

解放神學與本土神學的相遇

從解放神學省思第三眼神學

李茂榮¹

本文作者根據解放神學之內涵，整理了五大特點，來詮釋和省思當代本土神學家—宋泉盛之第三眼神學。透過整合，作者期許解放神學與本土神學的相遇，能使基督信徒化力量為盼望，並在「他者面容」上見到基督。

前言：解放神學之內涵

「上主的神臨於我身上，因為他給我傅了油，派遣我向窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使壓迫者重獲自由。」（路四18）

解放神學宣稱：結構性的貧窮是一種罪惡，是對上帝旨意的違反，而這樣的違反，是基於不公義與罪惡所產生的結果。上帝差遣其子耶穌基督來到世上的目的，是為解放所有因為罪、貧困、悲慘和被壓迫的苦難群眾：

「拉丁美洲的解放神學之發展，始終由這一延續下來的意識相伴隨：我們民族的生活，已進入了一個新的歷史階段，並感到一種需求，就是應將這一新階段理解為上主

¹ 本文作者：李茂榮先生，輔仁大學宗教學系博士畢，現任文藻外語大學助理教授。

召喚我們，以適應這種新型態的方式來傳播福音。解放神學的思想，以這兩種因素為條件，並要求保持兩種忠誠：忠於我們信仰的上帝，和忠於拉丁美洲的人民。因此，我們不能將傳揚上主之道，與解放的歷史過程相分離。²」

根據聖經舉揚卑賤貧苦者、摒棄為惡之權勢者的教導，基督徒有義務為創造公平正義的社會而奮鬥。故「解放神學主張以實踐為優先，關心與實踐有關係的因素，如：神是解放實踐的主體，其情況如何、其背景和動機為何等等」³。

本文將「解放神學」的特徵，分為五項內涵來加以解釋：第一、「神與人」之間關係的詮釋；第二、強調實踐優先於理論的原則；第三、對社會與自我的詮釋與批判；第四、「窮人教會」的特色；第五、靈修與社會批判的實踐。分述如下：

一、「神與人」的關係

一個身陷於苦難中的人首先的問題即是：「神，您為何讓

² Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*. Revised Edition. (Maryknoll, New York: Orbis, 1999), p.XVIII. 古鐵熱，生於 1928 年 6 月 8 日的秘魯，後成為多明我會士及神學家，其著《解放神學》對拉丁美洲的社會、歷史及神學有深入的見解與批判，此後他便成為解放神學的代表性人物。隨後，他更於 1973 年出版《解放神學的各種視角》、1983 年《我們喝自己的井水：一個民族的靈修旅程》、1987 年著有《福傳與站在窮人的立場》。

³ 武金正，《解放神學（上冊）：時代脈絡的詮釋》（台北：光啓文化，2009），5 頁。

這一切發生？」而古鐵熱在詮釋《約伯記》中⁴，並不是問：上帝為何讓苦難發生？或上帝作為公平正義的主宰，如何賞善罰惡地對待約伯？他的問題卻是：「我們如何談論上帝？」這個問題的起源是因為在拉丁美洲的實況上，不公義的制度所導致的惡行，是群體性、暴力性、歷史性、持續性的苦難事件。面對現實的苦難，約伯對自己的無辜，有著堅強的信念，並且保持信心繼續盼望，但拉美窮人卻在上帝的眼中步向悲慘。古鐵熱在《論約伯記》一書中談論關於「神與人」關係：

「約伯……在親身經驗到的苦難和不義之中談論上帝……我們不須等待先解決自身的困難；走出自我並去幫助其他受苦的人，就是遇見上帝的方法。……約伯了解，對窮人的責任，是完成一切人間事業的基礎，這基礎是在個人的世界之外，建立在其他人的需要之上。……約伯知道，上帝要求的是公義，因此他相信實行公義就是實行上帝的旨意。⁵」

