

衛理神學研究院

鄉土神學的上帝國

教牧博士科

教牧博士 學位論文

指導教授：陳進昌博士

研究生：朱義勝

二〇〇一年 六月

衛理神學研究院
教牧博士科
教牧博士學位論文

鄉土神學的上帝國

經考試合格特此證明

口試委員(簽名): 陳進昌

口試委員(簽名): 吳若仁

口試委員(簽名): 李仁

口試委員(簽名): 廖志華

二 〇 一 一 年 五 月 一 十 日

博碩士論文授權書

本授權書所授權之論文為授權人在衛理神學研究院

2010 學年度第 二 學期取得教牧博士科教牧博士學位之論文。

論文題目：鄉土神學的上帝國

指導教授：陳進昌博士

同意 不同意

一．授權人擁有著作權之上列論文全文（含摘要），授權衛理神學研究院圖書館，不限地域、時間與次數，以微縮、光碟或數位化等各種方式重製後散布發行或上載網路，以提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

二．授權人擁有著作權之上列論文全文（含摘要），授權衛理神學研究院圖書館，為學術研究之目的以各種方法重製，或為上述目的再授權他人以各種方法重製，不限地域與時間，惟每人重製以一份為限。

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未勾選，本人同意視同授權。

◎讀者基於非營利性質之線上檢索、閱覽或下載、列印上列論文，應依著作權法相關規定辦理。

授權人：朱義勝牧師

西元 2011 年 06 月 27 日

目 錄

第一章 導論	1
壹、上帝國的概念	1
貳、舊約中的上帝國觀念	2
參、新約中的上帝國觀念	7
第二章 台灣實況神學	21
壹、聖經中的實況神學	21
貳、何謂台灣實況神學	29
參、何謂台灣實況神學參台灣基督長老教會的創立、擴展與教會宣教	39
第三章 研究模式	53
A	53
1. 鄉土神學	53
第一節 何謂鄉土神學	53
第二節 鄉土神學中的社區總體營造	57
a. 何謂社區總體營造	57
b. 社區總體營造的價值為何	60
c. 如何實現社區總體營造	65
2. 人權與上帝國	78
第一節 何謂人權	78
第二節 新約聖經中耶穌如何看待人權	85
第三節 新約聖經中耶穌所宣揚的上帝國之定義為何	87
第四節 台灣基督長老教會之人權宣言的歷史意義 與對今日台灣社會之影響	97
第五節 如何在今日台灣社會彰顯人權與上帝國之落實	100
a. 從人權之普世性價值看台灣的人權	100
b. 台灣社會落實上帝國之可行性	104
3. 故事神學之上帝國	115
4. 如何從解放神學來詮釋人權	142
5. 教會論	149
6. 如何從生命教育來彰顯人權與落實上帝國	163
7. 如何通過教牧協談與社會關懷來落實上帝國	180
第一節 如何善用教牧協談對教會與牧會的幫助	180

第二節 如何通過教牧協談做好社區關懷·····	189
第三節 如何通過教牧協談與社會關懷來落實上帝國·····	198
B 訪問對象及其著作對上述議題之看法·····	219
C 訪問對象之簡介·····	243
第四章 批判、評估與奧落實·····	248
一、戰後台灣基督長老教會的宣教運動·····	248
二、如何落實在今日（廿一世紀）教會的宣教， 及建立上帝國(傳福音)的探討·····	256
第五章 結論·····	303
附 錄·····	316
參考書目·····	324

第一章 導論

『上帝國』(Kingdom of God)，是聖經一個重要的課題。也可說是整本聖經一以貫之的重要觀念，就是『上帝國』或『天國』。且此觀念為瞭解聖經不可或缺的要素，正因如此，有些神學家甚至認為『天國』是整本聖經的主題，因為把聖經一切的教導都與『天國』這個觀念聯結起來。另外，與這個觀念相關就是上帝與人類所締結的『盟約』(Covenant)。接著，我們先來敘述何謂『上帝國』？

壹、上帝國的概念

許多宗教，特別是唯一神論（如：猶太教、基督教），或傾向唯一神論（回教或稱伊斯蘭教）¹的宗教，都具有『上帝國』或『天國』的概念，而以此處為至高之神的國度與住處。值得注意的是聖經並不否認此觀念，但聖經所強調的是在於指明萬物對上帝全然順服的關係，及上帝顯出祂的權力與榮耀的領域。根據舊約聖經的記載，上帝不是一個地方的神祇，而是創造天地萬物及人類唯一永在的上帝。這是創世記一～三章所彰顯的教導，也是申命記六 1 之傳說，先知的宣言和教理（以賽亞書四十 12～26），詩篇的要義（詩篇 89：6～14），及智慧者的靜思（箴言 17～18 章）。從上述的聖經章節中，我們可以發現一事實，就是，創造萬物並掌管萬物的上帝，自然是宇宙和人類—特別是選民「以色列人」的君王。（出埃及記十五 18）

在詩篇的九十二～一百篇，作者述說上帝是天地、萬物、人類，特別是以色列人的君王。在古代的東方，君王或稱國王的制度與神的王權的神話觀念是連結在一起的。這在當時各種文化中是很普遍的一種觀念，從這個觀點來看，王權是屬於神的範圍的一種神聖制度，惟程度有不同而已。在埃及，執政的法老被視為是埃及神 Horus 的化身²；因此法老的一切行動自然都是神性的，對他的敬拜是理所當然的。在巴比倫，國王是由巴比倫神瑪爾杜克 Mardouk 所選立，受神委派到全地，代神攝政；國王是軍政的首長，也是城中的大祭師³。前述的兩

¹ 吳恩溥主編，《世界五大宗教》香港，聖文出版社，1989 四版，p-229。

² 奧伯萊等著，周天和譯，《聖經考釋大全：舊約論叢上冊》香港，基督教文藝出版社，1982 三版，頁 41。

³ Ibid，頁 58。

種情況，國王都是神與人間天生的中介或中保。他不但應使人民確保正義、勝利與和平，而且神的一切祝福，包括土地的富饒，人類和畜類的繁殖，都是由他的居間而來。這樣，國王的制度，與神話和多神崇拜形成一體。後來，希臘與羅馬帝國都把他們的皇帝視為神明，就是基於這種思想。這是聖經的啟示與它所有特點同時出現時的一個背景。上帝的王國這一題材在新舊約裡都佔著一個很重要的地位；至於人的王權的發展是由以色列有國王的經驗開始，最後用以確定耶穌基督的王權，但兩者均受到根本的淨化，以與唯一上帝的啟示相配合。然而根據新約的教導，基督的王權則被視為另外一個領域，是與世俗的政治完全不同。

貳、舊約中的上帝國觀念

『上帝國』一詞不見於舊約聖經；但上帝是王，祂的國權無止境的觀念與意義，則遍佈在整部舊約聖經。上帝為王的概念有很多個層次，祂是一切存在的創造者與維持者，因此「祂是治理全地的大君王」（詩篇四十七 2）。祂的治理包括過去、現在與未來〔「祢的國是永遠的國，祢執掌的權柄，存到萬代」（詩篇一四五 13）〕。上帝除了是萬物及永遠的君王外，祂也是選民（以色列民）的神，這關係跟祂與其他人是不一樣的，祂是雅各的君（以賽亞書四一 21）。同樣地，以色列是聖潔的國民，要作祭師的國度（出埃及記十九 6）。這種立約的君權日後成為舊約聖經先知的盼望，在國勢日衰，甚至亡國被擄之際，先知宣告上帝在時候滿足，便要君臨萬邦，「主耶和華必像大能者臨到，祂的膀臂必為祂掌權」（以賽亞書四十 10）；對錫安來說，末世論的宣告終得成就，「你的神作王了」（以賽亞書五二 7；但以理書二 44、七 14、27）這偉大的將來是藉著彌賽亞成就的（如以賽亞書十一 49），那時不僅以色列得救，萬邦亦蒙福（以賽亞書二 1~4，四九 7；彌迦書四 1~5），同時也是成就了上帝起初與亞伯拉罕所立的約，「萬邦都要因你得福」（創世記十二章 3 節）。

根據上述內容我們可以得知，以色列民族最初並無國王的制度，各族之間原賴盟約維繫（創世記十四 13、廿一 22ff、廿六 28、卅一

43ff、)。然而在基拉耳地區，在亞伯拉罕時代卻已有君王的存在了（創世記廿章），鄰近的小國，在出埃及時代及士師時代也已有了國王（創世記卅六 31~39；民數記廿 14，廿一 21、33，廿二 4；約書亞記十~十一；士師記四 2）。但當時以色列人採用了國王的名稱稱上帝時，並沒有任何政治制度上的變化，意即上帝藉由盟約統治以色列人（士師記八 23；撒母耳記上八 7；出埃及記十九 6）。

一、王國的經驗

1. 王權之建立…

在士師時代，亞比米勒想照基拉耳的方式在示劍建立王位（士師記九 1~7），卻遇到了強烈的反對（士師記九 8~20），最後遭遇到極淒慘的失敗（士師記九 22~57）。後來在腓利士人的威脅之前，以色列人才希望有一位國王來「治理他們並領導他們作戰」（撒母耳記上八 19）。此一要求立王的舉動，有可能將以色列人從以上帝為王的情況，轉為以人為統治者的危機（撒母耳記上八 5、20），因此這個請求引起了撒母耳的反對（撒母耳記上八 6；十 17~19；十二 12）。但不論如何，撒母耳遵照上帝的旨意，為以色列人立一位國王（撒母耳記上九 22），之後撒母耳虔敬的膏立了掃羅為王，並祝福了這個新立的制度（撒母耳記上九 16、17；十 1），還親自主持了掃羅的即位大典（撒母耳記上十 20~24；十一 12~15）。另一方面，根據撒母耳記上十 6-8 的記載，掃羅也從上帝的靈大受感動，就像士師一樣，是滿有上帝的靈同在，並大有能力的一位領袖，他將引導人民作戰（撒母耳記上十一）。後來大衛也是以領受上帝的靈，並大有能力的一位領袖的身份接位，先在猶大（撒母耳記下二 1~4），後在以色列（撒母耳記下五 1~3）為王。但大衛時代的王國的政治組織已像鄰邦一樣，尤其是先知拿單的預言使大衛王朝成了上帝子民的一個永久制度，是上帝諾言的寄託者（撒母耳記下七 5~16）。

2. 國王的職務…

在以色列民族中，國王並不屬於神明界，就像周圍其他文化所想像的那樣（如：埃及、巴比倫）。以色列的國王也和以色列人一樣，也必須遵守盟約和律法，先知們也乘機提醒他（撒母耳記上十三 8~15，

十五 10~30；撒母耳記下十二 1~12；列王記上十一 31~39，廿一 17~24)。然而國王是上帝藉由先知所膏立的，所以人民也應尊敬受膏者（撒母耳記上廿四 11，廿六 9）。自大衛開始，國王與上帝的關係確定了，國王被認定為上帝的義子（撒母耳記七 14；詩篇二 7，八九 27~28），上帝權力的寄託者，基本上已被設立為全球諸王的領袖（詩篇二 8~12，十八 44~46，八九 27、28）。如果他忠於上帝，上帝必保護他。他戰勝了外敵，應確保人民的繁榮（詩篇廿，廿一），並使正義得以申張（詩篇四五 4~8，七二 1~7、12~14；箴言十六 12，廿五 4~5，廿九 4、14）。他世俗的職務與盟約及律法的基本目標是聯合一致的。此外，因他是上帝子民的領袖，所以在有些機會上他也執行獻祭給上帝的職務（撒母耳記下六 17~18；列王記上八 14、62、63），因此有所謂王者的祭師職（詩篇一一〇 4）。於是忠信、正義、和平的理想國王（詩篇一〇一）可以說是國家理想的最高目標，國王應該運用權力使這個理想達到。

3. 王國制度的隱憂…

雖然說，國王世俗的職務與盟約及律法的基本目標是聯合一致的，但因為他仍然是屬世的人，他可能也會偏離盟約及律法，以致產生舊約史書及先知書所指出的，君王制度的隱憂。當國王們的行為合乎為他們劃定的理想時，先知們就支持他們，史家也褒揚他們，如對大衛（詩篇七八 70，八九 20~24），亞撒（列王記上十五 11~15），約沙法（列王記上廿二 43），希西家（列王記下十八 3~7），約西亞（列王記下廿三 25）。但所羅門王的光榮已有了污點（列王記上十一 1~13），而且不肖的國王很多，不論是在以色列（列王記上十六 25~27、30~33），或在猶大（列王記下十六 2~4，廿一 1~9）。果然，以色列的王權，尤其在北以色列國，不停地受到周圍異教王國邪惡的誘惑，不但抄襲他們專制的淫威（為撒母耳記上八 10~18 所指責），而且被神的王權的神話所迷惑，還陷入了偶像崇拜，為此先知們不斷地指責君王的惡習，並從國家公共的災禍中，指出由國王所招來的那些懲罰（以賽亞書七 10~12；耶利米書廿一~廿二，卅六~卅八；列王記下廿三 26~27）。何西阿且反對國王制度的本身（何西阿書八 4）。事實上，

早在上帝藉由摩西的手，將以色列民從為奴之地「埃及」帶出來之後，已預見以色列人必會要求立王，因此在申命記十七 14~20 就清楚的告知，立王的標準就是必須以上帝所揀選的人，來作王管理以色列這個國家，使之不致效尤異教的邦國邪惡的作法。

