



昂山素姬領導下的緬甸可否賦與 更大宗教互動空間並帶來新生機的盼望？

李景雄

本社首任華人社長(1974－1993)

引言

數年前筆者曾寫一篇短文，〈昂山素姬——一位威武不能屈的女中大豪傑〉。¹昂山素姬是一位時代人物，為著緬甸強權軍政府統治下群眾受盡逼迫苦難，挺身而出與人民奮鬥建立民主、自由、公平的國家，自己歷盡折磨，依然不屈不撓。

去年本人發出的「聖誕書信」曾提及「東方智者」朝見聖嬰後，他們不按希律王之命令回去向他匯報誰是謠傳所稱的「新生王」，離開伯利恆城後，改道而去。我的聖誕書信喻言中，其中有智者回去緬甸。我期望可聽到緬甸新生機的好消息。

我跟當代緬甸真有緣分。2012年有位緬甸學人Khin Maung Yee在香港中文大學崇基學院神學院修讀神學博士課程。他寫的博士論文，以「解放神學」為主旨嘗試建立一套緬甸新神學。我獲邀為論文「校外審考人」。在答辯會中，我說這篇論文寫得不錯，卻為何不提昂山素姬？他表示寫論文時她仍被政府軟禁及監視，不便提及她，以免惹起諸多麻煩。我說，她現已獲釋，你可否補上有關她和緬甸的將來發展。其他審考團員亦同意。兩年後，另一位在崇基學院神學院修讀神學博士的緬甸學人Pau Lian Mang也以莫特曼盼望神學為基礎建立一套緬甸希望神學。他的論文獲2014年最佳神學博士論文獎，獎狀乃由本人曾任

的基督教中國宗教文化研究社社長名義頒發。如此一來，我與兩位緬甸智者/博士有點淵源，可視他們為我喻言中前往緬甸的東方智者。

傳奇一生

且簡略重述昂山素姬傳奇一生。她生於緬甸仰光（1949年6月19日）。父親昂山將軍是緬甸獨立運動的民族英雄，曾建立一支現代化軍隊在抗日期間建立殊功。後與英國談判緬甸獨立，但尚未成功，昂山將軍遭暗殺身亡。素姬時僅兩歲，少年時代在仰光入讀一所基督教學校。後隨出任駐印度大使的母親前往新德里居住，受教育於天主教學校。其後考入英國牛津大學，獲文學學士及碩士學位。在牛津時認識英國學者西藏學專家Michael Aris。兩人婚後生育兩子。素姬曾任職於聯合國總秘書長吳丹（U Thant，緬甸外交官）辦公室。兩年後返回英國，在家相夫教子，餘時往倫敦大學東方與非洲學院研讀。

1988年素姬回仰光去照顧病重的母親。適逢軍人集團奪取政權，全國爆發大規模民主遊行而遭血腥鎮壓，數千人死亡，無數異見分子被監禁。此時素姬仗義挺身而出，在仰光中心大廣場向五十萬民眾演說，呼籲建立由民主選舉的政府，響應空前熱烈。前獨裁首相奈吳（Ne Win）在國內外壓力下曾嘗試設立一臨時政府，邀請反對派人士加入。但素姬拒絕，認為他無民主的誠意。奈吳亦被迫下台。軍政府奪權後成立「國家維持法治及秩序委員會（State Law and Order Restoration Council, SLORC），強行鐵腕管治，鎮壓手段變本加厲。

另一邊廂，由昂山素姬帶領「全國民主聯盟」（National League for Democracy, NLD）義無反顧，以非暴力反抗SLORC暴政。其結果之慘痛，恐非外人所全悉。幕內經歷部分見諸她親自



發出的《緬甸來函》²。反抗者當街被毆打，不經法理入獄等等。素姬本人被軟禁於私人寓所，然而她的英勇表現廣為國際良知人士所賞識。她獲多個國際獎狀，包括歐洲議會頒發的「沙卡洛夫思想自由獎」（Sakharov Prize for Freedom of Thought, 1990），還有舉世尊崇的諾貝爾和平獎（1991）。緬甸軍政府阻止素姬出國領獎。兩份獎狀分別為她的兩個兒子代領。

長男亞歷山大代領諾貝爾和平獎時的演詞引用他母親的話，節錄如下：

最完善的革命是精神革命……要實現此理念靠人的責任。這責任的根源是完美的概念，而要有決心去完成之，用智慧去尋找途徑，邁向前走，即使不是終極，但最低限度達到個人的極限……緬甸對民主的渴求是一樁民族的奮鬥事件，置身世界群體中享有自由和平等權利，去體現完整及有意義的生命。

1997年仍受軟禁的素姬接到消息丈夫患上前列腺癌。官方不發他入境證。若她出國探望丈夫，政府必不容許她回國，她選擇留在緬甸，為人民奮鬥到底。丈夫終於1999年3月離世，素姬當時不在身旁。

2009年5月素姬最後一次軟禁六年，軟禁將屆之前有一名美籍男子私自潛入她的寓所，當局



發現其事，撿控她違法庇護外籍人士。本應是她獲釋的一天竟變為被召出庭受審。適當時多國在仰光出席一個國際活動，外國多位要領認為這又是一次誣告，為要阻止她出外準備參加翌年舉行的全國選舉活動。不過政府允許外國使節及新聞界在法庭門外會見她。海外電視廣播這一短暫鏡頭，電視螢幕前的素姬風采依然，神情鎮定，笑容可人地向外國使節及記者打招呼，感謝他們到訪。隨後法庭閉門開審。審判結果，再受禁十八個月。