對古鐵熱而言，如何讓窮人與受苦者能在聖經中聽到上帝與他們同在，上帝是窮人們的上帝，是苦難者的上帝，無論他們是在飢餓中，或在因不公義而受的折磨中，上帝都未曾放棄或遠離他們。這樣的神學，才是拉美地區人民迫切需要的的神學。因此這種「神與人」之間的關係，是「在互動關係中」的上帝

⁴ Gustavo Gutierrez, 柯毅文譯, 《向全能者抗辯: 論《約伯記》》(台北: 雅歌, 2002), 96~97 頁。

⁵ 同上, 110~111 頁。

與人，是受難的上帝與窮人一起行動的伙伴關係。

二、強調實踐優先於理論的原則

在實證意義上，「實踐」往往被當作是理論的延伸、補充，或具體的運用；但神學中的「實踐」概念卻不然，而是一個「理論與行動」之間的辯證過程。「實踐」本身就具有智性的力量，並非理論的附屬品，或聽命於理論的行動。因此「實踐神學」具備了在倫理意義上的善意志與善行之合一的行動。曾慶豹認為，為避免神學落入信仰語言唯心論和行動實踐的保守主義，神學應從存有論的「內在批判」（自我理解）推展到社會政治範疇實踐方面的「外在批判」（溝通行動）⁶。

三、對社會與自我的詮釋與批判

呂格爾的詮釋觀點則為解放神學做了重要的說明：「神學的旨趣，當然不止於經典的詮釋或存有論的證明，而更應嚴肅地要求它同時是一意識型態批判的神學，要求它實現避免扭曲的溝通和人性的異化，以真正地實現信仰承諾人的自由」⁷。因此，對意識型態的批判，才是對於詮釋神學最大的幫助，也只有透過批判的詮釋，解放神學方能在其中找到源源不絕的動力。

⁶ 曾慶豹，《上帝、關係與言說：批判神學與神學的批判》（上海：華東師範大學，2008），155頁。

⁷ Paul Ricoeur, "Hermeneutics and Critique of Ideology", in *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. by John B. Thompson (Cambridge University, 1981), pp.63~100.

四、詮釋「窮人教會」的特色

解放神學受馬克思主義社會分析的影響，意識到拉美地區教會對於傳統基督教義的詮釋是明顯地選擇了當權者、富有者與壓迫者的一邊，因而信仰成了麻醉被壓迫者的手段與藉口，彼岸的拯救卻與現實無關。這樣的現實，使解放神學家反省並建立起以窮人為主要對象的「基督論」、「上帝國」、「窮人教會」等觀點，採用了本土化、處境化為基礎的基督信仰原則。

在信仰組織結構上，解放神學家從拉丁美洲的現狀提出革新，即「基督教基層社團」（Basic Christian Communities, BCC，簡稱基基團）。馬杜羅（Otto Maduro 1945~）認為，「基基團」是此地區未來天主教會存在的先驅，但它們並非是新發明，反而可以追溯到早期基督教團之延伸⁸。此一返璞歸真的現象，也正是重新回到基督宗教的原始精神。

五、靈修與社會批判的實踐

解放神學在社會參與的基礎上，特別重視「靈修」，但不同於過去「靈修」給人遁世、隱修與不聞人間疾苦的印象，而主張「靈修」應是沈澱自身、同時參與社會正義改革的實踐行動。古鐵熱認為，「解放」包含一切過程，是一種「按照愛與生命之精神自由行進」的靈修。天主召喚信眾與祂同在，是藉

⁸ Otto Maduro. "Notes for a South-North Dialogue in Mission from a Latin American Perspective", in *Missiology*, Vol. 15, No 2. 1987, p.71.

