

747

神學論集



于斌



天主教輔仁大學神學院

神 學 論 集

147

光啟文化事業發行  
香港公教真理學會

二〇〇六年 四月

天主教輔仁大學神學院

神學論集 第 147 期

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學論集編輯委員會

電話：(02)29017270 轉 510 編輯室

傳真：886-2-22092010

執行編輯：胡國楨 助理編輯：陳德馨

准印者：台北總教區總主教 鄭再發

出版者：光啓文化事業

〔106〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

香港公教真理學會

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：

Website：http://www.kcg.org.tw

Email：kcg@kcg.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

〔100〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02)23680350、23673627

郵購價：國內—零售每本新台幣 195 元（含郵費）

全年新台幣 710 元（含郵費）

國外—全年美金 28 元；歐元 25 元（含水陸郵費）

港澳—請逕向香港公教真理學會洽訂

手續費：如以信用卡付款免費

如以支票付款：—歐洲另加歐元 24 元

—國外其他國家另加美金 9 元

不接受各種匯票

定價：新台幣 175 元

10707<sub>147</sub>

# 輔仁大學神學論集

第 147 號      2006 年春

總目錄見 50, 100, 130 期索引

## 主 題

梵二之後四十年的神學反省 (續)

## 目 錄

編者的話：梵二之後四十年的神學反省...      編輯室      5

## 主 題

- 天主教社會思想的四大原則  
《教會社會訓導彙編》解析..... 陳日君      10
- 經濟生活與社會責任  
《教會社會訓導彙編》第七章解析..... 戴台馨      14

天主教社會思想中的全球化議題.....	武 金 正	31
從天主教社會思想談人權 《教會社會訓導彙編》第三章解析.....	雷 敦 赫	51
民主與權威 天主教會政治社群觀念之分析.....	梁 錦 文	68

## 靈 修

淺談神職與會士的「聖召」.....	張 春 申	94
為廿一世紀陶成牧人.....	朱蒙泉 譯	99

## 宗教交談

試論華人思想中的民間信仰 從基督信仰眼光出發的反省(上).....	劉 清 虔	103
--------------------------------------	-------	-----

## 教 史

新竹五峰天主教會史料.....	孫國棟 原著 房志榮 編譯	125
-----------------	------------------	-----

EDITORIAL.....	編輯室	158
----------------	-----	-----

# 梵二之後四十年的神學反省 (續)

## 編者的話

今(2006)年，是梵二大公會議圓滿閉幕後，邁向的第四十一個年度。本(147)期《神學論集》接著上一期的專題，繼續換一個角度作「梵二之後四十年的神學反省」。

這一期「主題」欄所刊的五篇文章，都是從輔仁大學主辦以「普世價值與本土關懷：天主教社會思想」為主題的國際學術研討會中，精選出來的佳作。這一學術研討會的主要目的是在為宗座正義和平委員會於2004年6月29日所頒布的《教會社會訓導彙編》<sup>1</sup>，以台灣經驗來給這一教會文獻做一個多面向的詮釋。這個文獻一誠如1992年頒布的《天主教教理》，是一本針對梵二大公會議整體精神，所編出的時代性教理參考書——特別針對其中《論教會在現代世界牧職憲章》(以下簡稱《現代憲章》)的中心精神，加以說明。

我們在上一期的〈編者的話〉中申稱：《現代憲章》是梵二最後、也是最重要的具體結晶<sup>2</sup>。《現代憲章》強調：教會為世界而言，並非存在於世界之「旁」，而是存在於世界之「內」；並非高高在上「統治世界」，而是效法基督「為世界服務」。

其實，1962年10月11日，梵二大公會議第一會期開幕之

---

<sup>1</sup> Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, (Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2004).

<sup>2</sup> 見《神學論集》146期(2005冬)，485頁。

前的籌備期間，籌備機構所擬定的 70 個建議案中，並沒有任何一個是針對「教會與世界」的相關議題。直到第一會期結束時，才由教宗若望廿三世根據大會發展的氣氛發表聲明，將原先的 70 個建議案歸納成 16 道議案，並加上一個新的議案《教會為推進社會公益的行動與原則》<sup>3</sup>，這就是《現代憲章》的起源。後來隨著會議的進行，前 16 道議案被併縮成 12 道，因此，本議案就被稱作《第十三議案》。

這個《第十三議案》從起草到最後通過憲章的整個發展過程，在梵二各大議案中，是最曲折、也最難產的一個。其第一草案是在 1963 年 3 月 25 日完稿，題名《論教會在現代世界內的有效臨在》<sup>4</sup>，分成六章：「人的美妙聖召」、「人在社會裏的地位」、「婚姻與家庭」、「文化進步的推動」、「經濟與社會正義」、「各民族之間的團體和平」。

第一草案完成不久，教宗若望廿三去世，教宗保祿六世繼位重申繼續召開大公會議的意願。他看了這草案，認為這第一草案太長了，於是，一份題名為《論教會在建設世界中的主動臨在》<sup>5</sup>的第二草案很快地出爐，這草案很短，只強調「人的尊嚴」，可惜於 1963 年 11 月 29 日呈給審委會審查時沒有通過。

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

---

<sup>3</sup> 這個新議案的拉丁文名稱爲 *De principiis et actione Ecclesiae in promotione boni societatis*。

<sup>4</sup> 第一草案的拉丁文名稱爲 *De presentia efficace Ecclesiae in mundo hodierno*。

<sup>5</sup> 第二草案的拉丁文名稱爲 *De activa presentia Ecclesiae in mundo aedificando*。

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

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

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

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

地呈現出來了。

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

主題文章的第三篇〈天主教社會思想中的全球化議題〉，是輔仁大學宗教系教授武金正神父的作品，作者首先分析「全球化」的持平意義，接著說天主教社會思想中的全球化是「以人為本」的，有其「基本規範」，而且全球化的目的在「為發展而合作」。「全球思維，在地行動」是全球化理想的情境，教會的任務何在？主教的角色如何？在本文中提出可行的觀點，深切寄望於我們的主教，能夠施展其特色，亦能夠扮演處理全球化的一個典範。

主題文章的第四篇〈從天主教社會思想談人權〉，是輔仁大學法律系教授雷敦蘇神父的作品，作者認為天主教的人權理論在內容上與全世界人權思想一樣，不過，在哲學與神學的基礎上有所不同，使得教會所強調的人權相較於其他團體自有其特殊色彩。本篇首先覽讀全章，介紹其綱要，接著，作者分析前部分的神哲學，及其與中世紀早期人權思想的關係。最後，討論天主教對人權的解釋，與其對世界人權論壇的貢獻。

主題文章的第五篇〈民主與權威：天主教會政治社群觀念之分析〉，是暨南國際大學公共行政與政策學系副教授梁錦文

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

主題文章之外，本期選刊了四篇文章。靈修欄的兩篇都在談時代性的聖召培育的問題：張春申神父的大作，從實際現狀及神學理論兩角度，分析介紹比較恰當的「聖召」思考模式，希望有關人士真正體悟到我們不能再消極地「尋找聖召」，而應積極地「培養聖召」；朱蒙泉神父編譯、L. M. Saffiotti 在 *Human Development* 發表的〈為廿一世紀陶成牧人〉一文，則在實務上述說當今培育聖召所應注意的各個面向。

宗教交談欄的一篇，是劉清虔牧師以在台灣的華人基督徒身分，用比較的方式，指出中華文化醞釀出華人的宗教思想模式，為的是提醒企圖幫助華人接受基督信仰的牧人們，必須從根本的思想及與其生活息息相關的民間信仰入手。

教史欄的一篇，是由孫國棟神父原著、房志榮神父編譯的〈新竹五峰天主教會史料〉。

# 天主教社會思想的四大原則

## 《教會社會訓導彙編》解析

陳日君樞機主教

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

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

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

---

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

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

## 一、社會訓導與以人為本的原則

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

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

## 二、公共利益原則

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

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

### 三、補足原則 (Subsidiarity)

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

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

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

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

#### 四、團結關懷原則 (Solidarity)

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

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

# 經濟生活與社會責任

## 《教會社會訓導彙編》第七章解析

戴台馨<sup>1</sup>

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

### 壹、前言

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

---

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

<sup>2</sup> 參見宗座正義和平委員會，《教會社會訓導彙編》試譯本，2004。原文：Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, (Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2004).

另一方面，爲了呈現事實的真相，但不涉及價值取向的分析，被稱爲實證性（positive）<sup>3</sup>的論述。例如：大部分自然科學的研究，都屬於實證範疇。

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

## 貳、經濟生活與生活品質

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

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

久而久之，人們對「發展」的看法，局限於經濟發展；認

---

<sup>3</sup> 參見戴台馨，〈以經濟思想家 Amartya Sen 的生活品質觀點釋析當前台灣現象〉，刊於《提升生活品質的理論與實際學術研討會論文集》（輔仁大學法學院，2002），1-17 頁。

爲只要生產力提高，個人所得增加，就意味著經濟發展得順利。經濟生活富裕、物質消費豐富，就是「生活品質」的提高，而忽略了生活的食、衣、住、行、育、樂和身、心、靈等全方位的關照。政府的財經政策亦以促進經濟發展爲主，而忽略環保、社會福利和照顧弱勢等各類層面相輔相成的配套措施。

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

分歧既然是生活品質一詞在傳統上被使用時，所具有的部分面貌；因此，欲探討生活品質概念就不可規避這種事實。爲達到溝通的效率，爲掌握較準確的理念，諾貝爾經濟學家 Amartya Sen 所提出的生活品質的概念<sup>4</sup>，最能涵蓋上述提到的各層面和需要。

Sen 認爲：「發展」絕非局限於經濟發展一環。「發展」的定義是指：「擴展人們享有實質自由的一種過程」<sup>5</sup>。在發展的過程中，人們經由實質自由的擴展，可獲享更大的選擇權，才比較有可能善度自認有意義、有價值的生活。能善度自認有意義、有價值的生活，就是「生活品質」的提升。

換言之，追求高水準的生活品質，就是指個人有機會、有自由瞭解自我的才能，並將這些稟賦充分發揮出來；在這種肯定自我，盡量有所作爲，而亦有所不爲的取捨之間，完成利己

---

<sup>4</sup> 參見 Sen, A., *The Standard of Living*, (Cambridge: Cambridge University press, 1985).

<sup>5</sup> 參見 Sen, A., *Development as Freedom*, (New York: Alfred Knopf, 1999).

利人的事情，進而獲致成就感，方能稱為享有高水準的生活品質。

在這樣的定義之下，談「發展」絕非僅限於經濟發展；談「生活品質」絕非僅限於經濟生活，而應及於更完整的生活範圍。具體而言，應從更根本的一個人的肯定自我著眼。

關於經濟生活，教會訓導的核心觀點即指出「人」有著極尊貴的地位，因為人乃是天主的肖像。這就是每一個人應肯定自我的最終極原因<sup>6</sup>。經濟生活中，生產部門所製造的財貨和勞務，即是提供給人享用的。

聖經中對財貨和富裕的態度有二<sup>7</sup>：其一為物質的享用是生活所必需；而富裕—不是奢侈—有時是來自上主的祝福。另一方面，若財貨與勞務被誤用，以致危害到他人的權益，則會受到譴責。

經濟生活中的生產、消費與交易，均強調效率原則，乍聽之下，似與道德原則不相干。世人亦多以為兩者分屬兩個獨立的領域。教會的社會訓導則指出兩者實有密切關係。在道德領域裏，應考慮到經濟理性與發展經濟所必須的條件；在經濟領域裏，也必須對道德的需求開放<sup>8</sup>。教會的態度是堅守「普世」原則；意即教會所關心的是人類全體。人的尊嚴、完整的工作與使命、社會整體的福利等，都應被尊重和促進。無論如何，人，才是所有經濟生活與社會生活的源頭、核心和目的。賦予

---

<sup>6</sup> 參見《教會社會訓導彙編》，108 號。

<sup>7</sup> 參見《教會社會訓導彙編》，323~326 號。

<sup>8</sup> 參見《教會社會訓導彙編》，330~331 號。經濟活動之觀察務求客觀冷靜，而具有實證特性；道德原則是人與人互動的要件，其規範特性顯明。當思考的範疇及於人類全體時，須兼顧二者。

經濟利益適當的權重，即已足夠；畢竟，人類生活品質的提升，不可能僅從經濟生活本身達到，還須靠著人文和社會的配合才有可能。

### 參、個人選擇與企業創新

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

事實上，除了狹隘的個人利益之外，「同情」與「承諾」在從事理性選擇時，亦扮演重要的角色<sup>9</sup>。

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

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

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

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

當代哲學家羅斯亦相信人類的道德力量；即一種基於正義

---

<sup>9</sup> 參見 Sen, A., *Development as Freedom*, p.270.

感及善念的能力<sup>10</sup>。否定這種能力，等於限制了人類的理性。理性思維的力量讓個人除了思考利益和優勢之外，同時能兼顧責任與理想。

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

教會的社會訓導特別指出：人在經濟事務方面，有創新的權利；每個人都應合法運用他的才能，對全人類有所貢獻，並從中得到應有的報酬<sup>11</sup>。當代，人的工作，就其做為創造財富的生產因素而言，所扮演的角色日益重要。經濟領域裏的自由創新活動，正足以顯示人類是具有創造力的主體。因而，這種創新應獲得相當寬廣的活動空間，企業組織於是應運而生。

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

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

事實上，企業自身的反省亦流露出對社會責任的重視。這可從「事業雄心要建立在企業良心上」<sup>12</sup>的期許，一覽無遺。

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

---

<sup>10</sup> 參見 Sen, A., *Development as Freedom*, p.272.

<sup>11</sup> 參見《教會社會訓導彙編》，336~337 號。

<sup>12</sup> 參見林宜諄，〈雄心與良心〉《遠見雜誌》228 期（2005 年 6 月號），126~133 頁。

等利害關係人的權益。

一直以來，主導企業的重要誘因，就是利潤。廿一世紀的企業若要永續經營，必須徹底調整理念。從對單一利潤的堅持，轉變為更深刻、更富人文精神的多元化目標<sup>13</sup>。

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

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

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

第四，在上述理念下，企業競爭應有不同的意涵。創新與合作是競爭勝出的關鍵因素。當企業面臨競爭挑戰時，管理階層與基層員工應同心協力去尋找解決方案。此一過程，將促使個人良好德性，如勤奮、審慎、信賴、忠誠、決斷和勇氣的成

---

<sup>13</sup> 參見《教會社會訓導彙編》，338~346 號。

長，因而讓企業在競爭中茁壯。此一觀念，和以你死我活的爭奪，或踐踏他人尊嚴，甚至剝削同仁的行徑相比，顯然是一條完全不同的道路。

## 肆、自由市場與非市場機制

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

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

然而，事實上，價格機能的功效還須非市場因素<sup>14</sup>的支撐。譬如：財產權、規範性體制、社會保險、處理社會衝突之能力及總體經濟安定機制等。缺乏適當的非市場機制，價格誘因本身是不會自己發生作用的。

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

完整的人類自由大致有七類：

1. 為求公平，爭取免受歧視的自由。
2. 為維護合宜的生活水準，爭取免於匱乏的自由。

---

<sup>14</sup> 參見 Rodrik, D., "Institutions for High-Quality Growth: What they are and How to Acquire Them", *NBER Working Paper*, 2000.  
<http://www.nber.org/papers/w7540>

3. 實現個人潛能發揮的自由。
4. 為求個人安全保障，爭取免於恐懼的自由。
5. 免於不公義的自由。
6. 參與出版及結社的自由。
7. 為獲得適當的工作，爭取免受剝削的自由。

這七種實質自由之間，粗略而分，有的較趨向公民和政治權利，如第 1、3、4、6 等項；有的傾向社會和經濟權利，如第 2、5、7 等項。實則，這些自由可謂一體的兩面，絕非互斥的。譬如，擁有政治自由—男女公民在社會參與方面享有同樣的參政權，方能真正享有經濟自由帶來的利益。唯有人民能公平享有工作報酬、教育和健保等勞動果實所帶來的福利措施，才會在立足點平等的基礎上，努力工作。這些例證，在在指出：經濟自由、社會自由及公民、政治自由之間是密切相連，絕非二分的<sup>15</sup>。更且，這些實質自由的擴張，才能使人的潛能得到完全的發揮，也才能使人獲享自認有價值、有意義的生活。

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

值得一提的是：即使自由市場靠著非市場機制的配套措

---

<sup>15</sup> 參見戴台馨，〈兼顧生活品質與人文關懷的發展策略〉，刊於《提升生活品質的理論與實際學術研討會論文集》，25~38 頁。實質自由七大領域的分類，來自 2000 年聯合國所推動的發展方案，見 United Nations Development Programme, *Human Development Report 2000*, (Oxford: Oxford University Press, 2000)。

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

職是之故，團結 (solidarity)<sup>16</sup> 的呼籲，是教會的特色。

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

人類的合一、彼此相互依賴而和平共處，就是團結的精神。

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

購買力的使用，若能考慮正義與團結的道德需求，以及對自然環境的保護與符合公益的社會責任，則能藉此引導生產者的行為，導正消費主義所造成的只關心「擁有」而非「存有」的現象<sup>17</sup>。當今人類對消費主義提出這項文化挑戰，亦積極加以回應<sup>18</sup>；特別是要考慮未來世代<sup>19</sup>。因為無節制的消費勢必耗

---

<sup>16</sup> 參見阮美賢、巫家慶與葉麗珊編，《正義道中尋》（香港：香港天主教正義和平委員會，2001），168頁。此處 solidarity 中譯為團結，意指人類是一體的，需相互依賴，方能生存。

<sup>17</sup> 參見《教會社會訓導彙編》，357~360號。

<sup>18</sup> 不僅天主教會有此呼籲，民間組織 Green Audit 亦強調簡樸生活的重要性。參見其網站上論文，Green Audit, "Sen and Sustainability: Poverty, Consumer Pressure, and the Future of the planet," [http://www.greenaudit.org/sen\\_and\\_sustainability.htm](http://www.greenaudit.org/sen_and_sustainability.htm)。

<sup>19</sup> 參見 Anand, S. and A. Sen, "Human Development and Economic Sustainability", *World Development*, 28(2000)12, pp.2029~2049.

損自然資源，剝奪他們的生活天地。

## 伍、國際新情勢的挑戰—因應全球化

一百多年前，教宗良十三世頒布《新事》通諭。這份通諭是爲了回應十九世紀人類所面臨的兩大「新事物」(New Things)的衝擊。一方面，工業革命與資本主義，對人性造成嚴重的扭曲；另一方面，共產主義乘時興起，呼籲採取階級鬥爭，引發社會的對立與不安。本於教會作爲社會之良心，有責任向世人提出面對社會問題所應抱持的立場與原則，《新事》通諭的主旨在於維護勞工階級的權益，要求政府承擔中介者的角色，平衡勞資雙方的利益<sup>20</sup>。

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

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

全球化曾帶來許多利益<sup>21</sup>。不少開發中國家經由國際貿易的帶動，使經濟快速成長，讓無數人民的生活富裕起來。靠著

---

<sup>20</sup> 參見若望保祿二世，《一百週年》通諭，（台北：天主教教務協進會出版社，1991）。

<sup>21</sup> 參見 Sen, A., "How to Judge Globalism", *The American Prospect*, 13(2002)1.

醫藥的跨國交流，世界上有許多人壽命延長。多國企業為開發中國家創造就業機會，使農村過剩人口得以支援工業發展。全球化過程中，也促成知識與技術擴散到更寬廣的地區。

然則，全球化亦帶來許多惱人的問題<sup>22</sup>。

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

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

不過，在貿易與金融問題之外，反全球化人士最嚴重的抗議來自對公平的質疑，即全球化潛在利益的分享，包括富國與窮國之間以及一國內不同階層之間的分享，是否公平<sup>23</sup>。

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

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

關於對全球化影響的看法，國際上居領導地位的經濟學者

---

<sup>22</sup> 參見米榭·康德緒 (Michel Camdessus)，林虹秀譯，〈世界，在我們手中〉《人籟論辨月刊》20期 (2005年10月)，36-43頁。

<sup>23</sup> 參見 Sen, A., "How to Judge Globalism".

仍深信自由市場是解決經濟問題、促進成長的最佳途徑；而開發中國家在當前國際關係的情勢下，參與全球化，勢所難免。因此，在全球化市場不斷擴大、國際關係日趨緊密的過程中，開發中國家應體認到市場的運行，須仰仗衆多非市場機制的支持；並應審慎評估不同的配套措施所產生的結果，從中加以選擇，作為建立該國相應機制的根據。這些機制除了前一節已提到的財產權、社會保險制度等五種非市場支援體制外，教育制度的建立更是開發中國家吸收知識、學習新科技、培育人才所不可或缺的。此外，開發中國家能否確切扮演統籌推動與協調的自主角色，端賴其能否在國際經濟組織內，爭取到適當的參與及發言權而定。

## 陸、在團結內之人類發展

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

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

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

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

單一國家的經濟衰退或金融危機，很容易拖累其他國家形成全球危機。

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

國際人道援助是一種由同情心所激發的集體行動。有的國

際機構，致力於緊急狀況的支援；有的則承擔消除貧窮的任務。例如世銀，其做法著重協助開發中國家藉著經濟成長，達到自立自強的境界<sup>24</sup>。

總而言之，從上述各層面所顯示的國與國之間或區域之間的密切關聯可知：不分族群、地域或文化，全人類其實有著共同的命運。如果人類積極合作，以誠信原則相處，解決問題，則全人類將有正向發展。反之，則有消極面退化的後果。這樣的警醒，也提示：除了個別努力以改善現況之外，集結眾人之力，以實際行動開創新局，方為有效的策略<sup>25</sup>。

## 柒、危機與轉機—台灣篇

台灣過去五十年的經濟發展成果，世所矚目；曾被歌頌為「經濟奇蹟」。經濟成長亦一向為亞洲四小龍之首。然而，近幾年來，不但經濟成長退居四小龍之末，經濟發展更著實令人憂心<sup>26</sup>。如何扭轉此一危機，固然要靠「人」的努力；而經濟發展步入正軌之後，更須注意到如何提升「人」的生活品質。

隨著金融商品快速的發展，台灣犯罪創新的能力，遠遠凌駕金融法紀的防堵之上，已成世界金融犯罪的溫床<sup>27</sup>。為什麼台灣防治經濟犯罪的機制如此失靈？

---

<sup>24</sup> 參見史迪格里茲 (Stiglitz, J. E.)，李明譯，《全球化的許諾與失落》(台北：大塊文化公司，2002)，320~323頁。

<sup>25</sup> 參見《教會社會訓導彙編》，373~376號。

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

<sup>27</sup> 參見刁曼蓬，〈台灣已成金融犯罪溫床〉《天下雜誌》304期(2004年8月1日)，146~158頁。

金融秩序的重建涉及金融監理功能的確切運作。台灣金融監理機制的改革方啓動不久；其重點仍放在積極發展以服務爲導向、興利重於防弊的金融產業。換言之，金融監理機制仍致力於金融業務操作的自由化，而疏於金融監管與安全管制的落實；性質上屬於針對金融產業的「個體」面政策，而非「總體」金融管控方法的執行。

目前產、官、學界已在組織法令、稽核金檢等正式法制架構方面，謀取改進之道。然而，縱使組織、制度等人爲法制架構已完備，治療金融弊病的處方，還應關照人心內部，亦即創立自我管制的機制，藉道德管理，變換社會氣質，改善社會風氣；金融秩序方能建立<sup>28</sup>。

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

追根究柢，實與台灣政府過去對「發展」的看法只重「經濟成長」，而忽略「人類發展」<sup>29</sup>的策略有關。正如本文第貳

---

<sup>28</sup> 參見戴台馨，〈金融業界的社會責任—從中國傳統知識分子蔣碩傑先生的自我期許談起〉，麥朝成、吳惠林主編《蔣碩傑經濟理念的現實印證與思想源頭》（台北市：中華經濟研究院，1999），133~155 頁。

<sup>29</sup> 參見戴台馨，〈經濟發展與人類發展〉《見證月刊》320 期（2002 年 7 月），4~6 頁。及戴台馨，〈經濟成長率與人類發展指標〉《見證月刊》353 期（2005 年 7 月），4~6 頁。文中對「人類發展」的定義，有詳盡的說明。

節所述，人們經由實質自由的擴展，獲享更豐富、多元的選擇機會，即可善度自認為有價值、有意義的生活。由於每個人都擁有特定的稟賦，將其充分發揮出來，即是個人生活品質的提升。社會生活品質的進步，則是建立在眾多個人生活品質的改善之上。不過，人們在做選擇與取捨之際，不可避免地會受到制度架構的影響，欲達到實質自由的擴展與獲享，須建立完整的配套措施<sup>30</sup>；其中較重要的有下列五種：

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

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

就台灣偏失觀之，政府宜順應大多數人民的期望，訂定並落實改革方針。有良好的制度，才能有利於人們實質自由的擴

---

<sup>30</sup> 參見 United Nations Development Programme, *Human Development Report 2000*.

