

台灣鄉土神學的基督畫像

宋泉盛基督論的本地化運用

潘永達¹

本文作者以宋泉盛牧師發展出的基督論為基礎，暢談台灣鄉土神學發展的各個面向：首先說明台灣鄉土神學的歷史背景及其發展狀況；接著說明台灣的社會問題對本地神學的挑戰；而後介紹宋泉盛教授的基督論；最後借用宋教授基督論方法，試著提出在台灣鄉土環境下的基督應具有的面貌。

引言

產生於台灣本土，後逐漸向外發展的慈濟功德會，其緣起卻是基督生命的啓發²。今日傳教學或許會如此詮釋說，耶穌所宣講的天國，如今也藉由證嚴法師的生活方式在本地實踐³。然而不得不承認，慈濟功德會的成長卻完全是在儒釋道的本土文化中，是基督宗教文化與東方文化相互交融的結果。事實上，亞洲的教會何嘗不也都是如此，一直是在吸收自己本土文化而成長，只不過在強烈的西方教會傳統優越意識下，排斥了那隱

¹ 本文作者：潘永達神父，台灣人，中華道明會會士，輔仁大學神學碩士，美國華盛頓天主教大學神學博士，現在板橋聖若望堂區牧靈服務，並在輔仁大學神學院教授信理神學相關課程。

² 慈濟功德會之創始人證嚴法師自稱，其服務社會之動機是受天主教修女之影響。

³ 這是基督徒主觀上的了解，證嚴法師未必是接受如此的觀點。當然，基督徒作此解說並無價值上的判斷。

藏在自己生命中的文化傳統與價值。

基督宗教在亞洲的發展，已不像它先前在歐洲、美洲、甚至非洲那樣快速。拉內（K. Rahner）曾說過⁴：

「基督宗教事實上從未在東方的高度文化區內傳教成功過，同樣在回教中也不成功。……真正原因也就是它是西方式的基督宗教，只想如此原封不動地在西方以外世界裡建立起來；而沒有冒險從一些自以為是的傳統面貌中，開創一個新的紀元或作一個新的突破。」

梵二以來，神學愈來愈強調教會的多元化與本土化，為的是使教會能有第二次的突破。當多數學者站在傳統西方神學的立場，談論如何使基督宗教的信仰融入非基督宗教文化之時，不少亞洲的神學家更進一步指出，本地化神學的建立不只是意謂走出傳統西方文化的思考模式，更應是立足於本土文化的場合，以對等交談的方式，使聖經信仰紮根於亞洲文化本土上，孕育出真正本土化的神學與基督信仰團體⁵。

兩者在心態上有別：前者普遍認為，儘管非基督宗教的文化存有真理的因素，甚至可以豐富基督宗教的信仰的內涵，卻是在準備基督福音的來臨，或是在走向耶穌基督⁶；後者卻認為除了以聖經資料外，也應取當地文化傳統作為神學思考的資料，在此認知下，當福音與當地的文化傳統、社會場合接觸時，它不必再被宣稱為不可更動的文字，而應是被重新詮釋。

⁴ 拉內，〈梵二基本神學思想的詮釋〉，胡國楨譯，《神學論集》50期（1981冬），551頁。拉內所謂的「突破」，指的是基督宗教面對非基督宗教的文化傳統宣揚福音時，所應有的轉換與適應，而此突破性的轉換在教會初期會成功地完成一次，即由猶太式的基督宗教形式轉換成希臘羅馬式的宗教團體。

⁵ 此即是斯利蘭卡神學家 Aloysius Pieris 所區分的“Christian churches in Asia”與“churches of Asia”兩個不同觀念。

⁶ 此為當前天主教的主流思想（*preparatio evangelica*）。

神學本地化最後必須回到基督論的問題上，幾時教會依然以西方的思考模式，向亞洲人談論累積千年以來，在歐洲環境影響下所塑造成的耶穌基督，神學本地化的工作便很難成功。如何以亞洲本地觀點重新詮釋耶穌基督成爲今日亞洲神學工作的首要使命。鑒於亞洲神學過去只在自己的本土上重複西方文化重重包裝下的耶穌基督，因而無法使基督融入亞洲人的生命，新一代的神學家嘗試以不同的方法，以亞洲的境況爲出發點，採用本地豐富的生活傳統，與聖經的資料相互詮釋，使本地人民也能體會到，聖經中的耶穌事實上也具有亞洲人的生命幅度，是在爲亞洲人發言⁷。

出生於台南，一生致力於建構亞洲神學，在東西方神學界中享有盛名的宋泉盛教授⁸，前不久完成其基督論的鉅著⁹，在亞洲神學家中，算是第一位採用如此廣泛的亞洲本地的鄉土資料，欲建構具亞洲人生命的耶穌基督面貌¹⁰。嚴格說來，宋教

⁷ 有趣的是，第一批最早嘗試以亞洲人的角度重新詮釋耶穌基督的學者，是在印度的一些非基督徒，他們用自己傳統聖賢圖像來描繪耶穌基督。

⁸ 宋教授，台南人，曾任台南神學院院長，現任世界歸正教會聯盟主席，及美國柏克萊太平洋神學院「神學與亞洲文化」講座教授。

⁹ 這部基督論的鉅著一套三冊，總標題是《蓮花世界中的十字架》(*Cross in the World of Lotus*)：第一冊《耶穌，被釘十字架的人民》(*Jesus, the Crucified People*)，莊雅堂譯(嘉義：信福，1992)；第二冊《耶穌的上帝國》(*Jesus & the Reign of God*)，莊雅堂譯(嘉義：信福，1998)；最後一冊 *Jesus in the Power of the Spirit* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1994)。

¹⁰ 今日不少亞洲神學家嘗試從亞洲的脈絡詮釋耶穌基督，有關這方面資料，可參閱：R. S. Sugirtharajah, eds. *Asian Faces of Jesus* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993)，此爲收集一些亞洲神學家在基督論方面的著作。中文方面的參考資料可參閱張春申神父的幾篇著作：〈中國教會與基督〉《神學論集》37期(1978秋)，435-451頁；〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉《神學論集》53期(1982秋)，341-68

授的基督論是從整體亞洲大眾窮人、受壓迫者、弱勢族群等社會邊緣人的角度來立論，為從事亞洲神學工作者提供了使耶穌本地化的一個模式¹¹。台灣是亞洲的一部分，有它與亞洲其他地區共同的生活經驗，但也有其獨特的歷史環境與鄉土文化。當台灣教會也在努力向自己的人民宣揚耶穌基督之時，如何以台灣本地的鄉土環境為基礎，使聖經的耶穌基督與台灣本地居民相遇，為今後台灣教會所應探索之路。

台灣神學界從事本地化的工作多數是從中國文化的觀點著手，以台灣本土環境作為神學思考的主題，過去則僅在基督教長老會努力過，他們開創了所謂「台灣鄉土神學」的領域，然而重點也多是集中在本地化宣道神學方向上，在基督論上的著墨則較少。筆者嘗試借用宋教授教授的基督論及其方法，進一步將之放在台灣本土的場合中，指出如果耶穌基督處在台灣現況中，祂將向本地居民傳達何種訊息？本文首先說明台灣鄉土神學的歷史背景及其發展狀況；接著說明台灣的社會問題對本地神學的挑戰；其次介紹宋教授教授的基督論；最後借用宋教授基督論方法，筆者試著提出在台灣鄉土環境下的基督，應具有何面貌？

壹、台灣鄉土神學的發展

台灣鄉土神學或台灣本地化神學事實上是最近才浮現出

頁；〈一個生命的基督論〉《神學論集》112期（1997夏），171~78頁；〈向台灣人講智者耶穌的故事〉《神學論集》129期（2001秋），327~339頁。

¹¹ 如參閱：Daniel Lucas Luktio, *Making Christology Relevant to the Third World: Applying Christopraxis to Local Struggle* (New York: Peter Lang, 1998)。作者 Lukito 將宋教授的基督論方法應用到印尼的境況中，並加以申論。