著新的靈修體驗與靈修泉源，團結「受壓迫者」與教會組織，跟隨著耶穌基督的靈修精神，完成對受壓迫者的解放。

「靈修」包含一切人的生命，包含個人與團體之間共同的歷程，使祈禱、思想和行動在合一的狀態中，完成啓示的使命。加利萊亞（Segundo Galilea 1928~）提出「解放的靈修學」，強調對於當代基督徒而言，信仰的挑戰在於如何在日常生活的深度體驗中，發現耶穌基督⁹。利巴尼歐（Joao Batista Libanio 1932~）同樣注重宗教靈性修養與社會現實的關聯，他尋求將信仰與政治結合，試圖建構一種體現「解放」意向的靈修學，目的在強調被壓迫者和窮人的日常生活中，顯現上帝的存在及救贖¹⁰。神學與靈修並非躲避世界或封閉在自我世界中，而是必須爲了實現社會正義，並爲其提供意義，成爲社會正義的精神支持或信仰指導。所以，它所了解的神學與靈修是實踐性的行動。

*

*

*

經由上述簡介了解放神學的基本觀點後，本文接下來，將運用這五個向度的內涵，來詮釋與分析當代本土神學家—宋泉盛之第三眼神學。

⁹ Segundo Galilea, *The Beatitudes: To Evangelize as Jesus Did*. (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1984), pp.19~20.

¹⁰ J. B. Libanio, *Spiritual Discernment and Politics: Guidelines for Religious Communities* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1982), p.2.

本文：從解放神學之五特點省思宋泉盛之第三眼神學

台灣本土神學家宋泉盛 (Song Choan-Seng 1929~)，曾被譽為「亞洲最有影響力的神學家之一」¹¹。他主張由「本土神學」的起點，建立對基督傳教的重新詮釋，而提出「第三眼神學」(Third-Eye Theology)、移位神學 (Transposition Theology) 到故事神學 (Story Theology) 等系列的思想。他的後期作品「蓮花世界中的十字架」系列¹²，著重於基督宗教對佛教的理解、比較、詮釋與對話。他的主要思想體系，企圖建立以亞洲人文化為主體，從福音在亞洲的處境中，找到在基督信仰的自我認同；而其特徵，是使用本土民衆所熟悉的故事來詮釋基督福音，進行「再詮釋」的創造建構本土性神學¹³。

一、「神人關係」的確認

宋泉盛認為，神與人之間的關係，是以「神愛」(agape)

¹¹ George Gispert-Sauch SJ, "Asian Theology" in David Ford ed., *The Modern Theologians*, 2nd ed. (Cambridge: Blackwell, 1997); 另參：王崇堯，《台灣本土神學對話—為台灣教會把脈》(台南：台灣教會公報社，2011)，110~122 頁。

¹² 此系列共有三冊，均由宋泉盛著，莊雅棠譯：第一冊《耶穌：被釘十字架的人民》(嘉義：信福，1992)；第二冊《耶穌的上帝國》(嘉義：信福，1998)；第三冊《與聖靈同工的耶穌》(台南：人光，2003)。

¹³ 黃伯和，《不做陌生人》(台南：人光，1995)，41~44 頁。亦參：莊雅棠，《哲學詮釋學與台灣本土神學》(台北：永望文化，2010)，213~216 頁。對於台灣本土神學發展的四階段，分別為：接受期、醞釀期、覺醒期和建構期；實則與黃伯和的四階段概念雷同。

爲出發點，進而完成人的覺醒。「神愛」既是信仰的勇氣，也是上帝賜予「苦難」轉化成「盼望」的基礎。上帝給予人類無條件的愛，這個行動展現在創造及救贖的行動中。換句話說，「愛就是上帝整個的存在與一切的作爲」¹⁴。也因為上帝無條件的、白白奉送的「愛」，與對苦難者的「疼愛」(The Pain-love of God) 兩者之間的契合，使得信仰產生實踐的動力，完成於受苦者對「苦難」的重新認識上。因此，透過受苦的愛、克服仇恨與絕望的愛，上帝與人相遇。解決了來自不同文化背景與宗教傳統的人，在愛中相遇並找到一條途徑，接近彼此的心，也接近上帝的心問題¹⁵。