展，使發展得以逐步推進。當人們擁有充分的實質自由，而能善度自認有意義、有價值的生活時，生活品質才能實際提升，而這種發展，即為「人類發展」。總之，正確的發展理念，應該是以創建足夠讓個人能力充分發揮的機制為要件。畢竟，發展力量的來源在於人而非財富。

## 捌、結語

從教會的角度來看，經濟生活只是人類活動的一個面向。若將物質生活絕對化，並將財貨的生產與消費變成生活的中心與唯一價值，這樣的價值觀有著明顯的缺失；因為社會、文化對人的影響也是相當深遠的。換言之，經濟面向之外，倫理與宗教面向的關懷亦是不可或缺的<sup>31</sup>。

因為資訊電腦，通信技術的飛躍進步，國與國的界限日益模糊，人與人的溝通更為便捷；全球化已成爲主流走向，勢不可擋。其後續發展，帶給人類整體究竟是福是禍，殊難預料。教會文獻裏，「普世」(universal)、「大公」(catholic)的思想，正昭示世人實爲一體。社會服務的目標，乃是世上每一個人；尊重每一個人與生俱來的尊嚴與權利，從而爲整個人類社會帶來光明的遠景，正是有信仰者的社會責任<sup>32</sup>。

---

<sup>31</sup> 參見查爾斯著、何麗霞譯，《天主教社會思想（丙）—倫理與經濟社會》，收於輔仁大學若望保祿二世和平對話研究中心和平叢書 25，（台北：輔大若望保祿二世和平對話研究中心出版，2002），24~25 頁。

<sup>32</sup> 參見阮文順，〈世界人民·世界人權·世界和平〉，收於輔仁大學若望保祿二世和平對話研究中心（編）和平叢書 12，（台北：輔大若望保祿二世和平對話研究中心出版，2000），4 頁。

# 天主教社會思想中的全球化議題

武金正<sup>1</sup>

本文作者首先分析「全球化」的持平意義，接著說天主教社會思想中的全球化是「以人為本」的，有其「基本規範」，而且全球化的目的在「為發展而合作」。「全球思維，在地行動」是全球化理想的情境，教會的任務何在？主教的角色如何？在本文中提出可行的觀點，深切寄望於我們的主教，能夠施展其特色，亦能夠扮演處理全球化的一個典範。

## 壹、導論

梵二大公會議給教會帶來了革命性的旋風，也因此領導教會邁向新的方向。這項革新的基本指南言簡意賅地說<sup>2</sup>：

「教會歷來執行其使命的作風，是一面檢討時代訊號，一面在福音神光下替人類解釋真理。」

「全球化」是當前非常凸顯的時代訊號：無論東西或是南北的關係、兩次世界大戰或地方種族之間殘暴的衝突，抑或是人類在某方面的突破性進展，如：諾貝爾（Nobel）獎項、奧運

---

<sup>1</sup> 本文作者：武金正神父，1948年生。奧地利 Innsbruck 大學哲學博士；輔仁大學神學博士。曾任輔大哲學系所副教授、美國 CUA 越南神哲學院成員；現任輔大宗教學系教授、輔大神學院教授。

<sup>2</sup> 梵蒂岡第二屆大公會議文獻，《論教會在現代世界牧職憲章》（GS）（1965年12月7日），4號。

破紀錄……等，舉凡以上種種皆為全球化的現象。這些人、事、物常彰顯新的面貌且影響了經濟與社會生活，同時，也引發人類推陳出新的哲學與神學的思考；因而，教宗若望保祿二世( John Paul II, 1978~2005) 在「社會科學宗座研究」所舉辦的第七次國際討論會中(2001年4月)對與會的學者說道<sup>3</sup>：

「教會需要深知全球化新反應出來的現象之客觀知識，因此，教會在其社會訓導之原則光照下，仔細地考察這些新的事物。」

本討論會的目的，企圖以教會社會思想的教導為原則，以甫出爐的《教會社會訓導彙編》為依歸，來反省探討全球化和本土化的現象及其價值觀。為此，本文首先依循該書探究何謂全球化，並闡述三種典範。其次，詮釋該書第九章〈國際社會〉並討論其與全球化的關係；最後，反思與地方教會的相關議題。

## 貳、「全球化」涵意面面觀

在一次討論全球化的議題中，耶穌會士 Robert Brungs 教授大膽地斷言<sup>4</sup>：

「全球化的歷程由來已久。就某一觀點而言，竊以為始自亞當與厄娃，亦即，當人類從伊甸園出走的那一劇便已然揭開序幕了。」

---

<sup>3</sup> The Pontifical Academy of Social Sciences, *Globalization: Ethical and Institutional Concerns*, ed. by Edmund Malinvaud, Louis Sabourin, (Vatican City: Pontifical Academy of Social Sciences, 2001), p.27.

<sup>4</sup> *Globalization Christian Challenges*, ed. by ITEST, (St. Louis: ITEST Press, 2004), p.185.

的確，當人與異己的社會、文化接觸時，就已經開始邁向全球化了。肯定個人的存在意識與人的社會關係，並與他人建立一個更佳、更完美的超越團體，可以說，他們已經歷了一段全球化的過程。以哲學的抽象原則來說，當人以「一和多」互動思考生活，他們已有某種全球化的經驗了。比方說，在人類歷史中，亞里斯多德的學生亞歷山大大帝（Alexander the Great, 356 ~ 323 BC）在統一大半近東時，他業已留給人類一個顯然的全球化經驗，而且具體地建造了亞歷山大城做為「當代的世界村」<sup>5</sup>。這類的經驗可在東西方的商業、宗教、文化……等的接觸、衝突、和諧中一步步地認出它來<sup>6</sup>。總之，我們可在人類歷史中，以考古學的方法加上批判性亦可辨識出來<sup>7</sup>。然而，現在的全球化不同於既往，因為科學進步、新聞記述殊異，政治主流觀點相異、以及深度與廣度皆迥異，自然對於「全球化」的理解也與過去大相逕庭。

「全球化」這詞彙出現於廿世紀後半，有人費心地探索其來源：學者 Stefano Zamagni 認為「全球性」(Global)是出自 Marshall McLuhan 在其名著 *Exploration in Communication* (1960) 提及的

---

<sup>5</sup> See: Samuel Sandmel, *Philo of Alexandria. An Introduction*, (N.Y.: Oxford Univ. Press, 1979), pp.7~10.

<sup>6</sup> Vu Kim Chinh, "Tan Nho-Kito Giao-Thanh Hoc Ban Vi Hoa Viet Nam", in *Dinh Huong* 22(2000), pp.4~16; K. Borchardt, *Globalisierung in historischer Perspektive*, (SB der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse, Munchen, 2001), Heft 2.

<sup>7</sup> Stefano Zamagni, "Globalization and the New Migratory Question", in: *Globalization: Ethical and Institutional Concerns*, pp.118f; P.J. Opitz (ed.), *Der globale Marsch: Fluch und Migration als Weltproblem*, (Munchen, 1997).

Global village 一辭。但「全球化」(Globalization)這詞彙是 1983 年美國經濟學家李維特(Theodore Levitt)首度採用的,而後於 1988 年受到日本學者以及擔任數家國際企業公司顧問大前研一(Kenichi Ohmae)先生所推動,遂扶搖直上,一舉成爲媒體喜愛的語言;於此,全球化成爲一種複雜的運動<sup>8</sup>。之所以複雜,乃因各個環節的關連不透明,甚至彼此矛盾;所以,我們不必驚訝學者們對「全球化」採取南轅北轍,乃至相互對立的看法。

### 一、誇大地肯定「全球化」

這立場常提醒我們:全球化是一件現代不容否認的重要事實。其有力的見證便是科技和經濟學。

Robert Collier 在其〈全球一村的科學〉一文中,扼要地描述科學的巧設(可見或不可見的範圍)無所不在地瀰漫著我們每天的生活。他甚至要證明科學性的團體已逐漸躍升爲全球性團體。如此,科學不僅被應用來控制人的生活,而且透過科學家它更成爲滲透全球的一股力量<sup>9</sup>。

---

<sup>8</sup> David Held suggested a useful definition: "Globalization may be thought of as the widening, deepening and speeding up of worldwide interconnectedness in all aspects of contemporary social life, from the cultural to the criminal, the financial to the spiritual", see David Held & Others, *Global Transformations*, (Stanford: Stanford Univ. Press, 1993), p.2.

<sup>9</sup> R. Collier 說現在可在網路上查到約有 300 萬筆,而推論在 2010 年在網路上可查到 90%著名的科學家。關於科學的重要性,其能解決人的需求,Collier 以 J. Nehru 的話佐證:"It is science alone that can solve the problems of hunger and poverty, insanitation and illiteracy, of superstition and deadening custom and tradition, of vast

O'Boyle 鳥瞰國際金融史並提出其結論：從第二次世界大戰到九〇年代的變化足資證明，現在全球化經濟是不能等閒視之的事實。他特別說明當前的兩個主要看法：一是經濟學者的主流觀點，其前提肯定個人主義和利益的價值中立；一是屬於比較少數的，人格主義為經濟價值的基礎看法，他們所重視的人格經濟是依據聯合國的《世界人權宣言》（1948）和宗教對人本的肯定—此乃全球倫理之根源。O'Boyle 還分別提及兩個重要的觀念：「全球化」和「國際化」（internationalization）。所謂「全球化」是某些代理公司在不同國家的金融乃是自食其力，並不依賴國家的互助和支持，好像金融界沒有疆界似的。而「國際化」主要是從具體的一個國家與他國連合金融，並得到他國的肯定和協助。這兩種典型可以互為補足，同時也因經濟、政治的觀點，國家和國際的政策不同，因而形成彼此相互挑戰。

## 二、有問題的「全球化」

對全球化抱持著懷疑的態度甚至持否定觀點者，他們認為科學主義造成人本的孱弱，因為科學所推動的技術具控制性作風，引人走向單向性的思考，甚至，養成機械性的習慣；假使，它控制全人類的話，那麼，後果將不堪設想。這是近代以來，

---

resources running to waste, of a rich country inhabited by starving people...Who indeed could afford to ignore science today? At every turn we have to seek its aid...The future belongs to science and to those who make friends with science”, see: Robert Collier, “Science in the Global Village”, in: *Globalization Christian Challenges*, pp.2-11; See also: K. Ohmae, *The End of the Nation State*, (N.Y.: Free Press, 1995).

人們開始把自己分成二元，而科學越來越占上風乃至成為「思考」之標準的後果。另一方面，人文科學受該想法的衝擊，因而認出人類的危機遂群起反抗之，如：韋伯（M. Weber, 1864～1920）、胡塞爾（E. Husserl, 1859～1938）<sup>10</sup>之輩。

全球化最顯著的影響在於經濟的整合，迫使弱小者非仰賴強者不可，這是解放神學在上一世紀下半葉已體認出的，即所謂「發展主義」的惡性循環，因而提出因地制宜的「解放」方式；又如，解放神學傳到非洲和亞洲，逐漸發現經濟和政治不是最重要的；例如，南美洲所強調的解放內容，除了已經提出之外，也許，另有其他方面更該注意到，比如：人本的、文化的、宗教的……問題等等。所以，雖然解放神學獲致大力推動的地方——尤其是第三世界的認同，但基本上它是地方化的全球化運動<sup>11</sup>。

### 三、「全球化」的持平看法

當下的全球化是人類歷史的現狀，史無前例、多元的、複雜且強而有力的過程，因而，我們不可盲目地推崇或簡化地壓抑之。另一方面，雖然我們不能控制它，卻應該對其有更深入

---

<sup>10</sup> R. Scruton, *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat*, (Washington, 2002); See also: C. Leggerwic, *Die Globalisierung und ihre Gegner*, (Munchen, 2003).

<sup>11</sup> See: P. Hirst, G. Thompson, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*, (Cambridge: Polity Press, 1996); See also: S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, (N.Y.: Simon and Schuster, 1996).

的研究，了解其現象與基礎以及走向，才能去蕪存菁。

爲此，這立場深信全球化本身不是先天全然好或全然壞的現存運動；而是人所締造並決定其價值觀之故。正如其他任何的系統一樣，全球化亦可成爲人的災禍或者祝福，所以我們需要的是提供一個正確的人本價值觀，建議一個正確的方向，使人們能夠經過教育和陶成而實踐之。因而，全球化和倫理並行不悖是可能的、也該是互動的。如此看來，許多社會政治的意識型態，如共產主義、資本主義或東西、南北半球的成見，該在人本觀念、溝通的過程（民主化），以及宗教交流的連帶中學習、更改、蛻變，以邁向更美好的全球化<sup>12</sup>。

在推動更良好的全球化使人能更幸福的過程中，試問宗教究竟扮演何等角色？我們試圖透過對《教會社會訓導彙編》第九章〈國際社會〉的了解野人獻曝。

### 參、天主教社會思想中的「全球化」理念

在基督紀元第三個千年肇始，教會更清楚地意識到需要與人攜手同行，並相信基督偉大的再造者將引領我們邁向人類救恩的圓滿。教會不斷體驗到天主的愛，因而願意帶領人在經歷全球化快速遞變的當下，同沾福音之愛，作爲生活的指南。

---

<sup>12</sup> See: David A. Held, D. Goldblatt and J. Perraton, *Global Transformation*, (Stanford: Stanford Univ. Press, 1999); See also: D. Archibugi, D. Held and Martin Kohler, *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, (Stanford: Stanford Univ. Press, 1998); see also: K. A. Lee and D. McNeill (eds.) *Global Sustainable Development in the 21<sup>st</sup> Century*, (Edinburg: Edinburg Univ. Press, 2000).

## 一、天主教社會思想脈絡中所關心的「全球化」

歷代教會關懷世人誠屬理所當然的，因此對現代問題的關心的確有了具體而微的社會思想。第一道社會通諭是教宗良十三(Leo XIII, 1878~1903)有關勞工的《新事》通諭(*Rerum Novarum*, 1891年5月15日)，教會特別關切工業起步的發展國家，點出其所面臨的問題，尤其是資方和工人之間的衝突，《新事》因而成為教會日後關懷社會生活的新典範<sup>13</sup>。

繼《新事》之後，教會頒布了《四十年》通諭(*Quadragesimo Anno*, 1931年5月15日)。教宗碧岳十一世(Pius XI, 1922~1939)以溫故知新的態度認出其時代新問題，即經濟危機；它波及國家和國際的現況，於是，「權利輔助原則」(Principle of Subsidiarity)成為管理和競爭的重要指標。另一方面，教宗碧岳十一世也坦然面對全球化危機新的棘手問題，亦即獨裁的希特勒、法西斯(totalitarian fascist)和共產黨。

廿世紀的後半葉，教會認出全球性的新時代訊號，亦即社會問題普遍地影響到所有國家。教宗若望廿三世(John XXIII, 1958~1963)在《慈母與導師》通諭(*Mater et Magistra*, 1961年5月15日)強調某些主要的觀念，如團體、社會化、相通(Communion)。這些關懷亦成為《和平於世》通諭(*Pacem in Terris*, 1963年4月11日)中所表達的教會新使命，教會使命自此亦首度傳給所有的善心人士(all men of good will)。

---

<sup>13</sup> 宗座正義和平委員會，《教會社會訓導彙編》試譯本，(2004)，87號。原文：Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, (Vatican: Liberia Editrice Vatican, 2004).

梵二大公會議是教會關心世界的高峰，《論教會在現代世界牧職憲章》（*Gaudium et Spes*）認定教會該進行改革並成為和平與希望的見證者，使人類成為一個大家庭。這憲章也仔細地討論社會的主要議題，如：文化、經濟、社會以及團體與家庭……等。在另一篇文章《人的尊嚴》（*Human Dignity*）中，教會強調人基本的自由是良心的自由，這也成為全球化的基本議題。因為，沒有自由便不能要求負責任的態度，否則無異是緣木求魚，同時，它也涉及和平與正義的問題。

最後，我們特別提出教宗若望保祿二世《一百週年》通諭（*Centesimus Annus*，1991年5月1日），它聚焦於全球化，可作為教會關心全球化問題的結晶，藉以說明今日全球化的現況<sup>14</sup>：

「今日我們面臨所謂經濟『全球化』的現象。對此現象不可置諸不理，因其能推動更進一步的繁榮、創造出不尋常的機會。不過，人們也越來越感覺到，經濟愈是國際化，愈應具備有效率的國際機構以對經濟進行密切的監督，使其導向公共福利。這不是單獨一個國家—包括世上最強大的國家在內所能辦到的事。為獲得這樣的結果，強

---

<sup>14</sup> Professor Johannes Schasching 詮釋這篇全球化的文章，並提出下列六點：(1)天主教社會思想認為，全球化是一種幫助人類更幸福的工具。(2)自由市場需要法規來保障公眾利益。(3)全球市場的法規要求不能只行留在國家的程度，也應依靠國際合約和組織的公平來約束。(4)該約束除了國際性，也需要「全球性」；即分工原則為社會的權威領導來保護公眾利益。(5)上述的思考該特別注意正在發展的國家。(6)天主教思想嚮往上述的全球化，要求也能與經濟、政治與利益發展良好的互動：此乃新大公精神。See: J. Schasching, "The Church's View on Globalization" in *Globalization: Ethical and Institutional Concerns*, p.37ff.

國之間的協調必須加強，並且在國際機構中，全人類的利益之分配應使所有人都能受到機會均等的待遇。另外有一點也是必要的：國際機構在評估其決策所造成的影響時，始終應當充分地考慮那些在國際市場上無足輕重的國家和民族，他們正為最迫切卻又令人失望的需求所困擾，因而更需要他人的支持才能發展，在這方面頗有待大家的努力。」

總之，天主教思想關心人類生活中廣泛及實際的各個層面，涵蓋對「隱藏的罪惡結構」(structure of sin)之問題。為了在人的皈依中建立一個更加公道、良好的社會以及政治秩序，其呼籲的對象不只是天主教徒，同時也包含所有的「善心人士」。全球化不但挑戰當下的經濟、社會、政治等機構，比如，它也挑戰宗教的價值觀，尤其是教會的社會訓導。教會意識到其重要性，於是編纂了一本清晰明瞭的《教會社會訓導彙編》襄助我們。以下將從全球化的角度來詮釋這本新書所關切的國際性的個體，即第九章的〈國際社會〉。

## 二、全球化的人本基礎

全球化的最深基礎係個人和其團體的天主肖像，其立基於舊約和新約的記載，其中有一段清楚的說明：

「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人，叫他管理海中的魚、天空的飛鳥、牲畜、各種野獸、在地上爬行的各種爬蟲。」(創一 26-27)。

這肖像在耶穌基督的啓示中化為愛的相通，亦即天主是三位一體，是彼此相愛的天主，即是一神又是三位，在救恩史中通傳彰顯的天主，即創造者、救世者和聖化者。

《創世紀》肯定人與其他受造物不一樣，應受尊重；因為他（她）是天主的肖像。於是，在聖三的愛中人被聖化了，天主使「人」與「祂」合一，成為人類的第一家庭，是人類大家庭的根源，他們也分受天主所賜與的權力，去管轄其他的受造物。人類更大的奧秘是「自由」，人可與天主合作或是叛離祂。當人濫用自由、背離天主的計畫時，天主仍忠於自己，繼續保持自然的恩寵，並額外開恩與人一條救贖之路。於是，天主揀選亞巴郎為新的天主子民，此個別性為新世界救恩的標記：舊約的個別性與新約的世界之間密不可分，前者係後者的準備和前驅。

耶穌基督是新亞當，新人類家庭的基礎，也是天主與人的奧秘結合。祂所宣講的天國是全球化的新推動，也是人類愛的合一：在祂內的人—無論是哪一種族、是任何社會階級、是貧賤或富貴都擁有平等的尊嚴：「感謝天主聖神，教會意識到神聖合一的計畫普及全人類」<sup>15</sup>。如此，教會的使命是宣傳並明辨合一，它無法藉由人的暴力行為達致，而只能在「相通」中（communion）形成，即在自由的倫理中，以及文化的力量中實現。總之，「人類大家庭的合一早已存在，因為其成員因著天賦的尊嚴而平等。因此，客觀而言，應盡力推廣普遍的公益，即整個人類大家庭的公益」<sup>16</sup>。

---

<sup>15</sup> “Thanks to the Spirit, the Church is aware of the divine plan of unity that involves the entire human race.” 《教會社會訓導彙編》，431號。本句為作者自譯，較《教會社會訓導彙編》試譯本翻譯得更流暢。

<sup>16</sup> “The unity of the human family has always existed, because its members are human beings all equal by virtue of their natural dignity.

### 三、全球化的基本規範

首先，教會肯定人基本的自然需求乃是全人類共享的利益。然而，因意識型態和偏見之故，團體性的利益蒙受阻隔，乃至弱勢者的權利棄而不顧，遂形成彼此對峙局面，甚至爆發戰爭。

爲此，教宗若望廿三世提醒國際共存的價值觀，即真理、公道、主動的連袂（active solidarity）<sup>17</sup>。這些理念如何落實在商談中，使其原因合理化落實在公平團結一致的情況中、在共識的條文之列，尤其是廢除任何暴力的可能性等的具體境遇中，此乃全人類該努力謀求共存之道。

全球化該符合國際性的法律，然而國際法應該是國際秩序的保護者，當然，國際法是基於整個人類大家庭的公眾利益而設想；如此，每個國家都有自由發言權，並且有責任彼此監督，這是國家之間的權力，也是國際法的始祖（ancestor）。無論國家或國際層面，規律化是一個合理化的過程，也許，吾人運用哈伯瑪斯（J. Habermas, 1928~）的溝通理論可以系統的理解之。

溝通的基礎是語言，而其信任建基於語言本身的一致性，其有效性也是臻至不同真理的範圍，即「確認」、「表達」和「規定」。溝通的目的是達成「共識」（consensus），而達成真正的共識需要排除意識型態的扭曲，即保持公道平等，並在討論中所達致的更合理論證便是更好的論證；總之，溝通的共識

---

Hence there will always exist the objective need to promote, in sufficient measure, the universal common good, which is the common good of the entire human family.”《教會社會訓導彙編》，432 號。

<sup>17</sup> 見《教會社會訓導彙編》，433 號，註 882。

是非專制的過程。

溝通行動的確可提供教宗若望廿三世所提醒的共存價值的基本規律。當然有些仍可深入地討論，如，宗教真理與哈伯瑪斯的「後形上學」(post-metaphysics)有何差別……等等。

#### 四、全球化組織的形成

當國際組織形成，如 1945 的「聯合國」，教會便成為其夥伴，肯定、鼓舞其對人類和平共處的貢獻；但一旦它走偏或犯錯時，教會便成為其良心的聲音。於是，宗座自然並非純粹是人的組織，她的使命是關心人類大家庭的平安和福樂。因此，無論是推動或參與，抑或擔任調停者……她盡量善盡自己特有的角色——即宗教團體關心人超然的共存。教會組織雖是正統，但其活力是源自個別的團體、個人的參與；為此，重視國際性的同時，她也推動鼓舞草根團體，尤其是非國家政治的團體(NGO)。在論及如何能「全球思維」時，「在地行動」乃是大眾和教會所關切的議題，於是，有人遂將 Globalization 和 Localization 結合成新的字眼 Glo-calization。無論如何，這表達意識化的重要性，如何重視人的尊嚴、人權，同時也公共化個人和團體的責任和義務。

也許，「全球化」該與後現代的重要觀點：即關心「他者」(the other) 聯合起來思考，便能認出世界新階段的更深意義。全球化因科技的控制而「他化」對象，包括人在內，這是受扭曲的同一律、是工具化理性。後現代的反應是提倡多元化，並將他化轉化為「他者」的倫理基礎。而如何找出全球化？此乃現在化的典範和「後現代」的議題相結合，如此遂能形成 Glo-calization 的重要性。

## 五、全球化的目的：為發展而合作

無可諱言，發展是個人和團體的需求，但是，此需求在人類缺乏理解和合作之際遂轉變為嚴重的問題。發展主義本來有遠大的目標，鼓吹尚未發展的國家走向並臻至進步的強國，如此，發展不只是一個願望，而該是權利才對。然而，事實上卻背道而馳，「發展」的過程中，兩個世界（第一與第三世界）差距越拉越大，因此，在 1960 年代，有些神學家捐棄它而提倡「解放神學」。發展至今，經由解放神學的奮鬥和研究，公認錯誤在於一些機械化的模式，即不理睬開發或未開發國家的背景和條件，甚至有些遭受「罪惡的結構」控制且阻擋人的發展<sup>18</sup>。

平心而論，並非「發展」或「解放」概念二擇一的問題，重要的關鍵在於正確的觀點和做法，富有的國家如果不了解貧窮的地方，便不能提供有效的幫助；以解放神學的說法就是「以窮人為優先抉擇」，即只當人真正認識窮苦時，才能有效地對抗之。另一方面，為了推動合作，我們應懷有強大的動機，關心窮人，因為天主認同他們，這是人團結一致的宗教力量，這是有確實希望的發展。

如何才能產生有效的連帶方式呢？首先，關心他們的基本條件，如：識字、基本教育、足夠的食物、醫療照護，甚至，飲水的問題……。總之，關懷窮人不是視他們為一個問題，而是協助他們能建設對他們更好、更幸福的世界，這世界是屬於每一個人的處所；如此，窮人不但不是問題，而是可引發的強大潛能。

---

<sup>18</sup> 武金正，《解放神學：脈絡中的詮釋》（台北：光啓，1993），99 頁。

## 肆、天主教教會思想對「全球化」的反省

無論是在討論全球化的議題，或是分析教會社會思想有關的章節，均呈現非常清楚的問題：全球的理想如何能在地方上落實？這有效的關鍵「點」何在？如何才能提倡之？

### 一、全球化的人本理想應落實地方

聖經所肯定的是普遍的人本基礎和全球化的發展方向：人類成爲一個大家庭，以金科玉律彼此相待，其最後的動機是超越公道，邁向愛。正是愛，才能以他人的視線水平來觀察與了解其所受、所感，尤其是窮苦者的經驗，這是對窮人的偏愛（以窮人爲優先，*preferential love for the poor*）；當無名的窮人成爲你我的「近人」，因而普遍的現象在具體的體驗中得以認出其意義。

#### （一）國家角色的重要性

主要問題是：誰能具體有效地實現這人類的理想呢？簡言之，是國家這個單位。它是全民於民主制度下所選出來的國家掌權者；因此，當政府有問題時，人民經過投票亦可改朝換代。人民是否能有效地「做主」，主要在於教育的問題。另一方面，聯合國或國際的正當組織也可扮演一種壓力性的陪伴力量，來協助未開發國家以避免弊端，諸如：迫害人權、戰爭等等。總之，國家就是「小家」和「大家」的關鍵性政治組織。此外，全球化並不等於國際化—即國際之間的彼此互動的單位，也包含「超越國界」的團體，所以說，全球化是複雜的、多元的現象，會引發不一樣的議題。在經濟和財務思考方面，有人就將全球化和國際化分道揚鑣，甚至對立起來。於是，教會的訓導比較強調人合作的法律與國際性的法規，即國家之間的合約，

包括聯合國的章程。的確，若沒有法律的制裁，難免會為了解決問題而有暴力與戰爭爆發。當然，全球化雖強調自由的競爭，但也有其規則；如果不管公眾共同承認的組織—像是國家之間的法律，那麼一旦紛爭就會發生暴力了<sup>19</sup>。然而，需要國際法並不等於贊同某些超強國控制世界的情況，而是尋求有理的討論和合理的法律。

## （二）全球性的真理與公道，在各地方的對話中形成

全球化是互動的過程，透過有效率的競爭而形成。這過程是在自由中以公道的條件，經過對話而達致共識，其基礎是人能了解並信任的為真；因此，在語言行動中，當理論和實現一致時，追求真理即能達成真理。當然，求真在不同的範圍內有不同的語言表達以及考察的標準和方法（如，哈伯瑪斯的四種有效說明），而其所指的媒體是活躍的方式，也是容易受扭曲的工具，因此，需要其專業倫理來負起責任並協同國家法律的約束，於是教會所要求之全球化的價值觀，也成為溝通理論的因素了。再說，人溝通的目的不只是為任何一個「共識」，而是人在主動的連帶責任中希望能接近並達致真理。

在追求真理的熱誠中，加強「愛和憐憫」是教會社會思想的特徵，它能整合對立的不同觀點和主張，而成為具和諧的活力，據此推動公道或是冀望邁向人類存在的最終意義。具體而言，全球化是人類應有的思考方向，包括整體的計畫和公益的（common good）正確觀念與分配；但無論如何，人的生活依舊是在具體的環境中，所以全球化和地方化齊頭並進就成了

---

<sup>19</sup> See: *Globalization: Ethical and Institutional Concerns*, p.303f.

