

生命觀和解放人本論

武金正

輔仁大學宗教學系教授

提要

生命觀本身來說，是一個平凡的題目，因為我們每天都體驗它的不證自明。然而，當有人要我們仔細談論它，我們就會面臨非常複雜的問題，尤其當我們發現有些著名的哲學家，如叔本華或沙特，對生命有著極其特殊的看法。哲學家們對生命充滿著悲觀或是荒謬的看法，挑戰我們的思考，要我們找出生命真正的意義是什麼，總之，人的生命是身心靈的綜合，然而，這綜合建立在哪一個基礎呢？該問題碰觸到每個時代形上學討論的根源，這就是有關靈魂的問題。

人的生命深根於自然之上，並在不同的文化中滋養，如此，生命能同時是創造和進化。當我們對生命正確的瞭解，我們就能將科學和宗教觀連在一起，這平常被誤會為對立的二極，或是二個相互矛盾的觀點，如德日進在他的兩本著名的著作中所證明的，即《人的現象》和《神的氛圍》。生命的人化，不但是宇宙進化的高峰，它也能在人的思考當中，從錯誤中學習，得到生命本來擁有的目的。換言之，神就是整個宇宙，所以也是整個生命的起源和終結。

我們就面臨了一個問題，一方面我們知道生命是被安排而前進，邁向神之氛圍的圓滿，但另一方面，我們每天面對的是挫折和痛苦，這如何釐清呢？首先，我們都知道，人是身心靈的整合，所以困難或痛苦是複雜而多層面的現象。我們接受宇宙的物質，建構我們的身體，使它能活著，但在生活過後，便把肉身還給宇宙，所以，我們和其它的受造物，都會有同樣的物質規律。認識我們的身體和宇宙相連，我們能看出我們應該如何適應，才能夠活的很好。在心靈上，我們能瞭解自己和周遭環境，而選擇生命的方向，於是，我們會面臨痛苦的悖論，每一個生命都會經過痛苦，但是痛苦也可能讓我們毀滅。當我們如此的生活，便發現人生活的有限，也會發現人的異化或是結構性的罪惡。這對解放神學來說，是非常重要的現象，讓他們學會，如何從罪惡解放出來，邁向人生命的圓滿。這不但是解放神學所體驗到的，也是人性所面臨的問題，於是，人性的解放，可以接受並學習，在過去的五十年，解放神學面臨起伏，而認出自身發展的歷史，亦蒙受天主聖神的臨在與領導。

總之，生命是賜與我們的禮物，讓我們分享並彼此照顧，使它能成為邁向生命最終的圓滿。

關鍵字：生命、生命觀、德日進、解放神學、解放人本

引言

生命是活著的事實，每個生活都有開始與結束，但在過程中才是生命的意義所在，在個人的生命中需有調整和發展才能達到目的，至於如何調整與修正，需要整體的正確看法，才能放心實行每一步驟。從個人來說是改正，從團體性來說是異化的解放。這是消除去人道的逼迫，才能放心大膽推動人本主義。

本文需要一個對生命的整體看法，因而從生物的向度、哲學的思考和宗教的面向來說明身、心、靈和諧的生命觀。接著，我們說明對生命較為負面的想法，以叔本華與沙特的看法，作為需要解放的人本觀之例，然後簡單扼要點出生命的整合和實在的生命觀，並說明該生命如何在德日進的有神進化論中表達出來。這生命觀與解放人本論有何關係？其實就是悔改和解放的生命合一的推動和發揮。

一、生命是什麼？

該問題是人無法逃避的問題，同時也是不容易回答的問題，然而，從以人為中心的看法來說，人是小宇宙，意思是在人身上認出「宇宙」的重要因素，針對「生命是什麼？」這個問題，人意識到自己是身心靈合一的全人，並對此反覆思索，在此主要關注的是生理學、哲學和宗教三方面的生命意義。

1. 按照自然科學的看法，我們近乎不能構足一個完滿的生命定義，然而，我們廣泛的來看，可以肯定「生命」在生理學的觀點中是一個自我延續與傳承的問題，這也是說所有生命存在都是從生命的泉源傳承下來 (*omne vivum e vivo*)。因生命的傳承不單純只是「遺傳」也是「成為」生命的複雜過程和滋養生育的互動，比方土地本身是物質，是無生命跡象的存在，但它能使種子發芽，能使植物花開與結果。此一現象說明了土地雖不是生命，但它能成為生命的重要因素，甚至擁有給予生命的能力。如此看來，物質是生命的可能，或是當適當的條件與因果的計劃俱足之時，物質與生命有十分重要的關係與連結。於是，我們能夠以此看出生命的創造是一個不斷衍生與多層次的發展，反向來說，生命在過程中也有返回物質的可能，當物質與生命隔絕，它便成為等待進入生命的另一個階段。總之，生命與非生命的如此互動，我們整體來看，它們在物理學與心理學層面可以從三個因素來認知，就是質料的轉變、重覆的產生和可發展的性質，這是廣為大家接受與生物學認可的，原先是

這個俄羅斯生物學家 Alexander Oparin (1894-1980) 所提出的。¹

2. 從哲學傳統的觀點，每一個人的生命是被給予的，所以人從出生到死亡，就是他生命的開始和結束，面對有限的問題，人在學習之中瞭解，生命是成長的活動與生命的意義所在。首先，生命是人在每天生活當中意識自己，而串連起來的生命活動，在一舉一動之間有意識的活著，所以古老哲學定義人為「有理性的動物」，因而，人能夠知道他所做的是什麼，為什麼這樣的做。事實上，他就是意識到他擁有自由，亦選擇與負責任，然而，這樣的理性和自由，指出我們最特有的原則和能力，就是所謂的「靈魂」。於是該靈魂的問題，可從不同的科學研究而界定它回答的範圍，如物理學、生物學、醫學、人類學、心理學、歷史學等學科。例如，亞里斯多德認為靈魂有不同的層面，如植物、動物和人，柏拉圖則肯定所有能辨識的生命都有它的靈魂，連世界有世界的靈魂。²中古時代，這些看法在基督宗教信仰的解釋和加深之下成為各種靈修的推行和看法。³在新時代，從笛卡兒開始，人被二分為二元論觀點下的人，其一就是理性，另一則是生理的自動論，意思是生理是屬於質料世界，並按照該自然律而運作，另一方面，也有一些重視生命意義的哲學家同意

¹ Rainer Koltermann, 一位著名的生物學者在 Alexander Oparin 之後提出，認為質料的轉變，重覆的產生和從多樣性中若干變動的可能性，三個特色使生命和非生命有差別是不夠的，而再提出另二個判準，即能於環境的影響 (Reizbarkeit) 和有動態性 (Beweglichkeit)，參考 Rainer Koltermann, *Grundzüge der modernen Naturphilosophie. Ein kritischer Gesamtentwurf*, (Frankfurt a.M.: Josef Knecht) 1994, p.98f.

