

谷寒松的思想與實踐

天主教「解放」精神於台灣本土社會的「實踐」

李茂榮¹

福音傳播精神在於「解放」。天主教在台灣地區的福傳活動已有悠長歷史，其中許多外籍神父修女對台灣的奉獻更令人感動，除了獻身為教會的傳教活動之外，還包括了教育、神學研究（本地化神學）、醫療及其他社會救助等義行。本文以耶穌會士谷寒松神父為例，介紹其神學思想如何結合本地化神學，並實踐於醫療奉獻和社會正義的關懷上，以彰顯耶穌基督之面容。

前言

「解放」意指將人救出苦難。作為宗教信仰中的核心觀念，它普遍存在於各宗教信仰中，雖然各有其見解與途徑，但無論名之為慈悲、博愛、救度或其他，各宗教都以強調解除現世苦難，應許苦難者一個現世或來世的樂土。基督信仰中關於「解放」的概念，可追溯到舊約，且一直是聖經中的主要概念之一。1970年代，拉丁美洲興起解放神學，更明確地從政治立場上強調窮人的解放，提出「實踐優先於理論」的觀點，在梵二會議後成為引人注目的神學，同時形成許多本土神學家從自己的處

本文作者：李茂榮先生，輔仁大學宗教學博士畢，現任文藻外語大學吳甦樂教育中心助理教授。

境反省神學，提出許多關於「特殊救恩史」的觀點，形成了「本地化」神學與特殊對象的神學，如黑人神學、女性神學、第三世界神學、本土神學等等，進而成了一種標示新時代福傳精神，有別於過去針對普遍救恩史的福傳方式。本文以天主教耶穌會谷寒松神父（Luis Gutheinz, S.J., 1933~）的思想與實踐為例，說明天主教「解放」精神在台灣本土社會的「實踐」。

對谷寒松而言，基督宗教的「本地化」精神不是西方思想形而上學的重複，而是東西方思想的融合、詮釋和視域互融，因此透過中國哲學中的太極、陰陽、氣論等觀點類比基督宗教的聖三與天主，目的不是創建一種新神學，亦非強為比附中國哲學的觀點，而是進行對教義的意義詮釋，因此在不違背教義與教會指導的原則下，這種詮釋成了在思想與教義傳佈上的開創，目的是以被宣教者的文化背景為基礎的新認識行動。在實踐部分，對於宣教地區的社會貧窮、苦難、病人、弱勢勞工、社會正義的關懷，則是將神學理論加以實踐化，並展現出基督宗教的普世價值。

一、谷寒松神學思想的詮釋

耶穌會雅魯培總會長曾對耶穌會士關於「與窮人在一起」一事指出：「對窮人的痛苦和脆弱，還有他們的財富，應該有敏銳的認識」，並對耶穌會士的教育養成提出：「一個培育程序，除非包含一些直接的貧苦、不公平的經驗……不能視為完

整的」²。爲此，在耶穌會第卅二屆大會中曾提到：與窮人共同生活一段時間，爲全體會士都是必要的。耶穌會士優先選擇窮人，這一關懷原則，也深深影響耶穌會士的見證生活，其中包括那些遠渡重洋，離開故鄉來到異地的許多耶穌會士，奉獻自己爲當地人民活出基督信仰與愛。

谷寒松的背景是歐洲奧地利的文化思想，1952年領受聖召爲中國服務，1961年派遣來臺灣，1970~1974至羅馬取得神學博碩士學位，而後回到輔仁大學神學院任教，1975年開始進入樂生療養院服務，持續關懷臺灣痲瘋病、弱勢、勞工、女性、生態等相關議題。

身爲一名天主教的神學家，谷寒松的神學思想以系統神學爲整體藍圖，藉由「天、地、人」三本專書作爲神學思想、上課教材、關懷議題的依據，其內容涵蓋基督教神學、神學反省、關懷議題、人學、生態神學、全球化、本土化思想等。在《天主論·上帝觀》³一書中，他針對天主觀在舊約、新約、教會、系統神學與中國哲學中，人如何認識天主和體會天主；在《基督信仰中的生態神學》⁴中，他從中西方文化哲學的大地觀點，談到聖經、基督宗教與系統神學中的地觀、倫理神學中的地觀和具體對生態保護的建議；在《神學中的人學》⁵中，他談論基

