

755

神學論集



于斌



天主教輔仁大學神學院

神 學 論 集

155

光啟文化事業發行
香港公教真理學會

2008 年 4 月
天主教輔仁大學神學院
神學論集 第 155 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：楊素娥

准印者：台北總教區總主教 洪山川
出版者：光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟
電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314
郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業
登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號
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

〔10088〕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

輔仁大學神學論集

第 155 號

2008 年春

總目錄見 149~150 期合刊本索引

專 題

教會社會訓導的台灣經驗反省

目 錄

編者的話：教會社會訓導的台灣經驗反省 編輯室 5

專 題

論耶穌的傳教生活與苦難

從天主教的人權角度分析..... 雷敦 蘇 7

兩岸和平的建立與和解

從天主教社會思想看兩岸關係..... 魏明 德 19

爲人服務的經濟制度

從全球化及天主教社會思想談起..... 戴台 馨 37

民主真諦的反思

天主教社會訓導的觀點..... 梁錦 文 57

天主教與環境保護..... 曹定 人 78

聖 經

創一與創二的文學與神學.....	裴育聖	100
------------------	-----	-----

靈 修

希臘教父靈修思想：亞歷山大學派.....	黃克鏞	112
----------------------	-----	-----

「靈修」概念的發展.....	吳伯仁	139
----------------	-----	-----

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

教會社會訓導的台灣經驗反省

編者的話

本(155)期《神學論集》是2008年春季號，以「教會社會訓導的台灣經驗反省」作專題。

相信讀者一定還記得147期《神論》(2006春)，我們以「梵二之後四十年的神學反省」為專題之名，選刊了五篇輔仁大學主辦以「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的佳作。該會議主要目的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》，以台灣經驗來給這一教會文獻做一個多面向的詮釋。去(2007)年12月19日輔大再次舉辦以詮釋《教會社會訓導彙編》台灣經驗的國際學術研討會，主題為「生活品質與天主教社會思想」，我們同樣再次選出五篇論文，作為本期專題文章。

第一篇為雷敦蘇神父的〈論耶穌的傳教生活與苦難：從天主教的人權角度分析〉。雷神父認為，耶穌的苦難可算為違背人權的典範，可幫助我們理解天主教社會思想談人權的重點：本文首先探討耶穌在祂的傳教生活中所重視的人權；其次，反省耶穌在其苦難中被剝奪哪些權利；最後，從神學角度反省耶穌的生活及苦難如何表示人權的價值。

第二篇為魏明德神父的〈兩岸和平的建立與和解：從天主教社會思想看兩岸關係〉。魏神父從「正義」與「和平」這兩大充滿矛盾、甚至痛苦的教會社會思想原則出發，試圖從「爭

端解決」的學說，來思考兩岸關係中「和平」的概念，值得兩岸教會及政治人物深思。

第三篇為戴台馨教授的〈爲人服務的經濟制度：從全球化及天主教社會思想談起〉。戴教授認爲，全球化過程爲世界帶來了財富，也造成了失業增加、貧富不均擴大、對開發中國家不公平、政治制度遭受破壞、文化多樣性削弱等弊害。本文根據天主教社會思想的四大基本原則「以人爲本、公共利益、補足原則、團結關懷」，暢談理想的經濟倫理，進而提倡「爲人服務的經濟制度」。

第四篇為梁錦文教授的〈民主真諦的反思：天主教社會訓導的觀點〉。梁教授以天主教《教會社會訓導彙編》作爲基礎，尋找出民主政治的真正基礎：亦即以天主教會社會訓導的立場，對民主政治作更爲深入的反思。因爲民主政治的特質分別是：主權在民、責任政治以及多數治理等原則，因此梁教授一一加以剖析。

第五篇為曹定人教授的〈天主教與環境保護〉。曹教授同樣以《教會社會訓導彙編》爲基礎，收集了各種相關的資訊，尤其天主教教廷及教宗的言論文告，綜合出當代天主教官方的環境保護觀點，值得台灣教會的關注。也請台灣主教們能將之轉呈 2008 世界主教會議起草小組參考。

本期除專題外，還刊載三篇文章：一篇聖經類，裴育聖修士的〈創一與創二的文學與神學〉；兩篇靈修類，黃克鏞神父的〈希臘教父靈修思想：亞歷山大學派〉及吳伯仁神父的〈「靈修」概念的發展〉。

論耶穌的傳教生活與苦難

從天主教的人權角度分析

雷敦 蘇¹

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

前 言

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

¹ 本文作者：雷敦蘇神父，英籍耶穌會士，現為輔仁大學副教授。

一、耶穌傳教生活與人權

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

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

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

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

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

是很明顯的。

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

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

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

二、耶穌在其苦難中被剝奪的權利

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

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

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

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

符合法律程序，且把重點放在耶穌的自白。

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

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

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

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

至按照當時的法律，耶穌也沒有褻瀆天主，因此祂的「罪」不符合猶太人的褻瀆罪。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

或赦免一位無辜的人，或赦免一位殺手一是不妥當。無辜者不需要特赦，他需要被釋放、且應該恢復自己的名譽，赦免殺手當然可以。

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

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

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

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

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

三、神學反省

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

後來他討論腐敗，認為腐敗降低個人與社會道德，帶來貧窮及環境污染³。

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

結 論

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

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

兩岸和平的建立與和解

從天主教社會思想看兩岸關係

魏明德¹

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

前 言

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

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

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

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

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

壹、兩岸關係與和解策略

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

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

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

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

首先，近十年來，無論在中國或台灣，都可觀察到雙方在

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

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

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

² Paris, *Economica*, 2003.

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

從「和平崛起」到「和平建構」

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

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

中國－台灣衝突的解決必須先了解其明確的進展、衝突的

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

若要開啓具建設性的對話，首先須借助強而有力的執政團隊來推動程序，絕不因內部反對勢力所產生的失控場面而有所遲疑，一開始可能需要在言詞上有某種程度的讓步，對話才能順利進行，接著則須以不需言明的政治妥協為基礎來推動海空直航。一旦會談展開後，則應該更加謹慎，預防對話陷入困境後所引發的緊張情勢。90年代便曾發生過兩次類似情形（1995年及1999年），新加坡會談一開始所進行的敏感基礎前提一即一個中國原則的「真假九二共識」，這模稜兩可的說法至今仍爭論不休。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

貳、和解與和平的文化

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

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

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

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

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

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

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

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

一、建立公道的基本概念

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

天主之間的關係：

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

（申五 12~15）

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

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

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

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

以上是有關公道的三個基本觀念，接著就如何建立公道爲基礎的社會，作一個說明。

二、公道與和解

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

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

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

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

的道理，在社會上，真正的心靈改革也不是要接受來自領導階層的指示，而在於聆聽常被忽略的聲音，這樣一來，會讓整個社會更意識到本身的多元性、不公與謊言。

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

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

結 論

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

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

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

這只是些簡單的提問，然而我們必須嚴謹視之，因為要檢視一個社會對暴力的防禦能力，也是要回答以上相同的問題。

和平文化的模式，內涵簡述如下：

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

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

為人服務的經濟制度 從全球化及天主教社會思想談起

戴台馨¹

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

壹、前言

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

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

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

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

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

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

貳、全球化之得失

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

一、全球化的背景

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

在這巨大變革中，全球化的快速發展，影響了世人的生活。

² 見：史迪格里茲 (Joseph E. Stiglitz) 著，黃孝如譯，《世界的另一種可能》(台北：天下遠見，2007)，2頁，高希均之〈導讀〉。

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

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

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

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

全球化除了可從貿易方面來觀察以外，還可從資本流動及人力移動兩方面來看。

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

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

人力移動方面，受限於各國的法規管制，則很清楚地顯示出沒有整合的趨勢。

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

二、全球化之利

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

跨國企業也為開發中國家帶來全球化的好處。它們使開發中國家的貨物進入已開發國家的市場，讓國際的消費需求快速傳遞至開發中國家，使供需得以協調，雙方均能獲利。在此過程中，促使政府與民間對資源做更有效的利用，創造了更多的就業機會，使農村過剩人口得以支援工業及新產業的發展。

全球化降低了大多數開發中國家的孤立感，除了上述消費

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

需求的新知外，藉著網際網路，使當地人民接觸到許多資訊，其豐富與多樣的程度是前人所無法想像的。開發中國家的人民因而得以感受到自己亦為世界地球村的一員。

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

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

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

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

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

總之，全球化加深了國與國之間或區域之間休戚與共的密

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

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

切關係。它在國際貿易、資本設備、企業經營、科技流通、資訊傳達、醫療保健、環境永續等各個層面，均可帶來正面的影響。一個國家若能妥善地應用這股力量，即可加速該國之經濟發展及現代化。

三、全球化之弊

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

(一) 失業增加

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

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

(二) 貧富不均擴大

在廿世紀最後十年全球化如火如荼的進行期間，全世界的所得年平均成長率達 2.5%；但全球貧窮人口⁷卻增加了一億人。

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

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

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

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

（三）對開發中國家不公平

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

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

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

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

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

¹⁰ 見：史迪格里茲著，黃譯，前引書，95 頁。

場，例如農產品及紡織業等。

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

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

（四）政治制度遭受破壞

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

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

（五）文化多樣性削弱

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

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

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

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

參、社會思想與經濟倫理

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

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

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

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

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

¹³ 同上，70頁。

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

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

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

一、四大基本原則

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

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

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

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

的失誤，帶來重大的災難。這是意識型態所呈現的弔詭¹⁷。

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

天主教社會思想屬於神學，尤其是倫理神學的領域¹⁹。教會的社會訓導是在社會與國際秩序中，在信仰及教會傳統的光照下，對人的存在之複雜適時做仔細反省後，所做的精確而有系統的說明。它與意識型態最大的差別在於：它因應時代變遷，不斷地反省，是一種在信仰光照下的開放「知識」²⁰。其形塑的過程，歷經許多會晤、交談與合作。與基本教義派的武斷及強制性，有極大不同。天主教社會思想總括為四大原則：

(一) 以人為本 (dignity)

以人為本是其他三個原則的基礎²¹。教會把每一個人都視為天主的活生生的肖像²²。因此，每一個人都具有不可侵犯的尊嚴。人是社會生活的主體、基礎和目標²³。在歷史上，踐踏

¹⁷ 同上。

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

¹⁹ 黃美基譯，前引演講稿，1頁。

²⁰ 同上。

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

²² 同上，105號。

²³ 同上，106號。

人性尊嚴的事故，層出不窮。每當人性尊嚴遭受侵犯之時，教會必然捍衛人權。

（二）公共利益（common good）

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

（三）補足（補助）原則（subsidiarity）

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

（四）團結關懷（solidarity）

資訊、電腦科技的突飛猛進，促成商業交易和信息流通量大幅成長，人類有史以來可以和遠隔千里或不曾相識的人打交道。人際關係因而更爲密切，相互依存的必要性也因之增強。團結關懷乃成爲決定社會秩序的美德²⁷。

就小我而言，自立之餘，還要幫助那些弱勢族群；就大我

²⁴ 見：孫震，《人生的探索與選擇》（台北：九歌，2007），17頁。

²⁵ 見：胡國楨主編，前引書，5頁。

²⁶ 同上。

²⁷ 《教會社會訓導彙編》193號。

而言，彌平國際間財富分配的不均，端賴團結關懷原則的落實。

二、經濟倫理

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

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

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

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

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

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

義務」²⁹。

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

肆、為人服務的經濟制度

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

一、和平、發展與團結關懷 (solidarity)

教宗保祿六世認為：和平是人類的一種普遍而永久的義務；是現代文明必須遵循的規則。和平就是安全，就是秩序，是人們應該不斷建設的、吻合正義與具有活力的秩序³⁰。人類社會有穩定的秩序，才能達到「人類發展」(human development)

²⁹ 見：孫震，《道德情感論》，163頁。

³⁰ 見：教宗保祿六世，〈走向和平的途徑便是促進人權〉，《尊重人權促進和平》（輔大若望保祿二世對話研究中心編輯，台北：光啓，1969），8~9頁。

的目標³¹。

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

「能力分析」指出：每個人都擁有一些稟賦。若有自由、有機會了解自己稟賦之所在，而將它們充分發揮在一些利己利人的事情上，進而獲致某種成就；沈恩將這種成就，以「作為」（doing）來形容；一個人有所作為的同時，也就成全自己成為某類族群、某種職業或某種身分中的一員；沈恩將這種身分，以「定位」（being）來形容。「作為」的內涵相當廣泛，例如：治癒病人、捍衛國家、濟弱扶傾等；而「定位」出來的身分亦相當多元，例如：醫師、軍人、志工等。「能力分析」將這些多向度的（multidimensional）「作為」和「定位」的集合，稱為一個人的「能力集合」³²。

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

³² 見：Amartya K. Sen, *The Standard of Living*, (Tanner Lectures with

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

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

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

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

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

³³ 劉楚俊譯，《經濟發展與自由》第四章。

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

二、市場與政府的角色

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

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

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

運用以漸進方式爭取到的自由，逐漸擴展到更多元或更重

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

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

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

三、民主的深化

民主奠基於對每一位選民之尊重。「一人一票，票票等值」

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

正顯示出，票櫃之前人人平等，無論貧賤富貴，不分達官顯貴或是販夫走卒。投票當天，每人都是真正的頭家，不折不扣地以選票表達其意志。

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

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

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

民主的概念，亦應適用於國際社會。

檢討全球化之失的原因（見本文上述第二點），未能充分尊重貧窮、受援國家，應是最重要的因素。如果弱勢族群在一國的國會殿堂裡，還有他們的民意代表可代為發聲；那麼 IMF、世界銀行等組織裡面，為什麼沒有未開發國家的代表呢？

全球化受人的詬病，乃是工業化先進國獲利的同時，落後

國家裡大多數人民蒙受了損失。欲使已開發和開發中的國家兩者都帶來利益，需要更民主的全球化。

具體作法上，史迪格里茲已提出適當的建議³⁵：

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

伍、結論

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

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

天主教會秉持大公精神，在信仰的光照下，因應時代變遷，不斷反省，其對當前社會問題之見解，可總括為四個原則：以人為本、公共利益、補足原則及團結關懷等。該見解雖非特別為全球化所做的反思，但若遵循此等原則，當可改善全球化帶來的弊端。

³⁵ 見：史迪格里茲著，黃譯，前引書，319~323 頁。

民主真諦的反思

天主教社會訓導的觀點

梁錦文¹

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

前言

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

為了這些負面的因素，筆者追溯到民主政治的思想基礎，發現民主這一概念本身藏著弔詭的矛盾。在西方觀念的民主國家中，民主政治似乎是選舉、遊行、抗議等；在共產主義國家中，民主則似乎是「齊頭式平等」的強制性社會資源分配。這種弔詭的矛盾，其優點在於能吸引不同立場的人民，一致地擁

¹ 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。

護民主政治；但相對的缺點便是它沒法真正地、可以滿足不同立場人民的需求。

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

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

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

此外，2006 年越南共產黨召開第十屆全國黨代表大會，

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

2007年又選舉出第十二屆國會，在這兩次的會議中，也分別選出其新一代的領導人³；而中國大陸也於2007年10月中旬在北京召開，亦選出未來領導中國大陸的人士⁴。

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

然而，民主真的是「選舉」那麼簡單嗎？「民主」的真諦

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

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

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

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

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

壹、主權在民

民主政治的第一項原則便是主權在民。天主教會認為，「政權之下的國民是具有主權的整體人民」⁷，也就是「主權在民」的原則。主權的觀念是 16 世紀的政治思想家布丹（Jean Bodin）發明的，他認為所謂「主權」，就是「一個超越人類法、只屬

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

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

⁷ 《教會社會訓導彙編》395。

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

天主教《教會社會訓導彙編》中有云¹¹：

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

具有這些屬性的主權，在實際運作上可以由不同數量的人去掌握。「主權在民」的主要原則，也就是「主權」的實際行使者，不是在一個人或是少數人身上，而是在多數人身上。在西方政治思想家如柏拉圖、亞里士多德、馬基維里（Niccolo Machiavelli）以及霍布斯（Thomas Hobbes）等人的著作中，往往將政權作一個六分法，一方面是以一人、少數人與多數人統治而作標準，也就是說，由多數人去掌握「權力」，便是民主政體¹²。

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

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

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

¹¹ 《教會社會訓導彙編》406。

¹² Plato, *The Republic*, Book VIII, *Laws*, Book III & IV; Aristotle,

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

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

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

只不過不少的思想家或學者在如何認定這些「自然法」時，

Nicomachean Ethics, Book VIII, Chapter 10; *Politics*, Book III & Chapter IV; Thomas Hobbes, *Leviathan*, Chapter XIX.