² 對柏拉圖來說，靈魂的出生是由於創造者 (Demiurge) 而來的，而人的靈魂是精神，即非物質而是永生，是整合的力量 (Plato, Tim.41f;69cd)，靈魂是永恆的觀念界和在變化生活的人體為回憶和分享的媒介，而亞里斯多德認為靈魂是「生命」，因此靈魂的特點是「自動」的 (Selbstbeweglichkeit)。於是他主張有生命就有靈魂，所以植物、動物、人都有靈魂 (Aristotle, Phys. 0,6;259 a20-31; ibid. 2.; 253a 7-21)。因為活動是在因果關係中進展，他對靈魂的來源和完滿的目的非常重視 (Aristotles De an. B,1; 412 b4; De part.an. A,1; 641 a17-b10)。

³ See Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie, Bd.I: Altertum und Mittelalter*, (Köln:Herder, Komet) 1980 (12ed.). *Die Anfänge der patristischen Philosophie*, p. 341f; *Augustin* p. 365; *Thomas A.* p.507f.

並強調亞里斯多德生命看法的目的論：生命有其力量和目的。⁴如此，人的生命就分為兩種解釋，一種是機械性的看法，另一種是意志主義的生命看法。當然，有關靈魂的問題，不是什麼新的問題，而是人本來的問題，因為人希望瞭解自己存在的意義，靈魂問題成為柏拉圖整個形上學的主要基礎、亞里斯多德在物理之後所指出因果關係的看法，接著，無論是奧斯定抑或多瑪斯，靈魂就是理性和信仰的整個因素。雖然，在後來的哲學問題中，靈魂不那麼清楚成為哲學思考的對象，但是關於人生意義的問題，人不得不追問該問題的解答。如此，我們的生命就成為一個充滿爭議的現象，同時亦開啟另一扇門：生命意義是什麼？在有神論與無神論的看法下的討論。

3. 生命，從宗教的洞察來說，不但是一種現象的瞭解和肯定，也是一種價值觀的表達和意義，因此，生命回溯到自身的源頭與問它最後的生存意義。任何一個宗教都想盡辦法，幫助人回答其生命是什麼，以及生命有如何的意義。拉內認為古典神哲學試圖藉由證明神的存在，成為生命意義問題的答案。⁵宗教面對的是真實的人生，需要肯定人本的價值觀，並協助發展達到終極生命目標。在此價值觀尚未獲得完全的肯定之前，肯定該價值觀的同時，宗教應該認識人的具體狀況，從而發現一些現象是反人本的現況，想辦法著手解放。但是，如何能夠分辨意識型態和真實的宗教呢？看見果實便能知曉結果的樹木，這是宗教的核心所在，因此，不能宣傳人本的價值觀，又在行動上否定和不一致。⁶當然，人生因為長期處在複雜的環境之中，不容易看透客觀的因素，特別當人為了某一個利益，而把他人成為其達到目地

⁴ See Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie, Bd.II: Neuzeit und Gegenwart*, (Köln:Herder, Komet) 1980 (12ed.) *Descartes* p.108f; *Hume* p.234f; *Franzoesische Aufklaerung* 249f; *Kant* 300f, *Scheler* 602f.

⁵ 因為神不是人主動能掌握的，而其本質上是奧秘的，但另一方面人就能在他的體驗中表達出來。於是，拉內發展出一個新合題：神的存在和人的生命意義是一體兩面。see Karl Rahner, "The Question of Meaning as a Question of God (p. 197f) in: *Theological Investigation*. Vol.21, pp.196-207; see also *ibid. Grundkurs des Glaubens*, (Freiburg: Herder) 1976, pp. 27-53.

⁶ See Juan Luis Segundo, *Signs of Times*, (N.Y.:Orbis) 1993; see also A.T. Henenlly, "Challenge of Juan Luis Segundo, in *Theological Studies* 38(1977)p. 729f.

的工具。於是人在宗教情操的學習過程中，能整合不同對人的看法，同時也辨別他們的輕重緩急，而認出走向終極目標的條件。經由此人對社會性、心理性、文化和歷史等等都能包涵生命的意義，主要一方面解開不同的成見，另一方面亦整合人的存有。總之，人是身心靈的整體！⁷

二、悲觀的生命觀：叔本華和沙特

生命是好的嗎，它是人所期待的嗎？這類問題的答案可以是積極的或是消極的，在消極的看法當中，有兩個相當具代表性的哲學家，就是叔本華和沙特，我們要進一步瞭解他們的看法。

基本上，叔本華(Athur Schopenhauer 1788-1860)認為生命根本不是幸福的現象，而是人的累贅。他認為面對生活的事實，人的生活不是歡樂而是悲傷，如此，說生命是一個禮物是荒謬至極的，事實是人只靠意志而活，而非因為在幸福的肯定之下生活，幸福的日子對大多數人來說是遙不可及的，只是一個幻想。每一天，人似乎在尋找什麼「生活的目的」，一旦得到之後，他很快就會發現那些尋尋覓覓，在得到之後都飛逝而去，他還在尋找的，事實上是一種幻想⁸，如此下去，好像人未來還有許多可以期待的，但他很快就忘記過去那些受騙經驗，如此，現在他充滿著不解和接連而來的痛苦。於是，叔本華感嘆道：現在總是不夠，將來是不定的，而過去不能重覆。⁹叔本華覺得十分悲傷，因為人類學不到智慧：「生命就是幻想」，還在

⁷ 參考武金正，〈拉內的人類學與身心靈的治療〉，《輔仁宗教研究》，第 14 期，2006，頁 13-32。

⁸ See Athur Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, hg. v. Rudolf Marx, (Stuttgart: Alfred Kröner) 1968. 該書主要分成三個部分：對「人是」、「人有」和「人想像」的討論，並提出格言和勸勉。叔本華主張人的幸福不在於世界，也不能在世界所提供當中滿足：“Ist doch in der Welt überall nicht viel zu holen: Not und Schmerz erfüllen sie, und auf die, welche diesen entronnen sind, lauert in allen Winkeln die Langeweile. Zudem hat in der Regel die Schlechtigkeit die Herrschaft darin und die Torheit das grosse Wort. Das Schicksal ist grausam und die Menschen sind erbärmlich”(p.29).