深究宋泉盛「神人關係」的思想，可發現其信念層次，是上帝主動給予，而人被動接受；但從實踐層次而言，人卻必須積極主動參與對制度之惡的反抗，上帝只是相伴而已。也就是說，「做」神學是「神人之間具體行動的愛」。換言之，「具體行動的愛」從本體論而言，是給予和接受；從實踐的角度而言，則是參與和相伴，因此「做」神學必須取自於個別的歷史情境來進行參與。如聖經所言：

「我們應該愛，因為天主先愛了我們。假使有人說：我愛天主，但他卻惱恨自己的弟兄，便是撒謊的；因為那

不愛自己所看見的弟兄的，就不能愛自己看不見的天主。

¹⁴ 宋泉盛著，莊雅棠譯，《第三眼神學》（台南：人光，1989），103頁。

¹⁵ 同上，133頁。

我們是從他蒙受了這命令：那愛天主的，也該愛自己的弟兄。」（若壹四 19~20）

從歷史而言，文化與福音的關聯同屬於歷史，亦同為上帝的創造，也是對創造的理解。因而對上帝的認識，也必須從對文化與歷史的詮釋開始，並在其中發現上帝的蹤跡。以色列的歷史雖與本土歷史乍看之下，毫無關聯，但若從福音角度而言，舊約歷史中的精神，如反抗暴政、愛與寬容，都深深反應在吾人的歷史文化中；因此，詮釋古代以色列歷史經驗，可幫助我們面對當前的困境，並思考解決之道。

二、強調實踐優先於理論的意義

「實踐」的意義，不單是照教條或訓導行事；成為一個「義人」，包括了將公義與自由的基本價值活出來。這種「實踐」概念，可回溯到亞里斯多德的倫理意義，及涉及到政治上的公平、正義、幸福的概念。宋泉盛認為，在人類歷史中，宗教與政治是分不開的孿生兄弟。對神聖的崇拜，是人的本性；宗教與政治在人類歷史上，雖以不同形式存在（前者是教會、教區與信仰組織形式，後者則是政府組織），但從個人、家庭、社群國家的生活來看，兩者幾乎是結合在一起的。

人是政治及宗教的存有，因此信仰的實踐和社會的治理，不但息息相關，而且還互相影響¹⁶。宋泉盛將實踐意義著眼在「政治」，認為基督信仰是一個歷史事件，也是一個政治事件。

¹⁶ 同上，336 頁。

因此主張「公義」與「自由」在聖經的詮釋中是靈性的，也是政治的。正因為上帝是公義的上帝，所以祂不容許窮人與弱勢者受到壓迫。

在「實踐」策略上，解放神學家反省「自我異化」的觀點，提出「意識化」的策略，以「教育」作為消除異化的方法，批判社會制度以完成在現實上的社會解放。社會革命終究只是歷史中一個階段的改變，天主的旨意與上帝國的來臨並不是透過社會革命來完成宗教上的革命。宋泉盛認為：

「革命雖然可以使得一個國家政權的體制有效且徹底的改變，可是上帝的真理的政治卻不能交付給革命。社會政治革命可以是基督徒用來見證上帝的方法之一，卻不能將上帝的真理置於革命之下。上帝的真理是繼續不斷地尋求權力的轉化，即使是以公義及自由為號召的革命，也不能避免這樣的轉化。¹⁷」

因此，我們必須清楚地分辨，「實踐」所具備的政治意義，是為了解放窮苦與受難者的倫理行動，其中包含了善意與善行之結合。這種政治倫理的實踐，從社會或政治的觀點而言，當然會產生革命的條件與確實的行為；但從神學的觀點而言，「政治的實踐」不應成為神學關心的唯一目的，否則就失去了神學本身的價值，淪為一種以宗教煽動人民造反的工具，而這顯然與基督信仰的原意背道而馳。

