

论 文 摘 要

20 世纪 60 年代，在拉丁美洲天主教内部出现了解放神学运动，此运动以“优先拣选穷人”和“解放”为宗旨，对教会教义重新赋予具有时代特征的新解释，并借鉴马克思主义哲学当中的有关内容来参与建构自身的理论。尤其是在其核心概念——“解放”的论述以及社会价值选择的倾向上更体现出解放神学对马克思主义哲学的某些理论的借鉴和吸收。因此，本文试从这两方面着手考察解放神学与马克思主义哲学之间的相关性，尝试对理论建构及实践执行的矛盾问题及马克思主义哲学的适用问题做出进一步探讨。论文由四部分组成：第一部分，对解放神学形成的背景、发展状况、代表人物、理论特征及其影响做出概述性介绍；第二部分，围绕解放神学的核心概念——“解放”，对解放的主体、实现途径及其与“人的发展”的关系问题做出探讨；第三部分，从解放神学的社会价值选择出发，与社会主义价值观相比较分析，指出其价值选择的局限性所在；第四部分，对理论建构与实践执行之间的矛盾问题，以及马克思主义哲学的适用问题进行进一步的探讨。

Abstract

Liberation Theology comes out from Catholicism inside since 1960s. It has an ultimate goal the "liberation" of the poor and "option for the poor". Liberation Theology explain the biblical again and use some standpoint of Marxism for reference, especially on discuss about the point "liberation" and "opt of value". There are four parts in thesis. Part 1, it will have an overview of the history of Liberation Theology and liberation theologians. Introduce the main themes in liberation theology. Part 2, this part discussed the subject of liberation and way to realize the liberation goal, compared "liberation" with "development of human". Part 3, compared "opt of value" in liberation theology with socialist view of value, point out the limitation of the liberation opts. Part 4, two questions are put forward. First one, contradictory is exist between theory with practice. Second one is concerning the suitability of Marxism.

试论拉丁美洲解放神学与马克思主义哲学

导言

20世纪60年代，当中国大地正历经一场史无前例的浩劫之时，世界的其它角落也不那么安宁。美国的反越战运动如火如荼，标新立异的“嬉皮士”更是一道独特风景；法国的“五月风暴”对旧教育制度进行猛烈抨击；英国则有了“甲壳虫乐队”、“滚石乐队”等至今仍为人乐道的音乐组合。拉丁美洲这块奇异的大陆上却出现了一股清流，那就是“解放神学”运动。说它是一种思潮也好，说它是一种运动也好，它实实在在存在过，并一直存在着，用它的存在证明拉丁美洲一部分人坚定走解放之路、永远关怀穷人的决心。正是这样一种决心吸引了我，欲探究究竟。

解放神学的发生源于天主教的内部，与以往神学的不同在于，它面向的是穷人这一特殊群体，一改以往高高在上的赐福姿态，融入穷人之中，苦心思索“神”该怎样拯救世人，以实践的方式介入社会现实中，在拉美民族民主解放运动的狂潮中成为众人瞩目的焦点之一。它以“优先拣选穷人”和“解放”为宗旨，不仅对教义、教条进行重新释义，而且提出进行实践性的反思，是“一种凭藉信仰进行实践反省的神学”（古铁雷斯语）。在“进行实践反省”的过程中，在对贫穷、剥削、压迫、歧视等不公正社会现象分析、寻找原因的过程中，解放神学家们借鉴了马克思主义哲学的一系列概念、观点，这种借鉴，在解放神学的核心概念——“解放”的论述中，以及对价值选择的倾向上，显得更为突出，由此导致了解放神学与马克思主义哲学在内容上一定程度的相契，本文试就此做出具体阐述。

一、解放神学概述

(一) 解放神学兴起的背景及发展历程

1、拉丁美洲社会、历史文化概况

欲知拉丁美洲解放神学的前因后果，就不得不看拉丁美洲这块奇异大陆的历史与现状。

1492年，哥伦布发现新大陆时，尚未有“美洲”这一概念，只是简单的称之为“诸印度”。1507年，德国地理学家马丁·瓦尔德泽米勒在绘制新的世界地图的时候，为这块“新大陆”定了名，称之为“亚美利加洲”（简称“美洲”），这一名称遂流传于世。而“拉丁美洲”（America Latina）一词的出现，在最初意义上是与“撒克逊美洲”（America sajona）相对而言，以区别西半球南北部所存在着的不同的文明，以从语言——文化、种族——文化上区分出两个“美洲”。同时存在的“南美洲”的称呼，是与“北美洲”相应而生的，具有政治上的意义。随着19世纪中期美国的扩张行为的加剧，拉丁美洲人的“拉丁意识”也日渐清晰。而“拉丁美洲”一词也逐渐独立使用，成为国际组织和机构在政治——文化上称呼南美洲的专门术语。“拉丁美洲”这一称号就已表明了它的特殊地理位置及文化特色：地处美洲却是拉丁文化的熏陶。

拉丁美洲不仅容纳了各色皮肤的人，也容纳了他们所带来的各式各样的观念。在拉美这个移民的大陆，有庞大的种族阵容，印第安人、欧洲白人、非洲黑人和混血种人，还有亚洲人和犹太人都在这里生根。庞大的种族阵容使得多元的价值观、世界观和人生观在这里撞击、融汇，形形色色、林林总总的价值观、人生观都能在这块土地上共生共长，由此形成拉丁美洲独有的文化积淀。造成这种现状的部分原因要归咎于殖民历史。当殖民的铁蹄踏入南美洲的时候，也就是拉丁美洲文化生长的起点。在拉丁美洲，主要有西班牙、葡萄牙、英、法、荷语地区（按官方语言的划分），这些宗主国的入侵带给土著居民的是殖民的悲哀，政治上的受控，经济上的依附和文化上的渗透。但是拉丁意识却也在不知不觉中萌芽，拉丁美洲人需要的是自主的国家政权，自我的经济繁荣，自由的文化发展。

随着社会主义阵营的形成和民族解放运动的高涨，一系列新兴国家的崛起，拉丁美洲也被卷入大潮，出现了民族主义的斗争高潮，解放神学就是其中表现之一。

2、拉丁美洲教会的沿革

拉丁美洲是拉丁文化熏陶的美洲之地，由此可见拉丁美洲的宗教倾向，拉丁语系文化孕育的是信仰天主教的教徒。从 1493 年哥伦布登上美洲时起，天主教传入拉丁美洲已有 500 多年的历史了。“据罗马教廷 1987 年最新统计，全世界天主教徒为九亿五百多万，而拉丁美洲就有四亿二千二百多万，几乎占全世界教徒总数的一半。就拉丁美洲大陆本身来说，百分之九十是天主教徒，……显然，天主教徒构成拉丁美洲的基本群众。”¹所以，在拉丁美洲，天主教是居统治地位的信仰形式。而宗教的发展在这块土地上也是和殖民的铁蹄一并踏入的，也许他们自己并未意识到这一点。正如莱斯利·贝瑟尔所说：“领土扩张意味着复杂社会的发现，其组织制度与欧洲迥然不同。再说，在这些社会的生活中，宗教结构起着根深蒂固的作用，只有在地理范围和人类视野开阔到令人不知所措时，教会才意识到如今在新大陆所负的宣传福音的任务有多重。征服者自己在某种程度上受宗教热诚的驱使去完成他们艰巨的业绩。他们深信，在征服过去基督教世界所不了解的人民时，他们既作为臣属在为君主服务，又同样作为传教士在为其信仰服务并作为正人君子在为自己服务。……就这样首先是军事和政治上的征服，随着是精神上的征服。”²可见，不论是宗教热情所驱，还是政治殖民所需，宗教信仰从一开始就已作为精神征服的武器出现。

但在与不同的土著接触之后，天主教也发生了不同程度的嬗变，出现了“本土化”的倾向。一方面，继承了拉丁美洲古代文明的传统；另一方面，形成了一些当地特殊的宗教礼拜对象。这种倾向在葡萄牙殖民地——

¹傅乐安：《解放神学——宗教信仰与解放实践的统一》，《世界宗教研究》，1989年第2期，第38页。

²[英]莱斯利·贝瑟尔主编：《剑桥拉丁美洲史》第一卷，北京经济管理出版社，1995年版，第496页。

巴西尤为明显。“巴西人受了印第安人信仰的影响，对圣徒的崇敬注入了一种亲情，对他们的礼拜犹如对自己祖先的礼拜。兄弟会、教友会等团体在宗教和社会生活中具有重大影响。这些团体带有深深的阶级和种族烙印。”³也许，我们从这可以看到解放神学之所以会出现的历史原因。若仅仅是天主教的完全灌输是不会发生什么畸变的，但不同地区接受的教会概念总会有变化的，而拥有拉丁意识的南美大陆必然会将其赋予更多自身的特色，由此也为解放神学的破土犁松了土壤。

20世纪以来，随着世界形势的变化，天主教的势力在拉美也逐渐衰弱。人们看到的是信徒人数虽然没有减少，但拉丁人的宗教意识开始淡化，对宗教的态度开始冷漠，而神职人员的不足也可证明这一点。淡化的意识和冷漠的态度，很大部分原因应归罪于教会的腐朽没落。当信仰被塞进宗教制度的盒子，就会有些变形。建制后的宗教逐渐僵化、教条，面对曾几何时倍加关怀的“穷人”，给予的仅仅是无关痛痒的安慰，以来世、上帝之国来诱骗穷人的皈依。可是，偏偏有人要溢出这体制，说出心中的疑问：怎样让生活在贫困线的人继续相信上帝在看护他们？当教会本身也意识到这一点时，为挽救信仰，也为挽救教会的命运，自1958年教皇约翰二十三世入主罗马教廷后，教会的方针开始发生了变化。“约翰二十三世的革命”开始了。

罗马教廷一贯以敌视态度对待马克思主义哲学，1946年教廷还在罗马召开“国际哲学代表大会”，组织天主教哲学家着重从意识形态的角度“向马克思主义哲学宣战”。可是世界发展的形势已越来越不利于天主教的发展，坚持这种敌视的态度只会导致教廷失去它在社会主义阵营中的信徒。于是当约翰二十三世当选教皇后，他一面继承了罗马教廷反共传统，发表申明承认其前任们的反共通谕和法令；一面又积极筹备第二届梵蒂冈大公会议（1962/10-1965/12，下文简称梵二会议）。在梵二会议中，约翰二十三世发表了重要通谕《世上和平》（1963/4），通谕提出要“一如既

³郝名玮、徐世澄著：《拉丁美洲文明》，中国社会科学出版社，1999年版，第149页。

往地宣布反对一切战争，反对暴力革命，反对革命的理论。”⁴同时又要做到两个区分，即区分“错误的理论”与“该理论指导下的运动”、区分“错误”与“犯错误的人”，“以可赞同的积极因素为基础，与‘持错误理论的人’对话，在实践上寻求共同的东西，‘共同建设更为人道的社会’”。⁵由此可见，虽然教廷没有放弃以往的敌视态度和反共立场，但新的对话历史已拉开序幕，为解放神学的发展、壮大提供了契机。

3、解放神学的历程

如果说约翰二十三世的革命为解放神学提供了破土的契机，那么基层教会社团的层出不穷则为解放神学提供了生长的温床。解放神学是伴随基层教会的发展和教会内部变革而产生的。真正的诞生，在法国学者路埃看来是以 1971 年古铁雷斯（秘鲁，耶稣会士，神学家）的《解放神学》一书出版为标志的，在此书中系统阐述了解放神学。而此书的来源，正是古铁雷斯在 1968 年拉美主教麦德林会议上所作的关于贫穷问题阐述文件。所以，也有学者认为，1968 年麦德林会议才是解放神学诞生的真正标志。对解放神学自身的发展历程而言，大致可分为这样几个阶段：形成期（20 世纪 50 年代末—1971 年）、发展期（1971 年—20 世纪 80 年代中期）、调整期（80 年代中—至今）。

