

# 福音本地化的社會幅度 (上)

任安道<sup>1</sup>

本地化建基於福音的文化化和文化的福音化。因文化以社會為基礎，並在社會中表現其形式；故福音本地化需具體落實於文化與社會中。而使社會福音化，更直接、積極、合理、有效的方式，是非暴力的呼籲和行動，是福音生活的見證，是在政治、經濟、文化等領域裡，通過散播愛與福音的種子，從內在啟發、影響和改變社會。本文立基於此，提出神學反省與原則，以期實踐基督徒的社會責任——積極地參與社會、改善社會，使之越來越福音化。限於篇幅，本期刊載前兩部分，下期將續載「三、使社會福音化的原則」及「結論」部分，敬請期待。

## 前 言

本地化之所以有社會幅度，是因為本地化的兩個向度：福音的文化化和文化的福音化<sup>2</sup>。文化與社會密切相聯，因為文化

---

<sup>1</sup> 本文作者：任安道神父，巴黎天主教大學神學碩士畢，專研信理神學。著有《新福傳的理念與實踐：革新教會的整合性力量》；主編《厄法達：當代天主教漢語詩選》、《走向成熟門徒之路》；譯有拉辛格之《耶穌基督的天主：對三位一體天主的默想》、《真理的合作者：365 天與教宗本篤十六世同行》等。現於輔仁聖博敏神學院教授信理神學。

<sup>2</sup> 參：拙作，〈宗教對話——福音本地化的必要環節〉《神學論集》191 期(2017 春)，67-69 頁。筆者覺得用「本地化」翻譯「inculturation」並不貼切，因為很難從字面上表達出福音之文化化與文化之福音

以社會為基礎，並在社會中表現其形式。福音本地化的最終目的是使本地的人，或者文化與社會中的人福音化。但人不是一個抽象的概念，而是具體活於文化與社會中的人。因此，人的福音化既包括全部的人，也包括人的全部，尤其是作為人之生存條件與環境的社會。只有這樣，那因著福音化而屬於天主的得救之人，才會是具體和完整的：況且，社會是人成為自身的決定性因素之一，假如在某種程度上決定著人之所是的社會沒有被福音化，作為個體的人也很難被福音化。因此，二者必須同步進行。

話雖如此，如何同步，以及在哪種程度上，用哪種方法來使社會福音化卻是個難題。不少基督徒常在兩個極端之間飄搖：或是太過注重改善社會，以至於把建設天國等同於實現烏托邦，有的基督徒甚至因強調政治之於促進社會正義的作用，而拿起武器，參加革命；另一些基督徒則相反，他們一方面太過「現實地」認為根本無法令社會福音化，另一方面覺得天國在末世的圓滿實現與現今社會的改善無關，從而只注重個體的福音化，並把基督徒的社會責任減縮為口頭的「呼籲」和內在的祈禱。那麼，在肯定社會的福音化之於福音本地化的必要性的前提下，該如何適宜地促進社會的福音化？這就是本文主要討論的問題。

---

化的兩個向度。但由於中文沒有更適合的詞，而且人們普遍上已經習慣用「本地化」，我們姑且延用這個譯法。

## 一、社會福音化的必要性

在討論如何促進福傳的福音化之前，首先需要澄清為何社會的福音化對福音本地化是必要的。主要原因可從救贖論、神學的人學和末世論的角度來看。

### (一) 宇宙性救贖

基督徒要使社會福音化的最根本的理由，是天主普遍的救贖計畫。今天的教會明白，救贖不只關係到個體，而且是宇宙性的，因為罪惡破壞了整個造物界。在《創世紀》中，我們看到，沒有犯罪之前，天人、人人及人物的關係都是和諧的：天主趁晚涼同亞當在樂園中散步，是神人以和的場景；亞當用「我的肉中肉、骨中骨」來稱呼厄娃，說明他們結合為「一體」；亞當為萬物起名、耕種、看守和治理它們，意味著人與萬物的和諧。然而在犯罪之後，人離開了天主，以至天主呼喚他說「你在哪裏？」亞當也不再覺得厄娃是與他一體的親密伴侶，反而覺得她是天主給他的引他犯罪的禍首。同時，人從此需要「勞苦」地處理和萬物的關係。