¹⁷ 同上，472頁。

宋泉盛對於台灣國民黨專政與戒嚴時期批判地相當強烈，但文章多半侷限在啓發民衆自覺意識與自決行動，並未對台灣未來前途提出藍圖，或許是因為時代的侷限性，對他而言，公平正義的社會仍是尚未到達的目標。而當台灣進入政黨輪替與民主選舉的時代時，他的論述反而失去時代的前瞻性，無法穿透在政黨政治、資本主義運作下，權力結構的流轉與支配特徵。從另一個角度來看，也可說是從實踐觀點注視宗教與文化之間對話的位置。

三、對社會與自我的詮釋與批判

從詮釋觀點來看：福音必須得經過詮釋才能夠理解啓示：詮釋不是移植，而是批判性的觀點。第三世界神學的觀點，多半認為移植歐洲基督教思想到本地中，需要經過磨合與說服的力道，否則當政治力挾帶信仰的方式，多半產生負面影響。歷史上的錯誤經驗，已有明證，因此解放神學強調對話與溝通行動。

宋氏所提倡的「故事神學」，是從民間流傳的故事中，重新以福音的角度詮釋，而在亞洲基督徒文化中找到自我的靈性，並發現上帝在不同文化、國家與人民身上留下的記號。例如，宋氏1981年以「孟江女哭倒萬里長城」¹⁸的故事為題，論述了「與人民一起活在基督裡的政治神學」，以此揭開了「故事神學」的意義。藉著說故事，一方面體現文化，另一方面為

¹⁸

宋泉盛，鄭加泰譯，《孟姜女的眼淚》（台南：人光，1989）。

福音傳播進行工作。如此，將故事融入宣講福音中，讓說者與聽者雙方，都能藉由故事融會其中，既達到傳播福音目的，也收到精神上的融通效果。宋氏說道：

「當我以這樣的方式來讀亞洲的故事時，我不再是故事的旁觀者，而是局內人。我發現耶穌的故事、上帝國的故事，豐富地反映在它們之中；它們也豐富地反應出耶穌的故事、上帝國的故事。¹⁹」

這樣的詮釋，除了使人重新體會故事的「新意」外：更重要的，是藉「故事」作為批判社會、政治與文化的工具。其中以「第三眼神學」為代表。

「第三眼神學」，是指從亞洲文化心靈的眼睛，來觀看上帝創造與救贖的偉大奇功，洞察耶穌基督十字架與復活的奧義，領悟聖靈神妙不測的運行契機²⁰。宋泉盛認為，神學工作必須面對環繞著自我信仰旁的黑暗，以及那種分裂基督教靈性與文化之間的黑暗，他稱之為「雙重的黑暗」。第三眼神學的任務，就是要克服這雙重的黑暗，使基督精神可以融入本土文化中，成為以文化為範疇的思想體系的一部份。

宋泉盛甚至以和佛教進行對話為例，企圖找出其中的異同，來說明：上帝的愛是跨文化、種族與宗教的：真正對上帝

¹⁹ 宋泉盛等著，陳南州編，《建構台灣文化的神學：神學與文化研討會論文集》（嘉義：信福，1994），31頁。

²⁰ 宋泉盛，《第三眼神學：亞洲環境中神學的形成》（嘉義：信福，2003），69頁。

之愛的感受，是從深刻的宗教體驗與感悟中去認識，而讓上帝之愛自然地發生在愛的行動中，並且具體地發生在歷史中。不管是從故事神學的角度，或是與佛教的對話，宋泉盛咸認為對福音的詮釋是必要的，而詮釋則是一種「逐步」與「漸入」感動人心的過程。