² Pedro Arrupe 述，陳寬薇譯，〈耶穌會總長神父答客問—走向貧窮〉《神學論集》43期（1980），133~134頁。

³ 台北：光啓文化，2002增修版。

⁴ 谷寒松、廖湧祥合著，台北：光啓文化，1994。

⁵ 台北：光啓文化，2008。

督信仰中關於人的議題，包括人從何處來？人，你是誰？你做什麼？人，你是什麼？等系統神學的問題。最後，在《谷寒松神學論文選輯》⁶中，則收錄相關論文、神哲學方法論、天主與教會的議題、生態神學等文章；另外還有多數發表在論集期刊文章和網路發表的觀點等等。

本文首先從基督宗教的天主觀與中國哲學「太極圖」的觀點比較開始：

（一）天父/子/聖神：陽/陰/合

「太極」觀點是中國哲學的重要範疇，其中包含了陰陽、動態、生息、對治、共融、回饋等道家哲學，以及具象性（具體和抽象的結合）表現在中國宗教、建築、藝術、醫學、拳術等周遭生活。因此對於太極觀念，一般人多半不是在經典學術的領域中學習而得，反之是在生活中「自然而然」地體會到他的具體存在。基督宗教福傳必然與本土文化進行接觸、認識、瞭解、溝通與融合，但這過程也必然充滿衝突與誤解，因此尋找一種根源性、本土性與文化性的觀點作為溝通則是一種必要的策略。對於西方哲學而言，這個方式可藉由「想像的類比」⁷來認識、理解與詮釋；透過此方法，使傳統觀點得到開放延展的可能，也使不同觀點找到一種認識的基礎。然而，可以想見的是，

台北：光啓文化，2007。

⁷ David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 1981).

尋找基礎是藉由「雷同」與「相似」開始，而非「等同」，這是詮釋過程必需先澄清的觀點。所以，將「父、子、靈」與「陽、陰、合」想像類比，並不是說兩者一樣，而是其中有可共通的基礎，藉此發展雙方與自我的開放與認識。

在中國哲學領域中，陰陽與太極涉及到宇宙論（萬有的起源）、形上學（形而上的實體）與認識論（一與多、主體與客體之間認識的問題），是複雜而深刻的文化。龐樸在分析「一分為三」的觀點中認為，無論是中西方思想都有「一分為三」的說法，但常因吾人思考的慣性往往使用「二分法」、「二點法」來解釋萬物，所以都有被忽略的情形。「二分法」的缺點是過度強調鬥爭、忽視「沖和」象徵的中間力量，所以往往陷入必須對壘與爭執的局面，重新發現「三」的思考型態則是解決的一大契機。他的研究指出：「一分為三」的型態有四種：

1. 三個實體互相制衡（如剪刀、石頭、布）；
2. 二實一虛，如經濟學上看不見的黑手；
3. 二虛一實，舉例是基督宗教的三位一體，聖父與聖靈為虛，聖子為實，又如「三番山水」；
4. 三虛的狀態，但涉及神秘故尚未清楚論述。

無論如何，對於「三」的認識正是解決對立二分與發展鬥爭思想所帶來衝突的策略與方法。龐樸認為，三的關係有「超、包、導」形式，則可用來說明「一分為三」的關係變化⁸。

⁸ 龐樸，《中國文化十一講》（北京：中華書店，2008），143~150頁。

谷寒松對於「三」的觀點，是根據「天主聖三——天父、聖子、聖靈」和「陽、陰、合」做一類比：

「太極的整體就是無始無終，永遠現在的唯一天主。陽，象徵父愛的給予者，代表陽剛之愛，但在陽剛中也抱陰柔，即在愛的給予中接受；陰，象徵子愛的接受者，代表陰柔之愛，然在陰柔中也含陽剛，即在愛的接受中有給予。因為愛與被愛、給予與接受，原是一個奧秘的兩面，是一個互動的生命，沒有陽也就沒有陰，沒有陰也就沒有陽。陰陽是相生相成的，父子關係也是相生相成的。陰陽相交合一的動力，就是天主第三位聖神的象徵，是愛的奧蹟合一的面目。⁹」

以「家庭關係」（父子關係、夫妻關係）作為對天主聖三的「類比」認識，是西方哲學與基督宗教的一大特色，透過對家庭關係與自我的密切與熟悉，人們可以很自然體會到和無形無像超越者之間的關係。谷寒松認為，從奧斯定以來承襲柏拉圖思想，強調理性的內在動力，多瑪斯也強調天主的純然不動的特性，因此男女特徵的比喻就逐漸地被捨棄不用，只在基督宗教的神秘主義尚有論及，一般的神學界中幾乎是被忽略的¹⁰。

