

## 抵抗與希望：特雷西思想中的解放神學

李茂榮

國立高雄海洋科技大學講師

### 提要

本文主旨是以特雷西：「宗教的最佳形式乃是在作為一種抗爭的力量」這一句話開始，探討其思想中關於「解放神學」的意義。從特雷西的基督神學的三大重要著作而言，包含了對基本神學與系統神學的詮釋外，在實踐神學的立場上也使用後現代思想的觀點作為批判的策略，強調在社會正義的實踐上，宗教應該發揮積極導正的力量，並抗拒由「罪」所產生自我安慰的幻覺與人為結構性的「惡」。以「苦難」和「他者」為起點的解放神學，其立場與特雷西之「作為抵抗形式的宗教」的基本態度是互相襯托彼此關於上帝之愛與其臨在，故「解放與拯救」即是基督宗教存在的目的，同時證成解放神學的合法性基礎。因此本文歸結特雷西之解放神學的觀點是：「他者」是實踐神學的起點，惟有面對「他者」才能如實地在他者臉上看見基督的面容。而作一個基督徒就是在群眾中活出基督的樣子。

關鍵字：抵抗、解放神學、後現代思想、批判、他者

## 前言

本文是從當代天主教神學家大衛·特雷西(David Tracy, 1939- )<sup>1</sup>所提出的觀點：「宗教的最佳形式乃是在作為一種抗爭的力量」開始，探討「宗教」所抗爭的是什麼？而這些所抵抗與「解放神學」之間又有何關聯？如何證明「宗教」不是一種麻醉貧苦人民的「鴉片」，而是實踐社會正義的力量？而特雷西又如何詮釋解放神學？以及在其思想中關於解放神學的意義。特雷西的神學三部曲<sup>2</sup>，從基本神學、系統神學到實踐神學來詮釋基督信仰的宏偉企圖當然令人敬佩，但顯然地是一個尚未完成的理想，其原因除了基督信仰思想的宏大與「受造者」的有限性之外，正如他所自述的更多是因為來自不同的啟示、挑戰與激發，以致於他必須面對挑戰，並調整對應的策略<sup>3</sup>。面對著當代後現代思想家提出對傳統思想的批判，特雷西一方面從這些

---

<sup>1</sup> 特雷西，當代美國最活躍的天主教神學家之一，思想的根源除了西方當代哲學（海德格，維根斯坦，高達美 Gadamer 等等）主要還受到郎尼根與拉內的影響。主要著作《伯納德·郎尼根的成就》( *The Achievement of Bernard Lonergan*, New York: Herder & Herder, 1970. ), 《秩序的神聖憤怒：神學中的新多元主義》( *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, New York: Seabury, 1975. ), 《類比的想像：基督宗教神學與多元主義文化》( *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroad, 1981. ), 《天主教的看法》( Stephen Happel, David Tracy, *A Catholic Vision*, Philadelphia: Fortress Press, 1984. ), 《詮釋學，宗教，希望—多元性與含混性》( *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco: Harper & Row, 1987 ), 《與他者的對話》( *Dialogue with the Other—The Inter-Religious Dialogue*, Louvain: Peeters Press, 1990. ), 《為時代命名：上帝，詮釋與教會》( *On Naming the Present*, New York: Orbis Books, 1994. )

<sup>2</sup> 特雷西的神學三部曲是指以 *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* 為天主教神學中之「基礎神學」，*The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* 作為系統神學，以及未完成的「實踐神學」則以 *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* 一書權且當成。關於特雷西思想的導論部分，可參考陳佐人在〈特雷西：呈現與宣告〉一文與《詮釋學，宗教，希望—多元性與含混性》中文譯本一書的導論部分，也有簡要的分析特雷西的著作與脈絡。

<sup>3</sup> David Tracy, "God, Dialogue and Solidarity: A Theologian's Refrain", *The Christian Century*, October 1990, pp.901-904. Also see the Religion Online. (2012/9/23) by John C. Purdy. <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=63> 「我或許永遠不會準備好去嘗試完成計畫中的神學三部曲的第三冊；我知道我尚未預備好。我作此不甚愉快的聲明，不單因我尚未清晰地與有系統地瞭解觀乎實用神學的四大主要論題：當代社會理論、倫理學、教會論與靈修學歷史。而且事實上更為基本的，是因為我的神學思想已經轉移焦點。」

批判中獲取啟發，一方面也對其予以駁斥。

從基督徒的角度而言，對「人」與「他者」漠不關心的態度是令人難以忍受的良心自責，也無法說服自己在面對社會制度的不公義與壓迫時，居然可以置身事外的態度來面對，因為這與耶穌所傳揚福音精神是完全背道而馳，並為基督徒所痛恨的不公義現象。因為作為一個基督徒的目的就是為了成為真正的人<sup>4</sup>，並奉行人之良知與福音的啟示，以完成福音的教誨。

所以在其神學三部曲的第三部份，即是關於信仰之實踐部分，特雷西認為拯救必須透過實際行動才能真正的彰顯上主之愛，獲得真正身心靈的解放，所以他從基礎神學與系統神學轉向公共神學的領域，將福音精神落實在現實議題之上。這正是解放神學（Liberation Theology）一貫的主張：「正統實踐優先於正統理論」所強調的實踐精神，而只有在真正社會正義實現時，福音才能是真實實現上帝的旨意。所以綜觀特雷西整體的基督信仰架構由基本神學到詮釋系統神學，而完成於實踐神學和公共神學（政治神學、解放神學、黑人神學與女性神學等等）的要求，其思想則根本上與解放神學的精神相當一致。或者也可以說，特雷西的解放神學思想或許相較於其他的解放神學家而言，其獨特性在於對基本神學的重新認識與詮釋，透過對系統神學與宗教對話的向度，提供給解放神學更多發展的活力與可能性。

## 壹、宗教：作為抵抗的力量

「宗教的最佳表現方式是以一種抗爭的形式存在。」這概念主要出自特雷西在《詮釋學，宗教，希望—多元性與含混性》一書第五章「抵抗與希望：宗教問題」一節<sup>5</sup>，藉著「抵抗」（resistance）這個作為其實踐神學的主要觀點，探討對信仰的本質問題與所面臨的挑戰。此觀點在其神學思想中確有脈絡可循，例如對傳統神學與西方的形而上學在「同一性」觀點中將兩者合併，認為上帝是第一不動者、第一因和用理性推論上帝存在的看法就表現出不以為然的觀點，強調信仰應以啟示、隱

<sup>4</sup> Hans Küng, 楊德友譯, 《論基督徒》(北京:三聯,1995),頁851。

<sup>5</sup> David Tracy, *Plurality and Ambiguity—Hermeneutics, Religion, Hope*, (New York: Harper & Row, 1987), pp.82-83.

喻、象徵等詮釋性的方法來理解充滿多義的神學語言<sup>6</sup>，如此更能認識奧秘與宗教內在活潑的生命力。在《類比的想像》（*Analogical Imagination*）概念中則更清楚地回應宗教的公共領域概念<sup>7</sup>，並說明藉由這樣的方法回應傳統經典與社會實況的聯繫，在經典中找到解決社會現況的啟發，反省種種過去的神學思考模式與態度，並由此開展出對於「宗教他者」對話理解的立場。因此照看特雷西神學的整體面貌實則是有以一貫之理念，而應對著它所面對的處境與問題，在某些階段的著重有所不同。

首先對於「抵抗」一詞進行解釋：尋常認為「抵抗」之定義是由理智或情感上的反對與不贊同，進而提升到理智上駁斥與情感上的拒絕，進而以行動（言語、抗爭甚至於是暴力）揚棄，甚至於即使被強迫也依舊不改其原則與態度。所以無論是「後現代」反抗「現代」、無神論者反對有神論、一個宗教拒絕接受另外一個宗教的觀點、新的典範反對舊的典範、自我覺醒抗拒意識型態的宰制等等，皆可稱之為「抵抗」。抵抗形式則表現在文學、藝術、思想等等實際行動（David Tracy 1987:72）。