¹³ 《教會社會訓導彙編》396。

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

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

天主教《教會社會訓導彙編》對此也有其見解¹⁴：

「道德相對主義認為，並無客觀和普遍條件足以正確價值等級的基礎；教會社會訓導認為，這種想法實在是現

¹⁴ 《教會社會訓導彙編》407。

代社會民主的最大威脅。『時下一般人，傾向把不可知論與懷疑相對論，作為哲學以及基本態度，並稱之為相應於政治生命的民主形式。……該小心看清楚的是，如果沒有終極真理去引導與指引政治活動，則思想和信念容易被權力的理由所操縱。正如歷史所宣示那樣，沒有價值觀的民主政治，終將淪為公開或隱藏的極權主義。』」

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

貳、責任政治

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

「教會訓導當局認為，一個國家內各種權力分立原則是有理的。『每種權力均應互相約束，由各自的責任範圍去規限其他權力。這也就是所謂法治原則，標榜法律的無

¹⁵ 《教會社會訓導彙編》408。

上權威，而即非個人的意願』。」

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

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

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

不過對於技專政治最重要的問題，便是這些科技專家是用甚麼態度來面對由人組成的國家社會？有一種科技專家，是科技優於人，也就是除了科技，根本不理人本身的感覺。例如，目前如複製人等許多科技發展，就是沒有考慮到人本身，而只

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

¹⁷ 《教會社會訓導彙編》414。

是科技唯一；另一種則是不理科技或人，完全以統治者的旨意為是，從不理會真正主權所有者之全體人民。

為此，天主教《教會社會訓導彙編》也表現了其立場¹⁸：

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

而在 1992 年發表之《天主教教理》，更有更深入之說明¹⁹：

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

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

這些都似乎是指理工或生命科學而言，但是也可以延伸至人文與社會科學。筆者固然知道人類社會制度、政治制度等，都是經過歷史上許多的經歷，不斷「實驗」才能進步，民主政治也是經過這些「實驗」而來。但正如《天主教教理》所云：「以人作為對象的研究和實驗，不能在本質上違反人之尊嚴和道德律的行為成為合法」²⁰。

第二次世界大戰後，於 1942 年同盟國發表了「聖傑姆斯宣

¹⁸ 《教會社會訓導彙編》473。

¹⁹ 《天主教教理》2293-94。

²⁰ 《天主教教理》2295。

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

目前許多人文與社會科學家引用不同的研究方式，但其真正的目的是為了某一政黨或某一少數人的統治集團來服務。例如，這些人文與社會科學家利用民意調查的方式來研究民意，但事實上，在問卷的設計上，便已隱含了對某政黨或某統治集團的「偏好」，因此這些研究只不過是宣傳的工具，而不是真

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

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

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

正的民意。這種現象其實不是真正對作為所有權人的全體人民負責，而是對少數人而已，因此天主教會對此也有表示：「對人的實驗，若沒有接受實驗者本人，或他的合法代理人的明確同意的話，就違反人性的尊嚴」²⁴。由此可見，這些研究必須是以作為所有人的全體人民的旨意為依歸，才算是一個負責任的政府，而不是以統治者為依歸。因為在民主政治中，他們其實是「經理人」，而不是所有人。況且這些只為小圈子人的決策方式，也是天主教會所反對的，正如《教會社會訓導彙編》所云：「教會亦無法苟同於那些細小圈子的統治集團，他們篡奪國家權力，以謀取個人私利，或者為實現某種意識形態」²⁵。

參、多數治理

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

然而，正如前面所論及的，這個由「多數」去決定的，有否違反天主的意旨？也就是，是否如前述的政治思想家所稱之「善」、「純正」與「正規」？或者，它變成是「惡」、「腐化」與「變態」的？倘若它變成「惡」、「腐化」與「變態」的，對基督徒而言，便是違反了天主的旨意，因此這些雖然是多數治理，但它只能算是「暴民政治」，而非真正的民主政治。

²⁴ 《天主教教理》2295。

²⁵ 《教會社會訓導彙編》406。

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

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

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

這些雖然由多數人而訂，但卻違反天主的意旨，根本不是真正的民主政治，而是暴民政治，由這種暴民政治而制定之法律，正如《教會社會訓導彙編》所云的，並不是法律，而只不過是「暴力之行為」而已。因此，面對這種不義之法律，不應如實證法學派所謂之「惡法亦法」(*Dura lex, sed lex*)而加以遵守，而應主張如自然法學派的「惡法非法」(*Lex injusta non est lex*)。

²⁶ 《教會社會訓導彙編》397-398。

天主教會的觀點亦是如此主張的，因而認為²⁷：

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

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

而且這樣的理念與中西許多思想家的主張是相同的。孟子云：「賊仁者謂之賊，賊義者為之殘，殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」²⁹；而西洋思想家如聖多瑪斯也云：「把大眾從暴虐統治中拉出來，是值得稱讚之事」³⁰。阿爾雪修斯（Johannes Althudius）等人所稱之「暴君放伐論」（tyrannicide），也是這樣的主張。天主教會的社會訓導也提到了：自然法是明文法的基礎，也對它加以種種限制，這也意味著，當政權嚴重地、經常地違反自然法的主要原則，抵抗這政權是合法的。聖多瑪斯·阿奎納曾寫道：「『人有責任服從如正義的命令所要求的』。自然律因此是抗爭的權利的基礎」³¹。

²⁷ 《教會社會訓導彙編》399。

²⁸ 同上。

²⁹ 《孟子·梁惠王下》。

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

³¹ 《教會社會訓導彙編》400。

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

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

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

肆、弔詭的民主？

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

然而「民主」這一概念如果從立足點的機會平等而言，則是每一個人都可以以他本身的稟賦（endorsement）而得以發展，

³² 《教會社會訓導彙編》401。

也就是沒有任何的制肘來限制他本身的發展，這是國父孫中山先生所說的「真平等」³³。這是有其稟賦潛力的人所一直主張的。在歷史上，他們大都是富商。他們既然有了這些經商而來的財富，當然就不希望受封建社會的意識形態加以制肘；但是資本主義社會下，這些資本家因而也越來越富有的趨勢，反而貧窮的人則越發貧窮。

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

這種弔詭的概念，有點像中國傳統笑話的「寧爲左右袒」，似乎是皆大歡喜，但卻是互爲矛盾。其實互爲矛盾並不是問題，問題在於如何去平衡這些矛盾的觀念，而使它兩全其美。

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

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

結論：尋求真正的民主

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

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

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

這些價值其實是民主政治最重要、也是最珍貴的地方，該訓導又繼續說³⁶：

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

在這些價值下發展出來的民主，才是真正的民主。所謂³⁷：

「.....真正的民主，只能向以人的正確觀念為基礎的

³⁵ 《教會社會訓導彙編》407。

³⁶ 同上。

³⁷ 《教會社會訓導彙編》406。

法治政府中去求取。當中需要一些必須的條件，去推進個人及社會的『主體性』；前者乃通過真正理想的教育和培養，而後者則通過參與式和分擔責任式的結構的建立。」

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

正如前述，民主政治必須要有向人民負責的政府。這個政府必須是要³⁸：

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

而且對於作為國家領導人而言，也「不應忘記或輕視政治代表制度的道德幅度，這幅度在於承諾完全分擔人民的命運，並尋求方法解決各種社會問題。這樣看來，一個負責任的政權亦指當權者施政時力行各種德行（忍耐、謙虛、溫和、仁愛、力行分享），以服務精神來行使權力，執政者可以接受大眾公益為工作的真正目標，而不是名譽或謀求個人利益」³⁹。不只如此，這些為人民選出來的政府官員，他們「（並不是）選民的被動代

³⁸ 《教會社會訓導彙編》412。

³⁹ 《教會社會訓導彙編》410。

理人。市民⁴⁰的監察並不排除當選官員的自由，他們必須要有自由才按既定的宗旨，行使權力，這不單視乎當選者的特別興趣，而更在於以整合和調解的功能服務大眾公益，這是所有政權必須和不可或缺的宗旨之一⁴¹」。

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

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

為了防止代表行政權的政府權力過分濫用，甚至貪污，孟德斯鳩（Charles-Louis de Secondat, Baron de Montesquieu）在其《法意》一書中，主張運用「三權分立」（Separation of Powers）及「制衡」（Check and Balance）的觀念，來設計整個政治制度⁴³。對於這種分立與制衡，天主教會也很鄭重表示贊同。它認為「每種權力應互相約束，由各自的責任範圍去規限其他權力。這也就是所

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

⁴¹ 《教會社會訓導彙編》409。

⁴² 《教會社會訓導彙編》411。

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

謂『法治』原則，標榜法律的無上權威，而非個人的意願」⁴⁴。

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

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

既然民主政治是由民意去作為施政的方向，因此也需要蒐集民意的地方，而對民意利益匯集（Aggregation of Interests）功能最重要的機制，便是政黨。天主教會認為，「政黨的任務是促進廣泛參與，並使所有人都可以參與公務。政黨應理解公民社會的期望，並藉以促進大眾公益，讓公民能有實際機會為公共政策的制定作出貢獻。政黨內部組織必須奉行民主，並有能力促進政治整合及策劃」⁴⁶。

總而言之，民主政治是目前人類最為合適的政治治理方式。雖然經過將近五個世紀的經驗，不論對主權在民、責任政府與多數治理，都出現過負面的影響；吾人從這些負面的影響

⁴⁴ 《教會社會訓導彙編》408。

⁴⁵ 同上。

⁴⁶ 《教會社會訓導彙編》413。

對民主真諦的再思考，發現民主政治其實有相當程度的弔詭，它既可以使「窮苦人可以當家作主」，也可以使「富者越富，貧者越貧」。這種弔詭看似是矛盾的所在，但卻也是民主政治迷人之處。

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

天主教與環境保護

曹定人¹

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

前言

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

天主教會在國際上深具影響力，在環保的努力上也有一定貢獻。本文仔細分析天主教宗座正義和平委員會所出版的《教會社會訓導彙編》中「環境保護」一章，來瞭解天主教會的環保論述，發現其從最基本的宇宙觀、人與自然環境的基本關係、

¹ 本文作者：曹定人教授，國立台北大學應用外語系副教授。

人與科技的關係、環境問題的肇因、解決問題的方法、終極的希望等相關題目環環相扣，建構成為相當完整的論述。

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

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

一、近世環保運動的主要訴求

（一）環保意識之形成

古今中外，每個時代都有一股愛慕自然、欣賞自然、甚至師法自然的聲音。也都有智慧的導師報導百姓要尊重和愛惜自然，以求能「永續利用」。例如《孟子·梁惠王篇》：「數罟

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

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

大約同時，歐洲、美國開始有一種回歸自然的呼聲，也發生了一些對後世影響深遠的自然保育運動。其中最著名的可算繆耳（John Muir）。他長年居於美國加州優勝美地山谷地區（Yosemite Valley），認為大自然就是他的教堂，是他感受和禮拜

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

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

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

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

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

「保育之路走不通，我們濫用土地，因爲我們將它視

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

為屬於一己的物品 (Commodity)。「只有」當我們視土地為我們所歸屬的社區 (Community)，我們才能開始懷著愛心與尊重來使用它。⁴

他所揭示的土地倫理，至今仍是世界保育理念的圭臬。

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

1972 年，聯合國在斯德哥爾摩召開「聯合國人類環境會議」，並發表《人類宣言》，勾勒出人類對環境的權利範圍。同年，羅馬俱樂部發表了《成長的極限》，該書以宏觀的角度，全面探討地球上人類所處的現況，包括資源使用、社經發展、環境污染等，為以追求經濟成長為唯一目標的工商社會描繪出一幅頗為悲觀的前景 (Donella, et al)。次年，Schumacher 出版了《小即是美》 (*Small is Beautiful: Economics As If People Mattered*)，對

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

於傳統「愈大愈好」的生產準則以及物質主義提出質疑；同時，在兼顧自然資源、人性尊嚴與社會生命力的前提下，提倡使用「中度科技」（Intermediate Technology）來從事生產。雖然他未曾提出永續發展這個名詞，但他重視可持續的均衡（Sustainable Equilibrium），以一個經濟學家的立場，關注到資源使用與分配的正義問題。

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

1984年，聯合國委派挪威籍的布蘭特倫女士（Gro Harlem Brundtland）主持「世界環境發展委員會（The World Commission on Environment and Development, WCED）」，針對廿一世紀以後的永續發展，研擬長期環境策略。當時有人主張這個委員會應該只討論環境問題，也有人主張「發展應該專注於窮國如何致富」，但委員會終能超越這些狹隘的觀念，堅持「環境無法獨立自外於人類行動、野心與需求」，相信「發展」絕不限於少數專家來談援助的問題。而他們的基礎理念是：「『環境』是人類生活之所在，而『發展』是人類爲謀求生活之改善而做的事，而

這兩者乃是無法分割的」(WCED)。

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

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

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

1992 年世界環境高峰會議(又稱地球高峰會)在巴西的里約熱內盧舉行，有 172 個國家與會，其中有 108 個國家的元首親自出席，會議通過了「廿一世紀議程」(Agenda 21)、「聯合國

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

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

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

2006年美國前副總統高爾所主導的紀錄片《不願面對的真相》(An Inconvenient Truth: A Global Warning)在全球上映,大大提高了世人對地球暖化問題的重視與憂心。更有人士大聲疾呼「全球暖化」已經不足以適當形容我們現今的危急處境,而提議用「地球熱化」(Global Heating)來促使人類採取重大的防衛措施,一如歷史上的重大戰役裏,當環境不利時,先大舉撤退,重新編整後,才能再度出發,所以,當今的要務不是奢談發展,而應考慮如何做出戰策性的撤退(Lovelock)。

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

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

（二）環保運動的主要訴求

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

1. 美善與神聖經驗的追求

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

此外，許多民間組織以知性與感性爲訴求，藉由教育分享，教導世人欣賞自然之美，進而興起憐愛保護之心，支持各種保護環境的立法與行爲，也對破壞自然生態的行爲加以抗議譴責。例如美國的奧杜邦學會、國內的野鳥協會、荒野保護協會

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

等。這個陣營裏，也包括許多科學家、藝術家，以他們的專業和才華，把自然的美麗與多姿普及到社會大眾的生活裏。

2. 責任義務

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

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

3. 實利導向

這大概是最普遍、最直接、最根本的訴求。實利又可大分三種。第一種為護衛個人健康及生活品質。世界各地最強烈的反污染環保抗爭，都因為居民的生命與健康受到威脅。台灣最早期的環保團體如各地的「自救會」、主婦聯盟、各國政府都屬此類。眼光深遠者更意識到「地球是我們唯一的居所」，除了地球，人類別無可居之處，因此奔走疾呼，企圖喚醒世人的求生意識，進而採取行動。最近，美國前副總統高爾的《不願面對的真相》⁷、英國生物學家拉扶羅 (James Lovelock) 的《蓋婭的報復》⁸ 都屬此類。無論是恐懼自身受到傷害或是害怕「自然

⁷ Gore, Al., *An Inconvenient Truth: A Global Warning* (DVD, Paramount Classics, 2006).

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

反撲」，這種訴求的核心動力是恐懼。

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

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

（三）環保訴求的深層動機

美國心理學家馬斯洛用五層需求金字塔來解釋人的行為動機，他的理論架構創立了動機研究先河，後續的許多研究對這個架構雖有些修正，但他的理論仍有一定的解釋力。他經過長期研究後歸納出，人的需求有不同的層級：最基礎的是生存需求，第二層是安全需求。人有了最根本生存所需的食足衣暖之外，還希望有進一步的保障。接下來是社會性的需求，需要愛，需要有歸屬感。第四層是尊重—希望對人群社會做出貢獻，也得到他人的認可。最高的層級是「自我實現」，也就是生命最高意義的體現，諸如創意的發揮、道德的實踐、知識的增長、美善的體驗、感恩的心態等。後來他又從第五層再分出更高的一層，即「自我超越」（self transcendence），可說是屬靈的需求，它不同於自我實現之需求中其他各項，因為其他各項多少可以從較低層級得到部分滿足。人的行為動機是尋求需要的滿足。

一旦基本需求得到滿足，就會尋求更高層需求的滿足；而一旦需求層次向上提升，較低層需求的迫切性就可能降低。

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

二、天主教會的環保論述與立場

天主教宗座正義和平委員會所出版的《教會社會訓導彙編》（中文試譯本 2004 年出版）是「眾多教會社會訓導文件的綜合彙編」，書中引用了大量教會文件及著作，包括不同年代頒佈及翻譯的教宗通諭、文告、講辭，以及教廷不同部門的文件、大公會議文件、新編教理和教父著作等（xix），應是瞭解教會立場及訓導最直接、最完整的資源，而其中第十章便為「環境保護」（Safeguarding the Environment）⁹。由於環境生態問題可算是「近代」的議題，所引用的文獻，除聖經之外都是二次大公會議之後的。相對其他社會議題，此章僅佔十頁（246-265 頁），篇幅可謂簡約，但仍然可以看到一個相當完整的論述。全章大分為四個主題：聖經的觀點（Biblical Aspects）、人與受造物的宇宙（Man

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

and the Universe of Created Things)、人和環境關係的危機(The Crisis in the Relationship between Man and the Environment)、以及共同的責任(A Common Responsibility)。茲整理闡述如下。

(一) 天主教會的環保論述

1. 人是世界的守護者與管理者

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

2. 負責任地適當使用科技

環境危機的促成因素衆多，其中科技發展是最重要的一環。教會對各種科技發展的立場是肯定的：科學和技術的成果本身都是好的(457)，理應爲人所用(456)；而衡量每項科學和技術的主要標準，就是對人的尊重及對其他生物的尊重(459)。但教會同時強調責任，「人類智能越增進，則個人及

¹⁰ 註：此段圓括弧內數字爲訓導彙編內所採用之段落序號。

團體所負責任亦越大」(457)；強調「適當使用」(458)，因為「如果(人)濫用大自然，……，與其說是治理，不如說是暴政」(460)。而最理想的狀況則是：「人類可以憑著本身的智慧，全力跟上主在創造工程中合作，這實在是上主賜與世人的榮耀」(460)。

3. 環境失衡的肇因

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

4. 人類終極的希望基督的救贖

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

5. 人類與天主的關係決定人與環境的關係

針對現世各種環保運動，教會「反對以生態中心主義和生物中心主義為主的環境概念，因為這種概念把整個生命層視為

價值一致的整體，因此提出消除人類和其他生物在本體上和價值上的差異。……因此人並不必須肩負最大的責任」（463）。反過來說，就是人類理所當然要為環境問題擔負最主要的責任。教會並強調「人與天主的關係決定人與其他人、人與環境之間的關係」。

6. 保護環境是全人類共同的責任

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

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

7. 實踐的方法

要履行保護環境的責任，要先了解生態災難是全球性的問題，而且必然地要在國際層面去解決（466）。保護環境的責任應在司法層面實踐，因而呼籲國際社會「要制定一致的法規，可讓各國政府更有效地控制破壞環境的活動」（468）。在決策

時，若遭遇資訊不足或數據互相矛盾時，建議以「預警式原則」(Precautionary principle)，採取一些暫時性的措施，等到有更多新證據時再做出修訂。這個原則鼓勵學習更多、更全面的知識，同時也一定要有透明的決策過程(469)。任何經濟發展計畫，必須「尊重自然界的完整與週期性」，並應預計所需的代價，不以取得最大利潤作為它的唯一目標，因為純以金錢來衡量成本與效益根本不能確保環境受到保護(470)。

然而，只有法律是不夠的，人們需要更有責任感，並徹底改變思維和生活模式。486節進而說明「以追求真、善、美和因尋求大眾公益而與別人共融，是消費、儲蓄、投資的因素，要打破消費主義的邏輯，要在個人和社會層面上做到節約、自制和自律」。這種態度的動力是人們「重新覺醒到所有在地球居住者，都是互相依存的」。更重要的是，「處理生態問題時，不能只是懼怕破壞環境帶來的可怕後果，更應把它自成一種強大的動力，促使人們走向世界性的真正團結一、休戚與共」。

(二) 天主教會環保立場的特點

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

首先，最顯然的，整個論述的基礎乃是天主教的核心信仰。人類的生命與居所同為天主所造，原本一切都是美好的。環境危機的本質是既有的和諧關係遭到破壞，一如人與天主的關係。解決問題的唯一途徑，就是相信人與天主修好的基督救贖。在這個追求天人和諧的大前提之下，我們懷著樂觀、感恩的態度，來做一切該做、能做的事。這個論述的基調是滿懷希望的，因為天主教的信仰就是如此。

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

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

在這份論述中，我們也看到一套完整的方法。除了重視尋求正確而完整的知識之外；在實踐上，呼籲從個人做起，在生活的各個面向都力求做到節約、自制和自律；而在工作的職位上，每個人又各有工作上的能做、當做之事。政府及企業等機構當然也各有所應負擔的責任，連做規劃決策時所應注意、考慮的原則都詳加陳述，甚至連國際社會的運作原則也考慮在內，教會用心之善、之苦是顯然的。

論述中提到本篤會和方濟會的靈修，「可見人與環境之間的密切關係，培養了人尊重身邊各種事物的態度」（464）。天主教的環保論述在實踐上，仍是以靈修為本。靈修（心靈環保）、個人環保乃至於永續社會，在精神上與行動上實是一以貫之的一因為愛天主、愛天主的受造物，因此不浪費、不污染、不任意殺傷破壞、尋求公平正義；有堅實的靈修基礎，所以甘於守貧、節制私慾，才能對抗現今主流經濟理論及奢華價值觀，才可能有力量做出世俗難以做到的自制和自律。

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

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

（三）教宗本篤十六世的論述

從教宗就任以來，兩件通諭及最近多次的公開發言可以明顯看到，他未曾遠離教會的基本論述。無論是他的牧函或其他致詞、書信等，最根本、最核心的出發點總是天主的愛與人類

的終極希望。對環境問題嚴重性的評估、行為後果的考量，只在特定有關的場合提起，且在在都仍然以人類尊嚴、世界和平安居為出發點；只有在陳述環境問題的嚴重性時，加重著墨。

2007年5月，教宗在給「宗座社會科學院」的致詞裏說¹¹：

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

同年，在世界和平日的演講中他指出：

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

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

在實際行動方面，教廷在2007年的成績是引人注意的。4月，教宗召開了一個非公開的氣候變遷研討會，雖說非公開，但歐美國家的媒體顯然都知道這件事，也在報導中提到（Rocca, Macintyre）。6月，梵蒂岡宣佈聖伯多祿大殿右翼教宗接見大廳

¹¹ *Asia News*, 3/5/07, Vatican City.

