照顧植物、保護自然免於遭受破壞，培養生態方面的社會良知.....等。

## 六、生態倫理的基本原則、規範及行動方針

迎向廿一世紀的基督徒，我們能為台灣社會做什麼呢？以下我們提出生態倫理的基本原則、規範及行動方針作為參考。

### （一）生態倫理的基本原則

人類以理性既能瞭解萬物的本質和價值，和人類自己的行為，也能瞭解每一存在之中所具有的倫理呼召。又因為上帝是最高之善和絕對的存有，而人類都具有上帝的肖像（形像），也都具有良心、責任和尊嚴，所以人類應有的倫理原則是：全心全意愛上帝，並愛人如己。

當然，狹義地說，此種上帝對人的愛的要求是以人為對象；但廣義而言，此種愛的誠命應該擴展至整個被造界。因為每一被造物都有其獨特的本質和價值，也因為每一被造物都是上帝愛的對象。換言之，根據此一原則，每一被造物也都是我們倫理責任的對象。

基督宗教的思想傳統把愛的對象區分為四種：（1）對人類之上的存有（即天主）之愛；（2）對我們自己的愛；（3）對我們的鄰舍的愛；（4）對人類之下的存有（即人類之外的其他被造物）之愛。

### （二）十個生態倫理規範

人類對自然界的所作所為必須具有負責的態度，而任何負責的態度至少必須考慮下列十個生態倫理規範：

1) **根本需要 (basic needs) 規範**—任何受造物為了維持生存，都有一些基本的需要，這些基本需要的價值和地位必須優先於任何其他次要的需要，並應得到適當的滿足。

2) **完整性 (totality) 規範**—在使用自然界的萬物時，若發生價值或利益的衝突，應優先考慮整體受造界的利益，而不應

偏重某一方的利益，以致危害受造界的完整性。

3) **迫切性 (urgency) 規範**—凡事以人類生存所需的基本因素為優先的考慮。

4) **預防性的關懷 (preventive care) 規範**—此乃所謂「預防重於治療」的原則。預防大自然被破壞，應優先於被破壞之後的補救工作。

5) **破壞者負責 (responsibility) 規範**—破壞自然的人必須為他們破壞的行為和後果負責。

6) **合作 (cooperation) 規範**—因為生態環境的破壞往往不是地區性或國家性，而是國際性的；所以環保制度的制訂應以國際性的規範為優先，而以國家性的規範為次要。

7) **可挽回 (reversibility) 的規範**—若我們不能避免對環境造成破壞，則應嚴格要求所做的破壞減到最少的程度，而且要求所造成的破壞可以補救或挽回；絕不從事不可挽回的破壞行動，以致對環境帶來長期而不可彌補的損害。

8) **可回收 (circulation) 的規範**—人類在生活中都免不了製造垃圾，但處理垃圾的原則是盡量將垃圾置於大自然的循環中，讓自然自己消化垃圾；因為大自然有治癒污染的能力。

9) **再生 (regeneration) 規範**—可以再生的自然資源的使用，應優先於不可再生的自然資源的使用。

10) **節省 (frugality) 規範**—此規範指出人類在使用自然資源或決定行動時，應以節省能源為首要考慮。

綜上所說，生態倫理的規範可以歸納為英文的**四個「R」**—即 refuse (拒絕)、reuse (再使用)、reduce (減少)、recycle (回收)。所謂「拒絕」是指拒絕破壞生態系統的整體性、拒絕使用不可回收或不可再生之資源、拒絕對環境從事不可挽回的破壞。所謂「再使用」是指做到資源回收、再生的要求，做

到舊物再利用的美德，以「減少」資源的浪費。

### (三) 行動方針—你我能做什麼

有些人認為，僅靠個人節省資源、保護環境，並不能改善整體生態體系。但是從倫理的角度來說，這是錯誤的，在基督宗教信仰上有一種不願悔改的態度，此種態度正是推動生態環保最大困難的所在。因此當人人將推動環保視為自己的責任時，地球上的生態環保危機才有解決的一天。在此我們提供一些具體可行的方法，作為具體的行動方針：

