

耶穌基督—解放者

從索布裏諾和鮑夫的代表作的立場出發

陳開華¹

本文分別以索布裏諾《耶穌在拉丁美洲》和鮑夫《耶穌基督—解放者》中的具體內容和方法論，試圖呈現拉美解放神學經過 1960~1975 年的探索之後，於「第二階段」，在方法論上已產生了一個範式轉換，拉美神學家表達其「皈依」的方法，由單一強調「正確實踐」進展到「正確實踐」與「正確理論」並重的新局面。由此，亦呈現出耶穌基督在其生活本質中，就「隱含著」拉美解放者身分的神學內蘊；而這，豐沛地滋潤著當代神學發展的多元趨向。

前 言

1979 年，國際神學委員會在「基督學的選擇問題」(*Quaestiones selectae de Christologia*) 中，回顧了那個時代中近二十年之內的神學概況之後指出，通傳耶穌基督的神學理論的基礎出自新約以及歷代教會在基督學方面的教義、現實處境。文件特別凸顯基督的真實人性與救主特徵：「神學性的教義能夠置身於現實

¹ 本文作者：陳開華神父，主徒會士。巴黎耶穌會神學院信理神學碩士、輔仁聖博敏神學院神學博士畢。現任教於四川天主教神哲學院。

的處境上面，而不致於喪失其原始性的標記」²。「應著力於尋找一些方法，以便整合現時的人及其歷史」³。

立足於拉丁美洲的語境，描述根據福音而來的耶穌基督的人性特徵，古鐵熱（Gustavo Gutiérrez, 1928~）主張：作為解放者，耶穌的生活顯示出：只有天主的正義才能克服一切不公道的根源；只有絕對的愛才能夠解放一切罪惡⁴。因此，教會作為世界的普遍聖事，雖在社會結構中存在，但本身即是末日的記號⁵。索布裏諾（Jon Sobrino, 1928~）則肯定：耶穌與窮人及貧窮現實的關係呈現於耶穌自己的真實生活及其行動上（Sobrino, 1986: 19）。杜瑟爾（Enrique D. Dussel, 1934~）強調：神學家和牧者的新身分，即窮人使徒的身分：他們應該和大眾一起致力於發現窮人的歷史性權利，和窮人一起去尋找自己靈修力量的泉源（武金正, 2009: 12）。至於鮑夫（Leonardo Boff, 1938~）則主張：耶穌已然揭曉天國，天國之於歷史的圓滿意義，在於我們身處來臨中的終末之中，唯有和耶穌一起，我們才能在歷史中發現人的奧秘，以及與之相連的天主的奧秘，這兩個奧秘實則為一：天主竟然「趨同」於人（Boff, 1993: 243）。

本文以索布裏諾的代表作《耶穌在拉丁美洲：他成就信仰

² “*Quaestiones selectae de Christologia*”, *Gregorianum* 61/4 (1980), p. 609.

³ *Ibid.*, p. 619.

⁴ 武金正, 《解放神學》(臺北: 光啓文化, 2009), 86 頁。見 Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Lima: CEP, 1971), p.13f; G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación: Perspectivas* (Lima: CEP, 1972), p. 158.

⁵ Gutiérrez, *Teología de la Liberación: Perspectivas*, p. 223.

與基督學的記號》(*Jesús en América Latina: su significado para la fe y la cristología*, 1982⁶)和鮑夫的代表作《耶穌基督—解放者》(*Jesucristo el Liberador*, 1980⁷)為焦點，說明他們各自的基督學及方法論，並評估教會的態度和「聖神學」在拉美解放神學中的缺失。

壹、索布裏諾的基督學及其方法論

一、歷史的耶穌與信仰的基督

索氏認為，基督徒的信仰由兩個支柱支撐著：解釋信仰的方法是透過「耶穌的生活」；同時，那些「名稱」是耶穌於其人際關係中產生的一系列事件的後果。當我們宣稱基督的實相——他是天主子——之際，我們即同時將自己置身於與耶穌之間絕對而不可分的關係的光照之下，宛如在耶穌內，他與聖父之間那絕對而不可分的關係一樣。

索氏繼續分析說，這個關係在基督徒的傳統理解中，自教會最初面臨希臘文化時，即已深深地得以拓展性地宣稱：基督與聖父同性體，因此，他擁有完整的天主性(Sobrino, 1986: 43)。因此，同一的耶穌基督是真天主，也是真人；在他內，既有天主性的下降，還交匯著人性的上升。

⁶ 本文的研究文本來自法譯本：Jon Sobrino, *Jésus en Amérique Latine, sa signification pour la foi et la christologie*, trad. de l'espagnol par Francis Guibal (Paris: Cerf, 1986).

⁷ 本文的研究文本來自法譯本：Leonardo Boff, *Jésus-Christ, Libérateur*, trad. du brésilien par François Mallry (Paris: Cerf, 1983).

(一) 耶穌基督—真天主—天主性的下降

耶穌基督是真實的天主子降生為血肉。索氏從兩方面予以說明：

首先，耶穌自己的歷史向我們顯示了他身為天主子的身分。這既是舊約的預言，同時耶穌也在福音中予以證實：「如果我是仗賴天主的手指驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」（路十一 20）。耶穌於此揭示了一種天國圖景，即父與他合一、同在的關係國度。更重要的是，耶穌將「我的父」，轉換成為「你們的父」（參：瑪十一 27）。

耶穌的整個生活完全向我們揭示：他的世間活動的幕後動力是父與他同在的事實。為索氏而言，這一點揭曉了一個雙重價值：「一方面是歷史的價值，將耶穌的子性與其生活及命運緊緊地接連起來；另一方面是救恩的價值，將這個子性與眾人的救恩緊緊地連接起來」（Sobrinho, 1986: 45）。

若望充分地發揮了這個「父子相連」的神學觀念（若五 26，四 34，八 29，十四 31）；而為保祿來說，「父子相連」的關係得以啓示出來的起點，便是十字架。如果我們接受這一點：一個全新的天主的實相，竟是從被釘十字架開始的。而被釘者是真實的聖子。於是，「耶穌與天主的合一，同時是傳統意義上的天主概念的顛覆」（Sobrinho, 1986: 46）。整個新約在此意義上稱耶穌為天主（若一 1，廿 28；若壹五 20；哥二 9，一 3）。但索氏說，這個直信內含兩方面的意識：

1. 耶穌被宣稱為聖子，並非一蹴而就，而是「經由耶穌的歷

史、他的使命及位格所表達的救恩性特徵、他那呈現在歷史中的與父的關係，還有他的復活」；

2. 宣信基督擁有子性的同時，人們也堅信一個對於天主性的矛盾理解：「一個嶄新卻又醜聞性的『天主的天主存有』（être-Dieu de Dieu）」（Sobrinó, 1986: 43）。

第二，解放神學接受這個來自新約，並經由大公會議呈現的針對基督的神性宣信。它肯定這個宣信特別呈現出一種基督神性的現實意義：「耶穌容顏的臨在」（Sobrinó, 1986: 49）。爲此，索布裏諾說解放神學的核心主題在於：