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

已加裝太陽能電池板，接見大廳所用能源可全部取自太陽。7月，梵蒂岡宣佈其將成爲世界上第一個達到「碳平衡（carbon neutral）」的國家，因爲在匈牙利國家公園內種樹可經過「碳交換」而抵消梵蒂岡使用能源而產生的二氧化碳（Rocca）。

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

2008年4月，教宗預定出訪聯合國並發表演說。英國的《獨立報》預期，屆時他可能會提出氣候變遷的重大警告，並將保護環境視爲天主教會及十億教友的道德志業（Moral cause）¹⁶。另

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

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

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

¹⁶ Macintyre, James, "Pope to make climate action a moral obligation", *Independent*, (09/22/2007), <http://news.independent.co.uk/europe/article2987811.ece>

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

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

（四）在地教會的行動

台灣的天主教界過去並沒有什麼特別明顯的環保旗幟，在個人層面卻有一些令人尊敬激賞的典範。例如：谷寒松調查研究台灣的生界品質、成道學透過教育，示範如何力行環境保護；區紀復在監寮以簡樸的生活見證天主的豐富；樂俊仁在行醫之外，領導花蓮地區民衆抵擋公害污染產業；李秋涼用生命的經驗教導衆人活得更健康、更自然等。他們聽從召喚，用各自的方法，默默地身體力行，做該做的事，做能做的事。雖然說教

¹⁷ Lawler, Phil. "Has Benedict XVI embraced the environmentalist movement?" *Catholic World News*, (09/24/2007), <http://www.lifesite.net/ldn/2007/sep/07092407.html>

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

會在人世間的首要工作原本並不是保護環境，而是傳佈天主愛與和好的訊息，但有鑑於環境問題的嚴重性，以及其對建立公平正義的社會的傷害，世人對教會又有著高度的期待，教會積極回應，擔起領導的角色也是不容推辭的。

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

結語

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

天主教會最大的優勢，是有其特有的信仰基礎，能以樂觀堅定的態度，穩健地做持久的努力。面對人類前所未有的氣候變遷大挑戰，教會是否能領導世人渡過這個廿一世紀的紅海？

創一與創二的文學與神學

裴育聖¹

本文作者以近卅年來，聖經學界對創世紀的最新研究成果為基礎，向讀者介紹創一與創二兩個創造故事的文學類型及神學意義。

前 言

近卅年來的《創世紀》研究，由兩章、兩章對照地看下來，結果發現整本《創世紀》的 50 章都是由雙幅畫構成的。創一～廿五 18 之間有 13 套雙幅畫；廿五 19～五〇 26 之間也有 13 套雙幅畫。一共是 26 套雙幅畫²。

這一分法之外，當然有其他分法，但彼此互相輔助並不相斥。《創世紀》的文體非常多樣，因此，雙幅畫的形態也多彩多姿。本文無法分析全部 26 套雙幅畫，只擷取其中之一來探討及研究，就是第一套雙幅畫：天主創造天地萬物（創一 1～二 4a // 二 4b~24）。

首先，我需要闡明兩種文學類型的創造；接著，分析內容及其格式；而後，說明其神學意義；最後再作一反省。

¹ 本文作者：裴育聖修士，越南籍耶穌會士，現就讀於輔大神學院神學系碩士班。

² 房志榮著，《創世紀研究》（台北：光啓，2005 增訂第五版），257~258 頁。

一、文學類型

《創世紀》作為舊約與整本聖經的第一部書，是描寫有關緣起的書，有關於宇宙萬物、人類、文明以及以色列民族之緣起。而《創世紀》第一與二章描繪兩種源流創造敘述，閱讀起來令人不免想問：為何有兩種源流呢？這不是一位作者寫的吗？或者是兩位；是一個學派，或是兩個學派等種種問題？

(一) 創一 1~二 4a³

根據當代聖經學家的闡釋，創一 1~二 4a 是一首聖詠，為主前第六世紀的作品，是司祭典的創世觀。作者是一些相當注意禮儀生活的神學家，居住在沿海地區。材料顯然是比較客觀、系統化的描述，有如一首聖歌。文中有一些說法，別有用意地、三番五次地重複著「天主說……天主見……好……晚上早晨，是為第……日」。這很可能是在猶太會堂裏，甚至是在耶路撒冷聖殿中的一個禮拜儀式。領唱者領唱一首「天主造世的感恩之歌」，會衆用重疊句在每段的末尾齊聲應和。可見這篇創世錄的確起源於聖殿禮儀。形成其行文格式，用以突顯出天主是居中心地位；只要天主願意，一說就成為事實；天主讓一切受造物各依自己的能力行動，但最終絕對仍是出於天主。

這篇司祭典的描述技巧完整而有秩序。從整個故事看，不難發現其中所含的巴比倫神話因素，因為他們曾被擄去巴比倫，後來被釋返回以色列。比如：創一 1~2 的「深淵」(tehom)

³ 參閱：輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（台北：光啓，1998 修訂初版），729 頁；湯漢編著，《創世論》（香港：公教進行社，1994，初版），14~16 頁。

一詞，即與巴比倫神話的混沌龍 Tiamat 有關。按巴比倫神話的說法，宇宙的發生係大神 Marduk 戰勝混沌龍，把他斬成兩半，而致天地分開的結果。自創一 3 起，司祭典也深受「在上面」這一敘事詩 (Enuma elish) 的影響。不過，希伯來的司祭典作者在記述世界的創造時，曾經企圖剔除巴比倫的神話外貌，然而並沒有完全破壞神話的本質。

換言之，以色列四周民族의思想和宗教神話裏，常有混沌，即無形的空虛，在創造前出現；他們的神祇是由這混沌中漸漸浮現的。司祭典中創造的天主不同，祂具有絕對的威嚴和德能，只需發言，萬事即就緒，祂並非浮現於混沌，而且以言語來創造打破了混沌。作者描述天主以六天的時間完成了天上地下萬物的創造，是以擬人法表達信仰；第七天休息，天主祝福了第七天，並且第七天沒有晚上和早晨，等於是說天主的「現在」。

總之，司祭典作者以這樣的文學框架，強調宇宙是由天主創造而來，絕不是大神與混沌龍戰爭的結果。天主看見受造物極其美善，且整個宇宙有如一所崇拜天主的大聖殿。這不是一位思想家靜坐桌前，振筆構思能寫下的作品，卻是天主的選民在安息日齊聚聖殿，頌揚稱謝唯一真主而發出的讚嘆。

(二) 創二 4b~24⁴

雅威典的年代遠遠早於司祭典，是雅威神學家寫於主前第十世紀撒羅滿王朝代的作品。《創世紀》中的雅威典，是相當古老的傳統。作者是居住在內陸的人。他們文筆活潑富人情味，文體上採用較生動的故事直接描繪，他們無意作嚴格的歷史報

⁴ 參閱：《神學辭典》，728 頁；《創世論》，17 頁。

導，只意圖答覆生活中的幾個迫切問題。

雅威典也不像司祭典描述宇宙與人類，按秩序一起被造，卻把宇宙與人類的創造分別開來，創造過程又相當擬人化。作者以陸地為出發點，描寫天主先創造人，然後是形形色色的萬物。有關人的創造，作者可能用了古埃及和美索不達米亞的神話故事來表達他的信仰。樂園的境界完全反映出居住在沙漠地區的人，日夜嚮往的理想居所。故事在表達作者對人性善惡問題的領悟。

這篇頗具智慧的作品，描寫天主是工程師、藝術家，描繪人類的有限、尊嚴以及家庭的設立，也譜出大地的美麗，和人類在大地的角色和限制。其中人的被造，在這點上亦具有 Enuma elish 的神話背景，只是 Ea 神造人用 Kingu 神的血，這故事的材料是泥土。古埃及的「陶神之歌」同樣說到人類是由泥土造成的⁵。總之，雅威典作者以擬人法，宣告雅威創造一切的信仰。

(三) 總結

以上簡述，我們明確地認識，《創世紀》的敘述包含了許多文類。創一 1~二 4a 的創造敘述，聲勢莊嚴，語言有所重複；但是第二個創造敘述（創二 4b~24），就有所不同，比較多彩多姿，且又貼近人性的現實狀況。這是文學作品普遍變化的現象，也就是各形各類傳統文學的特徵，而看來似乎不一致的敘述，卻已經融合成爲一體。這都是偉大文學的特徵。因此，風格和語言不是問題，多變，本身就是文藝創作的一部分⁶。

⁵ 董芳苑，〈從創世紀一、二章的創造記述正視神、人、世界的關係〉《神學論集》38（1978冬），468頁。

⁶ 《創世紀研究》，281頁。

二、內容⁷

(一) 創一 1~二 4a：天主的聖名是 Elohim (天主)

一 1~2：「在起初天主創造了天地……」

作者以開門見山的方式，直接道出本章的主旨與結論，就是「天主創造了天地」。這開頭的數字，是司祭典描述創造天地的一個鏗鏘有力的短句。「在起初」的意義應是：當時除了天主之外，什麼都還不存在的時候，因為時間還不曾發生，那位獨一無二、至高無上、全能無限的真天主「創造了天地」。天與地對作者來說好似是骨幹、是棟樑。就在這骨幹棟樑上，天主要開始劃分並修飾祂的工程。

「大地是混沌空虛」及「深淵上還是一團黑暗」，作者所用的描寫手法，真可謂一針見血，無以復加。這種黑暗、混亂、空虛的處境，想來使人不寒而慄。但是作者筆鋒一轉，頗有豁然開朗、磅礴燦爛的氣勢。因為「天主的神在水面上運行」，天主的神是指天主的動力而言。這個動力就是使原始空虛混沌的狀態，獲得生命的泉源。

一 3~10：三次分隔—光與黑暗、穹蒼之上和之下的水、水與陸地

天主的第一步行動是劃分的工程，其工作有三：日與夜的交替(3~5)，確定了時間的系統；穹蒼的創造(6~8)區別了「上」與「下」；水和陸地的分開(9~10)，確定了「這裏」和「那裏」。

⁷ 參閱：《創世紀研究》，119~161 頁。威士德曼著 (Claus Westermann)，香港公教真理學會譯，《創世紀》(香港：公教進行社，1997 初版)，13~56 頁。韓承良著，《創世紀釋義》(台北：思高聖經學會，1983)，57~85 頁。

在三次分隔的過程中，加上給所分開的受造物命名，司祭典確定時空的基本系統，是由天主界定和建立的。人類不能改變這個系統。

一 11~25：三（四）次加速：植物、天體、動物（陸地與水上的）

在第一次三項行動打下了基礎之後，接連的三項行動是生物的創造。世界是為生命而創造的，是為了使生物能在此繁殖。生命的發生要經過三個階段：植物、動物、人類。這三個階段，甚至在現代的科學中，仍然保留了相同的重要性，被視為生命進化的程序。

一 26~31：人類

司祭典鄭重加插這一段，使這最後的創造行動，和以前的，截然分開。首先是天主的決定（複數的「讓我們……」是表示決定的典型文法格式）。這項行動有兩點是很特別的：它與天主的特殊關係和它的特別命令。天主立意要「按照我們的肖像和我們的模樣」創造人類。天主創造的人類有男性和女性之分，作為天主創造的一部分，人類也蒙受天主的祝福。這祝福帶來一系列的後裔，這個人類的族譜，司祭典把它編排在創五，創造故事之後。

在創一 29~30 中提到一些人類與動物共有的事：兩者都得到指定的食物，就是以植物作食糧，這個細節的說明，反映遠古那個黃金年代的傳統，當時還沒有必要為生存而殺生。最後，創一 31 在天主眼中，整個創造是好的。

二 1~4a：第七天，天主的休息

在許多民族的創造故事中，創造之神都在工作完成後休

息；在創造結束後，他不再干預了。司祭典修訂這個主題。因為天主在第七天休息，所以這一天是神聖的。第七天的神聖與已完成的整體工作是相連的，為人類確立了一種秩序，把時間與日子和神聖者組織起來，這個分隔，結束了以三次分隔展開的創造。它不但包括以色列安息日的預象，更包括天主給人類的一項禮物「天主祝福的一日」。結束 P 創造敘述的句子 (4a)，事實上是敘述的題目，置於結尾處，使人想起萬物肇始那個鏗鏘有聲的句子 (-1)。

(二) 創二 4b~24：天主的聖名是 YHWH Elohim (上主天主)

二 4b~7

這構成第一連結的部分，其中包含三段。第一短句 (4b)，是第一章與以下經文的轉接；以一個單句總結整個第一章：「上主天主創造諸天和大地時」。從這個轉接句，我們也見到創造世界的敘述，如何與創造人類的敘述，連結起來。第二部分 (5-6) 由一個固定式顯示「……還沒有」：創造的行動，在還沒有任何東西以前發生的。這一部分，與創一 2 很相似。第三部分 (7) 天主創造了人類。第一行動天主從地上取了灰土，形成了人，表示人類的存在與形式，得自天主，同時，人體所包含的元素，全屬於我們的世界。第二個行動是天主向人吹了一口生命的氣息，是指生命的奇蹟，是天主呼出生命的氣息。天主創造整個的人，因此天主不但關心「靈魂」，也同樣關心身體。

二 8~15

人類的創造包括他的關係網，與人的創造配合的，還有他的生活環境 (園子)、他的食物 (園裏的果實)、他的工作 (15)、

他的團體（18~24），和在這所有的情況下，他與他的創造者的關係。天主創造的人類，是包含了這些所有存在元素的整體；如果這些元素的秩序混亂，人類也將混亂。

描寫了天主把人置於祂的園子之後，加插了一段古代的地理（10~14 四條支流），是把有關天主之園的「資訊」與地理相連。其中兩條河是底格里斯和幼發拉的；其餘兩條河的名稱現已不可考。「四」這個數目，使人想起地的四極（參閱：匝— 8~11）。

二 16~17

上主天主給祂的受造物的命令，實際上是屬於由「創三 1」開始的那段敘述。編於此處的作用是連接這兩段敘述。

二 18~24

創造者暫停工作，問自己：人在他當時的情況下，是否已一切妥當。祂最後得到一個結論：不，還欠缺一些東西，即動物與女人，因為「人單獨不好」。在此，敘述者強調了對人類特別重要的事：就是團結。於是，上主天主在創造女人之前，進行了創造動物。天主把牠們帶到人面前，以便他給牠們命名，這些名稱包含他對於牠們本質的理解。在給動物命名時，人也把牠們安排在他的世界內。

「……助手」（18）首次在天主的決定中出現，第二次是在完成動物的創造後再出現：「但對於人，卻找不到與他相稱的助手」（20）。因此，天主創造了女人，同時，在她內，人的創造臻於完成。像創造了動物之後一樣，天主也把女人帶到男人面前，男人「狂喜地歡迎」她。因為這個男人，發現女人是他的伴侶時驚喜的歡呼：「……我骨中之骨，肉中之肉……」。

24 節是附加的，旨在解釋男女之間的愛本身的基本力量，

獨立於任何現存的制度之外。雅歌也表達了同樣的思想：「愛情猛如死亡」（歌八6）。這一節的言論，比創三 16b 的更有意義和更清晰（創三 16b 說女人要在男人的管治之下，如果脫離創二 21~24 的理解，可能引起誤導）。

（三）總結⁸

這兩章之間確有張力和不協調的地方，但也有延續和互補。創一的六天造世，在結構中有二個高峰：一是陸地的出現（第三天），一是人的受造（第六天）。創一的這兩個高峰就形成第二個創造敘述（創二）的基礎，而這第二篇的作用就是把第一篇的敘述繼續發揮下去。此外，這兩篇也是互補的。第一篇強調超越、時間、婚姻為傳宗接代；第二篇所強調的在地、空間、婚姻是為互相作伴。天主的名字由 Elohim（天主）變為 YHWH（上主）。可見，這兩篇創造的敘述雖有抵觸，但也有延續，並且相輔相成。