來的概念，還在形成的過程中¹²。這不是說，在此觀念被提出前台灣教會從未在神學本地化工作上努力過。基督教與天主教在台灣的教會團體，對神學本地化的努力一直都沒有停止過。有趣的是，兩個教會團體在這個工作上，呈現出不同的方向。

一、天主教方面

在 1949 年乃至梵二前的階段，神學本地化的探討雖有但不多，且侷限在某一文化傳統基本主題上作比較。隨著梵二對本地化的推動，教會本地化潮流興起，也較全面性與整體性的發展¹³。然而甚至到最近，天主教神學在台灣本地化工作皆較注重在普世教會神學與中國文化上的交流，因此很難稱之為台灣本地化的神學¹⁴。台灣天主教會在推動神學本地化頗有貢獻的張春申神父，也清楚指出台灣教會所進行的神學本地化乃中國化的神學：「所謂本地化，積極的意義包括採用今日中國人的思想，發揚光大天主的啓示，同時以啓示的內涵創造新的中國文化」¹⁵。此一神學本地化的中國化現象，除了其時代歷史背景（即當時的環境不允許談論台灣本土化言論）外，也可能有以下二因素使然。

台灣多數神職人員與教友，是在 1949 年之後隨國民政府移居台灣，他們自然擁有強烈的中國文化意識，較少會意識到

¹² 此觀念首先由台灣基督教長老會在 1979 年針對當時的政治、社會環境而提出。參閱：黃伯和，「台灣神學」，《神學辭典》no. 132（台北：光啓）；陳南州，《台灣基督教長老會的社會、政治倫理》（台北：永望，民 85），172~181 頁。

¹³ 參：張春申，「中國神學」，《神學辭典》no. 69；〈近三十年來中國神學的得失〉《神學論集》40 期（1979 夏），231~244 頁。

¹⁴ 黃伯和，「台灣神學」，《神學辭典》no. 132。

¹⁵ 張春申，「中國神學」，《神學辭典》no. 69。

台灣本土文化的問題。而從事神學工作者，因多來自大陸，在作本地化思考時，很自然地是以傳統中國文化為基礎。再者，天主教會因有聖統制的結構，雖然教會在今日面對多元化的時代，不斷強調神學的建構必須因應各地的文化走出多元化的思考模式，但也注意多元化中應有的信仰統一性，此往往限制了神學工作者，在面對本土文化時，不敢往前踏一步，取當地文化傳統作為神學思考的材料。如此一來，則又把神學研究拉回到西方傳統神學的心態上，僅將其他文化視為準備耶穌基督的到來。此種神學態度，最終導致視本土文化為基督宗教在當地福傳的表達工具而已，本土神學因而無法真正紮根。

天主教神學所倡導的神學本地化，今日無可避免地面臨它的困難。中國文化與台灣文化必須進一步釐清，台灣的文化的確根源於中國文化，但經過半世紀來的台灣社會情況急速發展與轉變，已逐漸形成自己的特殊生活現象與價值體系，為此，我們很難將台灣文化等同於中國文化而不加以區分。神學本地化的思考，因而也必須從過去完全以中華文化意識或中國人意識的脈絡，移轉到以台灣本土場合為焦點。

二、在基督教方面

基督教進入台灣與天主教可以說是在同一時期，但在落實本土化的工作上，後期階段則比天主教投入更深。在基督教各教派中首推是長老教會，由於它來台最早（大部分的教派是在1949年之後才進入），使它與台灣歷史的緊密結合，因而比其他教派，包含天主教，更紮根於台灣的基層本土¹⁶。

長老會神學本地化工作，1970年代後起了決定性的變化，

¹⁶ 有關基督教在台灣傳教簡史，參閱：陳南州，前引書，72~113頁；黃伯和，《不做陌生人》（台南：人光，1996），40~49頁。

基本上二個因素促成了這個轉變，即政治與神學的因素，且這二個因素互為影響。1971年10月台灣退出聯合國；緊接著美國政府推動與中國的官方接觸，長老教會有感於台灣人民正受到生存的威脅，於是從基督徒信仰立場發表《台灣基督長老教會對國是的聲明與建議》一書。儘管這篇聲明在兩岸的關係上並沒有改變，但整篇聲明已清楚展露出長老教會立足於台灣及對台灣本地的關懷精神。

接著在1975年發表《我們的呼籲》，從中可以看出長老教會的台灣本土意識更凸顯。文件中談到台灣政治處境時不再出現兩岸統一的概念，重點放在台灣的基本人權問題，提出清楚而強烈的批判，並呼籲教會自立與自主；也特別意識到台灣內部族群的衝突與社會的公益問題。此時台灣本土意識的言論愈來愈強，省籍問題、族群問題的衝突愈來愈大，政府施壓的手法也愈強烈，長老教會參與社會上的本土運動也就愈積極。

1977年美國政府開始正式展開與中國建立正常外交關係的談判時，長老教會發表第三篇文件：《台灣基督長老教會人權宣言》，此時已完全反映出長老教會與台灣人民的認同，為台灣人民的獨立而立論，顯示出完全與台灣本土的認同。

就神學的角度來說，1970年代拉丁美洲解放神學興起，台灣在政治及社會上的情況與其他第三世界相同。受到解放神學的影響，長老會開始建構台灣的本土神學，以回應廣大人民的苦難。於是各種本土化的神學名稱逐漸孕育而生，如「鄉土神學」、「出頭天神學」、「認同神學」、「自決神學」或「原住民神學」¹⁷，名稱不同代表神學切入角度的不同，但都是以台灣本土及人民為神學思考起點，這是「長老教會的覺醒，也

¹⁷ 黃伯和，《本土神學講話》，29頁。

是本土神學的開始」¹⁸，而在此神學的重建過程中，台灣本地神學家黃輝彰及宋教授扮演了舵手的角色¹⁹。

台灣解嚴之後，政治社會環境改變，長老教會在建構本土神學的方向嘗試略有所調整。解嚴之前，政經問題較凸顯，於是神學較走向政經結構的反省與批判，政治解放神學的色彩相當濃厚。解嚴之後，歷史文化的問題與自我身分的認同則成為普遍所關心的焦點，台灣神學本地化的思考逐漸注意到文化與理念的層次。此種轉變除了因台灣政經社會環境改善外，其實也是受到亞洲神學發展的影響。神學與歷史境況是相互影響，亞洲神學因著它特有的宗教與文化環境，逐漸走出拉丁美洲解放神學框架，以自己的生活傳統為神學取材來發展具有自己的文化傳統特色的神學²⁰。但這並不是說此階段的神學本土化已失去了它先前所推動的解放意義，更好是說，先前的神學工作如今也往前延伸到文化與宗教問題層面。

總之，基督長老教會及天主教會在神學本地化的工作上，都還是在因應台灣的歷史現況而發展。長老教會逐漸走出政治、社會及經濟等解放的侷限，深入結合台灣本土的宗教、人文、歷史等文化價值傳統。可惜的是，長老教會所看的台灣本土文化傳統，似乎有意排斥與中華文化本源關係，形成一種自

¹⁸ 黃伯和，《不做陌生人》，45頁。

¹⁹ 黃伯和，《本土神學講話》，3~14頁。

²⁰ 亞洲神學在發展的初期，是跟隨著拉丁美洲神學走政治解放的路線，但在經過一段時間的反省之後，逐漸意識到亞洲的環境畢竟與其他第三世界不同，了解到拉丁解放神學的方法無法觸及到亞洲的宗教與文化問題。亞洲的問題不全然是政治、經濟面，貧窮與受壓迫的問題長久以來便與宗教文化傳統糾結一起，為解決亞洲的問題，不能單單由政治社會的層面著手，必須也同時處理文化傳統的問題，如此才能建立起真正的亞洲神學，A. Pieris 及宋教授二位即是持此看法的代表。