然而，如同道家哲學強調的太極陰陽的能動性與生命的動態觀點一般，天主如果是寂然不動的絕對他者的話，那麼吾人就只能在其子耶穌身上感受祂的愛；如此，人與神的距離將難

⁹ 谷寒松，《谷寒松神學論文選輯》，113 頁。

¹⁰ 同上，114 頁。

以接近；但現實上，人對於天主的渴求卻是急迫、要緊，極需依靠與支持的天主，而非遠在天邊、至高無上的審判官。尤其身陷極度貧窮中的人、處在社會邊緣被遺棄的人、被不公平正義對待的人、對於被種族歧視、甚至對遭屠殺、陷於戰爭中的人而言，對天主的希望更非處在遙不可見的寶座上，而是活生生在周遭出現的援救。因此，被釘在十字架上的天主，同時也是與我們一起受苦難的天主；天主的面容藉由周遭受苦難者的面容被我們所見。若不在受苦的臉上看見耶穌基督，那當我們身陷苦難之中，天主又在何處呢？吾人心中的「小太極」正映著象徵天主聖三的「大太極」，其中相映的力量就是「愛」。因為有了天主對吾人賜予的愛，而且也有吾人接受愛的能力，此「愛」方能流轉，周行在宇宙天地間。

（二）聖神與中國思想中的「氣」

此外，谷寒松援引張春申神父¹¹對中國傳統思想中關於「氣」論與基督宗教的幾個神學比較的觀點，在字源比較、人生或倫理層面、媒介、氣與神的力量性質等四方面，做出比較與研究¹²。谷寒松引用「氣」作為一種呼吸與精神之氣，類比為聖神創造人時賦予的生命，以及世界運作的動力根源；「氣」同時也是人活著與世界溝通關連的重要元素，人與天地的溝通

¹¹ 參：張春申，〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉《神學論集》53期（1982），341~368頁；〈聖神論芻議〉《神學論集》111期（1997春），57~68頁。

¹² 參：谷寒松，《谷寒松神學論文選輯》，191~192頁。

藉由抽象精神（靈魂）與「具象」的氣（物質）來進行，故聖神與人的關連兼具精神與物質兩方面，並涵蓋了生理到倫理的不同層面；而「生成的氣質」則用來比喻「教會生活在天主靈氣之內的氛圍，它不只包圍教會，而且滲透教會，它是一個充滿上主氣息的團體。或者可以說：教會是散佈基督風氣的團體，或具有基督氣質的團體」¹³。關於聖神的「臨在」，谷塞松以中國哲學中的「氣」觀點來說明，做出適應性的類比；他並引莊子的「通天一氣」觀點，將「氣」類比於「聖神」，充塞於天地，並使宇宙萬物生生不息的生命過程¹⁴。

中國哲學中，關於「氣」範疇的解釋，大致如下：《說文解字》解釋「氣，雲氣也」，乃是雲煙之意；老莊哲學則認為氣是浩然之氣和精氣，萬物藉由陰陽對待統一，不停運動而產生；《管子》認為氣乃精氣，是不斷變化運動的精微之氣；董仲舒藉陰陽五行提出氣乃元氣；王充等人在批判董仲舒的「天人感應」論認為，元氣無為，非有意志的觀點；王弼認為氣為無的體現；郭象主張一氣萬形，千變萬化歸於一氣；宗密認為心境皆空，元氣乃阿賴耶識變化出的心境；成玄英主張氣為萬物本原，氣聚而生，氣散為死，另一方面，氣也是循環無定，故生死循環不停；張載、王安石等人認為氣為太虛，太極不在氣先，道氣一體；二程將氣接入「理」的本體論之中，故氣為理的變化過程；朱熹將張載「氣本論」和二程「理本論」結合之後，氣概

¹³ 同上，192 頁。

¹⁴ 同上，193 頁。

念成爲物的本原，也同時是理的依處，若非氣，理無法成爲真像之物，而物也不成爲物；康有爲、嚴復等人在中國與西方文化衝突的時代中，則將氣當成了電氣、質點或以太等等的科學物質¹⁵。可見，「氣」觀點如同許多中國哲學中的重要概念（道、仁、太極等），都具有多義、含混與不確定的特性，往往許多中國思想家使用這個觀點時，是用來解釋「實際」狀況，而非形上意義的考慮而已；這個情況，也導致了抽象意義與現實解釋中詮釋的多元性。