以上所述，只是傳奇一生的幾幕，已見其人崇高理想之外，還有非凡的毅力和脫俗的氣質。

素姬的《緬甸來函》活現她的美善人性。以下引述數篇：

緬甸家家戶戶常用之前剩下的米飯或肉碎炒成一碟為早膳。在軍政府苛政下，連肉片、食油也剩不下多少，只好用水或茶煮成泡飯。因此，早膳成為“Breakfast Blues”。字裡行間好像哀淚中卻表露無邪的譏笑。

另一篇文“Visiting Rites”提到緬甸人好客的風俗。街坊下午喝茶小食習以為常，以前美味的小點已變成清茶淡水了。有客自遠方來，在家打地鋪接待訪客過夜，何樂不為？然而，軍政實施戒嚴之後，有外客住宿必須登記並嚴密受檢查。



違例者（主人及訪客）可能受重罰，以監獄成為度宿之所。本是禮儀已成嚴規（同樣是“rites”字）。如此失常理、反常情的規例令人啼笑皆非。報以輕笑稍可消解戾氣焉。

《來函》有一篇“Teachers”。在緬甸佛教環境中長成的她，對佛教的僧人一向尊崇。她曾拜訪一位高僧U Pandita。她牢牢記下高僧的教導。尤其是關於Sati（專注），專注於思、心、靈、行，以後她和同寅專一的以非暴力行動去完成自由、民主、公平的理想，常常記著高僧的教導。

緬甸人民稱她為Daw Suu Kyi（“Daw”是稱號，有「母親」或「孝敬之親人」之意）。可見她亦有大慈大悲的心腸，且看“Months and Seasons”一文。素姬特別提到軍權下嚴寒的施政。她本人雖被軟禁家中，還算有溫暖的氈被過夜。冬季的晚間她突然醒來想起被困監牢中眾多政治犯，潮濕寒氣陣陣，且受蚊蟲滋擾，豈能不為他們悲傷？一早起來，可見窗外陽光照耀花朵的露珠，獄中的盟友哪有這福份？在她的筆尖下流出深摯的憂患情懷。

昂山素姬於2010年11月13日被解軟禁，得享自由。（她回歸緬甸的22年，共有15年的歲月被軟禁。）她隨即重投政治活動。她領導的全國民主同盟本來策劃派多人參選2010年的全國大選，但鑑於預定的選舉條件受建制官方操縱，他們杯葛。素姬發動改革運動，部分奏效，2012年的國會選舉，NLD大勝，後來雖然憲章規定五分之二國會議席必由軍方代表佔有，當選NLD議員超過全席之半數。素姬亦當選為議員。她既是NLD的黨魁，本應可擔任總理或元首。無奈緬甸憲章先前規定凡有外籍配偶或兒女者，不得上任為國家元首。昂山素姬無從登上總統之位。結果，昂山素姬的長期親信，廷覺（Htin Kyaw）任總統，她



則為新設職位國家顧問，權威高於總統。她亦是外交大臣。

緬甸可謂已進入一新局面。前頭卻荊棘滿途、困難重重。首先，人才短缺，NLD議員欠缺管治經驗。軍人代表根本不是代表人民，而是建制勢力的手足而已。其次，軍方依然處於強勢地位，如何與其較量？再者，如何應對地緣大國如印度、中國、日本等權勢？多年與國外隔絕，緬甸經濟落後，教育退步、國內少數民族衝突不休。至今，可謂百廢待舉。

緬甸的宗教背景

佛教（「小乘」）傳入緬甸已有十五個世紀。佛教信仰已深滲民間生活、習俗、文化。小

乘佛教主要著重個人修身養性，但出家及在家教徒亦有從事民間善事。緬甸鎮壓期間，曾有一「紅番色革命」（Saffron Revolution）起義，遊行抗議經濟危機，初由穿紅番色袍僧侶發起，後來有群眾加入，估計人數有十數萬之多。運動被軍方制止，發起人物被判入獄。

基督教自十九世紀初傳入緬甸。最早的傳教士來自美國浸信會（American Baptist Mission），Adoniren Judson（本是英國人，後受美國浸信傳道聯合差派）為佼佼者。英國聖公會隨後亦派傳教士來。美國美以美衛理會（American Methodist Episcopal Church），英國循道會（Methodist Church）亦隨至，於十九世紀末葉差派傳教士，分別在緬甸上、下區服事。諸宗派從事傳教、教育、醫療、社會服務等。

美、英衛斯理宗的事奉工作及部分北美浸信會傳道人曾承傳普世教會合一精神，設有基督教協進會。

其他基督徒屬福音派（Evangelical）及靈恩派（Charismatic）或獨立教會，神學思維保守，對社會問題不聞不問。基督徒佔緬甸人口之5%。在軍政府專制期間教會人士幾乎絕跡公開政治活動。基督信徒有一少數民族欽族（Chin），他們居邊緣地區，是宗教及種族上的邊緣化群體。天主教相對新教更屬少數。