當然，故事作為「隱喻」，必須經過轉譯的過程。然而，這種「兩層故事（原來的聖經故事，與使用的民間故事）轉譯」，要將故事結構進行拆解，再將內容有選擇性的「說出」，這樣仍舊是一種對聽故事者的陳述；另一方面，若是講另一個新故事，那麼就和聖經故事的內容並無意義上的差別，只是置換角色與時空而已。所以，故事的隱喻必須是說故事人的暗示，與聽故事人的心領神會，故事才會產生深刻的印記，否則仍舊只是一個「故事」而已，並不會產生信仰上的感動。

四、「窮人教會」的特色

關於窮人教會的問題，解放神學提出「由下而上的基督」，即與窮人和受苦者一起的基督；且在組織方面，因為神職人員缺乏的現況，所以產生了「基基團」。如此，不管有沒有牧者參加，均以家庭聚會為主，以貧窮與受迫害者為認同對象。由於常共同閱讀聖經與祈禱分享，引發了行動，從過去被動的教友，轉變為具有積極主動性的天主使命的完成者，參與改善社會的運動。簡單地說，基基團的牧靈工作，遠遠超過神職人員的範圍；教會的上下層結構進行轉換，下層結構（信友）不再是

被服務的對象，而是服務他人的人²¹。

因此，「窮人教會」非指只有民衆而無神職人員的信仰組織；正確的理解應為：基督信仰團契在任何艱困的環境下，都能藉由信仰的凝聚力，給皈依者信仰的信心與動力。從神學的本質來看基督團契的根本問題，就是「誰是我的鄰舍？」²²宋泉盛將之改寫為「誰是我的上帝？」然而，強調「誰是我的上帝？」這概念不能離開「誰是我的鄰舍？」而那「在需要中的鄰舍，正是在需要中的上帝。受苦的陌生人正是受苦的上帝」²³。

長老會在台灣的基督教會歷史中，占有重要的歷史地位。歷史中的長老教會，發展多為社會菁英主義，特別是在政治上的優越地位，使長老教會與台灣政治社會間存在著特殊的關係。一方面，這些菁英代表知識份子的社會責任；另一方面，他們也是經濟上的優勢者，掌握了經濟力以促使社會進行改革。這與解放神學的「窮人教會」是相當不同的。正如解放神學家認為，窮人在信仰上和現實上的要求，並非富人關心的所在。宋泉盛對此也指出：菁英的基督教會，要求更多的政治自由，而且是一種分享權力—公平的權力競爭，而非超過貧窮現狀的改善。

²¹ 武金正，《解放神學》，28~33 頁。

²² 宋泉盛，《人算不如神算》（台北：永望，2006），105~112 頁。

²³ 宋泉盛，莊雅棠譯，《第三眼神學》，170~171 頁。

五、靈修與社會批判的實踐

從社會批判與靈修觀點來看，解放神學認為「靈修」的重要性，在於當吾人進行公共領域參與，或參與政治運動中，往往會陷入激情或某種世俗性、功利性、短暫、淺見、膚淺的意識型態中，如果缺乏了靈修、祈禱和對先知的聆聽，將容易陷入「自我稱義」的情況卻渾然不知。

宋泉盛以「盼望」作為指向未來的觀點，同樣是以「盼望」作為對苦難臨在意義的詮釋，這信念或隱或顯地，潛在於所有靈性掙扎與社會政治的奮鬥中。所以宋泉盛認同「被釘在十字架上的上帝」，是祂「與」這個世界一起承擔苦難與死亡。上帝不是人類苦難的補償或說明，而是人類在痛苦中得以面見的上帝。因此，「盼望」成為靈性的力量，能將消極的苦難轉化成生命的肯定，這樣的力量必須透過靈修才能達成。

對解放神學而言，「盼望」具有社會政治的意義，轉化處境正是盼望的所在與宣告。這一宣告，既是信仰與靈性的宣告，也是政治與社會性的宣告。宋泉盛舉出台灣基督長老教會的「台灣獨立宣言」，是在政治上解放意識的證明。苦難在內容上是靈性的，在實質上則是社會與政治的，因此當吾人將盼望的力量化為具體行動時，就是人民應該自決奮鬥之時。福傳就是讓那些在苦難中的人，懷有盼望勇氣，並因盼望勇氣而有存在勇氣。換句話說，信仰的告白就是不管眼前的困難有多大，仍然堅決相信上帝是盼望與存在的力量。