4 . 異教君王…

對異教的君王，聖經的態度相當緩和。正如屬世的一切其他權力，因他們的權力也是從上帝來的。以利沙甚至在大馬士革以上帝的名義鼓勵哈薛叛變（列王記下八 7~15；列王記上十五 15）。這些外邦的君王對上帝的子民可能有來自上帝賦予的特殊使命，就像：上帝給尼布甲尼撒王統治東方的權力，包括以色列在內（耶利米書廿七），後來上帝興起居魯士以抑制巴比倫而解救猶太民族（以賽亞書四一 1~4，四五 1~6）。但所有君王都屬祂權下，祂將審判諸王，並懲罰他們褻瀆的驕傲（以賽亞書十四 3~21；以西結書廿八 1~19）和褻瀆神明的話（以賽亞書卅七 21~29）。時候一到，他們也應在祂至高無上的王權及祂所膏立者的權力下俯首稱臣（詩篇二，七 9~11）。

二、朝向未來的王權

1 . 先知們的預言…

就舊約聖經先知們的觀點來看，很多先知對所經歷的王權感到失望。何西阿曾預言王朝的覆滅（何西阿書三 4~5）。先知以賽亞雖很擁護大衛王朝，然而耶利米卻曾很清楚的預言大衛王朝的衰落（耶利米書廿一~廿三）。公元前第八世紀時，以賽亞把眼光轉向未來的君王，慶祝著祂的誕生（以賽亞書九 1~6），祂將把歡樂、勝利、和平、正義帶給上帝的子民。這充滿耶和華上帝的耶西的新芽將使正義統治大地（以賽亞書卅二 1~5），以色列王國將重新成為地上樂園（以賽亞書十一 1~9）。彌迦對祂的來臨亦具有同樣的信心（彌迦書五 1~5）。就在大衛王朝傾覆之際，耶利米預言大衛族將興起一正義的「苗裔」，執政為王（耶利米書廿三 5、6）。以西結雖表示同樣的信念，但却有另外的看法，他只給新大衛，以色列的牧者，一個王子(Prince) 的榮

衛（以西結書卅四 23、24，四五 7、8）⁴，這位先知並上溯至君王之前，在摩西時代的神權政治中，尋找以色列的理想。以賽亞的安慰喜訊也把希望寄託在神權政治上（以賽亞書五二 7），但並未減少對大衛所作諾言的希望（以賽亞書五十五 3；詩篇八九 35～38）。

2. 諾言的等待…

王國的歷史到公元前五八七年結束。這在以色列的歷史中只能算是一個插曲。

但它却曾給人一個極深的印象。在流亡時期，人們憂傷王朝所受的屈辱（耶利米哀歌四 20；詩篇八九 39～52），並祈求上帝使它復興（詩篇八十 18）。根據先知撒迦利亞在撒迦利亞書三章 8～10 節及六章 9～14 節的記載：

大祭司約書亞啊！你聽着！你的同事們，就是那些作為吉兆的祭司們，也要聽！我要啟示我的僕人，就是那被稱為「枝子」的！我要在約書亞面前放一塊石頭，這石頭有七面。我要雕刻這石頭。我要在一天之內把這地的罪惡除去。那一天來到的時候，你們每個人要請他的鄰居來，在葡萄樹和無花果樹下享受安寧。（撒迦利亞書三章 8～10 節）

上主給我以下的信息。他說：「你要把流亡者黑珉、多比雅和耶大雅所獻的禮物立刻帶到西番雅的兒子約西亞的家裡。這些人是從流亡的巴比倫回來的。你要用他們所獻的金銀做一頂冠冕，戴在約撒答的兒子大祭司約書亞的頭上，你要告訴他，上主，萬軍的統帥這樣說：『那稱為「枝子」的人，要使他所在的地方繁榮起來，並重建上主的聖殿。他要建造聖殿，接受王者的榮耀，統治他的子民。有一個祭司要站在他的寶座旁邊；他們要在和平融合中一起努力。』這頂冠冕要留在上主的聖殿作為紀念品，記念黑珉、多比雅、耶大雅，和約書亞。（撒迦利亞書六章 9～14 節）⁵。

曾有一時興起了「大衛後裔」重建王國的希望，但這希望只是有如曇花一現般。當國家受考驗的時間越長，以色列民的眼睛就越轉向

⁴ Jhon R. Kohlenberger III 編，溫儒彬譯，《舊約聖經中希英逐字對照（四）》，台北，浸宣，1992。

⁵ 本論文索引經文除特別註明外，均引自現代中文譯本。

先知們所預言的「末世」，期待上帝的國構成末世希望的中心，但在這範圍內，期待未來的君王常佔著重要的地位。最早有關這位君王的記載出現在：詩篇二，四五，七二，及一一〇等篇，人們並藉著這些詩篇的記載來描述祂的王國。而撒迦利亞書九章9～10節，則將這位君王描述為，一位正義、勝利、和平的君王。然縱觀撒迦利亞書九章以降的記載，因為沒有記載日期，於是乎，這位未來的君王（彌賽亞）的預言和末世的信息就更加突出⁶。

參、新約中的上帝國觀念

與舊約相反的是，「上帝國」（「神國」）或「天國」在新約時常出現，特別是在共觀福音書，此觀念是耶穌宣講的主題。「上帝國」這說法在當代的猶太教是相當流行的，施洗約翰取而用之（馬太福音三章2），而耶穌是用「神的國近了」這句話來開始祂的宣道事工。「上帝國」可說是耶穌教訓與宣教（傳福音）的主題，與祂對自己和自己的工作全面都有關係。祂與當時猶太教的觀點不一樣，不只涉及解釋的問題或猶太教內部改革的問題，爭論之點乃在於耶穌全部工作的意義，即樹立祂自己為權威，以對抗作猶太教基礎的律法的權威。例如，當法利賽人責備耶穌的門徒在安息日割了麥穗來吃（馬可福音書二23～28；馬太福音書十二1～8；路加福音書六1～5）的時候，耶穌便提起大衛當日所作的（撒母耳記上廿一1～6）來為門徒辯護…這是超越律法的一件事。類似的事件在共觀福音書中有多處記載，例如：討論休妻的事上（馬可福音書十2～12；馬太福音書十九1～9；路加福音書十六18）、在安息日治好手枯的人（馬可福音書三1～6；馬太福音書十二9～14；路加福音書六6～11）。「上帝國」與「天國」的含義沒有什麼不同（可比較馬太福音書四17，與馬可福音書一15；馬太福音書十三11與馬可福音書四11，及路加福音書八10）。馬太幾乎只用「天國（卅四次）」，而馬可與路加則從沒用過「天國」（在馬可福音書較多使用「神的國（計十四次）」；相同的用法在路加福音書出現卅二次），原因可能是馬太的讀者以猶太人居多，他們常以「天」當

⁶ 環球聖經公會，《新譯·和合本聖經》，台北，2008，撒迦利亞書簡介。

作是上帝的名字，加上出於對上帝的崇敬而避諱不用⁷。比這個主題所用的詞彙更重要的是，耶穌所給它的意義。神的國根本不是神所統治的地區的行政組織，而是指祂對自己百姓的統治；在耶穌看來，這個用詞的意義，是指上帝的王者之治。所以當祂用宣佈「日期滿了，神的國近了：你們當悔改，信福音」（馬可福音書一 15）來開始祂的傳道服務之時，耶穌的意思是說，上帝是正要把自己對百姓的有效統治建立起來。意即，耶穌講道的背景是罪和神的選民以色列背叛神的事實，所以耶穌在宣佈之後便跟著號召人們要「悔改」。這呼籲是急迫的，因為上帝正開始行動，要建立有效的統治，而這種統治的建立，不是靠人的才能與行動，乃是依上帝決定性的主權。可見耶穌這種講道的氣氛是末世觀，也就是說，耶穌深信上帝要實現自己旨意而建立完全的國度的決定性行動，已經發動了，且會在短時間中完成。耶穌在加利利傳道之先，已把這一點說明白了（馬可福音書一 15；馬太福音書三 2，四 17），福音呼召人悔改和相信。

耶穌並不懷疑上帝這個決定性的舉動，會帶來對惡人的審判。對於此點，祂是與施洗約翰同樣確信的（馬太福音書三 1～2；馬可福音書一 3～8；路加福音書三 2～17；約翰福音書一 19～28）。但在上帝的舉動中，看出上帝懇切的饒恕及恩典這一點上，耶穌比施洗約翰更清楚。在施洗約翰的講道中，主要的口吻是嚴厲的（馬太福音書三 7～12；路加福音書三 7～9），在耶穌的講道中，卻以恩慈的腔調來呼籲人悔改和相信。我們必須明白在耶穌的教訓所用的時間模式。祂說天國是「將來」的，是指什麼意思呢？

a . 是指很遠的將來…那時忠心的猶太人與外邦人要一起聚集，參加上帝國度的盛宴，同時，不肯相信的猶太人和所有不肯相信的人均被拒天國門外，那就是最後的審判（馬太福音書八 11、12，十三 39～42、49～50「哀哭切齒」的天國比喻，廿五 31～34、41 綿羊與山羊的比喻），綿羊要承受天國，而山羊在接受審判後，要接受永刑。

⁷ 腓爾遜著，蕭維元譯，《新約歷史》，香港，基督教文藝出版社，1980，頁 119-120。

b. 是指即要來的將來…「站在這裡的，有人在沒嘗死味以前，必看見神的國」(路加福音書九 27；馬太福音書十六 28；馬可福音書九 1)，另根據馬太福音書四章 17 節「從那時起，耶穌就開使傳道，說：天國近了，你們應當悔改。」，及馬可福音書一章 15 節「說：時候到了，神的國近了，你們應當悔改，相信福音。」可見，上帝國是即要來臨的，是人離世後及耶穌升天後便要來到，包括五旬節。值得注意的是，三本福音書在這句話之後都是記載耶穌的登山變貌，此乃是指祂復活的榮耀(馬太福音書十七 9；馬可福音書九 9；路加福音書九 31)。

最特別的是耶穌宣告說，國度於現在已經臨到，門徒比那些在舊約中的許多先知和義人更為蒙福，因門徒能認識「天國的奧秘」，是一種現在的經驗(馬太福音書十三 11、16、17)。連天國裡「最小的」也比施洗約翰為大(馬太福音書十一 11~13)，被鬼附的人得醫治(馬太福音書十二 22~28)，說明的不是撒但的權力(馬太福音書十二 26)，「是神的國臨到你們了」(馬太福音書十二 28；路加福音書十一 20)。這段經文強調的是：上帝國度救贖的功能，是透過剝奪撒但權力而表達出來的。

上帝國只有一個，它現在與將來的兩層意義不是說有兩個國度，而是一個，它只是有不同的成就階段。從實際的意義而言，這些不同階段均與耶穌基督的工作有關，共分三個階段：

- (1) 耶穌在地上工作的時期。
- (2) 從祂升天到祂再來的時期(教會時期)。
- (3) 再來之後展開的時期⁸。

上帝國，可說是新約聖經信息的中心。至於已深入於以色列人的經驗中，並建立在先知們預言上的彌賽亞王權，是由耶穌基督的工作成就的，意即，上帝統治的記號已在耶穌自己的言行中表現了，是在祂所行的神蹟和所說的比喻中宣佈了。

⁸ 楊牧谷主編，《當代神學辭典(下)》，台北，校園出版社，1997，頁 652。

第一、上帝的統治在耶穌的事蹟中已表明，這是特指耶穌所行的神蹟而言。耶穌趕鬼，足以證明祂的權柄大於他們，這是對惡勢力一個斷然的打擊。彼得特別揀出耶穌醫好了『凡被魔鬼壓制的人』(使徒行傳十 38)，做為上帝與耶穌同在的一個主要記號；然而對耶穌趕鬼正確解釋的經文，是福音書中關於別西卜的爭辯的記載：馬可福音書三章 20~30 節：

耶穌回到家裏，一大群眾人又聚攏來，以致他和門徒連吃飯的時間也沒有。耶穌家裏的人知道了這種情形，出來要阻止他，因為有人說他發瘋了。有些從耶路撒冷下來的經學教師說：「他被別西卜附身！他是依仗鬼王趕鬼的！」耶穌把這些人叫到跟前來，用比喻對他們說：「撒但怎能驅逐撒但呢？」一個國家自相紛爭，那國家必然站立不住。一個家庭自相紛爭，那家庭也必然破碎。這樣看來，假如撒但的國度自相紛爭，它就站立不住，終必滅亡。沒有人能夠進武士的家，奪取他的財物；他必須先把這個武士綁起來才能夠洗劫他的家。我實在告訴你們，人所犯一切的罪和所說一切毀謗的話都可以得到饒恕；但是那褻瀆聖靈的人就永遠得不到赦免，因為他所犯的是永遠的罪。耶穌說這話是因有人說：他是污靈附身的。(另參馬太福音書十二 22~32；路加福音書十一 14~23)。

這裏耶穌嘲笑那些說祂是與別西卜的同黨。這紛爭不是撒但自相攻打，而是耶穌向撒但進攻。祂說：『我若靠著神的靈趕鬼，神的國就已經臨到你們了。』(馬太福音書十二 28)從上述的經文，我們可以看出，耶穌趕鬼的事是上帝的作為的一個記號，這便是神的國臨近了(路加福音書十 9~11)，耶穌以所行的神蹟為祂作彌賽亞的記號，來答覆施洗約翰的問題(馬太福音書十一 1~5；路加福音書七 18~23)。神蹟似乎宣傳了上帝的國已臨到，並因此呼喚人悔改相信；經上說：「因為在你們中間所行的異能，若行在推羅西頓，他們早已披麻蒙灰坐在地上悔改了」(路加福音書十 13；馬太福音書十一 21)。