進一步來說，「抵抗」的形成則是來自於對被認識對象的覺察與重新理解，對象可以是他者、意識型態、文本、也可以是「自我」（嚴格說來應該是尚未覺醒的我，或者說是在苦海中的我、仍處在犯錯與未曾省思狀態中的我）。理性幫助我們認清邏輯上所犯的錯誤，批判理論則幫助我們解釋「錯誤」的來源，進而以實踐行動作為改變的具體表現。但是理智認識並不代表情感上拒絕與意志上的堅持，所以情感與意志部分需要有比理智更高的力量來幫助完成，宗教即是幫助我們面對軟弱無能的自我意識，並且面對終極實在所能援引的力量。所以特雷西認為從抵抗自我愚昧與軟弱的角度而言，宗教皈依非但不像後現代主義所認為的是主體意識的幻覺，也不是迷失在虛無荒漠的游牧民族。相反地展現了抵抗愚昧與惡之力量。

所以筆者認為「宗教作為一種抗爭的形式存在」此一概念可從兩個層面及其不同對象加以論述：

---

<sup>6</sup> David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, (New York: Seabury, 1975), pp.146-163.

<sup>7</sup> David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, (New York: Crossroad, 1981), pp.3-54.

第一層面是關於皈依者「內在」的心靈結構問題，而所產生的抵抗對象是「罪」或「無明」，屬於「內」層面的探討。心靈結構的抵抗是自我反省和覺悟的實踐行動，透過語言加以表達，但是宗教語言的陳述往往是對於現實狀態的質疑、反駁與超越，所以信仰者往往透過語言表達對於現實的不滿與對未來的期待。但詳細論之，這種抗拒的對象並非外在的社會結構，而是深層意識中對於「命運」的惶恐不安、對「人性」的懷疑、恐懼和期待以及對「未知」的想像與畏懼。當因宗教而產生自我覺醒的壓力時，同時也強迫皈依者對「命運」、「人性」和「未知」進行詮釋，對原來堅信不移的觀點加以批判與質疑，並以充滿勇氣的心態開始思想冒險。所以無論是對經典詮釋與和「他者」對話都是屬於在精神衝突的抵抗，而這種抵抗實則是對於生命本身的奧秘。

第二層面則是關於宗教公共領域，對象則是種種的意識型態（ideology）。這個層次是屬於宗教的功能性與「外」層面。強調宗教對於社會群眾所產生的影響，以及其作為公義的實踐特色。當馬克思將資本經濟視之為下層結構，而宗教、文化與藝術為上層結構時，上層結構已經屬於被資本經濟所決定的狀況，所以上層結構的存在是虛浮而虛假，終究只能為資本家服務。宗教對於人民而言，只是資本家用以麻醉人民的「鴉片」。當然，這種決定論觀點的錯誤原因是只將宗教視之為一種工具，忽略其本質意義與精神價值，從唯物辯證的觀點而言，這個自然是合理的。因為由資本經濟所決定的「宗教」，根本上就已經是名存實亡的宗教意識型態，缺乏了本質意義的「宗教」自然就是對慾望崇拜的「拜物教」和「偶像崇拜」而已。反思基督福音精神最主要的工作就在於解放人心，並以對抗罪惡為目標；一旦信仰失去了對於人的愛與關懷，那這樣的信仰只是巫術或者魔術而已。由愛與關懷出發的行動正是特雷西指出在解放神學、黑人神學、婦女神學之中所展現的基督福音之「解放」意義。而且這樣的意義必須透過「實踐」（德行與智慧的合一）行動來加以完成「愛」的意義。

### 一、抵抗的第一層面詮釋：罪與苦難

從宗教的角度而言，人所受到的苦難<sup>8</sup>是來自於人性上的問題，如佛教所言的「無明」或者基督宗教所稱的「罪」，而所關心的多半是本質上的「為惡意圖或傾向」，而非實際罪行。因此在宗教上的見解認為這些人性上的迷思，使得「人」從一開始就身處在一種被蒙蔽的狀態之中，無法清楚地看見「真實的」世界或者根本的人原來的樣貌，如同禪宗所言：「尚未出生之前的面貌」。當然「無明」與「罪」兩者在定義與脈絡上是截然不同的概念，也是兩種思想文化對於世界與「苦難」的詮釋，不可一概而論。

在基督宗教中，「罪」與「苦難」的問題是一個始終被意識為最優先的問題，是基督宗教神學的起點。福音是為了就是讓身陷於苦難之中的人、尚未意識到自己的有限性與罪的人、知道自己懦弱卻沒有勇氣去改變的人，能夠有一個改變與得到救贖的機會。這些人的處境是可憐而不知道何謂可憐，或者悲慘卻沒有能力改變的處境。所以「罪」（sin）這一概念，希臘文是用（hamartia-）一詞來表達，其意為「錯失靶心」。在基督宗教語境中也引伸為「人沒有行出他能行出的最好的樣子，或者是人沒有過一種作為「人」的樣子。事實上，也就是背離了上帝的旨意。奧古斯丁（St. Augustine, 354-430）在對「惡」的分析裡指出，人的意志發生了扭曲，人將自身置於「上帝」之上，意圖超越上帝。正是這種扭曲意志產生了扭曲欲望、無節制、放縱慾望進而形成「罪」，因此「罪」並非追求本性上追求邪惡的意圖，而是離開了向善的意圖所產生的有缺陷的善行。奧古斯丁對「惡」與「罪」的說明證實了：「驕傲」的欲望正是錯用自由意志的結果。也可以說，此一「善的缺乏」所定義的「惡」也成為基督宗教傳統的核心觀念<sup>9</sup>。

---

<sup>8</sup> 佛教中所謂「苦諦」是指一切眾生輪迴六道時，身心上所承受的種種痛苦，故有「三苦」（「三苦」為苦苦、壞苦、行苦）、「八苦」（八苦指生苦、老苦、病苦、死苦、求不得苦、愛別離苦、怨憎會苦、五陰熾盛苦）等，參考香港人文哲學會網頁 <http://www.hkshp.org>，恒毓，〈佛教的受苦觀〉（2012/9/23）。基督宗教中的苦難神學則以馬丁路德（Martin Luther, 1483-1546）、朋霍費爾（D. Bonhoeffer, 1906-1945）、巴特（Karl Barth, 1886-1968）、莫特曼（Jürgen Moltmann, 1926-）等人為代表。

<sup>9</sup> Augustine, *Confessions*, trs. F.J. Sheed, (New York: Cambridge, 1993), p.119. 另外參考周偉

「罪」與「無明」所延伸出種種貪嗔痴迷苦形成了善之缺乏：「惡」，並進一步造成了「苦難」。因此「苦難」，從神學的定義而言是對於人之現狀的理解，這個苦難從根源而言來自於人，但也因為自由意志的存在，人得以有能力拒絕苦難、拒絕行惡、拒絕那些因內心無窮慾望所導致的意圖與行為。

傳統基督宗教的立場認為「罪」應該被理解為一種「不真實的存在」(inauthentic existence)，因此「罪」的概念大致可分為兩種：一是當人把自己的力量無限擴張導致了傲慢狂妄之罪，這種試圖成為上帝的野心出現在亞當墮落與巴別塔(Babel)的故事中。另一種則是對「慾望的偶像化」並且崇拜偶像而導致縱欲和貪婪的「罪」。這種「罪」逐步使人喪失清明的自性，而流於追逐金錢與慾望的無窮無盡的陷阱之中，而這也正是資本主義之流弊。