形成期：自约翰二十三世任教皇一职后，拉美的教会开始努力的复兴天主教，希望变革教会以更加保障自身的利益。60 年代开始，教会内外的变化使得解放神学得以迅速形成发展。“在教会内部出现一些新的神学潮流、新形式。教皇约翰二十三世和罗马教廷第二次宗教会议使之倾向合法化系统化。”⁶这些新的神学潮流、新形式就是解放神学的初期形式，最初是在基层教会（也有人称之为“天主教基层团体”、“民间教会”、“穷人教会”或是“人民教会”）内部出现的。基层教会社团的发展主要

⁴任延黎：《罗马天主教与马克思主义哲学在西方的对话》（一），《马克思主义哲学研究》1995 年第 6 期，第 87 页。

⁵任延黎：《罗马天主教与马克思主义哲学在西方的对话》（一），《马克思主义哲学研究》1995 年第 6 期，第 87 页。

⁶[法]路埃：《马克思主义哲学与解放神学（二）》，《马克思主义哲学研究》，1996 年第 3 期，第 61 页。

是在乡村地区和城市边缘，是由拉美社会的穷人、边缘化的人加上少数的神父及知识分子组成的。它的出现是部分信徒力图改变现存宗教体制的结果，是从一些神父恢复同穷人的联系开始的。他们活跃于民众之中，身处拉美社会的最底层，清楚地看到制度性教会与穷人苦难的脱离，试图“回归”一种原始基督教的教义，即“优先拣选穷人”。自 20 世纪 60 年代起，他们与穷人自发地结成小组，集在一起举行各种宗教仪式；实行生活互助，力图改善贫困环境；宣讲重新赋予意涵的福音，祈祷加以解放内涵的恩赐，以一种宣讲、教导的方式以期唤起解放的运动。这时的唤起解放，仅仅是在意识上的唤起，更多的指向是思想上的摆脱现存意识形态的奴役，认识到自身的贫穷与艰辛不是理所当然的，而是“非人化”的结果，不是上帝的意愿，而是错误理解上帝的结果。

但这一唤醒的过程在不同阶层所起的作用是有差别的，一般群众的热情并未得到点燃，倒是在中产阶级人群里引起极大反响。当越来越多的神职人员以及知识分子加入到这一团体的时候，他们已不再是以俯瞰的姿态而是以对话的情境一同与穷人探讨现实的困境，谋求从贫穷困苦中解放的方法；不再是埋头苦读圣贤书来研究解放，而是转过身直面社会、直面贫穷、直面苦难的呻吟，以一种直接“介入”的方式去实施解放的实践，由 to teach 转化为 to learn，以望“活出他们的信仰”。这使得这类教会不仅在数量上得以壮大，同时也在思想上也得以深入，而且马克思主义哲学思想观念开始被纳入。法国学者路埃说到：“（解放神学）按照他们的实践重新解释教义，而且在某些情况下，被马克思主义哲学不可抗拒的影响着。”⁷

另一方面，在 60 年代这个多事之代，拉美的民族解放运动高涨，拉美正发生剧烈的社会和政治变革，经济的依附性，导致贫穷问题的凸显，贫民阶层、穷人成为社会矛盾的主体。而 1959 年的古巴革命使得拉美各国受到冲击，社会斗争加剧，这都对解放神学的产生提供了一定的社会基础。许多天主教徒，神职人员，甚至神学家也投入到革命浪潮中。在这样

⁷法|路埃：《马克思主义哲学与解放神学（二）》，《马克思主义哲学研究》，1996 年第 3 期，第 61 页。

的过程中，愈来愈多的人接触到马克思主义思想，接受马克思主义思想。而梵二会议的对话精神更促进了人们对马克思主义的关注，激起了广大天主教徒对马克思主义理论的兴趣。无论褒贬，不同角度的论述都在一定程度上加深了对马克思主义哲学的认识、理解。当其中的部分人在信仰的国度内找到与马克思主义共同的奋斗方向时，他们正式提出了“解放神学”的说法。“他们在实践上参加了武装斗争，就要在理论上进行探索和思考，要在神学的超脱和世俗的斗争现实中保持心理的平衡，要在信仰的理想境界和马克思主义的奋斗目标中找到结合点和共同之处。这一思考的产物便是解放神学。”⁸

发展期：麦德林会议和古铁雷斯的《解放神学》一书让解放神学广为人知，并受到各方面的支持。解放神学以其“解放”和“穷人优先”的思想赢得了民众，并真正开始了理论的建构和实践的反思。1972年智利兴起支持社会主义基督教运动，该运动以解放神学社会主义的面目出现，并“试图在信仰上做基督徒，在政治上做社会主义者和革命者。”⁹而1979年的尼加拉瓜革命更被不少人看作是“解放神学的‘新实验’”¹⁰。解放神学的实践在后者是成功的，但在前者是失败的，无论成功与否，解放神学的社会实践让拉美教会内部的保守势力大为恐慌。于是梵蒂冈开始干预。1979年，普韦布拉会议上，两种势力展开激烈争论，最后，虽然“解放”意涵保留，但加诸的限制是显而易见的。至1984年4月，罗马教廷红衣主教拉辛格以信仰理论部的名义签发《关于解放神学某些问题》的文件，更是对解放神学的公开指责。指责解放神学“不加批判的利用马克思主义思想概念，神学完全被马克思主义的意识形态污染了。神学被用来划分阶级，制造矛盾和对立，甚至在教会内部也不惜进行化分，把神职人员说成是资产阶级和剥削阶级，把教徒等同于马克思主义的无产阶级，

⁸傅乐安主编：《当代天主教》，北京东方出版社，1996年版，第148页。

⁹余文烈主编：《当代国外社会主义流派》，安徽人民出版社，2000年版，第398页。

¹⁰余文烈主编：《当代国外社会主义流派》，安徽人民出版社，2000年版，第398页。

基督精神损失殆尽，危害非浅。”¹¹对此，解放神学的反应则是据理力争，坚持解放神学是以穷人生活为研究对象的神学，是教徒们在拉丁美洲特定环境下对信仰的反省和对圣经的实践，并非反教会正统的邪说。

成熟期：随着 20 世纪 80 年代末社会主义阵营内部的一系列动荡，整个世界的社会主义思潮和运动也遭受打击，梵蒂冈加强了对解放神学的批判和压制。解放神学遭遇发生以来的最低谷，但仍在艰难中顽强的发展着，解放神学变得成熟与稳健。在古铁雷斯的《解放神学》修订版序言中我们可清楚的看到他所代表的解放神学家的转向：进一步论证解放神学的信仰特性，而减少了对马克思主义哲学理论等社会科学内容的论述，声称：“在我们民族生活中，我们已进入了一个新的历史阶段。解放神学的发展也伴之以一种情感上的需求：把这一新阶段理解成是上帝召唤我们去传播福音以适应这种新形势。解放神学思想的构成要求两个必备的要素，即保持两种忠诚：忠于我们信仰中的上帝和忠于拉美人民。因此我们不能把传扬上帝的道与解放的历史过程相分离”¹²，此类的话语一再被强调。可见尽管解放神学仍坚守解放的立场，仍为在宗教与现实解放之间找到一座桥梁作努力，但由于教会势力十分强大，解放神学的选择必须是加强与神学、与教会的联系，开始了与教会小心翼翼的合作，而关注的问题也从“穷人疾苦”扩大到种族歧视、妇女压迫、黑人问题等更为广泛的领域。

（二）解放神学的理论特征及影响

1、代表人物及主要观点阐述

卡米洛·托雷斯，曾任哥伦比亚国立大学神父，可谓解放神学的先驱人物，致力于组织哥伦比亚人民统一战线，是主张武装斗争的代表人物，被称之为“游击队神父”，是与格瓦拉齐名的人物。他认为“宗教信仰不能局限于空谈教义和参加教仪，而必须付诸于改造不义社会的革命行动。”¹³最终丧身于游击战争中。

¹¹傅乐安：《解放神学——宗教信仰与解放实践的统一》，《世界宗教研究》，1989年第2期，第43页。

¹²古铁雷斯著，段琦译：《〈解放神学〉修订版介绍：观点的发展》，《世界宗教资料》，1992年第1期，第22页。

¹³郝名玮、徐世澄著：《拉丁美洲文明》，中国社会科学出版社，1999年版，第401页。

古斯塔福·古铁雷斯，秘鲁天主教大学教授，拉丁美洲主教理事会的神学专家，以《解放神学》一书成为解放神学领域的最重要人物之一。在书中古铁雷斯对解放神学的产生、发展做出详细介绍、系统分析，提出解放神学是“对实践的批判反思”的观点，成为解放神学最广为接受的定义。同时他还指出解放神学“它是在为消灭不公正的现状，建立一个更自由更人性的社会而共同努力的经验中产生的神学反思。”¹⁴

博夫，巴西神学家，因为其行为的激进而被教会禁止发表神学论文，禁止在大学讲学和出国访问，其中最重要的“罪证”就来自于他对马克思主义的观点。在博夫的眼里：“人们不能由于一个工具是危险的，就停止使用。特别当人们需要的时候，而现在我们又找不到更好的来代替的时候。”而“（马克思主义）它有助于阐明和丰富神学中某些重要概念，如人民、穷人历史，乃至实践和政治。”“特别对于了解社会现实，尤其关于社会现实的贫穷和成败问题，它是有用的。”¹⁵博夫的观点应该说代表了大部分解放神学家们对马克思主义的观点：对马克思主义，更多的是作为工具来使用。但我们可看到即使是作为工具，马克思主义哲学被解放神学家们挑剔地撇开，但事实上他们只能在接受马克思主义这一理论工具的同时，接纳马克思主义哲学这一理论基础。

除了这几位代表人物之外，还有众多的神学家们为解放神学的建构付出了努力，其中还不乏某些新教神学家。纵观他们的观点，每个人对解放神学的理解都有所不同，总的说来，解放神学家们讨论的问题和所做的事情始终围绕在以下几个方面：（1）对不公正的社会制度的批判，提出要推翻“制度化的暴力”，寻求“解放”。（2）对贫穷群体的关注和关怀，试图寻找出导致贫穷的真正原因。（3）对圣经做出符合“解放”含义、时代要求的新解释，将“解放”与“拯救”“救赎”相提并论。（4）发展基层教会社团等新力量，以另一种非正统方式壮大教会。贯穿解放神学发展的这四个重大方面始终没有改变。在其理论的核心，始终是