1. **耶穌的訊息：天國臨近了。**耶穌宣稱的天國訊息，重點在於耶穌具備果敢的勇氣，宣稱天主救援意義的永久性勝利。且「耶穌宣佈這個天主國度的憲章是愛和恩寵，而非判斷」（Sobrinó, 1986: 51）。天主的恩寵所獲取的勝利，是關於人的自由，即內心的自由。總之，耶穌向我們展示並宣佈，他是天主旨意及其國度的終極中介。天國正在絕對而不可逆轉地臨近著。

2. **耶穌的天國訊息被生活出來，並且被置諸無須懷疑的有效實踐層面。**「這並非一個智識意義上啓示天主真理的訊息，卻是一個出自他的國度的關於天主實相的訊息」（Sobrinó, 1986: 51）。索氏認爲，耶穌一生用兩種彼此關聯的態度來捍衛天國訊息：信任與忠誠。耶穌宣稱天國來臨，即使在受誘惑的情形中，他依然信任並維護天國的來臨；他並且以其持守至生命末刻的忠誠來捍衛此訊息，即使死亡也未阻止他忠誠於這信念；最終，「復活」保證耶穌的此宣稱成爲事實（Sobrinó, 1986: 51）。

3. 透過耶穌所呈現的天國來臨，我們進入了耶穌的歷史性脈絡。「耶穌與天國，以及此一國度中與天主之間的本質性關係發端於天主，卻能夠被以系統性的方式揭示出來。天主呈現在耶穌的歷史中，並以不可逆轉和決勝的救恩推進著人類的歷史」（Sobrinho, 1986: 51）。耶穌是天主對於人類不知疲倦地施予救恩的終極答覆；是愛進入了歷史。索氏說：「並非以其顯赫的方式，相反，天主的愛以內在的可信性顯現出來，天主以其自身之愛救贖人類」（Sobrinho, 1986: 53）。

對基督天主性的宣信，幫助人們將自己以謙遜及無條件地跟隨耶穌的方式，置身於真理的實相上面。經由跟隨耶穌，並在跟隨耶穌的行動中，天主無條件地自主趨赴於耶穌，因為「在耶穌內，天主以無條件的方式向我們主動許諾；耶穌是真天主，在耶穌內，真天主自我顯示出來」（Sobrinho, 1986: 58）。

（二）耶穌基督—真人—人性的超越。

尼西亞大公會議（325年）宣稱：基督「取得身軀而成為人」；隨後，厄弗所大公會議（431年）更清楚地說耶穌是真人，擁有一個身體和一個理性靈魂（DH 250）。加采東大公會議（451年）則更綜合性地宣稱基督天主性的真實性與人性的真實性。在基督內，他擁有天主的「超越性」，也擁有天主性的「內在性」；基督的天主性和人性「不混淆」，也「不分離」。至於第三次尼西亞君士坦丁堡大公會議（680-681年）則更進一步聲稱：在基督內，擁有兩個意志，即人性意志和天主性意志。穿越人類「意志」的語義——或更好說是「純粹的本性」——基督完備的人性

在救恩工作中光照著他的自由⁸。

索氏認為，儘管上述大公會議各有其側重點，但都有其共同一致的因素在其決議裏：「基督的人性實相與其奧秘密不可分，無論是天主性的超越性，還是其內在性」（Sobrinho, 1986: 60）。

索氏聲稱：解放神學就是這樣平衡地接受基督的真實人性與天主性，並以之作爲神學反省的出發點。福音書中，基督的真實人性給我們敘述了耶穌的歷史：「福音介紹耶穌，敘述他的歷史，即實際發生的他的生活故事，這個史實性化的事實是信仰的服務員」（Sobrinho, 1986: 61）。因此，在耶穌的歷史中，明白其人性，就明白了他的所有因素：人性、身體、靈魂及意志等（Sobrinho, 1986: 99~136）。

解放神學試圖以歷史方式呈現耶穌的歷史，這涉及耶穌的實踐，和穿越這個實踐的耶穌形態，還有根據天國對於世界和人的轉化，以及在這一國度中憑藉與天主的關係發生在耶穌身上的轉化。這樣的事實證明，經由解放神學可以歷史性地呈現耶穌。透過具體的事實分析，耶穌的生活及其奧秘真實地經由耶穌的歷史爲我們這個時代所理解。唯其如此，信仰才能給予我們一個基本的擔保。爲此，索氏從解放神學的立場從如下四個方面來描繪耶穌的圖像：

1. 耶穌：人（Jésus, l'Homme）

福音敘事呈現耶穌是人，並且是窮人。從他的出生，到他

⁸ 對於前幾次大公會議在基督論中的的基督人性的綜合分析，見 Sobrinho, 1986: 59~60.

的整個生活以及死亡，都在在說明他是窮人中的一員。準此，他為窮人宣講天國的來臨。此外，新約還告訴我們耶穌參與了所有人的處境：痛苦（希二 17，五 8，十二 2）、服從（希五 8；羅五 19），經由這些經歷，他成為所有兄弟中的一員（希二 17），他是貧窮者（斐二 7；格後八 9）。

拉內（K. Rahner, 1904~1984）曾說過：當天主不以天主自居的時候，人就被顯示出他與天主息息相關⁹。索氏補充說「道成肉身」內含兩個幅度：成為人類血肉的運動，和成為血肉中的貧窮者。為此，耶穌血肉的歷史遭遇，卻帶來了末世論。「由此開始，我們知道耶穌是人，為了讓我們真真實實地成為人」（Sobrinó, 1986: 65）。

2. 耶穌：救世主（Jésus, le Sauveur）

索氏所關注的重點，不在於耶穌的貧窮和成為貧窮者，而在於他是「為存在性者」，因而他救贖世界。這個「為存在性」是一個救恩的尺度：傾空自己，給予他人。由此，產生救贖他人於窘境的功效，這是以無條件的愛所呈現的實效。「那為存在性者並非與人格格不入，他如此真切地愛著他的兄弟們；他也是確切實存的存有之人」（Sobrinó, 1986: 65）。

耶穌的「歷史性為存在性」首先實現在窮人身上，這是他所宣稱的天國（瑪五 3；路六 20）的特徵及其使命的開端（路四 18），救恩的標記是貧窮的標記（瑪十一 4-6；路七 22）。救恩能被聖經

⁹ Sobrinó, 1986: 65, quotes K. Rahner, *Écrits théologiques*, t. 3, *De la relation de la nature et de la grâce* (Paris: DDB, 1963), p. 96.