從基督教神學的詮釋而言，一方面「罪」是結果，因為善的缺乏所導致的缺陷；另一方面，「罪」也是一種自我逃避的手段，透過對於「罪」所產生的「本真」與「非本真」之間的疏離，就是人在犯罪之後對自我的墮落之間產生暫時性的棲身之所(亦即解釋人在犯罪時所得到的滿足與犯罪之後的悔恨)的辯證關係，人得以在實現上進行對自我宰制。將自我置放在幻覺般的意識型態之中，對這種宰制行動進行合理化，同時也為罪行予以自我滿足式的除罪<sup>10</sup>。所以人的「罪」是一種重複不斷地的再犯與悔罪的過程，如果無法更深層地解釋「罪」的本質問題，則人將墮落入無窮盡的反覆之中。而特雷西則認為這兩種「傲慢狂妄之罪」與「縱欲貪婪之罪」，從心理狀態而言是一種「極端異化」與「系統性的扭曲」之結果。從神學的角度而言，「罪」的原因是受造物之墮落，同時也拒絕對上帝的依賴，藉此在不真實的狀況下欺騙他人、疏離自然、歷史與他人，最終與自己也產生完全的疏離(David Tracy 1987:74)。

信仰的深刻體認是其所產生抵抗「傲慢狂妄之罪」與「縱欲貪婪之罪」的根源。

---

馳，《奧古斯丁的基督教思想》(北京：中國社會科學出版社，2005)，頁 79-80、頁 193-199；Roger E. Olson. 吳瑞誠、徐成德譯，《基督教神學思想史》(北京：北京大學出版社，2003)，頁 275-279。

<sup>10</sup> John Macquarrie, 何光滬譯，《基督教神學原理》(上海：上海三聯書店，2006)，頁 249-258。

但對此深度體認僅憑著意志卻無法完成，奧古斯丁在《懺悔錄》已經清楚地說明了意志的軟弱遠超過自我的想像。這個抵抗必須透過「恩寵」才能達成。只有通過把握「恩寵」的基督宗教含意，才能理解「罪」在基督宗教中的究竟含意。特雷西認為：

恩寵既是賜予、禮物，又是威脅。作為賜予，恩典可以使人完全回到一種洗心革面的自由生活中；然而作為威脅，恩典可以嚴厲地顯現出我們對自己作了什麼，顯現出我們在不能把握終極實在時，竟情願毀滅任何實在，甚至於終極實在。（David Tracy 1987:74）

另一方面，在特雷西對於佛教的理解上則認為：世尊教導人們，所謂的「自我意識」是建立在「無明」（avidya）上的虛妄，惟有經過長久的自我察覺後方能逐漸「開悟」，達到更高的覺察並與終極實在純然合一，照見種種因果的「實相」。也只有正確地認識「現實」處境，實則是「系統性扭曲」（哈伯馬斯語）的處境，才能不再執著於種種世間幻相（實體性的自我），能與終極實在（涅槃 samsara）產生關聯。特雷西認為，佛教所指稱的「開悟」也存在著如同基督宗教恩寵的雙面性，即「賜予」和「威脅」兩特徵：「賜予」的特徵敞開了對終極實在的體悟，而「威脅」的特徵是直接危及我們平時所熟悉理解的自我，必須將日常現實的我予以拋棄，甚至於革除自新，才能重新照見清明的本性（David Tracy 1987:75-76）。正如偈語「我有明珠一顆，久被塵勞關鎖。今朝塵盡光生，照破山河萬朵。」（宋·茶陵郁和尚）之意境所言，生命的真實價值與終極意義乃是藉著對日常自我意識的否定的過程才能體悟。

特雷西從則從基督宗教的「罪」意識與佛教中關於「無明」的理解中，指出「虛妄的自我意識」所導致對日常生活中的執迷，因而導致的惡行，其實在各宗教的教導中早已有所指明。這種來自於內在的「惡」與「無明」特別是從宗教的角度來進行認識，則更顯得清楚。也正因為宗教對此關於人本質上的問題是站在一個更高層次的看待，不同於法律或倫理道德，而是直接從終極實在的角度來面對，所以「恩寵」與「覺悟」都不是只靠著意志的努力就能獲得，由此更顯示出宗教在人類歷史中的特殊地位，特別是對治人的慾望與罪惡時，宗教往往不只是以「抵抗」形式出現，它本身就代表著一種作為支持人的神聖力量。

## 二、抵抗的第二層面詮釋：從意識型態而來的解放

所謂「人為制度上的惡」就其表現而言可以「意識型態」(ideology)作為代表。從法蘭克福的批判理論角度而言，「宗教」(其所意指的就是基督宗教)是一種意識型態，它構造出世界的知識體系，解釋宇宙、社會與倫理等多層向度的論述，因此，宗教成為自明自證的真理系統。這一切的基礎是以「神」、「造物主」或「神諭」為前提，「神」就是「一」、「根源」與「終究」，此「同一性」成為真理的邏輯前提。因此對「批判理論」而言，宗教若不是一種幻覺<sup>11</sup>，它就是一個最需要批判的對象。但是宗教並不全然地如同法蘭克福學派所指稱的只是「意識型態」，只是封閉的系統而已，特別當我們不只是在經典的字面上解釋，而是更深入詮釋時，就會發現，宗教語言的歧異性與含混性是足以說明宗教本身就不能成為封閉系統，恰恰因為啟示的含混性與可詮釋性證明了基督信仰必須是從開放的人、文化與區域角度中，才能不斷地產生對應時代的詮釋，正是透過詮釋福音，經典才能一再地流傳而產生新的意義與價值。

反觀「意識型態」的語言表現則常用全稱、獨斷和封閉的模式來陳述，這樣語言意義往往隱藏著壟斷真理的狂妄，藉由理性的樣貌予以合理化以滿足慾望，也可以說，意識型態從根本上就是封閉而獨斷的形態，所以當批判理論指出某些宗教是意識型態時，這種批判的效力也同樣是著眼於某種宗教理論內在的封閉與獨斷特質，也因為這樣對宗教的批判使吾人能夠發現當某種宗教形態已經不再接受其他觀點的介入，不再對自我理論深入探究，卻以排他、獨斷、封閉的態度面對信仰生命時，吾人可能更要對其加以謹慎待之。

吾人認為分辨意識型態與非意識型態之間的差別，乃在於接受「自我批判」的合法化基礎，並透過詮釋意義的反省來發覺。因此，特雷西在「修正主義模式中的基督神學」提出「批判性關聯」(Critical Correlation)的觀點時，主要就從批判歷史和文學兩方面開始，以人類共同經驗和語言為基礎反省古典自由主義，古典正統主義，新的正統主義和各種激進主義模式的神學思想(David Tracy 1975:32-34)。

---

<sup>11</sup> David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, (New York: Seabury, 1975), p.8.

基於「人類共同經驗和語言」所提出的「批判性關聯」，實質上是涵蓋了哲學的兩個重要判斷標準：「足夠性判斷」（criteria of adequacy）與「恰當性判斷」（criteria of appropriation）（David Tracy 1975:72）。這兩重要的概念判斷也可以用來省思意識型態，並對意識型態的內容和影響性進行批判性的討論。「足夠性判斷」以人類共同經驗的條件來觀看意識型態的合理範圍，超出共同經驗之外的主張或許在判斷上不失為真（因為經驗判斷並不是滿足真理的唯一條件），但如果離開共同經驗之外的歧異，可能就必須被暫時擱置或者屬於「例外」的情形。諸如種族淨化的觀點，消滅某一種族來淨化世界的罪惡，這樣的觀點就遠離人之共同經驗無法被認同。另外，「恰當性判斷」則涉及了讀者對於「文本」的詮釋與判斷。意識型態的影響在於個人主觀性的認同或質疑，也就是說，意識型態終究是一個「文本」與客觀對象的存在，無論如何精妙絕倫，仍然必須藉由相信者來實踐，才能成其有實際效用的行動，因此，主觀性判斷就成了實踐意識型態的決定性原因。而主觀判斷正是來自判斷者自身的背景與成見之結構性因素所做出的綜合判斷，而此一判斷的形成就是特雷西所指稱的「恰當性判斷」。