第二、上帝國是耶穌的教訓，尤其是祂比喻的主題。我們甚至可以把耶穌的比喻描寫為『上帝國的比喻』，例如：在種子暗中生長的比喻中(馬可福音書四 26~29)，着重點是在於一粒種子的發芽與生長，

不是人力所能助成的。隨後芥菜種的比喻（馬可福音書四 30~32）。將最小的籽粒與它所長出來的大樹加以對照。上帝國好比這種子生長的程序一樣；有上帝的能力在它背後，如同自然的能力使一根草從地裏生出來一樣。耶穌的工作切合於撒種之時而非收割之時，現在上帝的國正是萌芽期間而非已長成了。

因此，在耶穌的教訓和工作中所表達出來的上帝國，主要是屬於上帝的而非我們的國度。這個國度是上帝主動賜予的，而非人『建造』的。這個國度是上帝自己的作為，是祂去破除惡勢力。但是，正因為在耶穌的工作中上帝國的表現為幼芽而非已完成了，所以我們人才能有活動的份，當上帝將祂的國賜予人類的時候，人類必須有所回應。耶穌的工作乃是把上帝最後的賜予提供給人，並將上帝向人類最後的要求訴諸於人（馬可福音書十二 1~12）。

根據上述福音書中，耶穌所行的神蹟及祂的教訓，我們可進一步將祂的事工，依照祂『在世時的王權』及『復活後的王權』，來了解新約時期，耶穌所宣揚的上帝國。

一、耶穌在世時的王權

1. 耶穌是不是君王？

在公開傳教時耶穌對群眾的彌賽亞狂熱從未讓步，因為它攙雜著太多人的因素和現世的慾望。祂也未曾反對分封王希律的權力，雖然希律懷疑祂是自己的政敵（路加福音書十三 31~33），耶穌也沒反對過向羅馬皇帝納稅（馬可福音書十二 13~17），因為祂的使命是屬於另外一個境界。祂不否認拿但業表示的對彌賽亞的信仰（『你是以色列的王』，約翰福音書一 49），但耶穌把拿但業的視線引向人子再臨的光榮。在五餅二魚的神蹟之後，群眾要擁立祂為王，祂卻獨自退到山上去（約翰福音書六 15）。然而當祂榮耀的進入耶路撒冷時卻接受了一次公開的表彰：第二天，一大群上來過節的人聽說耶穌就要進城，他們就拿著棕樹枝出去迎接祂，歡呼說：「讚美上帝！願上帝賜福給那位奉主的名而來的，願上帝賜福給以色列的君王！」耶穌找到一匹驢，騎上去，正如聖經所記載的：「錫安城的兒女們哪，不要懼怕；看哪，你們的君王，騎著小驢來了」。正如先知撒迦利亞所預言的（約翰福音

書十二 12~15；馬太福音書廿一 1~9；馬可福音書十一 1~10；路加福音書十九 28~38；參撒迦利亞書九 9），祂讓人們歡呼稱頌祂為以色列之王（路加福音書十九 38；約翰福音書十二 13）。但這個光榮也加速了耶穌受難的時刻。最後，在將受難之前，只是純粹的末世遠景中，祂向門徒論及祂的王國（路加福音書廿二 29、30）。

2. 耶穌的受難與王權…

耶穌在宗教訴訟中被審問時，人們問祂是否是彌賽亞和上帝的兒子。然而，在彼拉多前的審問中，耶穌的王權是主要的罪名，彼拉多曾問：「你是猶太人的國王嗎？」（馬可福音書十五 2；約翰福音書十八 33、37），耶穌並不否認（約翰福音書十八 37），但祂更確切地說：「我的國不屬於這世界」（約翰福音書十八 36），所以祂不會與羅馬皇帝凱撒競爭（路加福音書廿三 3）。猶太的領袖們在他們無信仰的盲目中，為了更容易拒絕耶穌的王權不惜給予凱撒過度的政治權力（約翰福音書十九 12~15）。然而基督的王權就在人們用以譏笑祂的行為中顯示出來：在鞭打之後，兵丁們用猶太人之王的名稱來向祂屈膝致敬（馬可福音書十五 18）；十字架上的罪名牌上寫着：『拿撒勒人耶穌、猶太人之王』（約翰福音書十九 19~21）；觀眾們狂熱地嘲弄這位國王（馬太福音書廿七 42；路加福音書廿三 37）；但是在右邊的強盜認出了耶穌的真面目，祈求祂說：「當祢的國降臨的時候，求祢記念我！」（路加福音書廿三 42）。耶穌果然要見到君王的光榮，但這將在復活及末日光榮顯現時，祂將如比喻中那位需求王位，並向祂的敵人算帳及報復（路加福音書十九 12~15、27）。

二、耶穌復活後的王權

1. 耶穌現今的王權…

復活的耶穌已進入祂的王國。但應先讓祂的證人們明瞭彌賽亞王國的性質，與猶太人所期待的是完全不一樣的。因為，耶穌並非來復興以色列王國（使徒行傳一 6），耶穌建立祂的王國是為宣傳祂的福音（使徒行傳一 8）。然而耶穌真是那位基督教會所宣傳的君王，教會常把聖經的預言應用在祂身上，例如：

a. 正義之王…

詩篇四五篇 6～7 上帝賜給你的寶座永遠常存；你以公道治理你的國。你喜愛正義，憎恨邪惡；因此你的上帝選立了你，使你飽受喜樂，遠超過別人。

希伯來書一 8～9 關於兒子，他卻說：上帝啊！你的寶座世世長存！你以公平掌權。你喜愛正義，憎恨不義；因此上帝—你的上帝選立了你；他賜給你的喜樂，遠超過賜給你同伴的。

b. 祭司而王…

詩篇一一〇 4 上主發誓，決不改變心意：你要依照麥基洗德一系，永遠作祭司。

希伯來書七 2 亞伯拉罕把自己所取得的都拿十分之一給他。(首先，麥基洗德名字的意思是「正義的王」；又因他是撒冷王，他的名字有「和平的王」的意思。)

耶穌在塵世生活的開始，就如福音書的作者們在敘述祂童年生活時所強調的：

…上帝差遣天使加百列到加利利省一個叫拿撒勒的城去，要傳話給一個童女，名叫馬利亞；這個童女已跟大衛家族一個名叫約瑟的男子訂了婚。天使到她面前，說：「願你平安！主跟你同在，大大降福給你。」馬利亞因為天使這話，十分驚惶不安，反覆思想這話的含意。天使對她說：「馬利亞，不要害怕，因為上帝施恩給你。你要懷孕生一個兒子，要給他取名叫耶穌。他將成為偉大的人物，他要被稱為至高上帝的兒子。主，上帝要立他繼承他祖先大衛的王位。他要永遠作雅各子孫的王，他的王權無窮無盡⁹。」

但是，祂的王權並不屬於這世界：

耶穌說：「我的國度不屬於這世界；如果我的國度屬於這世界，我的臣民一定為我戰鬥，使我不至於落在猶太人手裏。不，我的國度不屬於這世界¹⁰！」

也沒有任何世上的王國可以代表祂的權力，因此耶穌也不與任何世上的君王爭權。基督徒們當感謝上帝：

⁹ 路加福音書一章 26～33 節。

¹⁰ 約翰福音書十八章 36 節。

「因為祂使你們有資格分享祂為信徒們在那光明的國度裏所保留的福澤。祂救我們脫離了黑暗的權勢，使我們生活在他親愛的兒子的主權下¹¹。」

此時，基督徒就成為這王國的國民。但這並不阻止基督徒仍是屬於世上的君王，並尊敬他們：

為了主的緣故，你們要順從人間的掌權者：就是在上的君王。你們要尊重每一個人；要愛信主的弟兄姊妹；要敬畏上帝；要尊敬君王¹²。

即便對異教的君王仍然也要尊敬，因為他們是權力的寄託者，只要他們不反對耶穌的神權即可。但可悲的是，他們有時也會起而反對基督。正如詩篇的記載：

列國為甚麼妄圖叛亂？萬民為甚麼作虛空的策劃？他們的王侯蜂擁而來；他們的執政者在一起籌謀，要攻擊上主和他所選立的君王¹³。

耶穌基督受難的記載就是一個事實：

你曾藉着聖靈，用你的僕人，我們先祖大衛的口說：外邦為甚麼吼叫？萬民為甚麼妄圖虛幻的事？地上的君王都披掛上陣；統治者也集結在一起，要攻擊主和他的受膏者基督。果然這樣，希律和本丟彼拉多在本城跟外邦人和以色列人勾結，要攻擊你神聖的僕人耶穌，就是你所選立的基督¹⁴。

通過整個歷史，當世上諸王與巴比倫作着淫亂之事：

地上諸王都跟那大淫婦行過淫；世上的人也喝了她淫亂的酒¹⁵。

任憑它統治著自己時：

你所看見的那女人就是統治地上諸王的那個大城¹⁶。

於是，為權力所陶醉，他們作了教會及其子女的迫害人，正如巴比倫飽飲着耶穌門徒殉道者的血一樣。啟示錄形容這樣的情形：

¹¹ 歌羅西書一章 12、13 節。

¹² 彼得前書二章 13、17 節。

¹³ 詩篇二篇 1~2 節。

¹⁴ 使徒行傳四章 25~27 節。

¹⁵ 啟示錄十七章 2 節。

¹⁶ 啟示錄十七章 18 節。

我又看見那女人喝醉了上帝子民的血，和那些為耶穌作證而殉道的人的血¹⁷。

2. 再臨時的基督王國…

在啟示錄所描述的末世的象徵性圖畫裏，最後動亂的開始就是世上諸王起而與羔羊交戰，他們把自己的權力都交給了那獸：

地上諸王都跟那大淫婦行過淫；世上的人也喝醉了她淫亂的酒¹⁸。

為了那偉大的日子聚集起來與上主交戰，但羔羊必將獲得全勝：他們是邪魔的靈，會行奇蹟。這些邪靈出去找全世界的王，把他們集合在一起，準備在全能上帝那偉大的日子裏作戰¹⁹。

我又看見那獸和地上諸王，以及他們的軍隊集合起來，跟騎馬的那位和他的軍隊爭戰。那獸被俘了；在他面前行過奇蹟的假先知也一起被俘了。（這假先知曾經藉奇蹟迷惑了那些有獸的印記和拜獸像的人。）那獸和假先知被活生生地扔進那燃燒着硫磺的火湖裏去。他們的軍隊都被那騎士口中所吐出的劍所殺；所有的鳥都飛來，吃盡了他們的肉²⁰。

他們要跟羔羊作戰；但是羔羊要擊敗他們，因為他是萬主的主，萬王的王。他所選召、忠心隨從他的人也要得勝²¹。

耶穌基督的再臨將是祂的王國與上帝國的光榮顯現：第七個天使一吹號，天上就有大聲說：「統治宇宙的大權已經屬於我們的主和祂所立的基督了；他要掌權，**世世無窮²²！**」

然後他將王權交在天父上帝的手裏，因為根據詩篇一一〇篇4節的記載：上主對我主說：你坐在我右邊，等到我使你的仇敵屈服在你腳下。

¹⁷ 啟示錄十七章6節。

¹⁸ 啟示錄十七章2節。

¹⁹ 啟示錄十六章14節。

²⁰ 啟示錄十九章19~21節。

²¹ 啟示錄十一章14節。

²² 啟示錄十一章15節。

基督必須為王，在哥林多前書十五章 24~25 如此記載：

然後末期才到；那時候，基督要消滅一切靈界的執政者、掌權者，和有能者，把王權交還給父上帝。因為基督必須統治，直到上帝打敗一切仇敵，使他們都屈服在他腳下。

上帝國已經近到引起一種不可避免的危機，現在是人當去接近這個國度的時候，人們對它的反應，已在他們對耶穌的態度上表現出來了。因為在耶穌自己和祂的作為中，上帝的統治已經開始了，祂現在正在攻擊各種的邪惡，不論是屬肉體的或屬靈的。對一個抽象的用詞如『統治』或『王國』要能清楚的了解，本是一件困難的事情，但是這種事會因耶穌而成為具體化和個人化，因為耶穌本身就是上帝在世上統治的化身，是把上帝的旨意行在地上如同行在天上唯一的一位。所以人們對上帝國的接受或拒絕，已在他們對耶穌的態度上清楚表明了。法利賽人和該亞法已清楚地看見這個真理，然而他們卻一致決定要除滅耶穌，既不是發生律法上的爭論，也不是因私人的爭吵。福音書記載了此一對話：

那些抓了耶穌的人把耶穌帶到大祭司該亞法的府邸去。在那裏，經學教師和長老正在聚會。彼得遠遠地跟著耶穌，到了大祭司的院子。彼得進院子去，跟警衛坐在一起，要看這事怎樣了結。祭司長和全議會設法找假證據控告耶穌，要置他於死地；雖有很多人誣告他，但卻拿不出證據來。最後，有兩個人上前指稱：「這個人說過：『我能夠拆毀上帝的聖殿，第三天內又把它重建起來。』」大祭司站起來，問耶穌：「這些人對你的控告，你沒有甚麼答辯嗎？」耶穌默不作聲。大祭司再一次對他說：「我指著永生上帝的名命令你發誓告訴我們，你是不是基督，上帝的兒子？」耶穌回答：「這是你說的。但是我告訴你們，此後，你們要看見人子坐在全能者的右邊，駕著天上的雲降臨！」大祭司一聽見這話，撕裂了自己的衣服，說：「他侮辱了上帝！我們再也不需要證人了。你們都聽見他侮辱了上帝；你們認為怎樣？」他們回答：「他該死！」²³