描繪成爲解放，因此，今日世界中的「福傳」其實就是宣講耶穌基督解放人類的心靈，將人從窘迫、悲慘及不幸中解救出來的「好消息」。耶穌的「爲存在性」首先被宣佈給窮人國度，使他們成爲天主子女的存有。耶穌以其死亡實現了這個超越性。復活以後，我們被普遍化地納入耶穌的「爲存在性」之中。

總之，耶穌的末世性訊息之於解放神學的意義，在於那是關於愛的訊息，讓「爲存在性的歷史」成爲愛的歷史，聖父的意志穿越這個歷史，宏施救恩。

3. 耶穌：聖子 (Jésus, le Fils)

耶穌將自己與聖父的關係置於一個絕對的信賴上，他稱天主爲「阿爸」(Abba)。這是一種愛的關係，爲人類的家庭關係注入了神性的溫情。耶穌所有關於天主之愛的比喻，無不傾向於罪人。天主的愛在人類能夠理解的語境中，溫情地向弱者和受到輕視的人指出美善的方向，以及他們受到賞識的可能性。這是一個特別爲了弱小者呈現的愛，一個天主之愛的「偏袒」。

新約基督學將耶穌呈現爲 *pais Théou* (天主的兒子或僕人，瑪廿一 37；宗三 13、26、四 27、30)，此即舊約中「以色列的上主的受苦僕人」(依四三 19，四九 1-6，五十 4-11，五二 13-52，12) 的同一圖像。爲此，這個 *pais Théou* 就是末世性的聖子，他將僕人導向自己的圓滿。如果沒有這個僕人的存有，就沒有聖子的圓滿。

4. 耶穌：上主 (Jésus, le Seigneur)

新約宣稱耶穌是末世性的上主。這帶來雙重的問題：這個「領主權」意味著什麼？如何成爲上主？新約於此的回應是基

於基督人性的受舉揚，而非天主性，基督從此以後將和萬物一樣服從於聖父，讓天主成爲萬有中的萬有（格前十五 27；希二 9；弗一 22）。至於耶穌本人，他以上主的身分服從至死（斐二 6-11）。因此，耶穌的領主權是他自由選擇的結果，意即耶穌選擇以真理和愛的權威呈現天國，而非暴力手段。這種權威是服務，而非強制（谷十 41-44）。「爲基督徒而言」，索氏說，「反映耶穌領主權的自由並非什麼特別之物，而是在耶穌的步履中與他相遇，並與他同行」。唯其如此，方能讓人恢復自由和歡樂，因爲「領主權就是解放」（Sobrino, 1986: 73）。

二、索氏的基督學方法論：解放神學的三原則及六特徵

爲索氏來說，平衡「歷史的耶穌」與「信仰的基督」之間的鴻溝是解放神學的基本任務。解放神學的方法論出自耶穌是所有解放者的原型、尺度以及基督之愛這三個原則。唯其如此，才能整體而正確地把握解放神學在基督學的建構方面提出方法論的可能。

（一）解放神學的三原則

1. **耶穌是所有解放者的原型**。福音中的耶穌爲窮人所獲得的勝利，才是支持我們趨近福音的決定性實相。《瑪竇福音》廿五章是「以窮人爲優先原則」的聖經基礎。福音中，君王最後審判的教導使解放神學的思考將舊約中的出谷事件連接起來。梅瑟，作爲舊約中天主子民的解放者，預示了耶穌的圖像。經由這個歷史的連接，幫助我們更好地理解耶穌：他將自己置

身於窮人中間。因此，為解放神學的任務而言，「自歷史的開端處，耶穌就已經有著一個根源性的、不可思議的特權」(Sobrinho, 1986: 28)。耶穌非但未被置諸聖經中任一解放者之後，相反，他讓他們從屬於他。

2. 耶穌是所有解放者的尺度。基督總是臨在著，他是解放的實踐準則和趨赴解放的新人原型。他是「準則的準則」，而非「準則下的準則」。正是以此簡潔但深刻的方式，他被賦予「拉丁美洲解放者」的稱號。「解放者」一詞，要求基督學的反省應參照歷史事實，並要求回歸至解放這概念與它最初的倡導者，回歸到耶穌的準則，並與其判斷的原則保持一致性。

3. 正確地理解耶穌作為解放者的出發點是愛，而非義憤。在拉美歷史中論述「義憤」，必須面對的是：第一，基督為了窮人所承受的悲劇性事情；第二，基督的位格是愛，而非指責。如果人們對基督徒說：「因著你們，天主的名在異民中受到侮辱」(羅二 24；依五十二 5；厄卅六 20~22；雅二 7；伯後二 2)，那是因著一個介紹基督的錯誤方法所致。實際的情形是：基督已經在人為的義憤和痛苦中獲勝，這經驗與他的愛是同一回事。

自解放神學誕生之初，「愛」這個主題已經被廣泛關注：基督的愛才真正是解放神學的實相，我們的宣稱循此而進¹⁰。

(二) 解放神學的六個特徵

索氏綜合梳理解放神學自 1971~1980 年代的論著和學

¹⁰ Sobrinho, 1986: 30.

說，指出解放神學作為一個新的神學運動，在方法論上有如下六個方面的特徵：

1. 首先，**解放神學在天國的關係層面上，呈現耶穌**。這個決定性的關係是認識耶穌實相的起點。自始至終，耶穌都將自己置身於承行天主的旨意這一關係之中：「願你的國來臨」（瑪六 10）。因此，解放神學明白天國開始於耶穌，開始於那些屬於天國，並對這一國度保持熱忱的人。

2. **解放神學描述耶穌的行動宛如天國的僕人**。按梵二大公會議的教導及拉丁主教會議的觀念，耶穌以偏愛的降生方式臨在於窮人的世界當中¹¹。為了接近他們，他被派遣；為了與他們在一起，他生活於世；為了他們，他施展那些天國來臨的標記（奇蹟、驅魔以及聚餐等）；從他們開始，他宣告罪過的赦免，他揭露那些遮蔽罪過的錯誤理由。這些行動讓他置身於與權貴當局的衝突之中，並導致他受虐至死。

3. **解放神學描述耶穌的實踐，不只是一個可見的史實，更是耶穌針對天國裏的聖父的旨意的回應**。耶穌的生活展示一個個性化的、可見而不可化約的勝利，原因在於這個生活實踐深深地扎根於耶穌與父的關係之中。正是與天主在一起，耶穌於其祈禱中與父聯通一致；正是在天主內，耶穌受到信託；正是面對天主，耶穌服從並且忠誠至死。耶穌並不僅僅表現為一個

¹¹ 索布裏諾引證梵二〈教會〉8：〈在新世界中傳播福音〉6、12 以及兩次拉丁美洲主教會議的官方檔案：Medellin: Pauvreté de l'Église n. 7; Pueble, nos. 1090-1141.

天國的實踐者，他更是信德的證人。他是將天主的旨意承行於地者（Sobrino, 1986: 33）。

4. **解放神學在耶穌的事工與他的聽眾之間呈現一種聯繫：根源性地贖回罪人的凱旋和天國的支柱。**要想成就「凱旋於罪」與「天國」這兩個彼此無關的圖景，耶穌必須按照「真福八端」的精神成爲一個新人。於是，緊隨耶穌的腳步，解放神學找到一個行動層面上的、偉大的價值觀。雖然這並不解決「耶穌的自我意識」這一令人棘手的問題；但解放神學能夠做到的是：只須深入地緊跟耶穌的腳步，就能看到支持耶穌位格行動的最終理由。在基督學的意義上，這個位格本就不言而喻地支撐著耶穌的世間行動（Sobrino, 1986: 33）。

5. **解放神學將巴斯卦奧蹟呈現爲耶穌個人歷史的高潮和基督學發展的基礎事實。**解放神學決定性地宣告：被釘者已經復活，而復活取決於被釘十字架。從這個視角出發，我們才能夠明白新約的特別宣告：上主、默西亞、天主子，就是這個耶穌。這宣告本質性地建構基督徒的真理，也正是從這一點出發，解放神學致力於理解對於耶穌的新盟約之信（Sobrino, 1986: 34）。