所以意識型態的具體影響根源於二，即透過「成見」與「蒙蔽」來促成實際結果。前者是錯誤判斷的根源，後者則是雖然知道世間的種種幻相的非真實性，卻甘願讓自己被欺騙，自以為是地假裝身處在安穩無虞的情況中，如同柏拉圖所謂的「洞穴之人」，因而夢幻泡影成了另一種「真實」存在的結構，成了「現實」世界。

此一「現實世界」只是一種主觀意識所認定的「客觀」現實，主體自認為透過主觀所相遇的客觀世界，可以理性作為最高原則以追求世界的合理化、一致化與邏輯上的無誤，依此說服自己與他人相信只要完成這種理性滿足就可以得到「幸福」，然而這種幸福卻是「意識型態」的幻覺而已。人的有限性所創造出的合理架構，往往忽略了所有的思想與結構的構成都受限於慾望與偏見，這種忽略卻可能導致前提就有所缺陷的理論，進而成為某種禍害的主張，如集中營的屠殺、種族屠殺（稱之為種族淨化）與各種藉著宗教、解放等發起戰爭（稱之為革命、起義）。這種「工具理性」導致的錯誤後果儘管早已被法蘭克福學派所批判，但審視當代的社會中，卻仍然以各種不同的恐怖主義、種族優越、帝國主義、封閉主義等等意識型態，這些糟糕的意識型態往往又受到政治的牽引而成為附庸，這種狀況在宗教領域中更是常見。

藉由法蘭克福學派的啟發，特雷西認為如果面臨的現實問題僅僅是邏輯上與認知錯誤時，是可以透過與他者對話幫助我們找到正確的認識；但如果面臨的是某種比認知錯誤更深、更難以捉摸的思想時，意即身處在「系統性的扭曲」的情境下時，就需要採用更基礎也更嚴格的批判策略，如「懷疑的詮釋學」（hermeneutics of suspicion）的方法來處理。理解錯誤和系統性扭曲之間的差別，則可用「現代」與「後現代」（post-modern）的差異來說明。「現代」的觀點與「理性」觀點幾乎被視為等同，這是因為現代人將所有的希望都寄託在理性至上（包括其所帶來的樂觀主義），認為人類終究會到達理想的烏托邦，只要人的理性能夠不受限制的發展下去，一切都會更美好（David Tracy 1987:73）。但經過三大懷疑大師（尼采、馬克思、佛洛伊德）當頭棒喝的表明：人類非但沒有藉著理性成就道德高尚的生活，反而是在蒙蔽的狀態下使用理性為惡之後，接著由後現代思想加以反省，儘管理性幫助人類追求秩序，但顯然地，在尚未有足夠反省與自制的力量來操控理性之前，則根本不足以完成這樣的任務。如果不承認混亂、不完美性的現實，那麼種種意識型態與烏托邦的幻覺就可能成為難以想像的罪惡淵藪。

在思想上要抵抗「意識型態」，首先必須認清其特徵：就是將所有異己、反對與批評的聲音予以「消音」，成為「同一張臉的群眾」或是「沒有聲音的選票」。透過這樣的主張延伸出：必須透過管理，透過制度的控管將混亂與差異控制住。毫不懷疑地相信理性制度創造出的政治、金融、道德等制度，可以讓人達到幸福。「因為」真理是被人所掌握；某種制度是好的制度；某種觀點是絕對正確，所以「應該」讓所有人都用這種制度來過生活。（這個推論聽來多麼讓人膽顫心驚，所有戰爭的發動不都是打著正義之師的名號，就算是侵略與殖民，不也是打著同樣的旗號？更遑論各式各樣的種族優越主張與恐怖主義都有著各種似是而非的「加工的真理」（意識型態）。或者強權國家對其他國家的干預，又何嘗不是打著民主的旗幟來進行資本主義式的掠奪，如伊拉克事件。）

我們必須承認民主制度仍有缺點，而它之所以優於君權制度與極權專制，原因是它是目前所能設想制度中比其他制度較少缺點而已，透過民主程序作為權力的分立，試圖以程序避免因為個人的錯誤判斷，而損害大多數人的權益。但這並不代表民主制度就不會犯錯，特別是經由媒體所傳播的意識型態也可造成許多集體誤導產

生誤判。本文自然不擬對此社會政治議題進行解析，本文試圖陳述的是，當我們開始進入對某種意識型態的思辨與批判時，事實上就是引入「差異」的觀點並進行批判，批判當然有其立場，甚至於站在極端的立場提出質疑，這個批判當然也適用在「宗教」與社會制度的爭論議題之中。

「人為的罪惡結構」或者「意識型態」是宗教所努力抵抗的第二對象，但歷史上的宗教卻也常常陷入成為某種「意識型態」的窘境，成為被批判的對象。這說明了就社會層面而言，宗教是人類文明的產物，所以也有人為制度的種種缺失。一旦陷入無法自省，亦不接受批判的狀況，而成為一種意識型態時，往往就會與其他力量，如政治利益掛勾，以拉美解放神學為例，壓迫者藉著宗教產生彼岸的幻覺給於受壓迫者安慰，以尋得一個宿命論式的答案，教會遂成為實行的機構。而這也就是馬克思會嘲諷宗教是人民的鴉片的原因。

然而解放神學透過馬克思主義的社會分析指出，這種宗教信仰是虛假的，不是基督福音真正的精神，透過重新詮釋福音，認為基督的受難應從被壓迫人民的受難中得到解讀，而基督的復活則給被壓迫者從磨難和死亡中得以解脫帶來希望，因此雷奧納多·波夫（Leonard Boff, 1938-）指出歷史上發展出兩種截然不同的基督論：一種是強調基督的神性，突出「由上而來的基督」；另一種則是強調基督的人性，突出「由下而來的基督」的觀點，認為原始基督的精神是從群眾中開始並被舉揚，而非上層統治、貴族階級的崇拜。從拉美地區的實際情況來看，「群眾中的基督」當然是基層群眾所接受的救主耶穌基督，因為耶穌基督體現出與貧苦大眾共同呼吸、共患難的偉大人格是直接接觸於基礎群眾，悲劇性的殉難更深深地感動被壓迫者的心靈。<sup>12</sup>

特雷西也指出當拉美的解放神學家對基督宗教作出一種先知性的解讀時，基督信仰就會得到一新生命，並賦予基督信仰源源不絕的活力。阿根廷新教解放神學家博尼諾（Jose Miguez Binino, 1924-）也認為讓基督教面對社會邪惡而保持中立乃是不可能的選擇，基督徒必然地會選擇其傾向的立場。他指出，在正在進行的解放

---

<sup>12</sup> Leonard Boff, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time*, (Maryknoll, New York: Orbis, 1978), p.219.

鬥爭中，上帝早已經作了選擇，因此基督徒在抵抗壓迫者、使被壓迫者得到自由的鬥爭中也必須明確表態，堅定地作出站在被壓迫者一邊的選擇<sup>13</sup>。

當然許多社會理論、改革方案與政治革命都在人類歷史中不斷地進行宣稱為「正義」的論述。而「宗教」與一般政治、社會理論在實踐的正義上有何區別呢？作為宗教在公共領域上的特殊地位又為何呢？打著宗教戰爭旗號的行動在歷史中還少見嗎？解放神學又與馬克思主義有何牽連呢？本文認為特雷西在面對「他者」的角度上給於我們一些明顯的啟發。

## 貳、「他者」與解放神學的關係

特雷西認為：「後現代」思想是「現代」思想的批判、反省與回歸，同時是一種「極端多元論」的立場。相對於「現代哲學」其所代表「同一」、「一元」與「排他性」的主體哲學的思想體系。後現代思想具備了「差異」、「多元」、「否定性」、批判性與解構性的特徵，並藉著對「主體性」哲學的批判來否定「自我」的假象，對結構主義進行拆解<sup>14</sup>，重新詮釋世界的組成。特雷西並不認為「解構」足以成為充足而有效的結論，故提出了以哲學詮釋學來解釋「一元」與「同一」思想，並詮釋「多元論」與「差異」的觀點，成為另一種對「他者」(the Otherness) 哲學的詮釋。這是另一種對於現代哲學反省的途徑，而這一途徑主張以溝通和對話為策略，其特色則比消極的否定或解構來的更適合於把宗教放置在公共領域的主張，也經由此一詮釋的觀點幫助宗教進行與他者之間的交往。

雖然後現代思想企圖擺脫主體在形而上學的幻覺，但主張以「他者」為前提的思想卻仍是以「游動」、「含混」、「連結性」、「生成」、「解構」等觀點作為延伸結構主義的推論模式，儘管後現代思想在其本質上必須脫離系統化的論述（因為系統化必然是以同一性為前提），不斷地在解除結構將系統化思想解構。但事實

<sup>13</sup> Jose Miguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics*, (Philadelphia : Fortress Press, 1983), p.21.