從本位化神學的詮釋學觀點而言，谷寒松與張春申主張援引中國哲學「氣論」來作爲聖神的詮釋；如此，是以中國傳統知識份子所熟悉的文化概念來詮釋聖神，而非藉助教會訓導的權威性強加在本地文化之上。姑且不論「氣論」神學發揮了中西文化的融合程度產生多大的迴響與成果，畢竟影響力是受到時間上與日遽增的效果，同時也需要不斷地研究與闡述才有的結果；單就以本地化的神學反省而言，就已與拉美解放神學的精神相符，若非如此，基督信仰在與本土文化的相遇中，就會一直存在著文化衝突與格格不入的「文化移植」與「強勢侵略」。

（三）宇宙性的仁

谷寒松認爲，與基督宗教以人學、基督論、神爲中心的世界觀相比，傳統儒家思想則是偏向以人爲中心，而道教與佛教

¹⁵ 蔡方鹿、張懷承、岑賢安、徐蓀銘、張立文著，《氣》（北京：中國人民大學，1990），1-4頁。

思想則偏向以宇宙論為中心的世界觀。但更深入地理解與詮釋時，中國儒家所追求的人的至高價值「仁」¹⁶，則不只是倫理規範的原則，還包括了生命能量的泉源。在紀念項退結教授的文章中，谷寒松回憶與引伸和項退結關於中國哲學與基督神學之間的討論，說明這種關於「宇宙性的仁」的觀點：

「『仁』是一種宇宙生命中基本的能量和活力……包括兩個元素：左邊是人，一個個別的人，而右邊則是兩橫，顯示出人與人之間的共融，作為宇宙生命最有力的合適所在，不應該陷入封閉性的個人中，而應向人際共融所有存有物的相互關係開放。¹⁷」

「宇宙性的仁」是指：「除了認識『仁』為德行總綱之外，還必將之具體實踐出來，不論是在個人的或社會的層面。唯有如此，人才能經驗萬有在天地人的整體中奧秘性的結合」¹⁸。谷寒松認為，儘管古代中國文化習慣將至高者稱之為「天公」、「老天爺」或「昊天上帝」等具有位格特質的稱呼；但中國思想家著重現實的經世之學，則有意將這些人民習慣的具象稱呼轉換為抽象的概念，如「天理」、「道」、「天命」等，由此強調人的自由意志作為一實在界的特性。傳統中國帝制往往需要知識份子為文官系統以維繫政權，對他們而言，宗教信仰所意指的超越至上者恐怕不是助力而是威脅。但，如果只是忠於一

¹⁶ 龐樸，《中國文化十一講》，106頁。

¹⁷ 谷寒松，《谷寒松神學論文選輯》，27~28頁。

¹⁸ 同上，28~29頁。

個特殊的君主，而非人民或者無上道德律，那麼這種強調人的自由意志的說法，反而更顯無力。信仰作為生命的表現形式，應該是與生活緊密連結，在信仰中生活，並且在生活中活出信仰，這才是信仰的真義。

谷寒松認為，「宇宙性的仁」遲早要面對與「位格神」的關係。原因是，儘管從古代中國人所相信至高上帝的「位格性」觀點，直到轉化為「道」或「天」的「非位格性」概念，抽象概念確實為中國哲學帶來發展，但在宗教信仰的層次上，多數信眾仍需要具體對象作為信仰指標，這種以親情關係為類比的信仰關係乃是最直指人心的信仰意義。而且貫穿其中「天與人」之間生生不息的動力，這動能的彰顯就是「宇宙性的仁」的奧秘動能。

在基督信仰中，「感恩聖事」(sacrament of the Eucharist)便是「宇宙性的仁」持續不斷的源泉的表現¹⁹。「感恩聖事」是一種人與天主之間的契合，藉此儀式，人重複地縮短與天地間疏遠的距離。從人的精神出發，經由具體實踐的德行，回應那至高無上的道德根源，「仁」。這動力同時激勵和推動人的前進與成長，加強了人與人之間、人與天地之間的和諧共存，以及人與宇宙之間深層的合一體驗，直達「新天新地的高峰」(默廿一1-4)。