三、神學涵義⁹

創一 1~二 24a「司祭典」的剔除神話姿態，那時以色列民族對其他民族的神明已有所認識。司祭們給他們的回答是：沒有獸神（埃及人所崇奉），亦沒有星神（巴比倫所虔信）。外邦人的迷信把受造物做成了他們的神明，其實那些受造物—獸和星—遠在人的地位之下，因為他們並不是天主的肖像，而人卻是按天主的肖像受造的。

⁸ 房志榮，《由分析到整合：最後卅年的創世紀研究》（「創世紀研究」課程講義），2 頁。

⁹ 《神學辭典》（修訂初版），728~730 頁。

在「雅威典」的創造錄裏，也同樣使崇拜獸神大貶身價。那時人民對埃及的種種獸類崇拜記憶猶新。爲此，這篇創世紀的一段話：「亞當遂給所有的走獸，空中的飛鳥和一切畜牲，都起名字。但是他沒有找到一個相稱自己的輔助者」（創二 20）實在已清楚地指明獸類不及人遠甚，因此絕不會一躍而成爲在人之上的神明。

以色列的神學家，反省雅威在歷史上的救援、照顧的行動，日益領悟到，雅威不只是創造以色列，更創造整個宇宙，雅威是世世代代一切民族的創造者與保存者。在以色列的創造論裏，雅威絕不是個受造的神，也沒有萬物自發論的色彩。換言之，他們相信一切都是雅威創造的，除了祂創造的受造物，不可能有任何自動生出的存有物。雅威的創造與其他神祇亦截然不同，祂是由虛無中創造了一切。

以色列特別強調天主以言語創造：天主「說」，有八次這樣的說法。這「話」，一如雅威所說，不能空空地返回，必要完成祂派遣的使命（依五五 11）。智慧篇作者的禱告也言及天主以言語創造的事實（智九 1~2）。聖詠卅三 6~9 對此事實則結論道：「因天主的一句話，諸天造成；因上主的一口氣，萬物生成。……因爲祂一發言，萬物造成；祂一出命，各物生成。」這些雅威的話在他們當中從未間斷過。

人是一切受造物中最高尚的，是萬物之靈，遠超過任何物質和動物。因爲他是按照天主的肖像和模樣造成的。天主造人，與人「結盟」，視人如朋友、兒子，樂於與人相處，全是由於人具有天主的肖像和天主的生命。肖像與原像是從屬而對立的，沒有原像就沒有肖像。肖像是反映原像的，就是因爲它與原像相似。所以，人爲天主的肖像就全在於他能反映天主一反

映天主的光榮和天主的主權，這是人的光榮，也是天主造人的意義和目的。人既然是萬物之靈，又接受了天主特別的恩惠，所以有責任向天主表示感謝，就是將每週的第七天祝聖於天主。

到了新約，初期教會的信友，深深體會到自己是一個新受造物的事實。爲此，他們有種日新又新的渴望，即常常追求一種新的創造、改造機會，期望經驗到一種新的存在。這種經驗來自天主父藉著耶穌基督在聖神內的啓示，即在基督內的創造。換言之，就像雅威自由進入以色列民的歷史中創造了以色列；同樣，耶穌基督藉聖神的力量，以其宣講、行動、死亡和復活，替人類開創出一個新的機會與天主重歸於好。因爲人與宇宙休戚相關，使人領悟到，不只是人，整個宇宙萬物都是在基督內不斷地更新。

四、結論

創一 1~二 4a 是司祭典的創世觀，創二 4b~24 是雅威典的創世觀；二者以不同的學派思想與文學風格，來描寫天主「從無中」創造，不需要任何預先存在的東西，也不需要任何援助。而且，天主是按照祂的智慧和愛造成的：「祢創造了萬物，萬物都是因了祢的旨意而存在、而造成的」（默四 11）。

一切都靠造物主天主存在，因爲世界是天主藉著話語從無中創造的，並且一切存有、整個自然界、整個人類史、宇宙萬物，都彼此依賴；太陽、月亮、樹木、花草、老鷹、麻雀等，沒有一樣受造物是自給自足的，它們只能相互依存，好能互補不足、相輔相成。此相互的關係，產生了受造世界的秩序與和諧。

人是創造工程的巔峰。聖經的敘述，清楚地把人的創造跟

其他事物的創造分開。天主按照自己的肖像造了人：造了女人和男人(創一 27)。天主把整個宇宙萬物都交給人類來替祂管理，並且人也把整個受造物奉獻給天主，事奉和愛慕天主。但是，只有在天主聖言降生成人的奧蹟內，才能真正解釋人的奧蹟。

總而言之，天主「從無中」創造的信仰，可由聖經證明，是充滿許諾和希望的真理。我以七個兒子的母親在他們殉道時給他們的鼓勵，來作一個結語：

「我不知道你們怎樣出現在我的腹中；不是我給了你們靈魂與生命，也不是我構成了你們每一個人的身體。世界的創造者，既然形成了最初的人，賜予萬物以起源，也必仁慈償還你們的靈魂和生命，因為你們現在為愛護祂的法律捨生致命……我兒，請仰視天、俯視地，觀察天地間形形色色的事物！你該知道，這一切都是天主從無中造成的，人類也是如此造成的。」(加下七 22~23, 28)

希臘教父靈修思想

亞歷山大學派

黃克鏞¹

本文作者詳細介紹了第三世紀教父學發軔階段、亞歷山大學派對靈修思想的貢獻。首先，作者敘述該學派所受聖經之外的影響，有希臘哲學及希臘化了的猶太思想，前者包括柏拉圖哲學和斯多亞哲學，後者最重要的是希臘化了的猶太學者斐洛首創的「寓意釋經法」；而後，將該學派祖師克來孟及對該學派發展影響最大的奧力振的靈修思想盡情發揮。

前 言

研究教父學的歷史家們，一般把教父學分爲三個時期：發軔階段（最初三個世紀）、全盛階段（約300~430年）、沒落及結局階段（約430~850年）²。全盛期始於亞大納修（Athanasius）而止於奧思定（Augustine），包括多位偉大神學家和靈修作者；這時期最受神學界注意。但近日學者似乎更注重發軔期，理由是這時

¹ 本文作者：黃克鏞神父，本篤會士，意大利 Camaldoli 修院隱修士。爲倫敦大學文學士及神學碩士，羅馬額我略大學神學博士，論文專門研究拉內基督論（*Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*, Rome: LAS, 1984）。

² 參閱：甘蘭著，吳應楓譯，《教父學大綱》卷一，（台北：光啓，1975），12頁。

期一面給接踵而來的全盛期奠下基礎，一面也是新約聖經啓示與日後基督宗教神學和靈修思想發展的橋樑，讓我們看到前後的連貫和發展的過程。

在這發軔期中，第三世紀尤為重要。在這以前的教父著述，主要是重複宗徒的訓導，或集中於護教及駁斥異端的辯論。自第三世紀以來，教父們開始對基督教義作比較有系統的反思和討論³；由於教父的神學與靈修是分不開的，因此，對基督徒的靈修生活也作了系統性的探討。這時期教父學的一個特點，是對當時普遍流行的希臘文化採開放態度，並嘗試用希臘哲學來闡釋基督教義及靈修思想。

這時期在基督宗教可以看到不同學派的興起，其中最負盛名的要算亞歷山大學派。位於埃及北部的亞歷山大城(Alexandria)為亞歷山大大帝於主前331年所建，當時此城成了東西文化的交流地。希臘哲學、猶太教、東方宗教在此互相競爭。希伯來原文舊約，就是在這城譯成希臘文《七十賢士譯本》(Septuagint)。猶太偉大學者斐洛(Philo)也是在此城用希臘哲學來重新詮釋猶太教，並創始「寓意釋經」法(allegorical interpretation)。新柏拉圖主義(Neo-Platonism)也是在此城於主曆第三世紀興起。

約在185年，亞歷山大城有一所教義學院(Catechetical School)，由一位名叫潘代諾(Pantaenus)的主持，他原先是斯多亞哲學家，後皈依基督宗教。在他以後相繼而起的著名學者，是克來孟(Clement of Alexandria)和奧力振(Origen)，他們的著述以詮釋聖經為主，採用斐洛提出的寓意釋經法。他們也嘗試把

³ 參閱：Johannes Quasten, *Patrology*, vol.II: *The Ante-Nicene Literature after Irenaeus*, (Westminster, MO: Newman Press, 1953), pp. 1~2.

希臘哲學，尤其柏拉圖、斯多亞和新柏拉圖哲學的美好成分，與基督教義配合，產生一個綜合系統，稱為亞歷山大學派。日後該城著名神學家亞大納修及濟利祿（Cyril of Alexandria）都是這學派的主要代表人物；此外，三位著名的卡帕多細亞（Cappadocia）教父也深受奧力振的影響⁴；一些曠野教父，如艾瓦格略（Evagrius Ponticus），也把奧力振的思想帶到曠野隱修的傳統。可以說，第三世紀的亞歷山大學派是日後希臘教父神學和靈修思想的搖籃。

本文題目是「希臘教父靈修思想」，主要限於介紹「亞歷山大學派」。首先探討希臘哲學及希臘化猶太思想對這學派的影響，然後簡略介紹克來孟的靈修思想。由於奧力振代表這學派的鼎盛期，本文主要部分是介紹和討論他的靈修及神秘思想。

一、亞歷山大學派的興起

（一）來自聖經以外的影響

1. 希臘哲學

柏拉圖哲學

亞歷山大學派深受希臘哲學的影響，主要是柏拉圖哲學（Platonism）和斯多亞哲學（Stoicism）；日後普洛丁（Plotinus）的新柏拉圖主義（Neo-Platonism）影響尤大。柏拉圖把「知識」（noesis）與「意見」或「揣測」（doxa）作出區別，因此也區分兩個不同的世界，即「理念世界」和「現象世界」。「現象世界」包括一切有形可見的事物，是短暫和易於變化的；「理念世界」包

⁴ 卡帕多細亞的三位教父：巴西略（Basil）、額我略納齊盎（Gregory Nazianzen）、額我略尼撒（Gregory Nyssa）。

括一切有形事物的「理念」或「原型」(forms)，是不可見和永恆不變的。從「現象世界」只能獲得意見或揣測，只有「理念世界」才是真正知識的對象。人的靈魂本來屬於理念的精神世界，但由於墮落而被囚禁於肉軀，流徙於這「現象世界」。人通過身體的感官能與這世界的事物接觸，因而靈魂「記憶」起對事物的「理念」或「原型」的認識⁵；由於這種「記憶」，柏拉圖主張靈魂的「先存性」(pre-existence)及不死不滅的特性。

柏拉圖提出靈魂本是單純的神體，必須從肉體的囚禁獲得釋放；從影子或幻象的世界，返回陽光照射的真實世界⁶。柏拉圖稱這為靈魂提昇或回歸的歷程，這歷程須通過雙重的淨化完成：倫理淨化及理性淨化。倫理淨化在於修養道德；理性淨化在於格物致知，對於一切事物有正確的認識和評價，尤其知道「現象世界」的短暫與變幻，只有「理念世界」才是永恆不變的⁷。

斯多亞學派

「斯多亞」(Stoa)有迴廊之意；這學派祖師哲諾(zeno)經常在迴廊講學，因此得名。斯多亞學派基本上是一元唯物論，對教父的影響主要在倫理思想方面。這學派主張幸福是人生的目標，達到幸福的條件是生活行事必須符合人的本性。這學派

⁵ *Phaedo* 72E；參閱：Anthony Meredith, "Philosophical Roots," in *The Study of Spirituality*, edd. Cheslyn Jones et al., (Oxford: Oxford UP, 1986), p. 91.

⁶ *Republic* vii, 514A~516C；參閱：Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, (Oxford: Clarendon Press, 1981), pp. 3~4.

⁷ 參閱：Louth, *Origins of the Christian Mystical Tradition*, pp. 7~9.

格外提出 *apatheia*，作為道德修養的最高理想。*Apatheia* 可譯作「無欲」，但往往被誤解作「麻木不仁」；其實它的意義是指心如止水，超然於喜怒哀樂之上，不受任何情感或欲望的控制⁸。

新柏拉圖學派

對亞歷山大學派影響格外重大的，是由普洛丁發展成的新柏拉圖學說。普氏約於 205 年生於埃及，與亞歷山大學派宗師奧力振同時代。普洛丁鉅著《九章集》(*Enneads*)，死後由其弟子波菲利 (Porphyry) 整理面世。普氏的哲學思想可視作一個分等級的系統，這系統基於三個基本原理，或稱「神明」：「一」或「善」、「理性」(*nous*)、「靈魂」(*psyche*)。普洛丁把第一終極原理稱為「一」或「善」，「一」表示絕對單純、超越一切複合之上，是無限和無定型的；「善」是一切事物的根源。「理性」是第二原理，相當於理念的精神世界，屬直覺知識的領域。「靈魂」，或稱「世界靈魂」(*World Soul*)，是第三原理，能與身體結合，成為個別的靈魂，並構成感官的世界，屬思考和推理知識的領域⁹。

普洛丁的特殊貢獻是說明三原理彼此間的關係，這關係基於「流出」(*emanation*)及「回歸」(*epistrophe*)：由「一」或「善」流出理性，由理性流出靈魂，再由這沒有軀體的靈魂流出與身體結合的眾多靈魂。「回歸」的過程與「流出」相對應：與身體結合的靈魂回歸到沒有軀體的靈魂，然後靈魂返回理性，理性返歸於「一」或「善」。「流出」來自「一」的無限豐滿，

⁸ 參閱：Meredith, "Philosophical Roots," p. 92.

⁹ *Enneads* 6.9.3；參閱：Louth, *Origins of the Christian Mystical Tradition*, pp. 37~38.

自然地向外流溢；「回歸」卻是「善」吸引萬物返本歸源。從萬物看，回歸是渴望的歷程，這渴望由「默觀」培養及表達出來；可見「默觀」在普洛丁的思想體系佔首要地位¹⁰。

普洛丁主張人的靈魂來自「世界靈魂」，當個別的靈魂從「世界靈魂」流出並與肉體結合時，便成了具體的人；人居住在這物質世界，如同流徙「異鄉」（land of unlikeness），忘卻自己真正的「祖家」（fatherland）。人的靈魂成了自我中心，失落原本與神的肖似¹¹。因此，普洛丁指出靈魂回歸「祖家」的旅途也是淨化的歷程；如同柏拉圖所說的，這淨化過程包括倫理和理性的淨化，即修養道德以及對一切事物持有正確的認識和評價；尤其辨認物質世界和精神世界的區別，對這物質世界保持內心的超脫自由。這才能漸漸回復與神或「善」的肖似，終能返歸「祖家」，與「善」結合。

2. 希臘化猶太思想

亞歷山大城除了是希臘文化中心，也是當時猶太人主要僑居之地；因此，是猶太思想與希臘文化相遇和融合的熔爐。舊約的希臘文《七十賢士譯本》（*Septuagint*）便是在這裏完成的。有關猶太宗教思想與希臘文化的融匯貫通，斐洛（Philo）該是最有貢獻的人物。生於主前第一世紀末，卒於主曆第一世紀中葉；是與耶穌和保祿同時代的人。他屬於亞歷山大城富裕的猶太家庭，對希臘文化有高深造詣，同時是虔誠的猶太教徒。他的主要著述，是對《梅瑟五書》的注疏和詮釋，他採用的聖經是《七十賢士譯本》，大概對希伯來文沒有很多的認識。

¹⁰ 參閱：Louth, *Origins of the Christian Mystical Tradition*, pp. 38~40.

¹¹ 參閱：Ibid., pp. 42~43.

斐洛的哲學思想屬中期柏拉圖學派 (Middle Platonism)，這學派始於主前第一世紀，是由柏拉圖哲學攙入了一些斯多亞學派的思想，組合而成¹²。斐洛本人相信，古代希臘哲學家的智慧來自《梅瑟五書》，基本上與聖經的啓示配合；因此，他認為可以用希臘哲學思想和詞彙去詮釋《梅瑟五書》，使聖經的啓示更易受到當時的人了解和接受。在釋經時，他採用「寓意釋經」方法 (allegorical interpretation)；有學者稱他為「寓意釋經之父」。斐洛對希臘文化的積極態度，以及他的寓意釋經，對日後亞歷山大學派的基督宗教學者，尤其對克來孟和奧力振，透過他們也對額我略尼撒 (Gregory of Nyssa)，有深遠的影響¹³。

斐洛的神哲學反思，以天主為主題；柏拉圖哲學對天主也有高深的探討，但柏拉圖的天主還是一位抽象的「哲學家的神」；而斐洛的天主卻是「亞巴郎、依撒格和雅各伯的天主」，是有位格的神。但斐洛格外強調天主不可知及不可言說的特性，他把天主的「本質」 (essence) 和「德能」 (powers) 作了區分，認為天主的本質遠超出人的理智，是絕對不可知的；天主的德能，包括創造和掌管的能力，卻表現於祂的創造和歷史中的行動，是人可以認識的¹⁴。天主的德能也稱為祂的智慧或「聖言」 (Logos)，是超越的天主與世界和人類交往的中介。

斐洛提出天主「本質」絕對不可知的特性，成為日後基督宗教「否定神學」 (negative theology) 的先聲¹⁵。由於這天主不可

¹² 參閱：John Dillon, *The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220* (London: G. Duckworth, 1977).

¹³ 參閱：Meredith, "Philosophical Roots," p. 95.

¹⁴ 參閱：Louth, *Origins of the Christian Mystical Tradition*, pp. 19-22.