¹⁴[美]弗姆著，赵月瑟译：《当代美洲神学》，四川人民出版社，1990年版，第93页。

¹⁵转引自博乐安主编：《当代天主教》，北京东方出版社，1996年版，第255页。

以“解放”为重点，围绕此展开一系列的阐述，支撑解放的依据便是其价值观上的选择。对此，后文将展开详细论述。

2、神学上的影响

虽然解放神学轰轰烈烈的时期只有短短几年时间，但无疑它给基督教会及基督文化带来了重大的影响，使得基督教从灵性的关注转向尘世，目光对准的不仅是天使与魔鬼，还有穷人所受的现世的苦难、实实在在的折磨；同时，也促使基督教文化由消极一面转向积极一面，不再只是给受难者提供精神慰藉和空洞的许诺，而是主张对现实积极的改革，热心于解放事业，在现实世界建立起公平公正自由的“天国”。由此可见，在整个解放神学运动过程之中，原始基督教的价值观成为斗争的根据，而这价值观与马克思主义哲学的许多内容是有相契之处的。可以说解放神学对基督教文化影响之一就是激起原始基督教精神的回归，回归到原初的关怀穷人状态，以受难者的遭遇为出发点，而非如现时的教会那样高不可攀。这种回归的影响使得自下而上的解放神学在教会上层占据一席之地，反过来也促使教会内部自上而下的改革。同时，解放神学的发展对第三世界国家的神学、文化产生了一定的影响。在与黑人神学的对话中，促成了其从单一的种族主义关注向阶级压迫、经济剥削的关注，使得一些黑人神学家意识到种族主义问题掩盖下的是更为深重的阶级对立的问题；而在亚洲某些地区也出现了参照解放神学，立足本土文化和实际情况建立起来的新神学思想，如南朝鲜天主教会提出的“民众神学”，南亚天主主教们拟定的“和谐神学”。¹⁶

3、政治性、社会性的影响

麦德林会议以后，由于教会公开采纳“解放”的意涵，教会逐步与统治者拉开距离。当时的拉美，多数国家正处于军人的专制统治之下，社会上争取民主的斗争日益尖锐突出。在教会上层出现了对人权的捍卫，对社会的不公正和权利的滥用的批评，用多种方式保护受威胁的个人和组织，这一系列破天荒的行为，可以说解放神学功不可没。除了教

¹⁶傅乐安：《解放神学——宗教信仰与解放实践的统一》，《世界宗教研究》，1989年第2期，第45页。

会上层的此类变化之外，基层教会社团也得以广泛的发展，与解放神学可谓相辅相成，最初的基层教会社团中产生出解放神学的萌芽，解放神学的发展壮大也促成基层教会社团的扩大及自身的广泛宣传。而在各地游击队伍中，也有越来越多的基督徒参与进来，为民主而战斗，这不能不说在一定程度上是受解放神学的影响。

二、 解放神学的核心概念：解放

（一）关于“解放”的认识历程

“解放”一词的一般含义是指解除束缚，得到自由或发展。¹⁷大凡人身受奴役状态，不自由状态，认识上的不自觉状态，非理智状态，行为方式上的不自主状态，封闭状态，都相应地存在着解放的问题。任何一种解放首先是人的解放，最终都是为了人的自由，为了获取任意的范围得以扩大的一种动态的过程。对于不同的人，不同的时代，不同的历史环境，解放的涵义呈现不同的主体与目标。

“解放”在最初，应该是源于对人与自然关系的理解。作为自然的产物——人，面对气象万千的自然，总是处于弱势的地位，不断征服自然就是获得人类自身的进步与解放。作为总是先在性存在的自然，它首先是人作为主体存在的依托。人从自然中孕育而生，从自然中获取所需的一切能源，所以在自然与人的关系之中，一方面两者是“血亲”关系；另一方面人是受动的一方，是受制于自然的。但是，“一个种的整体特性、种的类特性就在于生命活动的性质，而自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性。”¹⁸所以，人是具有主体能动性的自由的自然产物，受动的同时，能动的本质会推动人不断打破制约，将自身尽可能从自然束缚中解放出来。随着人类自身生产水平的提高，人类以群体自我意识觉醒的形式同自然界

¹⁷《汉语大词典》中卷，汉语大词典编辑委员会编辑，汉语大词典出版社，1986年版，第349页。

¹⁸《1844年经济学哲学手稿》，中共中央马恩列斯著作编译局译，人民出版社，2000年版，第57页。

会上层的此类变化之外，基层教会社团也得以广泛的发展，与解放神学可谓相辅相成，最初的基层教会社团中产生出解放神学的萌芽，解放神学的发展壮大也促成基层教会社团的扩大及自身的广泛宣传。而在各地游击队伍中，也有越来越多的基督徒参与进来，为民主而战斗，这不能不说在一定程度上是受解放神学的影响。

二、 解放神学的核心概念：解放

（一）关于“解放”的认识历程

“解放”一词的一般含义是指解除束缚，得到自由或发展。¹⁷大凡人身受奴役状态，不自由状态，认识上的不自觉状态，非理智状态，行为方式上的不自主状态，封闭状态，都相应地存在着解放的问题。任何一种解放首先是人的解放，最终都是为了人的自由，为了获取任意的范围得以扩大的一种动态的过程。对于不同的人，不同的时代，不同的历史环境，解放的涵义呈现不同的主体与目标。

“解放”在最初，应该是源于对人与自然关系的理解。作为自然的产物——人，面对气象万千的自然，总是处于弱势的地位，不断征服自然就是获得人类自身的进步与解放。作为总是先在性存在的自然，它首先是人作为主体存在的依托。人从自然中孕育而生，从自然中获取所需的一切能源，所以在自然与人的关系之中，一方面两者是“血亲”关系；另一方面人是受动的一方，是受制于自然的。但是，“一个种的整体特性、种的类特性就在于生命活动的性质，而自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性。”¹⁸所以，人是具有主体能动性的自由的自然产物，受动的同时，能动的本质会推动人不断打破制约，将自身尽可能从自然束缚中解放出来。随着人类自身生产水平的提高，人类以群体自我意识觉醒的形式同自然界

¹⁷《汉语大词典》中卷，汉语大词典编辑委员会编辑，汉语大词典出版社，1986年版，第349页。

¹⁸《1844年经济学哲学手稿》，中共中央马恩列斯著作编译局译，人民出版社，2000年版，第57页。

对立起来，显示出人作为主体的力量，意味着人类开始以观念形态的力量将自身与自然界对立起来，开始了从对象化客体的奴役中解放出来的道路。

当科学技术和实验技能不断加强，人类征服自然能力大大加强之时，关于人自身，关于解放就呈现出新的观点和看法。人的主体创造性成为焦点，“解放”成为一种势不可当的力量，一切都呈现解放的态势。人类改变了与自然、与人自身、与他人之间的关系，人不仅是在为从自然束缚中解放出来而发挥能动性，同时面临的是从人身奴役中解放出来，面临的是个体自我意识的觉醒。所以笛卡尔会说：“给我物质和运动，我将为你们构造出世界来”、“我思故我在”，怀疑一切的姿态肯定的是人自身的思维。文艺复兴复兴的不仅仅是文艺，更重要的是复兴了人，复兴了人的自由，这无疑是人类历史上最重要的“解放”时期。新的科学观、世界观、人生观层出不穷，理性与信仰之间谁是主宰，科学与蒙昧哪个主要，都有了不同以往的新的视角。人们在更加了解世界的同时，解放了自己，自由的范围更广更大。

对马克思而言，解放的意涵更为明确，那就是：“任何一种解放都是把人的世界和人的关系还给自己。”¹⁹他看到的是在不断征服自然，解放自身的过程中，人类不知不觉将自己绊入一个更为严重的禁锢——异化。生产劳动不是为已的生产劳动，成为奴役人心、压制人性的生产劳动。“劳动的现实化竟如此表现为非现实化，以致工人非现实化到饿死的地步。对象化竟如此表现为对象的丧失，以致工人被剥夺了最必要的对象——不仅是生活的必要对象，而且是劳动的必要对象，甚至连劳动本身也成为工人只有通过最大的努力和极不规则的中断才能加以占有的对象。”²⁰在这样的关系之中，仿佛是主体的人实际是受控于劳动生产的人。而且“工人在劳动中耗费的力量越多，他亲手创造出来反对自身的、异己的对象世界的力量就越强大，他自身、他的内部世界就越贫乏，归他所有的东

¹⁹ 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1956年版，第443页。

²⁰ 《1844年经济学哲学手稿》，第52页。

西就越少。”²¹而原本是人的类本质的自由，也变成对人来说是异己的本质，变成维持他的个人生存的手段。很显然，马克思一针见血的分析将人的异化状况清晰展现出来，所以他说要将人的世界和人的关系还给自己，解除异化、解放人自身需要根除现存的资本主义关系，建立共产主义。因为“共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，他是人向自身、向社会的即合乎人性的人的复归”²²，“是人的解放和复原的一个现实的、对下一段历史发展来说是必然的环节。”²³而当代精神分析学家、社会哲学家、法兰克福学派及新弗洛伊德主义的著名代表弗洛姆将人的解放和人的自由置于其哲学的核心地位，探讨了人的本质、人的自由、人的异化和人的解放问题。他认为，“现代资本主义条件下人的解放，就是将自由复归于人，而自由的人是精神健康的人，是能够去爱和创造，有主体意识和自我意识，相信自己的力量，热爱生命，能独立生活又能与他人共处的人。”²⁴

麦德林会议之前，拉美进步教士和神学家针对“发展政策”提出疑问。二战以后，在拉美的经济学界，发展理论成为热门话题。按照发展理论的观点，拉美是一个不发达的地区，造成它不发达的原因是单一作物的出口经济与封建经济和封建社会并存，“外向型”经济需要依赖，于是需要一种“内向型”发展机制。发展理论认为建立起“内向型”发展将会改善拉美的经济依赖。但事实上，当60年代已经过去多半之时，“两个世界”的差距不仅没有像预期的那样逐渐消除，反而更加扩大了。发展理论的预想以失败而告终，拉美在世界资本主义体系内的发展面临困难重重，于是“革命”、“解放”的呼声愈来愈响亮。古铁雷斯在谈到解放时说：“人们对自由具有一种强烈地、无法抗拒的渴求，它构成了各个时代的标志，教会不得不凭借福音去检验和解释这些标志。我们的时代普遍发展了这一主要现象，尽管它采取了不同的形式，存在于不同层次的人中。最强

²¹《1844年经济学哲学手稿》，第52页。

²²《1844年经济学哲学手稿》，第81页。

²³《1844年经济学哲学手稿》，第93页。

²⁴王守昌：《西方社会哲学》，东方出版社，1996年版，第285页。

烈地表达这种渴求的，首先是在被剥削阶级的中心，那些承受不幸的人们中。”²⁵这种对自由渴求的核心就是使人成为自己命运的主人，就是谋求“解放”。在最初的解决贫穷问题之后，接踵而来的政治、经济、文化上的一系列“解放”问题，使得进步思想家不断深入思考拉美现实与“解放”之间的关系。解放神学在此之中吸取了理论与现实两者的成果，建构起特有的对于“解放”的理解。

（二）“解放”的主体及其途径

在解放神学的关注范围内，贫穷问题、穷人始终是焦点与核心，是其解放概念的主体支柱，穷人自身的解放意识的觉醒是最终促成解放神学兴起的重要因素。而这一解放的途径、方式则是直接从《圣经》中找到的，即《出埃及记》，摩西带领族人的出走表达了拉美民众解放的意愿，是解放神学寻求到的神学解释。

1、“解放”的主体

什么样的人才是穷人？贫穷意味着什么？这些问题再次被讨论。对解放神学而言，再次讨论的原因就在于：“世界不应该是现在这个样子。”

（语出乌拉圭神父谢根道）

解放主体的范围。我们先来看这样一组统计资料：“在巴西，2%的土地拥有者控制了60%的可耕地，而70%的农民却无法拥有土地；在秘鲁 Chuchito 地区，农人的现金收入每年仅有一百美元；无土地的佃农要将土地收成的三分之二缴回给地主；在首都立马，仅有37%的成年人有固定的工作，而平均每位工作者必须养活八个人，而其薪资往往低于其合理薪资的一半。”²⁶无需更多更残酷的数字，我们就可以看到，在这样一块拥有丰盛物产的土地却承载了太多原本不该属于它的苦难。在拉美社会最显而易见的问题就是贫穷，因此，经济上的贫穷主体成为解放主体的最直接来源。同时在解放神学家们的讨论中，穷人的范围不仅仅局限于经济领域。《解放神学》修订版序言中古铁雷斯谈到“被统治的人民”“受剥