伊斯蘭教徒佔極少數，他們是外來的移民或難民。還有民間宗教信奉Nat神（自然及民間物體的神）。此類民間信仰及伊斯蘭教有何作用，以下將再述。

軍權專政期間，任何在公共領域的宗教活動絕無僅有。新政府時代開始，為共建今後民主自由的國家社會，宗教界的角色又如何？這是本文下一部所探討的課題。

緬甸進入一歷史新階段，宗教之間可能出現了微妙的互動。先認識兩位現居緬甸的基督徒智

者，他們背棄了緬甸的暴政主子，拜見過「新生王」耶穌基督，且看他們有何禮物獻給緬甸人民。

Ludu解放神學

第一位拜訪聖嬰後的緬甸「智者」是Khin Maung Yee。他畢業於緬甸北部的一間神學院 Myanmar Theological College（本屬英國循道會），後來往香港中文大學崇基學院神學院修讀神學博士（Doctor of Theology）。論文題目：*Toward a Ludu Theology: A Critical Evaluation of Minjung Theology and Its Implications for a Theological Response to the Suffering of People in Myanmar*（邁向Ludu神學：評民眾神學及其對受苦的緬甸人民之神學意義）。

1) Ludu的定義

首先解釋Ludu的意義。Ludu有緬甸歷史淵源。長久以來，緬甸受苦的群眾綿延下去。「受苦」與佛教dukkha的連繫有多層次的因緣，包含內在的因（factors），外在的「緣」（conditions），內外交織互動導致各式各樣的「苦」。按緬甸長遠的歷史，人民在社會、種族、政治制度之下的諸多矛盾，其所受之苦難（dukkha）可謂艱辛而繁多。

緬甸1948年脫離英帝國殖民地管治後成為獨立國家緬甸合眾國（Union of Burma），政府一直未能穩定建立。最初是會議民主制度，1962年改為軍政制，直至1988年仍未能成功領導國家進步。自1988年第二期軍政權上台，國家名稱改為Myanmar（漢譯依舊保留原名「緬甸」）。Myanmar本意是有廣闊的國民包容性。然而，國家民族的聯結並無出現，人民依然受苦重重。按Khin Maung Yee的闡釋，Ludu一字源自緬甸語 *pri dhee ludu*。Pri dhee原意為國家的兒女；Ludu

則是「受壓逼、疏離、邊緣化的人民」，所以不成國家的兒女。1950年代有一對新聞界夫婦Ludu U Hla與Ludu Daw Amer，出版一份刊物*Ludu Journal*。*Ludu*原意是平民（people or mass）。*Ludu*刊物專為受壓制及邊緣化平民抱打不平，可是未幾，受當權政府下令停刊，Ludu夫婦亦受辱。但Ludu U Hla與Ludu Daw Amer反而受民眾推崇。*Ludu*一詞是指受苦的民眾，其實是「國家的兒女」。

Khin Maung Yee在他的論文為*Ludu*下定義：

*Ludu*是指各類別的平民，他們是被壓逼、邊緣化、受疏離的緬甸人民。他們是在不同歷史階段中受苦的一群，他們面臨社會、政治、經濟的困境。緬甸歷史中，佛教僧侶曾投入*Ludu*解放運動。*Ludu*是社、政、經之「無常」以致受苦（dukkha）。因此可用佛教辭語稱他們為「受盡苦難的一族」。唯一釋放途徑，是他們所奉行的諸宗教相輔相成之回應。他們在呼喊要從恐懼中釋放出來，進入更美好的生活。國家的情境催使緬甸基督徒學者們建立具有神學意義的話語來回應*Ludu*的受苦，他們是「受盡苦難」的一族。

以上不僅是作者為*Ludu*下的定義，亦是論文的要旨。〔論文，頁125—126〕

其實，論文的上半部是評議解放神學，下半部才是建立*Ludu Theology*。

2) 評議解放神學

解放神學始自拉丁美洲主要是天主教神學家（1950年代起）。其時拉丁美洲國當權領袖及大地主聯同美國財團聲言發展經濟為強國大計。結果經濟受惠者是建制階級及大財團（本國與美國），貧富懸殊，本地貧苦大眾是受害的一群。這是資本主義造成的典型產物，所謂「發展模式」必然的後果。無產階級要求變革，解放神學應勢而起。解放神學有一個口號：“preferential

treatment of the poor”（優先對待貧窮者）。意思是站在貧窮的人一邊，與他們並肩奮力解除剝削的枷鎖。即使不是顛覆的革命，不少教會人士（神甫及基層信徒）進行建立“base faith communities”——既是靈牧，又有改革行動的社團。解放神學的論調和行動震撼建制圈子。天主教高層亦強烈抗拒解放神學。

解放神學在馬克思主義的影響下，對人性的見解與聖經的教導多少有出入。特別關乎人的罪性問題，罪不單是個體的，亦是集體結構性的，但罪的基本意義是人隔離神的結果。解放神學在強調社群結構牢固之餘，傾向忽視神人之間的關係。解放神學正如馬克思主義，重視人的能力而有時忽視了神的主宰力。在此不是概括而論，而是指出箇中可能蘊藏著的盲點。