我封閉而較無包容開放的思考。在天主教方面，過去較著重在中國文化的思考，沒有以台灣本地的場合為出發點，很少真正反省台灣社會的現況，所欲建立的本地化神學成為古典中國化神學，較具抽象性，此不是真正的台灣鄉土神學。台灣鄉土神學必須從台灣的歷史、文化、宗教的傳統中，了解人民的心靈追求，然後從基督宗教信仰的眼光去詮釋，看看在耶穌基督的啓示中能否給予回應，由這反省中鑄造出一新耶穌基督的面貌。事實上，這也是宋教授在其基督論上的根本方法。

貳、台灣文化主體意識的發展與時代訊號

台灣近幾十年來的發展，1987 年政治解嚴是一明顯分界點。解嚴之前，在威權統治下，台灣的政經社會結構，還呈現一井然有序的現象。但解嚴之後，整個社會結構正在崩解，造成各種衝突。但從另一角度看，這也是一種自然性的調整，任何文化傳統在歷史的過程中，由於歷史環境的轉換與衝擊，必須經過一段解構與建構的歷程。台灣目前的解構與建構現象正隱含著台灣人民對先前自我身分認同的疑惑及重新探索，嘗試建構一新的身分，這是屬人文與文化上的認同問題。當一個民族自我身分認同無法確立，共同性的文化價值系統則無從建立。而文化價值系統脆弱時，一個健全而公義的社會體制規範也很難建立起來，整個社會各層面的問題便自然孕育而生。台灣現階段可以說是處在這種真空狀態中，有賴重新反省自己的歷史文化並建構出新的價值體系，才有可能展開新的發展領域。

一、台灣的歷史問題

若說台灣人身分認同是當前社會中最具爭論性的問題應

不為過²¹。台灣之所以會產生身分上的迷惑，根本原因還是肇因於歷史上長期處於被殖民的地位。自我身分認同問題的出現，意味著台灣正逐漸追求自己的主體性意識，此主體性意識有人稱「台灣意識」²²，或稱「台灣精神」²³，且愈來愈強烈。事實上，台灣開始體會並尋找自己的文化主體性，幾乎從台灣歷史的開端就已開始。

台灣歷史的起源無從可考，有謂起於秦始皇時代，或於三國時代，但這也只能屬神話中的傳說部分。自荷蘭人統治台灣開始，一直到國民黨政府時代，長達 400 年的時間，基本上台灣都是處於工具性的角色，為完成台灣以外其他目的之手段與工具。在清朝統治的 213 年期間，台灣雖屬中國之領土，但仍然只是被視為邊疆地域，政治性的宣示意義大於實質意義，因為清朝不曾特意有心發展建設台灣。1949 年之後到解嚴前，台灣也只是為達成復興中華民國而存在。換句話說，台灣一直都是被迫在為他人而生活，沒有自己的生活獨立空間，因此很難彰顯出自己的主體性或個體性²⁴。

從這 400 餘年的歷史過程來看，可以想像到台灣社會結構的多元性，首先有原住民的文化，其次漢人（或中國）文化，後來有日本文化的因素。在這幾種文化中，因漢人移入較多，經營時期最久，一直主導台灣歷史生命的傳承。日本雖然在台灣統治 50 年，且嘗試皇化台灣，但終究沒有成功。所以，台灣文化本來就非單一文化，而是一個以漢人文化為主流的多元傳統文化。再就後來的歷史發展過程來看，台灣的主體文化雖源

²¹ 卜大中，〈台灣身分認同的分裂〉《中國時報》2001 年 7 月 7 日。

²² 黃俊傑，《台灣意識與台灣文化》（台北：正中，民 89），94 頁。

²³ 沈清松，《台灣精神與文化發展》（台北：商務，2001），1~20 頁。

²⁴ 黃俊傑，前引書，138~72 頁；沈清松，前引書，1 頁。

自漢文化，但由於台灣與中國大陸的一海之隔，且又經過日人統治，隨著歷史環境的演變，在生活經驗上，必然逐漸發展出自己獨有的一面。如今再加上現代化的衝擊，我們很難再說台灣所擁有的仍然只是中國文化。

二、台灣本土化：台灣自我意識的反省與追尋過程

儘管大部分的時間，台灣是生活在他人的統治下，但在整個歷史過程中，台灣本土意識卻不斷地呈現出來，展現在人民反抗當權者的事件中。早期荷蘭人佔領時期，就因無法忍受荷蘭人的剝削而有抗爭事件。鄭氏時代的大批移民本來就是不願意受異族（清朝）統治，渡海來台自求發展。後來清朝雖已完全佔有台灣，但對台灣持敵對的態度，甚至禁止沿海人民渡海來台，此政策長達 190 年之久，其間移居的漢人絕大多數是冒著生命危險潛逃而來為求生存，為此台灣民間仍保有著反抗意識，至少有四十次反抗清朝的紀錄。事實上，到了清朝統治末期，原先存有祖籍地方意識的台灣人，已逐漸形成以台灣本土為認同對象的群體意識；這種茁壯的台灣群體意識，往後隨著日本人的統治而加速發展²⁵。

日據時代（1895~1945），台灣人民自我意識彰顯的背後是以漢人文化為基礎的民族意識。日本在台灣統治期間，積極推行同化政策，因而激起台灣民族意識的反抗。這種在殖民處境下所具有的強烈民族意識，使有些台籍知識分子將中國大陸視為「祖國」，但基本上此祖國意識的認同，主要原因是由於日本殖民政策所激起，所以文化上認同之成分大於政治上的認同²⁶。也即是說，此時的台灣意識根本上還是以站在台灣被奴

²⁵ 黃俊傑，前引書，268 及 11~12 頁。

²⁶ 同上，131 頁。

役的處境下，試圖承繼文化根源傳統，因而有文化之根的認同，但仍是屬台灣本土意識的凸顯。

國民政府時代，一方面以強硬政策在台灣推行中國化意識的教育，壓制台灣本土文化的發展，試圖使台灣恢復完全的中國化。當時政府各項政策的制定，均把目標放在一個虛幻的未來，從不以台灣為永續經營的目標。此種種不當的措施使日據時代衍生出的台灣本土意識更強，潛隱在民間持續發酵，於是社會上一直存在著台灣人與外省人之間的省籍情結，終於在1987年解嚴後，此長期壓抑在民間，且具有強烈抗爭性的本土意識遂立即爆發而出。而台灣本土化的發展目前因著台灣與中國之間的政治關係緊張而更趨複雜，甚至衍生出另一個爭論性頗強的「去中國化」問題²⁷。的確，中國當今對台灣教條式解放意識型態的態度，使台灣在本土化發展上有轉向「去中國化」傾向，但這可能不是唯一及主要原因。真正的原因應該是台灣本土意識的必然成長，即使台灣與中國不出現此種緊張性的關係，台灣本土意識遲早都繼續會在未來的歷史舞台中出現，本土意識及自我身分的找尋、認同與建立，不可能會被消解掉。

台灣本土化追尋的過程也反映在宗教文化領域上。台灣文化與信仰是以漢人的文化為主體，且大部分的時間主要還是靠民間宗教的傳遞來完成。早期移民來台的漢人在陌生的環境中與大自然力量搏鬥，需要信仰的力量，除了由原鄉渡海來台的

²⁷ 例如最近有前內政部長黃主文批國民黨稱：「……中國國民黨掛著『中國』二字，就很難本土化」，見《中國時報》民90年7月5日，3版；而在同日報紙，國民黨中常委黃大洲則被引述說：「把本土化變成去外省化，甚至去中國化，這是偏見和自私的結合。」儘管黃大洲認為本土化不應該有去中國化的意識，他當然並不意味著本土化即是把台灣成為「中華人民共和國」化。基本上，國民黨的本土化仍然是本著以台灣本土為基礎去包容、接受多元的可能。