反省與展望：在「他者的面容」上看見「信仰的面容」

一、第三世界神學與本土化神學的相遇

無論是本土神學或第三世界神學，包括各區域發展的神學，如印度的賤民神學與本土神學（如：約翰斯Pierre Johanns, S.J. 1882~1955、潘尼卡Raimon Panikkar 1918~）、韓國民衆神學（如：徐南同 1918-1984 的「恨」神學、安炳茂 1921- Oehlos的詮釋）、日本神學（如：小山晃佑的水牛神學、八木誠一的基督與禪學思想）、菲律賓的草根神學和鬥爭神學、非洲黑人神學、祖先神學、女性神學等，皆有以下幾種特徵：一是實踐傾向，關注社會經濟問題，且通常具有明顯的反抗與鬥爭意識，並以弱勢族群為主體；二是本土性色彩濃厚，某些觀點如本土文化、歷史背景與福傳目的被強烈地凸顯出來；第三，它們多半不強調思辨性和系統性神學，雖然不同於歐洲學術神學，卻通常注重靈修的精神實踐意向²⁴。

宋泉盛的第三眼神學，與上述的這個系統有著一致性，他特別著眼在政治與文化兩大領域，可以說，以政治區塊的現實處境，作為神學實踐的場域，指出政治權利的公平性與政治權力分享，為實踐社會正義的積極作為。當然，第三世界神學或解放神學，都要求在政治上的公平正義，因為政治終究是管理衆人事物的重要權力根源，若不在權力上取得合法性，則改革就不可能實現。政治改革既是起點，也是最後的目標。

²⁴ 參：卓新平，《當代亞非拉美神學》（上海：上海三聯書店，2007），602~603 頁。

另一方面，在文化領域上，第三世界神學是以不同情境與文化脈絡為其思考起點，因此不同的民族特性，自然產生不同樣貌的神學。不可否認，漢民族文化影響台灣本土意識甚深，在政治、倫理或行為規範等意識型態上，都有其痕跡。因此儘管在政治上，台灣與中國分屬兩不同政治實體，卻無法在文化上進行分割。宋泉盛所謂的亞洲心靈，仍是以漢民族文化觀點為基礎，來面對基督信仰，這原本就是「立場」與「成見」的背景問題。從詮釋學而言，這樣的詮釋，可以透過不斷且一步一步的循環，加深並前進，而不必是平面的連結與糾葛。

從第三世界神學的角度來省思「本土化神學」的意義時，明顯地可以發現其立場，往往訴諸於政治制度下的迫害、人權被剝奪、倫理與精神層次的失落、社會貧富差距等基本不公義現象的存在。然後回歸到信仰中心，以信仰作為支撐，面對苦難與質疑的力量。因此，現實處境與面對挑戰，是信仰的起點，故信仰扮演的角色，就不能只是提供安慰與精神避難所，而是成為勇氣的「動力」。這並不意味著信仰就非得是革命與暴力；不過，信仰絕對可以被當成是一種「抵抗」²⁵的力量。

二、從暴力觀點初探第三世界神學與本土化神學

「在一個面容能得到完全地尊重的世界中，就不會再有戰爭。而在一個面容絕對得不到尊重的世界裡，一個不

²⁵ David Tracy, *Plurality and Ambiguity—Hermeneutics, Religion, Hope* (New York: Harper & Row, 1987), pp.82~83.