解放神學之風後來（1960年代）吹至東亞的南韓而產生韓國式的解放神學。南韓解放神學家多屬新教。查南韓社會於1960年代起亦由美式資本主義操縱，連結建制當權人物，同樣形成貧富懸殊以及階級分歧的不公平狀況。南韓式解放神學「民眾神學」（Minjung Theology）響應興起。韓國色彩的解放神學有其本土歷史背景。在日本佔領期間韓國的封建制度，加上日本人的高壓手段，已形成不公平的社會情況。1918年3月1日發起一場帶有愛國主義色彩的民主運動，參與者半數以上為受剝削的農民，約四分之一為基督徒，其餘是青年知識分子，他們遊行示威反抗內外侵犯韓國人民自尊心的勢力。韓國人那場愛國主義自由運動可說是韓式解放神學的先鋒。接著興起的解放呼聲，如代表人物Su Nam Dong，既有革新思維又有韓文化的渾厚底蘊。他們的聲調不只是打響拉丁美洲的聲言，並反映出自韓國本土的語調。他們的呼喊有韓國人的粗悍以及憤怒。雖然時代已遷移到二十世紀的後葉，壓逼民眾的強勢力依然存在，只是從封建制度轉入資本



主義制度。隨後南韓解放神學亦加添了拉丁美洲解放神學的主題曲呼聲並多少採納了馬克思主義的調子。南韓「民眾神學」還有一個口號（源自 Kim Yong Bok）：「民眾是歷史的主體人民」（Minjung as the subject people of history），即是說，民眾不再是受壓抑的客體，而是自主的主體人民。

Khin Maung Yee多少認知南韓解放神學家的本土文化背景，而從他們得到重要的借鑒。再者，較近代的南韓解放神學，其對美式資本主義連同當權者的專制之反抗，吸引他的注意。不過，緬甸的經濟制度由官僚操縱而發展不濟。從韓國傳來解放人民的疾聲呼喊引起緬甸Ludu的回響，並非曠野的呼聲而已，而是對準Ludu民心的。是的，緬甸Ludu與韓國民眾是血脉相連的難兄難弟。Ludu與Minjung有貫通的意義。

拉丁美洲的解放神學傾向側重外在（尤其是經濟不公平）的解脫。南韓解放神學呢？對

「罪」和「釋放」的解釋比較多面向，而人性觀有其歷史文化背景，加插儒家思想，並有大乘佛教的觀念，拯救的意義既重內心，又不可不顧及頑固的傳統及不公義的政經制度。無論如何，解放神學對Ludu神學有積極性的刺激作用。神學論人性及拯救不能不脫離佛教思維（小乘佛教），但亦有其獨特之處：佛教的*dukkha*理念和苦難的解脫加以當代處境化。Khin Maung Yee只能勾勒一個輪廓而已。

3. 向佛教*Dukkha*取經

Ludu神學更加貼切的一個「接合面」是緬甸佛教僧侶及佛教徒抗議壓制的行動。小乘佛家人士一向慣於靜修多過行動，而緬甸僧侶的抗議方式，則是激進作為，包括絕食及準備流血，如斯行為乃是出自品性的修持，是非暴力的，進入世間捨身取義。僧侶發動的抗議遊行被稱為Saffron Revolution，2007年9至10月數千僧侶穿上紅番色僧袍上街遊行示威，最後由軍人鎮壓流血及監禁才遏止。

在論文中作者特別論及佛家的*dukkha*。不論是英語“suffering”或漢語「苦難」都不足以傳譯*dukkha*的全義。佛陀教導「四聖諦」之首的「苦諦」，就是以*dukkha*為中心。簡言之，「苦」有「外苦」和「內苦」。「外苦」是外在因素所致之苦，如疾病、天災、人禍……造成的苦難。「內苦」是複雜內蘊帶來之苦，內蘊集五種意識（色、愛、想、行、欲）交織造成之苦。其實內、外的因（因素）緣（條件）互相交織而產生苦惱、苦楚、困苦、悲苦……

曾提及Ludu 是 *dukkha-ridden people*（受盡苦難的人民）。緬甸人所受的苦是錯縱交雜的外內因緣所造成的，導致人民呼叫解脫。緬

甸Ludu人民呼求解放的聲音與南韓解放神學受壓逼、剝削的「民眾」急求解放的呼喊，相互響應。無怪Khin Maung Yee “Ludu Theology”的主題與Minjung Theology的主調有異曲同工之妙。

4. *Ludu在緬甸近代歷史的遭遇*

論文有一段“*Ludu as a dukkha-ridden people*”，重溫*Ludu*在緬甸近代史所經歷的遭遇。

第一階段是民主憲制時代（Parliamentary Democratic Era, 1948–1962）昂山將軍遇害後，吳努（U Nu）出任為1947年憲章的緬甸合眾國立下的議會當選為首相。他是緬甸佛教的領袖人物，帶領國家走上佛教社會主義之路。未幾，加倫族（Karen）作反，有意獨立，緬甸基產黨亦同時背叛，造成國家紛亂的狀況。吳奈掌權專制政府，並有意建立佛教為國教，排斥信奉基督教的少數民族及伊斯蘭教徒。對共產黨亦嚴厲處置，以致引發軍事反抗。在吳努專制下，*Ludu*受政治專制、經濟落後、教育落伍之苦。

第二階段是首程軍權政治（1962–1988）。緬甸軍隊奪權，由尼溫將軍（General Ne Win）掌權。他創立「緬甸式社會主義」，採納馬克思對資本主義的批判而同時吸納佛教的「不穩定」（impermanence）理念，實施一黨專制（社會主義程序黨，Socialist Program Party），壓制一切