Glo-calization 的結合議題。總之，當媒體扮演對話的真正角色，活躍地反應上、下、縱、橫諸多向度時，人遂能實現全球化和地方化結合的議題（Glo-calization）。

### （三）全球思維、在地行動（發展的思考趨向全球，實踐解放則落實於地方）

全球化所引起的另一次討論議題是「解放」和「發展」的關係。解放的觀點受到重視乃因具體地認出某些方面受控制而導致扭曲的現況（無論是機械化或隱藏罪的結構）。因此，爲了享有真正的自由，需要拋棄這些枷鎖，尤其是意識型態的束縛，這誠屬消極的階段，它不能作爲永久的看法，只是準備的階段，爲讓自由往積極的方向發展鋪路。另一方面，解放的努力僅能保持耐力，當其相信所希望的是可靠之時，希望同時也是發展的目標。綜上所述，這全球化的過程，應包含兩個不容分割的過程即 free from 和 free for。換言之，在地方的解放中才能有效地實現全人類所推動的理想—即普遍和必然的價值觀。

## 二、實現天主教全球化理念過程中，主教所扮的角色

自從梵二大公會議以降，教會依靠天主聖神的領導勇敢地敞開門戶與世界交流，希望成爲有效的見證者，即教會是世界的光，是其聖事<sup>20</sup>。有關普世教會和地方教會的關鍵「點」和其相通互動者，沒有比「主教」更適切的了，可謂無出其右；也許了解這組織的特點能對全球化和地方化有更具體的認識。首須知悉梵二對「主教」職位的新觀念，方能認清其作爲全球化和地方化的橋樑任務。

---

<sup>20</sup> Bonaventure Kloppenburg, *The Ecclesiology of Vatican II*, (Chicago: Franciscan Herald Press, 1974), pp.257~261.

## (一) 梵二《教會憲章》中的「主教職位」

天主教是重視傳統的聖統組織，但同時也是活躍基督的神聖身體。聖統的組織相當清楚：教宗、主教、司鐸與平信徒。然而，梵二對「主教職位」的討論是更深的問題：其一，藉祝聖獲得主教職務的主教，如同每位主教一樣，此亦包括羅馬主教一教宗在內；其二，主教是羅馬教宗所提拔的職位。在第 58 次大會（1963 年 10 月 30 日）的討論和投票表決中，獲得了該會議史上少見的壓倒性多數票一肯定這問題之第一提案而反對第二提案<sup>21</sup>。那麼，如果主教與教宗是「集體制」（collegiality）的話，團體主教是什麼？其與教宗又有何關係？

## (二) 主教在「全球思維，在地行動」中的角色

Hierarchy（希臘文是 hierá arché）是聖統的字源，但它並非神聖的統治而已；當然，耶穌揀選十二門徒時，也指定伯多祿為領袖，為此，同時有領導者也有團體性，而主教被公認為宗徒的繼承人，這是該團體神聖的來源<sup>22</sup>。於是，梵二創立了世界（全球）的主教團，在教宗執行「行政」時從旁共商治理舉足輕重的、全教會的議題（如 2005 年 10 月，為一整個月商議聖體聖事的會議）。教會也允許並鼓勵發揚文化的地區性主教團，例如：南美的、北美的、東南亞的（FABC）……。

---

<sup>21</sup> See: Otto H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, (Würzburg: Echter, 1993), pp.238~244, esp. p.244: "Das Ergebnis der Abstimmung wurde in der 58. Generalkongregation am 30. Oktober 1963 bekannt gegeben. Bei annähernd gleich hohen Zahlen der Stimmabgabe ergab sich fuer alle fuef Fragen eine hohe Mehrheit, freilich ablehnenden Stimmen in grosser Zahl zu den Fragen 3 bis 5".

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.252.

同時，主教亦是其教區的牧者，實踐教會託給他的三個主要職務，即教誨（teaching）、聖化（sanctifying）和治理（ruling）<sup>23</sup>。如此，梵二大公精神對主教所強調的，不外乎：主教是位需要建立並保持多「關係」的人：與基督（為基督的卓越代表人）、與世界主教的團體性（和其他主教同為宗徒的繼承人）、與教宗（是教會的整體生活在教宗的領導下的相通）、與國家的主教團（參與共同地方教會的需要和責任）；最重要的是，與他自己的教區建樹良好的、有效的關係，包括其司鐸和信徒；最後，與世界的關係。他該關懷人，認出時代的訊號和其意義，好能伸出援手濟世。這樣，主教在教會內有非常合適的職位，建構全世界與地方的橋樑並表達關懷，同時，他也因為做為世界的鹽與光的聖事，而成為世界良心的彰顯、推動和聖化者。

## 結 語

全球化是一樁當下不容忽視的事實，因為你我天天都經驗得到（但不一定意識得到）。因其係一變化多端、複雜多元、活躍的現象，可從不同的向度來考察和評論之，所以，不免產生積極的和消極的兩極看法。職是之故，人需要一種較為客觀的立場。而教會因為關心人的幸福和人類的救援（求援），是以每個時代提供具體的宣言，以最近而言，則是編輯了《教會社會訓

---

<sup>23</sup> B. Kloppenburg, *The Ecclesiology of Vatican II*, pp.216-262; After the historic sixty-first general meeting discussed and decided on Bishop, Pope Paul VI could say to the Italian bishops later on December 6, 1995: “To be a bishop today is a more demanding, difficult, and perhaps, humanly speaking, more thankless and dangerous task than ever before” (p.219, fn.5).

導彙編》。

本篇即討論該書的第九章，而焦點置於「全球化的議題」。它雖然分析並說明全球化的三種不同立場，但主要是肯定人能在迥異的極端中學習評估，並在中庸之道上發展之；於是，我們體悟到教會社會思想為中庸之道的指南，所以所呈現出來的問題不再是「理想」與否，而是如何具體地落實理想；這也成為理想的全球化和地方化的互動問題，是發展和解放關係的論題，其中也蘊含溝通對話的重要性。

最後，我們提出全球化組織的一座「橋樑」作為範例：天主教在梵二大公會議創舉的「主教職位」。主教不僅是其教區的牧者（具有三重任：教誨、聖化和治理），也是不同主教團的成員（世界性、地區性和國家性的主教團）；如此，主教可謂全球化和個別化之間的救援關鍵「點」，以及對話者。因此，我們深切寄望我們的主教能夠施展其特色，亦能夠扮演處理全球化的一個典範。

# 從天主教社會思想談人權

## 《教會社會訓導彙編》第三章解析

雷敦蘇<sup>1</sup>

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

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

---

<sup>1</sup> 本文作者：雷敦蘇神父，耶穌會士，現任輔仁大學社會文化研究中心主任。

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

## 前 言

本篇文章要介紹《教會社會訓導彙編》<sup>3</sup>第三章〈人與人權〉。雖然「人權」是源自天主教教會法，但是，由於歐洲十八世紀推動人權者，特別是在法國大革命，亦反對教會並對教會進行迫害，因此，天主教產生某種保守思想，不願意接觸人權，甚至不贊成聯合國《世界人權宣言》等。教會直到若望廿三世就任，才接受今日人權運動，因此，本章所引用的資料幾乎都來自若望廿三世及其所召開的梵蒂岡第二屆大公會議，以及會議後教宗頒布的文獻。

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

### 一、〈人與人權〉的綱要

本章分為四個部分，唯有最後一部分才以「人權」為題目，可以看得出來教會願意把具體人權放入其思考模式。第一部分相當於前言，討論社會訓導與「人」的原則的關係，即強調一切社會生活以人為其重心<sup>4</sup>。第二部分則談論人是天主的肖像，

---

<sup>3</sup> 宗座正義和平委員會，《教會社會訓導彙編》試譯本，2004年。  
原文：Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2004).

<sup>4</sup> 英文版本題目為：Social Doctrine and the Personalist Principle，但

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

本章第三部分是最長的，以「人的各種不同面向」為題目，一共有五節：人的一體性、向人的超越性和獨特性開放、人的自由、人人平等的尊嚴以及人的社會性。雖然第四部分才明顯進入「人權」，事實上，在第三部分已經表達天主教對人權的基本思想；強調人的獨特性以及他對超自然的開放，就是把「人」（仁者）當作人權的基礎，要求社會服侍人而不是人服侍社會。第三節談人的自由，分別討論自由的價值與限度，以及自由與自然律的關係。自然律是一切社會的倫理基礎，反映人的尊嚴以及人的義務，因此提供給所有文化一個普遍性的標準。從這

---

是在中文我們還沒有一個大家能接受的方式翻譯 person。假如我們用先秦的說法 person 就是「人」。有時我們發現作者把 person 翻成「個人」，但是這種翻譯把 individual 和 person 變成同意的概念，而天主教談 person 的時候很清楚地不把他當作「個人」與他人分開的個體。天主教華人哲學常用「位格」，但是教會外的人都聽不懂此詞。聽說有一位香港學者建議用「仁者」，即實行仁的人，此翻譯不錯，但是未普遍使用。本篇經常用「人」，需要時才用「仁者」。

一節當中，我們也發現天主教不認為自由是絕對的，人的自由本身也需要救贖，進而使他（她）能開放自己走向他人並關心他人。「平等」則是一般人權理論的第二個大題目，教會提出平等的神學基礎，並強調社會團結才能解決不平等的現象，在這段文章中特別指出兩種不平等的現象：男女之間，以及殘障與非殘障者之間的關係。這兩種情況有所不同，討論男女平等，原文要提出男女互相補充的平等，反對某種男女彼此代替的平等。殘障者的不平等待遇源於非殘障者對他們缺乏慈愛，因此應該有所反省謀求改善。

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

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

## 二、由創造論談人權

天主教之神、哲學的人權理論，源於聖經《創世紀》：天

主按照其肖像創造人。這點與教會早期討論人的權利有關係。尚未有今日之「人權」一詞之前，天主教已經開始討論創造與人的權利。《創世紀》已經說明土地是大家的，因此聖安博（Ambrose）強調：富有的人幫助窮人，等於把原來屬於窮人的那一部分歸還給窮人<sup>5</sup>：

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

天主教早期法典重複此想法：給窮人吃，否則你將殺死他們。一個人若為自己拿比他的需要更多，就是盜賊。為解決此爭議性觀點，律師團體們開會進行討論：「窮人是否可以『偷』有錢人的東西？」他們想到兩種答案：第一個使用「兩惡論」來解決；第二個分析「偷」的意義。按照第一個說法，窮人的死亡不對，偷東西亦不對，但是人的死亡比偷盜更為嚴重，因此窮人可以偷食物。第二個理論如下：在飢荒時期，食物屬於窮人，因此不可以用「偷」來說明他們的行為，如著名的法學家英格蘭·利查（Ricardus Anglicus）所云：由於自然權使一切都是共同的，即在需要時必須分享，窮人的行為不能用「偷」來說明<sup>6</sup>。當然這種以《創世紀》為基礎的神學非常具有挑戰性，

---

<sup>5</sup> 天主教教務協進會，《天主教教理》（台北：天主教教務協進會出版社，1996），2446號，又引聖大額我略《牧民守則》：「當我們給與貧窮者必需的物品，我們不是施予他們個人的慷慨，我們是還給他們原來是他們的東西。與其說我們完成一項愛德的行為，不如說實行正義的行為」。

<sup>6</sup> 參閱 Ruston, Roger, *Human Rights and the Image of God*, (London:

法典的理想一旦與事實相遇，可能並不那麼容易實踐。

在哲學的思考當中，這種神學產生「自然主權」的概念，即承認一個人對某物有使用權，但是沒有絕對權利。只有天主有絕對的主權，人的主權隸屬於天主的權下，並且要以天主的主權為標準。自然主權的範圍包括人對其他人的要求，如：國王對老百姓、人對所使用的房子、牛、土地等等。

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

如此一來，產生一個非常重要的語言變化。拉丁文 *ius* (法) 有了新的解釋，變成「權利」。影響今日歐洲語系保持同一個現象，如德文 *Recht*、法文 *droit* 等有雙面的意義：法律或權利。發生變化的情況如下：法律允許修士們使用某些需要的東西，後來，他們逐漸發現這些東西是不能缺乏的，便提出要求，爭取這些東西在生活上的必需性；因此，許可變成要求，而且，訴求的對象是生活上不可缺的。最後，法律同意的轉變成人可

以主動要求的，即成爲人的權利。這變化對人權的發展非常重要，把人的基本需要與法律連起來，使得後來的法律成爲基本需要的保障。在修士們的生活當中，這些權利著重於今日所說的「經濟、社會權」，但是，由於主權概念本來不限於經濟生活，它包括選擇配偶及其他生活中的重要抉擇，所以，權利的範圍便擴及公民的政治權利。

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

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

### 三、人權在西班牙神學家的討論

天主教人權思想的另外一個突破，發生在十六世紀的西班牙。該帝國殖民中南美洲時發生攻擊、打仗、侵略等行爲；而道明會的神學家針對這些行爲進行反省，也思考新大陸的居民身分。1511 年將臨期第二主日（12 月初）道明會神父 Antonio de Montesino 在 Hispaniola（多明尼加）給西班牙移民講道時說<sup>7</sup>：

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

這篇道理引起非常多的討論，西班牙人當然不高興，但是道明會士們聯合支持 Antonio de Montesino 神父，於是，案子送交到國王那裏請他判決。1512 年西班牙國王針對此案有所回應，他要求軍隊在開戰前先對當地住民宣布：「若你們接受教宗，西班牙就不會打仗」。在此，有一個關鍵的問題被忽略了，美洲原住民聽不懂西班牙話，也不知道教宗是誰，因而這個企圖改善的決策只徒流於形式。後來，有名的神學家 Thomas de Vio

---

<sup>7</sup> 教宗若望保祿二世在 1990 年 6 月 29 日給拉丁美洲修會團體的信中讚美 Montesino 與其他爲正義奮鬥的傳教士：「在那些『爲正義不怕鬥爭、爲和平福音傳教』的人當中，我們必須紀念 Antonio de Montesino, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumarraga, Toribio de Benavente “Motolinia”, Vasco de Quiroga, Juan del valle, Julian Garcés, José de Anchieta, Manuel da Nobrega 及很多其他的人，他們對教會有深刻的認同感，面對侵略者與商業家，要保護原住民，甚至如同 Antonio Valdivieso 主教爲此犧牲性命。」Filibeck, G., *Human Rights in the Teaching of the Church: from John XXIII to John Paul II*, (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1994), p.428.

(1469~1534) 強調伊斯蘭教、猶太教的教徒，以及其他非基督徒君王也都享有自己的財產權，因此，教宗和基督徒國王沒有理由爲了土地而開戰攻打他們。如此一來，這位神學家等於否定了西國之國王戰前宣告的價值。1535 年 Domingo de Soto 神父 (1497~1563) 寫一篇論文討論主權的問題，他認爲西班牙人無權奪取印地安人的土地。另外，教宗保祿三世也於 1537 年表明：印地安人是人，有能力信耶穌，有權利享受財產與自由<sup>8</sup>。

1539 年有名的神學家維多利亞 Franciso de Vitoria (1496~1546) 神父有兩個演講：一個討論印度 (即美洲)、一個討論戰爭法<sup>9</sup>。維多利亞面對兩種論點：受到亞里斯多德哲學的影響，有人認爲野蠻民族自然是奴隸；另外，有人認爲教宗 (包括在其下的西班牙國王) 擁有對全人類的普世權；維多利亞否認後者，他認爲提出的各種理由均缺乏說服力，譬如：原住民是罪人或不信基督、或他們是瘋子，甚至於就算以上所提的全部屬實，仍然不許西班牙人攻擊他們。因爲在歐洲，罪人、兒童、瘋子、非基督徒仍有主權，可以上法庭維護其主權。維氏強調法律上允許就表示其有權利，只有不能上法庭者 (如動物) 才沒有權利；

---

<sup>8</sup> 教宗若望保祿二世在 1987 年 9 月 14 日給北美原住民的演講中提到保祿三世的話：「早在 1537 年我前任教宗保祿三世宣布美洲原住民的尊嚴與權利，強調不可以取消他們的自由以及財產。」 Filibeck, Giorgio, *Human Rights in the Teaching of the Church: from John XXIII to John Paul II*, p.436.

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

他運用「是否能上法庭」，當作擁有權利與否的判準來分開人與動物，並強調原住民是人，不是動物。

無論如何，我們的第四個論點是：印地安原住民其主權的真正實踐不能受禁止。證據如下：他們心理並無缺陷，而且有理性，是按照他們本有樣子的理性。這點很清楚，因為他們做事的樣子有其順序，因為他們的政治單位有固定制度，也有固定的婚禮、法官、主人，法律與工廠以及經濟制度，這些都需要理性。他們也有某種宗教。而且，別人認為理所當然的事情，他們也不會錯：這點證明他們有理性；天主的創造以及整個大自然都提供人類所需要的，人優於萬物的特點莫過於理性，其能力除非化為行動，否則無所用。還有，這些原住民在救恩之外出生並不是他們自己的錯誤，他們就那樣在罪惡中出生，無領洗，沒有足夠理性能追求救恩所需要的。因此我認為他們好像那麼笨，就是因為他們的養育太野蠻，而且，甚至在我們自己的農民中，也存在著看來幾乎與野獸同等的人<sup>10</sup>。因此，原住民在公私兩方面無疑有真的主權，如同基督徒，因此，不許任何人奪取他們的君王或私人的財產。我們若允許基督徒永久的敵人如伊斯蘭和猶太教徒，擁有自己財產的話，更應該允許那些無辜者。除非後者奪去基督徒的土地，否則我們就不能否認他們才是自己財產的真正主人<sup>11</sup>。

如此，我們發現西班牙神學家的角度有了新的一面：權利

---

<sup>10</sup> Vitoria, *De Indis*, Sect 1 #23, 載自：Scott, James Brown, *The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, (Union, NJ: The Lawbook Exchange, 2000; Oxford: Clarendon, 1934).

<sup>11</sup> Vitoria, *De Indis*, Sect 1 #24.

的標準不是天主的主權，反而是能否上法庭。人能上法庭，因此有權利，動物則不會，所以動物與其他受造物沒有權利。從此我們可以說「人權」的概念就產生了。

比較之下，新的概念有其進步之處，卻也有其損失。今日的環保思想有動物權的觀念，可能比較符合中世紀創造神學的思想。但是，我們可以了解為什麼西班牙神學家要強調人的權利；面對那些否定原住民人性的既得利益者，神學家當然特別強調原住民是人，既然是人就該有人的主權，如信仰自由、財產權、土地權、建立自己的政府制度的權利等。現代天主教人權思想同樣強調所有的人都是人，擁有人權，因此特別關心傷殘者、失去意識的病人、被判死刑的犯人、未出生的人以及老人。如同十六世紀的神學家一樣，教會常要面對某些人的人性被否定，而致力於維護和推動「人人皆生而爲人也」的基本理論。

#### 四、天主教對現代人權的轉變

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

教會參與推動世界人權的過程比較慢，其理由是十八世紀到廿世紀中葉的教會比較重視自身內部的事情。特別是從十九世紀中葉，教宗把自己當作梵蒂岡的囚人，不敢與外面世界有

所接觸；這段歷史自有其根據：從新教對教會的反抗與攻訐，致使天主教更強調她自己特有的信仰，直到十八世紀啓蒙時代的思想家在法國排斥教會—其人權理論包含反對教會—為止。十八世紀歐洲的政治人物在葡萄牙、法國、西班牙都極力干涉教會之教育工作，尤其要求教宗毀滅耶穌會—該會以卓越的教育工作享譽盛名。

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

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

圍中一對人權的概念沒有普遍共識，也未在政治中落實的情況下，人權極少成爲教會的常用詞彙。

1958年10月，若望廿三世獲選爲天主教的教宗，他撰寫了兩封通諭《慈母與導師》（1961）及《和平於世》（1963），分別討論社會與國際問題。相較於先前的通諭，此兩封是爲全人類寫的，不僅是天主教教友，而且肯定人權、民主、聯合國等這些前教宗所不能接受的。若望廿三世提出一些看法，而且承認這些只是自己的小看法，不一定正確，未來可能要改進。

天主教的現代人權思想比聯合國晚十三年，直到若望廿三世的通諭、保祿六世以及若望保祿二世才有顯著的發展。在這方面若望保祿二世的貢獻特別重要。他是哲學家，擅於寫長篇大論的文章；特別繼承保祿六世的傳統，每年元旦發表〈和平文告〉，給教外的人討論世界議題，時常討論人權。若望保祿二世在人權的論壇上也特別提出了他的重點：面對共產主義提出信仰自由；面對富有國家提出社會福利與責任；在個人倫理生活上趨向保守，從其早期的倫理哲學家論點，演變成強調位格主義的思想家。現今的《天主教社會思想》<sup>12</sup>則反應他對人的深刻反省。

若望保祿二世的人權思想有一個很深的哲學背景，即仁者主義<sup>13</sup>。Buttiglione 教授認爲教宗心目中的模範人物，就是「母

<sup>12</sup> 查爾斯著、何麗霞譯，《天主教社會思想》，收於輔仁大學若望保祿二世和平對話研究中心和平叢書 23~25 號，（台北：輔大若望保祿二世和平對話研究中心出版，2002）。原文：Charles, Rodger, *An Introduction to Catholic Social Teaching*, (Oxford: Family Publications, 1999).

<sup>13</sup> 台灣天主教平常稱爲「位格主義」，但是一般教外的人無法理解

親」<sup>14</sup>。她是一個主體，但是同時在身體、思想內帶來另外一個人，即小孩。人是個體，但是他的結構並不是空體，反而是一個能孕育他人的人，因此人不僅是個體，也是關係。罪惡會破壞此人的結構，使他忘卻原來的關係，如加音說：「難道我是我弟弟的保衛者？」，但是耶穌帶來的救恩讓我們恢復這個結構，因此人在其心內就帶著另外一個人，這樣就最像天主了。除非人權考慮到人與人之間的關係，它就變成爲自我服務而已。

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

## 五、評論天主教人權思想

天主教人權思想是教會社會思想的一部分，因此它不是單獨的一個課題，而且社會思想本身也是教會傳教的一部分。我們發現〈人與人權〉這章在開頭討論罪惡與救恩，顯然與大部分人權理論不同。人權只是社會思想內的一部分，而且推動人權的人常關心社會議題，特別是在經濟人權方面。1998 年「宗

---

這個說法。

<sup>14</sup> Buttiglione, Rocco, "Human Personality and *Centisimus Annus*," in Pham, John-Peter (ed.), *Centisimus Annus: Assessment and Perspectives for the Future of Catholic Social Doctrine*, pp.221-9, at 221.

座正義和平委員會」的 Crepaldi 蒙席分析本委員會調查的結果，他提到：

從我們的調查，一般來說，教會對人權在牧靈的興趣比較傾向於推動社會經濟權，不在於推動公民政治權。……對文化權或所謂第三、四代人權幾乎完全不注意到<sup>15</sup>。

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

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

---

<sup>15</sup> Pontifical Council for Justice and Peace, *Human Rights and the Pastoral Mission of the Church: World Congress on the Pastoral Promotion of Human Rights Rome 1-4 July 1998*, (Vatican City: Pontifical Council for Justice and Peace, 2000), p.31.

Filibeck 博士在 1998 年分析教宗若望保祿二世的人權思想時，注意到教宗對人權的神學基礎有特別的貢獻。在文章中作者要鼓勵教友接受人權思想，因為它的基礎建立在天主教的神學與哲學。不過，他又要反對所謂的「對人權的非正確理解，按照權力的措施減縮或擴大人權的施行」<sup>16</sup>。作者認為一個正確的人權觀要權利與義務平衡，公民政治權利與經濟社會權利和解，人權的普遍性與適當的本土化配合。在另外一本書，作者強調人權與義務的配合，並列出教宗的話，不過所引用的資料都是比若望保祿二世更早的文章<sup>17</sup>。在《教會社會訓導彙編》「權利與義務」段，也全部使用若望廿三世的話。天主教社會專家 Rodger Charles 神父在他的摘要中以人權與責任為小標題，強調人權必須配合社會責任，以及人權的基礎是建立於絕對真理標準之上<sup>18</sup>。這些也來自若望廿三世的思想。其實，Filibeck 和 Charles 太強調這部分，比教會更保守。

不過兩位作者都把天主教人權思想的神學基礎作為其著作的特點，是教外人權論壇所缺少的一部分。此神學把人當作人權的核心，以在社會內的人當作人權的基礎。這種思想導致我

---

<sup>16</sup> Filibeck, G., "Introductory Report: Human Rights in the Teaching of John Paul II: Their Basis and Principles," in Pontifical Council for Justice and Peace, *Human Rights and the Pastoral Mission of the Church: World Congress on the Pastoral Promotion of Human Rights Rome 1-4 July 1998*, pp.27-28.

<sup>17</sup> Filibeck, Giorgio, *Human Rights in the Teaching of the Church: from John XXIII to John Paul II*, p.87.

<sup>18</sup> Charles, Rodger, *Christian Social Witness and Teaching: The catholic tradition from Genesis to Centesimus Annus*, (Leominster: Gracewing, 1998), Vol.2, pp.397-9.

們傾向於談人權但忘記人是誰，或更無法說明人是誰。天主教的人權思想也是希望建立一個周全的人權體系，包含一切人權，避免過分強調這個、忽略那個。由於主題是仁者，不是個人，天主教人權思想把社會責任與人權理論密切結合，避免過分的個人主義。

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

# 民主與權威

## 天主教會政治社群觀念之分析

梁錦文<sup>1</sup>

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

### 前 言

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

---

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

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

這些論說都因哲學家的不同理念而眾說紛紜，未能定於一尊。

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

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

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

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

## 壹、聖經中的混淆？

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

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

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

次者，聖經也記載了：

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

而在《馬爾谷福音》中也提到耶穌召集十二位宗徒，並賦予其權力。

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

---

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

他們去宣講，且具有驅魔的權柄。」（谷三 13~14）

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

最後吾人也可在聖經發現天主教會具有某種民主政治的傾向，因為：

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

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

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

對於這種矛盾的討論，吾人先將它暫時擱下，而先討論西方哲學家對治理方式或是政體的脈絡。西方許多哲學家將政體以一人統治、少數人統治以及多數人統治分為君主政體（Monarchy）、貴族政體（Aristocracy）以及民主政體（Democracy），

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

## 貳、人的社群：政體的標的對象

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

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

---

<sup>4</sup> Charles de Montesquieu, *L' Esprit des lois*, Tome II, 8.