天主的救贖，在於對上述各種關係的修復，因為任何一種關係都與人緊密相聯。試想，倘若人的生存環境，以及人藉以構建自己世界的人際關係得不到拯救的話，人自己的得救從何談起？而只要稍微注意一下今日世界的生態問題、人的生存條件、某些充斥著虛假醜惡的傳統習俗，以及某些經濟、政治的罪惡結構，我們就能體會到，萬物都在同人一起期待著救贖。

爲此，《教會社會訓導匯編》指出：

「天主的救恩計畫包括『使天上和地上的萬有，總歸於基督』（弗一10)。耶穌給我們的訓令是『往普天下去，向一切受造物宣傳福音』（谷十六15)，因爲『凡受造之物都熱切地等待天主子女的顯揚』（羅八19)。這裡『凡受造之物』涉及人類生命的每個層面。」（181號）

換言之，天主的救贖是整體性的，不只是對人的救贖，也包括一切受造物：宇宙與人類的救贖，並非兩個不同層面的救贖，二者也不是包含與被包含的關係，而是同一的救贖，因爲人是宇宙的人，是受造物的一部分。具體而言，倘若人離開陽光、空氣、水和食物等物質，就無法存活。從某種角度上說，道家所言的「物我爲一」是有道理的，比如人在吃下食物後，就成長爲他自己的血肉。因此，人的救贖，就是整個造物、或者人生存之環境與條件的救贖。拉辛格樞機曾精闢地點出救贖不只關係到個體的原因：

「如果僅有天主和一群個體，那麼基督宗教就不是必要的。個人的救贖總能（也確實是這樣）直接地被天主料理與看顧，這種情形也經常發生。天主不需要某個中介渠道來與個體的靈魂溝通……『純粹』個體的救贖不需要一個教會，也不需要一部救恩史，不需要一種降生，也不需要一種聖死。

然而，正是基於這點，我們必須作補充說明：基督信仰並不建基於這種極端微觀化的個體，而是建基於這樣一

種認知：事實上並不存在一種純粹的個體，恰恰相反，只有當人融入整體（人類、歷史、宇宙）時，他才能成爲一種個體，因爲只有這種整體對這個『精神而肉體』的存有才是合宜的。<sup>3</sup>

## （二）個體與整體

人是社會性動物，根本無法超越其千絲萬縷的關係網。人的一切情感、思想、行動都或是起因於他人，或是指向他人的。從生到死，人無時不活在關係當中：親情、友情、愛情，學校、家庭、社會，正是在這些關係中，人表現和成爲具有辨識性的自己。我們無法把一個人從其社會關係中抽離出來而單獨談論他，只能用他在其關係中的表現來定義和分辨一個人是誰。

所以，拉辛格樞機認爲，人是關係性或「對話性」的存在，「人只有通過別人，才能『是』（存在）」<sup>4</sup>：因爲沒有人是從零開始他自己的存在的，也沒有人不受歷史、社會、文化等因素的影響而獨自發展自己。一個人作惡，總有其他人遭殃；一個人行善，也總有其他人受益；一個人的快樂，總會有人分享；一個人悲傷，也總會牽動他人。試想，「假如你犯錯了，不要有人來指出；你成功了，不要有人來慶幸；你遭難了，也不要有人來安慰……那會是怎樣的孤獨、絕望和可怕的人生！」<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> 拉辛格著，靜也譯，《基督教導論》（上海：上海三聯書店，2002），203頁。

<sup>4</sup> 同上，204頁。

<sup>5</sup> 拙作，《划向深處》（石家莊：河北信德社，2012），19頁。

幸好，這樣的人生並不存在，因為即便有人願意如此，他也無法阻止別人來關心或怨恨他；即使他自己願意切斷所有關係，別人也不可能允許這樣。進一步講，即使一個人外在真的跟所有人割斷了關係，與世隔絕地獨自生活著，他的內心和思想裡也不可能忘記他曾經有的關係，以及這些關係帶給他的喜樂或憂傷，正如牟敦（Thomas Merton, 1915~1968）《沒有人是一座孤島》一書的名字所提示的。為此，拉辛格樞機說：