<sup>14</sup> Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, (Manchester : Univ.Press, 1986), p.15. Also see David Tracy, "Theology and the Many Faces of Postmodernity", *Theology Today* 51 (1941), p.104.

上卻又必須以系統性結構為根本才能成立，否則根本無法解釋其觀點。故後現代亦稱為「解構」的思想。只是特雷西對於這一種「極端的多元論」雖然產生對傳統哲學具有破壞與覺醒的作用，但對於其所產生之冷漠麻痺的觀點卻不表贊同，他認為後現代思想雖然啟發了新的思考模式，但畢竟是一種多元論點的改造，仍然需要放在整體的哲學歷史的脈絡之中，方能證明其價值。

在《秩序的神聖憤怒》中，特雷西提出「修正性的神學模式」（revisionist model of theology）是分析過幾種傳統的神學思考模式並加以批判之後，所提出的修正性的觀點。藉此可以發現其所使用的批判方法與後現代思想的批判模式確有大量的相似性。同時也可以知道這些被他所批判神學模式，其所延伸出的根本問題正是同一性、中心論、權力結構與意識型態的問題，也是後現代思想意圖解構的現代觀點。

對特雷西而言，神學思想模式的演化過程上不能離開現代性思維模式，但顯然地當這些神學模式面對到後現代思想的挑戰時，即呈現出現代哲學的窘境。對後現代思想而言，純粹自主的自我（意謂假設自主的主體性哲學，強調完全經由人的意志可以掌控客觀的世界或者自然科學的世界）已不再可能。宗教權威一言堂式的教導，實則是掩蓋了權力結構的假象，藉著權力的結構，宗教的皈依者將被剝奪其根本的自由意志。後現代思想從對理性的批判觀點認出主要問題在於將工具當成目的；成了追求量化和速度的奴隸，將幸福等同為慾望，是以人「異化」成為「慾望」的集合體，卻失去人自身的靈性價值。以此而論，宗教成為慾望的組合，信仰成為滿足自我慾望的對象，但明顯的是這種對慾望的崇拜不正是福音所教導吾人要根除的偶像崇拜嗎？

然而極端的後現代主義也有自身存在的問題，特雷西就認為後現代思想雖然可以看穿慾望形成的自我問題，洞察偶像崇拜與意識型態掌控的癥結，但缺沒有能力解決苦難，只是視而不見或者試圖擱置問題。所以他寧可將之看成是一極端多元論的思想模式，而不願意將其視為拯救社會的藥方，因此判定後現代思想無法取代信仰，因其對於社會不公義的批判與抗拒正是福音的本質。在實際的社會關懷上，特雷西據此認為主體與客體之間並非對立的兩極，而是互動與互依的關係。後現代對思想所帶來對於虛幻主體的批判，乃有助益於我們思索作為主體的同人性缺失，進一步推論出宗教不應該只是主體性的思辨而已，而是建立在「我與你」之間「互為

主體性」(inter-subjectivity)的解放與希望之上。如果沒有解放的可能，人類的生存困境則成為不可脫離的地獄，如果缺乏希望，眼前的苦難就成了永恆的罪罰。而這些正是特雷西對於後現代思想的冷漠與疏離，完全無法認同之處。

### 一、「他者」概念的詮釋

當代「現代性」思想與後現代性思想的爭論，引發一場西方文化的危機，其爭論的焦點在於對「主體」與「他者」之間關係的反省，主體性哲學從「人」的觀點信奉理性至上(事實上卻發展出以無窮無盡的掠奪與索取滿足無限慾望的資本主義)為原則，使用發展與進步等觀點將自然視為資源，無限制地掠奪，在政治上則為殖民主義、資本主義、權力結構的合法性提供各種理論基礎與合法性原則。但對照後現代思想提出的「他者」概念則質疑、否定和批判了這樣的現代性主體性哲學<sup>15</sup>。認為現代哲學思考的起點：「自我」，只是片段與破裂的主體性集合<sup>16</sup>，因此基礎的不穩固則導致後續問題，主體的「自我」意識不是一種主觀想法上的先驗基礎，相反的，主體尋求自我的基礎是必須藉由「他者」的反射才能意識到的自我的真實存在。「他者」存在是「意識我」存在的前提，看不見「他者」的我，只是一種虛無的幻象而已。

然而「他者」是誰？斯維德勒(Leonard Swidler, 1929-)在《全球對話的時代》一書中談到，第一次與他人相遇，意識到一個他者，一種存在不同的生活方式與不同世界觀，一個會反對、打斷、瓦解我早已視為理所當然的解釋，必然地會產生一個震動。這最初的相遇，會產生一種新的認識，我將明白過去習以為常的理性不足以理解這個他者。這個相遇會使我倉皇失措，甚至感到威脅。因而產生一種要重新界定自我的感受，我需要改變某些原來的狀態來與之相處，其中我也意識到要將「他者」納入我的理解系統中是具有某種程度上的困難。所以，我不得不以自我批判的

<sup>15</sup> David Bostone, eds. a.o. , *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas*, (New York : Routledge,1997) , p.10.

<sup>16</sup> Michel Foucault , *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, eds. Hubert L. Dreyfurt & Paul Rainbow, ( Chicago: Univ. Press,1982) , p.210.

思維來面對，並且瞭解到所面對的是一個突如其來的沈默、中斷與開放的狀況，其中是充滿風險的，我必須決定向前走，還是退回去<sup>17</sup>。斯維德勒說明了當自我第一次與「他者」相遇時因其「闖進」而使自我所受到衝擊，但也正因為這個撞擊，使我打開新的眼界迫使自己接受這個挑戰。

「他者」不只是他人，不「只」是看到我們所能看到與「只」看到我們願意看到的人與事物而已，從高達美（Hans-Georg Gadamer）關於「傳統」與「權威」的哲學詮釋學觀點提醒了我們必須意識到「自我」是歷史中的「我」，所承負的傳統與歷史就在「我的視域」與歷史的「視域融合」（Horizontverschmelzung）之中，透過「我」的視域與其他不同的視域進行融合，因而產生出整體的文明<sup>18</sup>。「他者」同樣地是存在於歷史的視域與自我視域的範圍中，一方面藉著「他者」，自我主體方可被意識，另一方面，也只有透過我，「他者」才能被認出。

而「宗教他者」的概念一樣是從「自我」與他者之關係發展而來，在宗教領域中，「自我中心」是作為信仰堅實基礎，因為宗教在精神領域中扮演著是決定論的角色，包括對真理的堅信、倫理道德的維繫以及宇宙整體價值的肯定。所以當一個宗教成為穩定的理論與操作系統時，往往也承負著對於終極意義的確定、終極實在的肯定和終極關懷的實踐，因而成為穩固的信念系統。但其他不同宗教的存在事實，卻使得吾人必須面對來自其他宗教誤解的眼光，比較宗教學的興起，馬克思·穆勒就提出了「只認識一種宗教，即是對宗教一無所知」的觀點，所以比較宗教的觀點是正面地為宗教多元論鋪設其合法位置。

問題不在於肯定其他宗教是否能使皈依者得到拯救，而在於應用何種態度面對「宗教他者」，因為這個態度正反射出吾人對待自我宗教的信念，並判別是否只是擁抱一種「意識型態」，而失去真正的信仰動力。