<sup>5</sup> 雷蒙德·普蘭特 ( RP )：「社區、共同體 ( Community )」，見戴維·米勒 ( David Miller )、韋農·波格丹諾 ( Vernon Bogdanor ) 等編，《布萊克維爾政治學百科全書》( *The Blackwell Encyclopedia*

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

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

「天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了男人與女人。」（創一 27）

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

天主教會爲了確實這種「關係」，在梵二文獻中便稱<sup>7</sup>：

「由人類的社會性，可以看出人格的育成和社會的改

---

*of Political Science*）（出版項不詳，1987），142~144 頁。該書將 *Community* 譯爲「社區、共同體」，與本文譯成「社群」不同，惟意義相同，都是指 *Community* 而言。

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

<sup>7</sup> 《論教會在現代世界牧職憲章》，25 號。

進，是互相倚屬的。一切社會組織的本原、主體及宗旨是人，而且應當是人。而人則本質上便絕對需要社會生活。社會生活並非由外而來的附加品。故此，人類通過與他人的交往及互相服務，並通過和其他弟兄們的交談，始能發揚自己的諸種優點，而滿全其使命。

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

而在 1996 年頒布的《天主教教理》也重申<sup>8</sup>：

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

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

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

---

<sup>8</sup> 《天主教教理》，1879~1881 號。

旨』。」

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

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

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

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

---

<sup>9</sup> 宗座正義和平委員會，《教會社會訓導彙編》試譯本，（2004），384號。原文：Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2004); 若望廿三世，《和平於世》通諭（*Pacem in Terris*），*AAS* 55（1963），258頁；碧岳二世，Christmas Radio Message of 24 December 1944，*AAS* 37（1945），13頁。

<sup>10</sup> 《教會社會訓導彙編》，384號。

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

<sup>12</sup> 《論教會在現代世界牧職憲章》，12號。

然而天主教的政治社群觀念，是以那天主肖像的人作為基礎以及標的對象的。倘若在人之上有管理人類的存在，便是那創造者的天主，是故人類的政治社群的真正目的，便是服從天主的旨意，以及彰顯天主的聖名。《現代憲章》申明的說<sup>13</sup>：

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

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

## 參、權威的治理？

權威是政治社群統治形式的一種最古老的方式，也是政治特色的顯著表現之一，因為政治本身便是「權威性的價值分配」（Authoritarian allocation of Values）<sup>14</sup>。因此天主教會對政治社群的統

---

<sup>13</sup> 《論教會在現代世界牧職憲章》，34號。

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

治也似乎有所支持。在此吾人先討論甚麼是「權威」。

現代哲學家漢娜·鄂蘭 (Hannah Arendt, 1906~1975) 稱：「如果要給權威下一個完整的定義，那麼就必須使其既區別於依靠武力的壓服，又區別於運用論爭的說服」<sup>15</sup>。

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

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

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

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

---

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

<sup>16</sup> 同上，46 頁。

<sup>17</sup> 《天主教教理》，1897~1898 號。

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>18</sup> 聯合國，《世界人權宣言》（1948）  
<http://www.un.org/chinese/work/rights/rights.htm>。

算，也重視奴隸的生命與人身安全。更何況是「仁民愛物」的天主教會。

因此地上的權威最重要的功能便是要保障人類有秩序而正義的社群生活，旨在使人本身有更大的自由，使他們能夠不只免受恐懼之自由，更能將天主賦予人的自由加以發揮。這與盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 的觀念都相同的認為人因為要發揮其自由而訂定契約，組成社會國家。

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

《現代憲章》對「自由的卓越」的論述云<sup>19</sup>：

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

而《天主教教理》也認為人的自由是由天主所賦予的<sup>20</sup>：

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

---

<sup>19</sup> 《論教會在現代世界牧職憲章》，17號。粗體字為筆者所強調。

<sup>20</sup> 《天主教教理》，1730號。

而人的這種自由，因著基督而再次確認擁有「天主子女的自由」<sup>21</sup>：

「『基督解救我們，是為使我們獲得自由』(迦五1)。在基督內，我們分享『使我們獲得自由』(若八32)的真理。聖神已成為我們的恩賜，依照宗徒的教導，『主的神在那裏，那裏就有自由』(格後三17)。從現在開始，我們以『天主子女的自由』(羅八21)為榮。」

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

「只要自由尚未決定性地固定於其最終的美善一天主，則常有在善惡之間作抉擇的可能，亦即在成全上成長或衰退，甚至犯罪的可能。自由令行為真正有人的特色。自由成了讚揚或責備、功績或過錯的根源。」

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

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

---

<sup>21</sup> 《天主教教理》，1741 號。

<sup>22</sup> 《天主教教理》，1732 號。粗體字為原有者。

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

「權威並非從自身取得其道德的合法性。它不得專橫妄為，而應為公益服務，作為一種『道德力量，此道德力量的基礎是自由及責任感』：

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

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

在這前提下，《天主教教理》更重申政治權力的責任為<sup>24</sup>：

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

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

基於此，有權威者必須要實施公義的法律，這些公義的法

---

<sup>23</sup> 《天主教教理》，1902、2236 號。

<sup>24</sup> 《天主教教理》，2237 號。

律是因應人類本身的尊嚴而來，也是人類因正當理由要求的。

《現代憲章》對於地上的法律是要保障人的尊嚴時稱<sup>25</sup>：

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

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

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

**公民的義務**是與政府合作，在真理、正義、連帶責任和自由的氣氛下，給社會的福利作出貢獻。愛國及服務國家是基於感恩責任，並由愛德而來。順從合法當局和為公益服務，要求公民在政治團體生活裏克盡己職。

對權威的服從和對公益的共同負責，在道德上要求國

---

<sup>25</sup> 《論教會在現代世界牧職憲章》，16 號。

<sup>26</sup> 《天主教教理》，2238~2240 號。

民盡納稅的義務、行使選舉的權利以及保衛國家：

凡人應得的，你們要付清；該給誰完糧，就完糧；該給誰納稅，就納稅；該敬畏的，就敬畏；該尊敬的，就尊敬（羅十三7）。

基督徒居住在他們自己的國家內，但一如有住所的外國人。他們履行公民所有的義務，又如外國人承擔所有的任務……。他們遵守所定的法律，而他們的生活方式卻超越法律之上……。天主給他們指定的崗位是那麼高貴，不許他們擅離職守。

宗徒勸勉我們要為君王和所有掌權的人祈禱和感恩，『為叫我們能以全心的虔敬和端莊，度寧靜平安的生活』（弟前二2）。

然而更要確定的是，倘若地上的權威本身腐化了，那人民是否要加以服從與尊敬？

十六世紀的哲學家如 Hubert Languet、George Bunchana、Juan de Mariana 及 Johannes Althusius 等有所謂的「暴君放伐論」，主要認為人民不必服從暴君，而可以將他加以放逐或誅殺<sup>27</sup>。其實這與中國儒家「吾聞誅一夫紂矣」的觀念相似，中西兩種的說法都認為如果權威者不按天道而行，那麼他便不再是權威者，而只不過是一位殘民自慾的人，既是殘民自慾，則人民不但不必服從他，甚至可以施諸以重刑。聖經也強調了這一點，天主同樣也拒絕了這種不義的君王，同時也意味著人民也可以唾棄

---

<sup>27</sup> Rf. Hubert Languet, *Vindiciae Contra Tyrannos*, (1579); George Bunchana, *Jure Regni apud Scotos*, (1579); Juan de Mariana, *De Rege et Regis institutione*, (1599); and Johannes Althusius, *Politica*, (1603).

他於不顧，更遑論是服從他。

「爲什麼你沒有順聽上主的命令，只顧急忙搶掠財物，行了上主不喜歡的事？……既然你拒絕了上主的命令，上主也拒絕你……。」（撒十五 19, 26）

《天主教教理》更重申「沒有人可以命令或制訂違反人的尊嚴和自然律的事宜」<sup>28</sup>；也同時強調了這種拒絕暴君的決心<sup>29</sup>：

「若執政當局發出的指令違反道德秩序的要求、人的基本權利、或福音的教導，公民依照良心有責任不予順從。若執政當局的要求違反正直的良心，則在服務天主與服務政治團體的區分上，得到拒絕服從政府的理由。『凱撒的，就應歸還凱撒；天主的就應歸還天主』（瑪廿二 21）。『聽天主的命應勝過聽人的命』（宗五 29）。

假如政府擅自越權、欺壓國民，國民不應拒絕實踐爲促進公益的客觀要求。然而，國民有權維護自身及其他國民的權利，免受政府濫用權力的危害。不過應尊重自然律及福音原則所畫定的界限。」

## 肆、民主的治理？

政治社群的統治，除權威外，民主政治常被人所稱許與接受的。當今民主似乎與全球化一樣，是廿世紀以來的一種趨勢。1991 年作爲二次大戰後共產主義超級大國蘇聯之瓦解後，民主政治的趨勢更勢如破竹。目前許多國家不論其實際的國情如何，「民主共和國」、「人民民主共和國」等名稱都冠在該國

---

<sup>28</sup> 《天主教教理》，2235 號。

<sup>29</sup> 《天主教教理》，2242 號。

國號，可見「民主」對「統治正當性」（Legitimacy）的威力。

究竟甚麼是「民主」？孟德斯鳩將民主定義為：「人民整體擁有最高權」<sup>30</sup>。政治學家 Austin Ranney 將民主政治定義為：「一個依據主權在民、政治平等、人民諮商與多數決等原則而組成的政府形式」<sup>31</sup>。比較政治學者 Gabriel A. Almond 及 G. Bingham Powell, J.R. 等人則認為民主是「一種公民享有許多基本民權與政治權利的政治體系；其最重要的政治領袖們都是經由自由與公平的選舉產生的，也在法治下對之負責。民主就是『民治政府』」<sup>32</sup>。而 Robert Dahl 畢其一生都在研究民主，他認為民主是一種政治體制：政府將公民平等視之來的因應他們的偏好，不論他們的偏好如何，給予所有公民同樣的機會去形成與表達偏好，也使他們的偏好在政府行動時被平等對待<sup>33</sup>。

天主教會對於民主定義為：它保障公民在政治抉擇中的參與、也保障人民在選舉選擇之可能性，以及與取得統治人民高位者都必須向人民負責，適當時候也可以和平的方式來加以取

---

<sup>30</sup> Charles de Montesquieu, *L'Esprit des lois*, Tome II, 2.

<sup>31</sup> Austin Ranney, *Governing, An Introduction to Political Science*, 8<sup>th</sup> edition, (New Jersey: Prentice Hall, 2001), p.95.

<sup>32</sup> Gabriel A. Almond, G. Bingham Powell, Jr., Kaare Storm and Russell J. Dalton, *Comparative Politics Today: A World View*, 7<sup>th</sup> Edition, (New York: Longman, 2003), p.30.

<sup>33</sup> Robert Dahl, *Democracy and Its Critics*, (New Haven: Yale University Press, 1989), pp.221~222; *On Democracy*, (New Haven: Yale University Press, 1999), pp.96~104；而他的成名作則是 *Polyarchy: Participation and Opposition*, (New Haven: Yale University Press, 1971).

代<sup>34</sup>。

民主政治之所以受到天主教會如斯的重視，並不只是由於它在政治趨勢的優勢，更因為它代表來自天主的一種價值，也就是民主政治本身就是要在基於每人的尊嚴、尊重每人的權利，並按公民的公益（Common Good）而行使的政治體制<sup>35</sup>。

但是天主教會一再強調的是民主政治是一種「方法」（means），而不是一種「目的」（ends）。因為民主政治所強調的多數決，只是認定大多數人都可以瞭解天主的意旨與啓示，並藉著這些意旨與啓示來實行前述的道德律。然而實質操作上，大多數人是否真的會瞭解天主的意旨與啓示，則是值得商榷之處<sup>36</sup>。然而天主教會也相信天主派遣聖神之啓發，以及人擁有作為天主肖像的那一點天主性，儘量以民主政治作為最為傾向的政治體制。

民主政治為天主教會所偏好者，但是正如前述，也有不少國家或統治者只是「利用」民主，而不是真正的實行民主，因而天主教會也一再重申所謂的民主有幾點原則。

首先民主政治必須要分權（Division of Powers or Separation of Powers）。歷史上對分權的提出來自洛克及孟德斯鳩兩位大哲，他們認為權力過度集中會形成極權的統治，更會造成腐化。分

---

<sup>34</sup> 若望保祿二世，《一百週年》通諭（*Centesimus Annus*）（台北市：天主教務協進會，1991），46 號。請參考下列網站：  
[http://www.vatican.va/edocs/ENG0214/\\_\\_\\_P7.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ENG0214/___P7.HTM)。

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> 若望保祿二世，《生命的福音》通諭（*Evangelium Vitae*）（台北市：天主教務協進會，1996），70 號。請參考下列網站：  
[http://www.vatican.va/edocs/ENG0141/\\_\\_\\_PS.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ENG0141/___PS.HTM)。

權也就是將公民付託 (mandate) 的權力加以分開，以便對公民有更負責任的政策。天主教會也認為民主政治的政府必須是要對人民負責，這也是「法治」 (Rule of Law) 的原則，這種分權與負責的民主政治是由被選出的官員在「制衡」等原則下將公民的權益予以推行<sup>37</sup>。

次者，任何社群的組成不容易是單一性質的，它呈現出來也是十分異質，它可能包含種族、文化、語言、階級、性別相異的人。民主政治既然是由人民治理者，因此在決策與治理兩個層面，都必須要更多注意到人民的需求，更多服務人民，照顧人民。是故在民主治理當中，其政治代表應包涵不同的種族、文化、語言、階級、性別等團體，讓這些團體，尤其是弱勢團體也有發聲的機會，將他們的聲音放在決策的平台上。這也是前任教宗若望保祿二世 (John Paul II) 的「服務精神是實踐權力的基本要素」的意思之一<sup>38</sup>。民主政治固然談的是「多數治理」，但是也有「尊重少數」的原則。許多國家的民主政治選舉中，是實行比例代表制的。比例代表制出現的理由當然包括了這些國家的國內環境因素，但也基於可以保障弱勢團體的發聲機會，因為它們的力量並不能與強勢團體相媲美，在一般的選舉中勝出的機會很少，所以必須要用另一種制度來保障這些聲音的出現。

復次，政治是要為人民服務，然而在不少國家，也包括不

---

<sup>37</sup> 《天主教教理》，2236 號。

<sup>38</sup> 若望保祿二世，《平信徒》勸諭 (*Christifideles Laici*) (台北市：天主教教務協進會出版社，1988)，42 號。請參考下列網站：  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_30121988\\_christifideles-laici\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici_en.html)。

少民主國家在內，貪污的現象非常嚴重，貪污的官員以原本為經濟發展、人民福祉的資源中飽私囊，以購買民生必需品或資本財的資源來為其私人購買奢侈品，它不只影響了國家的發展，也影響到這些國家一般人民的福祉<sup>39</sup>。因此如何杜絕貪污，是政治學者目前常討論；或是政府建立特別機關來防治的問題。其實貪污常出現在法律混淆不清、決策過程不透明的國家，因為法律混淆不清，才讓不法官員藉其權威為所欲為，因為決策不透明，才讓決策者有可操縱的餘地。但是如果決策的程序是比較透明與簡化便民，則不法官員可操縱的可能性大為減少，貪污的情況可以有效遏止<sup>40</sup>。況且貪污會造成人民對政府的懷疑，也造成作為國家整體為人民服務的困難。

與貪污不相上下的便是「過度的官僚化」(Excessive Bureaucratization)。國家機關必須有官僚系統來服務人民，他們依法行政，其特色是因循法例。依法因循原本是利民之事，因為他們的因循，人民可以據之以期望，政治體系的維持與穩定端賴於斯。然而「過度的官僚化」則是官僚本身以其本位與方便為優先考慮，高高在上，缺乏為人民服務的熱忱。其實這些表現就是官僚因慣性而懶惰，甚至是某種既得利益的表現。

---

<sup>39</sup> 如當年菲律賓馬可斯執政期間，獲得國外的經濟援助甚豐，原本可以作為購買資本財或民生必需品，作為發展經濟之用。但因馬可斯夫婦等人貪污，用之購買香水及其他奢侈品，使得菲律賓無法發展，人民生活也因而受到嚴重影響。

<sup>40</sup> 參閱若望保祿二世，《一百週年》通諭，48號；《社會事務關懷》通諭 (*Sollicitudo Rei Socialis*) (台北市：中國主教團社會發展委員會，1989)，46號。請參考下列網站：

[http://www.vatican.va/edocs/ENG0223/\\_P7.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ENG0223/_P7.HTM)。

政治社群除了政府之外，也必須要有公民的參與。公民參與政治的工具大致有兩種：一是政黨（Political Party）；一是公民投票（Referendum）。政黨的主要功能便是把公民的利益匯集（Interest Aggregation）起來，透過其作為代議士或行政官員的黨員，使這些民意進入政治的決策過程<sup>41</sup>。因此政黨在提名它們的候選人進入公職，成為代議士或行政官員以前，必先要提名廣泛的代表，代表不同的族群、文化、宗教、職業、性別等的各種不同的利益，使這些不同團體都可以在這個政治社群當中都有發聲的機會，這也是民主政治「尊重少數」的原則<sup>42</sup>。在許多國家的議會選舉中，不單只有地區性的代表成為代議士，也包括了不分區代表或稱為功能團體的代表。地區性的代議士固然可以代表一地公民的利益，將這些民意匯集起來送到議會作討論，但是有些弱勢團體本身因缺少政治資源而未能把其代表送入議會，所以必須要以政黨比例代表制的方式來做不分區代表或功能團體的設計，希望政黨在其提名名單當中，儘量兼顧不同族群、文化、宗教、職業、性別等的利益，尤其是如婦女、殘障、少數民族、文化教育界等弱勢團體以及真正的社會清流進入決策體系。固然吾人也要譴責一些國家的選舉制度，把不分區代表或功能團體設計成既得利益者的「保障名額」，如只有工商團體及專業人士代表，或是選出名義上是文化人或宗教人、卻是財團或「黑道」人士代表的制度，真正的弱勢人士或是有風骨的宗教文化人卻遭摒擯門外。

---

<sup>41</sup> Gabriel A. Almond, G. Bingham Powell, Jr., Kaare Storm and Russell J. Dalton, *Op. Cit.*, pp.87~91.

<sup>42</sup> 參閱《教會在現代世界牧職憲章》，75 號。

代議士屬間接民主，但是代議功能的良窳端賴於代議士的良心與素質，然而一旦代議士本身的素質不佳，整個民主政治便會產生扭曲的現象，人民反而是害多於利，因此在制度設計上加入公民投票是一種以直接民主的方法來對代議政治的補救。公民投票可以由人民直接表達他們的真正意願，而不必透過代議士。不過正如亞里斯多德等許多大哲所言，民主政治固然是以代表全體人民的意願與利益為其理想，但是民主政治也有「腐化」的時候，因為大多數的人民離開天主的道德律，而藉著民粹主義（Populism）形成暴民政治。

任何政治社群都不能離開它所處的環境，民主政治的必備條件便是擁有良好的資訊系統，資訊的流通是公民參與的重要工具。「一言堂」的言論平台不可能會產生民主政治，因為它沒法代表眾人的心聲與利益。歷史上的「一言堂」常是粉飾獨裁者之喜惡而「為所欲為」<sup>43</sup>。無庸置喙的是天主教會在歷史上也因一言堂的機制犯了某些錯誤，至今仍在負擔相對的負面效果<sup>44</sup>。所以民主政治的言論機制便是要有多元的資訊系統，可讓不同的聲音藉以表達，才會真正的聽到整個社群的聲音，而不會忽略少數。固然吾人也會發現有「媒體亂象」，但是它

---

<sup>43</sup> 這些事件如 1957 年至文革時期的中國大陸，其媒體都是以毛澤東一人的喜惡而搖擺，其中如毛澤東先對吳晗、馬連良等人的《海瑞罷官》加以讚揚，但不久卻支持江青、張春橋、姚文元等人的批判《海瑞罷官》的文章，而引發文化大革命，完全以毛澤東一人之好惡而為之。參閱：嚴家祺、高杲，《中國文革十年史》（天津：天津人民出版社，1986）。

<sup>44</sup> 這些事件包括對伽利略的審判及二次大戰期間對法西斯政權的軟弱。

主要的問題不在於媒體的多元，而是這些多元有否按天主的道德律來為眾人服務，或是只為媒體的營利與否來「譁眾取寵」？其實媒體的真正目的是在經濟、政治、文化、教育與宗教等不同的領域上來建立與維持人類社群，為公益服務，以達成社會本身建基於真理、自由、正義與團結的權利<sup>45</sup>。

## 結 論

如前述的分析，天主教會並不在乎政治社群的統治方式是權威或是民主，是君主政體、貴族政體或是民主政體，而在乎於這些統治的方式是否合乎天主旨意的道德律。

對天主教會來說，政治社群之所以建立，是要去服務公民社會。在這個公民社會之內教會認為多元主義是合乎公益與民主的目的，也就是為了整個人群的利益，它的基礎是以團結、互補與正義作為原則。公民社會是所有資源、文化、組織與關係的總和，獨立於政治與經濟層面而以每一位公民的權利為依歸<sup>46</sup>。

然而政治社群並不等於公民社會。在位階而言，公民社會是優於政治社群的。換言之政治社群的存在是以服務公民社會為目的。因此任何國家機關都應有足夠的法制，以便其人民得

---

<sup>45</sup> 參閱梵蒂岡第二屆大公會議，《大眾傳播工具》法令（*Inter Mirifica*），3 號；若望保祿二世，《救主的使命》通諭（*Redemptoris Misso*）（台北市：天主教務協進會，1992），37 號；宗座大眾傳播委員會（Pontifical Council for Social Communications），*Aetatis Novae*，11 號。

<sup>46</sup> 良十三世，《新事》通諭（*Rerum Novarum: Acta Leonis XIII*），（1891），11 號。

以尊嚴地、自由地參與社會的不同活動。政治社群的主要目的便是將其所服務的公民社會以互補原則來建立彼此的關係，達到「人人爲我，我爲人人」的團結群體生活，從中也可以彰顯基督愛的精神<sup>47</sup>。合作便成爲這一目標的重要精神及方法，而自我奉獻與犧牲的觀念便是把自己的權利讓渡出來，以組成團結群體的唯一途徑<sup>48</sup>。

或許有人認爲天主教會是專制的團結，不容許別的宗教存在。其實這是一種誤解，因爲自從梵蒂岡第二次大公會議之後，天主教會便認爲宗教自由是人類基本的權利，因而推行以大公精神來作宗教交談。對天主教會而言，良心自由與宗教自由的最終目標是從個人及社會兩個層面去關懷人。

歷史上雖有教皇國的出現，而目前的教廷仍屬於某種程度的「國家」或政治社群。但其實天主教會本身與政治社群或國家都不同，因爲彼此所追求的目的不同。國家或政治社群所追求的是人在地上的權利與發展；但天主教會所追求的是人與天主間關係的鞏固。中古時期思想家有爲教權與政權之間而有所爭論，也因而產生了「雙劍論」。其實政治社群（或國家）與天主教會間是在天主的道德律下互爲合作的地上結構，因爲人類的任何權利是政治社群所追求的，而這些權利也是由天主所賦予的。

然而，不論是君主、寡頭或是民主政體；是權威與民主的方式，都必須以「人」本身作爲服務的標的與對象，國家、

---

<sup>47</sup> 參閱《天主教教理》，1883~1885 號。

<sup>48</sup> 參閱：梵蒂岡第二屆大公會議，《信仰自由宣言》（*Dignitatis Humanae*），2 號；《天主教教理》，2106 號。

政體以及任何的政治社群如果不為人服務，則其存在的目的便大打折扣了。因此也分別有不同的配套措施，始能真正為人服務。但是這為人服務的政治社群，所服務的人是以「天主肖像」的方式來加以對待，因此其最終目標是那全能永生的天主。

## 淺談神職與會士的「聖召」

張春申<sup>1</sup>

本文作者認為以往論及「聖召」（鐸品、或修會）時所採用「在天主旨意所『選中』」的模式來思考運作，這個模式可能不合當今的實際狀況。當今聖召是「自由抉擇」而有的，所以最好不要再說「尋找聖召」，而應積極「培養聖召」了。

這裏將要寫的是一連串的幾個思想，為此並不是一篇有結構的文章。而且所有的思想也都是扼要寫下，並不引證經典地發揮。

### 一、當今「聖召」的模式

今日論及「聖召」（鐸品、或修會），常用的一個模式便是福音中耶穌召叫宗徒，或者舊約中先知的蒙召；「聖召」便是天主「選中」了一個人，雖然大家知道實際的情況大概並非如此。

首先，我要說的是，我不認為這是一個正確的概念，意思是說不可應用這個模式。神學的理由便是：新約時代的宗徒以及舊約時代的先知是屬於天主救恩計畫中，構成以色列或建立

---

<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。

教會的「制度」人物。天主的救恩計畫一定要完成，以色列或教會的本質必會出現，所以天主「選中」了他們，「不能錯誤」地召回了他們。

然而，我們今天教會中的聖秩結構已經形成，一般地說，教會中必定會有人成為主教、司鐸等等（同理，成為修士、修女的聖召情況亦同）；所以後代的「聖召」，我認為基本上不能以「選中」來解釋，因為他們在救恩史中並不屬於形成或完成教會本質的階段。當然尚可承認，在今日教會歷史中，可以，而且應當尚有一些決定性的人物，他們是「天主選中」了的。不過，要是今日一般「聖召」全都應用在這個「天主選中」的模式來解釋，我認為就是不適宜的了。

## 二、尋找天主的旨意？

其次，論及「聖召」，往往牽涉到的另一個名稱便是「天主的旨意」；考慮「聖召」者往往請他們去尋找是否「天主的旨意」要他們成為司鐸或會士。因此應用這名詞時，往往給人一個印象，「天主的旨意」早已有所決定；考慮「聖召」者只需要尋找與發現而已。

