

## 論潘伯鐸的神學觀

(Peter C. Phan, alias Phan Dinh Cho)

武金正

### 引言

潘伯鐸是越南美國籍的神學家。J. Likoudis 曾讚譽他為：「說英文最精進的天主教神學家之一。」另有些人則推崇他的思想能打開以歐洲為主流的傳統門戶，致使神學愈趨多元化；且令在美國的弱小族群也不失其「本位化」。

潘神父博學多材。1978年於羅馬的沙雷(Salesian)宗座大學獲得神學博士學位；1986年於倫敦大學又囊獲哲學博士；2001年榮獲芝加哥大學神學院頒贈榮譽博士。他是第一位亞洲人膺任美國天主教神學協會的主席(2001-2)。他曾任美國天主教大學(CUA)的神學教授；2002年至喬治城(Georgetown)耶穌會大學，擔任首任的 Ellacuria 客座教授。

他的著作豐碩。共撰寫了十本書、二百五十餘篇文章，編輯了廿餘本書。目前仍進行編纂的，在 Orbis Book 有廿餘本、在 Paulist Press 尚有十五本<sup>1</sup>。

---

1. <http://www.mcauley.acu.edu.au/theology/Phan.htm>; <http://www.tcrnews2.com/LikoudisJ.html>; <http://www.addall.com/author/2278216-1>.

他所關注的範圍相當廣泛，如：教父學、基督論、教會論、解放神學、宗教學、宗教交談、本位化...等等。因此要介紹他的思想豈是易事。若我們將神學的路線區分為本質論的有效性(Geltung)和重視歷史性(Genetische)的話，則他較屬於後者的思考。當然這並不是說此兩者勢不兩立，非得呈現對立或彼此排除不可。基本上，他以梵二大公會議為基礎和指南，來認同解放神學的風格並著手從事一種相當有特色的新神學：在美國亞裔中的越南移民神學。為此，他能盡展雙方「本位化」的作法，又能開展解放神學和宗教對話並重的見地。因此，他能將越南虔誠的教會與美國前進的社會對談，使得美國的神學展現更多元的面貌。

囿於篇幅，我們首先考察潘教授如何奠定其神學基礎；其次理解他的神學思想，尤其是他以解放神學來與窮人、文化和宗教的交談；最後對其神學予以簡評和反思。

## 1. 潘伯鐸的神學基礎

潘神父的神學可謂建立在兩個傳統的基礎上。一是天主教堅實的教父傳統；一是越南教會的傳教傳統。這可從其兩大作品：*Grace and the Human Condition (Message of the Fathers of the Church, vol.15)* 和 *Mission and Catechesis : Alexandre de Rhodes & Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam* 得窺其堂奧。

### 1.1 教父對人性和恩寵的見解

《恩寵和人性》(*Grace and the Human Condition*)是潘氏的處女作，係屬於《教父教導》(*Message of Fathers of the Church*)一系列中

的第十五冊。他所研究的教父人學和救恩的關係，具體而言，不外從依肋內(Irenaeus，約 140-202)到奧倫居(Orange)省區會議的主要思想。因限於篇幅，在此僅著眼於他所論及的教父之一濟利祿(Cyril of Alexandria，375-444)為例。

全書有兩個問題貫穿其間：何謂人觀？在其人觀的看法下恩寵如何運作？在此試圖了解潘伯鐸對濟利祿的闡述。首先濟利祿肯定：人是按天主的肖像受造的；接著他強調：與天主相似的不是外表，因為天主無形無像<sup>2</sup>。那麼，與天主相仿的應該是「理性」(Logikos)。為此，人有有限的理性能參與神聖的邏各斯(Logos)。而天主肖像的另一個重要因素是「自由」。因人有自由，故原祖亞當厄娃(Adam and Eve)才能犯罪，這便是遺傳給人類的「原罪」，亦即濫用自由的傾向。但另一方面，也由於自由人才能透過自我覺省，認知並下定決心邁向聖化的途徑，人方能參與天主子的救贖工程並與聖神的聖化合作。

人受造已是奇妙無比，可是在基督內重生更是神妙莫測，因為他不僅回歸原貌，且能在聖神內生活、合作：「當我們透過自己的工作，實現一個善人的生活時，我們就是在基督內存在，因而使我們內最美好、最偉大的形象迸發光芒<sup>3</sup>。」

---

2. Peter C. Phan, *Grace and the Human Condition, (Message of the Father of the Church 15)* (Wilmington, Delaware : Michael Glazier, 1988), 142.

3. *ibid.*, 146; "Again and again he (Cyril) proclaims that the Logos, by his incarnation, has repaired the ravages of sin, given back to humanity its divine image, and by sending his Spirit, restored reason, freedom, dominion, incorruptibility, holiness and adoptive sonship which Adam had lost" (151).

恩寵對濟利祿而言，是受造生命生活出來的品質，是形態的表象(morphosis)。它使基督在我們內「形成」，使聖神在人內傾注德性，結出正義的果實，顯然在人靈中天主父本質的印記發出了光輝。

總之，濟利祿奠定了一個有關聖化和聖神在信徒生活中臨在的卓越道理。這是希臘神學關於「成聖」(deification, theopoesis)的偉大貢獻；可惜，後來因在神學史中白拉奇主義(Pelagianism)的爭鬥陰影下，慘遭片面的曲解，甚至被忽略掉了。也許現在，尤其與當今世界交流之際，我們能認出濟利祿的人觀和恩寵的真正面目。

## 1.2 越南教會的本位化基石：德路(Alexandre de Rhode, 1593-1660)

潘伯鐸神學的另一個基礎是越南教會如何形成和創建的「教父」(founder)。他在《傳教和要理》(*Mission and Catechesis*)一書中潛心學習德路的本位化和傳教。關於本書宋泉盛(Song Choang-sen)點出：「潘伯鐸博士提供一種深入探究越南天主教史及對基督福音和本位化和諧的神學研究。這是一部無價之寶。此外，該書也是一種新神學加入今日不同文化和宗教對話的重要先例。」