²³ 馬太福音書廿六章 57~66。另參可 14：53-65；路 22：54-55、63-71。

耶穌已經來完成了他們的律法永不能完成的事，使那受了損的和墮落的創造回復到它的本來面貌及目的，就是完全順服祂的旨意。

根據上述，到底耶穌認為上帝的國是現在的還是將來的呢？若我們想到上帝的國的主要意義，就是上帝的統治，或說具體一點，就是上帝在實行祂的統治，便可以發現這不是一個難題。神是永遠掌權的，可是自從耶穌降世，祂便使用一種新的方法治理。從這意義來說，上帝的國確實是已經臨到了，而耶穌的教訓中有許多處是有了這含意。但從另一意義來說，上帝的統治仍待實現，因此耶穌教導門徒禱告說：「願你的國降臨，願你的旨意行在地上如同在天上」。就絕對的意義說，上帝的國直到主在『末日』再來時才降臨。除福音書外，新約聖經其他各處普遍採取前述的第二個意義，以指明彌賽亞的國乃是基督徒在世生活屬天的賞賜和目標。保羅曾幾次用了這句話，且都含有這個意義，我們可以視它為使徒口中對耶穌的教訓的一種回響。（參羅馬書 14：17；哥林多前書 6：9、10，15：50；加拉太書 5：21；以弗所書 5：5；帖撒羅尼迦後書 1：5）

「神學」一詞乃由「上帝」(theos)和「學問」(logos)這兩個希臘字根所組成，長久以來被定義為「探討或研究上帝的學問」。然而以有限的人與知識或智慧，真的有能力去探討、研究、或摸索了解「上帝」嗎？就我的了解，神學主要是根據整本聖經的記載，讓人類去研究了解並明白，上帝如何在世界作工，以及上帝要人類如何根據祂的旨意，去做出及回應合乎祂意旨的生命與生活態度²⁴，也就是說：「聖經的記載及其中的信息，無非是要每一個人的生命全然的委身在聖經中，上帝對人世間的意旨，以及人類經由生命的內含，進而彰顯在現實的生活中²⁵。」可惜的是，傳統基督教神學卻是以認識上帝為主旨，長久以來已經發展出一套非常複雜的「上帝論」，其主要內容不外乎是，「三位一體」、「教會」、「聖禮」、「宣教」等等，雖然，這些論述不是不重要，但與人類的“生、老、病、死”等日常生活與經驗，又有何關聯？其實，縱觀整本聖經，從創造的初始至末後的景況，無不以「屬

²⁴ 創世記一章 28 節。

²⁵ 馬太福音書六章 9-13 節。

世」(或謂世俗)的神、人之間的互動為主軸，及論述，然而傳統神學的主要內容不僅離不開「三位一體」、「教會」、「聖禮」、及「宣教」，卻忽略了「倫理學」，不論是稱之為「基督教倫理學」或「社會倫理學」，不是被視為一門獨立的學科，就是被視為「教義學」的附屬，以至於將大部分與人類生活息息相關的東西均視而不見，所注重的僅是偏重在，基督徒如何對上帝的慈愛、拯救與審判作反省，而這些反省要如何落實在生活中，並與生活聯結起來，卻不被重視，甚而在教會(或教派)的宣教上，僅着重在“信徒數”及“教會數”的增加，而忽略了如何體現耶穌基督的「愛、憐憫、犧牲、死、及復活」等，特別是“愛鄰舍及彼此相愛”的教導²⁶。

就我的看法與了解，聖經的記載與教導，當上帝說：「我們要照著自己的形像，按著自己的樣式造人。…」於是上帝照自己的形像創造了人。(創世記一章 26~27 節)及至其後，人因不順服而犯罪被神逐出伊甸園起，人類的生與死，不僅是人類的大事，同時也是上帝所關切的問題。倘若人的生與死，不是上帝自創世伊始就開始關切，祂就不可能預先告訴亞當，不可吃分別善惡樹上所結的果實，且清楚的告訴亞當吃的結果及代價：

主上帝把那人安置在伊甸園，叫他耕種，看守園子。他命令那人：「園子裏任何果樹的果子你都可以吃，只是那棵能使人辨別善惡的樹所結的果子你絕對不可吃；你吃了，當天一定死亡²⁷。」

更不會揀選亞伯拉罕、其後代，及亞伯拉罕的後裔所建立的國家…『以色列』。其間所發生的重大事件，有：為了逃避旱災，雅各全家族因約瑟遷往埃及的歌珊居住(參創世記四六章)；在埃及地為奴，上帝揀選摩西帶領以色列人出埃及，以色列人在曠野的漂流(四十年之久)，上帝在西乃山頒布「十誡」、訂定節期及其他律法制度，包括：敬拜、築壇→建立會幕→設立祭師制度及獻祭儀式→摩西的死等等(參出埃及記；利未記；民數記；申命記)；在約書亞繼承摩西的使命後，帶領以色列人進迦南地，分配土地(參約書亞記)；揀選及設立先知，建立

²⁶ 約翰福音書十三章 34~35 節。

²⁷ 創世記二章 15~17 節。

王國，建造聖殿，王國分裂，王國滅亡，重回耶路撒冷建造聖殿（參撒母耳記上、下及之後的舊約聖經各卷書的記載），全都是在說明一件事實，就是：上帝對人類的『生』與『死』，『悔改與否』之問題的關切。

所以說，基督教應重新建立起一種，不使「傳統神學（主要內容為：三位一體、教會、聖禮、宣教等課題）」流為不切實際的「抽象神學（與人類生活息息相關的議題完全棄之不顧）」或活動²⁸。因為，從新約聖經的記載，特別是在「四福音書」，我們可以發現一個事實，那就是，上帝如何經由耶穌基督的「降生」、「傳道」、「被釘十字架」、「死」、「復活」，來實現上帝參與救贖人類的生命。也就是說，「生命的整體面相」必須是今日神學首要關懷的命題，何謂「生命的整體面相」？舉凡：個人的、家庭的、社會的、國家的，乃至於全世界的生命，均是今日神學必須關懷的中心命題，此即：以全人（人的靈、魂、體）為主要關懷對象的基督教的人文主義，也是今日神學的人文主義，而這種人文主義的基本信念，就是：上帝在基督裡，以救贖參與人類的生命。因此，生命的整體面相必須是神學的首要關懷，因此我們不能不問具體的神學問題。在戰爭的烽火下，戰地兒童的哀號、人員的死亡裏，我們看到甚麼？是人類造成的無辜受害者？還是上帝對人類殘暴作為的哀嘆？上帝為這個污染到驚人程度的世界預備了甚麼樣的未來？是徹底毀滅現今的世界；或是重新創造新天新地？

今日的神學領域已從教會和基督教社羣擴充到所有的受造物，隨著神學領域的改變，神學的問題變得具體而明確，但是，當我們把神學領域的重心從「上帝」轉移到「人類」後，沒有任何神學問題是理所當然的，基督教的歷史神學長久以來，均以「以色列史」和「西方教會史」為主軸，以色列和西方教會的歷史經驗左右著我們對歷史的了解，每當教會或基督徒一想到歷史，總認為歷史是以直線的方式在進行，且向著上帝國實現的最終目標一路邁進。歷史的意義在於它符

²⁸ 宋泉盛著，莊雅棠譯，《故事神學》，嘉義，信福出版社，民80，頁8-9。

合我們所了解的上帝國的異象。上帝國的異象不是我們的歷史經驗所無法達成的，因為在以色列史中（舊約）我們有著關於上帝國堅定的應許。正如先知以西結所預言的：

將有一位像我僕人大衛的君王要出現；他要作他們的王，作他們的牧人，把他們統一起來。他們將誠心遵行我的律法。他們要住在我賜給我僕人雅各的那塊土地上，就是他們的祖先住過的土地。他們要永遠住在那裏，他們的後代也要住在那裏。有一位像我僕人大衛的君王要永遠統治他們。我要跟他們立約，保證他們永享太平。我要讓他們在那裏發展，人口增多，並且要使我的聖殿永遠屹立在他們的土地上。我要跟他們住在那裏。我要作他們的上帝；他們要作我的子民。我使我的聖殿永遠屹立在他們中間的時候，列國就知道我一上主揀選了以色列作我的子民²⁹。

在教會史中我們看到上帝國的應許經由耶穌基督實現（新約）。以色列和教會因此密不可分，意即，沒有以色列就沒有教會；反之亦然，沒有教會就沒有以色列，這種歷史觀，容易把上帝在人類歷史中的作為過份簡化，並且將整個人類歷史都納入以色列和教會的狹小範圍內，為了突破此一狹小又傳統的基督教歷史神學，所以，我們今日的神學領域，必須從以色列和西方基督教史，轉移到亞洲史，到台灣史，因為拓寬了歷史的視野後，我們才能更寬廣、更深入地了解上帝對待列邦列國的旨意，特別是在台灣這塊島國之上。

²⁹ 以西結書卅七章 24~28。

第二章 台灣實況神學

壹、聖經中的實況神學

本文主要的論述，在於藉由新約福音書及舊約聖經的記載，來了解聖經中的實況神學。在舊約聖經中的記載，主要是從亞伯拉罕被上帝呼召後，他回應了上帝的呼召，離開了本地、本族、父家起（創世記十二章 1 節），至南猶大國亡於巴比倫帝國後，巴比倫帝國被波斯帝國所滅，在波斯帝國波斯王塞魯士的同意下，以色列人重返耶路撒冷建造聖殿（以斯拉記一章 1 節），我們要從這段歷史來看，上帝如何參與在祂與祂的選民之間的互動。

根據舊約聖經的記載，這段歷史的時間與所發生的重要事件，如下：

族長時期（創世記 12~50 章），時間在主前 2200~1600 年。在這段時期出現的重要人物及事件為：

主前 2166 年亞伯拉罕生，主前 2091 年亞伯拉罕移居迦南，主前 2080 年以實瑪利生，主前 2066 年以撒生，主前 2050 年亞伯拉罕獻以撒，主前 2006 年以掃和雅各生，主前 1991 年亞伯拉罕過世，主前 1929 年雅各逃往哈蘭，主前 1915 年約瑟生，主前 1898 年約瑟被賣至埃及，主前 1886 年以撒過世，主前 1879 年雅各全家族遷移至埃及定居，主前 1859 年雅各過世，主前 1805 年約瑟過世。至此，族長史結束。

寄居埃及時期的重要人物及時間點（出埃及記一章~約書亞記廿四章 30 節）：

主前 1526 年摩西生，主前 1446 年摩西帶領以色列人出埃及過紅海，主前 1406 年摩西過世，約書亞被上帝指定為領袖，帶領以色列人進入迦南地。

士師時期（主前 1375~1050 年；士師記一章~撒母耳記上九章）：

在這段時期的主要人物有：俄陀聶、以笏、底波拉、基甸、撒母耳、耶弗他、參孫。重要的事件為，征服迦南地。

王國時期（主前 1050~930 年；撒母耳記上十章~列王記上十一章）：

此時期的主要人物為，撒母耳、掃羅、大衛、所羅門、羅波安。

王國分裂及被擄時期（主前 930～586 年；列王記上十二章～列王記下十七章）：

在這個時期，以色列王國一分為二。北國以色列，共有十位國王：耶羅波安第一、巴沙、暗利、亞哈、約蘭、耶戶、耶羅波安第二、米拿現、比加、何細亞，於主前 722 年亡於亞述帝國。南猶大國，共有十三位國王：亞撒、約沙法、約蘭、亞他利雅、約阿施、亞撒利亞（烏西雅）、約坦、亞哈斯、希西家、瑪拿西、約西亞、約雅敬、西底家，於主前 586 年亡於巴比倫帝國。在此期間出現的先知為：

以色列的先知：以利亞、以利沙、約拿、阿摩司、何西阿等五位。

猶大的先知：俄巴底亞、以賽亞、耶利米、以西結等四位。

北以色列之所以會比南猶大更早亡國的主要原因是，大多數北以色列的國王，都行上帝眼中看為惡的事所致。

猶太人歸回時期（主前 538～432 年；撒迦利亞書，以斯拉記，瑪拉基書）：

在這個時期，猶太人共分三次歸回耶路撒冷，如下：

第一次歸回，於主前 538 年，在所羅巴伯的帶領下歸回（以斯拉記一章 1 節～二章 2 節）。

第二次歸回，於主前 458 年，在以斯拉的帶領下歸回（以斯拉記七章 6～9 節）。

第三次歸回，於主前 432 年，在尼希米的帶領下歸回（尼希米記二章 9 節）³⁰。

接著，我們來看新約時期（主要是以耶穌的出生、傳道生涯、被釘、死、埋葬、復活、升天），即新約福音書的記載為主。

耶穌基督的童年時期（主前 6/5～主後 7/8 年；馬太福音書 1～2 章，路加福音書 1～2 章）：

這段期間根據馬太福音書及路加福音書的記載，主要是有關於耶穌的降生，至他十二歲時，跟父母上耶路撒冷聖殿，所發生的事情。

耶穌基督傳道事工的時期（主後 26～30 年；馬太福音書 2～28

³⁰ 鮑會園編，《新國際版研讀本—聖經》，美國，更新傳道會，1996，舊約年代表。

章，馬可福音書 1~16 章，路加福音書 3~24 章；約翰福音書 1~21 章)：

在這段時期發生的重要事件為：

主後 26 年，施洗約翰開始他的事工（馬太福音書三章，馬可福音書一章 4 節，路加福音書三章，約翰福音書一章 15~28 節）；耶穌受施洗約翰的洗（馬太福音書三章 13-17 節，馬可福音書一章 9-11 節，路加福音書三章 21-22 節）；耶穌開始他傳道的事工（四福音書）。