²⁵古铁雷斯，段琦摘译：《〈解放神学〉修订版介绍：观点的发展》，《世界宗教资料》，1992年第1期，第24页。

²⁶刘清虔：《迈向解放之路》，台湾人光出版社，1996年版，第87页。

削的社会阶级”、“被瞧不起的种族”、“处于边缘的文化”，这些词都用于描述穷人。“其重点在于要表明穷人有一种社会意义。但在拉美，这种汹涌的潮流往往被引向一味地只是强调贫困的社会和经济的因素的方向。”²⁷在实际中，穷人是社会意义上的“非人”，成为历史的“缺席者”，受到种种不公正待遇。物质的贫穷使得穷人不仅是经济上的弱势群体，而且成为政治上受操纵、受迫害的“二度穷人”，这些都是拉美现实“制度化的暴力”的结果。而所谓的制度化指的就是拉美在发达国家阴影之下，经济制度的受制约与军事独裁的控制。因此，制度化社会暴力之下的“穷人”也属于解放主体的范畴之内。事实上，在拉美，经济上的贫穷主体与制度化社会暴力之下的贫穷主体基本上是同一群体，共同构成了解放的主体。

除此之外，在解放神学特有的理论中，“穷人”还应包括福音意义上的贫穷，即“指的是愿意将生命奉献给上帝及其人民的人，他们热爱穷人，愿意与他们一起为实现社会公义、最终达到上帝之国而努力奋斗，并在这过程中获得自身人格的解放。”²⁸在这里体现出解放神学的一种倾向穷人的姿态，甚至要进入穷人的生活中，成为“穷人”这一主体的一部分。古铁雷斯就提出要“成为穷人”，而且赋予其浓重的解放意味，宣称“今天，‘成为穷人’日益变成意味着投入争取正义与和平的斗争，捍卫个人的生命和自由，探求更加民主地参与社会决策，组织起来，以整体方式过他们的信仰生活和为人类中每个人的解放作奉献。”²⁹在这里，“穷人”具有一种扩大的社会意义，解放神学不仅分析了其背后的经济原因，更将其扩大到政治、文化氛围中的受制人群，甚至是种族歧视、妇女压迫等问题也纳入这一讨论之中。而“在拉丁美洲，解放极端严重的贫穷问题是有识之士寻求马克思主义的出发点。解放神学家们认为，马克思主义似

²⁷古铁雷斯，段琦摘译：《〈解放神学〉修订版介绍：观点的发展》，《世界宗教资料》，1992年第1期，第247页。

²⁸卓新平，许志伟主编：《基督教研究》第二辑，北京社会科学文献出版社，2000年版，第135页。

²⁹古铁雷斯，段琦摘译：《〈解放神学〉修订版介绍：观点的发展》，《世界宗教资料》，1992年第1期，第25页。

乎是全世界最系统、最明了地解释贫穷原因的思想体系，而且是唯一主张彻底消灭贫穷的学说。”³⁰可见，从关注主体的贫穷问题开始，解放神学就已意识到了马克思主义理论的科学性所在，并吸收借鉴。

解放主体的特性。解放神学中的“穷人”，与马克思主义哲学中的“无产阶级”有着相似的特性：一、受压迫、受剥削已到了无以复加的地步。马恩在《神圣家族》中提到：“由于在无产阶级的生活条件中，现代社会的一切生活条件远达到了违反人性的顶点，由于在无产阶级身上人失去了自己。同时他不仅在理论上意识到了这个损失，而且还直接由于不可避免的、无法掩饰的、绝对不可抗拒的贫困——必然性的这种实际表现——的逼迫，不得不愤怒地反对这种违反人性的现象。由于这一切，所以无产阶级‘能够’而且‘必须’自己解放自己”³¹。而在拉丁美洲，上述的材料已经很清楚的表明穷人的境遇。二、拥有“解放”他人也“解放”自身的意识。在马克思看来，无产阶级是解放的先锋，也是最后的解放者。因为“（无产阶级）形成一个被彻底的锁链束缚着的阶级，即形成一个非市民社会阶级的市民社会阶级，一个表明一切等级解体的等级；一个由于自己受着普遍苦难而具有普遍性质的领域。……它是一个不从其他一切社会领域解放出来并同时解放其他一切社会领域，就不能解放自己的领域。”³²所以“解放他人”与“解放自身”是同一个解放过程。解放神学接纳了马克思主义哲学中人的主体能动性意蕴，改变穷人的受怜悯的命运，认为穷人不应只是施舍的对象，消极的等待拯救的社会阶层，他应该成为拯救和希望的承担者，成为改变历史、实践解放的主体，自己命运的主人。这一“成为”的过程在一定程度上就是“解放他人”和“解放自我”意识交互作用的结果。三、都是一个从自发到自觉、团结抗争的群体，因为无产阶级与现代工厂相联系，所以易形成一股强大力量。对解放神学而言也是如此，“穷人世界

³⁰[法]路埃：《马克思主义哲学与解放神学（六）》，《马克思主义哲学研究》，1997年第1期，第79页。

³¹《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社，1957年版，第43页。

³²《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1956年版，第466页。

是许多人文化和宗教的财富，尤其是它有创造一些地区新的团结形式的“能力”³³。在解放神学中，穷人承担起了马克思主义哲学那里属于无产阶级的历史使命。

但是，在“穷人”为何承担这一使命的原因分析上，解放神学与马克思有着不同的认识。解放神学认为“解放”的实践源于上帝的“爱”，贫穷在教义里是种不可宽恕的罪恶，而“上帝对最小者和最易被遗忘者有一种新的，最敏锐的记忆。”³⁴马克思则认为无产阶级之所以承担伟大使命的根据是由其在生产关系中的地位所决定的，无产阶级必须解放全人类之后，才能最终解放自己。就这点而言，两者是有差异的，也基于此，解放神学家们认为运用“穷人”概念比运用阶级的概念更适于拉丁美洲的现实。但是，无论是解放神学的穷人解放，还是无产阶级的解放，出发点都是为了解决贫穷、压迫、制度化的暴力，目的都是走向人的解放、自由，建立起公正社会，在这一过程之中，凸显的是穷人的主体地位与主动性。穷人既是需要解放的对象，又是解放的能动力量，既是客体，又是主体。对解放神学的理论来说，需要的是唤醒主体，发挥主体能动作用去完成“解放”事业。这本身就是马克思无产阶级解放自身的内在涵义，影响着解放神学的“优先拣选穷人”原则，使穷人真正成为解放的主体。

2、“解放”的途径

尽管解放神学的理论源于对现实的反应和分析，但解放神学家们仍热衷于给他们的理论寻找神学上的依据，以期更为有效地被大众所接受。他们站在穷人的立场上对基督教进行了新的解读，并把基督教的核心观点“救赎”在一定程度上等同于“解放”，而将圣经中的“出埃及记”解读为基督教的解放途径，认为在“出埃及记”中找到了对拉美被压迫人民的解放启示。

³³古铁雷斯，段琦摘译：《〈解放神学〉修订版介绍：观点的发展》，《世界宗教资料》，1992年第1期，第26页。

³⁴古铁雷斯，段琦摘译：《〈解放神学〉修订版介绍：观点的发展》，《世界宗教资料》，1992年第1期，第28页。

“出埃及记”讲述的是以色列人在埃及受到压迫、奴役，耶和华听到了以色列人痛苦的呼喊，派摩西将他们带出放逐之地，引领他们走向“一片流淌着奶和蜜的土地上去”、“一块应许之地”，建立起自由公正的社会。在这艰难的出走之途中，上帝亲自对摩西宣告：“我的百姓在埃及所受的困苦，我实在看见了，他们因受督工的辖制所发的哀声，我也听见了，我原知道他们的痛苦。我下来是要救他们脱离埃及人的手，领他们出那地，到美好宽阔流奶与蜜之地。”³⁵在这样一个“脱离”的过程中，“救赎”与“解放”是一致的。解放神学家们就此论证找到了解放的神学根据，把拉美人民现在所受的苦难比作在拉美自己土地上的“流放”，拉美被压迫的人民就是当年在埃及受奴役的以色列人，他们正在“出埃及”的途中，正在为自己的彻底解放、达到“应许之地”而斗争。“出埃及记”在解放神学的解读中蕴含了两方面的意味：一是将世俗的解放与宗教的“救赎”联系起来，为现实的斗争做出神学上的解释；二是强调出埃及记的政治意味，指出这是一次“受压迫者按照上帝的命令进行的一场革命，是从为奴的地位走向自由和解放。”³⁶以此表达出解放神学改造旧秩序，建立新社会的愿望。

在“救赎”或说是“拯救”的过程中，解放神学分析得出结论，“整部圣经，从该因和亚伯故事开始，反映了上帝对人类历史上的弱者和受侮辱者的偏爱。这种偏爱造成了爱的无偿性和非功德性这一特点。”³⁷这也就是说，救赎或解放是与“优先拣选穷人”的原则内在统一的。解放神学强调圣经自始至终关心穷人，而对穷人的优先拣选也是符合基督教精神的。这也正是麦德林会议所说的教会要给予“最贫穷者、最需要者以及不管哪种原因被社会抛弃的那些人以优先权”³⁸而且教徒要得到真正的拯救，就只能在他们参与变革现实的历史过程中实现。“解放”是教徒信仰

³⁵《圣经》，《出埃及记》，3.7-8。

³⁶任延黎：《罗马天主教与马克思主义哲学在西方的对话（二）》，《马克思主义哲学研究》，1996年第1期，第69页。

³⁷古铁雷斯，段琦摘译：《〈解放神学〉修订版介绍：观点的发展》，《世界宗教资料》，1992年第1期，第28页。

³⁸段琦：《当代西方著名哲学家评传》第六卷，山东人民出版社，1997年版，第386页。

中的应有之意，尤其是在拉美这样残酷的现实面前尤为如此，而与此对应的实际行动便是“出埃及记”中的政治意味部分。神学的论证根据为的是能更好的引导现实的斗争，作为一场为自由和解放的运动，解放神学找到了一个可遵循的途径，“出埃及记”以其象征性的意蕴，成为解放神学的强有力的武器。

在马恩的观点中，“革命之所以必须，仅是因为没有任何其他的办法能推翻统治阶级，而且还因为推翻统治阶级的那个阶段只有在革命中，才能抛掉自己身上的一切陈旧的肮脏东西，才能建立社会的新基础。”³⁹对于解放神学家们而言，是否参与革命的实际行动也是个焦点问题。在拉美的现实状况之下，要摆脱政治与经济的困境，对抗独裁与军裁，革命的行动是否该得到支持，这个问题在教会领域，即使是在激进的解放神学内部也是极具争议性的。1966年，被称之为“游击队神父”的卡米洛·托雷斯牺牲之后，革命的呼声似乎越来越强。虽然游击队伍与解放神学之间并无组织形式上的相关性，但在思想理论上却有不可割裂的联系。托雷斯之所以参加革命的行动，就在于他认为信仰不能仅限于空谈，应付诸于实践。他说：“在剖析哥伦比亚社会时我认识到，为了使饥者得食、渴者得饮、裸者得衣，为了使多数人民得福，革命是必要的。我认为，革命斗争就是基督徒和教士的斗争。在我国的具体情况下，只有通过革命，我们才能得到人与人之间必须具有的爱。”⁴⁰就此意义而言，耶稣会教士费南卡尔迪诺说过同样的话：“我无法了解，一个人如何能在学习福音书的教导与作了生活的属灵操练后，却不委身于革命行动。”⁴¹