外國及傳教士建立的實業。工人及農民雖有地方組織，在一黨管轄之下，結果緬甸淪為全球經濟發展最慢的國家。人民盡歷貧困、軍政、封閉政權極度壓制下之極端苦難。

第三階段是次程軍權政治（1988–2011）。1988年8月8日（簡稱8888）起義之後，「國家維治法律秩序協會」（SLORC）全面性壓制人民。1990年全國選舉昂山素姬領導的NLD黨取得壓倒性的勝利，但軍政府拒絕承認選舉結果。軍人管治勢力加強，軍隊亦增加人數。

總之，經歷過嚴峻的階段，*Ludu*人民在朝夕恐慌中過日。論文引述昂山素姬的一段話：

在一個制度之下，基本人權，恐懼傾向成為日常生活的秩序。恐懼囚禁，恐懼死亡，恐懼失去朋友、家人、財產或生存的能力，恐懼失敗……人民在恐懼的條件反射下接受強權的決定為合理，奮起爭取



釋放人性的恐懼。然而在壓抑欲碎的國家機器之下，人們提起勇氣一而再的奮勇反抗，因為恐懼不是文明人的自然情況。

5. *Ludu*是歷史的主體

*Ludu*神學從南韓解放神學引進「民眾是歷史的主體」（*Minjung as the subject of history*），特別為南韓神學家所倡議。民眾在壓逼之下不被視為「客體」，不是自主的個體。為壓逼起義反抗的民眾遂成為主體。再者，民眾身為歷史的主體是有著「彌賽亞的盼望之民」（people with messianic hope）。Khin Maung Yee從緬甸處境中列出*Ludu*人民奮勇反抗的多個事件，包括「1988年8月8日起義」（8888 Uprising）及「紅番色革命」（Saffron Revolution）以說明*Ludu*為歷史的主體而有彌賽亞盼望的人民。

*Ludu*神學繼而納入佛教的*dukkha*（苦諦）。佛陀的「苦諦」之後是「滅諦」（消滅「苦」），而有「道諦」為脫苦的正道。不能要求論文作者 Khin Maung Yee 詳盡解釋，但佛教的*dukkha*是

*Ludu*神學的緬甸文化資源其中一泉源是可以肯定的。

如此一來，*Ludu*神學既有佛陀主張個人修持克服罪業，小乘佛教行此道（「滅道」及「八正道」），而緬甸的僧侶雖然本屬小乘，卻有願意入世與人同甘共苦的大乘精神，與耶穌基督為拯救世人而甘願受苦的精神不遠矣，特別是受苦的緬甸人民。

*Ludu*神學有本色化（indigenization）的元素，又有處境化（contextualization）的成分。最終，*Ludu*神學是基督教神學，不能不進入正規神學思想的軌道。Dr. Khin直言他的*Ludu*神學包括三位一體神論。

6. 基督教三位一體神論

*Ludu*神學的聖父無疑是基督教信條所言的創造天地萬物的主宰，又是新舊約聖經所信奉的天父。舊約的耶和華上主是公義和憐憫人的神。

(Khin Maung Yee的論文修訂版稱昂山素姬是當代緬甸的摩西，釋放為奴的*Ludu*民。) 耶穌基督是救世主，站在弱小者一方，釋放受害者及罪人。聖靈與天父及救主基督有不可分割的關係，祂無所不在的在世上活現，既是教導者又是保惠師的角色。

較大的議題是，*Ludu*神學以解放神學為類比，是否可用「解放」的範疇來整全地闡明耶穌

拯救世人的信息。是的，若Ludu人民是歷史的主要體，則有救世主來臨的盼望。

論文有長篇幅討論佛教的「業」(kamma)與「罪」(sin)有關連，「罪」不是佛教典型的辭彙，佛教論及不正當的思念、行為、言語、事業等，累積為「業」陷入「苦」。「業」除了是自身所結的苦果，別人的業亦產生痛苦。業、罪、苦的因果關係是複雜的，糾纏不清。總之，佛教的「業」與基督教的「罪」是可有關連的，比拉丁美洲，甚至韓國的解放神學，有較多深入討論的空間，但絕非簡易明瞭，在此不贅。

論文有一段討論耶穌及佛陀。兩者都關心罪業與苦的關係，以及解脫受苦之道。簡言之，脫苦之道，兩者有別。耶穌甘願在十字架上承受罪人所導致的苦，最終克服死亡而復活，這樣向世人表示克服罪所應得的死亡而進入永生。佛陀的解脫不是十字架之路。

Telic Eschatology終末論的起源

我要介紹的第二位緬甸智者是Pau Lian Mang，他2014年的神學博士論文是“*Telic Eschatology: A Quest for Myanmar Theology of Hope*”，我與該論文的研究過程及審閱程序完全無關，可是我與Pau Lian Mang博士這篇論文有一特殊緣份，因他的論文獲基督教中國宗教文化研究社設立的神學論文研究基金2014年度最佳神學博士論文獎，獎項乃由本人捐贈設立。我後來細讀該篇論文，欣賞備至。