「純粹的個體、文藝復興式的個人及純粹的『我思故我在』式的存有，是不存在的。人性只能通過歷史的龐大網絡才達於人，這個網絡通過語言及社會交流與個體人發生撞擊，而個體人則依集體模式來生存——在此集體模式內，他已經被涵蓋了；並且，此集體模式構成了他自我實現的場景。<sup>6</sup>」

這不純粹是從現象上觀察得出的人學結論，在拉辛格看來，個體與整體如此的關係有其深刻的神學基礎。上面提到，罪惡的結果是天人、人人及人物關係的破裂，救贖是對此三重關係的修復，亦即在耶穌基督身上所實現的事實。基督不僅本身是天人合一（二性一位）的存在，也是人類甚至萬有都將歸於或者整合在他內的「亞當」：

「對基督的信仰，會使人們看到這樣一種運動：破碎的人類逐漸會被聚入一個亞當、一個身體的存有——一個將

---

<sup>6</sup> 拉辛格，《基督教導論》，206頁。

來人。對基督的信仰，還會使人們在耶穌身上看到一種向將來人邁進的運作過程，在此過程中，人類完全被『社會化』，完全被融入一個存有；但單個的個體並沒有被熄滅，反被引至完全的自我。<sup>7</sup>

既然人類都將歸於基督而形成一個「身體」，那麼人類彼此之間就有密不可分的聯繫，這也是為何耶穌在即將離世時的大司祭祈禱中，為眾人的合一祈禱：

「願眾人都合而為一！父啊！願他們在我們內合而為一，就如你在我內，我在你內，為叫世界相信是你派遣了我。我將你賜給我的光榮賜給了他們，為叫他們合而為一，就如我們原為一體一樣。我在他們內，你在我內，使他們完全合而為一……。」（若十七 21~23）

### （三）社會性救贖

除了上述基督論的人學基礎外，人之所以是關係性的存在，還在於人是天主聖三一關係性存在的肖像。從另一個角度說，罪惡所破壞的，以及救贖所要恢復的，也是此肖像。既然人如同聖三是作為複數而存在的，那麼個體的救贖必然也是其關係的或社會性的救贖，正如教宗方濟各所說的：「我們的救贖有其社會幅度，因為『天主在基督內不僅救贖個別的人，也救贖人際間的社會關係』」（《福音的喜樂》177）。

救贖的社會幅度，還可從罪性結構的角度來談。榮格的「集

---

<sup>7</sup> 同上，198頁。

體意識」、海德格及伽達默爾的「前理解」與「傳統」等概念<sup>8</sup>，都說明社會結構對人產生的決定性影響。人的思維、態度、品質、風格、價值觀、理解方式等，都受制於他所處的環境，即其語言、教育、文化、政治和宗教等背景。一個好的社會結構，會造就一群好人；相反，所謂的「壞人」，往往是因為壞的社會結構塑造的。

人固然有自由意志和良心，但某種程度上受到人生存和成長環境的影響。比如：競爭激烈的環境，塑造出緊張、快速、拼命的生活節奏。再如可怕的貪污結構：在一個全官皆貪的社會裡，幾乎不可能存在清官，因為清廉的人會成為其他貪官的威脅，勢必會迅速遭到排擠和除掉。又如市場的惡性結構：有位菜農教友曾向筆者表達過他的困擾，如果他不像其他絕大多數菜農那樣打化學藥劑，他的菜就不會看起來那麼「鮮艷」和「健康」，而沒有生意，他全家就無以為生；由此角度看，歐美「文明」的社會結構和法制體系，某種程度正是由於它們是建基在基督信仰之基礎上。

社會結構對個人的影響，有人舉了這樣一個例子來說明。某個精神病院為測試病人是否康復，採用一特別的方法：即把病人帶到一個開著的水龍頭前，水龍頭下面放一只水桶，故意讓水不斷從桶裡溢到外面，然後讓病人用匙羹把水桶中的水舀空。如果病人只管用匙羹舀，而不關上水龍頭的話，就說明他