信仰提供此需要外，也因各地環境的不同而不斷出現新的民間宗教團體。

民間宗教信仰事實上還是以傳統儒釋道的文化為根，從這三者中吸取知識系統後轉為信仰之用。但反過來說，台灣一直都沒有完善的教育制度，晚期更是歷經日本文化的貶抑，於是傳統文化的傳遞與教育便只有透過民間宗教信仰的宗教教育。所以，民間宗教信仰除了一方面表達台灣人民在精神上的自我超越外，另一方面也在延續塑造自己本土的文化生命。甚至在解嚴前夕，當中國文化意識主宰整個台灣的政策時，台灣本地的民間信仰在傳遞台灣本土文化上，還扮演重要的角色。

三、台灣的本土化與鄉土神學的關係

神學工作是在以當代的思維模式重新詮釋聖經及傳統信仰，然而神學的使命不僅僅是在使聖經中的訊息符應當地的境況，它也應從事反向工作，從當地文化信仰傳統中，認出天主教在聖經世界之外的啓示，並透過交談使二者所蘊藏的啓示真理更彰顯。所以神學本身就是一種對話，而在這種相互對話的過程中，兩者都有了改變，因為二者都是活的傳統。西方神學在本地化的工作上，較傾向於使聖經與當地經典文化的溝通，而這也是目前台灣天主教在本地神學所走的方向。台灣本土文化的知識系統理念仍在形成中，且普遍認為台灣文化即是中國傳統文化，也就是以儒釋道經典為基礎的文化觀，於是就會有下述問題的出現：「台灣鄉土神學是否可能？」

如果我們跳出傳統神學所注重的知性系統結構，好像神學本土化的工作只存在於聖經與其他經典之間的對應關係，則此問題的答案是肯定的。台灣文化儘管尚未有一個能反映自己特色的完善經典，但它卻表現在各時代民間人文作品或生活事件上，這些作品敘述著每一時代台灣人民的心靈旅程，應該也可

以和聖經對話。啓示的真理並不必然只存在於正統經典中，更何況有些亞洲神學家認為，經典的形成也有可能反其道而行，非但無維護真理，反而踐踏真理²⁸。

蘇基爾（R. S. Sugirtharajia）主張，今日亞洲聖經詮釋學在運用亞洲共通的宗教文化資產來解釋聖經的故事時，可以有二個互補的途徑：一是經文之間（inter-textually）、二是經文之外（extra-textually）的詮釋。前者著重聖經與其他信仰文化經典間的關係，側重於經文之間的比較研究；而後者則從人民共有的遺產，即通俗的民間故事、傳奇、詩詞、神話……等著手²⁹。民間的信仰文化遺產，是人民在歷史中的生命表達，從這些故事中，正如同在各民族的經典中，同樣可以辨識出人民如何契悟人性與神性的真理。從這個角度來看，則台灣的鄉土神學應該是可成立了。事實上，如何從民間文化信仰傳統解讀出天主的啓示，此也是宋教授神學上的特色，他的基督論也是建立在這個基礎上，使人在閱讀他的神學著作時，感受到基督的啓示已經十足的本地化。

參、耶穌：天主的愛在世的象徵－宋教授的基督論

儘管接受了完整的西方神學教育，鑒於基督宗教過去在亞洲宣講的缺失，宋教授在神學反省工作上一直嘗試跳出西方傳統的思想模式，好建立一個真正亞洲本土化的神學，使耶穌基督恢復以亞洲的心靈在亞洲宣講³⁰。

²⁸ 郭佩蘭，〈從非聖經世界發掘聖經的意義〉，李熾昌編著，《亞洲處境與聖經詮釋》（香港：基督教文藝），54頁。

²⁹ 蘇基爾，〈經文與諸經文：亞洲聖經詮釋的例子〉，同上，25頁。

³⁰ 我們在此無法詳細介紹宋教授的完整基督論，讀者可參考宋教授的三本基督論著作。

一、神學出發點：百姓的痛苦

在其近著 *The Believing Heart* 中的第一部分，可以看到宋教授的神學基本方法及特點³¹。他的神學出發點建立在亞洲受苦的普遍民衆，也是出於這個關懷，使他對西方傳統神學有所批評。他認為西方傳統神學把神學的主題置於天主本身，是一種顛倒的神學思考路線，神學所要探討的應該是人的問題而非天主的問題。當我們回到聖經去看耶穌基督的言行，祂所關心的是當時受苦的貧民，祂的宣講不是在向人證明有一位天主的存在，或向他們抽象地談論有關天主的本性。耶穌的言行是在向百姓啓示天主如何與人民一起受苦，所以神學出發點應是人民的痛苦。因此在宋教授的神學著作中，通常會以相當大的篇幅敘述與分析亞洲人民生活中痛苦的經驗。

但宋教授的神學中心點不是停留在這裡，他的神學目標是為給亞洲人民指出生活中的希望。基於此種神學態度，使他建構出與傳統神學不同的特色。為他而言，渴求救恩的概念不是基督宗教所單獨擁有。傳統神學是以救恩史為基礎，天主的救恩工程由希伯來歷史開始，在耶穌基督身上完成達到高峰，之後由宗徒教會團體繼續此救援的使命，最後救恩的圓滿是建立在以羅馬為中心的歐洲教會，再由此向歐洲以外的地區拓展，這是一種直線式的救恩史觀，也是一種盟約式的神學觀³²。此種救恩史觀最後會在神學思想上，形成了只有歐洲基督教文化才是唯一擁有天主救援啓示的地方，至於其他的宗教文化則須

³¹ 參：C. S. Song, *The Believing Heart: An Invitation to Story Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), pp.1~78；也可參考另外一篇文章，這是在完成基督論著作之後對自己的神學方法所做的神學反省：〈邁向再多元化世界中基督教神學的五個階段〉，陳南州編著，《建構台灣文化的神學》（台南：信福，1994），9~33 頁。

³² 參閱：《The Believing Heart》，p.152.

仰賴歐洲教會的淨化與解救。這種傳統的神學思想雖使教會在過去熱衷於傳教，但也使教會在面對其他地區文化時持有優越及封閉的心態。

宋教授認為這種神學觀在今天必須要打破，特別是在面對與基督宗教同樣具有悠久歷史的亞洲文化宗教傳統。天主教在歷史中的行動不是直線式的，而是彎彎曲曲式地在行走³³。我們不應該以狹隘的眼光來限制天主教在歷史中的活動，天主教如果在聖經世界中施予救恩，祂必然也以相等的愛向聖經世界之外的「外邦人」施予救援。如果以色列的歷史一直到耶穌基督，是在啓示天主如何領導苦難百姓獲得解放，祂同樣地也在所有遭受痛苦的每一民族歷史中引導他們尋求解放。以色列民族的救恩歷史只是整個人類一部大救恩史中的一部分，每一個民族的歷史都同樣具有類似的出谷、放逐、重建的生活經驗；也同樣在各時代中有國王、先知及其他特殊聖賢在傳達天主的救援啓示。天主教在歷史中每一民族所施予的恩寵是一致的，以色列民族或基督徒團體並沒有、也不會比其他民族或宗教文化獲得更多或更少的救援啓示與真理。於是為宋教授而論，聖經啓示的特點不是在於傳統神學所說的是普世救恩的媒介，而是作證天主教在普世人間（即在聖經世界中，同樣也在聖經以外的地區中）所進行的解放救恩的行動。更具體地說，聖經中的啓示事件是一具有象徵性的作用。

在此基本神學架構下，宋教授所推動的亞洲本土化神學，相當著重聖經的信仰傳統與當地人民的文化傳統的交談。亞洲的文化傳統（宋教授本身特別注意亞洲百姓的生活故事經驗）本身也就蘊含天主的救恩行動，當基督宗教進入亞洲地區時，

³³ C. S. Song, *Tell Us Our Names* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989), p.16.