¹⁵ 「否定神學」也稱 negative way；與「肯定神學」或 affirmative way

知的特性，斐洛認為神秘主義的要旨在於藉著愛的渴望趨向天主，以超越知識的途徑，與不可知的天主結合；這樣，他給日後的「否定神秘主義」（apophatic mysticism）奠下基礎¹⁶。但斐洛也提出另一種神秘主義的形式，即是與天主聖言結合的途徑。這聖言是天主的智慧和德能的顯示，聖言格外在聖經的文字裏可以找到；因此，閱讀和默想聖經成了與聖言結合的神秘經驗，可稱為「肯定神秘主義」（kataphatic mysticism）。

斐洛靈修思想的另一貢獻，是整合了靈修生活的兩部分或二階段，即「實踐生活」（bios praktikos）與「默觀生活」（bios theoretikos）的配合¹⁷。「實踐生活」也稱為淨化過程，包括改毛病和修德行的實踐工夫；「默觀生活」指祈禱和研讀，這研讀特別指誦讀和默想聖經，對聖經作寓意解釋，斐洛視這種了解和詮釋聖經的方式，是一種默觀或神秘經驗。

（二）亞歷山大學派祖師—克來孟

1. 生平及著述

克來孟約於主曆 150 年生於雅典城，父母不是基督徒。克來孟深受希臘哲學及神秘宗教的薰陶，皈依基督宗教後列遊意大利南部、敘利亞及巴肋斯坦，目的是從著名基督宗教導師受教，加深對信仰的認識。曾於亞歷山大城教義學院受業於院長潘代諾；克來孟對這位老師極度敬佩。後來接任了他的職責，並在該教義學院任教多年。直到主曆 202 年塞維洛（Septimius

相對。

¹⁶ 額我略尼撒被稱為基督宗教「否定神秘主義之父」；後來狄奧尼修（Dionysius Areopagite）更帶來「否定神秘主義」的高峰。

¹⁷ 參閱：Meredith, "Philosophical Roots," p. 95.

Severus) 教難時，才迫於離開亞歷山大城，前往巴肋斯坦，在那裏居留至 215 年逝世。

克來孟雖然不是教義學院的創始人，但由於前人沒有留下著述，一般便以克來孟為亞歷山大學派的祖師。他的主要著述是以下三部曲：《勸勉希臘人》(*Protreptikos* 或 *Exhortation to the Greeks*)、《導師》(*Paidagogos* 或 *The Tutor*)、《雜錦》(*Stromata* 或 *The Carpets*)。

2. 靈修思想—真「知識」(gnosis)

克來孟寫作的目標之一，是針對諾斯底派異端(Gnosticism)。這異端包括眾多和複雜的派別；但概括而論，其主旨是一種天主與世界之間的二元論：認為物質世界根本是惡的，人生的目標，是要從這肉軀和物質世界獲得解脫；解脫的途徑是通過「知識」(gnosis)，這知識是與生俱來的，但只有少數特選的人才擁有這知識。在克來孟的著述中，「知識」一詞頻頻出現，他的目的是要闡述真正知識的意義，一面駁斥異端者的錯謬思想，一面給信徒提供有關知識的正確觀念。事實上，這出自保祿書信的「知識」一詞，也是克來孟本人樂於談論的主題¹⁸。

克來孟聲明，知識不是與生俱來的，卻是基督的恩典，祂把這恩典賞賜給那些向這恩典開放的人¹⁹。克來孟也指出，知

¹⁸ 克來孟特別引述保祿在《厄弗所書》談論的對天主旨意奧秘的認識(弗一 9~10)；*Strom.*, 7.3.13; in Alexander Roberts and James Donaldson, edd., *Ante-Nicene Fathers*, vol 2, (Peabody, MA: Hendrikson, 1995), p.526；以下簡稱 *ANF* II。

¹⁹ *Strom.* 5.4.1; *ANF* II, pp. 449~450.

識不是得救的必要條件，信仰 (pistis) 才是得救的鑰匙²⁰。在《雜錦》卷七，克來孟詳細講論知識與信仰、知識與愛彼此間的關係，指出基督徒生活是由信仰開始，通過知識，然後達到愛的目標²¹。信仰表示放棄錯謬的思想，接受基督教義，皈依基督，這是基督徒生活的起步。知識高於信仰之上，但必須建立在信仰的基礎上，是對於所信仰道理的考證，對信仰的內容進一步的理解和確認。

知識與愛的關係是比較複雜的，在前面引述的《雜錦》卷七的言論裏，克來孟清楚說明愛德位於知識之上，是基督徒生活指向的目標；正如天主把知識加給有信仰的人，祂也把愛賜給真正有知識者。但在別的地方，克來孟也表示知識與愛之間有相互的關係：知識在愛內得到滿全，而愛也藉著知識達到圓滿²²。有時克來孟也把知識與愛連在一起，視如等同，他說：「我們該以知識之愛去默觀天主」²³。

克來孟談論的「知識」包括多種意義，他列出「真智慧人」(gnostic) 的三個特徵：「真正的智慧人有以下三項特徵：其一是默觀；其二是履行誠律；其三是培育善人。能把這三點連合在自己身上，便是真智慧人」²⁴。

現在就讓我們從這三項真智慧人的特徵，去了解「知識」的主要意義。首先，真知識與一般從書本得來的學問不同；克來孟稱它為「默觀」(theoria 或 vision)，包括對信仰內容的鑽研

²⁰ *Strom.* 4.18.114; *ANF* II, p. 430.

²¹ *Strom.* 7.10.55~58; *ANF* II, pp. 538~540.

²² *Strom.* 6.9.78; *ANF* II, p. 497; *Strom.* 2.9.45; *ANF* II, pp. 357~358.

²³ *Strom.* 7.10.3; *ANF* II, p. 539.

²⁴ *Strom.* 2.10.46; *ANF* II, p. 358.

和印證，以及對奧秘的靜觀。克來孟也稱默觀為知識的目標與果實，真智慧人不是透過鏡子觀看（格前十二 13），而是以潔淨的心靈反映天主（瑪五 8）²⁵。克來孟特別指出默觀與聖經的關係，默觀表示對聖經屬神意義的領悟，體會聖經更深的意義²⁶。

真智慧人的另一特徵是「履行誠律」，這表示真知識不該只留在理論層面，必須與倫理實踐配合；經過淨化的歷程，達到 *apatheia* 或「無欲」的目標。克來孟從斯多亞學派的倫理教導取得這名詞，*apatheia* 往往被誤解為「冷酷無情」或「漠不關心」的意思，其實並不如此。斯多亞學說把「情感」（*feelings*）與「偏情」（*passions*）區分，*apatheia* 格外針對四種主要偏情，即忿怒、欲望、怕懼和逸樂，務求達到不動心的境界²⁷。

克來孟提出的 *apatheia* 便是指這種「內心的平和與寧靜」，而不是冷漠無情的意思。他認為 *apatheia* 與對人的愛心和服務是沒有抵觸的，因此他指出真智慧人的第三個特徵是「培育善人」，這表示對別人的關心和服務。克來孟對靈修思想的一個重要貢獻，是說明真智慧人追求的雙重目標，即是「默觀」（*theoria*）與「行動」（*praxis*）的配合；這「行動」格外指對近人的服務²⁸。

克來孟對基督宗教神秘思想也有重大貢獻，「神秘」

²⁵ *Strom.* 7.3.13; *ANF* II, p. 526.

²⁶ *Strom.* 4.4.15; *ANF* II, pp. 411~412.

²⁷ 參閱：Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. I: *The Foundations of Mysticism*, (New York: Crossroad, 1994), p. 105.

²⁸ *Strom.* 7.16.102; *ANF* II, pp. 553~554；參閱：Bernard McGinn, *The Presence of God*, vol. I, p. 106.

(mystikos) 這形容詞在他的著作多次出現，或用來描述基督本人，或有關祂的教導，或有關聖經更深的意義等。除此以外，克來孟也多次論及「默觀」和「天主化」(divinization) 這些神秘主義的主題。他是把「天主化」(theopoiein) 這動詞引入基督宗教著作的第一人：「天主藉著祂的教導使人『天主化』」²⁹。克來孟所稱的「天主化」是說使人「與天主相似」(homoiosis theou) 或參與天主的神性³⁰。依從中期柏拉圖哲學思想，克來孟也強調天主本身不可知、不可言說的特性；但這位隱晦的天主父，卻透過祂的「子」或「聖言」顯示出來：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生者，身為天主的，他給我們詳述了」(若一 18)。通過降生的聖言基督，我們可以窺視「天主無底的深淵」(Divine Abyss)³¹。

二、亞歷山大學派的鼎盛—奧力振

(一) 生平及著述

有關奧力振生平的資料，主要來自歐西比奧 (Eusebius) 的《教會歷史》。奧力振大概於主曆 185 年生於亞歷山大城一公教家庭，其父於 202 年塞維洛發動教難時殉道。不久奧力振被任命主持亞歷山大教義學院，任職廿多年，使該學院成為極負盛名的學府。後因與亞歷山大城主教意見不合，遂於 231 年辭退，移居巴勒斯坦的凱撒勒雅，直至 254 年逝世。

²⁹ Prot. 11.114; ANF II, p.206.

³⁰ Strom. 2.22.131; ANF II, p. 376; Strom. 5.10.63; ANF II, p. 459.

³¹ Strom. 5.11.71; ANF II, pp. 461~42; Strom. 5.12.81~82; ANF II, pp.463~464.

奧力振不論在亞歷山大城或在凱撒勒雅期間，都有重要和多量的著作，他的著作主要是有關聖經的詮釋或講道，他寫下的聖經詮釋差不多包括全部舊約諸書、新約的四福音（馬爾谷除外），及大部分的保祿書信。他也編寫了著名的古經《六合本》（*Hexapla*）；此外，還有《論首要原理》（*On First Principles*）及《反駁賽爾素》（*Contra Celsum*）等有關神學和護教的著作。

（二）靈修思想

奧力振繼斐洛及克來孟之後，將前人思想融匯貫通，並加以發展，構建了自成一家的神學系統，可說是集亞歷山大學派以希臘哲學詮釋基督教義之大成。他的哲學思想基本上屬柏拉圖學派和斯多亞學派，而傾向於當時新興的新柏拉圖學說。奧力振的神學觀點主要包含在《論首要原理》書中，而靈修思想格外見於《雅歌釋義》（*The Commentary on the Canticle of Canticles*）及《雅歌講道集》（*The Homilies on the Canticle of Canticles*）。奧氏的靈修觀與神學理論有密切的聯繫，尤其以他的人性論為基礎。

1. 人性論

在《論首要原理》卷二，奧力振扼要地描述人受造的原始狀況及人的墮落³²。人是按天主的肖像受造，這肖像的主要內涵是「理性」（*nous*）；在原始狀況中，人的理性不斷以愛默觀天主。但後來由於怠惰，開始對默觀天主感到厭倦，理性對天主的熱火也開始冷淡下來，這構成人的墮落。在墮落過程中，

³² *On First Principles* 2.8.3；石敏敏譯，《論首要原理》（香港：道風書社，2002），124~127頁。

理性成爲「靈魂」(psyche)³³，下降到這世界；同時天主也創造人的肉身來承載墮落的靈魂。靈魂除了保存理性外，由於與肉身結合，也具有一種「肉性」，驅使靈魂傾向肉體的情慾。在這墮落的處境中，人的理性與肉性彼此對立；人必須透過淨化的工夫，使肉性服屬於理性，從肉體的束縛獲得釋放和自由，漸漸回復墮落前的境況，即以不受束縛的理性默觀天主。

在這裏，奧力振提出「靈魂先存說」(pre-existence of souls)，這對基督教義來說，是一種新論調。因此，他聲明自己把這理論提供出來，作爲神學探討的意思，而不是要求讀者把它看作教條般接受³⁴。我們可以評論說，奧力振的「靈魂先存說」是受了柏拉圖哲學的影響³⁵；但奧氏所指出在人內那種「理性」與「肉性」的對立和鬥爭卻是正確的。保祿宗徒也論及「內在」、「屬靈性」的人及「外在」、「屬肉性」的人，彼此間的對立，人必須依賴天主的恩寵，通過淨化的過程達致內心的自由³⁶。

³³ 同上；《論首要原理》，126~127 頁。奧力振解釋 psyche (靈魂) 一詞是來自 psychesthai，即「變冷」之意。

³⁴ *On First Principles* 2.8.5；《論首要原理》，129 頁。有關靈魂起源的問題，當時教會尙未有明確的定論；經過幾個世紀後，奧力振的「靈魂先存說」終於在 553 年的君士坦丁堡第二屆大公會議被判罰。

³⁵ 大概受了柏拉圖有關靈魂被囚的神話故事 (*Phaedrus* 245ff.) 的影響；參閱：Anthony Meredith, "The Early Fathers," in *The Study of Spirituality*, p. 118.

³⁶ 格後四 16 及羅七 22；參閱：Origen, *Commentary on the Canticle of Canticles* = *Ancient Christian Writers* no. 26, Prologue, trans. R. P. Lawson, (New York: Newman Press, 1956), p. 25；以下簡作 ACW。教會以原罪的道理解釋這種在人身上的對立。

按照奧力振的靈魂先存說，在墮落後，人的靈魂與肉身結合，進入這物質世界；這並不表示身體或物質世界本身是不好的；相反地，奧氏視身體對人有更正和教育的意義，使人透過與「肉性」的鬥爭，「理性」可以提升，重返默觀天主的境界。奧力振也修正柏拉圖有關擺脫肉身的思想，而維護肉身復活的道理。在人淨化的過程中也包括肉身的轉變，由「屬生靈的身體」轉化為「屬神的身體」（格前十五 44）；這轉化過程在受洗時開始，待末日肉身復活時完成。奧氏引用《格林多前書》有關播種的比喻（格前十五 42~45），說明復活的身體與現今的身體，彼此間保持基本的連貫性，同時也有徹底的改變³⁷。

2. 靈修生活三階段

奧力振給聖經的大部分書本撰了釋義，他的《雅歌釋義》及《雅歌講道集》對後世影響格外深，日後的教父聖師們很多都給這本經書作了詮釋。《雅歌》，或稱《歌中之歌》，從文字上看是一首歌頌男女愛情的詩歌；但不論猶太傳統或基督宗教傳統，都給予這詩歌寓意的解釋。《雅歌》被視為描寫天主與以色列民彼此間之愛及締結神婚的詩歌，或解作描述基督與其淨配教會之間的愛。奧力振以前，羅馬的希波理（Hippolytus）已撰有《雅歌釋義》；但奧力振的釋義不但闡釋基督與教會之愛，更強調基督與個別靈魂之間的親密關係；也討論基督徒靈修生活的幾個階段。

³⁷ 參閱：Commentary on Matthew 17, 30；也參閱：Henri Crouzel, *Origen*, (Edinburgh: T & T Clark, 1989), pp. 249~251.

從希臘哲學三部分取名

在《雅歌釋義》長篇的〈序言〉裏，奧力振引用當時希臘哲學研究的三部分：Ethics (倫理)、Physics (宇宙論) 及 Enoptics (本體論)，藉以解釋基督徒靈修生活的三階段：道德修養 (ethics)、對自然界的默觀 (physics)、對天主的默觀 (enoptics)³⁸。奧氏提出的靈修生活三階段，經狄奧尼修 (Dionysius Areopagite) 的發揮，成為日後基督宗教靈修傳統的「三路」，即煉路 (purgative way)、明路 (illuminative way)、合路 (unitive way)；這「三路」代表靈修生活發展和成長的過程³⁹。

奧力振以「道德修養」為靈修生活第一階段，在這階段，信徒必須致力於內心的淨化及道德的修養。奧力振引用保祿的思想，說明每個人可以分為「內在」和「外在」的人，外在的我隨從肉性，內在的我卻喜悅於天主的法律 (羅七 18~23)；信徒務須減弱外在，卻要讓內在的人不斷成長更新 (格後四 16)⁴⁰。

靈修生活第二階段可稱為「對自然界的默觀」，這種默觀可分兩方面，消極方面要了解這世界和一切事物的短暫與虛幻，擺脫內心對任何事物的牽掛⁴¹；但奧力振也指出這默觀積極的一面，認為世界的事物反映天主的光榮，我們該透過受造物認識造物主的偉大⁴²。因此，對世界的默觀表示必須格物致

³⁸ *Comm. Cant.*, Prol.; *ACW*, p. 40.

³⁹ 參閱：Dionysius Areopagite, *Ecclesiastical Hierarchy* 5.3 and 7; in *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans. Colm Luibheid, (New York: Paulist, 1987), pp. 235~236, 238~239.

⁴⁰ *Comm. Cant.*, Prol.: *ACW*, p. 25.

⁴¹ 同上；*ACW*, pp. 43~44.

⁴² *Comm. Cant.*, III. 12: *ACW*, pp.218~219.

知，認識一切事物本身的意義和價值，對事物持有正確的態度和評價。

經過了內心的淨化及擺脫了對世界事物的掛慮，靈魂可以開始「默觀天主」了。關於這靈修生活第三階段奧力振寫道：「默觀天主 (enoptics) 的意思，是指超越一切看得見的事物，以理性 (nous) 默觀有關天主或天上的事物；因為這些事物超出肉體的視覺之上」⁴³。

默觀與聖經的「屬神意義」

奧力振指出靈修生活的三階段，分別與舊約智慧文學的三本書配合：《箴言》、《訓道篇》、《雅歌》；其中以《雅歌》最為卓越，是闡釋靈修生活最高境界「默觀天主」的經書⁴⁴。奧力振表示，《雅歌》蘊藏著豐富的「屬神意義」(spiritual sense)，不可單從字面解釋，必須通過文字了解隱藏著的「屬神意義」，亦即是透過對男女之愛的描述，看到基督與其淨配之間愛的關係⁴⁵。因此，信徒必須經過淨化的階段，才能以純潔和具有鑑別力的心目閱讀《雅歌》這本書；否則只能留在肉欲之愛的層面，無法上昇到精神之愛的領域，對讀者將是有害而無益⁴⁶。

奧力振可稱為古代基督宗教釋經學的祖師，他的特殊貢獻是提出和採用「寓意釋經」。在《論首要原理》卷四，奧力振

⁴³ *Comm. Cant., Prol.; ACW, p. 40.*

⁴⁴ 同上；*ACW, p. 41*；《箴言》論及「道德修養」，《訓道篇》反映「對世界的默觀」；這兩本書分別與靈修生活第一、第二階段配合。

⁴⁵ 同上；*ACW, p. 41.*

⁴⁶ 同上；*ACW, p. 22*；奧力振也討論 eros 與 agape 的分別，見：同上；*ACW, p. 29.*

把聖經與人的結構相比，正如人具有軀體與靈魂，聖經也包含雙重的意義，即是「文字意義」(literal sense)和「屬神意義」(spiritual sense)⁴⁷。「文字意義」指經文有關歷史或敘述的意義，是讀者須首先理解的；「屬神意義」是隱藏在文字裏面的智慧或訓導，奧力振也稱它為「神秘意義」(mystical sense)；「神秘」(mystikos)的希臘文原是「隱藏」的意思⁴⁸。奧力振引用《格林多前書》，指出舊約事蹟往往是基督事蹟的「預像」(格前+11)，如《出谷紀》記載以色列人由梅瑟帶領渡過紅海，在曠野吃天降的瑪納，飲磐石流出的活水(格前+1~4)，這些事蹟都與基督有關；為了表明這意義，保祿加上說：「那伴隨他們的神磐石便是基督」(格前+4)。聖經的「寓意」或「屬神意義」主要是指向基督的，因此，奧力振也稱之為「主的意義」(meaning of the Lord)⁴⁹。

奧力振《雅歌釋義》是他所提出的「寓意釋經」的最佳示範。他不但強調閱讀《雅歌》時須尋求經文的屬神意義，更表示對聖經屬神意義的領悟，便是真正默觀的經驗；事實上，聖經的屬神意義是《雅歌釋義》的主題。《雅歌》以新娘向新郎傾吐的懇求作開場白：「願君以熱吻與我接吻！」(雅-2)奧力振給這句經文作以下解釋：「願他親自把他的話語從嘴巴傾

⁴⁷ *On First Principles* 2.8.5；參閱：Origen: *Selected Works*, trans. Rowan Greer, (New York: Paulist, 1979), p. 182；中文譯本卷四譯自拉丁文版本，與此不同。

⁴⁸ *On First Principles* 4.2.6；*Selected Works*, p. 184；奧力振引用以下經文：「我們所講的，乃是那隱藏的，天主奧秘的智慧」(格前二7)。

⁴⁹ *On First Principles* 4.2.3；*Selected Works*, p. 181：“sensus Domini.”