(四) 臺灣地方教會使命的再反省

作為一位神學家，谷寒松亦提出一些問題：臺灣的地方教

¹⁹ 同上，32頁。

會是否稱得上是一個先知性的教會？

首先，針對地方教會是否為臺灣人性尊嚴、人權與社會正義，做過建設性的批判？教會牧靈方式是否適合工人的環境與急速工業化和都市化的臺灣社會？

第二，對於政治局勢所隱含的意識型態，發表過什麼聲明？是否為了自由地行使先知性使命，而謹慎地與政治當局保持某種超然態度？

第三，教會在瀰漫著狹隘的人文主義思潮中，是否扮演著先知性的角色？在臺灣，教育目標傾向重經濟、輕人文，缺乏高遠目標的政策，並在缺乏批判性、整合性、宇宙性的人學環境下，教會是否應該負起她的責任？

最後，對台灣民間信仰的關注，教會的瞭解與經營實在太少，對本地重要的信仰價值，應該付出更多的精神加以研究²⁰。

透過對這些問題的認識，谷寒松清楚點出基督宗教本地化遭遇的問題。「本地化」(in-culturation)的概念，除了吸納另一種文化為己所用之外，還有「適應」(adaptation)與「相遇」(acculturation)的意涵，所以使用「場合化」(情境化、脈絡化、環境化；contextualization)的中文詞，也能生動表現出「本地化」的意涵。因此，「本地化」本就不是一種理論，而是一種生活經驗，從基督宗教的角度而言，是邁向成熟與整合的過程，一方面將基督宗教的思想與生活整合到當地的文化中，另一方面，也將地方教會的基督徒經

²⁰ 谷寒松，《谷寒松神學論文選輯》，76~78頁。

驗，整合到普世教會生活中。谷寒松認為，這個觀點正是被許多第三世界神學家所高舉的基督福音精神：

「第三世界的傳教使命，神學特點在於他們一致矚目於當前世界中貧窮及迫害的現實。故此，他以促進人類的合一、治療分裂的人性為主要目標，這必須有勇氣承擔眾人的苦軛、共享大地資源並完成尊重基於人性而產生的多元文化。……未來的傳教人員應致力於協助每一個民族文化，用他們自己的語言、神話、比喻及方式重述『耶穌的事蹟』。重述的工作不應太受官方正統的形勢所侷限。這使命自然落在本地信徒的身上，非外籍人士甚至於神學家所能承擔。如此『耶穌事蹟』的格式一定會因地而異。²¹」

秉持「大公主義」的精神，谷寒松認為台灣教會不應以閉門造車，以自我研究為滿足，特別是面對中國傳教的複雜局勢，其中政治局勢、傳教困境與現實障礙三方，都是複雜而困難的。但作為對中國傳教的進入平台，依其語言、文化內涵、風俗習慣的相似性而言，台灣教會是適合的地區，同樣的，從基督福音的傳播精神而言，臺灣教會也是責無旁貸²²。

二、谷寒松神學思想的實踐

「解放」包含身體與精神兩方面；而且，正確的實踐應優

²¹ 谷寒松，《谷寒松神學論文選輯》，76~78頁。

²² 同上，92頁。

先於正確的理解²³，所以在信仰的落實上，就是一種實踐行動。谷寒松的實踐理論大致如下：

「神學方法中，包含了理論（瞭解、判斷）與實踐（決定、行動、經驗）內在的關係，至為密切。學術性神學不應與實際世界、社會環境、教會生活脫離隔絕。……故今日許多神學家極力主張神學當由默禱及踐行體驗生活的天主為起點，然後再反省，理解行動中教會的奧蹟，與福音的真義；他們願意與窮苦貧窮的人們，一起默想、聆聽、實踐天主的聖言。²⁴」

為此，谷寒松的實踐智慧可由三方面論述：第一，對於台灣痲瘋病人的關懷行動，在樂生療養院的努力與奉獻，足以在台灣醫療史上有一席之地²⁵。這種對痲瘋病患的兄弟照料之情，是基督宗教情懷，也是解放精神的實踐。在他身上，我們看到愛的精神，及耶穌的面容。第二，從基督信仰所引發的生態神學研究，表現出他對大地觀的詮釋而有具體實踐的關懷。第三，對於台灣本地勞工、移民與外籍勞工的關懷。