6. **經由耶穌的生活、死亡與復活，解放神學日漸清楚地獲得一個天主的圖像。**經由耶穌的生活，天主顯現爲生活的天主，他願意和所有人分享他的生活及救恩。在耶穌的復活事件中，天主呈現自身是能夠讓喪失生命者重獲新生的天主。因著天主摧毀並斷絕了死亡之路，他成了那弱小者所需之愛，以及他們的希望。解放神學的任務，就是從這樣一種情形中，提煉天主

的終極實相，即神聖的奧秘。這個天主的奧秘是聖的，同時在「天主是愛」的意義上。天主是生活的天主、自由的天主以及希望的天主。在耶穌內，「天主的愛」歷史性地以可信的方式呈現出來；他將愛呈現為實相的終極意義（Sobrinó, 1986: 35-36）。

小 結

上述索氏所界定的解放神學，指導著我們理解歷史性的耶穌的思路。索氏解放神學的旨趣，在於揭示「耶穌內所呈現出來針對人而實現的天主的下降，成就了人上升到達天主面前的道路」（Sobrinó, 1986: 37）。在來臨中的末世論的光照下，我們深信耶穌基督帶領著我們以愛來成就一個愛的世界，聖父的意志因此而臨在於我們的歷史之中。

貳、鮑夫的基督學及其方法論

一、鮑夫的基督學

鮑夫所著《耶穌基督—解放者》的核心議題，在於問答他自己提出來的兩個問題：我們在哪裏與復活基督相遇？我們應該如何稱呼耶穌？

（一）在哪裏與復活基督相遇？

1. 宇宙性的基督

復活事件將耶穌一人（Jésus-homme）的全然開放性，實現在耶穌—天主（Jésus-Dieu）的幅度中。於是，「經由復活，在耶穌內隱藏之人被轉化成為全然啓示之人」（Boff, 1983: 208），意即

耶穌的物理性身體已被轉化成為精神性——屬靈的身體（格前五 44；格後三 17，18；格前六 17，十五 44-45；羅八 9）。保祿於此所用的「神」並非特指天主第三位，而是以此來解釋復活耶穌的存在模式，並揭示復活所開啓的新境界：「復活超越了所有的空間與時間的界限，基督生活在滿盈著神性的境界之中，也臨在於萬物之中」（Boff, 1983: 209）。

復活啓示了一個基督學的宇宙性幅度，自人類存在之初，基督便臨在於世。因此，保祿說從今以後不再按血肉的看法，卻按屬靈的看法來看基督了，因為基督為萬有開啓了天主的幅度（格後五 16）。鮑夫進一步說，初人並非亞當，而是基督。因為聖父在創造亞當時，事先想到的是作為肖像的聖子。「萬物是藉著他而造成的」（若一 3），若望藉此宣稱一個宇宙性秩序中的中保、啓示者以及救世主的特性：邏各斯（*Logos*）。耶穌是邏各斯，是那隱藏於世，存在於每一個存有之中者；有一天，他成為血肉並寓居我們中間（若一 14）。

2. 基督既欣悅於世，也臨在於整個宇宙之中

鮑夫接著問：「如果我們已在歷史中得知基督的標記，那麼在宇宙中是否也會有相應的認知？」（Boff, 1983: 212）答案是肯定的。他綜合近代學者施奈德（W. Schneider, 1847-1909）、德日進（Teilhard de Chardin, 1881-1955）及布隆德（M. Blondel, 1861-1949）等人的意見，肯定復活基督的存在樣態是「屬神性的」，這意味著「基督臨在於萬物的核心之中」（Boff, 1983: 212）。

耶穌，既是人類當中的一員，也是支撐人類處境的邏各斯。

因此，他與實在物的整體性息息相關。經由復活，全部的宇宙幅度都在「實相－耶穌」內得以呈現（Boff, 1983: 216）。簡單來說，透過耶穌，我們應向天主那無限可能性的奧秘保持開放，爲了能夠以此窺見天主，並在既有的奧秘體驗中歌唱和慶祝。

3. 人：基督最隆重的聖事

鮑夫同意戴爾都良（Tertullian, 約 160~230）和奧力振（Origenes, 181/5~251）的意見，肯定基督是天主的卓絕肖像，同時基督也是人的肖像¹²。經由創造，人憑藉天主的「肖像」和「模樣」得以形成；經由聖子的「道成肉身」和死亡、復活，每一個人都被提升至一個更高的存在層次：基督的兄弟。於是，基督在每一個人內成就他們的善、人性、兄弟情誼、共融和愛。是基督賦予了人特定的意義：他成爲貧窮者，於是，貧窮就有了意義；他隱匿於每一個人的面容之後。信仰邀請我們留意我們的兄弟們的面容，愛他們，與他們分享飲食，給他們衣服穿，並去探望入獄者，因此，我們就是在伺候耶穌本人（瑪廿五 42~43；創九 6）。缺乏兄弟之愛的聖事，不會讓人得救，因爲只有愛和行動才能顯示出愛鄰人和愛天主其實是同一回事。於是，鮑夫揭示了他所主張的解放神學的偉大意義：

「這只能經由信仰，我們知道上主臨於每人。有朝一日，我們如同基督那樣復活起來時，我們相聚，我們分享；

¹² 出自 Tertullian, *De resurrectione carnis* 6, PL 2, 848; Origenes, *Gen. Hom.* 1, 13, PG 12, 156; cf. Orbe, A. "El hombre en la teologia de San Ireneo," *Gregorianum* 42 (1962), pp.449~491.

我們分享，我們愛；我們愛，我們與降生—復活的耶穌一起領悟兄弟情誼（若壹三2）。」（Boff, 1983: 217）

4. 基督臨在於匿名基督徒當中

「誰不反對我們，就是贊同我們」（谷九 40；路九 50）。耶穌持續性地將每一個人當作他的兄弟，他隱秘地在人心裏講話，並欣賞他們各自的「信經」。鮑夫於此呈現他的「教會學」立場：基督並沒有創造一個新的宗教，他只是顯示一個實際的新人（斐二 15）。這個新人並不符合社會標準（迦三 28），卻展示「以愛為動機」的新觀點。於此滿盈人性—天主合一的實相之中，復活耶穌超越所有阻礙的同時，亦充分實現他的屬世行動：聖事的行動、非宗教的行動、世界的行動、教會的行動、空間中的行動以及時間內的行動。

耶穌觸及所有的人，特別是那些爲了生活而奮鬥的人。爲此，「即使這些人並未給耶穌一個清楚的交代，或者一個普遍的救恩需求，我們依然稱呼這些不自知者爲『匿名基督徒』」（Boff, 1983: 218）。

5. 大公教會：上主臨在的原始聖事

鮑夫引證梵二會議的教導說：教會——信徒的團體——形成復活基督的身體（《教會》14, 39）。基督的這個身體並不受限於某一特定之域，它具有整體性。在某一特定的場所，地方教會聚會聆聽天主的話，聚會的團體在聖體聖事的餐桌上慶祝復活主的臨在。此外，藉著聖統制，教會生活出信仰之愛、希望、愛德和共融。透過教會這些具體的形式，上主表達他的臨在。