而尼加拉瓜旨在推翻索摩查的独裁政权的桑地诺民族解放阵线的行动是对此的最好注解。这一阵线得到了广大基督徒的支持，不仅在基层有众多的天主教徒，新教徒，在上层也吸纳了许多有名望的神职人员，而且革命成功后的民族复兴政府内部也有大批宗教界人士任职，甚至担任外交部

³⁹《马克思恩格斯全集》第27卷，人民出版社，1972年版，第71页。

⁴⁰转引自关达：《第二次世界大战后拉丁美洲政治》，中国社会科学出版社，1987年版，第294页。

⁴¹刘清度：《迈向解放之路》，台湾人光出版社，1996年版，第135页。

长此类的重要职务。所以尼加拉瓜的桑地诺阵线被认为是参与革命和作基督徒可以同时并举的最好证明。这一证明也在桑地诺文件中得以显现。1980年桑地诺民族解放阵线全国委员会发表了《关于宗教问题的正式公报》，文件中写道：“一个宗教信仰徒同时也可以成为一名革命者，二者之间没有不可克服的矛盾。教徒们已经成为我国革命历史的组成部分，这种结合达到了拉丁美洲（也许是世界上）任何一次革命运动以来从未达到的程度。这一事实为其他地区的基督徒开辟了参加革命的新的更加诱人的可能性——不仅在为政权而斗争的阶段，而且在其后的建设新社会时期。”

⁴²由于神职人员和基督徒在尼加拉瓜扮演的重要角色，桑地诺民族解放阵线被视作是解放神学所做出的一次社会政治实践，它的结果证明，信徒是可以用来革命来捍卫信仰的，而这信仰的宗旨就是爱穷人，“解放”穷人。

（三）“解放”与人的发展

1、解放神学之解放三层次

根据解放神学对穷人问题的分析以及对贫穷原因的洞见，结合其神学的特征，在其理论中，解放的意涵有了一个较为一致的观点，以古铁雷斯的“三层次论”最为清晰，古铁雷斯称之为“a body has three dimensions”（三维一体）。台湾学者刘清虔将其中三个关键词解释为：解放（Liberation）；自由（Freedom）；共融（Communion）。在古铁雷斯解放三层次论中，这三者是每一层次的中心语词，与之相关的三种解放分别是：

第一，社会政治层面的解放（socio-political liberation）。显然这是针对拉美人民在经济上贫穷与政治上不民主状态提出的，是解放神学产生的最直接的动因，因而也就成为解放神学对解放所做出的第一解释。但是在解放神学看来，这一层次的解放是必要但不充分的解放。尽管社会政治层面的解放会对人的解放有所帮助，但这不会自发进行帮助，仍需借助自身的力量才行。所以，这一层次的解放仅仅是外在的、机制的改变，为了人的解放和发展的目的，必须有进一步深入的解放。

⁴² 转引自索飒：《丰饶的苦难——拉丁美洲笔记》，云南人民出版社，1998年版，第301页。

第二，人的全面解放（full human and psychological liberation）。人的全面解放意味着解放神学对解放提出了更为深刻的解释；这与解放神学自身的发展不无关系。随着理论的进一步系统化与研究的深入，对于现实问题的思考必然会上升到更高的层次，而对“解放”的目标——自由的范围，也由人的外围扩展到人自身。解放的要求达到了除政治、经济之外的文化层面，即要求人成为自己命运的主人，人通过他的生活和历史实现自己。这样的自由将会创造崭新的人和崭新的社会，“将人类从使其无法自我实现的限制中解放，从对人类之自由运动的所有阻碍中解放。”⁴³“目标不仅是更好的生活条件，或是结构的积极改变及社会的革新，更重要的是使人成其为人的新方式，是永无止息的持续性创造。”⁴⁴由此可见，对解放神学而言，人的解放与发展远比社会结构的变革重要，但人的解放与发展又必须是在社会政治层面的解放基础之上才有可能实现。

第三，从罪中的解放（liberation from sin）。基督教中的原罪说成为解放神学抨击资本主义制度的又一武器，解放神学家们认为现在拉美社会的罪恶就是帝国主义和寡头势力所代表的资本主义剥削制度，认为“原罪”类似于马克思在《资本论》中论述的原始积累。而这罪“破坏了同上帝和同其他人的友谊。因此除了通过信仰，彼此共享我们接受我主无偿的白白的救赎之爱外，人类是不可能根除罪性的。”⁴⁵在这一层面，我们可以看到最后的解放是属于信仰领域的、灵性层面的解放。解放神学的理论仍局限于神学的范畴，信仰是他们的界限和不可逾越的藩篱，人的自由解放的最终实现仍是与上帝的和解。“只有从罪恶中解放，才能触及社会非正义和人类压迫的其它形式的非同寻常的根源，并使我们与上帝，与我们人类伙伴和解。”⁴⁶进一步而言，在解放神学的解读圣经过程中，耶稣的行为举止都是为了将人从“罪”中解放出来，即使是他的死而复生，也被

⁴³刘清虔：《迈向解放之路》，台湾人光出版社，1996年版，第73页。

⁴⁴刘清虔：《迈向解放之路》，台湾人光出版社，1996年版，第74页。

⁴⁵古铁雷斯，段琦摘译：《〈解放神学〉修订版介绍：观点的发展》，《世界宗教资料》，1992年第1期，第36页。

⁴⁶古铁雷斯，段琦摘译：《〈解放神学〉修订版介绍：观点的发展》，《世界宗教资料》，1992年第1期，第36页。

解释为是人的真实生命的复活。唯一不同的是，这时的“罪”是与现实密切相关的贫穷问题，矛头直指的是资本主义制度。信仰中的内容和实现形式有所变化，从制度性教会和教义中摆脱，有了现实的内容和社会实践的形式。

解放的三层次之间是个由低到高的过程，但又是相互依存的。从解放神学本身来说，第一层次是最为激进的行动，这一行动的改变应该是彻底的才能帮助人们实现第二、三层次的解放。这三个层次是同一个复杂进程的三个阶段，解放神学认为整个人类的历史就是这样一部解放的历史，最终的目的就是为了达到与上帝的和解。这三层次之间既有区别又有联系，它们是一个“整体的解放”（a total “integral” liberation）。⁴⁷

2、解放与人的发展

尽管在解放神学的解放论中最后层次与马克思主义哲学的旨趣相去甚远，但颇有趣味的是，前二层次的涵义，几乎可说是马克思主义哲学历史唯物理论某些内容的翻版，社会政治层面的解放与马克思所说的“政治解放”，人的全面解放与人的全面发展本身就有不可分割的意蕴。当它们的提出分属于两个完全不同背景的理论框架之中时，我们仍能看到思想的共通与意识的相似。

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中对异化的论述、对人的发展和对共产主义的憧憬，都是从“当前的经济事实出发”⁴⁸即从“工人及其产品的异化”⁴⁹出发。马克思认为，“我们现在必须弄清楚私有制，贪欲和劳动、资本、地产三者的分离之间，交换和竞争之间，人的价值和人的贬值之间，垄断和竞争等等之间，这全部异化和货币制度之间的本质联系。”⁵⁰可见，考察异化的出发点必然是社会最现实、最突出的问题：政治经济问题。人必须先从这个最基本的异化关系中摆脱才可能获得解放，获

⁴⁷ Arthur F. McGovern, “Liberation Theology and Its Critics”, Maryknoll, New York, p100

⁴⁸ 《1844年经济学哲学手稿》，第51页。

⁴⁹ 《1844年经济学哲学手稿》，第59页。

⁵⁰ 《1844年经济学哲学手稿》，第51页。

得长足的发展。而“（共产主义）它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的真正解决”⁵¹，“是作为否定的否定的肯定，因此，它是人的解放和复原的一个现实的、对下一段历史发展来说是必然的环节。”⁵²由此可见，异化冲突的最终解决答案就在于共产主义的实现，人的解放与发展首先要摆脱异化的束缚。而解放神学在讨论解放的时候，也不约而同的选择了这样的路途，从摆脱社会政治经济生活中的压迫开始，到达摆脱人自身的异化，从而获得人与社会的解放与发展。所以，摆脱异化、人的解放发展成为马克思主义哲学与解放神学相契内容之一。具体说来如下：

首先，就“解放”在历史唯物理论中的指向而言，它指的是摆脱人在资本主义生产关系中的异化，获取一个可供人持续发展的起点。获取政治经济生活中的解放，是为了最终达到“这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”⁵³，即共产主义社会。直接的表层指向在于摆脱异化，使人在政治经济生活当中得到解放；间接的深层指向却在于使人的发展成为发展的最高目标，恢复人的本质是人的状态，而这一最高目标的承载形式即是共产主义。它不仅是一个最终的自由的状态，也是历史发展进程中人的实践活动的结果。离开历史自然进步的整体过程研究人的解放，或者把人的解放单单看作是历史进步到一定阶段上的事情，都是不能立论的。尽管解放神学没有明确的语言说明共产主义是其可供选择的解放终点，但它所涉及的三个层次的解放都在不同程度上表明了与马克思主义哲学观点的契合。我们可以看到，当异化关系开始呈现之时，它浸透在整个社会关系之中，人与劳动产品的异化；人与劳动本身的异化；人与其类本质的异化；人与人的异化。在这样的异化关系当中，人被物奴役，人被人奴役，更关键的是人甚至还没有意识到自己的异化。改变这样的状况，摆脱异化关系，获取人的发展的起步，只能是由“革命”

⁵¹ 《1844年经济学哲学手稿》，第81页。

⁵² 《1844年经济学哲学手稿》，第93页。

⁵³ 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1972年版，第273页。

的解放这一粗暴的行动开始，从将人由“非人化”的状态转变为“人化”状态开始，从打破旧有的社会政治经济制度开始。无论是解放神学，还是马克思主义的观点，要获得最终的解放与发展，首先都必须改变现有的社会状况，“必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系。”⁵⁴全面的摆脱异化，才有可能获取真正意义的解放，从而使人的发展建立在一个坚实的起点之上，获得可持续发展的基础。

其次，就“解放”与“人的发展”的进程而言，人的发展是解放进程的深层次影响及可持续化结果。发展的起点源于解放的开始，当解放达到一个全然没有旧痕的，或是有了新的萌芽的阶段之时，解放在更大程度上该改称为发展；而当发展达到更高的一个层次之时，相对于前一层次的发展过程，这时的状态又可称之为获得了解放。可以说，解放与发展事实上是同一进程的不同方面，有着不同的侧重点与着力点，解放立足于打碎旧有的传统，倾向于破坏性的力量，否定的过程，彻底的“破旧”；而发展立足于新的萌芽，倾向于建设性力量，肯定的过程，全力的“筑新”。两种不同的力量倾向却是在造就同一个进程，解放的同时就是发展的过程。在《黑格尔法哲学批判导言》中马克思说道：解放者的角色“直到最后由这样一个阶级担任，这个阶级将要实现社会自由，但它已不使这个自由受到人的外部的但仍然是由人类社会造成的一定条件的限制，而是从社会自由这一必要前提出发，创造人类存在的一切条件。”⁵⁵这样，人的解放与发展不仅仅是否定一切人奴役人的制度、关系、观念，而且具有肯定的内容，即肯定“全部自由”或“社会自由”。同时，解放进程的“破旧”力量不可能没有尽头，必须有深层次的、可持续的发展给解放做出总结或延续，所以人的发展是解放进程的深层次影响及可持续化的结果。但是，发展过程本身还必须始终坚持“解放”的一定力度，否则就会被禁锢在旧的发展之中。正如马克思所说：“在发展的早期阶段，单个人显得比较全面，那正是因为他们还没有造成自己丰富的关系，并且还没有使这种关系作为独立于他自身之外的社会权力和社会关系同他对立。留恋那种原始的