注到我的口裏」⁵⁰。新郎的「嘴巴」表示他擁有光照人靈的能力，能使新娘領略聖經中隱秘不明朗的字句。每當人讀經時對晦暗難解的內容獲得頓悟時，這便是來自新郎的熱吻。

新娘繼續說：「因為你的胸懷甜於美酒」（雅—2b）。奧力振引用最後晚餐愛徒斜依在耶穌懷裏的一幕解釋這經文說：「若望斜依在祂的胸懷裏，即緊靠著耶穌言論的內在意義（internis sensibus）」⁵¹。奧氏把新郎的「胸懷」比作耶穌言論的「內在意義」之來源；又把「美酒」解作法律和先知的言論。為此，「你的胸懷甜於美酒」這句話，表示新娘陶醉於基督言論的內在意義，遠勝於舊約法律和先知的教訓。

聖經屬神意義或內在意義這主題在《雅歌釋義》卷三再次出現，經文是新郎對新娘的回應：「我的愛卿，你多麼美麗，多麼美麗！你的雙眼有如鴿眼」（雅—15）。奧力振解釋說⁵²：

「新郎把新娘的眼睛比作鴿子，這是因為她現在了解聖經不限於文字意義，卻按照屬神意義的解釋；並領略聖經中蘊藏著的屬神奧秘（spiritual mysteries）。鴿子是聖神的象徵，能夠懂得聖經的屬神意義便是擁有鴿子的眼睛。」

透過新娘在《雅歌》開場白的兩句話，奧力振指出，新娘最深的渴望和格外賞識的，是新郎賜給她對聖經更深的了解，即是對聖經屬神意義的領悟；現在通過新郎的回應，表明他在新娘身上特別喜愛的，是她那雙像鴿子般的眼睛，意思是指她藉聖神的光照，對聖經的屬神和神秘意義的領會。由此可見，

⁵⁰ *Comm. Cant.*, I. 1; *ACW*, p. 60.

⁵¹ *Comm. Cant.*, I. 2; *ACW*, pp. 64–65；這裏雅—2b的譯文，與思高《聖經》譯文不同。

⁵² *Comm. Cant.*, III. 1; *ACW*, p. 170.

對聖經屬神意義的了解是《雅歌釋義》的中心主題；奧力振既以《雅歌》為闡釋靈修生活第三階段—默觀天主—的金書，這表示在奧力振的心目中，對聖經屬神意義的領會便是默觀天主的主要內涵。

3. 以基督之愛為中心的神秘思想

奧力振在他的著作裏，多次使用「奧秘」(mysterion)或「神秘」(mystikos)這兩個相關連的詞語；格外在他的《雅歌釋義》留下了極豐富的神秘思想；奧力振可以稱為基督宗教神秘主義之父。他所關心的，主要是對聖經的詮釋；他的神秘思想是以天主聖言為中心的，而這聖言格外是聖經中的聖言⁵³。因此，一般認為奧力振提供的是一種「理性化神秘主義」(intellectual mysticism)，主題是有關人的理智透過聖經與天主聖言相遇，加深對聖經的了解。對於這種看法，我們認為有兩點需要澄清：其一，奧力振理性化的神秘思想也強調愛的因素；其二，他所說的聖經中的天主聖言，不限於抽象的文字，卻是降生成人的耶穌基督；透過與聖經中聖言的接觸，事實上我們是與一位活生生的人物相遇。這才是奧力振提出的神秘經驗。

《雅歌釋義》的〈序言〉指稱作者撒羅滿，「透過新娘與新郎的圖像，把對神聖和天上事物之愛傾注到讀者心中，並指出人必須通過愛的途徑，才能達致與天主的結合」⁵⁴。在《雅歌釋義》及《講道集》裏，奧力振格外發揮了新娘「因愛成疾」(雅五8)，或「愛的創傷」(vulnus amoris)這主題⁵⁵。奧氏指出，

⁵³ 參閱：Louth, *Origins of the Christian Mystical Tradition*, p. 64.

⁵⁴ *Comm. Cant.*, Prol.; *ACW*, p. 41.

⁵⁵ 在雅歌釋義及雅歌講道集裏，奧力振論及這「愛的創傷」共三次

爲了表達這「愛」，《七十賢士譯本》用了 *agape*，而《拉丁通行本》卻用了 *amor*，即 *eros* 或「激情之愛」的意思。奧力振本人採用被「箭矢中傷」的圖像解釋新娘「因愛成疾」，意思是說新娘被「愛神」（Cupid 或 Eros）射出的箭矢所中傷；因此，新娘是被對新郎的「激情之愛」（*eros* 或 *passionate love*）所中傷的。奧力振認爲，*eros* 一詞應用於人靈對天主之愛時，一面表示被提昇的「靈性之愛」，一面也保持著熱切渴慕的特徵⁵⁶。

奧力振每次談論「因愛成疾」時，都提到這「愛的箭矢」，稱它爲「特選的箭矢」（*chosen arrow*），並引用《依撒意亞先知書》「上主僕人」詩歌：「使我像一支磨光的箭，將我隱藏在他的箭囊中」（依四九 2）。奧力振說這「愛的箭矢」便是「天主聖言」：「當靈魂看到天主聖言超卓絕倫的美，她深深地愛上這聖言，並受了聖言愛的箭矢所中傷」⁵⁷。但這天主聖言是指降生的聖言，是「上主的僕人」；在《雅歌講道集》裏，奧力振說這箭矢親自告訴我們，祂是「上主的僕人」（依四九 6）。奧力振繼續寫道：「那兩位前往厄瑪烏的門徒彼此說：『當他在路上給我們講解聖經的時候，我們的心不是火熱的嗎？』（路廿四 32）；這些人便是受了這箭矢的中傷」⁵⁸。這裏可以清楚看到，那中傷人靈的箭矢便是那位降生成人的道——耶穌基督。

之多：Prologue, Book III.8, *Homily* 2.8；奧力振「愛的創傷」的反思啓發了多位教父，如額我略尼撒、奧思定和大額我略（Gregory the Great）等，及日後加爾默羅的偉大神秘家聖女大德蘭（Teresa of Avila）和十字若望（John of the Cross）。

⁵⁶ 參閱：Comm. Cant., Prol.; ACW, p. 29.

⁵⁷ 同上。

⁵⁸ Hom. Cant., 2.8; ACW, p. 297.

《雅歌》的新娘「因愛成疾」也是因為愛人忽來忽去，致使她不停地感受愛人臨在的喜悅，及離去的痛苦。奧力振透露這也是他親身的經歷：「天主可以作證，我多次體驗到新郎向我走近，及清晰地臨在；但轉瞬間祂忽然離去，我急欲尋找，也找不到祂」⁵⁹。這種愛人忽去忽來的經驗，原來表達了奧力振在閱讀聖經，尋找聖經中隱晦意義的感受。多次他面對艱深難解的經文，停滯不前。假如這時忽然從遠處聽到愛人的聲音，發現祂漸漸臨近，光照聖經難明的字句，使自己豁然開朗領悟經文的隱秘意義；這時，奧力振便在心中歡躍說：「聽，這是我愛人的聲音；看，他來了，跳過山崗，躍過丘陵」（雅二 8）⁶⁰。

奧力振談論的神秘經驗，是指與基督親密會晤的經驗，但這會晤一般是透過聖經的渠道；領略聖經的屬神意義便等於發現基督隱藏在聖經文字裏的臨在。因此，屬神意義也稱為「主的意義」，或「神秘意義」；「神秘」一詞有「隱藏」的意思，能與隱藏在聖經中的主相遇便是一種真正的神秘經驗。讓我們再看一段奧力振談及人靈受了聖言中傷，「因愛成疾」的言論；這段話熱情洋溢，感人肺腑。這裏所說的天主聖言顯然不是指抽象的文字，卻是指向一位具體的人物⁶¹：

「假如有人曾在心中燃起對天主聖言真摯的愛；假如有人曾從這位先知稱為『特選箭矢』者接受了甘飴的創傷；假如有人曾被祂知識的愛矛所刺透，以致朝夕不竭地渴慕祂，除祂以外再不談論什麼，再不聽到什麼，再不思念什

⁵⁹ *Hom. Cant.*, 1.7; *ACW*, p. 280.

⁶⁰ *Comm. Cant.*, III. 11; *ACW*, pp. 209-210.

⁶¹ *Comm. Cant.*, III. 8; *ACW*, p. 198; 筆者自譯。

麼；除祂以外，再沒有什麼願望或期盼—假如找到這樣的靈魂，她可以認真地說：『我因愛成疾』。」

4. 「靈性感官」

「靈性感官」(spiritual sense) 這觀念在奧力振靈修著述中屢次提出，是他的靈修思想重要的一環；對日後基督宗教靈修也有重大影響⁶²。在《論首要原理》卷一，奧力振引述真福八端：「心裏潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主」(瑪五 8)；他表示這話是指心淨者將以心靈的眼目看見天主。奧氏指出我們經常以感官的名稱描述靈魂的活動；把肉體五官的名稱應用到靈魂功能上。因此，人具有兩種不同性質的官能；即身體的感官及「靈性的感官」；「靈性感官」也稱為「神聖感官」(divine sense)；奧氏引用《箴言》，在那裏撒羅滿說：「你會找到神聖感官」(箴二 5)⁶³。相當於身體的五官，人也有靈性的視覺、聽覺、嗅覺、觸覺等，奧力振也從聖經引述一些有關「靈性感官」的經文⁶⁴。

在談論「靈性感官」時，奧力振幾乎每次都引述《希伯來書》有關成熟基督徒所說的話：「他們的官能因著練習獲得了

⁶² 參閱：Karl Rahner, “Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène,” *Revue d’ascétique et de mystique* 13 (April 1932), 113~145; 英譯：“The Doctrine of the Five Spiritual Senses according to Origen,” in *Theological Investigations*, vol. 16, (London: DLT, 1979), pp. 81~103.

⁶³ *On First Principles* 4.2.3; 《論首要原理》，27~28 頁。拉丁文 *sensus* 或英文 *sense* 有「意義」和「感官」的意思；因此，“spiritual sense” 可以指聖經的「屬神意義」或人的「靈性感官」。

⁶⁴ *Comm. Cant.*, I. 4; *ACW*, pp. 80~82 及註 69。

熟練，能以分辨善惡」（希五 14）⁶⁵。可見奧氏心目中，「靈性感官」的主要功用是對有關天主的事理養成敏銳的感覺，有鑑別善惡的能力。其次，也表示神秘經驗的豐富性，可以透過多種感官去體驗⁶⁶。而基督本人亦以不同的特徵出現，祂是生命的活泉，也是天降神糧；是散播芬芳的香膏，也是使人陶醉的醇酒；是人靈的光明，也是甘飴的蜂蜜。對「靈性感官」敏銳的靈魂來說，基督便是上述這一切，可以滿足「靈性感官」的各種需求⁶⁷。

前面說過，奧力振認為靈魂是通過默觀或理性的認識與天主結合；因此，他所提出的神秘思想被稱為「理性化神秘主義」。但研究奧力振的專家西蒙納狄（Manlio Simonetti）指稱，我們必須進一步探討奧力振對「認識」一詞的了解；這「認識」不是指從外面的觀看，卻是按照柏拉圖思想，表示認識者對被認識對象的真正「參與」（participation）。這「參與」首先要求認識者與被認識事物之間，有基本的共通，按照「同類相識」（simile a simili）的原則，彼此相似是彼此認識的必要條件；因此，奧氏強調靈魂是按照天主的肖像受造，與天主有某種「親屬關係」（syngeneia），可以認識天主⁶⁸。

「靈性感官」的理論正好與這「認識」的觀念配合，正如身體感官能感覺到有形體的事物，靈性感官與無形的事物相

⁶⁵ *Comm. Cant.*, I. 4; *ACW*, pp. 78~80; II. 9; *ACW*, p. 162.

⁶⁶ 參閱：Louth, *Origins of the Christian Mystical Tradition*, p. 69.

⁶⁷ *Comm. Cant.*, II. 9; *ACW*, p. 162.

⁶⁸ Manlio Simonetti, "Origene", in *La Mistica: fenomenologia e riflessione teologica*, vol. I, edd. E. Ancilli – M. Paparozzi, (Roma: Città Nuova Ed., 1984), p. 276.

似，可以感應或認識天上的事物。又如同身體的感官或直接，或透過光線、音波等媒介，與事物接觸，靈性感官也接觸到被認識的事物，使被認識的對象內在於認識者之內，使能透過「參與」的方式認識靈性事物。這種參與性的認識能產生「同化作用」，使認識者與被認識的對象同化。假如認識或默觀的對象是天主，那麼，這默觀便能使人「天主化」；這便是默觀或認識天主的真正意義。

奧力振對「認識」的了解不但深受柏拉圖哲學的影響，也深深扎根於聖經傳統。按照這傳統，「認識」不限於理智的活動，卻表示人與人之間彼此溝通、共融，和最親密的關係；爲了深入解釋認識的意義，奧力振引用《創世紀》：「亞當認識了自己的妻子厄娃」（創四 1）⁶⁹。新約作者繼承了這傳統，若望的著作格外顯示「認識」與「默觀」所包含的「參與性」及「同化作用」：「我們必要相似他，因為我們要看見他實在怎樣」（壹若三 2）。

結 論

亞歷山大學派被視爲教父學發軔期的傑出成果，也是接著來的全盛期的前奏。本文介紹了這學派受到的希臘哲學及希臘化猶太思想的影響，並以克來孟和奧力振爲代表討論這學派的靈修思想。在這結論裏，筆者願意對這學派，尤其對學派的大宗師奧力振，作扼要的評論。

亞歷山大學派的一大特點是向希臘文化採取開放態度，克來孟和奧力振都嘗試以希臘哲學思想詮釋基督教義。但他們思

⁶⁹ *Commentary on John* 19, 4；參閱：Simonetti, "Origene", p. 227.

想的主要來源是基督宗教，尤其是聖經的啓示。在將基督宗教與希臘哲學融合的過程中，往往也產生一些張力。柏拉圖哲學基本上把「精神」與「物質」劃分為兩個世界；靈魂與肉身的結合是墮落的後果，靈魂必須尋求從肉身得到解脫，返回精神世界。柏拉圖思想深刻影響了希臘教父一般持有的靈魂、肉身二元論的傾向，進而影響了奧力振的「靈魂先存說」。但奧力振也修正了柏拉圖擺脫肉身的思想，維護肉身復活的道理。他依從保祿的訓導提出肉身的轉化，由「屬生靈的身體」轉變為「屬神的身體」（格前十五 44）。奧力振傳授的「靈性感官」的道理，大概便是一種肉身精神化的解釋。從奧力振把聖經與希臘文化配合的過程中，可以看到這種整合之作是具有挑戰性的；必須以聖經啓示為主，才能避免偏差。

奧力振的靈修著作，尤其《雅歌釋義》，蘊藏著極豐富的神秘思想。如上文所示，他以了解聖經的「屬神意義」為默觀或神秘經驗的主要內涵，因而被視作「理性化的神秘主義」。但我們已充分指證，《雅歌釋義》提出的是一種「以基督之愛為中心的神秘思想」。的確，他以天主聖言為默觀的對象，但這聖言不限於聖經的文字，而是透過聖經，指向降生成人的聖言—耶穌基督。奧力振對「愛的箭矢」及靈魂「因愛成疾」的描述熱情流溢，給基督宗教神秘學留下最優美動人的文字。

克來孟和奧力振綜合基督宗教與希臘文化的努力，不但影響了日後希臘教父的神學和靈修思想，也給神學和靈修的本地化提供一個理想的楷模，克來孟和奧力振以柏拉圖、斯多亞哲學思想詮釋聖經，使基督宗教更容易被當時的人了解和接納；他們對本地化的努力給教會近兩千年的歷史作了重大的貢獻。今天教會已進入第三千年，並傳遍不同文化的地域；我們也該

步武兩位教父的後塵，嘗試把基督教義和靈修思想與中國哲學，尤其與儒家、道家和佛教思想融合，構成一套帶有東方色彩的基督徒靈修。

「靈修」概念的發展

吳伯仁¹

本文作者從字源、歷史、神學、經驗等幅度，深入探討「靈修」概念的多重意義，為當今從事靈修學研究及靈修輔導的工作者極有啟發作用。

自梵二大公會議以降，天主教會對靈修的關注越來越充滿濃厚的興趣。這趨勢幾乎也影響了每一個基督教教派。「靈修」這詞彙也為猶太教和其他非基督宗教，甚至一般的俗世運動所採用，致使其意義不十分明確。

有人認為「靈修」主要意指祈禱、內在的生活以及個人和天主的位際性關係。另一些人反對此一說法，認為這樣的理解太個人化，轉而主張靈修是個人日常生活的經驗，包含整體、強烈的信仰生活，特別是此經驗中身體和情感的因素；由於這些因素有時被傳統天主教神學所貶抑、甚至棄之不顧，因此他們特別強調「全人靈修」（holistic spirituality）²。

近來，女性靈修（feminist spirituality）的興起，從自身的經驗出發，對聖經和教會傳統，提出嚴厲的批判，並提出積極性建議，使得對聖經、神學的體悟更形豐富和圓滿，也因而發展出女性靈修。此外，現今世界面臨環保問題，也越來越重視創造

¹ 本文作者：吳伯仁神父，耶穌會士，輔大神學院神學博士，現任職台北依納爵靈修中心，同時在輔大神學院教授信理及靈修神學。

² 參閱 Anne Wilson, "Holistic Spirituality," *Spirituality Today* 40 (1988), pp. 208-219.