於是，「教會成為上主臨在的原始聖事」（Boff, 1983: 221）。

在聖體聖事中領受基督身體的天主子民，變成了基督肢體，由此，基督得以實際地生活在信徒的心靈中：「誰領受聖體，誰就有了一個向他人保持開放性的恩賜。這是一個在聖事之外，卻發生於生活中的相互性的召叫」（Boff, 1983: 221）。為此，「每一個基督徒和整個教會都應該致力於成為新郎的朋友（若三 29）」（Boff, 1983: 223）。

（二）我們應該如何稱呼耶穌？

鮑夫賦予耶穌豐富的名稱：全然啓示者、未來的臨在、憂苦者之慰、革命者、最具美善特徵的典範以及人類的天主。其中，鮑夫認為「耶穌一人」（Jesus-Homme）是稱呼耶穌的一個核心名稱。他也因而開闢了一個從語言學角度詮釋基督學的方向：

1. 基督：進化終點、啓示者和未來的存在者

鮑夫接受德日進的觀點，肯定耶穌應被視作「萬物進化進程的終點」，這個終點是人性人格所能抵達的高峰（Boff, 1983: 234）。人既是按照天主的肖像和模樣所造成者（創一 26），人也是末世性的人，在進化性的創造過程之末，才與天主合一。

鮑夫指出：「基督是歷史中的絕對者」（Boff, 1983: 234）。許多人借助宗教、文化、政治、經濟、心理學等幫助他們邁向天主；但卻沒有誰抵達那根源性的自由。這一點，唯獨在復活的耶穌身上實現了。耶穌給我們展示了未來；但耶穌的歷史絕對性並不抵消或減損其他人的努力，如佛陀、孔子、蘇格拉底、甘地、馬丁路德金（Luther King, 1929~1968）等等，他們都滿渥生

活與奮鬥的圓滿力量。

此外，耶穌也臨在於歷史進化的動力之中。基督超越歷史的同時，也創造了一個新的歷史，使人類歷史進程中的模糊性得以釐清，而展示嶄新存有的基本特徵：愛、恩寵、全然的共融。為所有歷史中的絕對和解放的真實象徵而言，耶穌是持久的判準，與前述所有滿渥生活與奮鬥的圓滿力量的歷史人物相比，耶穌給了人類一個更圓滿的交代。

2. 基督：調停矛盾、神聖中心

耶穌以其降生和復活事件，在神性與人性之間扮演了一個調停矛盾的角色。唯有具備如此深邃的人性存有，才能在他內呈現天主，於是，耶穌賦予人類歷史以確定性的意義，並建構「真正的人之原型」。而耶穌也因促成調停，成為神聖中心。人類歷史充斥著矛盾與混亂、戰爭與和平、愛與恨、自由與奴役。耶穌擔負著人類的種種處境，並修復混亂。被迫害、被反對、被孤立和被殺害，他都一一經歷過了，但他依然深情地愛著那些迫害他的人：「父啊，寬恕他們吧，因為他們不知道他們做的是什麼」（路廿二 34）。為了人類，他以愛和忠誠接受之。因此，十字架成了調解矛盾以及人性和解的象徵，是天主之愛的象徵。於是，「耶穌在人性之中創造了一個全新的處境，一個神聖的中心，一個分離的世界之中的和解世界」（Boff, 1983: 237）。因此，我們成為新的受造物。

3. 基督：不安於現狀者、革命者、進化論者、真實的解放者

人類社會近代以來被科技所塑，宗教被排擠到人類生活的

邊緣，人成爲躁動不安者、進化論者、科學主義者。一些神學反省給耶穌打上了相應的時代稱號：不安於現狀者、革命者、進化論者以及解放者等等。

但鮑夫要我們勿混淆視聽。爲重塑當代風貌，耶穌宣講一個結構性的、徹底而穩妥的革命，不是鼓勵猶太人反抗羅馬人、窮人攻擊富人；相反，耶穌給予的是一個針對被疾病和罪惡所「異化」的人的具體處境而實施的完全解放。我們生活其中的世界，是一個能從天主的角度出發而被「轉化」的世界。因此在排除暴力的意義上，耶穌能被稱爲「不安於現狀者」和「革新者」。

鮑夫進一步說，耶穌可能是歷史上最了不起的革新者。耶穌所宣講的天國，並非是針對世界的一個改良主張，卻是舊世界在結構上的全然轉化，讓「新穎」和「神性的悅樂」統領一切。鮑夫認爲，「做基督徒就是成爲一個新的受造物」（Boff, 1983: 238）。從《默示錄》的觀點看，天國就是新天新地，在那裡，人們不會受到死亡、眼淚、哭喊以及痛苦的威脅，因爲舊的世界已經過去了。因此，可能「解放者」比「革新者」這一名稱更適合耶穌，他是被罪所束縛者的解放者，所有與世界、他人以及與天主的關係處於憂傷之境者的解放者（Boff, 1983: 237~238）。

4 耶穌：絕對完美個性的模範

鮑夫借助榮格（C. G. Jung, 1875~1961）的心理學詞匯，指稱耶穌是天主的原型。這個「天主的原型」支配著每個人內心的

動力性的和諧化，尤其支配著人在無意識方面的整合，以及那些代代相承、卻無法言喻的家族記憶。鮑夫認為福音和初期信徒團體相信耶穌自我呈現為最完善的實現，和天主的原型的最佳實現者。這似乎是趨向天主的原型過程中最完善的一步，然而，更重要的是，耶穌不僅僅「趨向」，而是「趨同」。

鮑夫確信我們當中的任何一人都有了一個關於奧秘的體驗，耶穌給予人類的這個體驗一個保證：一旦與死亡、復活的耶穌相連，人們會發現在復活耶穌內已經實現的，不是擺脫虛無和如何整合的希望，相反，那是「純潔、清明得宛如創造初日的晨曦」（Boff, 1983: 239）。透過復活的耶穌，我們與每一個人都有連帶責任，我們的希望在基督內得以實現，並和他人一起向著那絕對者開放；因為耶穌以道路、光明和最完備的原型走在我們前面（Boff, 1983: 239-241）。

5. 耶穌：我們的長兄

針對耶穌在納匝肋的生活進行考察，鮑夫揭示，透過耶穌，天主絲毫不害怕世物、混亂和人類處境中的卑微。就是在這樣的人性之中，天主自我啓示。人類的所有處境都允許人深入於他自己，同時與天主相遇。基督是我們的兄弟，因為他幾乎和每一位不相乎的人分享自己，藉此，他實現了一個人性處境中可以趨同於他人的可能性：「生命的價值在於在日常生活中，在自復一日的單調乏味中，生氣勃勃地活著；在充滿耐心的生活中，與他人一起生活，聆聽他們，愛他們」（Boff, 1983: 241）。耶穌是我們的長兄，他聆聽我們、愛我們、為我們啓示了天主，