從「意識型態」堅持以「同一性」基礎作為尋求價值意義的指標，要求符合自

---

<sup>17</sup> Leonard Swidler，劉利華譯，《全球對話的時代》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁 109。

<sup>18</sup> Hans-Georg Gadamer，洪漢鼎譯，《詮釋學 I 真理與方法—哲學詮釋學的基本特徵》（上海：譯文，2004），頁 390-397。

身的真理標準開始，其立場就是對於「他者」的輕視，並且衍生出將自我定為一尊的價值觀。所以成為「意識型態」的宗教的表現形式上是失去了自我批判的能力，而成為世俗化的宗教宣導在世俗世界的成功，視功利性的成就為成功的典範。宗教的希望成為世俗的慾望，兩者已無清楚的界線。這種宗教世俗化的原因並非信仰本質的改變，恰恰是因為宗教意識型態的操縱所造成的結果。所以後現代思想能夠成為宗教自我反省與批判的幫手，即是透過否定批判的力量重新檢視內在宗教精神，並讓信仰中解放精神真實地呈現。

特雷西在《詮釋學·宗教·希望—多元性與含混性》認為，宗教是面對混亂的現代，具有希望的力量，而這個希望的力量正來自於它的「抵抗」與隨之而來的「解放」。但要重現這個抵抗的意義與解放的可能性，是必須透過詮釋學的角度重新解釋與人相遇的經典、啟示和象徵。他認為：

故此作為闡釋人類解釋活動原理的「詮釋學」，成了後現代多元處境中思考的最佳方法之一。而「宗教」作為人類最普遍及最多采多姿的現象，可說是最適用來考驗詮釋學原理的個案。最後，特雷西以其被廣泛引用的名言指出：宗教最佳形式乃在作為一種抗爭的力量。這種抗爭的精神可見於古希伯來先知、納粹德國時的巴特與朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer），與近代的各種解放與政治神學，而正是基於此種抗爭精神的宗教與倫理，我們才可指說真正的「希望」。<sup>19</sup>

基督宗教的象徵是十字架，十字架所代表象徵意義除了歷史上耶穌基督為世人所背負的苦難之外，代表了上主在聖子身上所展現的聖靈，代表上主的臨在。而因為歷史證明上主的確應許了人們的期盼與希望，所以當我們呼求上主一次又一次的解救我們的苦難時，我們認定「盼望」會因上主的應許而成真。所以基督信仰中關於「希望」的內涵，並非只在於追求自我提升與超越，而是以「十字架」為基礎，以「苦難」為起點，認同受苦與受到壓迫的人，追求解放。這樣的「希望」除了是「願望」（hope）之外，還具備了「期盼」與「預期」（anticipation）的主動參與的

<sup>19</sup> 陳佐人，〈特雷西：呈現與宣告〉，曾慶豹編著，《詮釋學與漢語神學》（香港：道風，2007），頁 201。

特性。<sup>20</sup>

我們因而可以推演得出，特雷西的「宗教作為一種抗爭的形式」，所意指的不是政治上的革命，亦非幻想的烏托邦理想國，而是以「希望」為基礎的「期盼中的上帝國」<sup>21</sup>。因為我們與「他者」參與在彼此的希望中，認同了「他者」與其受到「苦難」，此兩者皆與我有關，在期望彼岸來作為解救的可能基礎上，應該以現世的解救作為立刻的行動，因而在特雷西的神學三部曲中，神學的實踐作為最後的論述，但卻是最先與刻不容緩的行動。

## 二、解放神學中「他者」的思想

「解放神學」的大旗由古鐵熱（Gustavo Gutierrez, 1928-）<sup>22</sup>所舉起，因為面對70年代拉丁美洲的實際社會不公義與壓迫的現況，窮苦大眾的苦難來自於社會制度上的經濟壓迫，窮人幾乎無任何改變的可能性；對內是信仰的寄託教會，站在當權者與資本家的一方，將信仰當作一種對人民的麻醉劑，讓窮人放棄對社時社會改革的希望，將希望放在彼岸。所以古鐵熱主張以「解放神學」作為回應歷史與解放的人之間關聯的問題，解釋歷史中的人之存有如何與社會的關係，詢問信仰與社會關係的如何協調的問題<sup>23</sup>。而武金正正在其書《解放神學---時代脈絡的詮釋學》則是清楚地定義：解放神學乃是以窮人為優先的抉擇同時以「正確的實踐優先於正確理論」為宗旨的基督思想神學<sup>24</sup>。特雷西的基本立場亦是如此，他認為基督宗教是一種對窮

---

<sup>20</sup> David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, pp.87-89. Also see 林鴻信,《莫特曼神學研究》(上海:上海人民出版社,2010),頁50-91。

<sup>21</sup> Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, (London: SCM,1967), p.16.

<sup>22</sup> 生平概要參考卓新平,《當代亞非拉美神學》(上海:上海三聯書店,2007),頁497-500。

<sup>23</sup> Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation—History, politics and Salvation*, trans. and eds. Sister Caridad Inda & John Eagleson, (New York: Orbis Book,1973), p.45.

<sup>24</sup> 武金正,《解放神學---時代脈絡的詮釋學(上)》(台北:光啟,2009),頁38-39 寫到:「解放神學面對拉美的不公道現況和窮人受壓迫、被剝削的情況,從反省神學立刻認出:當下的狀況是反天主恩寵和罪惡籠罩的境況。也就是說,人原本為天主的肖像,本是該受尊重,如今在拉美地區卻成了受迫害的無辜者。他們存在就是向創造者發出的哀嚎,所以每次對窮人無私的愛,是以排除人為結構性的罪惡,使天主顯現出解放的機會。當然,天主救恩

人有所偏愛的宗教，而對窮人的偏愛的確意味著：被壓迫者的解讀，必須予以傾聽，而且在次序上是具有優先地位。按照聖經經文自身的解釋，受壓迫者是最有可能清楚地聽見「先知」們在宗教和政治的訴求，因為他們所在的位置是低下，態度是謙卑與祈求，正因為缺乏發言的位置，所以他們更能聆聽來自先知們的教導與上帝的啟示。然而「上帝啟示」的解讀必須經過詮釋才能顯現出對當下現實處境的回應，所以先知所扮演的角色正是解讀在我們同時代問題與癥結，認出當下何者是最重要的問題，透過他們對這個時代的解讀，成為了我們最需要傾聽的聲音。

當這些被壓迫者的新解讀被所有的神學家聽見，並原則上被所有宗教闡釋者聽見之時，我們自己的多元性和含混性中的一個更深的意義便會顯露出來，並導致對宗教經典的詮釋的會產生更進一步的內省。(David Tracy 1987:104)

「解放」需要「詮釋」，而「解放」的意義必然與傳統神學所定義之「解放」有所區別，這種差異的出現是為了解決「現在」的問題。如果「詮釋」並不帶來新的解決策略的可能性，那意味著過去的解釋依然是適合於現在，可以為現在的問題，提出解決策略。席昆度 (Juan Luis Segundo, 1925-) 就認為，對聖經福音解釋是持續性改變的過程，藉由這樣過程來面對實際當前的社會與個人之間的問題所進行的解釋。<sup>25</sup>但他也強調如果詮釋不能帶來更好的策略或解釋，則不應該為了新解而曲解原意。

從「他者」詮釋的角度而言，本文認為對於特雷西對於解放神學的理解，可由下列兩部分來加以論述：

第一部份是關於神學與福音的重新詮釋，反思傳統歐洲中心的第一世界神學(歐洲神學)與第三世界神學產生的衝突根源，回溯到福音最原初的起點。因此第三世界必須以自己的眼光與處境出發，重新與經典相遇，當然也不可忽視其中的風險。儘管對經典的理解是以現實的苦難為出發點，而對過去「典範」進行挑戰，但此一

---

不只侷限在窮人身上，但是福音喜訊第一個對象便是窮人、俘虜、受壓迫者(路四 18-19)。救恩史是在對天主開放和信任的態度(即精神的貧窮)開始，而傳到世界各地。可以肯定的說，以扶擇窮人為優先是耶穌的態度，是新救恩史的開始，也是教會的立場。」

<sup>25</sup> Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*, (New York: Obis Book, 1976), p.8.