我自己認為這種解釋值得討論，而且也認為在實際生活中容易導致考慮者進入迷惘。「天主的旨意」是新約聖經中極為普遍的名詞，不過怎樣解釋呢？我認為中心的內容便是天主的計畫，也是保祿所說的天主的奧蹟。具體而論那是人類在基督內的得救。有關這個旨意的實現，的確在救恩史中、在客體上「不能錯誤」地決定的事。譬如宗徒的被「選中」等等。

不過，論及一般「聖召」時，應用「天主的旨意」已經超過聖經的基本意義，加上一種希臘思想了，它以為人間一切的

事件都是天主計畫決定了的。如此有了一種「歷史中任何大小事件都是天主計畫中決定」的神學；於是關於「聖召」，不能不要人尋找「天主的旨意」是否「選中」了他。

這種神學解釋（下面我要說明不是必須的），實際上帶來迷惘。要求一個人尋找「天主的旨意」決定了些什麼，極容易使一些沒有經過詳加了解的人，誤以為應該見到或聽到似的。

### 三、分辨：不是「尋找天主的旨意」，而是「自由地抉擇」

上面有關「聖召」的常有模式與「天主的旨意」的解釋，自然牽涉到「分辨」問題，結果把「分辨」著重在尋找、發現的過程；有時甚至個人的自由抉擇會減少到極弱的程度。

在我的反省中，我基本上不接受上面的「聖召」模式，以及「天主的旨意」的解釋。為此我對於「聖召」這個名稱用在鐸品或修會之身分上也覺得不安，因為這名詞引人自然進入上面所說的印象。

我認為按照聖經的思想，不必說教會後代的一般鐸品與會士的身分是天主「選中」了一些人，甚至祂早已決定了固定的人。我也認為「天主的旨意」是天主的救恩計畫；但是不必在神學上說「天主的旨意」在一般歷史中，如此計畫決定一切，連教會中的鐸品與修會人士的出現也是如此。

我認為按照另一種神學，可說人類在天主永恆愛的照顧下，在祂救恩的計畫中，自由地抉擇自己的一切。在天主的愛的關懷之下抉擇，但是愛使人更自由地抉擇。

所以一切「選中」式決定論的概念，我在「聖召」問題上，基本地放棄了。我不認為，我說的天主觀相反信仰，當然如同任何天主觀都會有困難。傳統的天主觀同樣有困難，這裏不是

詳述的機會。

根據我提出的討論「聖召」問題，我不再叫考慮「聖召」的人去尋找「天主的旨意」，而是要叫他按照自己基督徒的良心，對於「聖召」問題做一個抉擇。人的抉擇不是抽象發生的，而是在最具體的情況中產生的。有些人的情況，從來沒有叫他考慮「聖召」。有些人則實際牽涉在一種情況中，叫他不能不嚴肅地考慮他主體的條件，以及客觀環境的一切（上述兩面包括許多因素）。我相信有些人能在一種實際情況中，他有「責任」抉擇走鐸品或修會之路，雖然他是自由的。

爲此，考慮「聖召」是一件基督徒良心的事。有人會有這種良心上的要求。按我看來，討論「聖召」，基本上應與基督徒對於自己生命中重大之選擇具有相似的性質，即按照良心。雖然「聖召」作爲抉擇之對象而論，在教會中具有特殊的意義，不能與其他的身分完全一樣地來看。但是自人之實際抉擇而論，與其他職業不必有多大差別。

#### 四、聖召人才是培養來的

如果我對「聖召」與「天主的旨意」的說明可用的，如果我說的「考慮聖召」是按照基督徒良心抉擇，那麼同時牽涉到今天教會之宣傳「聖召」。我想今天我們之宣傳「聖召」假定一套傳統的「選中」理論，所以主要地去發現有誰被「選中」了，卻忽略積極的宣傳工作。那麼按照我的觀點怎樣宣傳「聖召」呢？我認爲應當同時積極培養。既然沒有「選中」之說法，既然我們需要「聖召」，那麼應當培養。我們應當培養基督徒的良心及製造一種令人自由抉擇「聖召」的環境。如果國家需要軍人，它培養軍人；社會需要種種人才，它培養不同人才。

爲什麼教會需要司鐸與會士，不能培養出司鐸與會士來呢？問題是有一套培養方法（當然按照人性以及司鐸與會士身分的方法）。這個培養是一個過程，應當及早開始，一直到成爲司鐸與會士。其實還應當有繼續不斷的培養呢！總之，我們培養一些人，他們按照基督徒良心，自由地抉擇這種身分，不是有了聖召才去培養，而是培養出司鐸與會士來。

在這種觀念下，教會在準備、培養過程中會有失敗，有些人不適合。而離開的人，不必再有一種觀念性的罪惡感：「失掉聖召」呀！抗拒「天主的旨意」呀！當然這不是說沒有個人負責的問題了。不是假定有了聖召才去培養，而是培養出「有聖召」的人。爲此過去在小修院之前尚有備修院，該是可取的。重要的是培養，不是假定他們已被「召叫」。我們今天尚可思考其他培養的方法。

幾點反省便寫到這裏，我承認問題並非如此簡單。我們真的尚能研究教會中過去對於「聖召」的理論與實踐的方法。我們也能研究台灣教會對於「聖召」的想法。根據本文的反省，也許可以更務實地思考神職與修會人員的培養。甚至更加早些也沒關係。

# 為廿一世紀陶成牧人

朱蒙泉 編譯<sup>1</sup>

內戰與國際戰爭將許多社會破壞殆盡；性交易奴化了許多孩童和婦女；政治使人與人之間變本加厲地不能彼此容忍和憎恨；為謀求公司的利益，環境遭受破壞，使許多民族沒有飲水和可耕種的田地。在廿一世紀的開始，我們面對的挑戰既多且大，等待我們負起新的使命，造就新的牧人。

當我們進入廿一世紀初，我們正面對著一大筐全球和局部的優先難題，急迫地引起我們注意，等待著我們用特殊的使命去答覆，並需要擁有特質的牧人去回應。

另一個在美國見到的現實是：大部分牧者，尤其司鐸，要求他們承擔的工作量已超過他們的能力，不僅只量方面，工作也變得更為複雜且具壓力，在人力日減的今日，已經不勝負荷。

今日的牧者當有坦承公開指出現時代世界不義的能力，並

---

<sup>1</sup> 本文譯者：朱蒙泉神父，耶穌會士，曾任中華省省會長。在美創立「輔友協會」，並在美、加、台、港、澳推展夫婦懇談會至今。本文編譯自：Luisa M. Saffiotti, Ph.D., "Forming Ministers For The Twenty-First Century", *Human Development*, Volume 26, Number 2, Summer 2005.

向世人吶喊。

目前牧職應徵者中有六項心理因素，使他們無法有效地負起現時代的牧職：

1. 對現在世界的實況不明瞭，因此無法去反對自己的生活，做有意義的反省。
2. 對僕人領導認識不足，甚至有回顧過時傳統的趨勢。
3. 對貧窮人不關心，即使理論上似乎有些了解，但是在行動實踐上，完全與理想脫節。
4. 心理上的重擔還未放下，因此有自顧不周，更談不到關懷他人。
5. 中產階級的心態太濃，因此無法切實地活出奉獻生活的本質。
6. 時代已進入後現代文化中，而年輕的一代還生活在現代文化裏。

上述六項之中，依作者觀點而論，最嚴重的是第3項：對正義與和平的意念，和他們是否真正有推行和實踐的能力，有很大差距，因此有眼高手低的現象。

負責培育者在收錄候選人之前，當非常認真地考慮，一批尚未能擺脫許多心理困擾的人，有關他們的合宜性。

修會和司鐸的候選人在從事牧職生命的核心中，往往見不到重視伸張正義和推行和平的典範。有不少的會士們寧願獨居而不願參與機構性的工作，也不關心團體的事業。

受陶成者生活在次文化之中，而這些次文化之間和與其他次文化之間隔離甚至阻塞，但是這次文化卻成爲他們認同的準

則，封閉了自己。

我們發現有需要陶成一批不僅能容忍作法的差異，甚至接納不同的價值觀，在當地、國際或教派之間推行和建立未來的使命。這種存同容異的意識培育，要求陶成者切願成爲今日投身牧職的日常生活中知足常樂的典範。

目前的培育計畫倒還聚焦在評估個人內心和人際關係的技巧，以及個人皈依的能力上。面對正義及和平工作上，團體也當意識到代溝與意識形態上的分歧。

不少的青年若幸有機會，能不斷成長和療傷，又能學習和整合有關自己和世界新知識。

現代社會的需要是專注於社會幅度的罪惡，除非我們由個人的治療和成長，進而注意社會的服務和國際性的關懷。除非我們由默觀生活進而注意先知性的呼聲；除非我們由偏面知性培育進而注意整合性的培育，我們無法陶成一批時代需要的牧者。

爲達到這社會性的皈依，擺在我們眼前的有四項事工：

1. 了解周遭惡劣的環境。
2. 使人能面對階級差異和不平等待遇的環境有敏感性。
3. 培育有面對衝突的能力和技巧。
4. 有聆聽先知言語，並了解組織結構的有用性。

從這社會需求引申出來的是現代培育者的八點特質和技能：

1. 引領受培育者具有意識、交談和向皈依者開放的能力。
2. 超越個人的需要，進而與團體交往。

3. 學習環保技能。
4. 生活的透明度和責任感：不論有關性方面或權力等，若能在團體之中一定更有效果。
5. 朝聖者的心態，不斷向外福傳。
6. 使理想結合實踐，生活體驗與窮人同居共處，有助於改良社會的意識。
7. 實際體驗貧窮飢餓，使人有知足常樂的心態。
8. 勇於提出棘手的問題。

當受培育者能不斷超越個人的皈依，和人際關係的轉化，更容易促進社會的正義和結構的皈依，使之更合乎正義。

負責陶成者除擁有正確的心態和有效的技能外，當以身作則，活出現代牧者的典範。

# 試論華人思想中的民間信仰

## 從基督信仰眼光出發的反省

（上）

劉清虔<sup>1</sup>

本文作者首先以在台灣的華人基督徒身分，用比較的方式，指出中華文化醞釀出的華人思想模式，與西方基督徒熟悉的希臘羅馬式的哲學思考模式不同，華人思想模式在宗教上表現的特質乃「泛神論」、「偶像崇拜」、「算命風水」及「神的利己性」；接著，點出上述特質所型塑成的華人民間信仰的特色、神觀、人觀及生死觀；最後，試著分析以西方希臘羅馬思考模式為準的基督宗教教義與形式，這與華人民間所呈現的差異性，為的是提醒企圖幫助華人接受基督信仰的牧人們，必須從根本的思想及與其生活息息相關的民間信仰入手。

### 壹、前言

華人在世界上也算是一個具有長遠歷史的民族，擁有一個自成一格的文明系統，由於獨特的生活環境，以及廣大遼闊的領土，致使華人在生活習慣、風土民情上呈現其多樣性。也因此，要完整認識華人的風貌，絕不是三言兩語有辦法處理的，

---

<sup>1</sup> 本文作者：劉清虔，台灣基督長老教會牧師，現任職屏東崁頂教會、美和技術學院老人服務事業管理系助理教授，同時在輔仁大學神學院攻讀博士學位。

但是，也由於帝國朝代的傳承與政治上一統江山的宿願，使得華人即使生活習慣不盡相同，但在集體思維上卻有諸多共通之處。今日，不管是在台灣，或是在中國大陸，或是在東南亞，對事物的思考模式是相同的。

華人的思想模式與西洋人比較起來，具有獨特的風格，這般的風格也具體落實在人性的表達與對宗教的信仰之上。因此，華人對基督信仰的排斥，並不盡然全是因為拜祖先的關係，思想模式可能占有更大的比例。我們有必要先一探華人的思想模式，而在論述華人的思想模式之前，我認為更有必要先認識西洋人的思想模式，藉以分析基督信仰為何能在西方的世界生根，卻始終幾乎不見容於華人世界。

## 貳、從華人的思想模式談起

### 一、西方人的思想模式

整個西方的思想模式是以希臘哲學為基礎的，從文化上來說，基督信仰生成於羅馬帝國的時代，而羅馬帝國在思想上卻受到希臘哲學的精神所主導。因此，基督信仰能被西方世界接受，與希臘的思想絕對有關。

#### （一）西方哲學的起點是「驚奇」

在介紹西洋哲學的通俗教本中有一句話：西方哲學的起點是「驚奇」（The starting point of the western philosophy is “surprising”）。這意謂西方思想的發軔在於思想家對世界的觀察，進而生發出驚奇敬畏之情，而開始對於世界的本質進行思考。例如：看到一隻在原野奔跑的動物、在空中翱翔的飛鳥、在水中悠游的魚兒，就發出驚嘆。為什麼動物是四足，而速度如此驚人？為什

麼鳥能在天空飛？又爲什麼魚一離開水就沒命？進而去研究這世界的構造，去探詢各種動植物的本質。

## （二）對於事物的「本質性」思考

「本質」的問題是在一開始就被提出的。希臘哲學家泰利斯首先問：這個世界的本質是什麼？他認爲是「水」；另一位哲學家安納齊門尼認爲「氣」才是世界的本質。到蘇格拉底時，提出了「認識你自己」的命題，才將對外在世界的本質性思考轉移到人的身上。隨著「本質」而來的思考，西洋人就會認真去面對結構的問題、意義的問題、作用的問題、生成變化的問題、甚至是功能與目的的問題。我們可以這樣說，這種本質性的思考造就了西洋的文化至今成爲世界文明的先驅者之基礎。

## （三）語言的精密使用

念過英語的人就會發現，英語這種由拼字而成的語言，其實並未若漢語這麼有美感，但是，在語法的結構及語意的傳達上就比漢語來得精準，這是西洋語言的特色之一。再以德文爲例，它的文法很嚴謹，動詞都有時態的變化，而且隨著主詞的不同作不同形式的轉換；而名詞都有性別，分別是陰性、中性與陽性，而且隨著作爲主格、所有格、直接受格、間接受格而有不同，這是很複雜的系統。德文是比較接近希臘文的，我想，哲學思考來自古希臘，與其語言的精準度應有關係。光是做一件事，誰在做、什麼時候做、多少人做，在語言的表達上都有分別。

## （四）差異與類比的思考方法

西洋人很早就開始去追問事物的根本，透過觀察與思考，

去分析共相（事物的普遍共通性）與殊相（事物之間的差異性）、也區分表象（事物所呈現的外在形態）與實質（事物自身的實際樣態）、更辨別現世（具偶然性且會隨時間朽壞的世界）與永恆（具必然性且恆長存在的世界）。這般的思考模式導致西洋人對於真理的追求十分熱衷，不僅是科學的真理、也包括宗教的真理；由於思考的細緻，能在異中求同、同中存異，便造就在各領域不斷的突破性發展，在創造、發明、研究上擁有巨大的成就。

因此，當基督教傳入西洋世界，雖遭遇到來自政治勢力的頑強抵抗，但終究在思想模式的呼應下受到全面的接受。且在企圖發現上帝創造奧秘的目標指引下，發展出各種現代科學。我們幾乎可以這麼說：今日所有被視為先進的國家，都是西洋國家，也都接受過基督教的洗禮。更往前地說，他們的思考模式讓他們容易接受基督信仰。

## 二、華人的思考模式

基督教入華也超過兩百年了，卻一直無法在這塊廣大的文化土壤中生根建造。這般的事實，確實讓吾等基督徒深覺扼腕，其間一個很大的問題，我所欲提出的，便是思考的模式。一種獨特的華人思考模式使得華人不管居住在什麼樣的地區，本土或海外，都不容易接受基督信仰。根據吾人的觀察，華人的思想模式有以下特徵：

### （一）經世致用的實用性思考

當華人看到有動物在地上跑、有鳥在天上飛、有魚在水裏游時的第一個想法，就是要用什麼方法才能抓到牠們？然後就是要用什麼方法來烹調，是用煎的、煮的、炒的、炸的？這與

西洋人欲探索世界奧妙的進路大異其趣。而在中國歷史上思想的鼎盛時期，即百花齊放、百鳥爭鳴的春秋戰國時代，所有崢嶸而起的學派不管是儒家的忠恕之道、法家的嚴刑峻罰，還是墨家的兼愛非攻、道家的清靜無為，所指向的若非為世人在亂世指引一條生存之道，便是提出富國強兵、安居樂業的良方。這種「實用性」的思考即當現世，亦展現在職業的選擇（如錢多、事少、離家近）、與婚姻的選擇（如瀟灑、多金、高學歷）。

## （二）中庸之道的折衷主義

這也是華人思想的特色，講究中庸之道，力求「無過無不及」，也因此容易形成什麼都好的鄉愿之情，兩邊討好、都不得罪人。中庸，所代表的是避免極端、儘量合乎現狀，因此，容易造成保守主義，未敢大膽突破。折衷，所代表的是不願選邊站，想要面面顧到，因此，不敢堅持原則。要解決一件事，不太問是非與對錯，只要能找出折衷之法、雙方各自讓步，能使大事化小事、小事化無事，這被視為處事的最高藝術。也無怪乎，華人社會通常不重視原則規範，上有政策、下有對策；或者有融合主義的傾向，如一個大熔爐，兼容並包各思想、各宗教，想保存各種特色，最後反失去特色。

## （三）語言的使用華麗卻含混

華語最美的地方是其「形容詞」，這是西洋人認為華語最難學的地方。諸多的成語、片語、雙關語、歇後語著實讓老外昏頭轉向。但是，在表述精確事物的時候，卻容易流於語焉不詳，例如：時間的計算以時辰為單位，但是一個時辰卻有兩個小時，使得三點五分與四點五十五分都在同一個時辰之內。還有，儒家思想中言理、性、氣、心，但卻一直未能有一個明

確的定義，只有在一個含混的空間中各自表述。而在動詞的構作上，並沒有時態、主詞、性別之分，名詞的單複數也無區分，如果，一個民族的語言不夠精確，就不容易有具深度的思想。

#### （四）擅長具體卻不善抽象的思考

華人在思想上是傾向於「具體」的，也企圖以具體事物來展現抽象的概念以及複雜的多樣性思維。像是「一柱香時間」、「一盞茶時間」都是以具體事物來表達「時間」這個抽象的概念。具體事物是被時空圈圍的，所以在論述一個非時空的概念或感覺時，就有問題了，例如莊子的大鵬展翅綿延千萬里，或是李白的「愁斷白髮三千丈」，都是要以具體事物表達卻不合乎自然規範。這種具體的思考讓人不容易觸到抽象的神，或是有關神的種種屬性，或者罪、恩典、愛等等的抽象概念。也因此，哲學產生自西方，抽象性的思考已普及於西方文化。

#### （五）自我中心與家族主義

華人的「我」及「我群」的觀念十分強烈，那種自我中心的思考模式，常導致類似「非我族類、其心必異」而「人人得而誅之」的情事發生。「人不為己、天誅地滅」更是古有明訓。所以，只要被華人將之劃分在「我」的範圍內，就能無條件被接納，否則，就有可能受到排斥。在地方上的「庄頭主義」或者是「家族連帶」都充分地展現出這般的精神。這般精神再推而廣之，便是以自我利益為主的自私心態，只要自己好就好，凡事以追求自身利益為目標，只要我飛黃騰達、別人身敗名裂也與我無關的處事態度就處處可見。

### 三、華人思想模式在宗教上的表現

華人的思想模式非專屬華人所有，但在相當程度呈現了華人的特色。這種思想在宗教上的表現，也就呈現華人的信仰特色，包括泛神論、偶像崇拜、交替神崇拜、算命風水、神的利己性等。

#### (一) 泛神論

華人也像西洋人一般，會對世間萬物感到驚奇，但卻歸因於神靈鬼怪。因此，舉凡日月星辰、花草樹木、蟲魚鳥獸、山川大澤都是可以敬拜的對象，也都具有神性。因此，華人民間信仰中的神明就多不勝數，床鋪、門板都有神性，或有神明看守。甚至連抽象的觀念如時間、空間、方向都有神煞。

#### (二) 偶像崇拜

由於華人擅長具象的思考，因此，當所崇拜的神明並非人鬼，而是物神（動物、植物、礦物）、或概念神（東西南北中五方）時，就一定需要一個具體的偶像來表徵。這包含兩個意義，其一是用偶像來代表所欲崇拜的對象，另一是將非人的事物擬人化。所以，太陽公、月娘媽、雷公、電母……等都有一個具體的像，且是具有人形的像。

#### (三) 算命風水

因為華人並不在乎人的本質、人生存的意義……等問題的思索，只在乎人的「命運」，因此，順從自身對愉悅與否的感受來訂定正向的人生價值，像是富有、健康、平安、順利，進而所關心的便是能否趨吉避凶、安居樂業、國泰民安。因著這樣的需要，於是華人社會便產生許多與人的命運吉凶有關的方

術，華人算命之風鼎盛、風水地理、看時看日更是不可少。

#### （四）神的利己性

華人拜神，不太管神的來源合理與否、神的能力如何……等的問題，倒是很關心「神對我有什麼用？」以自我的需要為中心，神明的作為就是要滿足我的要求。因此，華人的神每一尊都有其勢力範圍、各有所司，以滿足人的各種需要；一旦人的需求未獲神明回應，像病未得痊癒、債未得清償，人便會去改拜別神。甚至，在台灣還發生人將神明偶像斷手斷腳的事件，只因為簽六合彩「損龜」。

### 參、華人民間信仰的特色

華人的民間信仰是一套流行在華人民間社會的信仰體系。它是人民主要的精神寄託、也支配著地區的風俗習慣，甚至人的生老病死也都在民間信仰的氛圍之中。只要是華人聚集的地區，民間信仰就隨處存在，它與華人的思想模式吻合、與華人現實生活的主流價值沒有衝突，但是，與其他的宗教比較起來，它卻呈現一種獨特的風格。有學者指出：華人民間宗教攝取了儒家的倫理、佛家的哲學、道家的思想以及傳統的原始巫術信仰，融合而成為一種多彩多姿的綜合性宗教，外表看起來似是甚為繁雜，神道仙佛鬼魂皆為崇拜對象，僧尼、道士、乩童、乩姨都是宗教執行人，但實際上卻自成體系，適合民間心靈上的各種需要。

華人民間信仰的特色主要來自其與其他宗教的比較，台灣學者李亦園區分「華人民間信仰」與「世界性宗教」的不同，後者屬於「制度化的宗教」，指的是有系統化的教義與經典、

有相當組織的教會或教堂，而其宗教活動與日常生活有相當程度隔開的宗教，基督宗教、伊斯蘭教、佛教以及道教都屬於制度化宗教（institutional religion）。而「華人民間信仰」卻是有一種更強烈的「普化宗教」（diffused religion）的特色，也就是其信仰、儀式及宗教活動都與日常生活密切混合，而擴散成爲日常生活的一部分，又稱爲「擴散的宗教」；而其教義也與日常生活相結合，缺少系統化的經典、更沒有具體組織的教會系統。

我們可以從兩個角度來談民間信仰的特色，首先是從模式的觀點談，其次從精神的角度談。

## 一、從「模式」的觀點

### （一）論創教人

**民間信仰：**無，由先人尋求安全感的意向而集體創作。民間信仰是由諸多崇拜群組成，各崇拜群的神明似乎又各自獨立，各有其特別的起源。因此，並無所謂一個民間信仰的創始人。

**制度宗教：**有，而基督教是耶穌，佛教是釋迦牟尼，伊斯蘭教是默罕默德，道教是張道陵，這些人或獨創或承先啓後，在在都標示一個新宗教與新時代的來臨。

### （二）論宗教經典

**民間信仰：**無，由風俗習慣之傳承取代經典的地位。包括傳統儒家的道德項目與忠孝節義的精神，甚至是神明透過扶乩所訓示的教導，成爲信徒的生活依歸。

**制度宗教：**有，基督教是聖經，佛教有經、律、論三藏，伊斯蘭教是古蘭經、道教是道藏。這些經典都成爲該宗教的

權威，除了陳明基本教義之外，更明示信徒的生活準則。

### (三) 論入會儀式

**民間信仰：**無，隨著個人所好可任意交替信仰對象與地方廟宇。敬拜各神明不需要入會儀式、或宣示，大抵是隨從所居住的地方之主神，而敬拜之。

**制度宗教：**有，基督教是洗禮，佛教是皈依三寶，伊斯蘭教亦有信仰告白。這些儀式對於信徒是有意義的，代表他們清楚為自己的人生劃出界限，從此要歸屬所信的宗教與所拜的神明。

### (四) 論宗教教旨

**民間信仰：**無，只求個人與家庭之富貴財子壽等現世功利，及為個人與家庭驅邪壓煞與祈安求福。其間並沒有什麼特別的倫理規範，較無從約束其信徒的生活與言行。

**制度宗教：**有，基督教是博愛與公義，佛教是慈悲與戒殺，伊斯蘭教是和平與聖戰，道教是清修與寡慾。這是宗教的基本精神，也是信徒所依循的人生理念及生活模式的準則。

### (五) 論教團組織

**民間信仰：**無，限於地方廟宇主神所組成的祭祀圈，或登記為法人團體。因為民間信仰係以廟宇為中心，各地方各自獨立，僅在神明壽誕互有來往。

**制度宗教：**有。基督教有普世教協，佛教有世界佛教協會，天主教有教廷，伊斯蘭教有伊斯蘭世界聯盟。而各國、各地方都有綿密的教團組織。

## (六) 論宣教行為

**民間信仰：**無，僅以地方廟宇為中心，從事於神誕與建醮祭典等宗教活動。只要是遷入此地方的百姓，就會從善如流，轉而拜地區主神，故無需宣教。

**制度宗教：**有。基督教與佛教皆以國際性的教團組織積極進行宣教，基督教從歐洲到亞洲、佛教從亞洲到歐美。都使這些宗教成為世界性宗教。

## 二、從「精神」的角度

### (一) 交替神崇拜：什麼神都拜，只要心安

所謂「交替神崇拜」是指，華人在敬拜神明時，是可以同時拜許多神明，因為，在不同的場合、因不同的需要，得拜不同的神明，且神明之間不會彼此嫉妒，能相安無事。這是因為華人的折衷主義，希望面面顧到，不得罪任何一方，總認為每一位神明都拜到了，到時候不論發生什麼事，總會得到保佑。這是因為民間信仰諸神之中沒有一位全能神，但卻各具神通，舉凡生產、事業、考試皆有不同之神，故百姓依其個別需要找神來拜。