### 1.2.1 德路背景的脈絡

德路所到之處，所接觸的人生和文化，豈是「陌生」這個形容詞所能一語道破的，因為這是他生平頭一遭。此外，宛如利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610)在中國，或 Roberto Nobili (1577-1656)在印度的情

境，他也面臨禮儀之爭的風波<sup>4</sup>。

雖然德路並非第一位到越南披荊斬棘的傳教士，但潘伯鐸仍視他為「越南教會的開山鼻祖」，有三個理由：(1) 越南的地形那麼狹長，當時又分裂為「內」、「外」政治敵對的體系，他依然南北兩地奔波傳教，且成果非凡。(2) 他和其越南的傳教員戮力採用羅馬拼音創造新的「國語」，賦予當地文化無與倫比的寶藏。而此國語亦逐漸取代中文和另一種語言（中文字加上越音）(the demotic script)。故天主教會遂成為保存當地文化的運動者。(3) 他成功地推動建立越南教會的正統(hierarchy)。經過他在羅馬和法國的大力奔走，終究 1659 年，他所推薦的兩位傳教士 Francois Pallu 和 Pierre Lambert de la Motte，成為「內」和「外」兩新教區的首任主教<sup>5</sup>。

### 1.2.2 越南脈絡中的傳教和作神學

無論傳教或作神學，第一要件是語言。它是進入文化和人生的鑰匙。當越南文化尚未與基督宗教相遇之際，它早已非常清楚地有其不同層級的語言，即官方政治語言（但這只限於微乎其微的當官讀書分

4. Peter C. Phan, *Mission and Catechesis : Alexandre de Rhodes & Inculturation in Seventeenth -Century Vietnam* (New York : Orbis Books, 1998), xx-xxiii : Chronology; chapter 3 : The Missionary strategies of Alexandre de Rhodes : cultural, religious, liturgical, and Ecclesial Adoptions, 69-106, (afterward shorted as *Mission and Catechesis*).

5. Peter C. Phan, "The Mission of God : Its Challenges and Demands in Today's World", *East Asian Pastoral Review* 39(2002)235-266, esp. 241. "On September 11, 1652, de Rhodes left for Paris where he found three priests of the Societe des Bons Amis who were judged worthy candidates for the episcopacy, among whom was Francois Pallu...But his dream of having a hierarchy for Vietnam was fulfilled shortly before his death..."

子才通曉)、古典漢文，和絕大多數的老百姓口傳的日常生活用語。德路決定選擇後者作為其傳教和作神學的要素。這確是可恣意發展的面向。

具體來說，他以 "Ông Trời" (Mr. Heaven) 來說明「有位格的天」，而逐漸發揮成 "Đức Chúa Trời Đât" (The Honorable Lord of Heaven and Earth)：他以 Trời Đât (Heaven and Earth) 指出人間所用的宇宙象徵，又提昇 Ông (Mister) 為 Chúa (The Lord)，再加上 "Đức" (Honorable or Holy)。這不僅僅是「天主」(Lord) 這個字的翻譯，而也是脈絡中的詮釋<sup>6</sup>。

潘伯鐸對建構類似的基督宗教語言，提出幾點觀察：

(1) 德路神父選擇老百姓日常生活中通用的語言，是正確的出發點，其發展並非字面上的 (Trans-literation) 語言，同時也開創了新的神學反省。

(2) 他非常清楚地認清，一旦有了宗教語言，可能會引發對基督宗教道理的曲解，故很仔細地篩選基本句型，並將它建樹起來成為新的觀念。

(3) 他組成新說法時，以聖經的深蘊為優先。比如，他不像某些傳

---

6. "One of the greatest contributions of de Rhodes to the Vietnamese theological vocabulary is his use of the expression Đức Chúa Trời Đât to refer to God. The earliest missionaries transliterated the Deus into Vietnamese and used the expression Chua Deu (Lord Deus). The disadvantage of this transliteration is that it fails to convey the meaning of who God is" (*Mission and Catechesis*, 136).

教員不敢先闡述天主聖三的道理，唯恐人們因不明白而走避。他卻以自然理性和孝愛的生活作出發，來表述並深入天主的奧秘。德路坦承給越南人講解「天主子受苦」是最大的難題，因而將它與禮儀整合在一起，成為熱心的敬拜 (devotion)。

(4) 德路因看重生活為傳教和作神學的起點，故一方面不先浪費時間和精力在「古文」和「抽象」的觀念上；另一方面也不怕修繕，求真。他因貼近一般越南人民的生活，幫助他們更清楚地表達自己，以致於無意間深入了越南人的人觀和宇宙觀。的確，"Đức Chúa Tròi Đât" (天地主的主) 是最能肯定「天—人—地，合一的三材。」

有趣的是，德路直接了當地把八天神操作為他傳教的素材、要理的講授和神學反省。就文學類型而言，他採取容易口傳的詩歌，比如：童謠、越南特有的「六一八」詩調...<sup>7</sup>；就內容而言，「神操」的編排相當平實、清楚，他便在神操的光照下建構、明達天主教的道理。總之，他窮盡辦法將生活和道理結合，使熱心和崇拜成為教導的

---

7. "Unlike the Chinese, the Vietnamese do not possess philosophical texts comparable to the Confucian classics which would serve as the standard texts for general education. Rather, their philosophical wisdom and ethical teaching are embodied primarily in thousands of sayings and proverbs. Furthermore, the Vietnamese have a predilection for poetry and song" (*Mission and Catechesis*, 139); see also: Vu Dinh Trac, *Vietnam trong Quy Dao the Gioi* (California: VN Catholic Association, 1985), 51-60.