（一）樂生療養院的痲瘋病患

我不贊成，我要抗議！一個人身上怎麼可以同時罹患兩種嚴重的疾病。感染痲瘋病就已經夠可憐了，為什麼還

²³ 武金正，《解放神學》（台北：光啓文化，2009），4頁。

²⁴ 谷寒松，《天主論·上帝觀》，99頁。

²⁵ 樂生療養院的訊息 http://www.hwe.org.tw/award_winners_14_5.asp
(2013/08/11)

要讓他們得精神病？」，跪在聖堂內，儘管早已淚流滿面，可是仍無法掩蓋心中那一份激動與不捨的情緒。「我能夠做什麼呢？我能夠為這一些正在遭受身體折磨與生命苦難的人做些什麼呢？」。「去吧！谷神父。就盡你的能力去做，其他的就交給我吧！」，霎時間，一股能量從心底油然而生，讓我相信這是從事神職工作所必須面對的挑戰，同時這也應是天主的刻意安排。²⁶

谷寒松奉獻於台灣漢生病友與樂生療養院，當年那對他造成無比震撼的一幕仍歷歷在目。他總說當時是在非常失態的情況下，匆匆離開了樂生療養院，因為無法承受目睹的真實景況。就在樂生療養院的「怡園」舍內，同時住了十幾名重病癲瘋和精神病友，許多人肢體殘缺，也有人精神錯亂，但生活環境卻只能以惡劣來形容。这一幕讓谷寒松感到極大憤怒，質問天主，為何要如此對待這些人？在他們的苦難中，天主又在哪裡？在祈禱後，神父接受了天主的安排，讓自己開始了在樂生療養院中的聖職工作，這一經歷已過三十餘年頭。癲瘋病人不但容貌改變，神經系統與精神狀況也都有極大的變化，因此，當外界投以驚懼、害怕、鄙視、厭惡的眼光時，過往的社會居然是以隔離的方式處置他們，試圖將他們「遺忘」於這個社會之外，這些人不正是聖經中所描寫的受苦的人嗎？

²⁶ 中時電子報總編輯郭至楨專訪（2013/10/28），談谷寒松的〈百年孤寂與哀愁：樂生的昨日與明天〉，收錄

<http://forums.chinatimes.com/report/people/950110/02.html>

傳統上，孤兒、寡婦、殘疾者和陌生人，是聖經中「窮人」的同義字；因而我們同時應該記住，對信仰的堅信，與對上帝的承諾，意味著我們必須抵擋那些壓迫者和作惡的人和幫助那些人；其實耶穌基督的言行，正是此舉最好的代表（參：瑪廿五 31-46）。在樂生療養院的例子中，谷寒松的行為舉止正如同那些在台灣土地上奉行天主旨意的傳教士、修女、善心人、恩人一般令人感動。

（二）環境與生態正義的實踐

實踐智慧的具體表現，從環境生態的現實來看，一般人往往認為就算知道這些問題，僅憑個人力量也於事無補，只是螳臂擋車而已；但谷寒松認為，從基督信仰來看，這是一種不願悔改的表現，而這種心態也是當今環境保護最大的困難所在²⁷。在〈從桃芝颱風談台灣土地的生態倫理〉一文中，他反省到臺灣仍然使用「高消耗能源」的生活模式，臺灣人民對土地產生的壓力遠比世界平均值高出 3.42 倍，此乃政策上的重大迷失所致²⁸。因此，對於環境保護與生態正義，他重新提出一套關於中西哲學思想對於生態環境的理解，這也成了他一項重大的使命。為此，在《基督信仰中的生態神學》一書中，他便

²⁷ 谷寒松、廖湧祥，《基督信仰中的生態神學》，403~404 頁。

²⁸ 谷寒松、趙英珠，〈從桃芝颱風談台灣土地的生態倫理〉，
<http://www.catholic.org.tw/theology/college-utf8/publish/Gutheinz/papers/28.htm> (2013/10/29)

直接做出具體建議²⁹。

在與趙英珠女士合著的〈從印尼霾害的啓示：走向一個良心責任的生態體系〉一文中，提到生態環境的問題可分為三個關聯層次：1.意識到問題；2.了解到問題的始末；3.解決問題的行動³⁰。從台灣過去的幾次重大的生態影響和引發的危機（鎊米、汞污染、核能廢料），臺灣人民對生態環境問題的意識已然喚醒。但這不表示就對問題有足夠的了解以及肯為其付諸行動，所以谷寒松認為，此問題應回歸到個人良心與責任的覺醒。在〈我們需要核四嗎？〉³¹一文中，他基於一個基督徒的立場，提出臺灣土地根本不適宜蓋建核四廠，人也不應該以自我利益作為考量的條件，我們既然無能力處理核四帶來的風險，就不應該妄用這種力量。