主後 27/28 年，施洗約翰下監。（馬太福音書四章 12 節，馬可福音書一章 14 節，路加福音書三章 18-20 節）

主後 28/29 年，施洗約翰死。（馬太福音書十四章 1-12 節，馬可福音書六章 14-29 節）

主後 29 年，耶穌上耶路撒冷聖殿，過住棚節與修殿節。（馬太福音書廿一章 9 節，馬可福音書十一章 9-12 節，路加福音書十九章 38 節）³¹。

主後 30 年，耶穌被釘十字架、死、埋葬、復活、升天。（馬太福音書廿七章 33 節~廿八章 10 節，馬可福音書十五章 20 節~十六章 14 節，路加福音書廿三章 33 節~廿四章，約翰福音書十九章 17 節~廿章 21 節³²）根據新約四福音書的記載，關於耶穌的童年的資料較少，因此，我們論述的主要重點，將着重在耶穌的事工部分。

依據新約年代的敘述，耶穌的受洗以及開始公開傳道的日期，可能是在主後 26/27 年，而耶穌的死大約發生在主後 30 年。這兩者之間的時間可以劃分為三個時期，每個時期大約一年的時間。

第一個時期：或許也可以說是，默默無聞的一年。究其原因，部分是因為在福音書中並無太多的記載；部分卻是由於耶穌在這段期間內，似乎只是慢慢地引起群眾的注意。耶穌在這段為期約一年的時間裏，大半的活動幾乎都在猶太地區。

第二個時期：也就是受群眾愛戴的一年。在這段時期，耶穌祂一面教導、一面行醫，所到之處，均引起人們的注意與追隨。主要活動

³¹ 最先記載耶穌到耶路撒冷聖殿過節的是在約翰二 14~22；另一次是在約翰十二 12~15。

³² 同註 1 書，新約年代表。

地點在加利利。

第三個時期：是遭受反對的一年。在這期間，群眾熱切追隨的熱情消退了，反對者（敵人：祭司、文士、法利賽人們）反而增加，終於設法要置耶穌於死地。在這最後的一年，前半段是在加利利渡過，後半段是在巴勒斯坦其他地區渡過。

現就這三段時期，根據新約福音書的記載，讓我們來逐一了解耶穌的生平（特別是他的事工期），以及，他如何宣揚『上帝國』的福音。

1．默默無聞的一年

在耶穌基督早期的跟隨者之中，有數名以前是施洗約翰的門徒。其中比較引人注意的是兩對兄弟，即安得烈與彼得，還有腓力與拿但業（約翰福音書一章 35—51 節）。耶穌和他的一小群門徒，從約但河走到加利利，並在那個地區的迦拿，行了第一個神蹟（約翰福音書二章 1—11 節）。在迦百農（這是日後耶穌傳道的主要基地）稍作停留後，耶穌又往南走，並在逾越節的時候到了耶路撒冷（約翰福音書二章 12—13 節）。在耶路撒冷，最早的記載是他一場嚴厲的責罵（約翰福音書二章 14—22 節）。根據約翰福音的記載，人們將聖殿（外邦人可進入之處～外院）當作獻祭用的牲畜買賣的場所，就耶穌看來是在褻瀆上帝與上帝的殿，因而大怒拿起繩子當成鞭子，趕出那些作生意和兌換銀錢的人³³，耶穌祂這種行為，與先知為了要改革種種妄用上帝的名字的努力相稱，但是耶穌所說的話：「不要將我父的殿，當作買賣的地方」，却表示出他不僅以自己為先知而已³⁴。逾越節過後，耶穌離開耶路撒冷回到猶太的鄉間（約翰福音書三章 22—24 節），他開始在這個地方傳悔改的重要，正如施洗約翰所作的一樣，之後耶穌又回到加利利去（約翰福音書三章 25—四章 3 節）。耶穌第一年的傳道時期至此結束。

2．受群眾擁戴的一年

這段時期之所以稱為受群眾擁戴的一年，主要是因為群眾對耶穌

³³. 腓爾遜著，蕭維元譯，《新約歷史》，香港，基文，1980，頁 52-53。

³⁴ 約翰福音書二:16。

及他的工作增加了興奮的感覺，尤其是在加利利一帶。雖然，沒有現代的宣傳工具，然而卻有愈來愈多的人，受到耶穌教訓的影響。在這期間，耶穌大半是以迦百農為傳道中心，這個商業城位於加利利海的西岸，有稅吏的稽徵處，同時，似乎也是羅馬軍隊的駐紮地。耶穌在這裏醫治了計有，百夫長患癱瘓的僕人（馬太福音書八章 5—13 節；路加福音書七章 1—10 節），彼得患熱病的岳母（馬太福音書八章 14—17 節；馬可福音書一章 29—31 節；路加福音書四章 38—39 節），一個被污鬼附着的人（馬可福音書一章 21—28 節；路加福音書四章 31—35 節），以及其他患有各種疾病的人。（馬太福音書八章 16 節；馬可福音書一章 34 節；路加福音書四章 40 節）。跟隨耶穌的人很快增多，他不只一次擁有四、五千個聽眾（馬可福音書六章 30—44 節；八章 1—9 節）。從一大群人之中，耶穌選出一小群忠誠的跟隨者來推行祂的工作，這些人被稱為使徒（或門徒）（馬太福音書四章 18—22 節；馬可福音書一章 16—20 節；路加福音書五章 1—11 節）。顯然地，十二個使徒之中，除了猶大是來自加略地區外，其餘的人都是加利利地區的人。根據約翰福音書五章 1 節的記載，耶穌又再一次到耶路撒冷參加逾越節期。這次耶穌在安息日醫治了一個癱腿的人，以致立刻和猶太統治者發生了衝突（約翰福音書五章 2—47 節）。爭論不久之後，耶穌又回到加利利，他的聲譽繼續大振。

耶穌除了行神蹟以外，耶穌也傳道和教訓跟隨祂的人。登山寶訓（馬太福音書五章～七章），以及馬太福音書十三章的各種比喻，就是耶穌的聽眾，在這個時期所記錄下來的信息。耶穌除了宣揚上帝國屬靈方面的性質外，還教導說：每一個人和耶穌的關係，是決定這個人審判之日的結局（馬太福音書七章 21—23 節；馬可福音書十章 29 節；另參馬太福音書廿五章 31—46 節）。

3. 遭受反對的一年

根據新約福音書的記載，我們可以發現在前面的兩個時期，文士與法利賽人對耶穌的敵意，只是偶爾發生的事件，但到了這「**反對的一年**」，則是次數明顯的增加，其衝突的強度也提升了。在耶穌的聽眾裏，很早就感覺出，耶穌那種直接又坦率的教導方式，和文士的教導

十分的不同(馬太福音書七章 28—29 節;馬可福音書一章 21—22 節;路加福音書四章 31—32 節)。根據福音書這幾處的描寫,不難發現,文士們對自己在猶太群眾的地位,因著耶穌的成功與受歡迎度,因著嫉妒而產生嚴重的危機感與排斥感,因而處處要與耶穌作對,並想盡辦法要陷害耶穌。猶太領袖之所以會反對耶穌,自然是自以為自己有理,因為耶穌拒絕他們加在摩西律法上的繁文縟節,且責備他們過份注重傳統所留下來的細節,以致忽略了公義與憐憫等更重要的事情(馬太福音書廿三章 23 節)。尤其是對遵守安息日的問題,更顯出耶穌與當代的宗教教師之間的差異性,耶穌眼見文士諸多安息日的條例(馬太福音書十二章 1—14 節;馬可福音書二章 23—28 節,三章 1—6 節;路加福音書四章 1—11 節),便宣告說:「安息日是為人設立的,人不是為安息日設立的」,並且暗示自己是安息日的主(馬可福音書二章 27—28 節)。

另外,耶穌在群眾中的聲望逐漸減少的原因是:一方面除了猶太宗教領袖在外增加反對的壓力,另一方面,也由於耶穌對於想要跟從他的人所作的要求:

於是,耶穌叫群眾和門徒都到他跟前來,告訴他們:「如果有人要跟從我,就得捨棄自己,背起他的十字架來跟從我。因為那想救自己生命的,反而會喪失生命;那為著我和為著福音喪失生命的,反而會得到生命。一個人就是贏得了全世界,卻賠上了自己的生命,有甚麼益處呢?當然沒有!他能夠拿甚麼來換回自己的生命呢?在這淫亂和邪惡的時代裏,如果有人以我和我的教訓為恥,人子在他父親的榮耀中,跟他的聖天使一起來臨的時候,也要以他為恥³⁵。」

有次耶穌剛要上路時,有個人跑到耶穌跟前詢問,如何才能夠得到永恆的生命?於是耶穌作了以下的要求:

耶穌定睛看他,心裏很喜愛他,就說:「你還缺少一件,去賣掉你所有的產業,把錢捐給窮人,你就會有財富積存在天上;然後來跟從我。」那個人一聽見這話,臉色變了,垂頭喪氣地走了,因為他很

³⁵ 馬可福音書八章 34—38 節。

富有³⁶。

自五千人吃飽的神蹟之後，群眾便想要擁護耶穌為王（約翰福音書六章 15 節），然而當群眾知道耶穌不願意依照他們的意思，成為彌賽亞來達成他們在物質及屬世國家方面的願望時，甚至耶穌的許多門徒（跟隨者）就都退去，不再和耶穌同行（約翰福音書六章 66 節）。

在福音書的記載中，有一最重要的事件，就是發生在加利利東北部的該撒利亞腓利比境內，耶穌首先問門徒一個問題：「眾人說我是誰？」（馬太福音書十六章 b 以下；馬可福音書八章 27 節～；路加福音書九章 18 節～）。在這次的談話結果是，彼得宣稱耶穌是那位期待以久的彌賽亞。雖然門徒早已獻身給耶穌了，但是像彼得這樣的宣告，還不是真正了解耶穌為彌賽亞的意義，因為耶穌不是猶太人所期待的那種彌賽亞，因猶太人所期待的彌賽亞，乃是受膏的以色列王，是要將上帝的子民從羅馬帝國的統治給拯救出來，並要使耶路撒冷成為世界的中心。於是耶穌吩咐門徒不可對人說他就是彌賽亞（基督）（馬太福音書十六章 20 節；馬可福音書八章 30 節；路加福音書九章 21 節）。從福音書的記載，我們可以發現，耶穌在他傳道之初，就似乎要將自己的彌賽亞（基督）身份隱藏起來。因為耶穌怕，若將自己的彌賽亞身份公開宣佈，將會引起政治方面種種世俗及虛假的盼望。在他自己宣稱是基督之前，耶穌必須藉著自己的教訓及榜樣，讓人明白，耶穌是怎樣的彌賽亞。現在彼得即已宣告並逐漸明白耶穌的使命，那實在是信仰的勝利，因此耶穌便稱彼得是有福的人（馬太福音書十六章 17 節）。

在彼得承認耶穌是彌賽亞之後，耶穌開始教導門徒更多有關祂是怎樣的彌賽亞，耶穌要的不是世上的榮耀，甚至不是要繼續過著加利利那種卑微的生活，而是受苦和受死（馬太福音書十六章 20—21 節；馬可福音書八章 30—31 節；路加福音書九章 21—22 節）。自此以後，耶穌對門徒的教導就偏重在，教訓門徒要謙卑，自我犧牲及彼此相愛的道理，使他們準備好接受耶穌的死，得以繼續負起他們未來的責任與使命（馬太福音書十八章 1—35 節；馬可福音書九章 30—50 節）。

³⁶ 馬可福音書十章 21—22 節；另參約翰福音書六章 60—66 節。

另根據四福音書的記載，關於耶穌在世的事工，其高潮都是指向耶穌最後進入耶路撒冷過節時，發生的幾件事蹟：

猶大賣耶穌（馬太福音書廿六章 14—16 節；馬可福音書十四章 10—11 節；路加福音書廿二章 3—6 節）。

聖餐的設立（馬太福音書廿六章 17—30 節；馬可福音書十四章 12—26 節；路加福音書廿二章 7—23 節；約翰福音書十三章 21—30 節）。

客西馬尼園的禱告及被捕（馬太福音書廿六章 36—56 節；馬可福音書十四章 32—52 節；路加福音書廿二章 39—53 節；約翰福音書十八章 3—11 節）。

彼得三次不認主（馬太福音書廿六章 69—75 節；馬可福音書十四章 66—72 節；路加福音書廿二章 55—62 節；約翰福音書十八章 25—27 節）。

耶穌被釘十字架（馬太福音書廿七章 32—44 節；馬可福音書十五章 22—32 節；路加福音書廿三章 33—43 節；約翰福音書十九章 17—24 節）。

耶穌死時的景像（馬太福音書廿七章 45—56 節；馬可福音書十五章 33—41 節；路加福音書廿三章 44—49 節；約翰福音書十九章 28—30 節）。

耶穌復活（馬太福音書廿八章 1—8 節；馬可福音書十六章 1—10 節；路加福音書廿四章 1—12 節；約翰福音書廿章 1—10 節）。

耶穌向門徒顯現（馬太福音書廿八章 16—20 節；馬可福音書十六章 14—18 節；路加福音書廿四章 36—49 節；約翰福音書廿章 19—23 節）。

從整本聖經的記載，讓我們清楚地看見一個事實，那就是，無論是在舊約時代的以色列及鄰近國家的歷史與文化裏，或者是在新約耶穌的時代，發生在巴勒斯坦有關猶太人，及當時的統治者…羅馬帝國的歷史與文化裏，上帝均參與在人類發展的歷史與文化中，經由頒布誠命、定訂律法、透過士師、先知、國王、乃至於耶穌，在在述說著此一事實，研究或探討神學時，是無法將神與人類的歷史與文化分開，