的神學與靈修，嘗試以更合宜的方式來思考人與大自然的關係。

面對靈修觀念的多樣性和不確定性。本文首先回歸「靈修」的字源，從保祿宗徒對它的理解，進而探討往後的發展和轉變，並且扼要地對 spirituality 的中文譯名和意義作一概略性地瞭解。其次，本文也介紹現代許多學者討論「靈修」課題時，通常從信理和人學兩種不同的角度，來探究靈修的發展。最後，本文亦從歷史的變遷來探討靈修和神學的關係。

一、「靈修」詞彙含意的轉變

(一)「靈修」詞彙的字源和意義

「靈修」，拉丁文名詞為 spiritualitas。它是從名詞 spiritus 和形容詞 spiritalis 或是 spiritualis 發展出來的。它可以溯源到保祿宗徒的用語 pneuma 和 pneumatikos。在保祿的神學中，神 (pneuma; spiritus) 和血肉、肉慾 (flesh; σάρξ 或 caro) 全然相反，但並非和身體 (σῶμα 或 corpus) 相對。保祿認為，一位屬神的人，亦即他的存在和生活受到「天主聖神」的引導。因此，隨從肉慾生活的人，他的存在和生活與天主聖神相對立 (格前二 13~15；迦三 3；五 13, 16~25；格前三 1~3；羅七~八)。這並非在於沒有形體和肉體之間，也不是在於非物質和物質間的對立，而是兩種截然不同生活方式的對立。

(二) 保祿宗徒的經驗

大馬士革的蒙召和悔改經驗 (宗九 1~19；格前十五 8~11)，締造了保祿宗徒個人神學和靈修的一個決定性事件。

保祿宗徒論及此次經驗時，認為是天父將祂的子—主基督啓示給他 (迦一 15~16)。他「看到主耶穌」 (格前九 1)、被釘十字架「光榮的主」 (格前二 8) 的啓示。他以鮮明、活潑的信仰

和初期教會一起，承認「耶穌是主」（格前十二 3；羅十 9；斐二 11）。這經驗光照保祿的心神，並賜予他洞見，以至於後來他稱之為「基督的奧秘」（弗三 4）。

這一復活主基督臨在的方式也帶領信友，透過信仰，進入與天主的一種嶄新關係中。保祿稱之為「新的創造」（迦六 15；格後五 17），也就是一種和復活主基督合一的生活，分享祂復活的生命（格前六 14；格後四 14；羅六 4-5，八 11）。

信友分享基督復活的生命，同時藉著信仰和洗禮，成為基督的肢體，教會的一個成員。保祿認為，「信德的服從」（羅一 5，十六 26），或是信友衷心的回應，均是在基督內全人對天主的投身和順服，這是他的靈修核心之所在。

這與基督結為一體的經驗，必須在所謂基督徒生活的「雙重極性」（dual polarity）脈絡中看到。一方面，保祿堅持基督徒已經是「新受造的人」（迦六 15），基督已在他內生活（迦二 20），基督徒已在基督耶穌內，透過信仰、蒙受恩寵成義（羅三 24-25），因此他們不在法律權下，而是在恩寵權下（羅五 15，六 14）。另一方面，基督徒仍然必須從現今邪惡的世界中被解放出來（格前七 26，29-31）。為此，那些已經體驗到「基督事件」效果的基督徒，仍應懷著恐懼、戰慄，努力成就得救的事（斐二 12）。

保祿和初期基督徒團體意識到他們處在雙重的境遇中：一方面，他們回顧耶穌的死亡與復活，以此作為新時代的肇始；另一方面，他們仍然期待基督在光榮中再度來臨。這個時代開啓了和天主結合為一的階段，預定了信友在光榮中和天主最終的合一，也必然形成基督徒的望德和堅忍等待（羅八 18-25）。

基督徒生活的「雙重極性」凸顯出保祿宗徒的堅持，亦即由天主聖神所激勵的基督徒，不再只是活出本性、世俗層面的

生活。他們不再屬於肉慾，而是屬神的。他們不像那些隨從肉慾引導的人，只尋求滿足本性的私慾，拒絕由聖神來的事物；反之，他們是隨聖神引導的人，不會使聖神感到窒息，也不會忽視聖神的鼓舞，並且「應當考驗一切，好的，應保持；各種壞的，要遠避」（得前五 21-22）。

保祿的靈修建立在天主恩寵工作的基礎上，這恩寵是經由天主聖神傾注在信友的心中（羅五 5）。祂是大能之神，並非怯懦之神（弟後一 7）；祂是基督徒信、望、愛的泉源。「聖神也扶助我們的軟弱，當我們不知如何祈求時，祂卻以無可言喻的歎息，代我們轉求」（羅八 26），也使信友意識到義子的名分。因著祂，他們才能呼喊：「阿爸！父呀！」「耶穌是主」，並且和基督一起成為天主的「同承繼者」；只要基督徒和祂一起受苦，也必和祂同受光榮（羅八 15-17；格前十二 3）。其實，聖神的德能並不是和復活主基督的能力截然不同的，因為基督徒「因著主耶穌基督之名，並因我們天主的聖神，已經洗淨了，已經祝聖了，已經成了義人」（格前六 11）。

（三）保祿以後的發展

保祿以後，首先值得注意的是拉丁字 *spiritualitas* 的出現。這可追溯到第五世紀初葉熱羅尼莫（Jerome，約 340~420）所寫的一封信，他勸勉剛領受洗禮的成年人「行動如同一位在靈修生活前進的人」。Spiritualitas 在此有「靈修生活」的意義，亦即基督徒依靠洗禮領受的恩寵，度著遠離罪惡、愛慕天主的生活。

雖然如此，從第六世紀到十一世紀之間，*spiritualitas* 這個字仍十分罕見，只將之視為「靈修生活」意義的新字，或是此字等同於「沒有形體」的意思。不過，這個新義直至第十二世紀

才大放異彩，且與肉體性或物質性相對立。它改變了原始的宗教性意義，表達出實體存在次序 (entitative order) 的事物。然而，spiritualitas 的原始意義，並未完全喪失，亦即指向在天主聖神而非本性的影響下，人們活出傳統上所謂的超性生活。

十二世紀，spiritualitas 意義的演變可從兩個面向來看。一方面，保持了「超性」的意涵，與「肉慾」、「俗念」或是「道德」的意義相反，保留了原始的意涵，亦即在聖神眷顧下度恩寵的生活。伯爾納德 (Bernard of Clairvaux, 1090~1153) 認為，奧秘的共融，乃是面對基督時，超越人性的愛，而集中於神聖的愛³。當靈魂已完全淨化，並充分體驗到精神的愛後，如果蒙受天主的召喚，得以進入與天主奧秘的共融中。

另一方面，spiritualitas 的意義指向「理性的受造物」和相對的「非理性受造物」；這層意涵具有哲學的意味：指出靈魂的個別性、不具形體。Spiritualitas 的這層意思，從十二世紀中葉以後使用得十分頻繁，特別是士林神學家在處理哲學問題時更形明顯。因此 spiritualitas 的這層意義遂與保祿宗徒所理解的原意迥異，更是徹底地相反身體，也隱含了後期靈修著作中偶而出現輕視身體的涵義。

多瑪斯同時使用上述 spiritualitas 的兩種不同意義，但主要應用在克修、禁慾方面，亦即透過它，人已經戰勝了俗念、淫慾。他將 spiritualitas 分成三個等級：貞女、寡婦和度婚姻生活的人。此外，他也運用這字彙達 70 次之多在保祿的原初意義之下，描述一個在天主恩寵內更新的人的新的靈性地位。

³ 歐邁安 (Jordan Aumann) 著，香港公教真理學會編譯，《天主教靈修學史》(香港：公教真理學會，1991)，133 頁。

十三世紀末，*spiritualitas* 呈現出另一種意義，指向那些負責教會管理、教會司法權的執行者，稱他們為靈魂的權要（*spiritual lords*）；相對於那些執行公民司法權的人，就是世俗的權要（*temporal lords*）。抑有進者，後來教會的財產也稱為 *spiritualitas*，而一般俗世統治者的財產稱為 *temporalitas*。直到十六世紀，這層的意義成為 *spiritualitas* 的主要內涵。

（四）中世紀以後至現代

十七世紀，*spirituality* 及其形容詞 *spiritual* 指向「情感的虔敬」和描述基督徒「內在生活」或「虔誠的生活」。此時這字彙的意義偏重在靈修生活的情感面向，有時也有輕蔑的意味。因此，難免將它和令人質疑的狂熱，甚至和諸如寂靜主義靈修操練的異端形式連結在一起。此外，這字彙也指向所有有關內在生活和尋求成全的事物上。但此追求的意願和覺察，與一般的基督徒生活和成全不同，它被理解為更內在化和個人性，包括特別靈修的操練及超越誠命要求的德性追求。

「靈修」詞彙的現代用法來自法文 *spiritualité*，其他語系才相繼出現。1920 年左右，在英文語系裏，*spirituality* 出現得較為頻繁；1950 年間已普遍地使用，常用來取代諸如虔敬、內在生活、靈修生活或是靈修神學等詞彙。

在德文世界裏，*Spiritualität* 此字彙出現得十分緩慢。1969 年 *Spiritualität* 才出現在巴耳塔撒（Hans Urs von Balthasar, 1905~1988）探討神學和靈修相關的文章中；直到 2000 年出版《神學與教會的字典》（*Lexikon für Theologie und Kirche*）才有專文介紹 *Spiritualität*。

（五）中文譯名的發展和意義

Spirituality 的中譯，早期為「神修」，近來普遍採用「靈修」。

然而，趙賓實在《靈修學在中國》書中，並沒有回到拉丁文 *spiritualitas*，卻提出 *exercitium spirituale* 作為探討。後者的意義，就如它的中文詞義「靈性的修養、精神的操練」，與儒家的「修身」、「修己」、「成己」、「修天爵」、「養心」，以及道家的「神全」、「德全」、「形全」，甚至是從堯舜相傳下來「人心惟危，道心惟危，惟精惟一，允執厥中」的心法更為接近⁴。此外，趙賓實參照近代西方對於靈修意涵的理解，著重於個人性、內在性的面向，尤其是靈修操練的實踐，以及強調德性上的追求，這已超越一般誠命的要求。雖然如此，趙賓實仍然認為，「靈修」作為中文譯名比其他更為恰當，不僅因為「靈修」是今日普遍的用語，而且人以「靈」為主，因此修養亦當以「靈」修為重。不僅如此，他也從中國古籍中，把「修」的九種意義列舉出來，包括：文飾、治理、操存及察明、具備、學習、和好、掃除、作為、教導⁵。

張春申面對「修」的多重意義，則作了如下的定義：「所謂『修』，便是一個學習的過程，不斷地學習。消極方面是掃除我們前進的障礙，積極方面要達到完美、圓滿及文采光華。」他不僅對「修」作了如上的定義，而且對「靈」或「神」也作了解釋。他清楚地指出，此處所談論的「靈」，不是與肉身相對立的靈魂，也不是與物質相對的精神，而是「人性的自我」，因為身之為人所要修的，不只是靈魂、精神而已，也應包括肉身和物質的層面，亦即人的整體。由此觀之，他認為「靈修」

⁴ 參照趙賓實，《靈修學在中國》（台北：恆毅月刊社，1979），1~7、15~24頁。

⁵ 同上，1~2、7頁。

二字和中國古書、傳統所講的「修身」是一致的。簡言之，一位度靈修生活的人，自然要不斷地學習往前進展；消極方面要消除障礙，積極方面要將自己的文采光華顯露出來，臻能達到人的理想，成爲一位完美的人⁶。

張春申對於靈修的定義非常廣泛，他希望能夠爲各種不同的靈修找到共通點，找到合適的定義。但是，它卻牽涉到人的理想是什麼？怎樣才能成爲一位完美的人？此外，他也注意到人類不同的文化和宗教對於人的理想有許多不同的理解，因此也有種種不同的人學看法，爲此，在靈修的過程中就顯出它的不同面，因而產生不同的靈修。

徐可之對於「靈修」也作了類似的描述⁷：

「靈修 spirituality (1960 年代以前，通常都用神修) 是指身心修養的專門學識與習修過程。由於對『人』的存在和其終極嚮往有不同的認知與信念(不同的哲學思想與宗教信仰)，因而對靈修的理論與實踐也有很多不同學說與宗派。比如基督靈修、儒家靈修、佛教靈修等。」

徐可之進一步從各宗教對於人性終極圓滿的修成和現實來看，大致可分爲兩種不同的靈修取向：或是主張「人性超越」，或是主張「自性圓滿」。前者肯定人性來自天，因而人性自有其受之於天的「當循之道」。靈修就是要使人遵照此當循之道，日漸呈現出人性原來真貌，以達到天人合一。後者則肯定一切都操之在我，因而人性的終極圓滿就是人性的充分實現，不必

⁶ 張春申，〈靈修的意義〉《神學論集》44 (1980 夏)，147~148 頁。

⁷ 徐可之，〈簡介靈修與基督靈修〉《中華靈修未來十六講(上)》(台北：光啓，2001)，12 頁。

過問在人之上是否還有更超越人性的至高存在。前者，基本上是基督宗教的靈修特質，雖然中國原始儒家的靈修也有這個幅度；後者，則是以佛教為主的東方靈修的主要特色。

小 結

「靈修」起初為基督宗教的用語，至十九世紀末期，更為天主教會所專有。十三世紀末，它的同義字已出現在法文的詩集中，後經過翻譯漸漸進入其他拉丁語系。除了保持原初的意義外，也出現哲學的和司法權方面的意涵。最後，十九世紀末，一方面指向個人化、內在化的層面，亦即靈修生活的實踐；另一方面，則指向學術學科的層面，亦即靈修生活的科學。

「靈修」詞彙充滿豐富的意涵，也指向不同層面。首先，它指向人內在幅度，有時稱之「精神」，這精神的核心是人最深的中心；再者，「靈修」可能指實現此一幅度所生活出來的經驗；也有可能指不同團體或不同靈修傳統的靈修；最後，「靈修」也可能指研究此一經驗的學科。有些學者面對此詞彙意義的豐富性，主張「靈修」是生活出來的經驗，而「靈修神學」是一門神學的學科。但施奈德斯（Sandra M. Schneiders）認為這並不能解決問題，反而製造更多的問題。她堅持以「靈修」一詞，同時描述經驗和學術兩個層面。當然，這需要作進一步的說明⁸。

二、「靈修」不同層面的意涵

為「靈修」作系統性陳述與定義時，應注意其範圍是從宏觀或微觀的角度來探討。歐邁安（Jordan Aumann）則以四個不同

⁸ Sandra M. Schneiders, "Spirituality in the Academy," *Theological Studies* 50, p.678.

的幅度來探討「靈修」不同層面的意涵：一、人的基本幅度；二、經驗的幅度；三、靈修經驗的系統化；四、靈修作為一門神學的學科⁹。

（一）人的基本幅度

歐邁安認為，從宏觀角度來看，「靈修」可以泛指任何宗教或倫理價值，是個人行動依據的立場和精神，適合所有承認神聖或超凡的層面，不限於任何宗教派別。這是人的基本幅度，指出人是屬靈的存有者，具有超越能力的存有者。這不只是以「理智抽象」觀點，更是以「位格和存有者」觀點來看。另一方面，人有能力接受從超越實體來的召喚，不論這實體被視為是「神」、「自然」、沒有分化的「一」或是「美的經驗」。

福音派基督徒認為任何靈修的幅度，必須預設在恩寵形式下，有神聖的行動。事實上，超越自我的能力，以及接受更高價值、意義召喚的能力，並不僅在有神論者身上是自明的，對一位有意識地拒絕天主恩寵的無神論者，即使在某種程度上已經喪失既定的高尚目標或目的，但也有可能經驗到超越，進而發展出所謂廣義的真正靈修。

無神論者和不可知論者將提供別的範疇來描述他們的經驗，顯然地，這些範疇不包括神聖恩寵和超越的觀念。張春申認為，那些排斥另一個世界或超越力量的人，擁有「封閉性」的世界觀、靈修觀。他認為尼采「超人的靈修」、馬克思「無神唯物主義」、佛洛伊德「唯性主義」，甚至胡適的「三不朽」

⁹ 歐邁安（Jordan Aumann）著，蔡秉正譯，《靈修神學》上册（台北，光啓，2001），21~22 頁。

等，都是封閉性靈修¹⁰。換言之，並不是人本身有能力能夠超越自己，和神聖相遇，而是如同有神論者認為：無神論者或不可知論者沒有認出恩寵真實的臨在。

（二）經驗的幅度

人對世界的觀點，有兩種截然不同的世界觀：「封閉性」和「開放性」的世界觀。前者產生所謂「封閉性」的靈修；後者則萌生「開放性」的靈修。

開放性的靈修觀，指向人活出內在價值的經驗，亦即在歷史的脈絡中，人瞭解並活出已選擇的宗教理想的方式，尊重或接受終極超越實體的存在。更確切來說，「靈修經驗」的詞彙更適合用來表達此一層面。

柯林斯將「開放性的靈修」分成三類：自然主義的靈修、一元論的靈修、有神論的靈修¹¹。

1. 自然主義的靈修 (naturalistic spirituality)

這類靈修描述人基本幅度中的某些態度、信念和實踐，使人的生活充滿活力，也幫助人達到超感覺的實體。這「超感覺的實體」可能以有神論的觀點解釋，但不是絕對必須的。具體來說，它可以是那些超越經驗主義視野的價值，例如：經驗到人性的愛、令人難忘的經驗、對於美善知識的洞察等。

人所經驗的美善經驗，或是與某種「更」的事物相遇的忘我經驗，所指向的對象，有時是自然本身，不一定是超越的對

¹⁰ 張春申，〈靈修的意義〉《神學論集》44期（1980夏），151~153頁。

¹¹ Kenneth J. Collins, *Exploring Christian Spirituality: An Ecumenical Reader* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2001), p.12.