#### 1. 生態環境的整體觀

a) **公共政策**：中央及地方政府在擬定、執行公共政策時，除了邀請環境保護學專家外，亦要徵詢其他的學者的參與。因為生態環境不僅是一片森林、一條河流、一塊土地或一座島嶼，而是整體地球的環境政策。

b) **整合教育**：教育部門、專家學者、宗教各界應合作擬定有關生態環境的社會責任、道德原則、環境關懷和宗教基本培育。

#### 2. 生態環境的具體行動

個人：

- 拒絕使用免洗餐具
- 拒買過分包裝的商品
- 充分利用舊的物品
- 節約資源及用水
- 減少污染，盡量採用大眾運輸工具

家庭：

- 盡量減少有機垃圾，剩菜可做廚餘
- 少用冷氣、洗衣機、烘乾機
- 回收紙張、舊報紙、鋁罐、鐵罐、保特瓶等作再生資源

### 學校：

- 徹底要求學生執行垃圾分類，真正做到資源回收
- 學校餐廳拒絕使用免洗餐具，並要求學生自備碗筷

### 社區：

- 集合民眾的力量，社區可由鄰里長發起籌畫、負責環保工作，如：回收、綠化、教育的工作
- 定期舉辦跳蚤市場，回收社區可再利用的物資

### 國家：

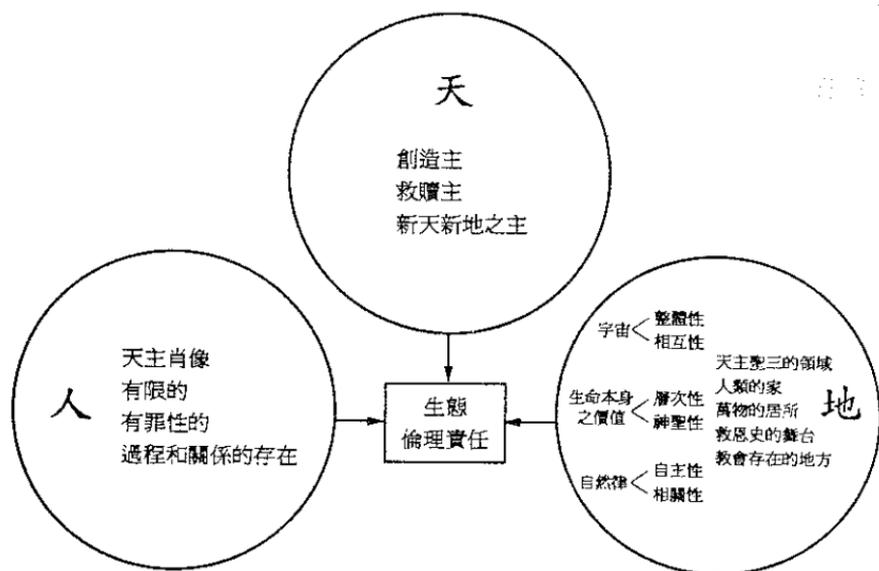
- 國家應遵守國際環保公約的規定，具體推行環保政策
- 徹底推動垃圾分類，充分做到資源回收
- 鼓勵農民使用有機肥料，減少使用化學肥料減少土地及空氣污染
- 禁止本國的污染性工業在國內及國外投資
- 改善大眾運輸系統，多設公園綠地，以淨化空氣

### 宗教團體：

宗教團體更應具有教導民眾的使命，檢討某些影響環保的宗教習俗，加以改進成立環保精兵，在社會上起領導作用。

## 結 論

綜合而言，我們可以右頁之圖說明人類生態倫理的根源，以及人類對自然大地所需負的責任之根據。



〔生態倫理責任根源圖〕