⁹ See Athur Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorstellung*, Bd.I, &58: “Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negative und durchaus nie positiv. Es ist nicht ursprünglich und von selbst auf uns kommende Beglückung, sondern

期待這樣的或是那樣的「希望」。事實上，他認為人應該認出他生命就是一連串的幻想，而不要欺騙自己和他人，對叔本華來說，如果有幸福的話，那麼這個幸福實際上只是不幸的減少，幸福並不在人間，總而言之，所有「好的事情」都是易逝的糖衣，世界的存在終就是失敗落空，生命不值得讓人懷念。

沙特(Jean Paul Sartre 1905-1980)對生命也有特別的看法，他主要認為人不斷肯定自由，但是，這個自由沒有什麼太大的意義。原則上，在他的重要著作《存有與虛無》中，區分本質論為二種，一是「存在自身」(être en-soi)，另一是「存在為自身」，「存在自身」(être pour-soi)是一種固定、完整與十分偶然的存有，如物質，而「存在為自身」是一種不完整、飄邈的存有。¹⁰沙特認為人的特點是後者，因此，人就有自由，而自由為了開啟了一些可能性，最後的可能性就是落在虛無。沙特解釋人就如同胡塞爾所肯定的，是有「意向性」的主體，但是，他認為胡塞爾忽略了人的意識性多半都是在反省之前，所以人面對的不是哲學家的反省，而是生活的事實，而生活有其時間性，時間對沙特來說不是肯定「將來」，因為將來就是不定，亦不是抓住「過去」，因為過去不能重覆，而是「現在」的生活，然而，現在對他來說是處在一種消失的狀態，因此人面臨的是虛無的狀況。¹¹另一方面，沙特認為當人反省生存，他面臨的是「他者」，這個他者是他意識到他自己是誰：他是有身體的存有者。這身體的意識有三方面，1.他的身體自己 2.身體被別人瞭解和利用 3.身體是按照他者需求而存在。總之，主體在他者的看法之下變成客體，沙特仔細分析他者的

muß immer die Befriedigung eines Wunsches sein. Denn Wunsch, d.h. Mangel, ist die vorhergehende Bedingung jedes Genußes. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuß auf.” 因為人的滿足只不過補嘗人的缺點，所以當人未滿足它就在，人已滿足它就不在了，於是叔本華就下了結論：「幸福只是一場夢，而辛苦才是事實。」A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, aa.O. p. 133.

¹⁰ See Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. Hazel Barnes, (N.Y.:La Citadelle), 1956. M. Grene describes the paradox relationship between être en-soi and être-pour-soi regarding to the world: “For Sartre the for-itself develops as the negation to the in-itself, but this uncompromising negatively obscures the positive relation that binds me to the world” Majorie Grene, *Sartre*, N.Y.: New Viewpoint, 1973, p.155.

¹¹ See J.P. Sartre, *Being and Nothingness*, aaO. p.447f.

眼光如何使人失去自由，也因而失去人的「存在為自身」，即失去自由。¹²這樣的生命使人一方面保持自己的「存在為自身」，但是人亦無法放棄成為「存在自身」的可能性，沙特認為人在生命當中追求理想，就需要把本質論的兩邊聯合在一起，成為一個理想的人，而他非常清楚這個理想的人等於傳統中的「神」，又是自足而永遠不變，又是擁有絕對自由。然而，成為「神」對沙特來說是不可能的，因為他並不相信有神，所以追求這樣的理想生命，是無望與無用的期望，特別是當人意識到自己要面對的是死亡。

對幸福（叔本華）和自由（沙特）的反省當中，我們不難理解他們所看見的人生中悲觀與荒謬的一面，然而，這是因為他們忽略了客觀的世界和人的團體性等重要因素。對他們來說，生命不是一個寶貴的禮物，亦無建構性的價值發展。叔本華的主要論點，就在他具代表性的著作《世界為意志和想像》(Welt als Wille und Vorstellung)中說明，他跟著康德 (I. Kant 1724-1804)，把存有分成兩個部分，一是現象，另一是物自身。現象的世界不但被時空的條件控制，叔本華進一步解釋，如果該時空的條件本身亦是變化之時，這意味著時空就成為虛無與無常。也就是說，如果人透過他的大腦「想」，叔本華認為世界就是「想」的現象，那麼生命就僅是顯現一連串의想像而已，這就是世界為想像的意義。接著，在康德的形上學當中，人的道德是被要求的，道德成為個人自由、意志與絕對命令的連貫看法。然而，在關鍵點上，叔本華就強調其中之一，就是意志，他解釋，當人以意志追求幸福，而幸福和世界皆為虛無，那麼人的意志受到無常的左右，叔本華的生命觀，其實就建立在對虛無的渴求之上，所以他當然就無法有樂觀的生活態度，於是，當一般人非常羨慕和重視「天才」，他反而認為「天才」是最可憐的人物！。另一方面，對沙特來說，人的自由極其重要，但是自由的意義又是什麼呢？當一個人在生命之中追求生命的意義，他就站在每一個現在觀察生命自身，但是因為沙特認為人以「存在為

¹² J.P. Sartre is well known through his maxim “Hell is other people”, he clarifies it in the Being and Nothingness: “The Other is the Devil, he is out to destroy me, either he wins or I do” . M. Grene comments:” When the Other, this one Other, does in fact look at me, I fall into shame. But pride, it seems, arises as the converse of shame. It is my superior look against the falling other, my self-assertion which responds to his by threatening him” (ibd. p. 152).