---

<sup>8</sup> 參：拙作，〈基督信仰之本地化的詮釋基礎〉《天主教思想與文化》，第六輯（2017），93頁。



仍舊神智不清。這個比喻說明，如果不解決社會問題的結構性和根本性原因，而只處理有問題的個體，是遠遠不夠的。有關人的社會性及社會結構對人的影響，梵二清楚指出：

「由人類的社會性，可以看出人格的育成和社會的改進，是互相依屬的。一切社會組織的本原、主體及宗旨是人，而且應當是人。而人則在本質上絕對需要社會生活……故此，人類通過與他人的交往及互相服務，並通過和其他弟兄們的交談，始能發揚自己的諸種優點，而滿全其使命……當社會秩序為罪惡的遺毒所影響時，則生性向惡的人類，便受到做惡的新刺激。而這刺激又非仰仗天主聖寵，並恆心努力，不能克服。」（《現代》25）

個體與社會的這種關係表明：社會的福音化，也是個體得救的條件，因為在某些情況下，如果個體的生存環境與結構沒有被福音化，他自己也很難被福音化。所以，福音的本地化，不只關係到人，也關係到整個社會結構。更何況，既然天主願意人以「複數」或團體來成為祂的肖像，那麼「天主的聖意就『不是讓人們彼此毫無聯繫，個別地得到聖化與救援，而是要他們組成一個民族，在真理中認識祂，虔誠地事奉祂』。故此，從救贖的歷史開始之初，祂便揀選了人們，不只如孤立的個人，而是某一團體的成員」（同上，32）。

## 二、兩種極端的實踐傾向

在理論上肯定社會的福音化之於福音的本地化的必要性，

是比較簡單的事，但在實踐上卻不如此。教會的歷史顯示，基督徒們在使社會福音化的過程中，不太容易把握適當的尺度。這尤其體現在某種解放神學的傾向和個人主義的信仰態度上，二者是兩個相反的極端作法。而適當的尺度，就是在它們之間找到平衡點或「中庸」之道。

### （一）某種激進的解放神學

今天在談到使社會福音化或促進社會正義的議題時，我們首先會想到拉美以及影響整個第三世界的解放神學。解放神學興起於 1960 年代，在發展過程中出現了不同的傾向或派別，大部分是教會所認同的，但也有少數走得太偏，甚至遭到教廷信理部的官方譴責。

解放神學的誕生，離不開拉美的社會背景。拉美普遍突出的社會矛盾，是貧富之間的對立。極少數的富人掌握著國家大部分的資源和財富，他們不顧國家整體水平的發展，也不考慮窮人的處境，只為中飽私囊而利用政治、經濟、軍事等手段，不斷壓榨和剝削窮人，並阻止其翻身。在此情況下，一些大學生開始表達其處境化的信仰疑問與觀點，從而激發與這些學生一起工作的神學家們進行神學反思<sup>9</sup>。

後來促使拉美神學家反省和發展解放神學的場域，主要是

---

<sup>9</sup> 參：Juan Luis Segundo 演講，胡國楨譯，〈拉丁美洲解放神學的兩個階段：一個拉美神學家的心聲〉《神學論集》67 期（1986），79~82 頁。

基督徒基層團體 (Basic Christian Communities)。這種由下而上、從實踐到理論的做神學的方法，形成了解放神學不同於傳統西方神學的特色，它強調「正確實踐」(orthopraxis) 優先於「正確理論」(orthodoxy)，其方法主要是以實際地觀察和參與普通民衆，尤其是窮人的生活為起點，去分析社會問題和進行神學反思，最後再從實踐層面具體地制定改善社會的計畫。

解放神學的目的，用解放神學之父古鐵熱 (G. Gutierrez, 1928~) 的話說，是為「在信仰及啓示的光下，批判地檢視歷史行動，好把神學理解為改變世界及其關係之更長遠過程中的一個時刻」<sup>10</sup>。如此一種與窮人站在同一陣線，著重「解放歷史」，改變社會不義或罪惡之結構，促進福音化之生存環境的神學本身，是值得稱讚的，並且也從美得琳 (Medellin) 拉丁美洲主教團會議起 (1968 年)，不斷為拉美教會官方所認同和支持。當然，拉美教會官方的支持，同時也是對解放神學的指引，因為並不是所有解放神學的傾向都符合教會的教導。