應以自己信仰經驗向當地的人民指出天主的愛本來就臨在於他們的生活中。他們所流露出那股尋求解放的精神及勇氣，正是天主的救援行動。同樣地，基督徒應以開放的心胸認同這些異於聖經方式的啓示，藉此回過頭來更深地詮釋天主在聖經中的啓示訊息。這種神學方法，宋教授用了好幾個名稱描述之，如詮釋循環圈（hermeneutical circle）、移位神學（transposition theology）或象徵式的聖經詮釋（symbolic interpretation）。這種神學方法之所以可行，是建立在一種神學豐富的想像力上（或是所謂的直觀的能力）³⁴，即是此方法的運用，使他在從事亞洲神學的建構工作時，能輕鬆地游走在聖經的資料與亞洲人民的生活故事之中，並使二者相互詮釋，宋教授也即在此方法脈絡下來詮釋耶穌基督。

二、耶穌是成「血肉」的聖言

嚴格說來，宋教授本身不是一位系統神學家，他也無意建立一套神學系統。相反地，他對傳統系統神學經常提出強烈的批評，認為它導致信仰與人民的生活脫節。此種以人民實際生活問題為導向的神學思考模式，在他的基督論著作上特別清楚的反映出來。傳統基督論的主流形式，不管是「從上」或「從下」、「作用性」或「本質性」的，基本上最後都必須說明歷史中的耶穌如何發展到信仰中的基督，耶穌如何成為天主子基督。宋教授在其神學著作中，就「耶穌基督」這個稱呼的使用來看，有趣的是，他由早先使用「耶穌基督」這個全稱逐漸轉

³⁴ 宋教授一直在強調，他的神學方法不是西方式的以理性、哲學思辯、或概念分析的方法，而是以人的心、生命、情感去直觀。事實上這也是典型的亞洲式的思考方法。

向喜歡用「耶穌」，而盡量省去「基督」這二個字³⁵，這種轉變正可說明宋教授本身對耶穌基督詮釋的基本態度。

在面對亞洲的特殊環境，他所要帶給人民的是歷史的耶穌而非信仰中的天上基督。他在基督論的神學問題上所要問的是：過去在歷史中與人一起奮鬥的耶穌如今在何處可尋(Where is Jesus)？而不是問：過去的耶穌如今我們在信仰中說祂是誰(Who is Jesus)？祂是否是天主子？後者的問題不比前者重要，因為當百姓生活在痛苦中，他們所渴求的是一位能與他們在苦難中認同的人物。後者問題是神學家的問題，跟人民的生活沒有什麼關係³⁶；前者才是聖經中所描寫的真實的耶穌，後者則是教會歷史中所建構出來的信仰產物。

為此，宋教授所要建立的是以歷史為基礎的耶穌論，而非以哲學概念為結構基礎的本質基督論。但我們也不能因而說，宋教授針對亞洲人民的處境所要追求的，只是純粹是一位歷史的人物，好像一般史學家所要建立的耶穌傳，完全忽略或否定耶穌生命中與天主的特殊關係。事實上，此種討論方式已失去了神學的意義，宋教授本身也相當反對此種基督論的方法³⁷。

宋教授在建構他的基督論時，一直都在避免使自己走入傳

³⁵ 這種稱呼上的進展，在基督論三部曲的書名上可以發覺得到。此三本基督論均以「耶穌」為開頭，而且與他之前的著作對比來看，宋教授對「基督」名稱的使用較少，縱使使用之，此名稱之後所隱含的神學意義也有了轉變，逐漸淡化「基督」名稱所具有的形上意義。例如他在首冊基督論《耶穌，被釘十字架的人民》，此書結束之前雖論到「基督」這個名號，但也是從現世百姓痛苦生活的層面上解釋，這已使基督的稱號脫離了神學上形上意義，參 368 頁。在 *The Believing Heart* 一書中，宋教授更清楚流露出他對傳統基督徒所宣信的「基督」之名號批判的態度，見該書 194~95 頁。

³⁶ 參閱：《耶穌，被釘十字架的人民》，5~6 頁。

³⁷ 參閱：《耶穌的上帝國》，15~21 頁。

統神學的思辯模式；同時也避免走入純歷史方向。他將討論焦點完全集中在耶穌所宣講的主題（天主的國）上，圍繞在這個主題作他基督論的探索旅程，為大家指出耶穌如何在當時的環境中體驗出天國的臨在，並付出自己的生命來宣講實踐它，使百姓認出天主在他們身上的臨在³⁸。

由此，我們可以看到，在嘗試使聖經中的真實耶穌呈現時，宋教授並非站在主客對立關係來描繪一個靜態客觀的歷史人物。當今日絕大多數神學家，以聖經為基礎，從歷史幅度解說耶穌如何在當時的環境中，以言以行向當代人宣講天主國的來臨，進而指出祂身上所隱含的基督論，為宋教授來看，這種解釋還不夠，因它所詮釋出的耶穌無法與窮人完全認同，只能指出耶穌是如何「為人」受苦與死亡（die *for* us），但還無法指出耶穌實在「與人一起」受苦與死亡（die *with* us）³⁹。

若耶穌只是「為人」而死或代替人而死，人始終處於被動沒有主體性的角色。但若說耶穌是「與人一起」受苦死亡，人會認出祂如何憑藉著天主所賦予的能力，從生活的痛苦與迫害中，勇敢站起來面對並克服它們。人民也即是在耶穌的事件中，看到天主一起與人奮鬥，使人跟隨耶穌的腳程共同實踐天國。如此百姓在整個過程中不再只是被動性地伸手等待救援，而是

³⁸ 在此我們須要解釋宋教授對天主國的了解，宋教授著重從人的角度來解釋天國的意義。大致上說來，天國指的是那由天主所賦予人內在生命中生生不息的力量、希望、勇氣、對抗惡勢力的意志……等人天生本有的求生之力量。而這也即是宋教授所主張的：耶穌基督本身並不帶來天國，祂來是向人作證（指出）天主的國早已臨在於每人生命中。祂只是藉由自己的生活言行，幫助人意識到自我生命中所具有的天國生命。參閱：《耶穌的上帝國》，特別是 125~205 頁，在這裡，我們可以看到前面所談的有關宋教授的神學基本方法，即視聖經為一象徵性的啓示。

³⁹ 參閱：《第三眼神學》，182~85 頁。

自己參與救援的工作。宋教授認為，面對亞洲的特殊情況，也唯有如此一位在困苦的境界中，散發出求生能力的耶穌，才能激勵千萬亞洲受難中的百姓為自己的命運奮鬥，用天主所賦予他們生命中的能力，改變及創造他們自己的未來。

宋教授在其基督論上的另一特點是，他嘗試去探索耶穌基督的心靈世界。但此並不是說像一般神學討論耶穌自我身分的意識問題：「是否意識到自己是天主子？」這一直不是他所關心的神學問題。而是說在面對歷史境況，如宗教與政治官僚制度造成百姓的窮苦，或社會的不正義等問題，耶穌在獻身於宣講的過程中，內在心靈所湧現出的各種人性的衝突與掙扎，宋教授都試著將之表露出來⁴⁰。也是在這點上，他把自己的神學方法發揮到達極至。

宋教授的神學目標是為建立亞洲本地化的神學，在基督論方面，當然也應該還原祂本來的亞洲面貌，而且必須具有今日亞洲人民的心靈。為宋教授而言，亞洲人民的文化信仰傳統，基本上反映著他們長久以來一直在尋求如何從各種苦難生活中解脫。如此長久的受壓迫與掙扎，在亞洲人民的心靈深處必定隱藏著相當豐富的生命體驗。宋教授運用他的移位神學方法(或人民解釋學)⁴¹，把亞洲人民在生活故事中所擁有的心靈體驗轉移到聖經中重新解讀耶穌的生活故事，如此所解釋出來的耶穌，是具有「血肉」的聖言，而不是像傳統神學在談基督論時，只看到聖言沒有看到血肉，這是宋教授的基督論之所以為亞洲人所感動之處。

⁴⁰ 在宋教授的三部基督論著作中，首部書對耶穌面對十字架的人性反映，以及在第三部 *Jesus in the Power of the Spirit* 對耶穌突破傳統信仰束縛所產生的心靈掙扎，均有相當生動的描述。