### (二) 禁忌特多：舉凡生、老、病、死都有許多禁忌

華人的神靈世界是複雜多變的，有正神、有邪神、也有各種鬼靈精怪，都存在於未知的神靈世界。華人又特別害怕去「沖到、煞到、犯到、動到」各方神煞，因為這是人遭逢惡運、生活不順的可能原因。故此，在華人的信仰世界中就產生各式各樣的禁忌，例如孕婦不可持剪刀、不可釘釘子、不可動磚瓦土石、不可搬大型家具，凡此種種，都是害怕沖撞到胎神，而使

孩子無法平安誕生。這些禁忌一代傳一代，並不隨時代的進步而有改變，到現在，華人婦女生產完仍然一個月不洗頭髮。

### (三) 「畏懼」與「利益」占有心理上的中心地位

禁忌的背後是「害怕」。所以，擔心與害怕便成了民間信仰裏的中心精神。農曆七月要拜好兄弟（孤魂野鬼），諸事不宜，不宜娶親、不宜購屋、不宜遠行，沒有人敢違背；畢竟，誰敢拿自己的命運與神明開玩笑？這是一種「負面的心理」，宗教應該給人平安，但民間信仰的平安來自拜拜、來自奉行諸般禁忌。另一種心理則是爲了求利益，像平安、福氣、錢財、健康、官運亨通、事業發達，都是人拜神所欲取得的利益，只要對人有益，或聽聞靈驗，華人不遠千里也會前往膜拜。

### (四) 「乩童」與「道士」占有儀式上的中心地位。

人生在世難免遭逢噩運，或有不順遂之處，此時的人便極欲擺脫苦難，因此，華人的民間信仰就有一套爲人消災解厄的除煞解脫理論，各種法術爲人提供了盼望。而道士便是這套法術的執行人，透過法師的施法，讓纏身破壞的神煞鬼怪遠離，使人重歸順適之道。這些是人自己做不來的。另一方面，當遇到不順之事時，華人有一個天生的慾望就是企圖要知道原因爲何，此時，就必須請問神明，而神明附體的乩童便是神明的代言人，可代人向神明請教，解除人的疑惑。

### (五) 神人的互動頻繁：神蹟奇事經常發生

在所有的宗教之中一定都存在神與人之間的關係，在民間信仰裏亦不例外，而且它與制度宗教不同的是，神明與人的關係是密切而真實可見的，而神蹟奇事也經常發生。這些都成了

民間信仰的根基：講求靈驗。不靈驗的神明將會失去信徒。其他宗教的根基大多是教條與教義，在沒有教條與教義的民間信仰裏，神蹟就是根基。最普遍的神蹟就是神明附在乩童的身上，讓乩童說出神明的指示；或者是乩童以法器自殘而不覺苦楚，讓人認為是神明上身而加以膜拜，這些都是隨處可見的神蹟。

#### （六）對「死亡」有更多的忌諱

死亡，在民間信仰裏有著多面的意義，與死亡有關的儀式特多，與死亡有關的忌諱更多；民間信仰的精神在死亡的面向上有最多的展現。各式喪葬的儀式都透露著生死兩隔，而在兩隔之間卻又存在巧妙的關聯，一方面期待有更清楚的畫分，亡者去了之後最好永遠不要再回來了；另一方面，又積極祭拜亡者，燒化各式生活用品至陰間，且盼望他們能保護生者。這是一種既遙遠又親近的關係。每當有人亡故，親人在處遇的每一個步驟都必須十分小心，否則就有可能惹禍上身，此即可見一斑。

### 肆、華人民間信仰的神觀

要認識華人民間信仰，除了明白上述的模式差異與精神之外，緊接著就必須認識民間信仰的「神明觀」，在許多關於民間信仰的書籍裏，有些研究者直接將對神明的研究等同於對民間信仰的研究，由此可見，在民間信仰裏，神明的地位有多麼重要。但是，認識神明有許多不同的角度，我在此所採取的約有三種：神明的分類、神明的特質、與神人關係的建立。這應該可以勾勒出一個大概的輪廓。

## 一、神明的分類

何謂神明？簡單來說，就是指比人還大而可供人予以膜拜並滿足人心中企求的存在者。「華人民間信仰」的神明觀在宗教學上的類屬是多神崇拜（polytheism），衆神多而紛歧，並且在歷史的演進中亦不斷有新的神格產生。而諸神的分類方式亦多有不同，若按其性質分，實無一定的標準，因一種兼具多種性質者，比比皆是。雖是如此，但在吾人的觀察中，最廣泛的分類法有：（一）崇拜群分類法：依崇拜對象的不同屬性予以分類，如自然崇拜群、動植物崇拜群等。（二）功能分類法：依諸神所掌管事務的不同予以分類，如行政神、司法神。

### （一）崇拜群分類法

#### 1. 自然崇拜群

對自然物體與自然現象的崇拜。包括「天崇拜」（玉皇大帝）、「地崇拜」（土地公）、「日崇拜」（太陽星君）、「月崇拜」（月娘媽）。

#### 2. 亡靈崇拜群

對死亡之人的崇拜。包括對「古聖先賢」的崇拜，也有對「祖先」的崇拜，最後是「鬼魂崇拜」。

#### 3. 動植物崇拜群

對動物與植物的崇拜。包括「動物崇拜」：虎爺、牛爺、馬爺。以及「植物崇拜」：大樹公。

#### 4. 物神崇拜群

對物品的崇拜。包括灶（灶君）、床（床母）、門（門神）、石頭（石頭公）。

## 5. 想像神崇拜群

對虛構之小說與神話人物的崇拜。像是「神話傳說神」崇拜：盤古、女媧等，還有「小說神」崇拜：太子爺（李哪吒）、齊天大聖（孫悟空）。

### （二）功能分類法

「華人民間信仰」之諸神的另一個分類方式是以其所職掌的事物的不同屬性予以分類。因為，華人的民間信仰既屬多神，各神自然各有職掌之權柄，來滿足人不同的需求。舉凡人的生、老、病、死、工作、家庭、求學、各行業都有其特定之職掌神明。從組織上來說，也可以將諸神依其地位、職司及與其他神明的關係，容納入一個特殊的體系之內。吾人嘗試以人的「生活」與「職業」兩大層次的需求進一步從職掌有司來進行分類。

#### 1. 生活守護神

- （1）求福：三官大帝（天官賜福）。
- （2）求祿：祿神或祿星。
- （3）求壽：南極仙翁（壽星）、彭祖。
- （4）求財：財神爺。
- （5）求姻緣：月下老人。
- （6）求子：送子觀音。
- （7）求學：孔子、文昌帝君。
- （8）生產：註生娘娘。
- （9）生病：保生大帝、華佗仙師。
- （10）安居：門神、灶神。

#### 2. 行業守護神

- （1）餐飲業：關公。

- (2) 酒業：杜康、李白、關公。
- (3) 理髮業：羅祖、呂洞賓。
- (4) 消防業：火神、龍王。
- (5) 醫療業：保生大帝、醫王。。
- (6) 金融業：財神、招財童子。
- (7) 水運業、漁業：水手爺、王爺。
- (8) 農業：神農、后稷、黃帝。
- (9) 軍、警業：關公、岳飛。
- (10) 教育業：孔子、五文昌。
- (11) 娛樂業：西秦王爺、田都元帥。
- (12) 娼妓業：管仲、天蓬元帥豬八戒。
- (13) 賭博業：土地公、齊天大聖。

## 二、神明的特質

### (一) 眾神的擬人化

所謂「擬人化」，即是將人的特質賦予神明，對於「非人」的信仰對象（亡靈崇拜之外的其他崇拜對象）則以「人格」的方式對待。台灣學者董芳苑從八個角度來討論擬人化的特質。

#### 1. 給予尊稱

包括了皇家的稱號（皇、帝、君、王、后），軍事的稱號（元帥、將軍、太保、義勇），政治的稱號（公、侯、伯、大人），家庭的稱號（公、爺、媽、夫人、娘）。

#### 2. 雕刻偶像

亡靈崇拜自有偶像，而自然崇拜亦雕有人形之偶像，如土地公、雷公、電母等都有與其特質相符的人形偶像。

### 3. 供獻牲饌

神明也要吃食，牲禮包括了三牲（豬雞魚），五牲（豬雞鴨魚蛋），四果（四季水果）。

### 4. 慶祝神誕

擬人化最明顯的現象就是為神明祝壽，每年神明壽誕則是地方廟宇最大的盛事，廟宇有祭典而家戶皆宴客，俗稱「鬧熱」。

### 5. 興建廟宇

如同人需要房舍住宅，神明亦需要宮殿，好讓人能前往朝拜。民間廟宇的稱謂包括宮、殿、廟、壇、祠、亭。

### 6. 各有隨從

神明既是神威顯赫的一方主管，自然需要有輔佐之部下或隨從，作為左右配祀。例如：媽祖（千里眼與順風耳）。

### 7. 經濟開銷

神明與人一樣都需要錢。一般燒給神明的叫「金紙」，燒給亡靈的叫「銀紙」。

## （三）諸神的其他特質

1. 民間信仰的神觀是古典封建社會的一個縮影，神的概念是帝王概念的延伸、神的屬性是人的屬性的延伸。
2. 民間信仰之神明的特性是人的特性的投射，神明的所有特性都可以在人的特性裏面找到；所不同的是神明具有一般人所沒有或欠缺的美德與能力，神明是能力更大、美德更好的完人形象。
3. 民間信仰的神明的另一個特質是「靈驗」。一尊神明是否值得崇拜，固然有其道德美德上的可取之處，但更重要的

是祂是否有顯靈或有神蹟可供傳遞。因此，民間在祀神不一定取其神格之大小，但靈驗與否占有更大的考量。

4. 民間信仰的神明各有明確的管區，除了那些已昇華而超越統管領域的神明如媽祖、關公之外，一般神明的管區（職掌）是清楚的。
5. 民間信仰的神明是隨著人民的需要而跟著轉化的。祂們管區上的更改、造型上的更改、神格的升遷與否都直接與人民的生活需求相關。例如：土地公從持柺杖到持元寶，就顯明人民對土地公除安居之外的發財需求。

### 三、神人關係的建立

#### （一）認識：神人關係的起源

##### 1. 神明的夢示

根據大量民間傳說與官方資料的記載，神明之所以被認為是神明，「夢」是極其要緊的。許多人在夢中得到神明的啓示，而知道神明並祭祀之、或在危難之中取得轉危為安的良方。

- （1）神明透過夢示向人解答疑惑，並宣示祂是神。
- （2）神明透過夢示對人有所指示，最普遍的指示即是建廟。
- （3）神明透過夢示向人指點迷津，使人順利化災解厄。
- （4）神明透過夢示在民衆中建立威望，使人深信不疑。

##### 2. 神明的神蹟

夢示與神蹟經常是相伴而生的，神明可能先經由夢示來預告神蹟，之後神蹟出現，衆人遂得以由此對神明有更深的認識。「神蹟」可以說是神明自我彰顯的方式之一，也更顯示其超越性，以注重神明靈感經驗的「華人民間信仰」來說，不可能有

任何一尊神明在沒有顯現神蹟的情況下仍受人朝拜的。神蹟的發生旨在解除人的危難，人也因此更認識神明、更感謝神明。神蹟，經常是一尊神明之所以「成神」的最重要因素；也是維繫一個崇拜歷久不衰的關鍵。更重要的是，人得以在各種神蹟中去知道並認識神明的屬性與特質。

### 3. 傳說與民間故事

除了神明的夢示與神蹟之外，人去認識神明的途徑還有一樣，那就是透過盛行於民間的傳說與故事。這些關於神明的傳說與故事雖已不可考，但卻深植人心，成為信仰體系中牢不可破的重要基礎。它們使人相信並景仰各種超自然力的存在，而信仰的精髓便是促使人臣服在諸般超越性力量之下。

#### (二) 溝通：神人關係的建立

在人與神明的關係模式裏，除了神明透過夢與神蹟主動對人啓示之外，另一方面也涵蓋了人向神明的求告。作為有限存有的人，總在生活世界中遇到許多疑惑、困難，因此，必須向神明求告、問個明白。這也是「普化宗教」最具體的特色，人的衣食住行都與神明有密切的關係。

#### 1. 占卜

所謂占卜，是以個體的人作為觀察、分析和評價的對象，其目的是對人的命運、吉凶、福禍、貴賤、壽夭、窮達、興衰、生死進行預測，透過不同的方法或技巧，按照一定的表述方式，為求問者釋疑解惑。

#### 2. 拜拜擲筊

拜拜是民間最通俗的敬神方式，許多人是見廟就拜的，他

們會拱手拜拜，然後點香再拜，最後是焚燒金紙。這是最簡單禮拜神明的方式。但是，若有事相求於神明，就常會在拜拜之後「擲筊」，以求問神明的意思。擲筊所得到的答案僅有「是」與「非」，或者說是「可」與「不可」，是直接由所呈現的「筊示」來決定的。

### 3. 求籤

如果說，在擲筊中神明所給出的答案是「是非題」，那麼，「求籤」就可以說是「選擇題」了。求籤與擲筊是密切相關的。「求籤」的方式非常簡單：若有事相求，便自帶牲禮、四果，甚至空手、只帶金與香亦可，到廟中拜拜禮神之後，便將自己的姓名、住所、年齡向神明報告，並述說此行求籤的目的，通常每支籤只限求一個問題。

### 4. 問神

如果，信徒對「擲筊」的是非題不滿意，又對「求籤」的選擇題有疑惑，進一步則是「問神」的問答題了。「問神」即是透過靈媒為神明與人之間的中介者，促成神明與人之間的溝通。「華人民間信仰」有強烈的薩滿體質，因此，強調神靈附體以代傳神旨，被附體之人稱作「童乩」。童乩主要扮演神人溝通的橋樑，可代表神明直接與人對話，但有時也需要「法師」的翻譯。

### （三）行動：人對神明的期待

「神明能做些什麼？」與其問這個問題，倒不如去問「人到底希望神明做些什麼？」因此，凸顯出來的問題就是：拜神明的目的為何？答案自然是求得生活的平安、生意的興隆、身體的健康、子女的成就、災難的解除，舉凡人心所想要的種種

「慾望」，都在拜神的心態之中。事實上，就是希望神明能夠「做」些什麼，好使信眾能過好日子。包括：1. 祈求降雨、2. 驅逐疫癘、3. 鎮妖降魔、4. 驅邪治病、5. 祈福消災、6. 禦寇弭盜、7. 祈求發財、8. 祈求子嗣、9. 官運亨通。

## 本文下期預告

### 伍、民間信仰的人觀

- 一、人在宇宙中的地位
- 二、命運天定論
- 三、除煞解脫論

### 陸、民間信仰的生死觀

- 一、靈魂論探討
- 二、死後的生命與世界

### 柒、西方基督宗教對遇華人民間信仰

- 一、在教義與形式上的對比
- 二、特質與信仰的差異

### 結 論

## 好書推介

# 《神·人·生死》

劉清虔 著

### 本書簡介

台灣民間信仰的系統理論是架構在「神、人、生死」的範疇之中，從人的角度出發，關涉到對神明的看法、對人自身的瞭解、與對生死的處遇。作者期待藉由對台灣民間信仰之「神、人、生死」觀念的探討，將有助於在地信仰的理解，並在與基督宗教對遇的過程中更豐富彼此宗教的內涵。

### 作者簡介

劉清虔，1966年生；政治大學社會學系法學士、政治大學哲學研究所文學碩士、台灣神學院神學研究所道學碩士、東南亞神學研究所神學碩士、台灣聯合神學研究所神學碩士、天主教輔仁大學神學院神學博士班；現任屏東崁頂教會牧師、美和技術學院老人服務事業管理系助理教授。

人光出版社 定價 220 元

## 新竹五峰天主教會史料

孫國棟 原著  
房志榮 編譯

兩年多前，《神學論集》137及138兩期，曾刊載簡鴻模老師的大作〈五峰天主堂北賽夏傳教史初探（1955~1970）〉，刊出後，我們又收到房志榮神父送來本史料的編譯文，可給簡文作見證及補充。

本史料乃孫國棟神父親自述說的第一手直接打字稿，為日後有心繼續編寫台灣福傳史的學者來說，應是最有價值的參考，本刊很樂意提供篇幅，全文刊錄。

孫神父的原稿是西班牙文，經由房志榮神父編譯成中文，並在文末附上一篇文情並茂的〈百歲人瑞的讚歌〉：一方面，介紹孫神父的生平及家庭背景；另一方面，述說自己與孫神父超過60年的師生情。本文及附文合刊，構成完整的原始史料的呈現。孫神父親手完成的打字稿有四份：

第一份有37頁，題名：*MEMORIAS DE UN MISIONERO. Veinte anos con los aborigines de Wufeng (Taiwan) 1955~1975*；並署名 GERARDO DEL VALLE, S.J. Wufeng Hsiang - Hsinchu Hsien - Taiwan；加上日期：16-7-1975。房神父根據這一份的資料編譯成本文的第一節〈前廿年（1955~1975）的五峰鄉教務〉。

第二份有6頁，題名：*La parroquia de Wufeng en el vigesimo quinto aniversario de su fundacion, 1955~1980*；這六頁的內容大部分與第一份相同。房神父只把其中不同的資訊編譯成1975~1980那部分。

第三份有21頁，題名：*Breve resena historica de la evangelizacion de Wufeng, 1955~1985*。這是1980~1985這部分的來源。

最後一份有7頁，沒有題名，本份打字稿編譯成〈最後廿年（1985~2005）綜合簡報〉一節。

## 本文、孫國棟神父回憶錄

### 一、前廿年（1955～1975）的五峰鄉教務<sup>1</sup>

#### （一）我成了一名傳教士

想到作傳教士本令我畏縮不前。要離開本鄉本土，要說外國語等，似乎都超過我的能力。但天主慢慢地改變了我，使我不單不怕，還渴望作一傳教士。完成耶穌會的培育後，終於在1938年，被派到中國傳教。首先到北京學兩年中文，然後在長江畔度過12年，分別居於貴池和安慶，在小修院教授拉丁文。最後一年是關在安慶的神父樓裏，跟其他許多教士關在一起。我們被共產黨「解放」了！

1952年我離開大陸去澳門，與許多不同國籍的耶穌會士共同編一部漢語與多種西方語的大辭典。同年，這一批人馬搬到台灣，我就這樣踏上了寶島，定居台中。在此，我覺得天主召叫我去給原住民傳福音。這一召叫的過程是這樣的：在第一次遊歷日月潭時，初次見到當地原住民，深感他們純樸可愛，尤其是他們的宗教熱誠，不像平原的漢族人抵抗天主教，這些馬來族的原住民很容易接受信仰。

這一切刺激我要到他們中間去當傳教士。恰巧耶穌會受託

---

<sup>1</sup> 譯自孫神父打字稿（共37頁）：*MEMORIAS DE UN MISIONERO. Veinte anos con los aborigines de Wufeng (Taiwan) 1955～1975* GERARDO DEL VALLE, S.J. Wufeng Hsiang—Hsinchu Hsien—Taiwan 16-7-1975 [37 paginas].

負責一個山區，至今還沒有人去福傳。難道我要成為第一個去的傳教士嗎？那時當地用的語言，除了原有的馬來話以外，是日本話。因此我開始學日文，利用編辭典外的自由時間。日文會成為打開山區之門的鑰匙。暑假中我曾拜訪接近山區的城—竹東，這裏有一個西班牙耶穌會士的團體。我向他們說出想到山區福傳的願望。當時的院長安徽德神父（P. German Alonso）卻在我和其他會士面前說：「我不會是派孫國棟上山的院長。黃口小兒，又不會說粗話。原住民見了他，不把他吃了才怪！……」其實，我當時已不是黃口小兒。至於原住民，他們也早已忘記了他們過去砍人頭的野蠻習俗了……

事實是，我結束辭典的工作不久，竹東的院長換人了。1954年年底，剛從中共監獄出來的喬行簡神父（P. Alberto Palacios）接替了前述的安神父當任院長。以前安神父的福傳策略新穎，推動全家信主，把竹東的信仰團體建立成模範堂區。喬神父到達台灣後，我被派陪他到台灣南部看看。在此機會，我們有緣拜訪西班牙道明會士的福傳對象：南台的原住民。他們的福傳方法讓我印象深刻。以後有機會時，我會加以運用。當時我對喬神父說，我想為託付給耶穌會的原住民服務。他答說，如果當上院長，他會派我為原住民工作。不久，他果然當了院長。我則義正辭嚴地給編辭典的同事們說，竹東新院長派我去原住民的山地福傳，我要離開你們了。就這樣定了案。

## （二）台灣原住民

台灣原住民大概是馬來種，這可由他們的臉形和他們所說的話得知。台灣原住民的話語跟南太平洋群島的馬來話有相同的文規。他們住在山區，因為由大陸來的漢人，數目大，文化

高，逼他們離開原住的平原，退到山上去住。因此，從前稱原住民為「山胞」。按最後的統計，他們有廿萬。原住民都很純樸，生活簡單，以種小米、玉米、打獵、捕魚為生。現在也種水稻，而森林是他們的財源。他們也種松樹和竹林，獲益匪淺。台灣物質文明的進步也抵達山區，提高生活水平，無線電、電視，以至冰箱都不缺了。

宗教方面，他們是泛靈崇拜者，相信神明跟他們一起住在山頂上。從前日本人逼迫他們下山住在較易接近的地點時，他們認為被神遺棄了。因為神明留在山上，沒有下來。以後，先是基督新教，然後是天主教來給他們傳福音，他們很容易接受。最後這卅年來，原住民都信了基督。

再談談原住民的習俗。有些在不久前還是相當野蠻的。面對平原的更高文化的住民，原住民有時感到自卑，把這些「外族」人視為仇敵。另一方面，平地人的惡行，如強暴山地女子，引起他們的報復心。由此產生一種習俗：砍掉敵人的頭。結果一個相當普遍的現象是：把家務和田地勞作丟給女人，男人去窺伺、逮捕敵人，砍他們的頭。砍了一個，就狂歡作樂，把頭掛在一根長矛上，點燃營火，在四周唱歌跳舞，用頭骨盛酒，痛飲達旦。這一習俗目前已完全絕跡。老人們想起年輕時的這些可怕往事，卻感十分愧疚。

酗酒是另一個毛病。從前有，可惜今天仍然存在。傳教士不停勸阻，但效果不彰。一次一個老人說：平原的居民有各種各樣的消遣，而我們山地人只有酒。天主若知道酒的滋味，大概也會喝幾口吧！先人傳下的惡習和生活的重擔，如不消除，至少減輕他們的責任。整天砍樹，把樹拖到馬路邊等，都很吃力。晚上領到工資時，已筋疲力盡，還要回到遙遠的家。這時

酒能提神，恢復體力。至於長期飲用造成高血壓和血管硬化就顧不得了。事實上，原住民活到大年紀的不多。

讀者請別誤會，以為原住民都是些酒鬼。並不如此。首先，大部分女子不酗酒。其次，男士中有不少人不經常酗酒。這些人教育程度較高。因此山區文化水平提高時，可望酗酒的惡習會降低。此外，山區還有紋身的習慣。男人在額頭和下巴頰，女子在額頭和面頰上。紋身是表達青春期的到達，好似說這人已公開地被接受至一個部落和一個種族中，是其中的一份子。沒有紋身的人不得結婚。今天已沒有這一習慣了。只在一些老人臉上還可看到。

最後，婚姻不是由未來的夫妻自己決定，而是由他們的父母，過去和現在都是如此。結婚前彼此不認識，加上年幼結婚，不知所帶來的責任，使得離婚十分容易。丈夫酗酒普通會罵人或打人，婆媳之間的不和等，都足夠使妻子拋下丈夫出走。從前她們跑回父母的家，等到遇到另一個丈夫。今天乾脆去妓女院。這裏，也許能遇到一個願跟她結婚的男子。

### （三）台灣的山

山是台灣最美的部分，四季長春，遍布松樹和竹叢。深山裏有數百年高齡老樹的廣大樹林，所產木材十分珍貴，是國家的財富，也是個體的，即原住民的財富，他們幾乎是山區的單獨居民。地屬於國家，政府只讓原住民使用。政府封山，原住民可自由出入，其他的人入山須申請許可。除原住民外，別人也不得在山區置產。這一措施有兩個理由。政府不讓壞人潛入山中，以後難以處理。另一理由是保護原住民。如果平地居民能自由進入山區，在此定居，今日還是純樸幼稚的原住民一定

會受騙，漸漸失去自己的財產。

外國傳教士本來只能居平原，不許居山區，不過事實上，我們還是居住下來了。當然須辦許可證，定期換新證。

#### （四）準備入山

五峰鄉屬新竹縣，坐落北台灣山區，原住民是泰雅族和賽夏族。包括四個村落：五峰，清泉，花源，中興。面積共 227 平方公里，人口總數為 5,333 居民。他們說本族話，也說日文。青年一代也說中國官話（國語）。種稻，栽松樹、竹子和種蘑菇。最近的平地城市是竹東，離五峰 14 公里。這是天主召叫我去的地方。1954 年，結束了台中的辭典工作後，我便來此。

竹東的新院長，喬神父，沒有忘記他的許諾，要派我給原住民福傳。我一方面，暫時留在竹東三個月，服務當地的信友和望教者，但我的夢還是在原住民那裏。有人來參觀我們的堂區，我會招待他們探望山區。可是那些短暫的接觸不能使我滿意，我想跟他們生活在一起。不久，喬神父和我開始多次造訪五峰。當局各方一開始就有好感，表示歡迎。他們給我們提供一棟政府的房舍，希望辦一座幼兒園。我們第二次造訪時，耶穌會費濟時主教也同來。這次，我們遇到 Ailo（葛廣禮先生），我們未來的傳教員。他是基督教培養出來的，也當過他們多年的教理老師。現在他許下要給我們幫忙。我們很高興地接收他，心想沒有人比他更合適發動五峰的福傳工作。我們覺得他是個誠實人，又對基督信仰有足夠的認識。再加以補充，就容易多了。從此他每天到竹東來一趟，我用日文給他解釋教理。

在五峰已待了 12 年的基督教徒知道有一位天主教傳教士要來，即刻在原住民中設防。那時還沒有大公運動！他們說，

可憐啊，原住民，天主教要來了。她會讓你們抽煙喝酒？我心裏想，難道喝酒相反福音嗎！耶穌沒有喝過酒嗎？第三次造訪時，我們找到一棟木房，日式建築，我們把它租了下來。這樣，我們有一名內行的教理員，可以把我們介紹給五峰，又有了房子，可以「開張」了。