果實<sup>8</sup>。

的確，德路的「教理講授」(Catechismus) 在哲學和神學反省上不能與利瑪竇的《天主實義》相提並論，但它吻合一般越南人的心境和程度，難怪在他第一次傳教時期(1627-1630) 即高達 5,602 人受洗<sup>9</sup>。

德路是一位全心奉獻的傳教士，所以他所有的活動皆歸於《神操》所肯定的步驟和目標。所不同的是，他已將默觀融入生活。因為他所寫的道理和神學反省都出自傳教生活的第一手資料，其看法均與脈絡中的文化有著密切的關係，故他的神學可謂是以「實踐」為優先選擇。

### 1.2.3 德路的貢獻

德路是位全心投入的傳教士，但同時也是位關切如何表達越南文化者。因此引領天主教成為保存越南文化的一股力量，致使越南教會成為越南文化的一部份。以下是他對宗教的重要貢獻：

(1) 對其他宗教的看法，他的態度基本上和當時的傳教士大同小異：邪教應予以棄絕。然而，他的方法卻有些差異：並非先將邪教斬草除根才可建立基督宗教，而是先有耐心，以同理心去理解他們的錯謬，方能勢如破竹地說服他們。這是了解其他宗教寬大為懷的一步，

---

8. *Mission and Catechesis*, aaO.144-154, 215-315, see also: Placide Tan Phat, "Méthodes de catéchèse et de conversion du Père Alexandre de Rhodes" (Diss., Institut Catholique de Paris, 1963). For a sustained comparison between the Spiritual Exercises and Catechismus, 109-147.

9. Peter C. Phan, "The Mission of God: Its Challenges and Demands in Today's World", *East Asian Pastoral Review* 39(2002)240 (= *The Mission of God*).

這也對自己所使用的宗教語言具有長足的幫助：當他了解其他宗教的語言，遂進一步地明白它與自己的越南宗教語言的相異處。

(2) 因為器重人們生活的需求，德路也意識到在他到越南之前的宗教活動該視為「當地的宗教」，這是他優先考察的對象，而非「古文」中所記載的文件。這或許是由於他挪不出時間研究「佛教」、「道教」(「當地的宗教」)，但也因此實踐了一種神學，即所謂的「正確實踐」優先於「正確理論」。

但無可諱言，雖然德路是耶穌會士，曾在澳門教授神學達十年的工夫，也深知中國傳教士們的爭議，但他認為在越南，人們是崇拜(worshipped)祖先而非尊重而已，所以他極力反對崇拜祖先的看法。這也許是他對文化現象和內蘊一時無法明白的限度吧<sup>10</sup>！

## 2. 潘伯鐸神學的建構

就歷史基礎而言，潘伯鐸的神學是依梵二大公會議的指示方向發展的。而「大公」(ecumenical, Oikoumene)和「牧靈」(pastoral)乃是梵二最清晰的特色。潘伯鐸從梵二精神中衍生出兩種備受矚目的新神學作風：解放神學和宗教交談神學。這兩種神學又融入了所謂的邁向「越美」的神學。

這新神學的作風經過 FABC 鏗而不捨的努力遂成為亞洲作神學的驅動力。簡言之，它成為本位化三個面向的交談神學：與亞洲人，尤

---

10. *ibid.*, 241-254.

其是與窮人對話、與多元文化對話以及與其他宗教對話。受到這些亞洲的靈感，潘氏撰寫了一套三部的著作：《亞洲面目的基督宗教》(*Christianity with an Asian Face = CAF*)、《在咱們自己的語言中》(*In Our Own Tongues = IOOT*)、《以宗教之間為宗教性的存在》(*Being Religious Interreligiously = BRI*)。嚴格而論，這三部書好像是迥然不同的文章，它是針對不同的脈絡和對象而寫的，但若予以歸類，則可大別為「解放神學」、「本位化神學」和「宗教交談神學」。

## 2.1 潘伯鐸的解放神學觀

潘伯鐸首先贊同所有新神學的作風皆是發揚梵二所指導的方向：認清時代訊號，並在福音的光照下分辨其意義，使教會得以革新，作世界的「光」和「鹽」。因為正確實踐優先於正確理論，故不能用單數 (singularly) 而該以多數來看待解放神學，而且每一種解放神學並非是另種解放神學的複製品 (clone)。這並不是說潘氏不認同解放神學是從拉美所從出的，然後融入需要解放的各個地區，尤其是非洲、亞洲等；而是說因著解放的主體和脈絡的各異，遂有迥異的解放神學。

以下透過一般對解放神學經常討論的題目、方法...等，來提出潘伯鐸特有的解放神學觀，即主體—移民和亞洲的面貌。

### 2.1.1 潘伯鐸解放神學的主體：移民 (immigrants)

無論是自願或被環境所逼迫而逃難的，均屬移民，且都有不同程度需要面對的兩種或多種文化接觸的問題和困難。他們皆帶著自己的文化進入另一種文化，力圖適應之，同時也帶給當地文化新的面貌：

他們『在之間』，生活 (being betwixt-and-between)，並體驗到兩種文化在自己身上融為一種「新文化」(inculturation)。「吊詭的是：生活『在之間』，不是這一個或那一個，而是肯定兩者。移民不完全屬於自己的文化，也不屬於新的文化，卻屬於兩者的不滿全…，因此他們既是內圈 (insiders) 又是外圈 (outsiders)<sup>11</sup>」。

職是之故，他們站在較為文化邊界(margins)的現況，但也有希望將兩種文化在其身上蘊釀成更豐盈的新文化。他們活在一種包含兩個階段的解放過程："free from" 和 "free for"。他們應從「之間」(in-between) 走出來成就「當中」(among) 的自在。

這種解放神學乃是「多元文化特質中的神學」，是從邊界文化建構出來的神學<sup>12</sup>。然而，因以實踐為優先，故它暫居「邊界」點。於是，他們有了另類的「知識論」和詮釋學來助其認出邊界的現況，因而走了出來。

潘氏在討論今日諸多人類學者時肯定：我們該選找在多元文化中的靈感和價值。它都是在「關係」中彰顯出來的。為此，一方面，他們可理解每一種解放神學都該從自己的文化來關心他者並與之對談；

---

11. Peter C. Phan, *Christianity with an Asian Face: Asian American Theology in the Making* (New York: Orbis Books, 2003), 9, (afterwards: *CAF*), esp. footnote 18; see also: Jung Young Lee, *Marginality: The Key to Multicultural Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 29-76.