研究者若要了解，何謂上帝的旨意？及實現上帝的教導，就必須從人類的歷史與文化生活的脈絡去探討，並落實耶穌基督的教導，讓上帝的旨意行在地上，如同行在天上。此即聖經中的：『實況神學』。

另外，根據新約四福音書的記載，我們可以看見，耶穌的一生及其事工的主題。那就是，以加利利湖為背景的耶穌的教訓，原本是生活的，是對那些社會地位卑微的漁夫、婦女宣告釋放的信息，是賦予那些病痛、困苦、壓抑的窮困者，能因福音而改變其處境的盼望（參路加福音書四章 18—19 節），同時，也是對那些在社會結構中佔盡優勢，享受高等教育，擁有政經、宗教權勢的，法利賽人、撒都該人、及文士們，提出批評與警告（參路加福音書十一章 37—52 節）。耶穌呼籲當時在巴勒斯坦的猶太人，應重新了解他們所處身設地的文化，藉著對傳統猶太文化的再解釋，與重新了解而共同建設一個新的，合乎人性的社會。在福音書中，我們可以發現，耶穌的神學其實是非常生活化的，耶穌的用語非常的日常化，也平民化，許多發人深省的教訓，皆是信手捻來的教導，祂都取自大自然、生活中，且為眾人所熟悉的事物與現象，如：飛鳥、花草、漁獲、麥穗等，無一不是生活中息息相關的普通事物。猶太人的日常生活成了耶穌比喻故事的內容，耶穌的教訓與猶太人人的生活分不開關係，是連結在他們實際生活的環扣上。接下來，我們要從「台灣近四百年來的歷史」，來探討研究何謂「台灣實況神學」。

貳、何謂台灣實況神學

「台灣」位於東經一二二度六分一五秒（棉花嶼東端）、東經一一九度一八分三秒（花嶼西端）、北緯二一度四五分二五秒（七星岩南端）、北緯二五度三七分五三秒（彭佳嶼北端）的東海海上，東部瀕臨太平洋海溝，西側隔台灣海峽與中國大陸相對，南面隔著巴士海峽鄰接菲律賓，北方連接琉球、日本，一共由大小七十九個島嶼所構成。這個總面積三五、九六一平方公里之中，佔百分之九九的『台灣本島』，稍小於日本的九州，而稍大於歐洲的比利時。

這個南北長三七七公里，東西最寬一四二公里的中間肥兩頭尖的海島，從地圖上看來，它的形狀恰像一條蕃薯一樣³⁷。

明世宗嘉靖 23 年（1544 年），葡萄牙航海者在通過台灣海峽時，看見島上古木參天、風光明媚，但不知島名為何，而驚異地叫出：「Ilha Formosa」（福爾摩沙，意為美麗之島）。台灣名稱的由來，係因台南有一重要海灣原名「大灣」，而後演變為全島的泛稱；在明神宗萬曆年間又諧音為「台灣」，始有台灣之名³⁸。

歷史悠久的台灣，考古發掘的「長濱文化」和「左鎮人」，都是屬於舊石器時代，也就是已有二、三萬年，甚至五萬年的歷史。至於屬於新石器時代、鐵器時代的原始文物遺址，更是多次在台灣各地陸續出土。幾萬年前的「台灣先住民」，和後來在語言上屬於南島語系的原住民，是漢人的足跡尚未抵達台灣之前的「主人」。這些屬於南島語系的原住民，原來沒有族稱，當時的原住民被劃分為：「高山族」與「平埔族」。平埔族曾分布在台灣西部沿海一帶，在「唐山人」渡海開拓與平埔族人爭地時，平埔族人逐漸接受漢化，其族群似乎融入漢人的社會中。而高山族人概分為十族，除了達悟族（亦稱為雅美族）生活在離島蘭嶼外，其他分布在台灣本島的九個族群分別為：泰雅族、賽夏族、布農族、鄒族、邵族、魯凱族、排灣族、卑南族、阿美族。

台灣第一次受到西洋人的禮讚，是十六世紀葡萄牙的航海者，經過海面時，看見此一「屹立乎海中，叢崗翠嶺」的島嶼時，驚嘆中直呼：「Ilha Formosa」（啊！美麗的島）。漢人為追求新天地，過新生活，渡海拓疆，「唐山過台灣」的故事，在四、五百年之前，已經在歷史舞台上上演，但是人數不多。不過，「外來政權」也在那個時候來到台灣，荷蘭人佔據南部，西班牙人入侵北部，兩個海權國家分據台灣南北。

1642 年，在台 16 年的西班牙人被荷蘭人逐出。「紅毛番」荷蘭人控制和剝削因中國大陸肌荒而來台拓墾的漢人，這個重商主義的西方殖民政權在 1662 年被鄭成功打敗後，台灣才開始漢人建立的政府。

鄭氏政權在台三代，「中原文化」開始傳播台灣；但於 1683 年即

³⁷ 史明著，《台灣人四百年史》，台北，蓬島文化，1980，頁 6。

³⁸ 松本曉美、謝森展編著，《台灣懷舊》，台北，創意力，1993，頁 14。

被清朝征服。清朝統治台灣之後，因恐台灣再度成為反叛「中國」的海島，遂頒布移民禁令，嚴禁偷渡，但是因為福建、廣東饑荒連連，一波波九死一生的渡海浪潮仍然湧向台灣。台灣的開發，由南而北，由西往東；這中間雖有漳泉的械鬥、閩客之爭、漢人和原住民因爭地等族群的衝突事件，但是在這塊島嶼求生存的決心，是一致的。清朝政府對台灣的統治長達二一二年之久，因為長時期的吏治不佳，強徵重稅，導致民心生變，常常發生官與民之間的衝突事件。

1860年代，台灣開港通商，西方的宗教、近代醫學、生產技術、貿易知識也隨之傳進台灣，促成了台灣產業結構的改變，樟腦、茶葉、蔗糖成為國際市場上炙手可熱的商品。隨著「美麗島」的盛名遠揚，外國列強又開始窺台灣。1874年「牡丹社事件」日軍犯台，1884年「清法戰爭」法軍侵台，皆讓清廷震撼。在「保台」的前提下，派來台灣的技術官僚沈葆楨、丁日昌、劉銘傳銳意建設台灣，也因此出現了電報，鐵路等現代化建設，使得海島台灣的近代科技洗禮，要比同時期的中國來的早。

1895年，甲午戰爭，日本打敗清廷。於1895年，日本憑著一紙與清朝帝國所簽署的「馬關條約」，佔領台灣。這份「台灣人的賣身契」，讓台灣與澎湖的居民成了「日本子民」。雖然當時的台灣人，因不想被日本統治起而抵抗，甚至成立了「台灣民主國」，但畢竟只是曇花一現吧了。

日本殖民政府統治台灣五十餘年，所謂「工業日本，農業台灣」的政策，為台灣帶來許多基礎建設，一方面讓台灣從「舊社會」中開始蛻變，另一方面隨著教育而來的民主觀念啟蒙，也掀起1920年代的文化自覺與民族自決運動。然而，民族運動的聲浪，雖轉換為局部的小型農、工運動，但是終究抵擋不住殖民政府的打壓。

二次大戰期間，日本軍國政府為了達成「大東亞主義」的美夢，以台灣為南進基地。於是，「皇民化運動」日益喧囂³⁹，眾多台灣青年以台籍日本兵的身分，被派往海外參戰。戰爭末期，台灣成為盟軍飛

³⁹ 楊碧川著，《簡明台灣史》，高雄，第一出版社，民76年，頁381-383。

機轟炸的目標，幾個大都市幾成廢墟⁴⁰。

茲將自日本海軍偷襲珍珠港因而爆發太平洋戰爭，至日本宣佈無條件投降，依編年史的方式，編列於下：

1941 年日本海軍偷襲珍珠港爆發太平洋戰爭。

1942 年美國政府成立「遠東處理小組」，所謂「台灣歸屬問題」成為盟軍討論題目之一。

1943 年因戰局對同盟國有利，於是由當時的，美、英、蘇、中等國舉行了一連串的「領袖會議」。同年的一月份，美國羅斯福總統與英國邱吉爾首相，於卡薩布蘭加（Casablanca）商討有關：德、義、日的無條件投降事宜。同年十一月，美羅斯福總統、英邱吉爾首相、中蔣介石上將會談於開羅，具體討論日本投降後有關亞細亞地區的處理方法，同年十二月發表了「開羅宣言」。

1945 年美、英、蘇三國元首發表「波茨坦宣言」。日本在東京灣美艦密蘇里號上簽定投降書，其中寫明：「日本政府接受波茨坦宣言的各項條款」，同時，依據同盟國太平洋總司令，麥克阿瑟所發出的委託命令，決定由蔣介石解除在台日軍武裝，並代為管理。

1945 年八月，隨著日本的投降後，亞洲各地的日軍隨即宣告停止一切的戰鬥行為，各地區的同盟軍亦開始進行接收日本軍隊的投降及解除武裝等工作。同年九月，重慶的蔣介石國民政府為了接收台灣，公佈了「台灣省行政長官公署組織大綱」，並任命陳儀為「台灣省行政長官兼台灣警備總司令」，並設立「台灣省行政長官公署辦事處」及「台灣警備總司令部前進指揮所」於重慶，準備接收台灣的程序與人員，並在南京舉行中國戰區的「受降典禮」，由時任中國陸軍總司令何應欽代表蔣政府，接受日本的中國派遣軍總司令岡村寧次的投降；同年十月，接管工作先行人員的台灣省政府行政長官公署秘書長葛敬恩，台灣警備總司令部副參謀長范仲堯等，搭飛機飛抵台灣，在台北設立「台

⁴⁰ 莊永明總策劃，黃秀慧主編，《台灣世紀回味－1895-2000 時代光影》，香港，遠流出版公司，2000 年，頁 28。

灣前進指揮所」⁴¹。

在陳儀銜命來台後，設立了「台灣省接管委員會」及「台灣省日產處理委員會」，接收了日本治台時期所遺留下來的殖民統治機構，及各種經濟設施與巨大財富，計有：

- (一) 總督府直轄的卅三個單位中央行政機關、五州三廳、十一市五十郡、二六一街庄的地方行政機關及其附帶設施。
- (二) 近代設備的國民學校一千二百間、中學校(五年制)一七四間、大專學校六間。
- (三) 近代設備的官營醫院十二間，各市街村的公私立日人醫院、衛生實驗所、各種研究所等。
- (四) 近代設備的港口、鐵路、公路、倉庫、機場、電力、通信、發電所等基礎產業設備。
- (五) 數量龐大的近代大工廠，如：製糖、製紙、化學、肥料、水泥、鋼鐵、銑鐵、製鋼、製鋁、石油、造船、機械廠等。
- (六) 相當於八十億圓的日人私人企業與財產。
- (七) 佔有耕地總面積 20%，及山林總面積 90%的日人，官、私有土地及山林。
- (八) 二十萬戶的日人住宅、官舍、店舖等。
- (九) 七家銀行的本行及其金融機構，約有 30 億圓的台銀券及日銀券。
- (十) 龐大的近代水利設施，各鄉村的農業倉庫與農業組合機構。
- (十一) 各都市日人的所有報社、文化設施、旅館、大飯店、戲院、電影、院百貨公司、商店等。
- (十二) 屯積在全台倉庫的米、糖、日用品、物資、原料器材等。
- (十三) 日本軍隊龐大的各項物資與武器⁴²。

除上述財物與設施的接收外，在這一年內另有如下的作為，導致時下的台灣百姓生活更加艱困：

- (一) 財政紊亂與濫發行鈔票：最為廣知的就是，發行「新台幣」並

⁴¹ 同註 37，頁 697-700。

⁴² 同註 37，頁 706-707。

強制收回「舊台幣」，以四萬圓舊台幣兌換壹圓新台幣，讓當時通行的貨幣貶值，致使民不聊生。

(二) 獨佔貿易～搶運台糖：陳儀來台後，隨即成立「台灣省貿易公司」(今日「物資局」的前身)，獨佔對外的一切貿易，把台灣生產的民生物資與工業品全部輸往上海、香港各地獲取暴利，其中以搶運台糖為最。

(三) 強奪物資～強徵米穀與搶運台米：成立「台灣省糧食局」，強制徵收台米以獲暴利…。

(四) 如上述的作為，造成當時的台灣社會充滿，經濟恐慌、物價暴漲、人民饑餓、失業率高漲、社會瀰漫著不安的恐懼⁴³。

一九四六～一九四七年代的台灣 (二二八事件)