也提升了我們實踐美德的價值（Boff, 1983: 241~242）。

6. 耶穌：人類的天主和與我們同在的天主

在耶穌基督內，我們發現舊約中未知的天主面容。他能夠以一個嬰兒的柔弱之軀來到我們中間；能夠感受痛苦，也知道誘惑的標記；他忍受失望之痛，曾為一個朋友的死亡而哭泣；他被一無所有的人們圍繞著，他向他們宣佈天主解放的全然新穎。藉此，耶穌向我們展示：天主並不遠人，對於人的奧秘，他並不陌生。耶穌是人的天主，他啓示人的神性和天主的人性（Boff, 1983: 241~243）。

究諸歷史，邁向天主的道路經由人，邁向人的道路則經由天主。舊約在歷史中發現天主，基督宗教則在人內看見天主。「人的聖召，是神化；人，為了成為人，應該走出自我，這意味著人以天主的人化作為前提條件」（Boff, 1983: 243）。因此，和耶穌一起，我們發現人之深處那無法言喻的奧秘，以及與之相聯的天主的奧秘，同時，我們會被天主的迫近所震驚：天主竟然「趨同於人」（Boff, 1983: 243）。

二、鮑夫的基督學方法論：實現了的復活終末論

鮑夫在「問題意識」方面，發現了一個基督學方面的「持續性」：「去世的那位，就是被埋葬的那位，同時也是復活的同一位」（Boff, 1983: 144）。於是，鮑夫從耶穌的至高主權、耶穌的自我理解及復活的耶穌三個角度，來為我們呈現他的基督學方法論：基督學是實現了的復活終末論。唯其如此，天主「趨

同於人」的偉大救恩才能實現在人間。

(一) 耶穌的至高主權：間接的基督學 (la Christologie indirecte)

為鮑夫而言，耶穌的行動引致人們對於他的至高主權的討論，這意味著基督學已經在耶穌生前呈現其起點。

1. 驚異：哲學和基督學的出發點

鮑夫歷數了福音中所有激起人們驚奇之感的句子之後，分析說：「耶穌那些令人稱奇的言行，已經激發了一個潛在的基督學」(Boff, 1983: 146)。耶穌有一個正在實現中的天國意識，他向眾人敞開自己：和公開的罪人一起吃喝；安撫奮銳黨人，讓他們成為十二人中的成員；他讓自己成為法利賽人在法律方面的觀察者；他關注婦女、外僑以及孩子。經由這些活動，他展示出天主愛人，並邀請所有人進入末世性的宴席(瑪十一 19；路十四)。為耶穌而言，天主的旨意就是人的幸福。因天主之名，耶穌宣講一個全然的至高主權，一如他反覆強調「我實實在在地告訴你們...至於我，我給你們說...」，根據猶太的傳統律法，這個公式體現耶穌已經躋身於神性領域(Boff, 1983: 147)。

2. 否定性的基督學 (la Christologie négative)

許多人欣賞耶穌的至高主權，但也有人對他「反感」(瑪十三 57)。人們知道他是一個木匠、瑪利亞之子，是雅各伯、猶大和西滿的兄弟。他總是做出一些出格違法之事：在安息日治病、走路；他和其門徒並未像若翰的門徒那樣齋戒，他和罪人聚餐，他交接稅吏。更嚴重的是，他被視作瀆神者(谷二 7)、

撒旦的同儕（谷三 22）；他被控以政治革命者之罪——阻止人們給凱撒納稅，並自命為王（路廿三 2）等等。這個否定性的基督學來自於耶穌的對頭。他的至高特徵使他成為絆腳石、解放者和有深度之人；但他也因著這些容易引發爭端的「新穎」，而置身於與宗教和社會環境恒久的衝突之中（Boff, 1983: 147~148）。

3. 積極的基督學 (la Christologie positive)

另有一些人欣賞和理解耶穌的原創性，稱耶穌為醫生、拉比等等。但耶穌不是一個聖經學家式的拉比：「他教訓他們，正像有權威的人，不像他們的經師」（瑪七 29）；他的教導來自天上的權威，正如他自己所說的那樣：「你們一向聽過古人說...我卻對你們說...」（瑪五 21~22）。

耶穌有一個從上而來的意識，有別於他之前的其他先知（亞六 14；依一 24）；他從不為自己辯護，也從未講過有什麼來自天上的神視或聲音之類的啟發。然而，耶穌的語言卻呈現出他來自一個至高的領域。那麼，「耶穌到底是誰？」鮑夫刨根問底地問：耶穌的自我理解，可謂之「耶穌學」嗎？

鮑夫說，耶穌自稱的「子」、「人子」及「默西亞」很清楚地告訴我們，「歷史的耶穌」與「信仰的基督」之間有著一個解放性行動的歷史連接性。

首先，耶穌稱天主為「父」，但他在福音中從未說自己是「天主子」。耶穌只是以「子」來強調自己與父的關係，那是為了告訴人們，他的訊息是源自他的服從與向父所作的祈禱中而產生的恩寵行動（瑪十一 25）。「子」這個稱呼並不具備猶太

傳統中的默西亞內涵，但卻是耶穌自己的自我意識。這並非就可以說福音為我們呈現了一個「耶穌學」(la Jésuslogie)，相反，那是「基督學」(la Christologie)。鮑夫說：這個基督學「在復活的光照之下——而非在耶穌自我意識的映照中——呈現出一個關於耶穌的實際反省」(Boff, 1983: 150)。耶穌內心對父的意識和自己身為聖子的意識，是他自覺於「受派遣」和「建設天國」的基礎。鮑夫肯定：正是與父的這種合一關係給予耶穌權威：從父的立場採取行動和宣講(Boff, 1983: 150)。

其次，對觀福音中的耶穌卻給了自己一個特別的稱號：人子。這個自稱包含三個方面的意思：

1. 有別於默示錄文體中的「人子」，對觀福音中的耶穌是凱旋的「人子」，世界的最終審判者(谷八 38，十三 26，十四 62；瑪廿四 27~37，39~44)；
2. 苦難—死亡及復活的「人子」(谷八 31，九 31，十 33s)，這是基督學反省的基礎；
3. 寬恕罪人(谷七 10)、安息之主(谷二 28)以及罪人的朋友(瑪十一 19)。

初期教會的基督學反省由此開始，並且人們將歷史的耶穌與《達尼爾先知書》第七章中的「人子觀」連接起來。鮑夫認為，「人子」這一名稱在「歷史的耶穌」與「信仰的基督」之間、在屬世生活的人子與以隱藏真實身分的天主子之間，產生了一個持續性：「經由復活和天主聖父的顯揚，『人子』開放性地被啓示出來」(Boff, 1983: 152)。

鮑夫最後分析了耶穌的另一自稱：「默西亞」或者「基督」。從起源上言，舊約的「默西亞」絲毫沒有超越性的面容，而是一位地面上的解放者。耶穌確實如此，他擁有一個人性處境中的解放者的意識，但他卻徹底清除了任何的政治性或羅馬帝國特徵的解放者特徵。在初期教會中，「基督」是「歷史的耶穌」與「信仰的基督」之間具有連續性的一個事實，是介於「耶穌學」和「基督學」間連續性的一個解放性詞匯（Boff, 1983: 153）。