12. Peter C. Phan & Young Lee (eds.), *Journeys at the Margins: Toward an Autobiographical Theology in American-Asian Perspective* (Minn.: Liturgical Press, 1999), 8-10.

但另一方面，他們也該意識到這樣的移民經驗常不自覺地把持片面的態度向外挑戰，不免有走偏的可能性。因此，若以注重關係的知識論為主，不應忽略批判性，包括自我批判。無庸置疑，無論是面對那方面，比如：人類、文化、經濟、歷史...等，尤其重要的是要有正確的解放詮釋。

潘伯鐸提出下列三個過程：懷疑 (suspicion)、回憶 (retrieval) 和重構 (reconstruction)。

### (1) 詮釋的懷疑 (suspicion)

理解移民無法從一個普遍性或從頭來過，它常是被壓服在統治者的強權下，所以他們該從懷疑詮釋肇始，才能將不正義的強權控制予以曝光。這詮釋也提醒移民不要天真地只看文化的外表或新文化的片斷，因而遺忘自己的「故事」和來源。這就是詮釋的回憶。

### (2) 詮釋的回憶 (retrieval)

這是認出底層歷史 (underside of history) 的意義。肯定自身窮苦受壓迫的歷史，即受迫害的少數民族，逃難的原因和過程...等，一方面不要忘懷自己的深根文化和非人道的既往；另一方面因而能對其他的移民懷有同理心的連結，而不流於彼此輕視甚至憎恨的情結。

### (3) 詮釋的重構 (reconstruction)

發掘當前文化的真面目以及自己原生文化的價值之後，最後是如何將之融合，重建新的文化(a tertium ground)。這過程應留心不要惡性循環又成爲一種新控制他者的意識型態，且經由此不人道的深層經

驗後，更能成爲人道的推動者<sup>13</sup>。

### 2.1.2 解放神學的亞洲面貌

亞洲的解放神學有兩特色：第三世界窮人的連帶以及亞洲性。亞洲神學認同第三世界的神學，肯定任何一種解放的形式都是他們作神學的「場所」(locus theologiae)。爲此，他們也確定「以窮人爲優先抉擇」(option for the poor)。然而，如何辨識出真正的窮人，則該由特殊的亞洲性來說明之。在斯里蘭卡(Sri Lanka)的耶穌會士 A. Pieris 認爲應分明經濟、社會的窮人以及宗教、靈修的貧窮。前者能阻擋天主的國，而後者卻屬於天主的國。換言之，經由耶穌的雙重洗禮，即「亞洲宗教的約旦河(Jordan)」和「亞洲貧窮的髑髏地(Calvary)」耶穌遂成爲「貧窮的修道士」(poor monk)。如此，解放神學者便自願度貧窮的生活且與亞洲宗教人士共同爲了救恩攜手努力奮鬥<sup>14</sup>。

總之，這就是「在亞洲的教會」(Church in Asia)成爲「屬於亞洲的教會」(Church of Asia)。潘伯鐸也討論 Tissa Balasuriya 的《地球神學》(Planetary theology)、韓國的民眾神學、宋泉盛的台灣解放神學...等。潘氏認爲這些神學均是「對基督宗教活力的忠誠」

13. See : Peter C. Phan, *CAF*, 15-18.

14. *ibid.*, 104-109, esp. 105, footnote 20.

(Dynamic Fidelity to the Christian Tradition) 之嚐試<sup>15</sup>。

潘氏自己也建構一種越南的基督面貌，即「耶穌為長子和祖先」。首先，他說明越南文化怎樣受到儒家的影響，因而對「長子」特別重視並對孝道的深意器重。其次，他研究耶穌為長子在猶太文化和聖經中的意義。最後，他結論：對越南人來說，耶穌是最卓越的祖先(The Ancestor par Excellence)，當然他也承認沒有一種說法是十全十美的，尤其當這祖先基督論從當代女權運動觀之，尤然<sup>16</sup>。

## 2.2 本位化神學：邁向越美神學

為能建樹一種越南美國的神學，需思考天主教「融入文化」(本位化)的兩個步驟：越南文化的天主教本位化，然後天主教的越南移民在美國的另一種本位化，即多文化的融合。

### 2.2.1 天主教在越南的本位化

本位化是信仰和文化的邂逅，這是既複雜又艱辛的過程，需要持以耐心。它可用不同的字眼來說明之，例如：翻譯(translation)、順應(accommodation)、適應(adaptation)、地方化、本色化

---

15. *ibid.*, 109-124; see : Jung Young Lee, *The Theology of Change : A Christian Concept of God from an Eastern Perspective* (N. Y. : Orbis Books, 1979); see : David Kwang-Sun Suh, *The Korean Minjung in Christ* (Hong Kong : Christian Conference of Asia, 1991); see also : Tissa Balasuriya, "Christ and the World Religions : An Asian Perspective" in *Future of Liberation Theology : Essays in Honor of Gustavo Gutierrez*, ed. by Marc H. Ellis & Otto Maduro (N. Y. : Orbis Books, 1989), 337-345; Tissa Balasuriya, *Planetary Theology* (N. Y. : Orbis Books, 1984).