再有容貌的地方，不發生戰爭也難。²⁶」

暴力的行使，是以武力破壞「律法」（包括自然法、人性尊嚴，以及他人擁有生命財產的權力）。使用暴力的主體，可以是個人、組織、國家或整個民族；方法可以是謀殺、財物剝奪、關係斷裂、戰爭、屠殺或種族滅絕。而且行使暴力的主體，往往為了使暴力合理化，會訴諸於民族主義、民粹觀點、經濟競爭、極端教義，或其他匪夷所思的意識型態，但目的都是為了自我的行為得到合理的保證，因此推翻暴力的過程往往也循著暴力模式來成為新的權力主體²⁷。

第三世界神學所遭遇到的暴力形式，往往來自社會制度上的扭曲，出現在殖民地經濟、政治獨裁，或全球化的政治經濟與文化聯合體的侵略。但無論美其名為「發展經濟」、「促進民主」、「維護人權」、「民族統一」的種種口號，如果在實際的行為上，有忽略了主觀意願與立場不對等的狀況，就是缺乏公平、不正義的與侵略行為。

在暴力下，「他者」是無面容的客體。在解放神學的眼中，一張張窮人的臉就是耶穌基督的面容；在本土化神學的眼中，他者的面容是一幅幅在白色恐怖下失落的照片，而耶穌基督正在其中。信仰拯救在暴力下的受難者，終究必須面對暴力的本

²⁶ Jacques Derrida, "Violence and Metaphysics", *Writing and Difference* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), p.107.

²⁷ 弗朗茲·法農 (Frantz Fanon)，楊碧川譯，《大地上的受苦者》，（台北：心靈工坊，2009），71~125 頁。

質，就是力量；然而信仰既是勇氣的力量，那麼也沒有理由樂觀地認為力量不會形成暴力，因而許多極端的宗教狂熱人士會在力量中迷失自我，進而無視他人的面容，僅是為了心中所執著的信念，成為暴力的實行者與加害者²⁸。

同樣，力量也是「希望」的根源，成就信仰的堅持，差別在於他者面容的浮現，在他者的面容上看見佛、菩薩、耶穌的樣貌。或許可以說，第三世界神學與本土化神學在面對暴力的現實上，都在他者的面容上看見了那信仰的面容！

結論：透過信仰的轉化與昇華，力量可以成為盼望

解放神學與本土神學（本文中以南泉盛的第三眼神學為例）都來自於非歐洲神學的背景，不同的文化、社會、歷史情境，發展出不同類型的神學，其中有相似點，也有差異點。相似點在於面對受壓迫的情境，包括政治、信仰、經濟或歧視的處境，都受到不公平、不正義的對待與傷害；差異點則在因為立場、著眼點、實際情況的不同，而有不同的對策。

從信仰的角度而言，第三世界神學強調福音的本土性詮釋，強調和歐洲傳統神學、系統神學與理論神學不同，重視實踐、行動與組織重構。從社會角度而言，解放神學強調與社會革命之差異，在於信仰本質；因此靈修、教育與群眾覺醒，就成為策略運作的主軸。第三眼神學則主張在信仰基礎上，進行

²⁸ 同上，181~183 頁。

知識份子的覺醒，並取得政治上的合法性與權力分配的公平性，其政治企圖是清楚而明顯的。

然而從「暴力」概念的分析看來，吾人認為信仰仍必須與政治分開，儘管對於公共領域的參與，是身為一個公民的責任，也是一個信仰皈依者應盡的責任，宗教不能自以為是地置身於公共領域之外。但是必須清楚地認知，權力的本質就是暴力的行使，因此在結構中，無論是政府、組織或群體中，都必然包含權力的運作：權力運作的模式，是不斷地循環、重複吸取力量，並重複使用暴力達成權力的分配與運作。

無法脫離權力結構與力量的宰制，也許是不可避免的事實；但同樣地，力量也體現在「信仰」的結構上，透過信仰的轉化與昇華，力量可以成為盼望，成為對於救贖無比的信心。這也是吾人對於解放神學和本土神學的詮釋、對於在「他者面容」上見到基督的信心。