自身」的特點生存，他不能像「存在自身」一樣自給自足，人也意識到這一點，所以一直無法滿足。人會有這樣的想法，主要受到時間結構的三個因素：過去、現在、將來的看法，即過去無法重演，將來亦不定，人只能依靠現在而存在，但是，現在又是虛無，因為當你肯定一個現在，就不是現在了。我們可以看出沙特與海德格對時間的看法完全相反，因為對海德格來說，雖然過去、現在與將來分割，但是現在能夠包含過去的思考與將來的計畫，如此，海德格的著作才是「存有與『時間』」，而沙特的著作則是「存有與『虛無』」。對個人來說，生命已經是無可奈何的，加上他人的存在，生命就變成對個人的壓迫和對他人的仇恨。總之，叔本華和沙特沒有肯定生命客觀的價值是寶貴的禮物，亦不重視團體的互動，所以才走向悲觀與無奈。

三、整體而實在的生命觀

生命本身是一個不斷的變動和發展，所以無法將之停留，然而，人如果要瞭解它，應該把它變成我們理性的「對象」，它就變成一個觀念。如何把生命自己的活動成為我們瞭解的觀念呢？換句話說，如何讓生命成為我們能仔細觀察真實的思考和整體意義的對象呢？

生命像時間一樣流逝，所以時間只能成為過去，才能瞭解它是什麼，同理我們要瞭解生命應有一個固定點，從這裡回顧看它自己是什麼。於是，海德格提供我們一個重要觀點，就是「此存」（Dasein）。他認為每一個瞭解都以自己主體為出發點，而人不能任意固定自己，而是被拋在世界之中，成為在此存有，人便意識到自己與其它存有者的關係，或不斷的建立關係。如此，生命對人來說越來越豐富，也越來越複雜，人不斷的學習做人。在人成為人的路徑，人發現自己很多的時候落在非本真，就是說對自己失去自我肯定，或是對他者成為工具性的存有，這樣來說，人不斷的學習走向本真的人，也是負責的人和對生命意義有更廣更深的肯定。¹³

¹³ 人瞭解宇宙觀是包含所有的生活階段，特別在超越每一個邊界的地方，如 Otto Muck 所言：“Damit eine Weltanschauung ihre Funktion erfüllt, muß ihre Erfahrungsbasis nicht nur die von den Erfahrungswissenschaften berücksichtigt umfassen, sondern auch alltägliche Erfahrung

當人與他人在一起，他先學習他人所給予的生命觀和宇宙觀，以此為生命的基礎與理想，他便成為社會的成員和文化價值的繼承人，於是，人接受傳統的價值觀。在人生命的傳統價值觀，人也和其它人一起不斷學習成為更有人性的團體，於是，在社會化和文化的過程中，人發現需要開始放棄一些異化，建立人與人之間的和平與彼此的接納，如此，生命不僅是個人的，亦是社會的共融。當人意識到與別人不能分開的時候，一舉一動皆有團體性，尤其公開的社會層面。批判的社會學於此能提供生命發展的重要層面。¹⁴

當個人或團體瞭解生命的時候，生命就是過去的對象，然而，人的生命不斷往將來流動，在世界中有限的發展，人因此一方面會是偶然的，另一方面會是有限的，於是，有限與偶然的生命要求更深的根源和更完整的生命意義的目的，如何才能把過去的根源和未來的目的聯合成為一個整體呢？這就是亞里斯多德所說的原因和目的因的整合。原因是依照不斷的推論找到它的第二因，第二因要求它的第一因，然而如何從第一因到第二因的生命呢？該問題亞里斯多德沒有清楚答覆，而基督宗教和猶太教以創造的觀念來幫助亞里斯多德解決該問題。於是，絕對的生命就是神創造人的生命，使人能參與和合作，發展人的生命為一個越來越走向圓滿的生命。然而，是否「創造」等於「命定」嗎？當人能與神分享生命和合作時，他就分享神的自由，所以人不能是在命定中生活。這裡進化論便能提供對將來的看法，然而，如何將創造論與進化論連結呢？這裡拉內提供一個重要的觀念，即「成為」的看法，拉內認為人在生命當中都包含兩個因素，就是變成他者和成為新生的人。像孩子的誕生來自父母，雖然他不只是父母本質的生產，但是沒有父母的基因，孩子就沒有

der verschiedensten Lebenssituationen und auch spontane Werterfahrung. Diese Lebenserfahrung ist in dem Sinn umfassend, als sie nicht von vornherein bestimmte Bereiche dessen, womit Menschen sich in ihrem Leben auseinanderzusetzen haben, ausschliessen soll". Otto Muck, *Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen*, (Innsbruck-Wien: Tyrolia, 1995, p.104.

¹⁴ 因為人跟其他動物比起來缺少一個「本能」，因此人需要一個代替，即人精神的寶藏，如人類學者所主張的。see Otto Muck, "Das Ringen um die Ganzheit des Menschen in der Philosophie des Mittelalters und der Neuzeit", in *Wissenschaft und Weltbild* 21(1968)p.12f.

來自家族的遺傳，另一方面，孩子不是父母完全的複製，而是新的人。¹⁵

叔本華和沙特對生命有悲觀的看法，因為他們不能瞭解，也不承認生命是一個被給與的禮物，而宗教的看法則是相反，積極肯定生命並且認為每一個生命都十分珍貴。每一個宗教都認為生命是有意義的，也希望生命能在生活中得到幸福，並在之後得到圓滿，於是，生命是一個分享的禮物，經過生命也能給予他人幸福。生命不能被隔斷，需要大家合作讓它更加發展，生命本身是包羅萬象，從細胞到整體，從化學的變化到精神的活動，從有限到無限。

四、生命發展和皈依：德日進的生命觀

對生命來說，應該有它的開始和結束，這可能是每個人的命運，也可能是整個人類的命運，但我們將人類跟宇宙連在一起來看，生命的開始和結束與整個世界息息相關。這就是德日進(Pierre Teilhard de Chardin 1881-1955)對生命的看法，他是一個考古學家，所以首先他的看法有自然科學的依據，才可以有思考發展的方向。對自然科學來說，依據非常重要，因為沒有依據就會變成沒有科學性的看法，考古就是依據過去所發生的事情，人在考古中努力發現生命的痕跡，在科學工具的幫助之下，能夠確定它的歷史年代。然而，很多寶貴的發現只是歷史的一些資料，碎片的資料需要比較，找出其中的關聯，然而，這樣的工作不能算是嚴格的科學，而是科學根據的假設。每一個假設都有一個哲學的觀點和反省，甚至能找出該觀點的形上學或信仰。於是，德日進認為他的學說，依據二個基本，一方面是歷史，另一方面是形上學，他也加上解釋，他依靠歷史比形上學更多。¹⁶

1. 依靠歷史的生命觀

德日進對人的瞭解是整體的，但是在研究當中，他一開始研究的是考古，而考古就是尋找人類生命的痕跡，這樣的工作在不同階段慢慢的累積起來，成為人生命發展的方向。這也使他體會到人與萬物是在變化中而漸漸形成，而與當代科學的進

¹⁵ See R. Koltermann, *Grundzüge der modernen Naturphilosophie*, aaO., pp195-200; see also P. Overhage, K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg: Herder, 1961, pp.43-84.