環境是人與自然相處於其中的空間，從生態神學（ecological theology）角度而言，聖經並未賦予人絕對統治自然界的權能，而是教導要經常保持「人在自然界裡的中心位置」和「圍繞自己的自然界責任」的微妙張力³²。因此，谷寒松駁斥將生態環境的問題歸咎於基督宗教思想。他認為對於當今環境生態的重大議題，是人類的共同問題；基督徒應更有強烈的罪感，若非

²⁹ 谷寒松、廖湧祥，《基督信仰中的生態神學》，405~415頁。

³⁰ 見 <http://www.catholic.org.tw/theology/college-utf8/publish/Gutheinz/papers/22.htm>。

³¹ 見 <http://www.catholic.org.tw/theology/college-utf8/publish/Gutheinz/papers/12.htm>。

³² 谷寒松，〈生態神學〉《神學辭典》，230~232頁。

如此，生態浩劫與環境毀滅終將會帶來人類的毀滅，也摧毀信仰。

（三）對勞工兄弟的關懷

「凡勞苦受重擔的，你們都到我跟前來，我將使他們承受安慰。」（瑪十一 28）

勞工，作為社會最基礎的勞動力與生產單位，是社會最根本的動力來源；但可悲的是，他們往往也是最為弱勢與被剝削的一群。無論是在哪一個政治制度下，資本主義原就將勞工異化當成工具與機械，共產主義曾是勞工的烏托邦，卻也在歷史洪流中消失，更遑論各種帝國主義、殖民主義、極權政治等莫不將勞工人民視為奴隸、奴工、邊緣者，甚至於連基本人權都成問題，這個情況特別又以女性勞工更為嚴重，在男性中心的社會體制下，各種男女平等的爭議更突顯出男女之間存在的差異與不平等情況。因此，對於現代勞工的定義，幾乎與聖經上的窮人、貧苦者、陌生人劃為等號，同樣的，這就是解放神學所意欲解放的對象。

谷寒松曾對勞工和女性的關懷，發表許多文章，如〈臺灣女性勞工有沒有明天？〉、〈臺灣婦女的工作處境〉、〈弱勢福利團體的省思〉、〈臺灣新世紀，勞工何處去？〉、〈外勞與人間社會正義〉、〈從 911 事件看全球化經濟體制下的台灣失業勞工〉、〈勞退新制上路，中年上班族危機〉等³³。

³³ 見 <http://www.catholic.org.tw/theology/college-utf8/>

在與趙英珠女士合著的〈五一勞動節談勞工神聖說〉³⁴中，他談到基督信仰的勞工價值的差異性，強調人面對其工作的價值與意義是崇高的。因為耶穌是一名木匠，祂的工作精神聖化了勞動的價值；祂不但懂得尊重人類的工作，並指出工作的尊嚴——無論任何一種工作形態，勞心與勞力者其行動都能符合並推動天主的聖意。的確，只有在完全尊重人的權利與義務時，才能公平地分配社會的利益與負擔；而且履行正義時應包含寬恕，才能徹底治癒創傷並重建紊亂的人類關係。在此我們應懷著一顆希望的心，繼續不斷地來為弱勢的勞工族群服務。

結語

用「解放」此一概念來說明基督福音的傳達，甚為貼切。這世界彷彿充滿絕望，但在這一片荒蕪中，我們同時看到了「希望」。藉由某些人物的作為、言語和奮鬥，讓我們不至於在現實的沙漠荒野中孤單憂懼至死。本文以谷寒松神父為例，看出這些人物的所作所為及美德，如此真實、不虛妄、不自誇、不張狂的表現，我們也看到信仰總在不斷地毀壞與重建中滋長。感謝這些人的美與善，讓我們行走在幽暗荒谷中，心有所依歸並且不害怕未來與未知。

publish_Gutheinz.php#a4。

³⁴ 見 <http://www.catholic.org.tw/theology/college-utf8/publish/Gutheinz/papers/2.htm>。