態度不可避免地會與「正統」與「權威」有所衝突，特雷西認為面對這個衝突不必煩憂，因為基督宗教原就是「先知性」的宗教，相信經典與先知的解釋，將會帶領著我們引領盼向未來的希望。解放神學就本質而言，就是「神秘的先知性」（mystical-prophetic）<sup>26</sup>的神學，而所謂的「先知」就是群眾中首先看見、聽見並且回應「他者」的人，而這些訊息並非來自主觀想像，因而上帝藉著先知的話語表達出訊息，而其訊息之所以能產生力量往往是因其具有破壞性與否定現狀的意識，因此更可以說，先知不是為了自己而發聲、為自己奮鬥，其所作所為是為了「他者」而做的行動。

第二個部分是關於「自我察覺」，即是分辨苦難與我主觀認定事實之間的差距，這種認識與辨別是以「自我察覺」或者「道德覺醒」為基礎，所做的倫理判斷。這個判斷正是回到亞里斯多德關於「實踐」（善意志與善行的結合）的意義。所謂「貧窮他者」指的是那些在赤貧狀況下，受到飢餓、疾病威脅生命的人與受到戰爭、不公平與非正義所宰制的人，這與主觀認定的「貧窮他者」乃有所區別。這並不是說，我眼中的苦難他者不是真正的苦難，而是如果無法意識到「自我成見」的限制性，則往往無法產生「實踐」行動，反而成為另一種權力運作中的棋子，陷入某中精巧的意識型態的迷宮中。

因此「他者」既是一個客觀存在者，也是一個在主觀中重新被意識到的「他」。但是儘管這個「他」是客觀實在的存在者，卻常被我所忽略或者曾經撇見卻未停下腳步對它進行「注視」。原因不在「他者」身上，而在於我們被蒙蔽的雙眼與侷限的視野。

所有那些被強權者認為是「非人」（nonpersons），但卻被偉大的先知宣布為上帝所偏愛者的聲音，這些人是我們言談與歷史的犧牲者、受害人，但現在他們卻開始覺醒該為自己發聲，儘管這些言談難已被我們聽見而且絕少被我們所傾聽。這些聲音聽起來可能是尖銳刺耳，粗野無文的，它們似乎是也確實是另一種聲音。我們現在剛剛開始感覺到它性聲音的恐怖。然而只有通過

---

<sup>26</sup> David Tracy, *Dialogue With the Other – The Inter-Religious Dialogue*, (Louvain : Peters Press, 1990), p.6.

開始傾聽他人的聲音，我們才可能聽見我們自己的言談和內心中「它性」的聲音。

所以我們能夠理解特雷西對於「他者」的觀點，是必須透過一個覺醒的自我來認出。於此本文所反覆強調關於「他者」的問題，主要意圖是認為唯有透過「他者」問題意識的提出，吾人才能將解放神學中關於對窮人和受壓迫者關心的義務證明其合理基礎。這個義務的問題並不在於完成他人苦難之拯救，而在於意識到自我道德良知的覺察。也只有自我良知覺察之後，才能夠將對他人的幫助認定是基於義務論或者信仰信念的完成，而非施捨或效益考量的結果。

### 三、他者與希望

基督宗教的最終希望在於上帝國度在人間的實現，然而「末日」如果是終結、毀滅與死亡，那基督宗教就真的只是壓迫者對被壓迫者的麻醉劑。對於現世的不公義不必再努力，只要寄望於彼岸的天堂與緲無人跡的隱修院中的冥思，等待「審判」的到來，那也就是苦難者唯一可作事情；相反地，如果「上帝國」是以「希望」為基礎時，就成為對於現世公義的期待，成為改變現狀的動力。在莫特曼（Jürgen Moltmann, 1926-）所談論的希望神學中就指出「末世的希望」是以終末的時間序列往後回溯到「現在」，因為「現在」即是未來的過去，所以未來必然是我們參與在其中的未來，而非尚未完成的現在。「終末的希望」是由力圖參與和改變的現在所集合而成的，基督宗教必須對社會中與教會中的政治宗教採取批判的態度。因此莫特曼認為：基督是窮人、被壓迫者與被侮辱的上帝，卻因為政治因素而被釘上十字架，而上帝國真正的來臨，只能在人們從其媚言奴骨與冷酷無情的統治下解放出來時才能得到意義的實現，只有通過帶給人們生命的安穩，此「上帝國」所實現的政治宗教才能得到滿足<sup>27</sup>。所以在莫特曼關於「末世」與「上帝國」的詮釋下，乃是藉由對上帝國的「盼望」與「參與」的過程，方能證成神學在實踐社會正義與參與社會改革的合法性。

「他者」透過我們詮釋與理解而被發現，所以重點是對「自我」詮釋的理解、

---

<sup>27</sup> Jürgen Moltmann, 阮燁譯,《被釘十字架的上帝》(香港:道風,1994),頁416-418。

傾聽，以及從對上帝恩寵的照見。關於這種詮釋與認識「他者」的能力，特雷西則認為這是人天生的能力，不需要仰賴科學、理性、分析的方法可以明白，那是原本就存在吾人心中根本性上的能力，只是常為我們所「遺忘」。同樣地透過這種天生的能力，詮釋者得以發覺「經典」之所以吸引我們的原因，以及為了求得真理甘願冒險一闖的勇氣，皆是為了「希望」自身。

同樣也可以有這樣一種天然的宗教能力；這種能力比所有最具效能的現代技術更能使人明白對宗教經典的闡釋。在這一意義上，解放神學所堅持的意見在詮釋學上是正確的。這種意見認為：如果宗教經典既是經典又是宗教，它們就應該是所有人都能夠理解的。更進一步來說，如果所指的經典是猶太教和基督教的先知式經典，那它們就應該揭示：終極真實本身已顯現出一種偏愛，就是上帝對窮人，對被壓迫者，對邊緣化的人的偏愛。

特雷西指出：「先知」們對於時代問題的認出根源於神秘的啟示，在解放神學的立場中，「先知」帶領人們走出苦難行動是啟發的重點，就其象徵而言就是「希望」，當眾人在孤苦無依之時，希望的具體對象就是「先知」，也惟有透過「先知」，希望才得以有實現的可能。先知在「出埃及記」與「耶穌基督受難」這兩核心事件中，見證了上帝之臨在與對人類的救贖，透過歷史事件來呈現上帝的恩典。

從「希望」的觀點而言，「出埃及記」中摩西成功地帶領人民離開埃及，誠然地是在歷史中成功的解放行動，相對而言，耶穌受難似乎是失敗的行動，但如果就長遠的歷史角度而言，摩西的成功卻是暫時性，受到時間與空間限制的歷史事件，而耶穌基督的犧牲卻是永恆性革命的成功，不受任何時間與空間的限制。暫時性的革命可以依賴外部力量加以干預，但永恆性的革命卻只能透過自我主體的拯救<sup>28</sup>。正如同希望神學將「末世的希望」置放在由「現在」所參與的行動之中，所構造出的正在實踐中的未來。希望必須透過人的祈求與上帝的應許，兩者之間不斷地發生才能完成。從歷史的證明而言，上帝始終應允人的祈求，（只是不是按照人的慾望所

---

<sup>28</sup> Suh Nam-Dong David, "Historical References for a Theology of Minjung" ed. by Kim Yong-Bock, *Minjung Theology, People as the Subjects of History*. and The Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Aisa (CTC-CCA) Singapore, 1981, p.159.