¹⁶ See Letter of 13 October 1933, in Cueno, *Pierre Teilhard de Chardin*, (Olten: Walter) 1966. p.381.

化論連結，德日進的進化論思想，可分為三階段「前生機」、「生機」及「意識」，每一階段皆有其內在進展：在前生機階段，進化所依循的是機械性的因果關係，如宇宙的生成。在生機階段，生命力產生更明顯的表達，即生與死的現象，其存活的目的性亦顯著許多，如生物的生長；直至意識的階段，進化走向精神層面，如人的存在與其一生歷程，生命力的展現從被動走向主動，並建構了人類的文明。所以考古的工作跟宇宙的存在有密切的關係，因為先有宇宙的準備，才能發展生活的啟發和發展到人類的階段，於是人與大自然是一個歷史的共同體，但是也點出人在自然有特殊的地位。¹⁷在德日進的觀點，考古是需要看到、檢驗，才能有它科學和歷史的一面，當他找到某一個生命的根據，便再進一步更全面展開對宇宙的思考，面對一些主要的問題，如宇宙如何產生，生命的記號如何被瞭解，他們與精神有何關係，而精神會領生命到那一個目的地，這已經是哲學、形上學甚至神學的問題。

2. 依靠形上學的生命觀

進化論之所以被重視，因為它連貫考古證據，成為一個發展的方向，這裡的方向解釋，仍是如同達爾文的假設，只是一個無神論的看法，有許多問題無法在這裡討論，或是像德日進一樣，有神論的說明與解釋。德日進認為生命應有對人本發展的肯定，所以在任何一本著作當中，德日進都將植物或是動物與人相連，成為宇宙的感覺，其實這一個宇宙觀是從他的信仰建立起來的，如保祿所說：整個宇宙都痛苦的等待人來帶領走到救贖的完成(羅 8:22-23)。所以德日進稱大自然為神的氛圍，就是說大自然對精神的發展和創造的能力都有合作關係。換句話說，人在面對自然界時，他感受到神的臨在，所以對他來說整體世界每天都是上帝所給予的禮物，而在彌撒中奉獻給上帝，使自然界成為人的祝福與救恩。於是，整個過程不但是有它進化的一面，而在進化當中，也是與皈依有關的歷史，該歷史最具體的是在耶穌基督身上的絕對典範，他是神，但是降生成人，為了人的幸福和救恩，耶穌基督成為帶領生命過程的具體結合，如此，神和有限的生命能夠合一，在有限的生命展開無

¹⁷ P. Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, eng. Tr. By Norman Denny, (N.Y.: Haper&Row), 1964, p.309f.

限的圓滿¹⁸。如此，死亡對生命來說不是人命定的失敗，與悲觀和憂愁的感受，而是打開另一個生命的階段，就是復活。總而言之，德日進的生命解釋是以基督為中心的圓滿目的，也是以皈依神的圓滿生命。

五、解放的人本論

無論如何人本論就是以人為出發點而所有思考都與人相關。以歷史的觀點來看，從新時代開始就出現一些思想家推動自然神學（*natural theology*），將神與人分開，而漸漸發展出「俗化」（*secularization*）的人本論，甚至「無神的人本論」（*atheist humanism*），於是，人本論就分支為主要的兩個方向：有神與無神的人本論。¹⁹這裡我們主要針對有神的人本主義觀點。

如果我們以在人本論上具代表性的兩個組織 IHEU (*International Humanist and Ethical Union*)和「宗教性的人本論」(*Religious Humanism*)來看，我們可認出他們的共同點：關心人的「幸福」（*happiness*）。對宗教人本觀來說，人的幸福不只是包含倫理、理性、人權等議題而已，更重要的是注意到人對他人的責任，進而能夠相互幫助，發展生命最完整的圓滿。雖然宗教的人本觀所關懷的是那麼深奧，但是幸福本身是具體的，從最實際的生活開始，所以基督宗教的人本觀除了關懷人身心靈的合一，以及宇宙的進化觀之外，如我們以上所討論與關心的，現在我們特別將其與解放神學結合，一同提出社會性的解放。²⁰

¹⁸ P. Teilhard de Chardin, *Heart of Matter*, (London: Collins), 1978, pp. 14-79; *ibid.* *The Divine Milieu*, (N.Y.: Harper&Row), 1960; *ibid.*, *Hymn of the Universe*, (London: Collins) 1965; see also Charles E. Raven, *Teilhard de Chardin, Scientist and Seer*, (London: Collins) 1962.

¹⁹ 許多人分不清楚「無神」和「非神」的思考觀點。連尼采都認為自己是極端的無神論者，因為他要毀滅「神」，後來當他要「超人」來代替神時，他基本上還不能算是無神論者，而是非神論者，因為他只不過是不承認某個倫理神而已。

²⁰ See William R. Jones, *Theism and Religious Humanism: The Chasm Narrows*, in: *The Christian Century*, May 21, 1975, pp.520-525 "I am also persuaded that humanism points to a verity that religion must eventually acknowledge as a given. It is my contention that the central affirmation of humanism, the functional ultimacy of the human being—i.e. the radical freedom and autonomy of human kind—is materially a formative category of contemporary theology" (p.521).