“Telic Eschatology”是陌生的詞彙，是論文作者新撰的。

「世界末日」漢語通常譯為「末世論」，含消極的意思，世界到了終末，罪人或罪惡的世界將被消滅。英語“eschatology”亦有這種消極的意涵，不過是多個意思之一。Eschatology之為神學辭彙，歷代神學界有不同的解說。從eschatology的字根eschaton說起，那是「終末之事」(last

things)的意思。何謂「終末之事」呢？那又轉到古代哲學、神學另一辭彙“teleology”（目的論）。Telos（目的）在西方古典文化有多層面的意義，包括指向未來，今世可達到，寄望最終成就。Eschatology為神學的一門學問，因此亦有多取向的學派，包括「未來派」(Futuristic)，「現世派」(Present age)，「著重盼望」(Emphasis on Hope)等。論文作者Pau Lian Mang選擇「著重盼望」的取向，他的研究其實是建基於「盼望神學」。經過轉折的分析，他結果自行編造的辭彙——Telic Eschatology表示他是注重目的之終末論，雖然歷代對telos和eschatology有多元的論述。論文題目的後一半說明他採取倚重盼望神學(teleology of hope)。

這樣轉轉折折才解釋Telic Eschatology的來龍去脈，可見論文作者一定經過一番深入探討才建構。故此“Telic”是新撰之詞，以別於“teleology”累積起來的多意涵。Telic一字難以漢譯，倒不如保留原文就是了。Pau Lian Mang並非自稱他是telic終末論的始創者，他曾表示緬甸神學前輩對他的影響。他特別引述一位前輩Pau Khan Khup的一段話：

認識上帝不只是頭腦的知識或是關乎上帝的美好意念，而是實實在在的與祂建立親切感。認識上帝是



事奉祂。事奉上帝是伸展神的國度。伸展神的國度，是建立一個更美好的世界。如此，神國的價值觀——正義、和平、仁愛，便能於受造的天地建立。

從Telic Eschatology到盼望神學

Telic Eschatology（終末論）主要建基於莫特曼（Jürgen Moltmann）的《盼望神學》（*Theology of Hope*）。莫特曼1926生於德國漢堡（Hamburg），家庭背景有自由新教（Liberal Protestant）色彩。十八歲時被徵入軍隊，參與第二次世界大戰，在比利時作戰，旋被擄入軍營。在營中從一英國軍牧手中獲得聖經一本，他一生首次細讀聖經。莫特曼開始對「盼望」的理念發生興趣。出營後，入哥廷根（Göttingen）大學修讀神學。畢業後會一小教堂任牧職。再進修後，1958年開始教學生涯，已初露頭角，繼與當代歐洲神學界名師交流切磋，又特別從猶太裔德國馬克思哲學家Ernst Bloch的盼望理念，獲益殊深。莫特曼的《盼望神學》面世，即時引起廣泛注意，先在歐洲，繼在英語神學界。

《盼望神學》之激起西方神學浪潮，是由於莫特曼對準二十世紀中葉西方世界的重疊思潮：一方面，西歐及美洲社會樂觀主意，另一方面，北美「上帝已死」（Death of God）的論調。其實背後隱藏著一種絕望。Pau Lian Mang受盼望神學的感染相信是緬甸處境所帶來的悲觀，甚至絕望。他的Telic Eschatology集中於莫特曼的《盼望神學》，已經足以為他的立論基礎（有其他神學作家的補充，以後再述）。

莫特曼的盼望神學實在與終末論（eschatology）息息相關。他所持守的終末論既不屬於抽離時空的「未來派」（futuristic apocalypticism，如某類基要派或靈恩派的天啟預兆）；又不是倚重今世可實現的（this-worldly expectation）終末觀。卻是有其獨特性而具有充實神學內容的一套終末觀。Pau Lian Mang論文的第二、三章是論述莫特曼的盼望神學以及對其評議及補充。

莫特曼的終末觀以聖經啟示為基礎。聖經啟示的終末論著重歷史的面向，從舊約以色列歷史、至新約的道成肉身啟示、以至基督信徒在歷史過程中的經歷及邁向終末的完成而結果產生的盼望。這條路線，凡是有釋經及神學的基礎都不難掌握。莫特曼特別成功之處在於他有完備而強勁的整合功夫。

其次，要特別指出的一要點是「承諾」（promise）與「成全」（fulfilment）的關係。這關係有豐厚的意義，從亞伯拉罕到摩西律法時代，福音書到保羅使徒的使命，統統是承諾與成全直至終末，都充滿盼望的成分。

另一要點是上帝國、公義、人的自由與走出奴役的教會（Exodus Church）有著互聯關係。走出奴役的教會，是終末盼望對現代社會中的教會如下困惑之解脫：「制度迷信」、「人性依變」、當代社會與「迷戀絕對」、迷信「新主體」，這些緣自西方的困惑亦可折射到緬甸的文化。

最後，期待上帝國來臨的基督教是甚麼呢？不能三言兩語闡明。綜言之，教會在今代世界是有召命的，即是接受苦、死亡、復活的主基督呼召眾信徒在世上履行使命，邁向公義、仁愛、和平的上帝國度的成全，哪怕這是終末的盼望，但忠誠的教會依然向前行走，縱使背負困苦。

論文作者Pau Lian Mang有補充莫特曼之處。其一是「三一神論」（Trinity）的「互滲互存」（perichoresis）問題（莫特曼後期著述引起）。「互滲互存」是神學專門術語，是關乎「父、子、靈」關係的社群層面。Pau Lian Mang提出這問題是因為他關心莫特曼盼望神學的「三一神論」在緬甸之縱橫交錯網絡有無足夠互動的空間。他引用多位神學專家的見解，他們的答案重形而上的成分，我認為不必在此贅論，待套入緬甸的處境時再略述實地的應用。