16. Peter C. Phan, *CAF*, 125-145.

(indigenization)、脈絡化、場合化(contextualization)、降生(incarnation)、文化適應、文化移入(acculturation)、本位化(inculturation)、不同文化間(interculturation)...等等。這些步驟的成敗攸關傳教的成果<sup>17</sup>。

限於篇幅，有關越南傳教史中的「禮儀之爭」(Rites Controversy, rites Streit)只得割愛。我們將聚焦於目前越南教會本位化所彰顯的特色，即禮儀和靈修的表達。

#### (1) 禮儀本位化和民間宗教

潘伯鐸詳述天主教重要的兩份禮儀文件，即有關崇拜和文化的《奈洛比文告》(Nairobi Statement, 1996)和禮儀聖部所指示的《羅馬儀式中的禮儀本位化》(Inculturation of the Liturgy within the Roman Rite, 1994)。兩者咸奠基於梵二的《禮儀憲章》(Constitution on the Sacred Liturgy)。該憲章的主要結論是，在禮儀方面，本位化就等於對當地文化的「適應」(adaptation)。如果當地文化能豐富禮儀規範的話，遂可在試驗成功後，予以應允。然而，《奈洛比文告》特別告誡「當地的主權者應謹慎地確認它們，但不能用來替代禮儀慶祝或混合在一起。」(第45號)

此外，教宗若望保祿二世以及對文化關懷的宗座聖部在另一文件

---

17. Peter C. Phan, *In Our Own Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation* (N. Y.: Orbis Books, 2003) (afterward = IOOT), 4, esp. footnote 4; see: Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation* (N. Y.: Orbis Books, 1988), 3-16.

《對文化的牧靈邁進》 (*Toward a Pastoral Approach to Culture*) 卻肯定：「當一種信仰尚未成爲其文化時，它仍未被全盤接受，故未通曉其意義，也未能虔誠地生活出來<sup>18</sup>。」不可諱言，民間文化是文化的重要部份，能觸動多數人心。故在宗教生活中，我們不容否認它是民眾表達其深刻的心意，包括音樂、詩歌... 等等。

面對上述的兩種見解，潘伯鐸認爲禮儀中的本位化，事實上是一種「對話」。在傳教史中，這對話不乏佳例，比如：在中國有利瑪竇、在印度有 Roberto de Nobili，在越南有德路。這樣，在亞洲的教會才能真正成爲屬於亞洲的教會<sup>19</sup>。

## (2) 本位化的靈修實例：聖母是患難者的母親<sup>20</sup>

一種明顯的本位化靈修便是有各式各樣恭敬聖母的方式。在越南有些地方成千上萬信徒前往朝聖。潘伯鐸特別枚舉兩處：Lavang 和 Trà Kiên。雖然 Lavang 在中越，Trà Kiên 在南越，但聖母顯現均與迫害有關。1798-1800 年間，在慘不忍睹的迫害中，約一百五十名教友逃往一處偏僻地區，聖母就在 Lavang 顯現，安慰他們。現在 Lavang 正式列爲越南最富盛名的朝聖地。1998 年慶祝聖母顯現二百週年之際，雖然共產黨政府嚴厲禁止，依然有上萬教友從南從北蜂擁而至，爲了參加河內樞機所主持的大典。爲此，越南的聖母顯然可謂是教難之母，所以越受苦難、受壓迫的教友越接近聖母，她的確是護

---

18. *IOOT*, 77, fn. 60.

19. *ibid.*, 81.

20. *ibid.*, 92-108.

慰者。Trà Kiên 的聖母顯現 (1885) 亦為這種靈修的範例。

對保護遭受苦難者的聖母和殉道聖人的恭敬和轉求，在所謂的「船民」(boat people) 身上更加凸顯：面對波濤洶湧、窮凶極惡的海盜... 等等，他們體驗到全然無能為力，惟靠上主和聖母，以及特別照顧最貧窮人的主保，如，St. Martin Porres。

### 2.2.2 超越國界的本位化

從前傳教士到一處陌生的外教地方傳教並融入當地的文化；如今傳教並非單向，也能是雙向，甚至多元的文化、地理條件的實現，因為不僅有了福音化亦有了新福音化（再福音化）。為此，潘伯鐸認為新福傳該有新的意向，即以神傳教 (Missio Dei) 為首要，譬如，Robert J. Schreiter 所認可的<sup>21</sup>。因此，新福傳的核心乃是悔改 (conversion)，信從天主的國，有如耶穌所行的。故傳教乃是參與並跟隨耶穌基督的解放使命<sup>22</sup>。

於是，傳教的活動涵蓋三個彼此互動的範圍，即關懷信徒的牧靈工作、新福傳以及特別針對非基督徒的傳教工作，為此，新而廣義的傳教也帶給「本位化」新的含意。

21. Robert J. Schreiter (ed.), *Mission in the Third Millennium* (N. Y. : Orbis Books, 2001), 159.

22. Peter C. Phan, *The Mission of God*, aaO. 123-128. "Conversion then can mean, in its Latin etymology, 'turning with' rather than simply toward something else. Christians and non-Christians can turn together, with one another, toward not a particular religious organization or Church but toward the Kingdom of God, and they can and must help each other in doing so" (128).