解放人本論可以說是以人為中心去尋找對人不利、去人道的關係，提出解放的任務，而努力走向人的自由與負責以及生命發展的最終目的地。這跟解放神學有密切關係，因為解放神學是在神的光照之下解放無人本的看法。解放人本論可在對解放神學的理解中得到它的意義，解放神學是在拉丁美洲於 1968 年提出，因為一些神學家，特別是古熱鐵 (Gustavo Gutierrez 1928-) 針對當地不人道和從窮苦受壓迫的現況提出來的問題，讓神學應該注重事實先於理論。事實是什麼？這就是他們借用馬克思的分析來發覺意識型態的狀況，就是對人本生命的壓迫，這一情況有它罪惡的結構的支持與合理化，所以解放神學家就提出以下二個階段的整體，從不人道解放出來，走到人神共同肯定的生命和價值觀，就是在福音光照之下，讓生命走到圓滿。²¹

1. 解放神學的人本論特色

前文我們提及叔本華悲觀的生命觀和沙特虛無的生命觀，我們提出最主要的理由是，因為他們忽略生命事實和社會面向的生命團體，所以他們問題的解答就會帶領到一個假的解放，就是不重視生命，甚至能放棄生命。對德氏來說，科學的個體與片斷的知識，要整體的思考和體驗，才能賦與真正的意義，以生命觀來思考，就是生命對人和對神有什麼意義，而發展的目標是什麼。這裡我們可看到德日進的生命觀能帶領片斷的生命走向更廣更深的生命尋找，這是個人的解放方向。現在，在解放神學中我們重視的是社會性的皈依，就是從罪惡的結構中解放出來。在解放神學最主要的觀點是覺察人遭受不人道的壓迫是一個事實，從這個事實當中，因為信仰，所以基督徒應該提出挑戰，面對那一些壓迫者，使他們意識到信仰和正義是分不開的。

美得琳會議 (Medellin, 1968) 成為解放神學官方出身的褓姆，因為肯定了解放神學的特性和發展方向。它強調教會應是信仰落實的教會，故必須認識現況、分析現狀，好使教會打開眼界，認清一件痛苦的事實—絕大多數的人民生活在一個不正義的社會結構。自此萌生一種新神學的說法：有罪惡性的社會結構。

教會該如何面對這些事實？當然應效法耶穌基督，關心那些窮人和受壓迫者，

²¹ See Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, (N.Y.: Orbis, 1973, see also A. Hamilton, "Liberation Theology. Document and Life" in: *EAPR* 22(1985) pp.80ff.

甚至認同他們。正如美得琳會議所肯定的：我們要將他們的問題、他們的爭戰，視同自己的問題。故此，教會該成為窮人的教會。教會與窮人、受壓迫者站在同一陣線上攜手奮鬥，改革不正義的社會情況。這就是美得琳會議所肯定、所提倡的方向。對生命觀而言，美得琳是弱小、生病的窮人生命的褓姆和母親，這位母親因為對孩子的保護，孕育出非常具先知性的聲音和智者，整個世界便因此為之撼動。

布伯拉會議（Puebla，1979）繼續肯定解放神學，並注入新的發展。這會議確定美得琳會議的主要想法：認清不公義的現況，並肯定教會應該是窮人、受壓迫者的教會。然而，教會與窮人同在，共謀生存，但應如何發揮福音的精神呢？布伯拉會議強調的方式是：相通和參與；它也特別強調以窮人為優先的方式來關懷窮人。此外，它亦著重一種改革的策略，重點不僅停留在暫時的革命奮鬥，而更深入普及教育，尤其兒童教育。因為革命奮鬥只是一時的努力過程，而教育卻需要更深、更認同一個長久的方向。對生命觀來說，布伯拉的看法更為積極：生命不只是生存，而能靠著教育相通而壯碩發展。這樣，布伯拉就強調同時解放和溝通的重要性。

聖多明哥會議（San Domingo，1992）賦予解放神學一種新的解放意義，即除了對政治、經濟的關心外，如今也應關懷種族的分裂和不公道的待遇。也許此會議所肯定文化和種族的解放神學的重要性，是受到其它第三世界解放神學的看法，比如：非洲、亞洲的解放神學。如此，拉丁美洲的解放神學能擴及更多層面的解放，更多種族的團體，有如：印地安人、黑人...。解放神學遂邁入文化、人類的層面。該會議提供給生命觀更廣，更深的參與機會：每一個種族都與生命相關，每一個宗教皆與生命相通，因為人的生命本來便是不分階級、貧富或任何外在的理由。

全美洲主教團會議（Synod of America，1997）提供解放神學某些新方向。解放神學不僅關心自己，關懷自己社群中的窮人，也能關注他人，包括有錢、有權的人。這便是南北對話，亦包含貧窮和富有的對話。這樣的對話，需要更多的了解和關懷，方能解放、包容他人。如此的解放神學，不但是解放神學自己，也希望能幫助他人解放。這乃是解放神學在美洲的一個新里程，「迷你」的、全新、全球化的方式。該會議給生命開啟了全球化的大門：解放神學關心的是四海一家的人類，而不是政治經濟所區分的第一、第二或是第三世界，亦真正的看顧弱小無辜胎兒的生命。

在解放神學的發展中，不少人誤解解放神學和馬克思主義是一伙的，所以認為

解放神學是一種意識型態，用暴力來解放生命，但是時間慢慢讓人認出解放神學和馬克思的明顯不同之處，就是對暴力的看法，馬克思在維護人本認為可以任何的方式達到目的，所以暴力對他來說，也許是最有效的方式，然而，對解放神學來說，因為重視的是人和他的寶貴生命，所以任何一個對生命有害處的方式，都不能視為合理與合法，以解放神學的信仰來說，我們依靠的不是人，而是神的力量，而神的方式是經過十字架才能得到光榮的解放，所以解放神學因為對人的重視，能以靈修作為解放的基礎，這裡我們可以看到解放人本論和解放神學應該一貫相連，不然大人本就會因某一些意識型態而成為反人本的方向。²²宗教人本的特點是人需要依靠神聖的力量才能保持和發展生命，這是所有宗教共同的根源：神秘的境界，也是生命的來源和目的。

2. 為生命絕對圓滿而努力

從上述可窺見解放神學循序漸進地歷經不同的階段。但可辨識在未來亦有多采多姿的靈修予以支撐。

譬如：美得琳會議階段，解放神學面對的是全然新的，非常不確定的任務—和窮人在一起，卻懵然不知會引領他們往何處去。在此階段，解放神學需要完全信賴天主的靈修，將自己托付在天主的手裡。這階段的靈修：孩童的靈修²³。

再如：布伯拉會議階段，於此階段，基基團扮演著重要的角色。基基團是生活在世界的信仰團體，故此，其靈修是在行動中默觀。這樣，靈修和他們所採用的方

²² P. Haight, *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*, (N.Y.: Orbis) 1985; see also F. Herzog, "Liberation Hermeneutic as Ideology Critique" in: *Interpretation* 28(1974)pp.387ff.