其二是涉及「從無生有創造論」（creatio ex

*nihil*o) 的神學議題，與佛教「涅槃」(nirvana) 有可商榷餘地。毋怪 Pau Lian Mang 提出討論。他特別從後現代主義神學家葛倫斯 (Stanley Grenz) 得到重要的提示，賦予「三一神論」靈活思維應對多元宗教、文化因素，正可合用於緬甸的情景。

緬甸處境下的Telic終末論

論文的第五章，“Telic Eschatology in the Context of Myanmar”是論文主旨的核心。

首先，作者承認當今緬甸的局勢正慢步漸趨穩定。昂山素姬軟禁獲釋後，2011年1月至3月全國議會舉行大選，結果「全國民主同盟」佔大多數席位。黨魁昂山素姬亦當選，本應可被選為總統，但礙於憲章的限制不能上任。她現任國家顧問及外交大臣。軍人（現為文官）仍然在議會的上、下兩院及行政機關領導位置。即管如此，緬甸政制已有演變。上議院主席泰撒 (Thein Sein) 上任演詞宣布緬甸已下決心活化經濟、改革全國政治及改善人權。隨之，全國興起改革之風。緩和言論限制、工會合法化、釋放政治犯、容許集體抗議等等緩步而行。昂山素姬公開批評政府壓制少數民族政策而得到官方的同情。素姬與前軍人要人表面有較多來往。在國內她頻頻接見國際要人，並已重獲自由往外國與國際人士打交道。緬甸已為東南亞國家聯盟 (ASEAN) 2014年會議的東道主。

另一方面，緬甸前景仍然籠罩著霧靄。其中一原因是軍人極權根深蒂固，惡禍漫延未散。即使獨裁已去，裙帶陋習依然故我，民主文化尚屬初階段。以素姬為精神領袖的緬甸民主前路崎嶇不平，少數民族衝突隨時爆發。隱藏著的佛教與伊斯蘭教的衝突是燙手山芋。在政治明爭暗鬥中，一向主張和平的素姬有手足無措之困，甚至被批評立場不定。

Pau Lian Mang 傾訴緬甸前途明朗之餘，並非全然悲觀惆悵。反之，他堅信 Telic 終末論正可及時發放一線希望，正如莫特曼有建設性的盼望神學所展示，甚至可應用於多事之秋的緬甸。

Telic盼望緬甸處境化

Pau Lian Mang 列出如下幾個救國重點：

1. 醫治精神戀舊或逃避現實

莫特曼盼望神學是博鬥者而非旁觀者的神學。Telic 終末論傳這召命而致力實施於緬甸的處境。實施的過程包括：(a)糾正流行的樂觀主義而轉向現實；b)以 Telic 盼望激發沮喪者鼓舞勇氣面對現今惡勢。Telic 盼望肯定不是逃避現實而是腳踏實地的。

2. 防止屬世主義式的物質主義漫延

Telic 終末論並不截然分割屬世與屬靈為兩個世界。「屬世主義」是指倚靠人力及物質資源去建造理想社會。基督教的希望是指向超越人為世界的神聖終極，而倚靠神恩進入世間轉化屬世的人力、物力。Telic 終末論絕非漠視非基督徒及其他入世群體為改善緬甸社會的貢獻，而是提昇能量至更高的境界。雖然基督徒佔緬甸人口的一小部分，但其信仰及行動之根源在於超越的神而不只是人為能量。

3. 歡呼個體兼群體的轉化

基督教信仰的核心是悔改。基督教傳入緬甸，傳教士傳福音、設立學校、醫療等功不可沒。在傳道方面，時至今日，世局轉變迫切需要，喚醒基督徒反思「個人得救」是否就足夠。順便一提，Pau Lian Mang 在緬甸教學/ 牧職的前輩如 Samuel Ngun Ling、David Salthangvunga 表

示敬意，他們是著重平衡個體與群體悔改的教導的。

Dr. Mang進一步引述後現代神學家葛倫斯的見解，「悔改」的動力包含三方面：(1)個體對福音的回應，(2)神恩背後推動個體的回應，(3)信仰群體參予回應的過程。葛氏的特點是強調「群體」（community）的重要，他的著作 *Theology of the Community of God* 開明三一神的「群體」關係，同時聯結世間多姿多采的社群。葛氏所建構的「社群」是多元的、多層次的，包括經濟、社會、文化、家庭、性別、倫理的動態元素。Pau Lian Mang 賞識葛氏（兩人都有浸信會背景？）正是因為葛氏的後現代福音派神學（Postmodern Evangelical Theology）對這靈活建構的「社群」意念有助進入變幻莫測的新近緬甸社會文化吧。

宗教與「社群」多面向互動的空間

Telic 終末論既是一套基督教神學，不可能不從基督教信徒著手。雖然基督徒佔緬甸人口的少數，可是有一定的信仰基礎去認定盼望的承諾。換言之，Telic 終末論在促進新緬甸社群建構上特別注意諸宗教與經、政、社、文化互動的空間，這可從基督教入手。