⁵⁴ 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1956年版，第461页。

⁵⁵ 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1956年版，第466页。

丰富，是可笑的，相信必须停留在那种完全空虚之中，也是可笑的。”⁵⁶可见，两者的辩证统一过程才能共同造就历史的进程。

再次，从“解放”与“人的发展”的价值取向而言，两者的着眼点皆是人的全面发展，社会现状的改变只不过是人的全面发展的一个表现形式。“历史并不是把人当作达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格，历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”⁵⁷马克思对人的解放做出如下的阐述：“只有当现实的个人同时也是抽象的公民，并且作为个人，在自己的经验生活、自己的个人劳动、自己的个人关系中间，成为类存在物的时候，只有当人认识到自己的‘原有力量’并把这种力量组织成为社会力量因而不再把社会力量当作政治力量跟自己分开的时候，只有到了那个时候，人类解放才能完成。”⁵⁸但是，这种解放“是一种历史活动，而不是思想活动，‘解放’是由历史的关系，是由工业状况、商业状况、农业状况、交往状况促成的……”⁵⁹，把人的解放与发展奠定在历史活动的思想基点之上。就解放神学而言，他们的“解放”三层次论目的就是为了使人在上帝荣耀之下获得全面发展，尽管古铁雷斯不喜欢用流行的“发展”这个词，“因为他把这个词同政府及经济机构为改善下层社会的命运所做的敷衍塞责的努力联在一起，他宁可用更强烈的‘解放’这个词，以表示被压迫者为了其自身的幸福所需要做出的种种根本变革”⁶⁰，人的解放发展已经成为解放神学在信仰与行动之间不可缺少的中介。尽管解放神学最终要回归到信仰的形式，但至少此时的信仰形式已是包含了人的主体性的内容的新信仰。一定程度的价值取向契合出现在不同的理论框架之中时，选择路途也会呈现相似的特点。马恩找到的是共产主义的社会理想，他们认为“共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是人向自身、向社会的即合乎人性的人的复归，这种复归是完全的，自觉的和在以往发

⁵⁶ 《马克思恩格斯全集》第46卷，上册，人民出版社，1979年版，第109页。

⁵⁷ 《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社，1957年版，第118-119页。

⁵⁸ 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1956年版，第443页。

⁵⁹ 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1979年版，第368页。

⁶⁰ [美]弗姆，赵月瑟译：《当代美洲神学》，四川人民出版社，1990年版，第94页。

展的全部财富的范围内生成的。”⁶¹而且指出人将“以一种全面的方式，就是说，作为一个总体的人，占有自己的全面的本质。”⁶²解放神学则将以往的神学之中的“上帝之国”加以修正，融合了“乌托邦”思想，赋予其现实的特征，加诸现实中的解放意义，形成其自身的社会价值选择。

三、解放神学的社会价值选择

在当今世界，社会主义是对资本主义最尖锐的否定，解放神学本身也是在资本主义的批判基础之上形成的，社会主义的价值理念与道路让解放神学受到启发。解放神学家们还努力将尘世的解放与上帝之国、乌托邦相连，以证实其“解放”的合理与合法。因此，在对尘世的批判和对解放的设想过程中，解放神学的社会价值选择，体现出社会主义价值特色，他们公开宣称：“只有彻底破坏现行的社会秩序，对所有制进行彻底的改造，由被剥削阶级掌握政权和进行一场社会革命才会结束依附。只有这样，才会向社会主义社会过渡，或者至少使这种过渡成为可能。”⁶³这种价值选择的驱动力量及其维度是怎样，局限性又在何处，下文将就此做出论述。

（一）解放神学价值选择的双向驱动

1、逆向性驱动

在价值驱动的过程当中，首先必然存在着对原有价值选择的否定。只有当原有的价值选择无法再适应现有的社会状况，无法赋予社会新的活力与发展动力的时候，才会出现对原有价值选择的否定。而这对于社会的发展方向而言却是一种驱动——逆向性驱动。在一定程度上，对原有价值选择的否定就是间接的肯定将要出现的新的价值选择。对解放神学来说，对资本主义这一原有价值选择的批判过程就构成了对社会发展的逆向性驱

⁶¹ 《1844年经济学哲学手稿》，第81页。

⁶² 《1844年经济学哲学手稿》，第85页。

⁶³ 转引自[法]路埃：《马克思主义哲学与解放神学（二）》，《马克思主义哲学研究》，1996年第3期，第64页。

展的全部财富的范围内生成的。”⁶¹而且指出人将“以一种全面的方式，就是说，作为一个总体的人，占有自己的全面的本质。”⁶²解放神学则将以往的神学之中的“上帝之国”加以修正，融合了“乌托邦”思想，赋予其现实的特征，加诸现实中的解放意义，形成其自身的社会价值选择。

三、解放神学的社会价值选择

在当今世界，社会主义是对资本主义最尖锐的否定，解放神学本身也是在资本主义的批判基础之上形成的，社会主义的价值理念与道路让解放神学受到启发。解放神学家们还努力将尘世的解放与上帝之国、乌托邦相连，以证实其“解放”的合理与合法。因此，在对尘世的批判和对解放的设想过程中，解放神学的社会价值选择，体现出社会主义价值特色，他们公开宣称：“只有彻底破坏现行的社会秩序，对所有制进行彻底的改造，由被剥削阶级掌握政权和进行一场社会革命才会结束依附。只有这样，才会向社会主义社会过渡，或者至少使这种过渡成为可能。”⁶³这种价值选择的驱动力量及其维度是怎样，局限性又在何处，下文将就此做出论述。

（一）解放神学价值选择的双向驱动

1、逆向性驱动

在价值驱动的过程当中，首先必然存在着对原有价值选择的否定。只有当原有的价值选择无法再适应现有的社会状况，无法赋予社会新的活力与发展动力的时候，才会出现对原有价值选择的否定。而这对于社会的发展方向而言却是一种驱动——逆向性驱动。在一定程度上，对原有价值选择的否定就是间接的肯定将要出现的新的价值选择。对解放神学来说，对资本主义这一原有价值选择的批判过程就构成了对社会发展的逆向性驱

⁶¹ 《1844年经济学哲学手稿》，第81页。

⁶² 《1844年经济学哲学手稿》，第85页。

⁶³ 转引自[法]路埃：《马克思主义哲学与解放神学（二）》，《马克思主义哲学研究》，1996年第3期，第64页。

动，它在很大程度上是自发而非自觉的，是其内在价值选择的无意识驱动的结果，只是随着解放神学自身的不断成熟，才渐渐的转为自觉的批判和有意识的驱动。

解放神学家们在寻找拉美人们生活不幸的根源时认为，资本主义制度尽管不是唯一的原因，但却是主要的原因所在。“他们在批判资本主义时，接受了马克思主义哲学的‘剥削’、‘剩余价值’、‘阶级分析’等概念”⁶⁴，看到拉美现实中严重的阶级差别与压迫，更进一步用经济依附论来对经济上的贫困加以现实的分析。在拉美问题上，依附论是个重要的、不得不提的话题。按照依附论的代表人物 T·桑托斯（Theoyonio Dos Santos）的阐述：“依附是一种状态，其中某些国家的经济受另一些国家经济发展和扩张的制约。如果某些国家（支配国）的经济可以扩张和自我启动，而同时另外的国家（依附国）只能按对这一扩张的反应而行动，并且当这种扩张对依附国家的发展有消极或负面的影响时，那么，两个或更多的经济体之间，这些经济体与世界商业之间的相互依赖关系就有依附性。不论采取什么形式，依附的基本态势使依附国家在全球处于落后的位置并受支配国家的剥削，它们只能听任世界支配中心强加的条件和限制的摆布。”⁶⁵而这一理论正是拉美资本主义的真实写照，拉美各国分别依附于欧洲、北美等发达的中心国家，使自身越来越边缘化。外部的力量决定着拉美内部的经济增长和扩张，通过这种不平等的经济关系，中心国家实施着对边缘国家的剥削。拉美的不发展是中心国家发展的结果，它的发展是以牺牲发展中的边缘国家的利益为代价的，跨国公司是中心国家对拉美实现剥削的重要手段。跨国公司的运作方式使得拉美的技术水平仍处于低下状况，而且进一步加大了收入和产品分配的不平等。解放神学以依附论为出发点全面批判了资本主义对拉美的剥削。博夫对资本主义制度的批判保持了他一贯犀利的特色：“你不能用拔掉狼的牙齿的办法消灭狼的残忍，就像不可能建立基督教的妓院一样不可能建立起道德的市场制

⁶⁴Arthur F. McGovern, "Liberation Theology and Its Critics", Maryknoll, New York, p161

⁶⁵转引自余文烈主编：《当代国外社会主义流派》，安徽人民出版社，2000年版，第400页。

度。”⁶⁶同时，在解放神学家们的眼里，资本主义社会将现代人的精神放在了危机的边缘，用信仰危机的幌子来回避应承担的历史义务，回避“改造自己所生存的社会的努力”，“在维护信仰的借口下，使信仰失去了活力。”⁶⁷解放神学从中得出结论：全面拒绝资本主义，以不妥协的态度批判了经济进步、自由主义和现代文明带给拉美穷人的罪恶的后果，认为资本主义的基本道德原则是反基督教的，试图揭露拉美社会的阶级本质和现存的一切异化现象，从而寻找穷人彻底解放和异化全面清除的社会途径。

所以，当解放神学试图建构一条通往解放的道路的时候，就必须找寻一条与资本主义彻底决裂的道路，找寻一种与资本主义社会价值完全不同的价值选择。社会主义就此浮上解放神学的理论中。社会主义本身就是批判资本主义的武器，社会主义价值观作为彻底的与资本主义价值观对立的的价值选择，成为解放神学的价值选择取向之一。

2、顺向性驱动

正如前文所述，对资本主义的批判，是解放神学选择社会主义的直接理由，而上帝之国和乌托邦如社会主义一样给解放神学提供了关于公正社会的希望。所以，对上帝之国和乌托邦的融合是解放神学做出价值选择的顺向性驱动，这个驱动过程是一个自觉的过程。

在解放神学之前，神学的上帝之国一直是教徒们向往的社会形式，但解放神学认为上帝之国不是人的努力能得来的结果，而是需要等待上帝的恩赐。上帝之国实现的基本障碍就是“罪”，因为“罪”是一切不幸和不公正的根源。而乌托邦是由英国十六世纪的空想社会主义者托马斯·莫尔所描绘的一个理想社会，它由批判当时英国社会正在进行的资本主义原始积累的残酷现实出发，批判圈地运动“羊吃人”现象，幻想出一个理想社会。一个是要消除“罪”，一个是批判现实的“恶”，但都对未来的新秩序做出了最基本的设想，即没有特权、没有罪恶，人人平等、平和、平安的社会，都在谴责现实（尘世），宣告未来（来世）。

⁶⁶Arthur F. McGovern, "Liberation Theology and Its Critics", Maryknoll, New York, 第 139 页。