如何在多元並多面向的生活中作神學？這種作神學同時也是福音本位化的過程，且在多文化中建立接近天國的文化。但這並非相對主義，因為按 FABC，「相對主義主張有多樣真理，因為主體任意認定有關事實的不同意見。如此的相對論只會破壞多元的豐富意義<sup>23</sup>。」

亞洲生活的事實是多面向的、多元的，故也可從歷史的深層來聆聽其沉默的聲音，正如潘氏引用宋泉盛的話：「提供作亞洲神學的質原是無限的。有限的是我們作神學的想像力。從亞洲心的深處可聽到的聲音是猛烈的，反而是我們作神學的想像力卻是微弱的<sup>24</sup>。」

如同韓國的民眾神學或印度的 Dalits 神學... 等，優先關懷難民、移民，無家可歸者、原住民、受剝削的工人，尤其是童工的人權，這些皆是解放神學所關心的對象。他們的聲音正如梅茲(John B. Metz, 1928-)所言：是「危險的記憶」，但卻具有先知性的要求。當然除這些經濟、社會、政治現況外，亞洲的文化尚蘊含著古老的文化和根源，如：宗教經典、修道傳統等皆可提供美國另類的反省。

美國的天主教成員最近直線上升，因為有不少的亞洲人和說西班牙語的人移民。而在天主教，亞洲人的確是最突出的一個團體。在宗教方面，越南難民和移民代表著整個傳統，他們包括民間宗教、道教、佛教、儒教和基督宗教。其實，在越南，天主教只佔 8%，但在美國，越南美國公民卻佔 30%，而且是相當優秀和成功的一群。目前

---

23. *IOOT*, 184, fn.33.

24. *ibid.*, 187.

在美國的越南人約有 329,000 位天主教徒，其中計有 500 位神父<sup>25</sup>。

按潘氏的分析雖然他們那麼多元且有不同程度的美國化，但卻有十個共同點屬於越南性，其中最重要的是，他們的信仰因遭受苦難的磨練益發堅強。而他們的越南文化意識因客居他鄉有了更多的要求和同心協力地鞏固，尤其注重節慶，團體性的活動（常側重住在臨近地區的）。總之，他們如同其他的亞洲移民皆生活在「兩種文化當中」。雖然在美國他們是「越南人」，但對越南人來說，他們是「越僑」（Viêt Kiêu），然而，他們所體驗的卻是「同時邁向兩者」。他們的「本位化」，就是在文化中認同一個更包含的文化（interculturalism）。

潘伯鐸認為這過程具有三步驟：翻譯、適應和融入文化。而其作神學亦有三個重要的步驟：一是，對亞洲和西方兩種文化的了解和接觸；二是，個人在亞洲、美國的生活體驗，通常這經驗都是新舊錯綜（四個向度：分別（separation）、曖昧不明（ambiguity）、多元性（diversity）、對陌生人的愛（love of the stranger））；三是，建立一種政治神學，使他們能享有如同其他美國公民的身份一樣。

於是，潘伯鐸發揮上述三步驟的部分內容，包括越南哲學、文學以及神學的方法論。他稱之為「龍」和「鷹」（Eagle）的神學<sup>26</sup>。

### 2.2.3 宗教交談

---

25. *The Mission of God*, aaO. 267-286.

26. *ibid.*, 286.

潘伯鐸的宗教交談立足於邁向後現代的交談氣氛和環境。在此，首先，說明後現代的特色；其次，基督宗教的基礎和必備；最後，討論潘氏宗教性中的宗教交談。

### (1) 邁向後現代的交談特色

現代主義是以啓蒙運動和其觀點來批判前現代的看法和作風，且在同一理性上建構個人的獨立思考並極力發展技術文明，達到了高度的科學和科技。但它也因此對人產生形形色色合理化的控制，使人生有如桎梏在「鐵籠」裡，故引發人們的反撲並揚棄之。

後現代之所以受到重視，乃因它拒絕受到一種普遍的、超級的文化、非時間性的「真理」來壓迫事實，遂大肆提醒人性的危機、大自然的破壞和假「自由」之名來合理化壓迫弱小、沉默大眾的事實。於是，潘氏提出三條通往智慧的道路作為後現代的「愛智」(philosophia)，亦即大智若愚 (holy fool) 的智慧 (wisdom)<sup>27</sup>。

- a. 神話乃是建立團體智慧擁有想像空間的道路。
- b. 邏各斯(Logos)是經過文本化(printed Texts)而臻至智慧路。
- c. Morosophia 是大智若愚之道。當然愚昧不是笨蛋，而是瑪11:25的精神：單純的小孩子；或格前3:18所言。潘氏引用歷史中的「智者」來說明他所肯定的 foolishness，如：蘇格拉底(Socrates,469-399)

---

27. Peter C. Phan, *Being Religious Interreligiously : Asian Perspectives on Interfaith Dialogue* (N.Y. : Orbis Books, 2004), 3-22, (afterward = BRI).

是大智若愚的典範；保祿爲了耶穌基督成了愚妄的（格前 4:10）；尼古拉斯(Nicholas of Cusa, 1401-1464)的智者的無知(*docta ignorantia*)，...無知化爲智慧之道，因爲其屬於超越的，能和諧對立，甚至理性的矛盾(*coincidentia oppositorum*)（正反的相合）；套句聖經的話來說：天主的愚昧總比人的智慧有智慧。

## (2) 基督宗教的交談基礎

首先該確信三位一體是基督宗教所接受的啓示，是天主內在的相通在歷史中通傳給人，成爲救恩的歷史。這也涵蓋反對三神論(*tritheism*、附屬論(*subordinationism*)和形態論(*modalism*)。另一方面也該強調「救恩」三位一體和「內在」三位一體是認同且互動的。在認可這些傳統的前提下，潘伯鐸提出其討論三位一體結構順序不同的出發點：我們該從今日對聖神的體驗啓程；而後提到該神靈是耶穌基督的聖神；最後說明耶穌如何啓示天主父的奧秘。

潘氏認爲這樣的過程有多方好處，主要的是今天不只是基督徒在日常生活中能夠體悟到，連虔誠的非基督徒亦能有奧秘的聖三經驗。這道路是「由聖神，藉著基督，而歸於聖父(*from the Spirit, through the Son, to the Father*)。」而對「位格」的理解應是在聖三愛的合一內的聯關性 (*relationality*) 和互爲性 (*mutuality*)。於是，當潘氏強調恩寵和合一是人的聖化時，他也清楚分明人類被聖化以及聖神是聖化者<sup>28</sup>。

---

28. *ibid.*, 37-40; see : Catherine LaCugna, *God for Us : The Trinity and Christian Life* (San Francisco : Harper, 1991), esp. 243-305.