²³ 見武金正，《解放神學》，(台北：光啟，民80)，141~143頁；也見：G. Gutierrez, *We Drink from Our Own Wells-- The Spiritual Journey of a People* (N.Y.: Orbis, 1984)；Jon Sobrino, *Spirituality of Liberation* (N.Y.: Orbis Books, 1988). "An experience of God presupposes God's ongoing self-manifestation. But God's self-manifestation, today as all through the course of biblical revelation is realized only in real history. Accordingly, honesty with and fidelity toward the real are not only prerequisites for a spirituality, they are the very foundations of that spirituality, and this is what is most basic about spirituality. They permit us to keep on hearing God in history, and they express the basic realization of our response to God's Word" (p.21).

法，如出一轍，即觀察、反省、行動。這個被基基團活出來的靈修，也逼迫他們邁入更深奧的靈修，即為信仰犧牲自我，成為殉道者。殉道者的血，不僅賦予這個階段見證的力量，而且成為拉丁美洲解放歷史的基石。從此，解放神學不再被質疑為虛假的，或是不合乎基督宗教的解放。這樣的靈修也影響了聖多明哥會議，甚至繼續影響整個美洲的信仰史²⁴。

而在聖多明哥和全美主教團會議，因需要在種族的交往上，予以明智的分辨和耐心的對話，因此，該新的靈修，除了上述信賴的態度，行動中的默觀外，他們更能體會到聖神在做神學中的臨在和推動力²⁵。

基本上，人本論解放的目的地建立在重視生命之上，所以我們不但重視如何把人從壓迫中解放出來，更重要的是人生命的尊貴，而現在對胎兒的生命，也成為人本所關心的重要議題，這裡我們面對時代的訊號，因為在我們這個時代的社會中，無論是進步還是落後的，胎兒的生命都變成日常的新聞，富裕的社會享受自由，而忽略其結果，對生命沒有完全負責任，而窮苦的社會，因為生活的壓力，而使其不能重視胎兒，因此，墮胎成為現代重要的議題。另一個，對不同的價值觀、文化，甚至宗教需要有一個對話，所以亞洲主教團會議提出，為了能達到人生命的和諧，需要三方面的對話，就是窮人的對話、文化的對話、宗教的對話。這樣的過程，也是重視生命的教育，因為在教育中我們慢慢的瞭解人本是什麼，如何關懷人本和推動生命意義的方向。²⁶

²⁴Jon Sobrino, *Spirituality of liberation*, *ibid*, pp.87~116, pp.153~156; see also: R. Haight, "The Jesuit Martyrs in El Salvador: Liberation Christology and Spirituality", in *New Theology Review* 11 (1998/2) pp.32-43.

²⁵J. Comblin, "The Holy Spirit", in J. Sobrino & I. Ellacuria (eds.), *Systematic Theology, aaO.*, pp.146~164, "They (Committed Christians) have experienced this liberation as an action of the Holy Spirit within them..Liberation engenders no pride, selfishness, individualism, or spirit of liberatinage, as modernity has" (p.163).

²⁶ Jon Sobrino, *Spirituality of Liberation. Toward political Holiness*,(N.Y.: Orbis)1990.

反省與結語

生命的議題和研究是人對自己的關心和照顧；人就是生命的表達，所以生命又和人觀是分不開的對象！教父亦曾清楚的說過：「人生活就是天主的榮耀（Homo vivens Dei gloria）。」為了帶領我們認識人，康德將人的問題細分成三個問題，即人能知道什麼？人該做什麼和人能希望什麼？這是康德哲學所討論的主要範圍，即知識論、倫理和宗教。可惜康德以分開的方式來解答問題，而不是聯合，所以人的問題和生命的問題是碎片與隔離，雖然是清楚，但已不是真正的生命了！相似的，任何一個觀點，如果只想到某一向度，而絕對之，它就會成為意識型態，甚至會變成「去人道」（dehumanization）的想法，如悲觀主義，人生荒謬（absurde）主義。如此，人生命是身心靈整合的發展，有始有終，亦是神賜的寶貴禮物，讓人負責任的照顧生命。因為人有能力從反省的理性，而認出自己的生命與其它的生命，甚至與無生命的受造物有密切的互動關係。德日進簡單扼要的說：宇宙是「物質—精神」的共同體，是創造者所安排的，使他們繼續造成、成為他們自己。如此，人類（humans）是生命自己發展反省和負責任，是自省宇宙進入神秘生命的奧秘。話說回來，其實宇宙就是《神的氛圍（The Divine Milieu）》。

如此，本來便沒有甚麼純粹的世俗，只不過人的觀點有時受某一個有限的角度或範圍吸引而絕對化了，因此忘記他自己存在的意義，而走向「無神論」，即忘記生命的根源和目的。這樣，人的歷史和社會常受到邪惡的、不公道的誘惑而出軌。

為了減少生命的去人道，一方面我們需要發現這些錯誤和意識型態而修正之；在社會和政治的觀點來說，就是解放不公道的社會以及非人道的文化結構，從宗教來說就是皈依的態度。這是不同解放向度的人本論，但是對人本論來說都是重要的，與不能分開的，更何況將這些個人和社會，或信仰和科學...等對立起來！這是德日進的努力，也是真正的基督信仰肯定人性與神性在耶穌基督內合而為一，使人能跟隨祂活出生命的意義，即面向永生和完滿的生命。如此，人的倫理生活也跟信仰一致，即在愛的表達中能同時活出「愛人與愛神」是一致和合一的。這樣的生命重視每個具體經驗，同時也在具體經驗中呈現出其整體性。這過程不只像黑格爾的辯證法簡要為正、反、合，而更是朗尼根所主張的辯證修證，即正、反、皈依為合的進展。