⁴¹ 「人民解釋學」是在《耶穌，被釘十字架的人民》一書中提出，參 23~29 頁。此與上述其他方法實際上是相同意義，只不過給予不同的稱呼。

三、耶穌的絕對性

宋教授既然無意討論基督論的本質問題，傳統傳神學上有關耶穌基督的唯一性與絕對性神學問題，他也盡可能以另外角度去解釋它。當近代神學為維持耶穌基督救援的獨特性（uniqueness），也為兼顧天主救恩的普世性，通常訴諸早期教父的「聖言的種子」或聖神的普世性恩賜的思想來解決此一神學問題，宋教授卻對此提出強烈的批評，他認為天主的創造與救援是同一行動，是同一能力在宇宙間的彰顯。聖經中的歷史，正如同其他民族的歷史一樣，都是整個宇宙大救恩歷史中的一部分，是天主創造或救恩的能力在歷史中的行動。這也即是為什麼宋教授要強調以色列民族、耶穌基督，及後來的教會信仰團體救援性的象徵作用。就耶穌基督而論，祂沒有帶來天主的國，因為天主的國早已在耶穌之前臨在世界中，甚至在宇宙被造之時就已臨在。耶穌與信仰團體的救援角色，是在使所有人類（特別是向那些貧窮的弱勢者）意識到那早已臨在於他們生命中的天主能力，並使之彰顯出來⁴²。

當然，為宋教授來看，只說耶穌在人間作證天主國的臨在還不夠。耶穌基督本身即是天國，但耶穌基督之所以是天主的國，除了是因為祂用自己的全部生命，讓天主的國完全在祂身上彰顯外⁴³，並且在當時的困苦生活環境中，祂努力使當時的無數百姓意識、接受、共同實踐在他們生命中所隱藏的天主國能力，形成一股銳不可擋的改革創造之社會文化，所以耶穌開啓了一個「賦予〔社會〕力量的文化」⁴⁴。

⁴² 《耶穌的上帝國》，123 頁。

⁴³ 為宋教授而言，如同耶穌一樣，「許多過去、現在、將來的人和耶穌一起成為上帝國」，見《耶穌的上帝國》，243 頁。

⁴⁴ 《耶穌的上帝國》，235 頁。

在這種倫理性的解釋下，若撇開基督論的形上問題不談，不可否認地，宋教授的基督論在亞洲文化地區，應該很容易得到認同，在宗教交談的層面上也具相當開放的程度，每一個民族或每一個人都可以說是在作證天主國在人間的臨在與運行，每一個人都是天國。此種基督論的進路顯然已傾向於比較宗教學的場合去了。但宋教授畢竟是一位基督徒，在他的著作中不得不承認耶穌與天主父的特有生命關係，但此種關係卻也只是在於意識的領域，即耶穌較其他人對天主臨在的生命有更清楚的意識，而這也即是他所了解的「聖言成了血肉，寄居在我們中間，滿溢恩寵和真理」⁴⁵。問題是，在他這種方法架構下，我們似乎無法不問：是否除了耶穌基督外，聖言也「成了」其他的血肉？宋教授對這個問題終究無法避開，但他卻很有技巧地、將答案間接地流露在他的思想中，當他稱耶穌滿溢天主的恩寵（full of God's grace），他卻從未用過此 full of God's grace 來稱呼其他同樣擁有聖言生命的血肉之人。

四、耶穌的肖像：「被釘十字架的人民」

儘管宋教授真正所關注的基督論問題是「耶穌在哪裡？」而非「耶穌是誰？」，但基督論終究會、也必須要答覆聖經中耶穌對門徒們所提「你們說我是誰？」的問題。他無意以傳統的名稱來指出耶穌的身分。為與亞洲窮人認同，宋教授曾借用韓國詩人金芝河所寫的一齣劇《戴金冠的耶穌》，來批判教會傳統信仰下所認識的耶穌。那些置放在教堂內、頭戴上金冠、具金碧輝煌的耶穌雕刻像，最足以代表傳統所認識的耶穌。宋教授卻認為真正的耶穌不是戴著金冠的水泥像，他說⁴⁶：

⁴⁵ *Jesus in the Power of the Spirit*, p.x.

⁴⁶ 《耶穌，被釘十字架的人民》，26 及 262 頁。

「教堂內所尊奉的耶穌、教會傳統所頒佈的耶穌、教義學所濃縮的耶穌，不一定是真正的耶穌。真正的耶穌是上帝的愛，在世界中創造生命的奇蹟，是上帝的痛苦，融入在人類的痛苦中，是上帝的永恆生命，使得人民面對死亡威脅猶能坦然生存。當人民越是憑著對上帝堅定不移的信心，彼此攜手合作，在舊世界中締造新世界，則耶穌就越真實地存在著。真正的耶穌，是人民在地獄的黑暗中所點燃之上帝的救贖光芒；真正的耶穌，是人民面對這幽暗世界掌權者揮舞毀滅權勢時所彰顯的拯救大能。」

在首部基督論結尾前，他稱耶穌是**被釘十字架的人民**。他不是高高在上的天主或君王，而是窮苦百姓中的一員。然此屬眾百姓中的耶穌，卻因著祂對宇宙中天主生命（即天主的愛、天主的大能、或天主的國）⁴⁷之體驗，嘗試配合著它，並使之在當時的社會中，透過喚醒眾百姓對此天主國的認識，於是形成一股改革社會文化的力量，使人民得到解放。

肆、台灣鄉土基督論的嘗試

如同其他亞洲神學家，宋教授的基督論基礎是建立在亞洲共同因素上：(1)政治及經濟上的困境；(2)亞洲文化的豐富傳統。嚴格說來，我們不能狹隘地把宋教授的神學歸列為台灣鄉土神學⁴⁸，更好說是他為亞洲的本土神學方法樹立一個新的導向。然這只能說是一個普遍的神學原則，若為更進一步使之落實在一特定的地區，則仍需考慮到每一地區的個別特殊因素。

⁴⁷ 其實在宋教授的思考中，此天主國的生命力量也就是他在第三冊中所描述的天主的聖神，宋教授本身並沒有清楚地指出，但從其思想中，可以讀出此層的意義。

⁴⁸ 武金正即是將宋教授視之為台灣的解放神學家，參閱：《解放神學：脈絡中的詮釋》（台北：光啓，民80），305頁。

當然在嘗試要為耶穌基督賦予台灣鄉土的面貌時，應有下列的體認：任何一種基督論只能是片面性的，沒有一種基督論可以完全反映出耶穌基督的生命，並以之作爲其他基督論的標準。即使說新約中的耶穌基督是最原始的畫像，但實際說來連新約中所呈現的耶穌面貌也不能說是完整，它們也只是各自在環境中揣摩出耶穌生命的時代意義。但反過來說，今日對耶穌基督的新詮釋也必須能在新約中找到基礎。基本上，耶穌基督的面貌必須在每一歷史境況中不斷地被鑄造。

一、台灣的「新世紀」與「新福傳」要求

「新世紀新福傳」口號是台灣天主教會對當前社會的回應。事實上，「新世紀新福傳」的內在精神意義，早已在整個救贖史中（或說在整個人類文化的發展中）不斷地流露出。舊約每一先知的宣講工作，即是在當代的每一新世紀，傳達了新的啓示訊息。耶穌基督本人也復如此，他面對了一個「時期已滿」的新世紀，向當代人傳達了新的喜訊（如谷一15）。基督宗教信仰的發展歷程，同樣地也都是在每一新的世紀產生了新的信仰體驗，而有新的訊息。在基督論來說，教會歷史中各種不同的基督面容，均反映著各個時代的新世紀不同環境。

什麼是台灣當今的「新世紀」環境？從上面我們對台灣文化歷史的回顧，與對當前社會問題的簡略分析，似乎可以作如下的答覆：台灣當前的「新世紀」問題是，由於過去歷史種種因素，造成了台灣社會當前在政治、經濟、文化、族群上的衝突，而其中又以文化認同的問題較爲嚴重，不僅造成台灣社會的亂象，也影響台灣在國際上身分與地位的認同問題。台灣社會的混亂顯示著，傳統所接受的文化理念、價值體系、生活規範系統已無法整合應付今日的問題。台灣需要一個新的自我身分、新的文化價值體系、新的社會生活型態，如此才能爲台灣