再來，是一個宗教神學的棘手難題：耶穌基督的唯一性 (uniqueness) 和普遍性 (universality)。首先，潘氏肯定今日特別需要建構一種天主教的共識，因而對宗教教育提出某些討論和挑戰：主要不是「直接」、表面上的理由和結構，而是「間接」的、「深度」的，即成熟的信仰生活和認知。他提出五個間接、深度的優點：信仰的主體性、養成成熟的習慣、與聖統訓導採取間接的挑戰、若需要的話，分開某些特殊的道理和深度生活的結構、以及以聖事，默觀，相通和類比的想像與聖統認同。其次，潘氏肯定，在宗教信仰的核心，基督徒只以耶穌基督為「唯一」，然而這信仰的絕對獨尊不能以理性予以論證，且在歷史的層面上也無法論定。他臚列一些支持他看法的學者，如：W. C. Smith，巴尼卡 (Raymond Panikkar, 1918- )，A. Pieris... 等。另一方面，他也反對以現象學的「放入括弧」的方法，來相對化人類宗教最深的信仰肯定<sup>29</sup>。

他認為宗教交談有四種模式，即生活的、行動的、宗教經驗和神學交流的對話。前三者在信仰的肯定上問題不大，惟獨神學交流的對話需要彼此更多的了解、耐心的聆聽、以及類比的想像。

### (3) 宗教之間的交談

為尋找宗教之間可能的共同基礎，潘伯鐸提及下列四種現象典範：

- a. 所有的宗教都一樣，因為他們共同的來源皆是與神明的經驗，

---

29. Peter C. Phan, *BRI*, aaO.86-92.

雖然採用不同的語言、文化模式，但基本上都表達同樣的一件事。潘氏認為這立場就是 L. Swindler 所指的「大公性的世界語言」(ecumenical esperanto)。但這只是個烏托邦而已，無法落實。

b. 每一種宗教都擁有全然獨一無二的神明經驗，也以獨特的語言和觀念來表述。因而，宗教正如維根斯坦(Ludwig J.J. Wittgenstein) (1889-1991) 的「語言遊戲」所言：他們是無可共量的(incommensurable)。但如果他們無法與其他宗教來往，那麼宗教和其語言無異成爲「私人的」(private)。

c. 所有宗教都是神聖超越經驗的範疇性表達，而超越就是範疇表達的可能條件。這便是拉內的主要觀點。拉內又將人的宗教經驗分成兩個層面(order)：第一層語言，是在自己的宗教團體生活中表達出來的，它是最深刻的信仰；而第二層語言是針對第一層語言，予以了解、分析、解釋、系統化、證明等，這正是安瑟莫(Anselm of Laon, 約 1050-1117) 所謂的：「信仰求取理解」(fides quaerens intellectum)。

d. 宗教包含建構複雜社會的不同成份，比如：倫理、規律、禮儀、道理...等，它締造人的思考和行爲，而此唯獨在使用並在功能的脈絡中才能適當地理解。語言的表達該靠其「文法」方能正確地了解，譬如：基督宗教稱「神聖」爲「全能的天父」、「天地萬物的創造者」或「父、子、聖神」等，都是以「文法」來規範基督宗教的道理<sup>30</sup>。

---

30. *ibid.*, 102-114.

潘伯鐸選取第三和第四種典範組合形成他個人的立場：將神秘的本質落實在社會、文化、政治...上，使人從第二層語言程度還原到第一層語言和其根源，即完全祂者的絕對神聖。這過程也是宗教交談的實現。可見，宗教都邁向絕對奧秘的真理，故該開放自己。然而，要認識並接近亞洲地區的宗教性，最佳的途徑乃是能指出神靈臨在於何處？而 FABC 確認是在亞洲的「窮人」身上。祂以辯證方式來建構普遍的調和，因此成為擁抱一切的天主<sup>31</sup>。

既然神是絕對奧秘擁抱所有的信仰者，而同時潘氏也認同許多神學家的立場，主張：這些宗教可說都是救恩的道路，而宗教的多元是天主預先計劃的一部份，那麼，我們面臨的問題是：是否能有屬於多種宗教的信徒 (multiple religious belonging)？這個問題在亞洲是個相當顯著的現象<sup>32</sup>。

討論歐洲學者對該問題的見解之後，潘氏肯定：新興宗教的混合主義 (syncretism) 不能作為基督宗教信仰所談論的主題。然而，確切投入一種宗教信仰並不同於「排外主義」。按 Catherine Cornille 有兩種互動的看法：(1) 越包含宗教真理和有效性，越有多種可能屬於多種宗教；(2) 屬於多種宗教亦可容忍，即當一種宗教接受其他宗教的

---

31. *ibid.*, 120-127; see : Gaudencio Rosales & C. G. Arevalo (eds.), *For All People of Asia : Federation of Asian Bishops' Conferences*, vol. I : Documents from 1970 to 1991 (N.Y. : Orbis Books, 1992); Franz-Josef Eilers (ed.), *For All People of Asia*, vol. II : Documents from 1992 to 1996 (Manila : Claretian, 1997); *idem ed.*, *For All the People of Asia*, vol. III : Documents from 1997 to 2002 (Manila : Claretian, 2002).