⁶⁷[西]T·卡贝斯特雷罗，默然译：《古铁雷斯谈解放神学》，《世界宗教资料》，1985 年第 1 期，第 35 页。

解放神学融合了这二者，与现实的解放、拉美社会现状的改变联系起来，新的“上帝之国”在解放神学的努力之下，已渐渐清晰具体起来。在这里，新的“上帝之国”指的就是解放神学所接受的社会主义。它的实现的前提必须是尘世获得完全的解放，尘世的解放就是消除“罪”这一障碍的过程，而解放神学直指的“罪”就是拉美现存的资本主义制度。新的“上帝之国”的实现是发生在历史的解放进程之中，尘世的解放是对“罪”的救赎，是新的“上帝之国”实现的准备阶段。古铁雷斯则从信仰的角度指出：“解放神学旨在从这种把基督徒引向承担革命义务的环境出发，来重新考虑我们的信仰。”⁶⁸在古铁雷斯的观点中，乌托邦的内容也就是一种政治运动的内容，乌托邦的理想成了一种历史的动力，推动人们去追求解放的希望。“乌托邦介于上帝之国与政治行动之间，它帮助穷人谴责现存的意识形态，促进了解放的第一层次（即社会政治解放）的实现”⁶⁹。尽管乌托邦不同于社会科学，但它能导致对现实的科学认识，甚至导致变革现状的实践。解放神学家们说：“我们这里的基督徒越来越清楚地认识到宣扬上帝的话必须有一种政治内容。”⁷⁰而1980年在巴西圣保罗召开的由解放神学家主导的第四届国际普世神学大会上，大会文件把上帝之国与历史解放的关系比喻成基督的道化肉身，认为上帝之国有乌托邦的特征，不可能在历史中实现，但它能在历史的解放中找到合适的具体的表达。

但是，我们要看到，解放神学的价值选择仍然保有自身的特色，这与他们坚持建设“拉丁美洲的社会主义”的理论是分不开的。选择社会主义这样价值理念并不意味着解放神学完全接受现存的对社会主义的理解。他们希望建设的是一个属于拉美人民自己的社会主义，而不是别的什么社会主义。古铁雷斯在其代表作《解放神学》中引用拉美著名的马克思主义哲学家马利亚特亚的话说：“我们肯定不希望美洲的社会主义只是别处社会

⁶⁸[西]T·卡贝斯特雷罗，默然译：《古铁雷斯谈解放神学》，《世界宗教资料》，1985年第1期，第32页。

⁶⁹Arthur F. McGovern, "Liberation Theology and Its Critics", Maryknoll, New York, p182

⁷⁰Arthur F. McGovern, "Liberation Theology and Its Critics", Maryknoll, New York, p36

学者马利亚特亚的话说：“我们肯定不希望美洲的社会主义只是别处社会主义的模仿，它必须是一个大胆的创新。我们必须用我们自己的实践，用我们自己的语言来塑造印第安——美洲的社会主义。这是新一代的使命。”⁷¹同时还对现存的社会主义国家中存在的某些问题做出批评，例如前苏联的审查制度，企图通过控制公民的活动来控制社会的做法。但是，解放神学对社会主义的批评仅仅是针对实践过程中的某些操作性问题，对社会主义的本质，他们仍奉为珍宝加以使用。所以，在解放神学的价值选择当中，不仅有着对社会主义价值普遍原则的选择，还有着因拉丁美洲的特殊环境而产生的独特价值选择。

（二）解放神学价值选择的维度

同任何一种选择一样，做出决定的同时，选择了一方，也否定了一方，这个过程起决定作用的正是价值观的选择。当解放神学选择社会主义的时候，它基于的是基督精神中的价值理念。恩格斯也曾认为原始基督教与社会主义存在着相似之处，他甚至引用了法国史学家厄内斯特·勒南的一句话：“如果你想知道最早的基督教社区是什么样子，看一下国际工人协会的一个地方支部就可以了。”⁷²所以，解放神学价值选择的维度与社会主义价值观呈现明显的契合之处。具体说来如下：

1、集体主义观念

社会主义和基督教都反对个人主义，强调集体主义观念。基督教强调爱邻人，社会主义强调团结互助。在原始基督教中强调基督教社团公有共享，保障没有人缺衣少食。社会主义同样也强调这一理想，它力图实现生产资料社会所有的制度，满足一切人的基本需求，承认普通民众在建设新社会中的积极的主体地位，强调合作、社团，而不是竞争或个人的利益。解放神学也给予社团、集体价值观以肯定的道德判断，对资本主义精神里的个人主义，则视之为“罪”的集中反映加以批判否定。在这一点上，解

⁷¹转引自[法]路埃：《马克思主义哲学与解放神学（六）》，《马克思主义哲学研究》，1997年第1期，第82页。

⁷²《马克思恩格斯全集》第22卷，人民出版社，1965年版，第526页。

放神学的选择和社会主义价值观的普遍原则达到一致，这也是反对资本主义和私有制的最直接武器。

2、社会公正理想

由于社会主义本身就是为了克服资本主义弊病而提出的理想社会形式，它给人们以公正和解放的许诺。解放神学则认为需要一种创造性的乌托邦思想去超越现实的制度和意识，在他们的观点中，乌托邦思想指的就是社会主义思想，就是指那种能够实现社会公正和公义理想的制度。如果说上帝是一种神学的乌托邦的话，社会主义就是尘世充满希望的选择。在马克思那里，社会主义的理论经过科学论证，社会主义是资本主义社会基本矛盾发展的必然结果，是资产阶级和无产阶级两大对立阶级斗争的结果。社会主义从一开始就是作为资本主义的对立物、替代物出现的。所以，作为坚决否定资本主义的解放神学，为了寻求社会公正的理想，在价值选择上倾向于社会主义是顺理成章的事。解放神学家们认为“现在需要的是，消灭少数人对多数人生产的剩余价值的占有，而不是充满激情地呼吁社会和谐。我们需要建立一种更公正、更自由、更人道的社会主义社会，而不是一种假和谐的表面上平等的社会。”⁷³可见，对于解放神学而言，公正、自由、人道的社会理想是社会主义价值观中最具魅力的选择要点。

3、底层民众关怀

美国学者弗姆对神学曾做出这样的论断：“神学不是普遍的、铁板一块的，它与处境有关，产生被压迫人民的特殊历史条件。神学的目的不是理解世界，而是改变世界。神学不是关于人类境况的系统思考，它直接介入解放被压迫者的过程，这是一个行动和理论交织在一起不断相互作用的过程。……神学的出发点是介入并改变被压迫者的生活。”⁷⁴这样的话语再度显示了解放神学与社会主义价值选择上的一致。当解放神学家们改变

⁷³[法]路埃：《马克思主义哲学与解放神学（六）》，《马克思主义哲学研究》，1997年第1期，第80页。

⁷⁴[美]弗姆，赵月瑟译：《当代美洲神学》，四川人民出版社，1990年版，第91页，这里的神学指的就是解放神学。

信仰的方式，由 to teach 的形式转为 to learn 的方式的时候，就充分体现了对底层民众的全方位关注。按照古铁雷斯的说法，需要的是去“活出他们的信仰”，而且提出“如果没有与穷人的友谊，不分担他们的生活重担，那就不会有真正的对解放的献身，因为爱只存在于平等之中。”⁷⁵在社会主义价值观中，对底层民众的关注同样是价值选择之一。事实上，社会主义国家内部某些优先解决弱势群体需要的方针，重视缓解贫困问题的政策，致力改善百姓生活、医疗等的努力，赢得了解放神学的青睐，完全符合他们的设想与期望。所以否定资本主义的同时，他们选择社会主义。

（三）解放神学价值选择的局限

虽然解放神学选择了社会主义价值观，但并非完全接纳了社会主义。他们的社会价值选择，在神学的大前提之下总是有着局限性存在。

1、批判的乏力

在批判资本主义的时候，解放神学充分显示了作为神学家的思辨力量。马恩的观点认为资本主义应是社会历史合乎规律的一个发展阶段，是为未来的社会主义的到来作必要物质准备的阶段。但解放神学的分析将其纳入圣经的解释之中，从“贫穷”的现实基点出发，充分运用了马克思对阶级压迫与剥削，对剩余价值产生过程的分析，以斥责资本主义的残酷，但得出的结论是：这是一种“罪”，一种“恶”，是与上帝意志相违的，是有违“上帝之国”精神的，因此必须加以消灭。简单的对资本主义做出了完全的否定，在拉美的残酷现实布满眼前时，将之归为资本主义这一“罪”的存在的结果，掺杂了某些非客观的因素，以一种近乎武断的方式抛弃资本主义，“天真的把社会截然划分为好人与坏人，被压迫者与压迫者，社会主义者与资本主义者，结果是一种乌托邦的合理化。”⁷⁶这对于解放神学做出社会主义这一选择，建构自身的关于社会新秩序的理论框架，未免太过草率，使得解放神学无法用清晰的分析寻找对改变现状更为合理、更为具体的新的运作方式。

⁷⁵古铁雷斯，段琦摘译：《〈解放神学〉修订版介绍：观点的发展》，《世界宗教资料》，1992年第1期，第30页。

⁷⁶[美]弗姆，赵月瑟译：《当代美洲神学》，四川人民出版社，1990年版，第105页。

2、依赖于上帝

经过在解放神学的选择，社会主义也不完全是历史的必然结果了，而成为上帝救赎的安排，是上帝的恩赐与意愿，是福音的要求。一句话，社会主义是上帝的意愿通过人的努力在历史中的实现。尽管解放神学没有否认人的努力，没有否认历史发展进程需要有人努力来实施，人也能够最终获得救赎，但这一切最终都只是上帝的意愿。也就是说，无论人的力量在解放神学中如何受重视，人的解放是怎样的意义深远重大，但这一切不过是上帝的意愿，尘世的辛酸或解放取决于上帝是哪些人的上帝。上帝存在于穷人之中就是上帝要解放尘世之时。所以，解放神学选择的社会主义不仅是他们独创的拉美的社会主义，而且还是福音照耀的社会主义。庆幸的是，人的努力与抗争还在解放神学中占据重要位置，与别的神学区别就在于上帝的地盘小了一些，但它将永远在那里！

3、解放的不彻底

解放神学的整个解放图景中，社会主义只是人在解放途中的一站，阶段性成果，并未达到真正的人的解放。最终的人的解放仍然掌握在万能的上帝手中，它的恩赐才是对人的完全解放。虽然不能说社会主义的实现就是实现了人的解放与全面发展，但这是一个最适合人的解放与发展的环境，因为它本身是以人的解放与发展为目的、为宗旨而建构的理论与实践。尽管解放神学强调他们选择的社会主义不仅是政治、经济的新秩序，而且是用新的思想、新的观念造就“新人”的社会，但这一切是为了人的最终“与上帝的和解”，形成天上人间一派祥和的景象。

综上所述，可见解放神学尽管在解放的道路选择上是面向了社会主义，面向了公正、公义的价值理想，但他们仍为自己的退出或转移留出了一个神学的缺口，这就可能导致其在实践行动中的乏力，无法最终解决社会现实的“解放”问题。

四、两个相关问题的思考

（一）关于理论建构与实践执行的矛盾问题

2、依赖于上帝

经过在解放神学的选择，社会主义也不完全是历史的必然结果了，而成为上帝救赎的安排，是上帝的恩赐与意愿，是福音的要求。一句话，社会主义是上帝的意愿通过人的努力在历史中的实现。尽管解放神学没有否认人的努力，没有否认历史发展进程需要有人努力来实施，人也能够最终获得救赎，但这一切最终都只是上帝的意愿。也就是说，无论人的力量在解放神学中如何受重视，人的解放是怎样的意义深远重大，但这一切不过是上帝的意愿，尘世的辛酸或解放取决于上帝是哪些人的上帝。上帝存在于穷人之中就是上帝要解放尘世之时。所以，解放神学选择的社会主义不仅是他们独创的拉美的社会主义，而且还是福音照耀的社会主义。庆幸的是，人的努力与抗争还在解放神学中占据重要位置，与别的神学区别就在于上帝的地盘小了一些，但它将永远在那里！