創造出新的時代、新的社會團體、新的生命共同體。近幾年來，社會各階層不斷呼籲所謂「心靈的改革」，或政治上呼喊所謂「新台灣人」，新的「生命共同體」，與「台灣本土化」等口號，即是反映這種生活在各種衝突下所產生的先知性心靈的吶喊。

可惜的是，台灣目前的現況是「只見解構，不見建構」現象⁴⁹。於是作為基督徒的我們，我們既是在宣講耶穌基督，我們如何向目前台灣的人民呈現一個足以協助大家重建社會的耶穌基督？或者說，在台灣我們所渴望的是何種耶穌的面貌？

二、耶穌：舊文化的解構者與新文化的建構者

1970 年代之前，傳統基督論一直避免把耶穌基督置於社會政治的背景下來討論，但隨著神學環境的轉變，基督論的探討由最初從下的歷史路線，進而從耶穌當代的政經歷史環境入手，此即是現在神學上所稱耶穌基督「第三波」歷史探討（the third quest of the historical Jesus）⁵⁰。以台灣或亞洲的當今歷史境況來看，在不違反基本信仰下（天主父藉由聖神在耶穌基督身上臨在人間），為塑造具台灣本地生命的基督畫像，此第三波的基督論方法也是一可行之道。事實上，宋教授的基督論應也歸屬在這一類的方法中。

歷史環境的確從未重複過，但卻有相似之處。台灣的當前環境與耶穌當代的歷史環境，雖不是完全吻合，但二者之間所

⁴⁹ 林瑞，〈只見解構，不見建構的新政府困境〉《中國時報》89 年 7 月 15 日，15 版。

⁵⁰ 參：Ben Witherington III, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*, 2nd ed. (Downers Grove, IL.: Inter Varsity, 1997), pp.9-13。Witherington 指出第三波基督論探討的特色在於從耶穌當代的社會、經濟及宗教環境的角度來詮釋耶穌基督（15 頁）。

呈現出的相似性，卻足以使我們試著從本地的處境去思考建構耶穌的新面貌。

以社會整體環境的觀點來說，耶穌同樣面對一個正在崩解的社會傳統結構，且急需重新建構一個新的時代環境。長期在殖民狀態中的歷史場合使天國來臨的宣講（不管是出自於洗者若翰、或耶穌基督、或其他人的口中）能觸動人心。就信仰的層面說，整個民族歷史發展根基的盟約信仰，後來逐漸僵化成法律形式；再加上各階層領導人物，爲了自身或自己階級的利益，更是使之扭曲而使人民的生活更辛苦，社會各種不正義的現象橫生。當然，猶太這個國家社會結構的崩解，非始於耶穌基督的當代，從其亡國時代開始，同時也不斷地有先知性的人物努力重新建構新的社會團體，只可惜都一直無法成功。

面對自己的民族、社會團體所處的困境，面對那麼多人渴望一個新的生活環境（天國的來臨、天主的統治），耶穌基督當然不可能在其宣講的工作中，純粹只談一些如何做一位虔誠信仰的朝拜者，而對當時的社會環境不聞不問。祂必定也與當時衆百姓同樣渴望天國的來臨，同樣盼望社會環境能有新的改造一天。在與衆百姓生活的認同中，使自己對傳統的天主及其來臨，有異於別人之處。所以，除非耶穌對當時境況認同關懷，祂無法體會出天國的意義及其來臨，是特殊的環境啓發了耶穌。同樣地，耶穌欲藉此新的信仰體會來重新建構新的社會環境，其宣講的目的也是在此。「耶穌基督是政治、宗教及社會的改革者」這一觀念，事實上這是宋教授的基督論所強調的重點之一⁵¹，而當代不少神學家也肯定這一觀點⁵²，特別是第三世

⁵¹ 例如：參閱 *The Believing Heart*, 16, pp.162~87.

⁵² 例如：參閱 Hans Küng, 《作基督徒》，楊德友譯（台北：光啓，民82），205~89 頁。不過儘管今日不少神學家都同意，耶穌基督的宣

界的解放神學。

三、面對台灣的歷史狀況，耶穌將如何宣講及宣講何種訊息？

「天國」或「天國的來臨」是耶穌宣講的主題，也是祂改革自己的宗教與社會的新準則。然而，與其說天國是耶穌所宣講的訊息，不如說它是一語言象徵。耶穌基督因身在自己的歷史傳統中，祂不得不用大家所熟悉的信仰語言，來表達自己所體會到的天主的臨在及祂與天主的特殊關係。「天國的來臨」不只是表達耶穌的信仰體驗，同時也反映出祂對自己的歷史環境之回應。為此我們可以合理地提出如此假設的問題：如果耶穌處在今日的台灣地區，祂會作何種宣講？

「天國」兩字也許不會出現在耶穌的口中，但不管以何種語言概念說出祂的體驗，下列幾項因素應該是包含在祂宣講的內容，並為建構一個新的台灣社會環境所需要的，這些因素事實上也反映在福音中耶穌所宣講的訊息中。

1. **新的生命共同體**：住在台灣的居民面臨新身分認同的問題，傳統的「中華民族」或「中國人」的概念已無法適度地代表住在台灣的整個族群。台灣各族群間（原住民、台灣人、外省人、客家人）目前尚未找到共同的認同身分。是此族群意識的分裂導致了當前社會嚴重的仇恨與衝突。回顧聖經中耶穌時代的社會結構，在政治上有了羅馬人與猶太人的明顯區分；宗教上有了猶太人與撒瑪黎雅人之分；在自己的團體中又有了窮人與婦人、罪人、病人與虔誠的經師法利賽人之分。這種現存的社會問題，耶穌不可能無動於衷，在他的宣講與行動中，同時流露對社會現況的批判，並試圖以新的信仰理念重新建構一

講有政治社會的幅度，但絕大多數均承認，耶穌無意從事政治革命運動。誠如 Hans Küng 所說的，耶穌各方面都超越今日學者所運用的各種模式的稱呼。

新社會秩序的團體。如天國婚筵（路十四 16~24），所有的人都被邀請參加，在這場宴會中的所有人，都在這個喜宴的場合裡得到新的身分。

事實上，耶穌基督在有此新社會秩序認同之前，祂本人也已經走過自我身分的解構與重新建構。按福音記載，耶穌在宣講的初期，僅認為祂的使命是為以色列家迷失的羊，後才對外邦人開放。而祂與客納罕婦女及一些非猶太人的相遇，則打開了祂對猶太以外地區人民的接受，這個時候的耶穌基督已經不再是一個只擁有狹隘舊有意識族群的人，而是一能具有更多元寬廣包容的新社會意識的新人⁵³。新舊自我意識的突破與轉換之所以可能，是由於祂對天主的新體驗，福音中耶穌基督以「遵行天主旨意的人，才是他的親屬」⁵⁴來打破家庭族群的身分限制也是其中一個清楚的例子。耶穌在生活中所要召喚的人不以族群為準則，而是以需不需要天主的救恩來考量。若從台灣本地文化的角度來看，耶穌基督的言行所反映出的身分，以新的身分與他人成為新的生命共同體。祂在這方面表現的是一位仁者風範。

2. 新的生活價值體系，新的生活觀：當台灣社會普遍出現回應心靈改革的呼籲時，也等於意識到過去生活價值觀的不足之處，無法建立一套完整文化系統。完整健全的文化傳統必須同時發展精神與物質的幅度，台灣從其歷史的開端，就一直缺乏文化的底質，四百年來的生活重點是在謀求生存。百姓的生活雖繼承了傳統中國的文化型態，同時也有宗教信仰傳承，然而作為一民族生命之根的精神文化體系、價值理念、思想觀念等之發展，卻無法與物質發展並駕齊驅。特別是近數十年來，