32. Peter C. Phan, *BRI*, aaO.60-81.

襄助而有所助益之際<sup>33</sup>。於是，潘氏發揮以聖神為出發點，來論談建構的 (constitutive) 和關係的 (relational) 基督觀，因而提出「屬於多宗教的活躍性 (dynamics)」<sup>34</sup>。他舉牟敦 (Merton, Thomas, 1915-1968) 為例，這位神秘家怎樣在「離開基督宗教」之間和之後「再發現」基督宗教<sup>34</sup>。

### 3. 對潘伯鐸神學的反省

回顧潘伯鐸的越美本位化神學，我們試圖列舉其理論的若干重點，並野人獻曝其發展和補充的方向：

#### 3.1 新福傳的必要

潘氏所提的新福傳，是以「天主的國」為福傳的重點和目標，以及基督徒在「後現代」的見證，亦即「大智若愚」。針對如此高度要求的宗教信仰，基督信仰應有別於以往的傳統。例如：梵二以前，教會非常小心翼翼地保護信徒，凡與教會思想相左的，一概不讓平信徒接觸，列為禁書之列。然而，因梵二敞開門檻，冀求教會成為「世界的光」(《教會憲章》*Lumen Gentium*)，結果，有不少的教友，包括修道人，因未能因應而悵然若失。職是之故，若教會願意開放且展現更強而有力的見證，信徒勢必兼具深度的信仰和紮實的靈修。

---

33. see : Catherine Cornille (ed.), *Many Mansions? : Multiple Religious Belonging and Christian Identity* (N.Y. : Orbis Books, 2002).

34. Raimon Panikkar, *The Intra-religious Dialogue* (N. Y. : Paulist Press, 1978), "I 'left' as a Christian, 'found myself' a Hindu, and I 'return' as a Buddhist, without having ceased to be a Christian" (2).

其實，拉內早已先知性地預告如此改變的需要：「明日的虔誠信徒將是一位『奧秘者』，即他能體會到什麼，否則他就不算是真正的信徒了<sup>35</sup>。」這種肯定更是後現代的欲求，因為信徒天天生活在「世俗」和「對宗教冷漠」的環境中。這種冀求為那些越少生活在世俗條件中的人，越是一大挑戰。事實上，越南有如東歐，開放之前，因周遭環境要求具體的見證，較容易犧牲、作證；而今越開放越需要加倍的努力方能臻至。如此的「奧秘教導」(Mystagogy)乃是神學家的新課題。

### 3.2 對美國神學的挑戰

美國的環境，因著社會、經濟率先的發展，以及多元文化、種族日益不明顯...等等，已日趨複雜。而宗教也因此呈顯豐富、多元的面貌，但無疑地，它也需面對巨大的挑戰。於是，基督宗教的教會也儼然有了「小地球村」的代表性。這便是現代世界最具特色的多元本位化和文化「當中」的發展。

就上述的特點，潘伯鐸和其亞洲的神學伙伴們尋獲了他們作神學的特有「場所」。他們不僅與既往著名的「黑人神學」共存，而且更充份地具有亞洲古老文化的代表性。此外，他們也面臨目前最富張力的世界問題：全球和地方化的問題。在這方面，他們能在最有權力的國度作最顯著的解放神學，並在最多元文化的環境中作本位化和文化交流的神學工作。

---

35 Karl Rahner, *Schriften der Theologie*, vol. 7, 22.

### 3.3 對越南神學的挑戰

在美國的越僑要保持或發揮越南文化談何容易，除非經常與活絡的越南文化連繫；但無庸置疑，同時越僑也帶給「古老」的越南文化嶄新的面目和刺激。越南人有他在共產制度下無法自由發展其文化的一面；而正因如此，不僅在美國，也在遍及世界各地的越僑身上洋溢著一股發揚與另一種文化共融的力量。

對潘神父而言，越南的教會以及她熱誠的信仰是激發他作神學的基礎，但在自我評論中，他也坦承不無改善之處。而這些出自頂尖思想家的觀點對越南的教會確實是寶貴非常。此外，潘伯鐸和其他非越南思想家的研究成爲越南神學的寶庫和對話的同伙。問題是如何才能呈現出最佳和適切的溝通呢？

### 3.4 溝通和對話的神學

既然潘伯鐸非常器重「對話」，且將 FABC 指南（對亞洲人，尤其與窮人對話、對文化以及宗教的對話）發揮成三部一系列的作品，那麼，試問對話的方法是什麼？它需要何種條件和步驟？對話和批判，包括自我批判是如何形成的？也許哈伯瑪斯（Jurgen Habermas, 1929-）的溝通理論能提供一種合適的方法，尤其可將對話和解放連袂。

### 3.5 解放神學的主體：「移民」

潘伯鐸所定的神學主體相當獨特，即移民；但他也知悉越南的移民更是特殊，因爲大多屬於難民或更清楚地說是「船民」(boat

people)。他們的歷史與《出谷紀》所記載出離埃及的以民有雷同之處。他們的故事值得收錄在被解放的記錄中，也能作為解放神學的最佳反省，它亦可則效宋泉盛以述說中國、台灣的「故事」作為其解放神學無疑。可惜，很少船民願意記錄其悲傷、不人道的經驗作為解放神學的基本材料。

其實，邇來越南還有新的解放神學的「主體」：越南人在東亞某些國家的外勞和越南新娘。他們的苦楚和受壓迫有誰知曉？他們亦是新解放神學所應關懷的。

## 結語

潘伯鐸的越美本位化和文化交流蛻變為一個新的共融體，是「作神學」，尤其可視為解放神學在梵二精神光照下的佳例。他的神學能作為亞洲教會在「他地」活出具體見證的反省，但也應從「他者」的觀點來挑戰、建設、改善之。總之，在這文化之間嚐試建構新的解放神學能是一種自我批判的橋樑，使教會既得以全球化，又紮根於古老的文化中。