3、解放的不彻底

解放神学的整个解放图景中，社会主义只是人在解放途中的一站，阶段性成果，并未达到真正的人的解放。最终的人的解放仍然掌握在万能的上帝手中，它的恩赐才是对人的完全解放。虽然不能说社会主义的实现就是实现了人的解放与全面发展，但这是一个最适合人的解放与发展的环境，因为它本身是以人的解放与发展为目的、为宗旨而建构的理论与实践。尽管解放神学强调他们选择的社会主义不仅是政治、经济的新秩序，而且是用新的思想、新的观念造就“新人”的社会，但这一切是为了人的最终“与上帝的和解”，形成天上人间一派祥和的景象。

综上所述，可见解放神学尽管在解放的道路选择上是面向了社会主义，面向了公正、公义的价值理想，但他们仍为自己的退出或转移留出了一个神学的缺口，这就可能导致其在实践行动中的乏力，无法最终解决社会现实的“解放”问题。

四、两个相关问题的思考

（一）关于理论建构与实践执行的矛盾问题

解放神学作为神学领域内的革命派，尽管与马克思主义哲学有千丝万缕的联系，但终究是神学世界的“解放”。在我们这个“无神”的世界难以想象“有神”的虔诚，但信仰界限的存在并不影响解放神学与马克思主义哲学在方法论、实践论、道德观、价值观上的相当多的一致见解。纵观解放神学的理论与实践，我们可以看到理论的建构与实践的执行之间的矛盾。这不仅仅是解放神学的问题，事实上，在很多理论演绎付诸于实践之时，或从实践中总结归纳理论之时，都会有这样的矛盾出现。那就是，在同一事件上，理论的建构总是不能与实践的执行相对称，很难将二者统一起来，势必会造成两方面都有所牺牲的结果。

理论建构不外乎来自两方面的内容：一是实践执行的总结，二是理论自身的发展衍生。实践执行的总结是对过去实践行为的理论呈现，是建构的基础和起点；而理论自身的衍生，是建构理论的内生需要，因为从建构理论的一开始，理论就获得了自身的独立性，有自我发展的能力。“理性”的作用使得理论获得自身的这种独立性，它促使理论的发展趋于完善。但实践执行不会仅仅停留这个趋于完善的体系当中，它会不断突破自身。这种突破有时是自发的，有时是自觉的，所以它会不断打破现有的理论建构，这是“经验”的作用。而一定时期的全面完备的理论总结，很可能会成为下一步实践执行的禁锢。尽管理论建构会独立于实践执行的发展，但这发展不一定会完全符合实践执行的要求，两者的矛盾就此出现。统一于一体的理论建构与实践执行分别由理性与经验执掌，它们原本应是遵循“等长原则”、“等强原则”，同进退共患难的，却不断处于你长我短，你强我弱的状态之中。这也许是遵循了哲学上的解释：“世界上没有完全相同的两片树叶。”但它们之间并非如此简单，在同一方向的增长上，理论建构与实践执行呈现的是类似竞争的状态。由于双方信息的无法完全覆盖（理性与经验似乎永远不可能完全对称），理论建构力图要包容所有的实践执行，而实践执行总是出其不意突围出来，造成信息的不对称，也会造成矛盾出现。

解放神学的情况就是如此。解放神学的出现、形成与发展正是因为在建制教会内部制度性教会、教义与新的社会状况无法适应，需要有新鲜的

理论来适应新的实践状况。解放神学与马克思主义哲学的纠缠也正是因为理论建构与实践执行的需要才会出现。一方面解放神学以“解放”的观点保持了活力，另一方面也因“解放”的行动发展了自身。而建制教会的存在在拉美的状况就是理论建构完善到极致的后果，完美的理论建构窒息了实践执行的冲击力量，导致的最终后果是理论建构也无法获得新鲜的氧气。解放神学之所以自下而上的波及，正是由于基层教会组织的远离建制教会中心才得以保持实践执行的冲击力度。

（二）关于马克思主义哲学理论的适用问题

尽管解放神学在吸收马克思主义理论观点时，总强调信仰的界限，以此将自身与作为世界观的马克思主义哲学相分离，但事实上，马克思主义哲学的影响是贯穿在马克思主义理论当中的。作为基础的理论，作为核心的引导，马克思主义哲学的观点体现在马克思主义的其它理论中。在解放神学的运用当中，马克思主义的价值观取向、方法论原则都已纳入其体系。当解放神学决定面向穷人的苦难的时候，当解放神学批判资本主义这一“罪”的时候，价值的取向和方法的适用无不受到马克思主义哲学的影响。无论解放神学怎样强调其中的界限，马克思主义哲学的适用是伴随其它理论的适用过程的。

但是，这种适用并非完全的接纳，在任何一个地方任何一种情况之下都是如此。马克思主义哲学在其最核心的部分是高度抽象化的理论，若要获得尽可能大的适用性，就只能结合现实社会的实际情况再建构。建构之后的适用过程不得不加以“本土化”的改变，关键就在于改变的度不能偏离其核心内容。当解放神学借用马克思主义哲学理论时，已经尽可能多的挖掘对他们而言可以适用的内容，在针对拉美的现实分析之后加以拉美特色的释义，才能更好的适用。这不会对马克思主义哲学产生什么巨大的影响，却能从侧面证明马克思主义哲学适用的广泛。同样也提出了一个问题，那就是怎样使用马克思主义哲学理论才是正确的？使用者，使用的环境，使用的过程，使用的方法以及使用的结果，那一个起决定性影响？就解放神学而言，似乎使用的结果最为重要，不论理论的其它背景，仅仅提取对自己有用的部分，获得效果，就承认其科学性。同样，马克思主义哲

学的核心之外应该是有很大的包容性的，有丰富的发展空间与维度的，在不同的情境之下，不同的使用方法与形式，这并不会对马克思主义哲学或马克思主义理论本质造成冲击，只会增加其生命的长度与宽度。

参 考 文 献

专著:

- 1、Arthur F. McGovern, "Liberation Theology and Its Critics", Maryknoll, New York, 1989
- 2、《圣经》，《出埃及记》
- 3、刘清虔：《迈向解放之路》，台湾人光出版社，1996年版
- 4、关达：《第二次世界大战后拉丁美洲政治》，中国社会科学出版社，1987年版
- 5、王春良：《拉丁美洲民族民主运动史论》，中国地图出版社，1992年版
- 6、索飒：《丰饶的苦难——拉丁美洲笔记》，云南人民出版社，1998年版
- 7、[乌拉圭]爱德华多·加莱亚诺，王玫等译：《拉丁美洲被切开的血管》，人民文学出版社，2001年版
- 8、[英]莱斯利·贝瑟尔主编：《剑桥拉丁美洲史》第一、三卷，北京经济管理出版社，1995年版
- 9、郝名玮、徐世澄著：《拉丁美洲文明》，中国社会科学出版社，1999年版
- 10、卓新平：《当代西方天主教神学》，上海三联书店，1998年版
- 11、卓新平：《当代西方新教神学》，上海三联书店，1998年版
- 12、卓新平，许志伟主编：《基督教研究》第二辑，北京社会科学文献出版社，2000年版
- 13、傅乐安主编：《当代天主教》，北京东方出版社，1996年版
- 14、[美]弗姆著，赵月瑟译：《当代美洲神学》，四川人民出版社，1990年版
- 15、《马恩列斯论人性·异化·人道主义》，中国社会科学院哲学所历史唯物主义研究室、中国历史唯物主义研究会编著，清华大学出版社，1983年版
- 16、马克思、恩格斯：《共产党宣言》，人民出版社，1997年版
- 17、《1844年经济学哲学手稿》，中共中央马恩列斯著作编译局译，人民出版社，2000年版
- 18、陈刚：《马克思的自由观》，河南人民出版社，1996年版
- 19、韩庆祥：《马克思人学思想研究》，河南人民出版社，1996年版
- 20、高光、严树森、马迅：《马克思恩格斯早期著作研究》，中共中央党校出版社，1992年版
- 21、杨霞：《历史进步与人的解放》，中国社会科学出版社，1996年版

- 22、余文烈主编：《当代国外社会主义流派》，安徽人民出版社，2000年版
- 23、王宏维：《社会价值：统摄与驱动》，人民出版社，1995年版
- 24、郁建兴、朱旭红：《社会主义价值学导论》，浙江人民出版社，1997年版
- 25、王守昌：《西方社会哲学》，东方出版社，1996年版

论文：

- 1、[西]T·卡贝斯特雷罗，默然译：《古铁雷斯谈解放神学》，《世界宗教资料》，1985年第1期
- 2、[美]P·摩西，姜琳译：《拉丁美洲政治思想斗争中德“解放神学”》，《国外社会科学动态》，1985年第8期
- 3、[德]汉斯·孔，段琦摘译：《基督教往何处去》，《世界宗教资料》，1987年第3期
- 4、傅乐安：《解放神学——宗教信仰与解放实践的统一》，《世界宗教研究》，1989年第2期
- 5、[美]P·莱克兰德，段琦译：《解放、福音、教会——评梵蒂冈的两个文件》，《世界宗教资料》，1987年第2期
- 6、[罗]G·弗罗里亚：《西方的马克思主义与宗教》，《国外社会科学动态》，1989年第5期
- 7、沈安：《活跃的拉美解放神学》，《世界知识》，1989年第9期
- 8、刘承军：《对“解放神学”的再认识》，《拉丁美洲研究》，1991年第2期
- 9、[秘]古铁雷斯著，段琦译：《〈解放神学〉·修订版介绍：观点的发展》，《世界宗教资料》，1992年第1期
- 10、王谨：《“解放神学马克思主义”的兴起及其特征》，《教学与研究》，1996年第5期
- 11、任延黎：《罗马天主教与马克思主义哲学在西方的对话》（一）至（二），《马克思主义哲学研究》1995年第6期，1996年第1期
- 12、[法]路埃：《马克思主义哲学与解放神学》（一）至（六），《马克思主义哲学研究》，1996年第2、3、4、5、6期，1997年第1期
- 13、杨煌：《马克思主义与基督教能统一吗？》，《马克思主义与现实》，2000年第5期

后 记

清晨时分，终于开始写后记。后记的撰写意味着论文写作的接近尾声，也意味着三年的研究生生活要划下句点。清冽的晨风让我的思绪穿透这三年的每个日子，看到文科楼教研室里的上课，听到老师们的悉心教诲，感受到研究生生活的苦与乐。将要结束的时候，总是会那么舍不得！原本以为在后记的撰写当中，要倾吐的话语会如泉涌般，但此时此刻真正体味到何谓“不知从何说起”！但心中的谢意是早已铭记，不可疏漏的：

感谢刘李伟老师在论文的写作上给予悉心指导，在生活细节上给予关心，不仅如此，更要感谢她能如一位朋友般与我沟通与交流！感谢刘卓红老师、陈国强老师，从论文开题，到论文写作给予我的宝贵意见，使我受益颇多！

感谢郑维铭老师、周炽成老师、陈甫金老师、江雪莲老师以及林进平老师曾给予我的帮助和指导！

感谢远在北京的杨煌老师，从选题伊始，到资料的收集都为我的论文写作提供了诸多帮助！

还要感谢三年前李怡敏老师对我的鼓励，使我有全新的目标，得以开始全新的生活，感谢七年来她对我照顾和爱护，犹如和蔼可亲的长辈给我温暖！

最后的谢意给我亲爱的朋友们，是你们陪我一起度过这三年有苦有乐的时光，痛苦齐承担，欢乐同分享，酸甜苦辣都是一辈子的回忆！谢谢你们！

肖云

2002/5/22 晨