### （五）五峰的天主教

1955年3月26日，葉方西修士（Hermano Francisco Perez Yerro）和我，在五峰住下來，充滿信心和樂觀，特別是對天主的信賴，因為是祂召叫了我們到五峰來。從前租的那棟房屋不大，但是葉修士在裏面開設了一個診所，我在面向遊廊的一間，安置了一座小堂。五峰人民透過 Ailo 知道我們來了，他也已招來了一批慕道者。第二天、主日（我們是週末抵達的），有 50 個人來參與彌撒。這一好的開端使我們滿懷希望。以後的事實果然沒有叫我們失望。

自從我們到達以來，每天晚上，在遊廊和院子裏，聚集 80 人左右。因為村裏還沒有電燈，就點煤油燈。沒有一般的娛樂，就高興地唱歌、念玫瑰經，聽 Ailo 講解教理。他口才一流，很具說服力。最後沒有高塔鐘樓，我們就在靠近住屋的一棵大樹上掛一面牌子，上面寫著三個大字：天主堂。此外，還裝上一套擴音器，播放音樂。這一切都是喬神父送的。他對山區一直都很關切。

這是五峰福傳的起步。那樣一座簡陋的房舍，叫人想起冰冷的貧窮和謙卑。

但從這裏會發出光芒，照亮整個五峰鄉的所有原住民。

## (六) 基督的喜訊到達五峰的所有村落

當傳教士來到五峰的消息播散到整個鄉鎮時，其他村落也紛紛要求要聽福音。他們送來最有資格的人，讓他受訓，成為教理員。我在證實了他們的誠信後，收錄他們。然後，按照我在南台原住民中所見過的，開始加以群體培訓。最初選拔的教理員：五峰有 Taimu（蔣忠河），Ailo；花源有 Watan（高樹榮），Saito（高達來）；竹林和中興有 Bagah（呂金泉），Risai（林文勝）。經過兩個月的密集教理培訓，這些教理員開始在不同的村落從事福傳。每個週末，即星期六，他們繼續在五峰聚會，我給他們講解下一週要傳授的道理。

傳教員的作法如下。每一村落的望教者，晚上聚集在一個家庭。在此，按照五峰的作法，唱歌，誦玫瑰經，聽教理講解。這一解釋後來每主日，在中心、即在五峰，再由主要的教理員在彌撒前加以詳解，然後大家參與彌撒。這樣，每主日來天主堂的人約有四百人。很多人要走二、三個小時的路，才能抵達。五峰的彌撒是在露天舉行。這樣作了一年後，教理員都在竹東領洗了。稍晚，二百個大人，連同他們的小孩，都在五峰領了洗。

傳教士在五峰立足不久，桃山(清泉)的居民也要求學道理。此村的頭目一天來見我說，神父如果願意到我村傳福音，我會鼎力相助。我以外，還有一百五十人。我接受了他的建議，並選出兩人為當地的教理員：Kagi（秋賢男）和 Tali（謝義達）。他們在五峰受訓後，就開始他們的福傳工作。清泉是桃山的主要村落，離五峰很遠。那時交通尚不方便，因此想把第一座教堂和宿舍建在清泉。我記得參訪過不同村落。其中一個，在聖堂開幕日，用樹枝架起一道凱旋門，上端掛著布條，上面寫著：

「歡迎第一位傳教士到達我們村莊」。當時我很感動。廿年後的今天，那一幕依然鮮活如初。

聖堂和宿舍於 1956 年 5 月 26 日開幕。教廷駐華大使艾可儀主教 ( Monsenor Antonio Riberi ) 予以祝聖。為長官和客人們開了宴席，由全鄉來的教友慕道者，約一千人，則分送點心。從此，宋恆毅神父 ( P. Aquilino Miguelez ) 進駐堂區，而不再屬於五峰。上述的教理員以外，Taimu 也加入他們，擔任主要的教理員。他原是五峰的教理員。

### (七) 竹東的聖母無原罪始胎瞻禮

日復一日，月復一月，這樣在五峰過了兩年。信徒和慕道者逐漸消化基督信仰生活，管道是學習道理，參與禮儀。禮儀是在露天舉行，因為沒有聖堂或一個合適的處所。也因此慶祝禮儀時不易收斂。給他們某種隆重感的是許多信眾的同時參與。與喬神父談妥，他請我們參與竹東堂主保慶日，聖母無染原罪瞻禮的慶祝。這樣，原住民有機會看到在竹東彌撒慶祝的隆重。這一信友團體雖也不老，但很熱心，並已有一座美麗的聖堂<sup>2</sup>。

五峰教友十分高興，一下就有六百人報名，他們租了 12 部大卡車，50 人一組，於 1955 年 12 月 8 日浩浩蕩蕩開往竹東。

---

<sup>2</sup> 編譯者註：竹東聖堂是於 1954 年，聖母無原罪始胎被教宗碧岳九世宣布為信理的百週年，建完祝聖的。美麗的原無罪聖母態像由西班牙運來，放置在穹形的神龕裏，栩栩如生。左右兩句對聯很具本地色彩，也說出了聖母的最大特色：「至潔至貞天上母 / 可敬可愛世人親」。直至目前，供奉著這態像的祭台還保持著原貌，可見當時羅修士 ( H. Buruaga ) 設計的周到。教宗碧岳九世已於前幾年和若望廿三世一同列入真福品。

見到的人，無不稱奇，我更是感動莫名。他們在竹東和該城的教友一起參與彌撒，共同頌揚童貞聖母，我們大家的母親。用餐時，分給大家麵包和沙丁魚，使人想起跟隨耶穌的那些群眾。為感謝他們的午餐，五峰教友表演了山地舞和歌曲。有一幼女還跳了巴黎舞呢。

不用說，他們對這次朝聖十分滿意。既盡了教友本分，孝敬了聖母，又表現了他們的天才：善於唱歌跳舞。第二年，朝聖的人數減半，只有三百人，因為新奇感降低了。第三年不再辦朝聖，因為我們已有自己的聖堂。

### （八）第一次聖誕節

聖誕節到了，是第一次在五峰過聖誕。為這些原住民，聖誕節也是一年中最受歡迎的慶節，聖堂總是滿滿的。連那些平日不進堂的教友，這一天也會來，即所謂的「聖誕節教友」。使傳教士很有安慰的，是每年這一天，總有離開教會多年的教友願意悔改，今後善度教友生活。道成人身的天主如此謙卑可愛，原住民也深為感動。

慕道者習慣在聖誕節領洗。前夕有考試，付洗在下午進行。頭幾年，領洗的超過一百人。因此常有一位神父來幫忙。有一年，我讓吉愛慈神父（P. Otilio Garcia）一人付洗，因為那年下雨，不能在院子裏辦晚會和舉行彌撒，而須借用鄉鎮府大廳，我正在這裏安排擴音器。已經過了許多年了，吉神父還忘不了那次累得半死的經驗：下午開始，一直付洗到入夜。

彌撒是在半夜舉行，大部分教友來自很遠的地方，因此入夜時他們已經到達天主堂。一大段等待彌撒的時間如何運用呢？不難，各村各戶提供表演，歌曲，特別是舞蹈。這一方面，

原住民很有本領。在許多表演中，給我印象最深刻的是捉野豬。在此，我讓一位由西班牙來的客人 Francisco F. Castro, S. J. 神父來描述，他曾親眼看過，不是在聖誕節，而是在 1964 年的耶穌君王節。

「這一天晚上，他們在聖堂前庭辦一場原住民舞會來招待我，完全是家庭氣氛。Watan (高樹榮) 是舞蹈專家，擔任指揮。Ivan 吹笛，Taro 任鼓手，他跳起舞來，左右搖擺，渾身震動。這些舞蹈很有靈性。先是『燕子舞』，後有彩色帶卷舞、生頭胎兒的母親舞、火舞、收成舞……舞與舞之間夾著歌曲。觀眾不下於二千人，比參與彌撒的人更多，當中有不少基督教徒，但跳舞的青年都是天主教徒。這些舞蹈算得上一篇講道。」

晚會於 12 點前的半小時結束。那些下午或前幾天尚未告解的人，可辦和好聖事。午夜正，唱聖誕歌，慶祝感恩祭，恭領共融聖事。每人心中懷著聖嬰耶穌回家。他們在月光及火把的照明下，有人要趕很遠的路。很多年來，就是如此慶祝聖誕。近來的改變是把主要的慶祝放在 25 日中午。每家一代表向神父賀聖誕，獻上一個紅包，算是聖誕禮物。接下來是感恩祭，然後在大廳裏分享愛宴，大家享用各人帶來的美味。最後是同歡會。這樣，一切秩然有序，參與彌撒時，也更易收心。

### (九) 信德移山

1957 年 7 月 24 日，花源的聖堂和宿舍完工。台北總主教郭若石前來祝聖。同年四月，五峰開始建堂。這裏迫切需要一座聖堂，因為從大隘和竹林來參與彌撒的人，教友有五百人，望教友二百人。當時的小堂只容得下 20 人。主日的彌撒是在露

天下舉行。所以拖了這樣久，是因為想在居室旁造堂，而堂址與居屋的水平相差三公尺之多。教友們的合作，解決了這一困難，實現了聖經的話：「信德可以移山」。

一天我在彌撒講道中對在場的教友說，外國教友捐錢給我們蓋堂，現在輪到你們出力把低地填平。事就這樣成了。一個半月之久，每天有從各村來的約 80 名教友來搬土填地。為大部分人，主要的動機是信德。不過，所有的人，特別是有些人，給他們的酬勞也很重要。那一時段，很多衣物湧向山區，分給當地居民。質料好，很適用，受到大家的喜愛。填土的日子，正可分配這些衣物。每天來工作的人領到一包衣物，不算薪水，而是禮物。不過每村有指定的日子，不然的話，很多人會天天來。

過了兩年，一個主日下午，在五峰街上，有個醉漢迎面而來。他沒有受洗，就是因為常酗酒。他跟著我一直到天主堂，一路說著同樣的話：神父欠他衣服，因為一天他來工作，沒有領到。當時我對他說，那不是他該來的一天，所以領不到衣服。這一天我沒有理他，進了屋子。他從外面用日本話喊說：哎呀，神父！你若不給我衣服，就不能升天囉！我還是沒有給他。後來想說，衣服不缺，給他好了，這樣可以省掉許多麻煩。說到做到，效果很好，跟原住民的確應該如此。他們一般很溫和，但是喝醉酒時就不同了，什麼事都能發生。

把話說回來，一個半月後，附近一座小山的石塊和黏土已搬過來把低地填平，可以動手建堂了。建築師是有「聖堂、學校、宿舍的營造者」之名的羅以禮修士（Hermano Blas Buruaga）。1957 年 11 月 24 日舉行開幕禮，郭若石總主教駕臨祝聖新堂。在此機會，用鄉公所大廳為官長和貴賓舉辦盛筵。參與盛典的

人有來自全鄉的二千教友和望教者，都有點心招待。下午在聖堂前院排有傳統的舞蹈。其時，Malui（朱添丁）已取代了 Ailo 擔任教理員。後者功在堂區，現在因家中事多，不能繼續任教理員，但他的模範生活仍在講道，在福傳。

這樣到了 1958 年，距離我們抵達五峰已有三年。三年以來，教友和望教者的數目達到二千人，差不多平均分配在五峰、清泉和花源三地。原住民接受福音的喜悅使我想起拉丁美洲印第安人成批被西班牙教士皈化的往事。因此我給清泉的聖堂起名「聖十字堂」（Iglesia de Santa Cruz）。給五峰聖堂起名「救世主堂」（el Salvador）。這些都是巴拉圭的「土著自治村」（Reducciones de Paraguay）的村名。獨有花源我願獻給聖母，起名「法蒂瑪聖母堂」。

這些地區的聖堂和宿舍如此迅速地建成，證明竹東的院長，喬神父，多麼關注愛護山區，不亞於他對竹東的關愛。他在這二地留下了不可磨滅的印象。

### （十）花源、竹林、清泉的新教士和新建築

花源和竹林自始歸屬五峰。1960 年中，滿嘉錄神父（P. Carlos del Nozal）被派來此，居在花源擔任本堂，兼管竹林，從此二地不再屬五峰。二年後，滿神父被調走，繼任本堂是苑詳斌神父。苑神父留花源不到一年。1963 年麻磊神父（P. Mariano Santos）來照顧花源和竹林，開頭隸屬五峰，1968 年以後，獨立任本堂。

這些年，竹東院長是何廣揚神父（P. Francisco Heras）。在其任內，建了遙遠的中興村的聖堂，把清泉和花源的宿舍翻新。清泉的聖堂和宿舍是 1963 年的大颱風 Gloria 摧毀的。當時的本堂宋恆毅神父（P. Aquilino Miguelez）千鈞一髮地脫了險。那時即

刻想找一個更安全的地點重建聖堂和宿舍。新建築於 1965 年 5 月啓用。這同一年，宋神父被調到竹東聖若瑟堂（下公館）任職，苑神父來清泉接替。後者在此待了兩年，然後還是宋神父回到清泉。

其他建築：茅埔是大隘的一個村莊，離五峰五公里，坐落在五峰到清泉的馬路旁邊。這一地區的教友需要一座聖堂。他們人多，12 年來，每主日都要到五峰來參與彌撒。竹東新院長桑朗度（P. Jesus Zarandona）決定要在那裏蓋一座聖堂和一棟小宿舍，歸五峰的神父管理。在五峰，葉修士和我還住在 1955 年我們來時所住的日本式木屋裏。1957 年建堂時木屋整修了一點，但不久就顯得老舊，已有坍塌的危險。因此，1968 年，桑院長策畫要建新屋。

### （十一）打破主日的慣例

不同慶節，除了推動、增進熱心以外，也有打破主日慣例的作用。在五峰這裏，除了上述的聖誕節以外，影響信友生活最大的，是感恩節和主保慶日。感恩節在每年八月中的一個主日慶祝。教友們或多或少，給上主作些奉獻：大米，水果，蔬菜……也有人送錢，為一年所受的恩惠感恩。他們用背簍帶來這些禮品，有人相當辛苦，因為要徒步走很長的路。到達後，把禮物放在與聖堂連接的大廳裏，然後參與感恩彌撒。彌撒完了，一起聚在禮品前，其中一人，代表大家，向上主呈上禮品。最後一同虔誦主禱文（天主經）。所奉獻的東西加以分類，按照其品質分送獎品。最後賣給教友們自己，所得的錢歸給本堂。

另一個慶節是本堂主保。我的堂區有兩個主保慶日：五峰的主保在基督君王節慶祝，茅埔的主保是耶穌聖心，在該節日

後的主日慶祝。全堂區的教友都參加兩地的主保慶祝。人多，增加彌撒的隆重。彌撒後有一簡單的愛宴，由慶祝主保的堂區教友付費。

任何慶節，主要的節目常是彌撒。用什麼語言舉行彌撒呢？用國語，青年人都懂，老人家卻不懂。後者除了自己的母語（泰雅話）以外，也懂日語。本可用泰雅話舉行彌撒，不過泰雅人沒有自己的文字。當禮儀用語由拉丁話轉為中文時，我曾問過一位教理員：教友們對禮儀語的變化說什麼？他們滿意嗎？他答說，教友們的反應是：從前神父用耶穌基督的話、拉丁語時，他們不懂，但耶穌基督懂。現在用國語，他們不懂，耶穌基督也不懂啦！

## （十二）拜訪羊群

本堂神父或傳教士拜訪本堂教友，十分重要，為保持教友與教士之間的關連，也為促進教友彼此間的合一。就是說，使堂區成為一個真實的團體。在山地，這是一個不容易的職務。因為距離遠，路徑陡峭，雜草叢生，荆棘遍野。無論如何困難，這是一個必須盡到的任務。

居住山區的前幾年，我的堂區含括四個村落，後來減為三個。因為隔得遠，我一年四次訪問遠處的教友。預先設定日子。到時無論刮風下雨，都得去。記得初到五峰時，他們請我去一個村莊。我說，如果不下雨，我一定去。他們訝異問：唉喲，下雨就不去啦？我看他們不把下雨當回事，即刻話頭一轉，堅決地說，就是下雨，也要去。我學到了一課。以後，很多次，即便下雨，照樣去拜訪遠處的教友。

為教友們來說，神父到訪的一天是一個大日子。他們已準

備好，蒐集了每人應付的錢，供神父居留時的費用，和到下一站的盤纏。孩子們穿上最好的衣服。拜訪時，常有人陪伴。教理員以外，還有幾名要去的村莊的教友，協助我們攜帶彌撒要用的一切。一到村中，即刻傳話：「我們的神父到了，我們的神父到了」。大人小孩都前來問候。晚上工作完畢後，有教理課，然後是彌撒和講道。最後是聚餐，村中的顯要都參與。直到深夜才能休息。第二天，早餐後，回五峰。

以後在各地建堂時，每週都要去。比方，花源和中興，好幾年都是如此，直至它們獨立而脫離五峰。就是現在，茅埔聖堂建完十年後，我還是每主日去那裏。山中走路，白天已很不容易，夜晚更不用說了，只能靠火炬或手電筒微弱的光認路。很多次遇到毒蛇，但教理員身為原住民，是打蛇專家。不過難免有意外。一次，我給一個教友送葬，他是前一夜被蛇咬死的。我看到那條蛇，是死者的友伴打死的。這人前夜喝醉酒後跟友人回家，他開始玩弄一條蛇。因在醉酒狀況，沒有意識到蛇是不知道珍惜人的撫愛的。總之，蛇咬了他，不到幾小時，他就一命嗚呼了。這類事不只發生這一次。

所以我有點怕這些爬蟲.....有一天，一位教理員對我說，「爲什麼神父怕蛇？蛇只咬犯罪的人啊，天主用蛇來懲罰他們。」我答說，「那爲何不咬那些喝醉了酒，顛顛仆仆半夜回家的人？」他卻說，醉酒爲我們不算罪呀。看樣，被蛇咬死的這個教友，還有別的類似的人，應該有更重大的罪！

### （十三）家庭祈禱

有一教理員曾參與基督教的家庭祈禱，看到他們的熱誠和自然，印象深刻。有一天他對我說，我們中很少有人會公開祈

禱，反之，基督教徒卻常公開禱告。

我說，「我們的彌撒禮儀，有禱文，有很美的讀經，還有教友們的歌聲和收斂，不是更好嗎？」他說，不錯，是真的，但是我們教友，特別是老人家，不懂經文說什麼，我們的禮儀為他們是有點做作。他們渴望有更多的參與和更自然。我接著說，那麼，為教他們公開祈禱，並讓他們在誦經時有更多的參與，能作什麼呢？他和我二人都同意，為達此目的，最好是推動家庭祈禱。這樣，他們能學習用自己的話表達心裏的感受，同時學習公開祈禱。

說到做到。馬上建立了家庭祈禱。每週一次在所有的家庭輪流舉行，雖不是所有的人參加，參與的教友卻數目可觀。用一首歌開始，然後用羅馬拼音的泰雅話讀一段福音，我用泰雅話解釋，多次他們也作解釋。誦一端玫瑰經奧蹟，再唱一首歌，討論一個大家關心的問題，決定下次在誰家聚會祈禱。最後，一人代表所有在場的人，作一公開祈禱，為所有的人，特別為在此聚會的家庭禱告。這一作法已持續了三年，現在還在實行。影響所及，參與彌撒的人增多了，信友禱詞中常會有人用自己的話作公開禱告。教友們互相團結，覺得是一個家庭的肢體。

#### （十四）兒童要理

今日兒童，明日大人和家長。因此，穩住兒童的基督信仰教育，就是穩住堂區的未來。我在五峰任職的前幾年，見到主日彌撒中滿堂的成年人，小孩寥寥無幾。彌撒講道中我不厭其煩地重覆地說，父母有責任送孩子來參與彌撒。空谷足音，毫無用處。在一次村莊訪問時，我再度向他們提及這一責任說，你們的孩子為甚麼不來參加彌撒？難道他們不是教友嗎？孩子

們每天來五峰上學，主日天卻不來望彌撒！聽者中一人站起來說：神父，正因為孩子們每天要走很遠的路上學一小時或一個半小時一到了主日，他們才能喘口氣說，好棒啦，今天不必去五峰了。

這一理由不無分量。類似情況，教會並不嚴格要求人主日參與彌撒。另一方面，他們（孩子）既是教友，我有義務關注他們的信仰培育。我問當時的竹東院長何廣揚神父怎麼辦。他答覆得非常恰當：可在週末辦要理班和開彌撒。原來星期六的課，中午結束，可利用這個時間培訓孩子。我尊囑照做，效果很好。小學和中學的孩子中午到天主堂來，吃他們從家裏帶來的便餐，然後有半小時的要理，最後是彌撒。一切完畢，才高高興興地回家。

在講解要理上，除了教理員外，幼兒園的歷年老師們幫了大忙。最後這三年，居在竹東的耶穌孝女會的何金蘭姆姆（M. Concepcion Ho, FI）每個週末都來幫忙，她的熱誠使孩子的數目增多。最後是張德蘭小姐。她畢業於台北永泉教義中心，受到很好培育，既有心火，又很有創意。這一青年，專門獻身於服務教友，特別是青年，對於堂區的禮儀及教友生活革新，大有貢獻。在她的推動下，一批批的中學生，在一位神父和她的帶領下，每年作神操。她也組織夏令課程，其間活動之一是每年準備一批孩子初領聖體。

### （十五）回顧一下

五峰鄉分爲三個堂區：五峰及其子堂茅埔；清泉和花源及其子堂，竹林和中興。教友的數目在三堂區差不多相等。全鄉的福傳特徵也相同。開始時，教友的數目增加很快，1958年以

後，一年一年地減少。理由之一是整個地區已被天主教或基督教所占，沒有中間地帶了。另一個理由是，最後這幾年，島上的經濟繁榮也到達了山區。有了錢，生活水平提高，也就製造出很多從前沒有的需要。總之，享樂主義和唯物主義造成善良風俗的浩劫，尤其是在青年人身上。一般而論，宗教和倫理水平明顯地下降。

在社會的層面，傳教士們對整個鄉鎮貢獻也不少。葉修士從開始就在五峰開了一所診所。以後在清泉和花源蓋了教士宿舍後，也在這兩地開診，把一週時間在三地公平分配。行診醫療的結果普遍受人稱許。葉修士的唯一交通工具是運木材的大卡車。無論是空車，或是裝滿木材，他照樣免費搭乘。運用當時天主教福利會（The Catholic Welfare）的支助，教士們在一些村落裏協助建築水溝來運水，以利耕種。結果，從前一年一次收成的地方，現在可收兩次。

最近，在上述三地成立了儲蓄合作社，用此教導這些淳樸的人一件他們以往不知道的事：儲蓄。此外也幫他們擺脫經濟剝削。他們亟需用錢時，往往典當樹木或園圃等家產。後果是自己吃大虧，而肥了債主（向之典當的人）。

## （十六）廿年之後

1975年耶穌復活大慶日，教友們要紀念葉修士和我到達五峰廿週年。當天聖堂裏擠滿了教友。彌撒講道中，我給他們說：今天我們慶祝兩件事。一是我主耶穌基督的復活，一是我們，也就是天主教，到達五峰的廿週年。二千年以前，耶穌基督為我們的罪死了，又復活了，使得我們也復活起來。但廿年以前，你們中沒有人知道這件事。你們不認識我們的救主耶穌基督。

廿年前第一次傳給你們的訊息就是二千年以前，宗徒們向世界所播出的訊息。這訊息就是：耶穌基督爲人類的罪死了，但卻復活了，爲使我們也復活。你們廿年前收聽到這一訊息，我們今天慶祝的就是這件大事。

彌撒完畢，大家聚在大廳裏，圍繞著幾張桌子，上面擺滿了糖果、餅乾、糕點、水果和冷飲。互相敬酒、致詞。爲答覆這些致詞，葉修士說了幾句話。我也說了以下的話，當作這一「回憶錄」的收尾：耶穌基督的喜訊傳給了你們，該感謝的不是我，而是天主和許多過去和現在的同工：傳道員，堂委會，幼兒園的老師們和那些料理家務的人員。他們補足了我的諸多缺陷。他們才是你們應該感激的。至於我，只不過有了一個好心，和一片赤誠。

老實說，我從你們得到的，比你們由我所得的更多。我跟你們度過的這廿年是我一生最幸福的歲月。我來到這裏，是因爲覺得天主召叫了我。從我到此地的第一刻，我就全心地愛著你們，這是我對你們的唯一功勞。我愛你們，因爲你們好。有一回我聽到一位傳教士說出以下關於原住民的話：「我的原住民生活得比我更辛苦，更多犧牲；他們比我更熱心，有更活潑的信德。」現在我對你們說同樣的話<sup>3</sup>。

---

<sup>3</sup> 至此都是孫國棟神父的自述，把他的傳教士聖召和在五峰的廿年福傳經驗和反思，做了一個交代。下面繼續看他記述的最後卅年（1975~2005）的福傳經驗。所根據的也都是他親手的打字稿，會分三段譯出：1975~1980；1980~1985；1985~2005。

## 二、後卅年（1975~2005）的五峰鄉教務

### （一）廿五年後的五峰堂區<sup>4</sup>

#### 1. 教理員或傳道員的重要

在五峰鄉的福傳上，傳道員的貢獻很大。他們對自己的語言比傳教士更有把握，又跟自己的老鄉不斷接觸。所以在任何傳教地區，都少不了傳道員。在這簡報中，他們的大名已逐漸出現，主要的有 Ailo, Malui（朱添丁）在五峰；Watan（高達來），Risai（林文勝）在河源，竹林和中興（竹林的一個郊區）。Ailo 先生服務於最早的三年，而 Risai 先生服務了 15 年。Malui 和 Watan 二位一直服務到今天。最後是上面介紹過的張德蘭小姐。

傳道員以外，還有別人，這些年來，也為堂區提供很好的服務。有的帶領念經，有的在晚上的家庭聚會中教要理。他們是 Kiushi（趙義文）和 Heitai（蘇貽德），他們仍然是好教友。反之，河源和竹林也有些人，在當過副傳道員以後，變得冷淡或離開了教會，他們是 Bagah、Saito 和 Lasun。最後還有一批教友給堂區提供了極大服務。他們以其高齡或熱誠的信仰，在同族中享有很高權威。他們以「堂區會長」的名義所扮演的角色，就跟今日「堂區諮議會」的成員所做的一樣。