正是為此，教廷信理部在 1984 年頒布了《有關解放神學某些觀點的訓令》<sup>11</sup>。儘管該文件中的某些觀點和批評不能完全服衆，引起不少神學家的質疑和反駁<sup>12</sup>，但它所指出的事實畢

---

<sup>10</sup> 轉引自：武金正，〈解放神學與後現代主義的趨勢〉《神學論集》191 期 (1999)，29 頁，注 4。

<sup>11</sup> 關於該訓令的簡介，參：張春申，〈簡介有關解放神學某些觀點的訓令〉《神學論集》62 期 (1984)，457-465 頁。

<sup>12</sup> 參：武金正《解放神學 (上) —— 時代脈絡的詮釋》(臺北：光啓文化，2009)，141-144 頁。

竟是值得反思、注意和避免的，其目的是「提醒牧者、神學家和一切信徒留心，因為有些解放神學以批判不中肯之態度，借用馬克斯主義的各種思潮，而偏離了正路，使信仰和基督徒的生活遭受損失」<sup>13</sup>。

在此只提兩個《訓令》主要批評的地方。首先是解放神學的某些觀點不加分辨地運用馬克思主義社會分析法（參：《訓令》第七章）。由於馬克思主義是一整套嚴密和相互關聯的學說或意識形態，我們不可能只抽取其中某些思想而撇開其他具有危險性的部分。事實上，馬克思主義的社會分析與實踐是緊密相聯的，「分析是為批判的工具，而批判僅是革命鬥爭的一步。鬥爭，即是階級鬥爭……反過來講，只有投入鬥爭的人，才能做出正確的分析」<sup>14</sup>。如此，對馬克思來說，「真理便是階級的真理，除了革命階級中的真理外，沒有其他真理」<sup>15</sup>。

信理部所指出的這種錯誤，不是預防性說明，而是針對已經發生的事實。比如被某些人奉為解放神學之「殉道者」的卡米洛·雷斯特雷波（Camilo Torres Restrepo, 1929~1966），就曾致力把馬克思主義與基督信仰結合起來，且在其「有效慈善」<sup>16</sup>之觀

<sup>13</sup> Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Certain Aspects of the "Theology of Liberation"*, 1984. 以下簡稱《訓令》。

<sup>14</sup> 同上，第八章，2~3 段。

<sup>15</sup> 同上，第八章，5 段。

<sup>16</sup> 雷斯特雷波認為，愛要有效力，而通過慈善事業來幫助拉美社會中的窮人並不是有效力的，因為不能從根本上改變窮人的命運。為讓慈善變得有效，就要通過革命來徹底地改變社會結構。參：

念的推導下，認為只有通過革命暴力才能解放拉美。而這位哥倫比亞的天主教神父，最終以游擊隊員的身分戰死在沙場。

無獨有偶，意大利長老會神學家吉拉迪（Giulio Girardi, 1926~2016）也認為，愛不等於沒有仇敵，愛的仇敵是施暴者。如果沒有其他辦法，那麼出於愛而用暴力去殺人，也是允許的<sup>17</sup>；暴力也可成爲愛的另一種表現。他說：

「毫無疑問地，福音要求我們要愛仇敵，但並沒有說我們不應該有仇敵，或說我們必不能與仇敵對抗。然而，也不能這樣說：如果沒有仇敵，我們就無法切實地愛他們。因著要求我們放棄中立，福音促使我們去發現仇敵並與之戰鬥……基督徒必須愛每一個人，但卻不是對所有的人都用相同的方式去愛：我們愛受壓迫者的方式，是支援他們並解放他們；對壓迫者，則是控訴並對抗他們。許多人生活在性的罪惡之下，『愛』迫我們爲了他們的解放來戰鬥。我們必須瞭解到，富人的解放與窮人的解放是同時的。因此，吊詭地，階級鬥爭非但不反對愛的普遍性，更促使其成爲具普遍性的。<sup>18</sup>」

---

索颯，《豐饒的苦難：拉丁美洲筆記》（桂林：廣西師範，2003），216-219頁。

<sup>17</sup> G. Girardi, *Revolutionäre Gewalt aus christlicher Verantwortung* (Mainz, 1971), pp. 66~67. 轉引自：Joseph Höffner 著，寧玉譯，《基督宗教社會學說》（上海：華東師範大學，2010），251頁。