1945年蔣介石政府接管台灣之後，一方面高談「殖民地解放」「回歸祖國」，另一方面却繼承了日本殖民統治的衣鉢，且搬來中國特有的軍閥政治與特務統治，遂引起台灣人在政治上的憤懣。同時，將原屬日人所獨佔的一切財物、建設、資源…等等，均充為公有，並沒有還財予民，遂引起台灣百姓在社會上的憤懣。加上在經濟上、文化上、思想上的箝制、民族上(將台灣百姓視為殖民地奴隸般的奴)…等作為，逐漸累積的仇恨與蔑視的心理，填滿了當時每一個台灣人的心胸，並瀰漫整個台灣社會，因此不出兩年，終於引爆了任其搬出「同胞」、或「血緣」之類的說詞，也無法填平的莫大反感，與全台大規模的起義反抗事件。

尤其是受到歧視且陷於失業饑餓的青年人，每當中國兵舉起槍械任意恐嚇他們時，或以「亡國奴」「奴化教育」等詞辱罵當時的年青人時，他們滿腔的積忿遂被激起，然而往往是敢怒不敢言。台灣在歷經了清帝國時代、日據時代、戰後這三個階段的老人，常常因這許多的年青人與中國人發生爭執時，而受到槍擊或毆打時，莫不咬牙切齒、氣憤不已。

1946年(民國三五年)，仇恨與反抗的心理瀰漫著整個台灣，物價飛漲，經濟出現破綻，過了年，米糧供應陷於青黃不接之境，緊迫

⁴³ 同註 37，頁 713-742。

的空氣更趨嚴重，終於出現一場暴風雨即將來臨的情景。而導火線不是別人，而是被蔣政權派在台灣的行政長官陳儀及其手下（軍警特）。

從中國大陸來台的大小官員，無視法紀，盡其所能大肆劫掠與破壞，其中又以「專賣事業」為最，一開始就由陳儀等一手包辦，先由直系的任維鈞任專賣局長，把樟腦、鴉片等物資搶光，再由陳鶴聲繼任。但因不善經營與管理，導致產品的品質低落，加上只覬覦這些物資（菸酒）的暴利，不管品質低劣，一味地將價格抬高，導致有不肖的中國商人，從香港、廈門、福州、上海等地，走私劣質菸酒來台販售，以獲取暴利。加上當時的香菸不僅是一般百姓的嗜好，也可說是日常生活的必需品，所以，銷售香菸的利潤雖然不大，但銷路却很廣闊，並且只用小小的本錢就可以做起，生活困苦的都市貧民就叫家裏的婦女或小孩，到街頭巷尾去擺攤子零售外國的香菸以做一家湖口之助。外國的香菸如此廣泛的銷售下去，很快就威脅到專賣局的香菸，長官公署因此將外國香菸視為眼中釘，稱為「違禁品」，準備依法取締。但使陳儀最感麻煩的，就是走私違禁品的奸商，全有軍官或海關要員在背後稱腰，甚至於政府大官也有參加在內，所以不敢輕舉妄動下手取締，結果，因不敢揭發這些逞勢走私的元兇，却以「專賣局察緝員」的名義，派出一群武裝警員到街上，專門欺負那些零售香菸的婦女與小孩，表面上應付一下就敷衍了事。

1947年（民國36年）二月廿七日，專賣局台北分局的查緝員傅學通等六人，會同台北市警察大隊警官四人，坐吉普車前往街上照常緝私。台北市北面的大稻埕，與南面的萬華，是台灣人聚居的二十大商埠地區，自古以來，大大小小的商舖以至露天攤販等雜居一處，造成了台灣社會特有的熱鬧氣氛。此時傅學通等人從大稻埕延平北路，開著吉普車轉向「圓環」，路過南京西路的「天馬茶房」，碰巧發現了來不及跑開的一個小攤販。此時，查緝員與警官馬上從車上跳下來，走近小攤子，一如往常般粗暴的打翻了攤子，經過一番拳打腳踢及威脅之後，旋即把散落在地上的香菸與鈔票收拾在一起，當著圍觀者的面前予以押收。

這個不幸的賣香菸的老阿婆名叫林江邁，當場跪地叩頭，說明她

是貧民寡婦，全靠零售香菸維持一家子女的生計，哀求饒她一次。然而，不但無法獲得同情，還在爭執中，有位查緝員拿起槍枝不問青紅皂白，用槍托猛擊老婦人數下，以致老婦人的額角受傷鮮血淋漓，當場倒地。此時，在場圍觀的台灣群眾，眼見老婦人林江邁流血倒地，瞬時捲入忿怒的情況中，大喊：「阿山打人！」「強盜，還香菸」，並且蜂擁而上將吉普車及查緝員與警官圍住，一向狐假虎威作威作福，不動就仗勢欺壓台灣百姓的查緝員與警官，沒想到會受到民眾的反擊，他們一面丟棄車子逃跑，一面開槍亂射，一個名叫陳文溪的民眾，當場被亂槍擊中死亡。警官開槍打死台灣人的事件，更加激怒當場的民眾，終於點燃了台灣民眾起來抗暴的導火線，他們把查緝員所留下的吉普車連同香菸與鈔票放火燒掉，又把警官打死人的事傳遍全台北市，於是抱著滿腔怒火的台北市民即陸續集中趕到。

當晚，整個台北像一窩被搗破的蜂窩般，掀起一陣大騷動，大批民眾前往警察局，要求逮捕行兇的警察兇手，後來聽到開槍打死人的警官在憲兵隊，民眾遂轉往憲兵隊要人。此時台北市內幾家報館也被民眾包圍，尤其是長官公署機關報紙的「新生報社」，早就被忿怒的民眾所包圍，要社長李萬居隨時刊載「血案」發生的經過，不然就要拆掉報社的招牌。此時的陳儀及警、政、軍、特等政府機構，仍沒有意識到事情的嚴重性與後果，自以為握有武器，百姓不敢怎樣？

翌日，就是台灣人無法忘懷的日子～二月二十八日。由於前夜的血案沒有得到官方合理的答覆，所以積憤未消的台北市民、到了清晨，就紛爭趕到大稻埕的圓環及萬華的龍山寺廣場，聚集成群、大聲喧嚷這喧洩他們對陳儀的不滿與憤怒，且自發性的組成隊伍開始行動。

首先，由當時在台北市的貧民階層的青年人，搬出鑼鼓在街上敲打，高聲呼叫：「台灣人趕快出來報冤仇…」，他們慷慨激昂的號召，台灣同胞起來抗暴。為了回應這呼籲，全台北市內的商店、工廠、學校，罷工的罷工、罷市的罷市、罷課的罷課，家家戶戶關門閉戶，且交通開始逐一中斷，台北市恍若死城。是日上午九點，以鑼鼓為頭的一支起義民眾隊伍從圓環出發開始示威遊行，沿途燒毀警察派出所，接著闖入專賣局台北分局，毆打中國人職員，並將器具、存貨拋到路

上放火燒毀，而後，各處起義的民眾群聚專賣局總局，要求：「槍斃兇手、賠償人命、停止查禁外國香菸、廢止專賣局」等，同時要求專賣局長陳鶴聲出面謝罪。然而，總局門前的武裝警察早已佈置嚴密的警戒線，一看到大批台灣群眾便開槍威嚇，導致民怨炙熱，大家高聲一喊衝進專賣總局的圍牆內，此時，屋內所有的人均已逃離，憤怒的民眾放火燒掉專賣總局，隨即轉往長官公署。

陳儀早已下令全副武裝的警察、憲兵，沿著自日人手中接收的「台灣省長官公署」（即今日的總統府）四周佈署，眼見憤怒的人群愈來愈多，並大喊著：「陳儀滾出來、槍斃兇手、賠償人命、廢止專賣局…等」，正當氣氛益發緊張之際，突然從官署的屋頂響起了機關槍聲，如雨般的槍彈飛向手無寸鐵的民眾身上，頓時一大群的人紛紛中彈而倒，死傷無數，民眾驚嚇之餘倉惶四散而逃。此慘案隨即傳遍了整個台北市，隨即許多青年人集結到大街小巷，將傷亡者抬在前頭開始遊行抗議，表示要為傷亡的台灣人而戰，於是，震驚全台的「二二八事件」爆發⁴⁴。

1949年蔣介石政府於1949年的五月，因敗於中國共產黨，遂撤軍渡海來台（佔據了台澎金馬）。並在同年五月宣佈「動員勘亂時期臨時條款」、「戒嚴令」等法法規，正式凍結憲法的功能，如：議會政治、人民的權利（創制、否決、組黨、辦報、言論…），實施一黨（中國國民黨）獨大，同時讓為數眾多所謂的全國性民意代表的身份終身合法化，並藉此合法化蔣介石政府（包括自己續任總統）的統治權，及箝制人民的言論、思想、行動與參與政治等的自由，讓台灣進入了「白色恐怖」統治時期⁴⁵。

1951年美、英二國邀請當時世界上的四八個國家在舊金山，舉行「對日和平條約簽署會議」。由於，蔣介石政權在國共內戰的結果已敗退於台灣，無法代表中國；美、英二國亦不同意蘇聯主張邀請中共為中國代表的意見，所以，中國被拋棄於邀請之外而無法參加該會議。結果，有關台灣等事僅在「對日和平條約」的第二條規定：「日本

⁴⁴ 同註 37，頁 752-755。

⁴⁵ 參吳阿民發行，「自由時報」，台北，2009/5/19，A15版自由廣場。

國應放棄對於台灣島及澎湖島的領有權及請求權」。該和約因未對台灣及澎湖的歸屬有具體明確的規定，雖說，就法定地位而言，台灣的法定地位不明也未確定，但因蔣介石政權兵敗退至台灣，台灣因而一直被蔣政權所統治⁴⁶。

1952年「舊金山對日和平條約」正式生效，由於此合約並未明定歸屬哪一國家，因此在當時的台灣及澎湖既不屬中華民國，也不屬中華人民共和國。

1971年聯合國根據聯大通過的2758號決議，正式承認中國唯一合法的代表是中華人民共和國，並將蔣介石政權的代表逐出聯合國，然並未就台灣的歸屬做出任何決定。

1987年中國國民黨在李登輝總統宣佈下，解除長達卅八年的非法戒嚴。

1991年李登輝總統宣佈終止「動員戡亂時期臨時條款」，隨後進行國會全面改選。

1996年台灣舉辦首次總統直接民選。

2000年第二次總統直選，首次政黨輪替（由代表民進黨的陳水扁當選）。

2004年第三次總統直選，由陳水扁總統連任。

根據上述的編年史我們可以發現，自1895年起台灣的國家進化過程，可分為下列四個重要階段：

第一、1895年至1945年～台灣是日本的殖民地。1895年，中國清朝與日本簽訂馬關條約，將台灣永久割讓給日本。

第二、1945年至1952年～台灣是第二次世界大戰後盟軍軍事佔領下的日本領土。盟軍遠東最高統帥指示，由蔣介石代表的中華民國軍隊代行對台灣的軍事佔領，而不是取得台灣的主權或所有權。1949年十月中華人民共和國成立，中華民國領導者蔣介石流亡到台灣，開始非法的軍事戒嚴統治。1952年「舊金山對日和平條約」生效，日本放棄對台灣與澎湖的主權及一切權利，但未明定歸屬於任何國家，台、澎既未屬統治者中華民國，也未屬中華人民共和國。

⁴⁶ 同註37，頁697-698。

第三、1952年至1987年～日本正式放棄後的台灣，繼續處於蔣介石中國國民黨政權，非法的軍事佔領與戒嚴威權的統治。1971年十月聯合國大會所通過的第二七八五號決議，也僅決定在聯合國的中國合法代表是中華人民共和國，取代了蔣介石政權的中華民國之代表權，並將中華民國逐出聯合國，並未就台灣的國際法律地位做出任何決定。

第四、1988年至2007年～台灣歷經不斷的演進過程，在民主化、本土化的大趨勢下，達成有效的人民自決。1987年，中國國民黨政權長達三十八年的非法戒嚴解除，非法延續的長期軍事佔領開始轉型。

自1988年李登輝繼任總統之後，中華民國逐漸台灣化。1991年終止「動員戡亂時期」，隨即進行國會全面改選；1996年，台灣首次由人民直接選舉總統；2000年第二次總統直選，首度由代表本土政黨的陳水扁當選，達成政黨輪替、政權和平轉移；2004年，台灣本土政權連任。

總之，台灣國家進化的過程，符合歷史的發展、變動的政治情勢及動態的國際法本質與原則，台灣成為一主權獨立之正常國家，並成為聯合國的正式會員國，是當務之急的事項。

參、台灣基督長老教會的創立、擴展與教會宣教

清朝統治台灣自1683年以後，採取排外政策，不准外人來台經商、傳道，直到鴉片戰爭之後，根據「南京條約」，大陸的門戶開放。加上1858年「天津條約」生效，台灣等到1860年，清政府開放雞籠（今日的基隆）、淡水、打狗（今日的高雄）三港口做為通商口岸⁴⁷。

A. 創設時期：

台灣基督長老教會宣教的紀念日，是1865年六月十六日，該日是英國宣教師馬雅各醫生和他的三位助手，及杜嘉德牧師、懷理牧師，

⁴⁷ 洪振輝主編，《焚而不燬-台灣基督長老教會信徒訓練手冊》，台南，人光出版社，1986再版，頁46。

一起在台灣開始醫療傳道的日子。宣教事工在台灣，並不是 1865 年才開始，早在 1624 年荷蘭人佔據台灣南部後就因為要照顧荷蘭軍人的信仰，和勸服被佔領地百姓信奉基督教，而有派遣宣教師隨軍出征之議。

1627 年五月四日，第一位抵達台灣的荷蘭宣教師是喬治·甘治士牧師，甘牧師在現今台南的新市開始宣教，他學習研究當地的風俗、語言、生活習慣和宗教祭典等，使他在新市的傳教事工進行的非常順利。