那麼，鮑夫反問，什麼樣的方法論才可以支援我們深入地認識耶穌基督的真實天主性與人性？

（二）耶穌的復活：直接的基督學（la Christologie directe）

針對「復活」事件，不同的人有不同的理解方式：為巴勒斯坦基督徒團體而言，耶穌是基督、人子；為猶太基督徒來說，耶穌是新亞當和上主；希臘基督徒則認為耶穌是救世主、宇宙之首、天主的獨生子和天生自己。今天也一樣，基督學的進程總是在人類生活的整體內核中，尋求對於基督的理解。鮑夫說：

「無論是猶太人、希臘人，還是廿世紀的我們，信仰自始至終都宣信基督是萬有中的萬有（哥三 11），因此，整個新約給我們展示，基督學其實是一個在不同文化脈絡中都可以與之相遇的直接基督學。」（Boff, 1983: 155）

為此，耶穌的眾多名稱其實都向我們展示不同文化、傳統中的基督所賦予的耶穌面貌，這是他們對於耶穌基督的認知方式。人們可以憑一個奧秘來理解另一個奧秘。每一個依其人性正常生活的人，都會在其生活的每一個步伐中面對存在的奧

秘。而「人的奧秘指向天主的奧秘」（Boff, 1983: 160）。在耶穌內隱藏著信仰告白中的天主的奧秘，神學受邀去默想這個奧秘。「耶穌—基督」（Jésus-Christ）這名稱，其實已給我們說明了一切：「存在著一個統一性，耶穌即基督。人與天主有別，然而在耶穌—基督內，二者趨向並產生一個不混淆、無變動的統一性」（Boff, 1983: 160）。

然而，鮑夫強調，信仰「耶穌—基督」的實質性意義只有在行動中才能被清楚表達：整個的神學反省從自身出發，應該聲明它並不能取代信仰。生活優先於反省。聖若望早已提醒過被智者們忽略了的這個基本原則：「那說自己住在他內的，就應當照那一位所行的去行」（若壹二 6）。因此，神學不是隨心所欲的成果，是信仰實踐。爲了能夠抵達那個已經經由他實現了的目標，基督繼續召叫、邀請人們跟隨他，這目標是每一個時代的人們永不止息地去探索的神學反省（Boff, 1983: 160）。

參、解放神學方法論的豐盈：「皈依」的縱深幅度

對於成爲血肉的天主子—耶穌基督，索布裡諾和鮑夫都不約而同地將其神學反省的出發點，置諸於耶穌向門徒們提出的問題上：「你們說我是誰」（谷八 29），同時，他們從各自身處的環境及其歷史出發，向這個問題呈現出他們的皈依立場。

一、索氏和鮑夫的方法論的相同點

索氏、鮑氏都特別注重教會訓導（尤其是梵二會議）、教父學和當代神學的研究成果。無論是天主教或是新教當代著名的神

學家，都是他們神學作品的靈感之源。畢竟耶穌不是被簡單地貼上一個「拉美解放者」的標籤，以此將之視作一個「耶穌學」的對象那麼簡單。相反，是透過不同時代的基督徒對於聖經啓示中的耶穌基督的縱深理解，拉美神學家從中拓展出教會傳統中已經展露、但尚未被深入揭曉的耶穌的歷史性身分和神學性意義：耶穌—基督，窮人的解放者，末世期待中的終極仰望。

二、索氏和鮑夫的方法論的不同點

（一）索布里諾：知識斷裂法

索布里諾整個理論的出發點在於分析聖經，同時，對教會訓導、教父學和當代神學持開放的態度，並特別總結了拉丁美洲兩次主教會議（Medellin, 1968, Puebla, 1979）所呈現的基督學，以之作爲自己的論述依據。這一點，卻是鮑夫所不欲爲者。

爲索氏而言，「拉美基督學」無須過多地去分析耶穌的天主性、人性身分，它所在意的是在解放的、評判的語境中澄清那介於相對與絕對之間的天主國度的界限：「在兩者選一的形式中向耶穌提出問題」。「拉美基督學」也像尼西亞大公會議一樣，拓展這個看似矛盾的問題：「基督決定性地啓示了天主的愛，然而，卻是以嶄新而醜聞性的方式予以啓示，這是天主的基督徒實相」（Sobrinho, 1986: 54）。

在方法論上，和傳統神學作比較之後，索氏認爲拉美神學「重辯證而輕類比」，原因是拉美的歷史和社會現實不能提供如希臘傳統對美妙感受而引致的知識追求，相反，拉丁美洲呈

現出來的基本上是悲愴的事實。因此，「拉美基督學」的經驗更貼合聖經中天主子民受到天主施予解放的經驗，在人事已盡之際，天主的救援力量得以開展：「基本上，拉美神學努力重新發現聖經上關於正義體驗的深刻意義」¹³。因此，索氏肯定，對於基督徒的信仰生活，神學的基本態度應該是秉持福音的精神作為不斷「皈依」的起點。索氏稱此超越的經驗和重新的決心為「知識的斷裂」（武金正，2009: 44-46）。

（二）鮑夫：直接基督學

為鮑夫而言，方法論上的關鍵是「正確理解」。1974年，他在著名的《會議》（*Concilium*）上撰文說：「基督所表達的天主的國和解放神學所努力實踐的天國，雖然處於不同的時空和文化，但表達的都是同一的事實」¹⁴。次年，在墨西哥一個探討神學方法論的會議上，他繼續說「正確實踐」與「正確理論」應該等量齊觀。而解放神學之所以得以建構，乃因「整個新約給我們展示基督學其實是一個在不同文化脈絡中，都可以與之相遇的直接基督學」（Boff, 1983: 155, note 83）。

鮑夫主張實踐解放神學的三個行動原則——觀察（see）、判斷（judge）和行動（act）——應該彼此緊密相連。他說：我們在觀察分析中運用兩隻眼，一隻注目於從現世之中找出時代訊號的

¹³ J. Sobrino, "Latin America: Place of Sin and Place of Forgiveness," *Concilium* 84 (1986), pp.45-66.

¹⁴ L. Boff, "Salvation in Jesus Christ and the Process of Liberation", *Concilium* 10 (1974), p. 80.

意義，一隻往後看耶穌帶來的解放喜訊。接下來，神學的批判提醒我們避免陷入理論主義，因為一切理論主義都為自己設限，因此背離事實。神學家的工作，是接下來將牧靈經驗客觀化。如此行事之際，已經就是信仰的一部分（Boff, 1974: 80）。

綜上所述，其實拉美解放神學在「表達皈依」方面有著相當豐富的內涵。在梵二會議的訓導之下，每位神學家都在積極地回答耶穌基督在他們心靈中提出的問題，「你們說我是誰？」接下來，讓我們看看教會針對解放神學所持的立場，並適當地表達我們的觀察結果。

肆、反省與評估

一、教會的態度

許多人以為教宗聖若望保祿二世（S. Jean Paul II, 1978~2005）及時任信理部部長拉辛格（J. Ratzinger, 1936~）樞機反對解放神學。究其實，1984年信理部發佈《自由的消息》（*Libertatis Nuntia*）訓令，力圖從訓導當局的立場指出一個明確的神學研究界限，和規避過度傾向於馬克思主義的社會分析方法而已。到了1986年，同一部門發佈了《自由的意識》（*Libertatis Conscientia*）訓令，討論有關基督徒的自由與解放，並肯定了教會在解放神學脈絡中的訓導權，意即，教會將解放神學納入羅馬天主教的神學範疇之中，並對這一個新興的神學類型予以必要的指導和督查。同年4月，教宗聖若望保祿二世致信巴西主教們，聲稱：「解放神學不僅有益而合時宜，並且是必要的，只須不脫離教會的