<sup>18</sup> G. Girardi, *Amor cristiano y lucha de clases* (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1971), p. 57. 轉引自：劉清虔，〈愛與暴力之間——對拉

這說法顯然充滿矛盾，因為以仁愛、寬恕及和平為核心的「愛」與「福音」，竟被理解為完全相反的「階級鬥爭」；並且，愛被剝奪了它「泛愛眾人」的意義、只限制在愛窮人的範圍後，竟能更具有「普遍性」！

如此把基督徒的愛與階級鬥爭硬扯到一起的企圖，其實與這些神學家把救恩史與世俗史、天國的發展與社會的解放運動混淆起來有關。這就是《訓令》批評某種激進解放神學的另一方面。依據此種傾向，天主本身就是歷史，而信仰則是對歷史的忠誠，「這意味著贊同適合於人類發展的政治，即被理解為純粹塵世的默西亞主義的政治。信德、望德和愛德從而有了新的內涵，它們變成『對歷史的忠誠』、『對未來的信心』和『對窮人的優先選擇』」<sup>19</sup>。

總之，這些激進的解放神學家，最終把社會條件的改變當成天國的實現和「福音的來到」。「如此，他們用純粹屬於現世的概念來理解基督所賜給的救恩，這是對福音的一種限制和過於狹窄的解釋」<sup>20</sup>。

## （二）個人主義的信仰態度

與上述解放神學相反，另一些基督徒，則由於受到西方教會中存在的個人主義傾向，較少把心思放在參與及改善社會

---

美解放神學的思索》《神學論集》102期（1994），545頁。

<sup>19</sup> 《訓令》第九章，4-5段。

<sup>20</sup> Joseph Höffner，〈基督宗教社會學說〉，250頁。

上。這是因爲，他們一方面把信仰或天人關係個人化了，另一方面把社會問題歸結爲個人問題，認爲只需處理好個人問題，社會就自然會好起來。

法國專研西方個人主義的哲學家阿蘭·勞倫（Alain Laurent, 1939~）指出：「個人主義建基在此原則上，即人首先不是由社會的整體性、而是由個體組成的：他是不可分、不可歸於他者的，只有自己能夠感知自己，並實在地行動與思考……」<sup>21</sup>。個人主義因而強調個體獨立的自由意志和不可剝奪的自由。

從某種程度講，西方的個人主義是由神學和哲學聯合創造出的產物。因基督信仰神學是較早從創造論提出個人尊嚴的，即每個獨立的個體都是天主的肖像，都爲天主個別性地愛著，有其獨立的靈魂，是獨立的主體。基督信仰的罪觀，更突出了個體的自由和自由意志——每個人都單獨爲他自己的行爲負責。在這方面，奧古斯丁的建樹很大，「是他開啓了個體靈魂尋找天主之旅」<sup>22</sup>。

早期東方和西方教會有關聖三的爭論，也反映出二教會在個體與整體之問題上的不同傾向。西方教會強調聖三中有分別且獨立的位格，因而更傾向於說「三位一體」；而東方教會則強

---

<sup>21</sup> Alain Laurent, *Histoire de l'individualisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), p. 4.

<sup>22</sup> Richard Rice, "The Challenge of Spiritual Individualism (and How to Meet It)", *Andrews University Seminary Studies (AUSS)* 43.1 (2005), pp. 115~116.

調聖三的一體性，因而更傾向於說「一體三位」<sup>23</sup>。西方教會對聖三中位格的強調，也延伸至對人之個體性獨立位格的強調。比如第六世紀的波愛修（Boethius, 480~524/525）就將人定義為「具有理性的個別實體」（the individual substance of a rational nature），從而把個人的身分轉向「內在自我」（inner self）<sup>24</sup>。

最能突顯個體之重要性的基督信仰神學，當屬中世紀的唯名論，特別是其代表奧坎的威廉（William of Ockham, c.1287~1347）的思想。唯名論的基本論調是：不存在事物的共相和普遍本質（那只是空泛的文字概念而已），只有實在和獨特的個體<sup>25</sup>。因此，個體高於社會；社會，甚至教會，不過是個體的集合，它們本身不存在，只是「名字」而已（所以此思潮被稱為「唯名論」）。