參考書目

- Comblin, J., "The Holy Spirit", in J. Sobrino & I. Ellacuria (eds.), *Systematic Theology*. London: SCM, 1996.
- Garon, Henry A., *The Cosmic Mystique*. N.Y.: Orbis, 2006.
- Gutierrez, Gustavo. *A Theology of Liberation*. N.Y.: Orbis, 1973.
- Gutierrez, G., *We Drink from Our Own Wells-- The Spiritual Journey of a People*. N.Y.: Orbis, 1984.
- Haight, P., *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*. N.Y.: Orbis, 1985.
- Haight, R., "The Jesuit Martyrs in El Salvador: Liberation Christology and Spirituality", in *New Theology Review* 11 (1998/2).
- Hamilton, A., "Liberation Theology. Document and Life" in: *EAPR* 22(1985).
- Henenly, A.T., "Challenge of Juan Luis Segundo, in *Theological Studies* 38(1977).
- Herzog, F., "Liberation Hermeneutic as Ideology Critique" in: *Interpretation* 28(1974).
- Hirschberger, Johannes. *Geschichte der Philosophie, Bd.I: Altertum und Mittelalter*. Köln:Herder, Komet,1980 (12ed.).
- Hirschberger, Johannes. *Geschichte der Philosophie, Bd.II: Altertum und Mittelalter*. Köln:Herder, Komet,1980 (12ed.).
- Jones, William R., "Theism and Religious Humanism: The Chasm Narrows", in: *The Christian Century*, May 21, 1975.
- Koltermann, Rainer. *Grundzüge der modernen Naturphilosophie. Ein kritischer Gesamtenwurf*. Frankfurt a.M.: Josef Knecht, 1994.
- Muck, Otto. "Das Ringen um die Ganzheit des Menschen in der Philosophie des Mittelalters und der Neuzeit", in *Wissenschaft und Weltbild* 21(1968).
- Muck, Otto. *Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen*. Innsbruck-Wien: Tyrolia, 1995.
- Overhage,P., K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*. Freiburg: Herder, 1961.
- Rahner, Karl. *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg: Herder, 1976.
- Rahner, Karl. "The Question of Meaning as a Question of God in: *Theological*

- Investigation*. Vol.21, Published by Darton, Longman & Todd, 1992 (p. 197f).
- Sartre, Jean Paul. *Being and Nothingness*. trans. Hazel Barnes, N.Y.:La Citadelle, 1956.
- Schopenhauer, Athur. *Aphorismem zur Lebensweisheit*. hg. v. Rudolf Marx, Stuttgart: Alfred Kröner, 1968.
- Segundo, Juan Luis. *Signs of Times*. N.Y.:Orbis, 1993.
- Sobrinho, Jon. *Spirituality of Liberation*. N.Y.: Orbis Books, 1988.
- Sobrinho, Jon. *Spirituality of Liberation. Toward political Holiness*. N.Y.: Orbis, 1990.
- Teilhard de Chardin, Pierre., *Heart of Matter*. London: Collins,1978.
- Teilhard de Chardin, Pierre., *Hymn of the Universe*. London: Collins, 1965.
- Teilhard de Chardin, Pierre., Letter of 13 October 1933, in Cueno, *Pierre Teilhard de Chardin*,(Olten:Walter)1966.
- Teilhard de Chardin, Pierre., *The Divine Milieu*. N.Y.: Haper&Row, 1960.
- Teilhard de Chardin, Pierre., *The Future of Man*, eng. Tr. By Norman Denny, N.Y.: Haper&Row, 1964.
- Raven, Charles E., *Teilhard de Chardin, Scientist and Seer*. London: Collins, 1962.
- 武金正，〈《解放神學》〉，台北，光啟，民 80。
- 武金正，〈拉內的人類學與身心靈的治療〉，《輔仁宗教研究》，第 14 期，2006。

初稿收件：2009 年 02 月 01 日

初審通過：2009 年 02 月 06 日 應可立即採用出版

作者簡介

武金正 (Vu Kim Chinh SJ)

奧地利因斯布魯克 (Innsbruck) 大學哲學博士，輔仁大學神學院神學博士。

現任：輔仁大學宗教學系教授、輔仁大學神學院教授以及輔仁大學耶穌會單位代表。

通訊地址：台北縣新莊市中正路 510 號。

E-mail : thcg1022@mail.fju.edu.tw

Views of Life and Human Liberation

Joseph VU Kim Chinh S.J.

Professor, Dept. of Religious Studies, Fu Jen Catholic University

Abstract

To talk about life is easy, because we, human beings are living, and experience everyday life's self-evidence. Yet, when somebody asks us to describe in detail what life is or should be, we face a tremendous problem. This is especially so when we discover many well-known philosophers, like Schopenhauer or Sartre who defend such strange opinions about it: life is ephemeral or absurd. Their pessimistic view challenges our thinking and provokes us to find out an authentic and extensive view with consideration from cosmological, philosophical and theological perspectives. In short, human life is a unity of physical, mental and spiritual dimensions. What is the substance which makes us understand life and the phenomenal manifestation of underlying human life? The question touches the nerve of metaphysical discussion. It is the topic of the "soul".

Human life has a deep root in nature and is nourished by the accumulation of various cultures. In this sense it is at the same time creative and evolutionary. A correct understanding of human life can thus draw scientific and religious views together, although these are often considered as being in opposition or even as contradictory. Teilhard de Chardin elaborated a unitive view in *The Phenomenon of Man* and *The Divine Milieu*. Humanization of life means not only a crowning of cosmic evolution with the survival of the fittest and successful adaptation to difficult circumstances, but also creative learning through mistakes in order to attain the aims which are deep down in human life. God is known as the Alpha and Omega of the whole universe and therefore also of life.

If human life is so well ordered and aims toward the fulfillment of Divine Life, what about suffering? How can we justify it? We borrow

material parts to form our body and surrender them back after life. We have mass and experience inertia like other creatures. Natural catastrophes could be considered as neutral events. We could learn how to foresee them and find a way to cooperate with them. Yet we are aware of what causes our unhappiness and try to plan our life. Here we are often stuck with a problem, especially when we face moral or religious choices. We are confronted with the paradox of suffering: in suffering we are experience of growth or possible perishing. What sociology refers to as alienation and religion calls sin can both help us to discover the limits of the human being. This is very significant for liberation theology, and therefore for human liberation. Human history reflects on ways of growing. It is a learning process of dealing with “free from” and “free for”. Human liberation can learn from the liberation theology of the last fifty years, as expressed in the Conferences of Medellin, Puebla, San Domingo and the Synod of America, and discover the Holy Spirit leading us with different spiritualities.

In short, life is a gift entrusted to us for living, sharing and fulfillment for a certain period of time and thus helps us build up ways of attaining life’s ultimate aim.

Keywords: meaning of life, Teilhard de Chardin, liberation theology, human liberation.