#### 2. 1980 年的堂區狀況

前面說過，自 1955 到 1959，教友的數目增加得很快，人數到了二千。以後逐年減少，理由也已說過。這裏可補充的是，入教做教友的少，搬出去的教友多。搬到平原去住的教友竟有

---

<sup>4</sup> 譯自：La parroquia de Wufeng en el vigesimo quinto aniversario de su fundacion, 1955~1980（6 paginas）。本篇六頁資料大部分與上篇相同。這裏只把不同的資訊譯出。

218 人之多。目前屬於五峰堂區的教友共 579 人。他們中有的受親戚或朋友的影響，回到他們原來的基督教派，有的住在五峰，卻在平地打工。工廠的工作比山上的勞力更吸引他們。

從花源和竹林出去的教友有 275 人，留下的有 588 人。不過，和五峰一樣，他們中很多人是在平地工作。此外，這一堂區有相當多的人遠離教會。這一點，我想是因為照顧他們的神父調換得太多太快。這些神父既不懂當地的話，又不熟悉原住民的性格，而很少與教友來往。最後，天主給五峰鄉的一大祝福是祂召叫了二名原住民青年當修女。

## （二）1985 年的檢討<sup>5</sup>

台灣是葡萄牙人於 1590 年所發現的，他們給它起名叫 Formosa，意即美麗島。由 1622 至 1640 曾是西班牙人的海軍基地和貿易據點。後來轉手荷蘭，直至 1662 被中國收復。1895 被日本占領，而於 1945 重返中國。島的面積是 35,974 平方公里，居民一千八百萬<sup>6</sup>。島上共有四個族群：閩南人和客家人，於三百年前來自福建和廣東。1948 年蔣介石帶領來台的軍民。原居民是最早在此落戶的。

### 1. 台灣的早期天主教

西班牙軍隊駐紮北台灣時，門戶開放，有些道明會傳教士來台傳福音。辛苦耕耘，有不少收穫。不過，他們在此不到 18 年。他們走後，教友也不見了，沒有留下任何痕跡。然而種子

---

<sup>5</sup> 見：“Breve resena historica de la evangelizacion de Wufeng, 1955~1985”（共 21 頁）。

<sup>6</sup> 這是 1985 年寫的。現在（2005）已有 23,000,000 位居民。

撒下，總會結果，那要等到二世紀後另一批道明會士來台。終於在 1859 年，Fernando Sainz（姓暫譯為單）和 Angel Bofurul（姓暫譯為柏）二位神父抵達了一個名「大腳」的破村子，即今日的高雄大商港<sup>7</sup>。

和他們同船來的有個英國人，他已多次來此。當船靠近大腳村時，單神父問他島上的居民是怎樣的人。他答說，不是聖人，而是強盜和攔路打劫的人。然後問道：你帶了武器嗎？神父答說，「沒有。我們傳教士的武器是忍耐和愛德。耶穌基督派遣宗徒去宣講，沒有帶乾糧，也沒有帶棍杖。」以忍耐和愛德，他們果然克服了無數困難，諸如當地人民的誤解和成見等。後來柏神父因病離開，單神父及其後繼續來台的道明會士，在台灣各地建立了興盛的教友團體。

## 2. 山地教徒湧入平地城市

最後這五年（1980~1985），離開堂區到工業城市找工作的教友增加了。木材價格低落使他們不得不如此。從前種樹是生財之道。現在已不付開支。在城市的工廠裏可以找到更賺錢的工作。不只男人，婦女也幹活。有兩份薪水可以享受消費社會的各種方便，也可給子女更好的教育。

大量教友出走的事實，為他們的信仰生活，也為堂區生活，帶來許多不幸的後果。這些教友的信仰，本就扎根不深，現在進入一個陌生而教外的環境中，若無人關注他們，予以靈性的培育，他們便不再參與彌撒，失去跟教會的來往，最後必失掉

---

<sup>7</sup> 台灣南部是腳，有大腳村，中部有大肚和大肚橋，北部雖沒有大頭村或大頭橋，卻有頭分和頭前等。這是把島形人體化了，正和神州大地一樣，把山脈河川看做人的筋脈骨骼。

信仰。可好，有些工業中心，很早就有人照顧他們，一直到現在，使他們能繼續度教友生活。可惜在很多其他工業中心並不如此。

教友走離山區，堂區也受到打擊，因為教友眾多會影響個別教友，他們彼此鼓勵度教友生活。教友數目減少時，剩下的人容易悲觀和氣餒。此外，看到教會對當地社會的影響很小或毫無，較難吸引教外人進教。教友由鄉間湧向城市，是平地 and 山區的共同現象，不過平地鄉村教友比例不高，較易感到其後果，而山區教友比例較高，即便走出的多，還剩下可觀的一群。

### 3. 酒的濫用

飲酒無度是堂區的另一創傷。這是祖先遺留下的一個惡習，今日變本加厲。他們不是飲酒作樂，而是要一嘗醉酒的滋味。適量小酌本來正常，且有益健康。但他們狂飲無度，直至醉倒，這就不道德並戕害身體了。許多原住民年輕喪命，有的酒精中毒，有的車禍喪生，因為醉酒照樣開車，機車或汽車。酗酒造成離婚和家庭的不幸。跟一個天天醉酒的人同居實在太困難了。丈夫多次又不肯工作，妻子須負責養育子女，還要找錢送他們上學，真是英雄難為。事實上，原住民離婚率很高。年輕的妻子丟下丈夫，跟另一男子結婚，或跑到城市去操賤業。這些圖像很黑，可悲的是，都是事實。例外也有，但並不多。

### 4. 堂區的希望

雖然很多教友離開堂區，也有因離婚而破碎的家庭，離開了教會，但在留下的教友中還有不少熱心教友。他們中有的的是堂區諮議會的成員，有的是年高受人尊敬的長者，也有善盡宗教義務的青年。這些人是堂區的希望。孩子們習慣到堂裏來學

習要理和參與主日彌撒。大人們每年作兩天或三天的神操，由老練的神父指導。最後這些年來，張德蘭小姐來幫忙照顧他們。有些青年參加過基督活力運動，留下深刻印象，得到活力度教友生活，並幫助他們完成堂區的不同工作。

儲蓄互助社進行順利，堂區內外都享有好的聲譽，為教會製造有利的氣氛。教友們可以在堂區解決他們精神和物質上的困難，又能在此接觸到基督教徒，這是從前所沒有的。這樣，他們以往對天主教的許多成見也消失了。連那些教外的客家人，包括鄉公所的公務員，也有機會接觸天主堂。

### 5. 堂區集中、統合力量

堂區已屆 30 年。在第一階段（1955~1960）含括大隘，花源和竹林。1960 年後，只剩大隘的五峰聖堂和宿舍，加上幾年後（1966）在茅埔蓋的小堂。到了 1978 年，五峰再度負責花源和竹林。由此不難瞭解，如此擴散的堂區不易照顧周到。最初的那些年頭，必須徒步走遍全區。1978 年以來，可以以機車代步，最後這些年也開小包車了。馬路改進很多，大部分鋪了柏油，供巴士行駛。這樣，各子堂與中心的交通方便很多。

不過，前幾個月還在實施的主日增加彌撒的做法已不繼續，以免浪費時間和精力。現在只在五峰舉行彌撒，邀請散居各處的教友到五峰來參與。如此有足夠的時間和安靜在此從事各種堂區活動。教友們也互相鼓勵，感覺是在一個團體中，而不是一些隔離的小組。小卡車作很好的服務，巴士不到的地方，可接送教友。買小卡車時沒有出錢的人，答應提供保養費，至今他們做到了。此外，他們也得負責神父的生活費，和四座聖堂的一些較小整修費用。這一方面，近些年來，有了不小進步。

## 6. 結語

主日來參與彌撒的人已不到 300，已不像當初那樣。減少的原因頗多。首先，這 30 年來，死的比領洗的多。其次，許多教友離開了堂區，而留下的不是都來教堂，因為他們在工廠打工，主日沒有空。最後，也有不少教友變冷淡了。不過，有些日子，像聖誕，復活，收成感恩日，主保慶日等，來的教友超過二百。新竹劉獻堂新主教，1982 年 8 月 21~23 日，第一次來五峰從事牧靈訪問。22 日是主日，來的教友有 250 人，領聖體的 150 人，46 人領了堅振聖事。那一天是為收成感恩的日子，也因為是主教首次訪問。平常主日來的教友在 100 左右。

時代變了，原住民的生活也變了。不必悲觀，但也不能不懷念當初那些年月。那時牧人不須出去找羊，是羊主動的來找牧人，渴望提高對天主的認識，增加對天主的愛。期望天主讓那些美好的歲月再度來臨！

### (三) 最後廿年 (1985~2005) 綜合簡報<sup>8</sup>

最初幾年，花園<sup>9</sup>和竹林是五峰堂區的一部分，有很多熱心教友。1962 年獨立後，也許因人事安排不當，使教友冷淡下來。當時，任弘毅神父 (P. Lucio Rehoyo) 任竹東院長。他見此情形，願意來補救。1975 年院長任期滿，他由西班牙休假回來，就於 1976 年到花園堂區任職。先維修了破舊的聖堂和宿舍，後來入山，走遍部落民宅。蒙天主祝福，許多花園和竹林的教友又熟

---

<sup>8</sup> 擇譯自孫神父打字稿 (共七頁)。

<sup>9</sup> 根據《五峰天主堂開教廿五週年特刊》(1980 年 3 月 26 日) 的拼音。本文以前的寫法是「花源」。這一特刊共有 8 頁，5 頁以上是 41 幅大小不同的照片，文字不到 3 頁。

心起來。可惜，二年後，任神父不幸過世，後繼無人，花園和竹林又歸屬五峰。

這時，五峰人手也吃緊。花園的傳道員 Watan 服務 20 年後，已於 1978 年退休。Malui 擔任五峰傳教員 30 年之久，也於 1987 年退休。現在只剩張德蘭小姐。她得照顧五峰的許多教友，和四個村莊的教友。這情況到了 1999 年有所改善。清泉的本堂丁松青神父 (P. Barry Martinson) 願意幫忙。他修復了 1970 年蓋的竹林聖堂，並許下每個月兩次在那裏舉行彌撒。花園的聖堂和宿舍不怎樣需要維修，但丁神父要加以美化，以適應今日社會的需要。他終於把花園建成一處招待所，個人或團體，都可在此休息或退省。

## 1. 福傳新階段

1981 年以後，因了台灣的工業化和唯物主義的潮流，福傳的方式得改弦易轍。在農業社會，人可自由安排時間，工業社會可不同了。工人受到工廠作息日程的限制，沒有自由去盡宗教的本分，至少此地的勞工法是如此。此外，工廠的工作更賺錢，又比山上的勞作輕鬆。因此，許多教友離開村莊，到城市和工業中心打工，鄉下堂區教友就大減了。

## 2. 今日的五峰堂區

在堂區檔案記錄的 1,470 名教友中，467 名已過世，300 名離開堂區，移居平地城市。還有些，一般是離過婚的，轉到基督教，另一些賽夏族的教友則轉入道教。留在堂區的約有三百人，分散在四個離中心頗遠的村落，大部分是熱心教友，勤於參與主日和慶節的彌撒，高興協助堂區的各種活動。一群青年婦女在張德蘭小姐的領導下，按照教會的新方向，組織了一個

堂區協會，每月開會一次，討論發生的問題，而予以補救。她們指揮彌撒禮儀，每人每月繳一百新台幣，以供買花裝飾祭台。每月第二主日則買一蛋糕，以在彌撒後慶祝該月過生日的人。這有助於教友們的團結與和堂區間的聯繫，大家形成一家，即天主的大家庭。其實，大部分教友都很慷慨地協助教會。

### 3. 社會和文化活動

「葉修士在五峰、清泉與花園教堂落成後，每處都設立了診所，每週兩次在各診所施診，且每主日到竹東東林路天主堂領導彌撒聖歌，25年如一日，他的仁心仁術以及不辭辛勞為主傳福音的精神令人感佩」<sup>10</sup>。

此後，葉修士繼續服務了四年，而於 1984 年逝世。1956 至 1978 年也開辦了幼兒園教育兒童。由 1978 年始，在台灣各處由汪德明神父 (P. Jesus Breña) 建立的儲蓄合作社也在五峰成立。它是自立的，但在堂區的贊助下。22 年之久，張德蘭小姐把它管理得十分成功。只須說，1976 年的資本是台幣 200,000，社友 30 人。1998 年她交棒時，已儲存台幣 200,000,000，社友 2,800 人。有兩年，五峰分社，占全台 450 個分社的榜首。

1998 年，張德蘭退出儲蓄合作社，交給她栽培的一批人管理，這樣她能更自由地為堂區服務，並負責其他事工，如幼兒園，高峰<sup>11</sup>（茅圃）的原住民青年文化中心。中心的目標是保存祖先們所留下的文化遺產。在此，教習當地的母語，泰雅話，也教紡織和藤編，全照祖先們的格調。因此，政府也給予補助。

---

<sup>10</sup> 摘自《五峰天主堂開教廿五週年特刊》，2 頁。

<sup>11</sup> 這是《廿五週年特刊》的拼音。前文曾用「茅埔」二字。

## 附文、百歲人瑞的讚歌

(房志榮撰)

孫國棟神父生於 1907 年 10 月 30 日，即將屆滿百歲高齡。1938 年，他到達中國時，才 31 歲。兩年在北平學中文，然後 12 年，在安徽省長江畔的貴池（長江南岸）和安慶（長江北岸），二城相距不遠，只有 30 多公里。孫神父先在貴池教拉丁文，對象是若瑟小修院的修生們，筆者曾是其中之一。那時，拉丁文法、文規是由劉德耀神父（P. Jesus Martinez Balirach）教授，劉神父編過拉丁文和西班牙文文規的書，我們不缺工具書。孫神父教授高年級的修辭學（rhetorica）。他把 Kleutgen 的課本寫成綱要，自己打字油印，裝訂成講義，發給學生。

孫神父雖教拉丁文，他卻很重視中文。那時他正在讀巴金的小說《家、春、秋》，遇到精彩的段落，他就把書帶到教室來叫我們中的一人念給大家聽。那時我們還沒有見過巴金的書，他大概是從北京帶回來的吧。我的拉丁文進度超前，他便分給我特殊的課業。一次作文課中，我在看西塞羅的《論友誼》，跟梁實秋的中譯文對照著看。他走過我桌旁，發現我「不務正業」，不但沒有生氣，反而舉起拉丁文的《論友誼》給同學們說：「看，房志榮在看西塞羅的著作」，使我大吃一驚。可見孫神父的開放態度在這早期已有所表現。

傳福音的心火也在貴池小修院的時期萌芽。一位教國文的田老師是教友，他家住 40 華里外的田家莊鄉下。一次，他請孫神父到那鎮所的教堂做彌撒，慶祝聖母升天瞻禮。我們幾位同學陪著孫神父和一位傳教員於前夕下午出發，以步代車，走了幾個小時。傳教員挑著扁擔，前面是行李，後面是一台小風琴。

第二天彌撒，唱歌，神父講道，不在話下。看過本文第一部分的回憶錄後，不難發覺，這就是他以後要在台灣做的福傳功夫。

1945年6月底，學年結束，江北的同學步行回家，一路走來，桐城、舒城、孔城、六安，蘇家埠、霍山等，共走了一個星期，陪我們走的就是孫神父。我家住貴池，小修院所在地，本不必走遠。不過我想到江北看看，就跟他們一起去了，和孫神父一同住在六安總堂。總堂的院長是前文提及的安徽德神父（P. German Alonso）。安神父是一位老傳教士，經驗豐富，煙不離口。反之，孫神父到安慶教區才四、五年。安神父常在我們面前開孫神父的玩笑，說他涉世未深，不認識中國老百姓。孫神父不以為怪，常笑面以對。這可解釋為何後來在竹東，孫神父表示想到山區福傳時，安神父說他黃口小兒，不會說粗話，會被山地人吃掉。

我是1945年8月10日下午，在六安得知日本無條件投降。六安的天空從來沒有飛機掠過。那天卻聽到飛機聲。原來是為灑傳單，告訴大家，日本投降了。

我們原批人馬從六安走回貴池，到達故鄉，日本鬼子（這是當時的說法）已是殘兵敗將了。不過市容和其他一切沒有多大變化。暑假後，何廣揚神父陪我們幾個安慶教區的修士，到蕪湖教區的宣城聖心大修院去讀神哲學。孫神父還留在貴池執教。

我被安慶教區的梅耿光總主教（Mgr. Federico Melendro）送到羅馬傳信大學讀書的那年（1947）<sup>12</sup>，貴池小修院遷到安慶，好

---

<sup>12</sup> 抗日戰爭的八年（1937~1945）沒有修生派到羅馬傳大讀書。戰後二年（1947），由中國各教區派往傳大的共22人。安慶教區除我以外，還有蘇立言（後改名蘇藝）。他於1951年畢業後，先被調義國南部的Siracusa服務，後來調往古巴，在此卅多年奔

在崇文中學上課。孫神父陪小修生們同去，作他們的輔導神父。從此，我們天各一方，他在安慶，我在歐洲。一直到 1960 年代，我由菲島碧瑤來台觀光時，才在五峰再見到他。他陪我爬山散步，看了很多地方，稍微領略山地福傳的滋味。1978~1984 我擔任耶穌會中華省省會長期間，每年到竹東和五峰拜訪一次。現在是學生聽老師的訴心（耶穌會精神溝通重要的一環），內容豐富，但不足為外人道也。

回頭看看孫神父的家庭和來到中國前的一些背景資料<sup>13</sup>。孫神父兄妹三人，他是老大。一個妹妹當了修女，另一個成家，生有五女一男。他家住卡司提牙大平原靠東的 Palencia 城。1919 他 12 歲那年，兩名「耶穌會士」來該城宣講，他被這稱呼吸引。二位神父召見他，勸他到附近 Carrion de los Condes 耶穌會辦的「使徒小修院」(Escuela Apostolica) 去。他在那裏四年，而於 1923 年他 16 歲時，進了初學院。1925 年，他病倒，進食困難。有人建議，許願去中國傳教，能恢復健康。不過，他根本無意去中國。

1927~1930 年，他在 Ona (Burgos) 讀完了哲學，被派到 Comillas (Santander) 小修院教了三年拉丁文。1933~1936，他在比利時的 Huy 讀神學。耶穌會被西班牙共和政府驅逐出境，他們好幾個會省就在 Huy 建立一個西班牙學院。住院會士不多出門，跟當地人民也很少來往。孫神父於 1936 年，與雅魯貝神父一同晉鐸。不過雅魯貝是在荷蘭的 Valkenburg 讀的神學。因此，

---

馳於四個堂區之間，從事牧人的工作。最後，蘇蒙席再被調到 Puerto Rico，擔任首都聖家堂的本堂，至今健在，仍工作不懈。

<sup>13</sup> 參照雷敦蘇神父寫的三頁英文手稿：Gerardo del Valle SJ 孫國棟。

他們在一起的時間僅二週左右。

1937 年，孫神父到 La Guardia (靠近葡萄牙北端) 做第三年 (耶穌會稱之為卒試年)。聖誕節和復活齋期，被派到 Santiago de Compostela 或 Palencia 去宣講。一天，省會長來訪，宣布他想從 40 位卒試神父中，派兩位到中國去。1937 年 6 月 27 日，省會長請孫神父加以考慮。第二天，6 月 28 日是伯鐸和保祿慶日。彌撒中他覺得到中國佈道，比在西班牙給天主教徒宣講會更有用。於是，他接受了省會長的邀請。

1938 年，孫神父乘火車到法國馬賽，由此乘一艘義國郵輪，經過蘇黎士運河，先抵香港，後到上海。再轉乘一艘小船到青島，再轉天津。由天津陸路去北京，在此開始學習中文，那時，北京是在日本人控制下。暑假他去安慶。越過日本控制區時，有時會走不通。但看到他的西班牙證件，日本人會放行。

1941 年，孫神父來到貴池，在小修院教拉丁文。1947 年與小修院搬到安慶。在此於 1950 年，與廿來名傳教士一同被中共逮捕，四人入獄，其中有梅總主教和教區長安徽德神父 (P. G. Alonso)。其他的人軟禁。他們利用這個時間學習中文，惹怒中共，因為他們想要的是教士們離開中國，一去不返。這種僵局當然拖不下去。幾個月後，他們分批去了上海。在此，蒲敏道神父 (P. Franz Burkhardt) 分派他們到西班牙和說西語的地區，如古巴、聖多明我等，第三批到了香港。孫神父乘火車抵港，在此逗留一月，然後被送到澳門，加入編《中西大辭典》的工作。

三年後，辭典小組移到台中。孫神父校閱匈牙利文，拉丁文，法文和美文，直至高欲剛神父 (P. Juan Goyoaga) 的到來。孫神父發現當地人會說日文。心想學日文比學閩南話容易，就找到一個想學西班牙文的人，與他互換學習。這樣互學了二年。

當年夏天，他去了竹東和台灣南部，看到道明會士的福傳方法。1955年，就和葉修士到了五峰。以後的發展已如前述。

## 後 記

撰寫〈百歲人瑞的讚歌〉有雙重意義。一是晚輩對這樣一位傳教士的欣賞和讚嘆，一是我們晚輩和他一起來讚美感謝天主。竹東東林路的聖母無原罪始胎教堂可作為這一讚美和感謝的里程碑：由聖母到耶穌，再到天父。這又可用三幅對聯說出。初建時（1954）安徽德院長請人寫的一幅對聯是：「至潔至貞天上母 / 可敬可愛世人親」。1960年代初，何廣揚院長神父擴建時的一幅是：「苦中聖表垂千古 / 架上豐功救萬民」。最後1970年代，孫達神父任竹東本堂神父和許多社會服務工作主任時，加了一幅一般認為是康熙皇帝寫的對聯：「無始無終先作形聲真主宰 / 宣仁宣義聿昭拯救大權衡」<sup>14</sup>。三幅對聯是救恩史的一個撮要，也是竹東和五峰傳播這救恩的一個縮影。

房志榮 撰

2005年4月1日完稿於輔大神學院

---

<sup>14</sup> 參閱拙文〈中國語文的象徵與禮儀〉《神學論集》68 / 69期（1986年夏、秋），243～269頁。此文尚有不少其他對聯供參考。

# EDITORIAL

2006 marks 40 years since the end of the Second Vatican Council. Both our last issue and this one are dedicated to reflecting on that Council and looking forward to the future.

In this issue we present some of the papers given at a Conference held at Fujen University in December 2005 to mark the publication on 29 June 2004 of the *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Just as the *Catechism of the Catholic Church*, published in 1992, was written in the spirit of Vatican II, so the *Compendium* draws on the Council's engagement with the world, particularly as represented by its final document *The Church in the Modern World (Gaudium et Spes)*.

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

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

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

1965 the complete document was approved as *Gaudium et Spes*.

Since then the Pontifical Council for Justice and Peace has worked to produce the present *Compendium* of Church teaching on social issues.

In this issue we first present an introductory article by Cardinal Joseph Zen SDB of Hong Kong in which he explains the four principles on which Catholic social doctrine is based: the dignity of the human person, the common good, subsidiarity and solidarity, and shows how these are lived out in Hong Kong.

The second article is by Professor Daisy Day of the Department of Economics at Fujen. She argues that modern problems require cooperation and sincerity in order to be solved. The third paper by Fr. Joseph Vu SJ discusses globalization in the Church's social doctrine. He notes that the Church thinks in terms of the human person first and argues that globalization should be directed towards development and cooperation. He draws particular attention to the role the bishops are required to play in promoting a just globalization.

The fourth article is by Fr. Edmund Ryden SJ, director of the Socio-Cultural Research Centre at Fujen. It discusses chapter three of the *Compendium* on human rights and notes that the Church has her own philosophical and theological background to human rights founded in medieval and renaissance theology. The fifth article by Dr. Abraham Leong of Ji-nan University (central Taiwan) discusses the Church's political thought, looking in particular at notions of authority and democracy.

Apart from these articles on social doctrine, we also include four others. Fr. Aloysius Chang SJ writes on the need to actively promote vocations, as opposed to merely looking for them whilst Fr. Bernard Chu SJ has edited a paper by L. M. Saffiotti on how to form vocations in the twenty-first century. In the area of religious dialogue we include an article by Pastor Liu Ching-chien on the need for Christian preachers in a Chinese context to understand the deep influence folk beliefs have in the life of ordinary people.

Finally we conclude with Fr Gerardo del Valle's account of his parish. He was the first missionary in Wufeng, Hsinchu County, arriving on 26 March 1955 and retiring as parish priest this year, exactly 51 years later: truly a unique record in the history of the Catholic Church.

**Special Topic**

**Theological Reflection**  
**40 Years After Vatican II**

<b>EDITORIAL</b> .....	<i>Editor</i>	5
<b>Special Topic</b>		
Four Principles of the Social Doctrine of the Church.....	<i>Joseph Cardinal Zen, SDB</i>	10
Economic Life and Social Responsibility.....	<i>Prof. Daisy Day</i>	14
Globalization in the Social Doctrine of the Church.....	<i>Joseph Vu, SJ</i>	31
Human Rights in the Social Doctrine of the Church....	<i>Edmund Ryden, SJ</i>	51
Democracy and Political Authority.....	<i>Prof. Abraham Leong</i>	68
<b>SPIRITUALITY</b>		
Vocation of Clergy and Religious.....	<i>Aloysius B. Chang, SJ</i>	94
Forming Ministers for the Twenty-First Century.....	<i>L. M. Saffiotti</i>	99
<b>DIALOGUE</b>		
Folk Religions in Chinese Thought.....	<i>Ching-chien Liu</i>	103
<b>CHURCH HISTORY</b>		
History of the Catholic Church in Wufeng.....	<i>Gerardo del Valle, SJ</i>	125

# 神學論集

COLLECTANEA THEOLOGICA  
UNIVERSITATIS FUJEN

## 梵二之後四十年的神學反省

- |      |                 |
|------|-----------------|
| 編輯室  | 梵二之後四十年的神學反省（續） |
| 陳日君  | 天主教社會思想的四大原則    |
| 戴台馨  | 經濟生活與社會責任       |
| 武金正  | 天主教社會思想中的全球化議題  |
| 雷敦蘇  | 從天主教社會思想談人權     |
| 梁錦文  | 民主與權威           |
| 張春申  | 淺談神職與會士的「聖召」    |
| 朱蒙泉譯 | 為廿一世紀陶成牧人       |
| 劉清虔  | 試論華人思想中的民間信仰（上） |
| 孫國棟  | 新竹五峰天主教會史料      |