此思想也影響到過去的救贖論和靈修觀。梵二前的《要理問答》開頭便說：「你為什麼生在世上？為恭敬天主，救自己的靈魂」。「救自己的靈魂」這句話，明顯突出了個體的得救向度，而且是「內在自我」——靈魂的得救。在靈修上，許多基督徒也只注重「內修」，彷彿祈禱和信仰生活只是他們自己跟天主之間的私事。

<sup>23</sup> Joseph Wolinski, "Trinité", in Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie* (Paris: Quadrige/ Puf, 2007), p.1429; Bernard Sesboué (dir.) *Histoire des dogmes*, Tome I, *Le Dieu du salut* (Paris: Desclée, 1994), pp. 290~300.

<sup>24</sup> 參：Richard Rice, "The Challenge of Spiritual Individualism (and How to Meet It)", *op.cit.*, p. 116.

<sup>25</sup> 參：Alain Laurent, *Histoire de l'individualisme*, pp. 21~24.



事實上，關注個體本身無可厚非，我們不能說上述神學是個人主義，但也不可否認它有忽略信仰之橫向或社會幅度的危險。甚且，從某種程度上講，是西方神學對個體的強調，並在西方哲學的推波助瀾下，逐漸發展出了影響深遠的個人主義。

西方哲學主要是從著重個體解放的文藝復興起，開始大力推動個人主義的進程。笛卡爾的「我思故我在」(“cogito”)可說是個人主義「堅實的」哲學基礎。

「我，是指一種獨立的主體意識，它自我理解，本身就具有思考自己的能力。這種自主意識最終表現為無以復加的自我滿足。『我思故我在』的思考性主體和自我參考，把人的主體性確立在獨立於世界和他人的自我現實上。<sup>26</sup>」

在笛卡爾所開啓的理性主義時代裡，稍後的萊布尼茲(Leibniz, 1646~1716)、啓蒙運動、康德等，一波又一波地把個人主義推向高峰。在他們的思想中，人普遍被認為是獨立和區別於他人、自我滿足、有能力自我反省和下決定、有自主意識和自由、本身就是自身之目的的個體<sup>27</sup>。

處在如此的人文環境中，西方基督徒自然地受到影響。既然個體獨立於他人可完全自主和自由地決定，並能對自己的行為負完全的責任；既然如唯名論所認為的，社會、甚至教會都不過是抽象的概念，那麼就沒有必要去改善社會，所有的社會問題都來源於個體問題。換言之，在個人主義看來，只存在個

---

<sup>26</sup> 同上，29頁。

<sup>27</sup> 參：同上，30~44頁。

體問題，不存在社會問題。因此，在具有個人主義傾向的基督徒看來，重要的是天主個別性地救贖每個「靈魂」，進不進天國是個人的事，沒必要考慮社會和歷史。並且，社會的險惡會構成個人得救的危險，所以應該躲避或出離社會才對。這也是為何個人主義靈修有時會表現為克修和出世主義。

儘管廿世紀的許多哲學家，如別爾佳耶夫（Nicolas Berdyaev, 1874~1948）、舍勒（Max Scheler, 1874~1928）、馬里旦（Jacques Maritain, 1882~1973）、穆尼埃（Emmanuel Mounier, 1905~1950）等都極力反對個人主義，甚至作為集體主義的強大政治勢力，以及教宗們的譴責<sup>28</sup>，也最終沒能熄滅個人主義的火焰。如今，自由的個人主義（liberal individualism）已成為歐美社會的主流意識形態：據調查，大部分基督徒都有此傾向<sup>29</sup>。我們常聽到「要信仰而不要教會」的思想，即當代自由的個人主義傾向的一種表現。但正如前述所提，這種撇開教會和社會責任的個人主義並不符合基督信仰。

### 本文下期預告

#### 三、使社會福音化的原則

（一）社會與天國

（二）非暴力原則

結 論

<sup>28</sup> 如教宗庇護十一世就在《四十年》通諭的 75、88、109 等號裏專門批評了個人主義。

<sup>29</sup> 參：François Dubois, *L'Eglise des individus. Un parcours théologique à travers l'individualisme contemporain* (Genève: Labor et Fides, 2003), pp. 74~76.