期待的時間與空間)所以我們可以產生強烈的信心,相信上帝終將會再次地應許。因為這個信心,所以希望成了主動實踐的動力,而非被動地等待。

後現代思想對於基督教神學的影響,從積極正面的觀點而言,是從「自我」的解構中破除「自我」意識的迷障,真實地從聽見自我心中「它性」的聲音到看見「他者」的存在。不是那種基於驕傲而充滿同情視野中的「他者」,而是一個活生生的「兄弟姊妹」,這樣的「他者」才是透過清明而自覺之後的「我」所發現的「他者」。解放神學則是在從「他者」的觀點中得到「希望」作為自我與他者之間的實踐關係。實踐為優先的解放神學,必須以希望作為末世論的基礎,如此才能劃分出神學與社會理論之間的差異。

而只有真實地看見「他者」,我們才能看到「希望」。看到上帝國臨在人間的希望。

## 結論

神學之所以為神學而不是社會、政治與革命理論的原因,在於它並不是為了歷史中某一個人、某一個種族所能達成的成就高峰為目標,因為那只是歷史過程中的一個短暫現象而已,神學談論末世與永恆,是因為苦難伴隨著人而存在,只要有人的所在,就有苦難的可能,從這個角度而言,神學所關注的是現世,是當下的苦難而非永恆的至福。所以神學恆常久遠於社會、政治、哲學理論的原因,就在於以未來之希望作為基礎而著手於現在的情境。

特雷西的神學思想有兩方面的突破是值得關注的,一方面是對基督信仰的詮釋所採用的方法,在後現代思想與現代哲學對抗的潮流中,他站在現代哲學的陣營卻融會了後現代思想批判的優點,重新對基督宗教進行詮釋。其詮釋的立場包含當代思潮,現象學、哲學詮釋學、批判理論、後現代思想等等,都為他所利用,故能將其基督信仰進行更宏觀的視域融合。另一方面在基督信仰上,理論與實踐兩者缺一不可,但宗教畢竟是屬於群眾的公共領域,宗教不應離開公共領域,而且應負起成為道德領袖的責任,而其前提是宗教本身必須能夠自我批判與寬容。特雷西著重在神學的公共性,對於解放神學、黑人神學、婦女神學與第三世界神學的關懷,則充分在其著作中表現出來。

本文試圖對特雷西的解放神學觀點加以詮釋，而以「他者」的概念作為詮釋的中心。「他者」是特雷西實踐神學觀點中的起點，同樣的也是解放神學之起點。「他者」是宗教皈依者、無神論者、壓迫者、被壓迫者、承受苦難的人、施予他人苦難的人，因此「他者」即是吾人身邊所有的人。宗教面對人，也就是面對「他者」。因此，「他者」儘管無面容，卻無所不在，或者，「他者」的共同面容就是耶穌基督的面容。如果不曾看見他者的面容，則無法意識到究竟要抗拒的對象與意義。

宗教的實在性正是因為它宣稱了其本質就是「終極實在」顯現自身的行動，並且宣稱有一條為所有人準備的解放之路，只要受苦的人跟隨著這樣的腳步，依循這樣的方向就可以得到的結果。所以宗教之所以成為了對抗現實性苦難的道路，其根源是來自於宗教自身所宣稱的道理。這道理除了在理論上得到諸多神學理論的支持之外，深刻的宗教體驗經驗則是通過自我的覺察（透過信仰的靈修層次）進入到「他者」之中，產生我與你之間「互為主體性」的關係，更有甚者是體驗到合一的密契經驗（與天主的密契合一）。這也是筆者試圖從特雷西所指稱的「宗教的最佳表現方式是以一種抗爭的形式存在」此一概念，作為在解放神學中的積極性概念的延伸。

## 參考文獻

- Jürgen Moltmann，阮燁譯，《被釘十字架的上帝》，香港：道風，1994。
- Hans Küng，楊德友譯，《論基督徒》，北京：三聯，1995。
- Wolfgang Welsch，洪天富譯，《我們的後現代的現代》，北京：商務，2004。
- 孔漢斯（Hans Küng）著，楊德友譯，《論基督徒》，北京：三聯，1995。
- 卓新平，《當代亞非拉美神學》，上海：上海三聯書店，2007。
- 周偉馳，《奧古斯丁的基督教思想》，北京：中國社會科學出版社，2005。
- 林鴻信，《莫特曼神學研究》，上海：上海人民出版社，2010。
- 武金正，《解放神學—時代脈絡的詮釋學（上）》，台北：光啟，2009。
- 韋斯特（Wolfgang Welsch）著，洪天富譯，《我們的後現代的現代》，北京：商務，2004。
- 特雷西（David Tracy）著，馮川譯，《詮釋學·宗教·希望—多元性與含混性》，上海：三聯，1998。

莫特曼 (Jürgen Moltmann) 著，阮燁譯，《被釘十字架的上帝》，香港：道風，1994。  
陳佐人，〈特雷西：呈現與宣告〉，曾慶豹編，《詮釋學與漢語神學》，香港：道風，2007。

麥奎那 (John Macquarrie) 著，何光滬譯，《基督教神學原理》，上海：上海三聯書店。

斯維德勒 (Leonard Swidler) 著，劉利華譯，《全球對話的時代》，北京：中國社會科學出版社，2006。

奧格森 (Roger E. Olson) 著，吳瑞誠、徐成德譯，《基督教神學思想史》，北京：北京大學出版社，2003。

Augustine, *Confessions*, trans. F.J. Sheed, New York :Cambridge, 1993.

Boff, Leonard, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time. Maryknoll*, New York: Orbis, 1978.

Bonino, Jose Miguez, *Toward a Christian Political Ethic, Philadelphia : Fortress Press*, 1983.

Bostone, David. eds. a. o. *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas*, New York: Routledge, 1997.

David, Suh Nam-Dong (2000), 'Historical References for a Theology of Minjung' in : Kim Yong—eds. Bock, *Minjung Theology, People as the Subjects of History*, The Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Aisa (CTC-CCA) , Singapore, 1981.

Foucault, Michel, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, eds. Hubert L. Dreyfurt & Paul Rainbow, Chicago: Univ. Press, 1982.

Gutiérrez, Gustavo, *A Theology of Liberation—History, politics and Salvation*, trans. and eds. Sister Caridad Ina & John Eagleson, New York: Obis Book, 1973.

Liotard, Jean-Francois, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester : Univ.Press, 1986.

Moltmann, Jürgen, *Theology of Hope*, London: SCM, 1967.

Segundo, Juan Luis, *The Liberation of Theology*, New York: Obis Book, 1976.

Tracy, David, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, New York: Seabury, 1975.

-- *Dialogue With the Other –The Inter-Religious Dialogue*, Louvain : Peters Press, 1990.

-- “God, Dialogue and Solidarity: A Theologian’s Refrain”, *The Christian Century*, October 1990.

-- *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroad, 1981.

--*Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*; San Francisco: Harper & Row, 1987.

-- “Theology and the Many Faces of Postmodernity”, *Theology Today* 51, 1994.

初稿收件：2011年12月02日

初審通過：2012年07月17日

二稿收件：2012年08月23日

二審通過：2012年08月27日

### 作者簡介

作者：李茂榮（Lee, Mao-Jung）

職稱：國立高雄海洋科技大學講師

E-mail：limajukimo@yahoo.com.tw

## **Resistance and Hope : The Hermeneutics of Liberation Theology from David Tracy**

Lee Mao-Jung

Center of Common Education Lecturer, National Kaohsiung Marine University

### **Abstract**

This conception of “the religion, at their best, always bears extraordinary powers of resistance.” is about the problem of the “suffering” of human beings. In fact, the misunderstanding of the religion is always man-made and for some benefits to someone. For Tracy, religion is the positive power to change the situation of suffering. On one side, suffering is from original sin and ignorance, and on the other side is from the man-made sin including ideology and systematic-distortion. In Liberation Theology, the “otherness” is the most poverty-stricken populace and the starting point of liberation. “Suffering” is the beginning of religion and it must be based on the “hope of the future”. Then man participates in history and receives the grace of God.

Keywords : Resistance, Liberation Theology, Post-modernity, Others