同樣道理，Khin Maung Yee 的 *Ludu* 解放神學亦主張宗教互動，應先向基督教招手。他亦接納基督教信仰的「彌賽亞盼望觀」。*Ludu* 和 *Minjung* 都是滿有救世主來臨盼望之民。

任何文化、社會的變化必有宗教的元素。緬甸社會、文化有宗教的成分，主要緣自佛教（小乘），亦有基督新教的影響力。伊斯蘭教更屬少數，還有民間宗教（如 *Nat* 神崇拜）。於近年緬甸的動盪社會，各種宗教元素，碰撞著政、經、社各種形勢，縱橫交錯，造成一團糟或可成為一種社群？則有待解構再建構。

這是 Pau Lian Mang 面對的挑戰，Khin Maung Yee 亦然。前者以 Telic 終末論為立足點，後者則以解放神學為起步。兩者異口同聲宣稱宗教互動不可或缺，而要碰撃緬甸處境下的「硬件」，即軍、政、經等強硬勢力，以及「軟件」，包括文化、宗教、習俗、人心形形色色的「軟實力」。

建設新緬甸宗教互動的空間

基督教與佛教的互動在「終極關懷」（ultimate concern）的議題上是具有挑戰性的討論。基督教有終末的盼望，佛教則是「空寂」的釋放境界。兩種終極關懷看來是南轅北轍，然而，佛教的「空」與「無」可能成為與基督教的從無生有創造（creatio ex nihilo）「接合面」而延伸至終末審判及「新創造」（New Creation）。

民主象徵昂山素姬在宗教互動問題上採取開放的姿態是毫無置疑的。身為緬甸人，她既有佛教文化背景和薰陶，又曾肄業天主教及新教主辦的學校。還有其他宗教，雖然她不是研究宗教的專家，她不可能同意攻擊性的取向；反之，她一生慣於尊重協商的態度。

然而在充斥著鬥爭或奸詐的實力政治舞台，宗教交流互動的軟性運作是另一回事。據說，當一次邊緣化的伊斯蘭教徒受少數民族逼害的事件發生，昂山素姬有口難言。

無論如何，昂山素姬出力支持多個宗教交流的和平研究會，嘗試開闢建設宗教的互動空間。（*Ludu* 論文及 *Telic Eschatology* 論文都有提及此點）

緬甸基督教宗派林立，現在是加強合一的時刻了。基督教與佛教是兩個不同的大宗教，既有差異亦有共融之處，面對國家轉折的時刻，求同存異共盼轉危為機，豈可謂過分期待？還有其他矛盾，亦可有解決的可能？

結束本段，引述緬甸第一任天主教樞機主教查爾斯·貌波（Charles Maung Bo）2014年6月在《華盛頓郵報》的撰文一節：³

緬甸站在既滿懷希望又充滿恐懼的刀刃上……我們見到黑暗與希望角逐，內心滿懷關切。我們祈禱這不是一次假黎明。五十年來，緬甸被獨裁、戰爭、顛沛流離、貧窮與壓迫這五個釘子訂立在不公不義的十字架上受難。今天這個國家正面對又一次十字架釘的威脅，這次的釘帶著五個新釘子：土地的強佔、貪污、經濟不公、種族衝突與流離失所，還有宗教仇恨與暴力……

一位緬甸天主教樞機主教有如是「十字架」觀（緬甸天主教徒比新教徒更少數），新教徒領袖又如何？當然耶穌基督被釘十字架，受苦以致於死，而死後復活，證明十字架克服罪惡的權勢與死亡的恐怖，帶給人類復活的盼望。

擋筆之時（2016年8月17日）電視廣播昂山素姬以外交大臣身分訪問北京，與習近平主席及其他國家要人握手，並共商兩國共同合作發展以謀求雙方利益的大計。這是「硬件」較力（軍、政、經實力），但亦有「軟實力」：厚道、品德、人文氣息、政治家風度與智慧造化新機的作用。外交關係如此，更何況宗教界與社會實況的互動空間呢？

結語

接到Dr. Khin和Dr. Mang兩位東方智者的短訊回應，他們已毋須顧慮獨裁者的制令，他們可發揮他們前瞻性的神學，並且從事神學教育，可說是獻給教會和國家的禮物。他們稱，新教主流宗派較前表現更積極的合作與交流。至於宗教互動方面也比以前多（昂山素姬間接或直接支持），

而漸漸更較多為大眾利益著想。佛教終究是緬甸歷史悠久的宗教，基督教方面不可不慎重，以免喧賓奪主。少數民族之間的宗教衝突仍是棘手問題，新政府只有耐心處理。筆者有一願望，不久將來有緣前往緬甸親自視察該地神學教育發展及宗教互動更廣闊的空間，同時身歷新緬甸的生機。

1. 該文在《時代論壇》的「時代廣場」網頁登出（2009年6月19日）。
2. 收集成*Letters from Burma*, ed. by Fergal Keane, (London: Penguin Books, 1997)。
3. 參班尼迪克•羅哲斯（Benedict Rogers）著，《緬甸：一個徯徨的國度》（*Burma: A Nation at the Crossroads*），譚天譯（新台北市：文旗文化，2016），頁313。

K. M. Y. KHAWSIAMA

TOWARDS A LUDU (လူ၏) THEOLOGY

A Critical Evaluation of Minjung Theology and its Implication for a Theological Response to the Dukkha (Suffering) of People in Myanmar (Burma)

PETER LANG