象。此外，所經驗到的超越對象也不一定要以有神論的方式來描述，有可能只是超越人所知、所感的事物而已。因此，每當論及「無神論者的靈修」或「不可知論者的靈修」時，這些用語本身並不相互矛盾。

若從東方靈修傳統來看，張春申認為中國人十分注意人與大自然。人理想的完成是他與大自然關係的完成。大自然的美好和靈氣影響人整個生活，人與大自然有種感應、相通，使人能完成理想，與天地參¹²。

2. 一元論的靈修 (monistic spirituality)

如果超越的幅度不被設想成一個「喚起的實體」¹³，而是以超越主客體作區分的一個「沒有分化的『一』」，這就是現在要談論的一元論靈修。實際上，印度宗教的思想中心預設「自我是『一』」，以及佛教思想的教導，這「沒有分化的『一』」是純粹的「虛無」或是「真如」就是最好的例子。這是所有一切的「一」，它喚醒人、引導人放棄自我錯誤的觀念，以一種徹徹底底的方式，來實現「一」，亦即「存在本身」。

3. 有神論的靈修 (theistic spirituality)

有神論的靈修將此超越的實體視為一個「位格神」，正如祂在一神論宗教(猶太教、基督宗教、伊斯蘭教)中所呈現的。因此，基督徒靈修只能代表有神論靈修的一部分，並非它的全部。

若進一步將基督徒靈修和其他類型的靈修相對照，會發現

¹² 張春申，〈靈修的意義〉《神學論集》44期(1980夏)，150頁。

¹³ 如：在自然主義靈修中所提的「超感覺實體」或在有神論靈修中所談論的「位格神」。

基督徒靈修不僅表達出和一個無定形的「位格神」之相遇經驗，更精確地說，它表達出和天主聖三，即奧秘本身相遇的經驗，亦即透過天主聖神，與在基督耶穌身上所彰顯的天主啓示、光榮相遇的經驗。

因此，在基督宗教的氛圍中，人受到天主聖神寓居的影響，活出與保祿宗徒教導相符合的生活。徐可之具體地指出¹⁴：

「基督徒靈修是指依照基督所顯示的『生活規範』，而逐漸建立起來的身心修養的專門學識與習修過程。就動態方面來說，就是效法基督—依照其生活典範而生活；以靜態而言，即是集合這些生活經驗而逐漸整合為修持身心的專門學識—靈修學或靈修神學。」

簡言之，基督徒靈修生活就是依照福音聖訓與教會傳承，在基督奧體—教會—內積極成長，以達到天人合一的圓滿境界。換言之，由於意識並珍惜那身為天主子女的生命，定志用各種方式努力使之發展成長，臻於成聖的境地¹⁵。

小 結

既然基督徒的靈修只能代表有神論靈修的一部分，而且有神論靈修也只是更寬廣靈修現象的一部分。因此，若要有系統地定義靈修的內涵，需要特別注意是在那一個範疇中考量。然而，是否能夠對「靈修」作更普遍性的定義呢？若有可能，是否這個定義能夠被運用到非基督徒的靈修生活和經驗，甚至是無神論者和不可知論的靈修經驗上呢？

從歐邁安對「靈修」宏觀角度的描述來看，它可泛指任何

¹⁴ 徐可之，《中華靈修未來十六講（上）》，14頁。

¹⁵ 陳文裕，《天主教基本靈修學》（台北：光啓，1991），6頁。

宗教或倫理價值，藉此形成個人行動的立場和精神。巴耳塔撒則從積極和消極，也就是以肯定和否定的角度，來看待此問題：

1. 從否定的角度來看，他認為基督徒沒有任何理由將「靈修」限定在基督宗教的層面上，正如基督徒談論中世紀的靈修、加爾默羅靈修或平信徒靈修，基督徒同樣也能在類比的方式下，來談論佛教靈修，或回教的蘇菲靈修。
2. 從肯定的角度來看，他認為「靈修」可能指向人實際或存在的基本態度，這個基本態度是他對宗教性存在的瞭解，或者更一般性地說，是他在倫理上投身—存在的瞭解之結果和表達。這基本的態度，是他的生活完全按他所做的來決定，同時，按照他客觀的洞察和決定，整個生活習慣性的回應。因此，基督徒的靈修可以描述為基督徒對身為天主子女這件事實的回應。

（三）靈修經驗的系統化

每個人的靈修經驗都是獨特的，但他並非是在孤立的情境下，接受和活出靈修的經驗。每個人都生活在具體的社會和靈修氛圍中。在基督宗教的環境中，靈修的氛圍呈現出基督徒的理想，以及經由獨特的方式來達致此理想。因此，現今對於靈修經驗的瞭解，不僅要在技術層面上探討宗教經驗，也要對這些傳達給個人和團體最終意義和價值的類似經驗作探究。

施奈德斯認為，靈修這詞彙指向基督徒的宗教經驗，因此神學考慮的事物必須是完全相關的。它是宗教的，這意謂著它同時是情感的和知性的、社會的和個人的、以天主為中心和以他人為中心的；它是經驗，這意謂著無論任何事情進入這不斷整合自我超越的實際生活中的，都是休戚相關的，無論它是神

秘的、神學的、倫理的、心理學的、政治的或是物理的。這位基督宗教靈修的視野、焦點和活力的泉源之超越者（The Transcendent）乃是他者（The Other），祂是有位格的、生活的，並在納匝肋耶穌這個人身上完全彰顯。

基督宗教歷史中，已興起了許多不同的靈修傳統和學派。它們藉著生活經驗的傳承、教導的系統化、禮儀的象徵、藝術的表達以及音樂等呈現出來。這些系統化的整理和教導，有時受到某位靈修導師生活和榜樣的影響，他們的言行成為後人的典範，例如：本篤（Benedict of Nursia, 約 480~547）、亞西西的方濟（Francis of Assisi, 1181~1226）、依納爵（Ignatius of Loyola, 1491~1556）、小德蘭（Thérèse of Lisieux, 1873~1897）等；有時受到他們靈修著作的影響，例如：大德蘭（Theresa of Avila, 1515~1582）、十字若望（John of the Cross, 1542~1591）、盧雲（Henri J. M. Nouwen, 1932~1996）等。

（四）靈修作為一門神學的學科

靈修作為一門神學的學科，是對以上三個層級的經驗、素材作分析和綜合，著重在不同靈修理論、傳統和實踐的研究和分析。現代的學者不約而同地提出兩個主要問題：第一、「靈修」以及「靈修神學」的意義為何？第二，這樣的一門靈修神學在其他神學學科，如信理神學、倫理神學中，佔什麼地位¹⁶？這是以下要加以討論的主題。

1. 靈修學和靈修神學

現代學者對於「靈修」意義的研究成果，可歸納下列幾點：首先，對於「靈修」意義的探討，回歸到它的根源。保祿

¹⁶ 陳文裕，《天主教基本靈修學》（台北：光啓，1991），1~16 頁。

宗徒使用「屬神」、「精神」的字彙，來作為基督徒存在性的描述，亦即基督徒是一位屬神的人，已經接受天主聖神，舊我已與基督同葬，成為在基督耶穌內活於天主的人（羅六 1~14）。因此，「靈修」被視為是受天主聖神的影響，朝向、跟隨基督的內在、個人化的態度。

然而，靈修內在的層面只是其中的一個面向，大部分的靈修作者同時強調靈修的外在層面。因此，靈修在每個人特殊的歷史脈絡中，具有相當程度的具體化。如果一個人沒有意識到聖神更新整個人的所有面向，極有可能會誤解和限制天主聖神的行動。此一強調是必須的，因為靈修的觀念或是靈修生活有時太局限於內在生活的轉變。

其次，「靈修神學」已被視為一門建基在啓示的神學學科，探討所有有關基督徒靈修的經驗，並且在啓示的光照下，描述靈修生活的結構和成長的過程。「靈修神學」在十七世紀首度出現，可細分成兩部分：「克修神學」和「神秘神學」。克修神學研究成全的生活，直到被動神秘經驗的開始；神秘神學則研究成全的生活從被動神秘經驗開始接續的部分，直到榮福直觀。靈修神學最主要的目的，是藉著對靈修生活的各方面系統性的研究，能夠對基督徒的聖德有所精進。

數世紀以來直到梵二大公會議，大部分的學者對靈修神學的綱要和分類，都趨向一致的看法。梵二期間，真正的爭議是如何將神秘主義置於基督徒的生活中。換言之，神秘經驗是否屬於信仰生活中正常發展的一部分，或者它是伴隨著神視、出神、話語等，只賞給鳳毛麟角的少數人的特殊情況。與會的教長一致同意「普遍成聖的召叫」，強調無論是度那種生活方式，眾人都修練同一聖德，皆由同一聖神所推動，聽從天父的召喚，

以心神、以真理朝拜天父，追隨貧窮、謙遜、背負十字架的基督，期待有朝一日也分享祂的光榮¹⁷。因此數世紀以來，基督徒的一般靈修生活途徑和依靠天主恩寵達到神秘境界的特殊途徑的區分，才平息下來，不再分道揚鑣，而是殊途同歸，走向同一成全道路的不同階段。

因此，應將「靈修學」和「靈修神學」區分開來：「靈修學」作為指向研究基督徒靈修經驗的領域和學科；而「靈修神學」則保留從十七世紀以來所賦予的定義，亦即基督徒的成全生活，區分為克修神學和神秘神學。

2. 一種靈修或多樣靈修

當論及靈修的第三個層面：靈修經驗的系統化時，發覺隨著時空的變遷、場合的迥異，甚至這些外在條件雖相近，但因個人特質的不同，遂表達出靈修的不同風貌和其多樣性，故在基督宗教的歷史當中，興起了許多不同的靈修傳統和學派¹⁸。這些不同的基督徒靈修傳統都植根於聖經的教導，但因有各自特別的強調和實踐的方式，是以呈現不同的風貌。

隨著時代的演變，最引人側目的差異，在於西方靈修和東方靈修著重點的不同。東方靈修強調禮儀和基督的復活；西方靈修則強調倫理的教導、原罪和基督的苦難。若進一步細分：在東方，敘利亞靈修相對於拜占庭靈修；在西方，日耳曼靈修相對於拉丁靈修。

宗教改革以來，由於羅馬公教和基督教教派之間許多觀點

¹⁷ 參《教會憲章》39-42號。

¹⁸ 參照 François Vanderbroucke, "Spirituality and Spiritualities," *Concilium* 9 (1965), pp.25-28.

的分歧，在靈修上亦有不同的強調，例如：對恩寵和工作之間的關係、聖言和聖事不同的強調，以及教會論、救贖觀點的分歧。此外，羅馬公教仍持續受到歷代靈修導師生活和榜樣的影響，並保留了他們所傳下來的寶貴靈修著作所形成的靈修傳統和學派，例如：本篤靈修、方濟靈修、依納爵靈修、加爾默羅靈修等。最後，教會也發展符合當代的靈修，例如：司鐸靈修、教友靈修，解放靈修、女性靈修、生態靈修、正義和平靈修、中國靈修等。

今日的基督徒如何面對這些靈修傳統、派別的多樣性呢？新約中四部福音和保祿的傳統，以不同的面貌來呈現主耶穌的生活和祂的教導。這意謂著在教會歷史中，已興起的許多靈修傳統和學派的基礎，咸以主耶穌和宗徒們的教導作為典範，按照各自不同的恩寵和神恩，強調並表達出同一個好消息的不同向度。換言之，只有一個建立在福音基礎上的靈修，但有許多方式和途徑活出同一基督徒的召叫¹⁹。同時，這唯一的靈修在基督徒的團體以及在每個人的特殊環境中，找到具體的表達，展現出多采多姿的靈修面貌。就如雖有不同的恩賜，卻是這唯一、同一的聖神所賜（格前十二 4~12）。

3. 「靈修」意涵的共通點

縱使在歷史脈絡中，對「靈修」的定義爭議不斷，但其中

¹⁹ 巴耳塔撒注意到所有基督徒靈修中瑪利亞的特質，因而將所有特別的靈修轉化成基督淨配—教會—唯一的靈修，參 Hans Urs von Balthasar, "Spirituality," *Explorations in Theology I: The Word Made Flesh*, trans. A. V. Littledale and Alexander Dru (San Francisco: Ignatius Press, 1989), p. 218.

亦不乏共通點。基本上，有兩個基本要項有一致性的看法：一方面，基督徒靈修與基督、聖神以及教會團體有直接的關連。另一方面，靈修包含基督徒能夠在具體的環境中找到他們自己。繼而，從兩個層面來瞭解靈修：其一是知識、學術方面，主要專注於靈修歷史、靈修教導的研究等；其次是實用方面，主要處理的不是理論，而是具體的呈現，也就是活出來的經驗。

簡言之，基督徒的靈修指向人在天主聖神的引導下的結果。當然，人能夠發展出不同的靈修理論、定義和型式，但靈修的基本核心包含受感動的主體、在具體環境中與基督的相遇，以及人在特殊歷史脈絡中的具體化，則不能被遺忘。

然而，這是否有可能不用顯然的神學語言來定義靈修？施奈德斯（Sandra M. Schneiders）對此問題作出了極大的貢獻。她提出當代天主教和基督教的某些作者對靈修所下的定義，並指出在這些定義中「自我超越」是共通一致的觀念²⁰：

「靈修指向有意識地努力整合個人的生活經驗，但在不是孤立或是自我專注的方式下，而是在自我超越朝向個人覺察的最終價值。」

施奈德斯藉著避免使用特別的神學語言，而專注於終極的領域中，達到整合自我超越的共通經驗。但這並非要賦予靈修一般性的定義。衆所周知，靈修的一般性定義易變成十分的空泛和模糊。施奈德斯也意識到這樣的情況；即使如此，這也是一個很好的提醒：（1）對於靈修的種種因素必須劃清界限；（2）每一種靈修包括每個人在特別的歷史脈絡中的具體化。

²⁰ Sandra M. Schneiders, "Theology and Spirituality: Strangers, Rivals, or Partners?", *Horizons* 13/2, p. 266.

EDITORIAL

The current issue (Spring 2008) is dedicated to the theme of Catholic social doctrine in Taiwan. Two years ago, in Spring 2006, issue no. 147 also covered a similar area. That issue had five articles presented at a Conference entitled Universal Values and Local Concern: Catholic Social Doctrine held at Fujen University in December 2005. The Conference had been called to celebrate the publication on 29 June 2004 of the *Compendium of the Social Doctrine of the Church* and to reflect on its implications in Taiwan society. Last year, on 19 December 2007, a follow-up conference was held under the title Quality of Life and Catholic Social Thought. Again we choose five of the conference papers for inclusion in this issue of *Collectanea*.

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

The second article by Benoît Vermander SJ discusses the principles of justice and peace in Catholic social doctrine and, by means of methods learnt in conflict resolution, looks at the prospect for peace in the context of cross-strait (China-Taiwan) relations and what the

Churches and politicians can do.

The third article by Professor Daisy Day notes that while the process of globalisation has brought wealth to the world, it has also brought harms, such as increased unemployment, a widening gap between rich and poor, inequality with respect to developing countries, attacks on the political system and intolerance of minorities in the face of multi-culturalism. Dr Day's paper takes up the four principles of Catholic social doctrine: the dignity of the human person, the common good, subsidiarity and solidarity, and seeks to apply them in such a way as to create an economy that is truly at the service of the human community.

Abraham Leong is the author of the fourth article, which looks at the basis of political democracy in the light of Catholic social doctrine. This enables Dr Leong to analyse the political world according to the notions of sovereignty of the people, accountability and government by the majority.

Finally, in the fifth article Professor Ding-ren Tsao presents key texts and pronouncements from the Catholic Church and the Popes on the topic of the environment. These texts can help the Church in Taiwan to reflect and make its contribution to the world Synod of Bishops due to meet later this year.

Besides these five articles, the current issue contains three further articles. The first by Joseph Bui SJ looks at the literary style and theology of the first two chapters of *Genesis*. The next two deal with spirituality. Joseph Wong OSB begins an exploration of the spirituality of the Greek Fathers by looking at the famous School of Alexandria, while John Wu SJ takes us through a history of the term 'spirituality'.

Special Topic

Catholic Social Doctrine in Taiwan

EDITORIAL	<i>Editor</i>	5
Jesus' Life and Passion from a Human Rights' Perspective.....	<i>Edmund Ryden, SJ</i>	7
Cross-strait Relationships and Conflict Resolution.....	<i>Benoit Vermander, SJ</i>	19
An Economy at the Service of Humanity in a Time of Globalization.....	<i>Daisy Day</i>	37
Democracy: From the Viewpoint of Catholic Social Thought.....	<i>Abraham Leong</i>	57
The Catholic Church and Environmental Protection.....	<i>Ding-ren Tsao</i>	78
SCRIPTURE		
<i>Genesis</i> Ch. 1 & 2: Literature and Theology.....	<i>Joseph Bui, SJ</i>	100
SPIRITUALITY		
Spirituality of the Greek Fathers: the School of Alexandria.....	<i>Joseph Wong, OSB</i>	112
A History of the Term 'Spirituality'.....	<i>John Wu, SJ</i>	139

神學論集

COLLECTANEA THEOLOGICA
UNIVERSITATIS FUJEN

教會社會訓導的台灣經驗反省

- | | |
|-----|-----------------|
| 雷敦穌 | 論耶穌的傳教生活與苦難 |
| 魏明德 | 兩岸和平的建立與和解 |
| 戴台馨 | 為人民服務的經濟制度 |
| 梁錦文 | 民主真諦的反思 |
| 曹定人 | 天主教與環境保護 |
| 裴育聖 | 創一與創二的文學與神學 |
| 黃克鏞 | 希臘教父靈修思想：亞歷山大學派 |
| 吳伯仁 | 「靈修」概念的發展 |