⁵³ 瑪十五 11~28；參：谷七 24~30。

⁵⁴ 谷三 31~35；路八 19~21；瑪十二 46~50。

更是單面強調以經濟及科技為主軸的教育文化，精神文化層面則被遺忘，社會生活因而扭曲，如今能夠覺醒回頭尋求宗教信仰的協助，何嘗不是台灣歷史的新世紀時代訊號，是天主在台灣歷史上的另一次救恩行動。而這也是台灣基督徒再次向本地人民傳揚耶穌基督（一位用其一生倡導社會心靈改革的先知）的來臨時刻。

耶穌宣講的訊息在某種程度上，反映當時的社會價值問題。例如，山中聖訓⁵⁵或主禱文⁵⁶不可能是出自於耶穌在祈禱中的一時靈感。當時的社會環境一定出現不少積習已久惡習，社會價值取向已遭扭曲，傳統信仰與文化價值體系在社會團體中已無法發揮它們正面導向的功用。耶穌必然長期受到這些社會問題的衝擊，促使祂站出來從事先知的任務，運用傳統所熟悉與期待的「天國」觀念，同時以自己所擁有的獨特經驗，注入新的幅度將其意義轉換，以「天國來臨」綜合表達出。天國的訊息為耶穌基督而言，既是祂嘗試欲賦予當時的新價值意義，同時以此新的價值理念來改革社會的弊病。

當我們說耶穌基督是一位社會心靈的改革先知時，仍然應避免將之等同於一般的道德學家。耶穌宣講的訊息的確具有強烈的道德涵義，但祂的道德要求有其最後基礎，是來自與天主父的特殊關係，使祂不同於當時同樣具有強烈道德意識的法利賽人、經師或法學士。耶穌與他們同樣有強烈的道德意識，但耶穌超過他們，祂曾批評他們的道德行為，因為他們疏忽了道德生活最重要的因素：無條件的愛。真實的愛必須是無條件的，效法天主的無條件愛人，即愛主與愛人的一體性，以此才能建立正義、公平且愛的社會。為此，一個完整的社會文化的建構，

⁵⁵ 瑪五~六；路六 17~49。

⁵⁶ 瑪六 9~12；路十一 2~4。

絕對必須以超越的形上價值為基礎，一個沒有形上基礎的心靈改革猶如建構一座空中樓閣。

但我們還可以問的更深，當今的文化很難找到一個沒有形上基礎的文化，台灣文化雖無中華文化之龐大體系，其中亦不缺乏對形上價值的領悟。然而單具有形上意義的文化未必足以完成一個社會心靈的改革，文化的形上價值意義是屬人文價值，奠基於人性，然而人性總是有限，難免脆弱，需要向超越界延伸。所以宗教信仰文化可以彌補人性文化上的不足⁵⁷。當台灣在呼籲心靈改革之際，事實上所需求的是一宗教的智者。為此，在台灣若要為耶穌基督畫出一個新圖像，祂應該是一位作為台灣社會改革的典範，這何嘗不是基督徒為台灣人民鑄造一新耶穌畫像的時機。

3. 新的期待與未來：對未來懷著深度的期望，本來就是基督徒的特色之一，伯多祿勉勵苦難中的教友道：「若有人詢問你心中所懷希望的理由，你們要時常準備答覆」⁵⁸。基督徒團體的建立，本來也就是為答覆猶太人長久來對天主所懷的希望，從亞巴郎開始一直到基督的來臨，在如此漫長的歷史中，天主不斷地引領以色列子民，賜予他們對未來懷著希望，並予以實踐。在整個聖經救恩史過程中，天主的許諾未曾在以民中消失過，相反地越來越清楚，最後在耶穌基督身上，天主最深的許諾出現並完成。

傳統上之所以視耶穌基督為整個人類最後希望的根基與完成，是基於末世希望的啟示，但由於傳統神學忽略歷史的幅度，因而有淡化耶穌基督在歷史中對未來希望所懷的態度。正如當代的猶太人，耶穌對未來一定也有很深的期待，期待天主

⁵⁷ 沈清松，前引書，77~78頁。

⁵⁸ 伯前五 15。

國的來臨。耶穌的言行除了向人啓示天國的末世性來臨外，同樣重要的是，耶穌也向當代人，特別是那些弱勢者，啓示如何在困難的環境中對天主絕對的依靠，並藉此從失望中衍生出無限的希望，同時從來也未失掉過此希望。這一點特別為解放神學家所注重，在這一脈絡下所詮釋出來的耶穌基督，呈現出的是一位勇者的圖像。

宋教授稱每一民族都有類似以民出谷的歷史，這種歷史現實生活的經驗，台灣自然沒有例外，從台灣歷史的開端一直到現在，人民就不斷地在尋求出谷的解放，目前的情勢更是如此，因台灣正面臨內外政治、經濟、社會、文化上的困境。台灣的未來有希望嗎？台灣的希望在哪裡？如何開創台灣未來的新希望？這些都是台灣人民此時此刻所關心的問題與挑戰。在對未來的期待中，台灣與其他第三世界也有不同之處是：台灣比其他地區多了另一層需求，即國家民族在國際舞台上所應享有的尊嚴。這一點是台灣天主教團體在過去（甚至現在也是如此）所忽略，但這卻是台灣未來希望的基本課題。

台灣目前社會對未來的危機意識，的確需要耶穌基督的典範。按宋教授的觀點，台灣一直都沒缺乏過天主的臨在，整個歷史過程中那一股在惡劣的環境中，越挫越勇求生的意志，不斷去創造新的希望，即是天國在歷史各時代的百姓中彰顯。如今在此「新世紀」的歷史關鍵時刻，耶穌會為我們在社會中扮演何種身分？毫無疑問的，耶穌基督一定會站在人群之中，不斷喚醒人們對未來懷著希望與夢想，對未來懷著信心。不僅如此，祂一定與衆人在一起，特別與弱勢者在一起，為未來的希望與夢想而奮鬥，甚而獻身，嘗試在整個社會中，興起一股新希望熱潮，並向整個台灣人們重複宣講：「天主的國、天主的能力及恩寵一直都臨在於你我的生命中，只要我們信賴天意，彼此互愛與奉獻，未來的希望一定會實踐」。

結 論

《若望福音》綜合了最早期教會對耶穌基督信仰的告白，稱祂是成血肉的聖言，為後來信仰與神學提供反省的基礎。教會團體達成此信仰告白，是奠基在深刻得救經驗上，即雅威施與子民及普世最後救援的許諾，如今在耶穌身上完成。耶穌不只是為以色列子民且為全人類，不只在過去且在未來將永遠是天主在人歷史中的救恩，因此他們急於將此得救的經驗向普世傳揚。

聖經救恩訊息的彰顯是在一個既定的歷史環境中形成。為此，當基督徒在傳揚此「聖言成為血肉」的救恩訊息時，應超越歷史的框架。傳統神學專注於詮釋耶穌如何是「唯一」的聖言，而忽略了其他面向，如聖言「為何要」成為血肉？又是否可能以「其他」的方式成為血肉？耶穌是天主聖言，但祂也是「血肉」，血肉不是抽象的東西而是一有血有肉的個體，祂不應被固定在過去的歷史形式，神學可嘗試以不同的血肉形式將聖言具體化於各時代中。為此，當我們此時此刻試圖要使耶穌再度臨在於人間，祂不應只是以猶太人的面貌出現，而應是一位具有台灣生命的天主聖言。

藉宋教授的基督論方法，我們假設性地指出耶穌在面對台灣環境所可能提出的宣講訊息，也說明祂將會以何種態度去實踐祂所宣講的訊息。若在聖經中，新約教會團體曾經用羔羊的圖像來表達耶穌的愛與柔順，台灣的選舉中曾出現一個相當生動的圖像「台灣牛」以表默默耕耘、吃苦耐勞的精神，這樣的圖像應該也可以用來表達耶穌基督在今日的台灣社會中最能彰顯的精神。總之，如果耶穌基督是天主的奧秘任何具積極意義的圖像，均可取之用於耶穌身上。