傳統」¹⁵。

也有論者指出，儘管有的解放神學家採用馬克思主義的高語，但「由於馬克思主義與基督徒信仰格格不入，所以未曾見過他們把整個馬克思主義對實在界的遠景納入神學裡」¹⁶。或許在此引用解放神學之父古鐵熱在 1990 年重估解放神學的觀點，會讓我們更加明瞭解放神學在方法論方面的超勝之處：

「為我來說，不可能由福音出發而採取一個政治立場，也不可能為已有的政治立場到福音裡去找證據。……神學由聖經的核心批判對窮人的壓迫時，比政治分析和經濟分析走得更遠，雖然這些分析是重要的工具。¹⁷」

時至今日，解放神學已經走出拉美，不同地區的神學家均可從拉美解放神學中汲取基督學方法論啟發下的神學靈感，如非洲解放神學、印度解放神學、黑人神學、政治神學、婦女神學等，許多不同形式的本地化神學異彩紛呈地呈現著「基督學」的永恆魅力。

2007 年，拉美第五屆主教會議在巴西的 Aparecida 召開，探討教會應如何回應並服務於今日這個多元化社會。會議的指導思想是面對挑戰，回歸傳統。教宗本篤十六 (Benoît XVI, 2005~2013)

¹⁵ 古鐵熱 (Gustavo Gutiérrez) 著，房志榮譯，〈解放神學開創人秘魯的顧鐵雷最近言論〉《神學論集》86 期 (1996 冬)，498 頁。

¹⁶ 武金正，〈解放神學〉，輔仁神學編譯會：《神學辭典》(臺北：光啓文化，2012 增訂版)，607 條。

¹⁷ 古鐵熱，〈解放神學開創人秘魯的顧鐵雷最近言論〉，490 頁。

親自蒞臨，並在開幕式上為主教們詮釋格後八 9 的內容¹⁸：「為窮人而言，優先的視野是在基督學的信仰當中『隱含著的』天主為了我們成為窮人，為了讓我們從他的貧窮中得以富饒。」¹⁹。

二、「聖神學」在「拉美解放神學」中的缺失

或許是出於太迫切地維護「歷史的耶穌」與「信仰的基督」之間的平衡點，索布里諾在行文過程中特別強調耶穌與聖父之間的關係、耶穌與人類歷史和現實之間的關係，而忽略了聖神在耶穌的塵世生活中的「同工」作用。

相較於索氏的缺陷，鮑夫在這方面有著相當程度的警覺性。在《耶穌基督—解放者》第八章（末章）第三小節中，鮑夫用了不到一頁的篇幅講了聖神，不過，他是在聖三學的幅度下平衡地來講聖父、聖子、聖神之間的位格區分與性體合一的關係，以及聖神在耶穌的世間生活中的角色（Boff, 1983: 253~254）。至於教會學幅度中的聖神事工，卻被忽略了。那麼，我們要說，忽略了聖神在教會學中的幅度，對於地方教會活生生的經驗和神學家本人的使徒工作而言，不正是一個莫大的嘲諷嗎？

讓我們看看當代教會關於聖神的教導和相關神學反省。

首先，梵二會議肯定聖神既住在教會內，也臨在於每一位

¹⁸ 格後八 9：「因為你們知道我們的主耶穌基督的恩賜：祂本是富有的，為了你們卻成了貧困的，好使你們因著他的貧困而成為富有的。」

¹⁹ Geraldo de Mori, “La théologie de la Libération, à l’heure du pluralisme culturel et religieux”, *Études* 4205 (Mai 2014), p.71.

信徒的心中「永久聖化教會，使信仰的人，藉著基督，在同一聖神內，得以走近聖父面前……聖神住在教會內，又住在信友的心裏，好似住在聖殿內一樣，在他們中祈禱，證實他們義子的身分」（《教會》4）。

其次，梵二之後的許多神學家主張，在做基督學研究時，不可或缺地需要突顯「聖神學」的幅度。孔格（Yves Congar, 1904~1995）強調：「沒有聖神學即沒有基督學，沒有基督學也不會有聖神學」²⁰；「耶穌只能透過聖神而為基督和主」²¹。此外，索氏和鮑氏亦均大量引述過的卡斯培《耶穌，基督》（*Jésus der Christus*, 1974, 2004）一書中也強調：

「聖神是基督的神；即使聖神不斷地開拓新的未來，他不會帶我們越過基督，而是使我們越來越深地進入基督的奧秘。因此，我們該不斷地從文字過渡到精神，也必須經常忍受在歷史中的兩者之間的張力。」²²

因此，在基督學的研究方面，拉美解放神學忽略了聖神學的幅度已經減損了神學家在神學探索時的信理確切性。這一減損，在我們所掌握的最新一篇拉美神學家的論文²³中也沒有受

²⁰ 孔格（Yves Congar）著，公教真理學會譯，《聖言與聖神》導言（香港：公教真理學會，1994）。

²¹ 同上，140頁。

²² Walter Kasper, *Jésus, le Christ*, trad. de l'Allemand par J. Désigaux et A. Liefoghe, 6^e édition (Paris: Cerf, 2004), p.403.

²³ Geraldo de Mori, "La théologie de la Libération, à l'heure du pluralisme culturel et religieux", *Études* 4205 (Mai 2014). 作者係巴

到應有的重視。我們以為，無論是做持續的解放神學研究，還是將來的本地化神學研究的神學工作者，在這一點上，當引以為戒。

總 結

解放神學以 1975 年為界，前期單一地強調「正確實踐」，後期致力於整合「正確實踐」與「正確理論」。本文透過對第二期的兩位代表人物，看到這一時期的神學家肯定「救恩」能被聖經描繪成為「解放」。通過神學家們自己「皈依」成為拉美神學方法論的探索者，藉以豐富教會生活的實踐內涵。

索布裡諾和鮑夫的解放神學理論正確地揭示：我們身處來臨中的末世之中，「道成肉身」的耶穌基督因其死亡與復活，成為末世已然開始的宣告者，同時，他也是末世希望的終極答案。耶穌的「為存在性者」身分為所有窮人——無論是物質，還是精神上的貧窮——都有決定性意義，他將他們的「低存在性」身分轉化成為「天主的子女」。置身於窘迫、悲慘和不幸的遭遇中的人，因著信仰耶穌，效發耶穌，而譜寫新的「出谷紀」，成就一個被愛、光明與喜悅，並趨赴圓滿的永恆國度。於是，耶穌與我們共構的「為存在性的歷史」彰顯為「在愛中」相遇、共融的歷史。

西籍耶穌會士，現任巴西第四大城市 Belo Horizonte 神學院系主任。這篇論文由南耀寧（Yves Nalet）和杜樂仁（Jacque Duraud）兩位神父提供，鳴謝於此。