一六二四年～一六六一年這段荷佔領台灣時期，宣教事工可分為兩個時期：

1. 1624～1643 年：以宣教師甘治士及尤羅伯兩位牧師為主。以台南安平為中心延伸至附近的村莊，南至今日的恆春，北至嘉義。

2. 1644～1662 年：這段期間曾擴張宣教區域至彰化、員林一帶，也曾嚐試在基隆、淡水、宜蘭建立宣教據點，且曾計劃在麻豆地區創辦神學院，却因鄭成功的攻台而告終止。

總計荷蘭人曾在佔領期間內前後派了卅六位宣教師來台灣開拓宣教事工。這些宣教師不僅負責宣教的工作，同時也扮演「政務官」的角色，包括收稅、核發營業執照、經紀買賣、服務軍人、軍眷、殖民地官吏等等。

一六六一年四月三十日，鄭成功率軍攻下安平，迫使荷蘭人投降，有兩位學校教師及五名牧師在熱蘭遮城外遇害殉教，有許多信徒放棄信仰，有的則為信仰逃到山間。

另在康熙五十三年（一七一四年），康熙皇帝為測定台灣地圖，特別派三位天主教耶穌會神父邁拉、雷吉斯、欣德雷來台灣。在他們的筆記中有段記載寫到：

我們在離開廈門之前，曾聽過台灣有基督徒，但經過調查的結果，確定了漢人之間並沒有基督徒，然在土人之間有跡象顯示自荷蘭人佔領時代，基督教就被認識。我們遇到幾個能說荷蘭語、能讀荷蘭書、會寫荷蘭文字的人。甚至在他們之間，我們也發現了荷蘭文的四福音書斷片，這些土人並沒有舉行任何宗教儀式，也沒有背唸任何祈禱文。

我們與幾位認識天地造物主—三位一體、父子聖靈—的人說話，

他們對我們說最初的男人叫亞當，最初的女人叫夏娃，他們因為不服從神，招致神發怒在他們及所有他們的子孫身上，因此必須依賴洗禮來除去此污點；另外一件值得我們注意的，是荷蘭宣教師曾使用羅馬拼音來教導當時的百姓，用於土地買賣契約，以及宣教之用。

荷蘭人退出台灣，直到馬雅各醫師來台灣重啟宣教之門，整整二百零四年的時間，基督教從台灣消失。究其原因：是因在荷蘭人統治期間，雖有荷蘭籍的宣教師來台宣教傳福音，但正如本文前面有關荷蘭的宣教師們，宣教之餘，有許多的時間須為荷蘭的東印度公司辦理其他事務，無法專心於宣教的事工及傳承，因此在荷蘭籍的宣教師來台宣教傳福音的期間，我們可以整體出一些值得借鏡與反省的原因：

〈一〉宣教師本身的角色不清楚：無法清楚界定出事工的重點與主軸。

〈二〉政教不分的宣教事工：因這些荷蘭籍的宣教師來台宣教，是因為荷蘭的東印度公司在台經營殖民所需，為了照顧荷蘭軍人的信仰之需求，順便在台灣宣教傳福音，兼辦理其他事務，並非出於宣教師的志願，由荷蘭的教會所差派來的。所以當被鄭成功所敗逐出台灣之後，宣教的事工也隨之而停止。

〈三〉沒有落根在台灣的計劃與發展：在荷蘭據台約卅七年之久，荷蘭的宣教師並沒有計劃栽培台灣本土的傳道人，來接續宣教的使命，使台灣的教會能繼續發展，因此一旦荷蘭籍的宣教師離開台灣之後，宣教事工及所建立的教會，也隨之中斷跟停止。

由於荷蘭人在台灣宣教事工的失敗事實，成為日後馬雅各醫生及馬偕牧師在台灣宣教事工很好的借鏡與警惕，且不再從蹈失敗的腳步，使得十九世紀中葉在台灣宣教事工，有很好的開始。

B. 晚清時代的宣教事工

十九世紀可說是台灣宣教事工最為巔峰的時代。歐洲各地興起海外宣教運動的熱潮，這種對海外宣教的運動也與殖民活動結合在一起。

1807年，馬禮遜受倫敦宣道會的差派，前往中國廣州開始宣教的事工。由於鴉片戰爭的影響，引起英國長老教會日益關心在中國的宣

教事工，而在一八一五年及一八五八年，分別在廈門及汕頭設立了兩個宣教據點。

1858年六月廿六日，清朝政府因為英法聯軍的壓迫，簽訂了天津條約。此約共計十一條條文，其中第四條規定「中國開放牛庄、登州、潮州、瓊州、及台灣等五處為通商口岸。」自此，台灣的門戶得以開放。

1860年九月，英國派駐廈門的宣教師杜嘉德(Carstairs Douglas)，和駐汕頭的宣教師馬肯查(H. L. Mackenzie)二人來淡水及艋舺訪問，由於發現閩南語可以在台灣使用，且百姓也不排斥他們，他們就極力建議英國的差會將台灣列為一新的宣教區。

1864年初，一為出身英國蘇格蘭愛丁堡大學醫學院，且曾在德國柏林、法國巴黎等大學深造，頗受人尊敬的教會長老馬雅各(Dr. James L. Maxwell)，志願成為宣教師，遠渡重洋來到廈門。他先在廈門學習閩南語並適應生活習性。在同年十月，杜嘉德牧師帶馬雅各醫生與三位助手陳子路、黃嘉智、吳文水一同來台灣，調查南部地方的人文、地理情況。

1865年五月廿八日，馬雅各醫生與三位助手兩次抵達台灣，同年的六月十八日開始在台灣的台南正式展開醫療傳道的工作。值得一提的是，宣教工作最快的方法，沒有比將醫療與傳道結合在一起更快也更有效；耶穌的時代也是如此，台灣的宣教也是如此。

馬雅各醫生首先在台南西門外租屋，房子的前半段做為傳福音宣教的會堂，後半段做診療室及藥局，前來接受醫療的人為數很多，而來聽福音的人也很多。由於台灣門戶的開放是因為外國武力的壓迫，因此仇外的心理因素仍普遍存在於大陸及台灣兩地，宣教事工常因武力的因素導致非常艱困及常被誤解。馬雅各醫生在台的醫療宣教事工因前述原因，很快的也引起當時台灣百姓的騷擾與迫害，使得馬雅各醫生不得不接受官方的建議，將醫院遷往高雄旗后，與三位助手繼續從事醫療傳道的事工。

1866年八月十二日，有四位台灣本地人由駐廈門的宣教師史邁生牧師(Rev. W. S. Swanson)領洗，史邁生牧師只是暫時來台協助馬雅各

醫生的醫療傳道的事工，且在當天下午舉行台灣教會史上第一次的聖餐，這四位受洗歸信的台灣本地人分別為：陳齊、陳清和、高長、及陳圍等。

1867年三月，本籍荷蘭的美國歸正教會宣教師吉普牧師(Rev. Kipp)，和牧師娘相偕來高雄協助馬雅各醫生的工作，有五位台灣人受洗入信，其中一人是淡水港船上的大副莊清風（不幸在高雄左營區被人殺害，成為台灣教會史上第一位殉道者）。

1867年十二月十三日，第一位有牧師職位的英國宣教師，李麻牧師(Rev. Hugh. Ritchie) 夫婦抵達高雄協助宣教工作。夫妻兩人在同年十二月廿五日接下馬雅各醫生在高雄的事工，並把福音傳至南部各地，遠至東部的台東、新港等地。1869年李麻牧師在高雄埤頭為六位信徒施洗（當時的信徒多半來自台灣社會的下階層百姓）。

1870年，馬雅各醫生與李麻牧師配合，向平埔族原住民佈道傳福音，得到很好的成績，特別在高雄的木柵地區，受洗入信的信徒非常踴躍。

1871年十二月，甘為霖牧師(William Campbell)由英國受派來台加入宣教行列，期間編纂了『廈門音字典』，對教導信徒讀『白話字聖經』是為一大貢獻。1874年，甘牧師差點因宣教而死於嘉義白水溪，而因他的毅力與勇氣使得白水溪部落全部皈依基督教。

1871年十二月廿九日，加拿大長老教會差派馬偕牧師(George Leslie Mackay)抵達高雄。馬偕牧師出身美國普林斯頓神學院，及英國愛登堡大學，是一位毅力堅定且有遠見的宣教師，他以使徒保羅「不在基督的名被稱過的地方傳福音」的精神，開啟了台灣北部宣教史的第一頁。自一八六五年到一八七一年間，台灣的宣教工作一直區限在台灣的南部地區，北部一直沒有宣教師前去開拓宣教事工。因此，馬偕牧師在一八七二年三月七日，由李麻牧師、德馬太牧師(Matthew Dickson M. D) 陪同乘船北上，三月九日抵達台北淡水，這一天就是北台灣教會宣教的紀念日。除了跟當地的牧牛小孩學台語外（五個月後第一次用台語講道），幫助馬偕牧師在宣教事工最有力的，就是他以所學過的一些醫學常識，從事「牙醫醫療傳道」的事工，也因替牙痛的

病人拔牙，和緩了當時百姓的敵意，使他在宣教事工上增添許多力量，在馬偕牧師廿九年的宣教時間裏，至少拔過四萬顆牙齒。

1873年三月二日，馬偕牧師在淡水河對岸的五股坑，建立北台灣第一間禮拜堂。同年的二月九日，在眾人嘲笑叫囂中，馬偕牧師為五位第一代信徒施洗，並在二月十六日為這五位信徒舉行北部教會第一次的聖餐典禮，這五人就是：嚴清華、吳寬裕、王長水、林孽、林杯等人⁴⁸，並以這五人為中心，在淡水成立北部第一間教會。1874年，加拿大長老教會差派華雅各牧師(Rev. J. B. Fraser M.D)來台灣，華牧師本身也是一位醫師，對馬偕牧師的宣教事工幫助很大，因他的加入，使北部宣教事工迅速發展起來。

馬偕牧師在北部廿九年之久的宣教，成績相當可觀，在第一個十年裏，他就建立了二十間會堂，接受三百名信徒受洗；在第二個十年裏，他創立牛津學堂，於1882年七月廿一日開始訓練本地的傳道幹部，並將福音擴展到蘭陽地區，直到1901年六月二日，他五十八歲去世時，已建立60所會堂。

整體而言，馬偕牧師的宣教成績是令人驚異的。他於一八七三年二月九日為五位信徒舉行第一次的洗禮，受洗者有嚴清華、吳寬裕、王長水、林孽、林杯等五人，另外，在開設教會方面，馬偕牧師他在淡水創設第一間教會，第一間禮拜堂是在五股坑，其後有新港(今後龍)、和尚洲(今蘆洲)、三重埔(今南港)、八里坌、新店、雞籠、大龍峒、後埔仔(新莊)等教會。馬偕牧師也設立三十八間的平埔蕃教會，以蘭陽地區(噶瑪蘭平埔族)為主，一八九〇年更遠至花蓮港的加禮宛社傳教⁴⁹。大致上來說，馬偕牧師的早期宣教是以淡水河、新店溪和基隆河沿岸——也就是台北盆地為主(1872~79)，後期(1886~91)才轉往蘇澳、宜蘭擴展，向南也到苗栗、公館一帶⁵⁰。

C. 日據時代的台灣教會

1894年七月廿四日，中日甲午戰爭在韓國西海岸附近爆發。經過206天的交戰，中國戰敗投降，於1895年四月十七日，雙方簽訂「馬

⁴⁸ 馬偕牧師著，林晚生譯，《福爾摩沙紀事》，台北，前衛出版社，2007，頁136。

⁴⁹ 同註48，頁204-22。

⁵⁰ 同註48，頁351。

關係約」，此約共計十一條，其中一條就是「奉天南部從鴨綠江抵安平河口，至鳳凰城、海城、營口之遼東半島，及台灣、澎湖所屬島嶼，均割讓於日本。」因此條約，台灣開始進入另一個新的政治時代。日本於一八九五年開始統治台灣，這年剛好是台灣宣教卅週年。

日本佔領台灣之後，剛開始紛亂事件頗多，直到後來秩序逐漸穩定下來。因日人對基督教懷有好感，加上一般百姓對教會亦漸理解，教勢日漸增長。由 1895 年到 1905 年的十年間，南部教會的發展急劇增加，幾乎達到一倍之多，而北部也有很好的成績。雖然在長達五十年的統治期間，日本亦曾派傳教師來台灣，並且組成基督教團，但是教會與日本當局之間仍然有很大的衝突與差距，特別是在教育方面，日本欲將台灣百姓予以皇民化，致使教會在禮拜、教育事工上受到許多的限制。

從 1895 年到 1945 年的五十年間，日本在台灣與教會的關係，可分為二個時期來看：

(一)1895 年至 1931 年：此時期二者間關係良好。日本的基督教會關心在台灣之日本人之傳道事工。1897 年，日本基督長老教會在台北建設教會，其他組合教會、聖公會、美以美會、救世軍、安息日會等教派亦在台灣開始宣教工作。1898 年，日本教會也在台南建設教會。

(二)1931 年至 1945 年：此期間日本當局對台灣教會大施壓力，尤其是 1937 年至 1945 年的八年間，台灣教會嚐盡了一切苦頭。由於日本與英、美政府的關係破裂，掀起戰爭，台灣教會被懷疑對日本政府不忠，因而引起迫害。1944 年，台南神學院被迫關門，所有外籍傳教師必須離開台灣。台灣教會於是在 1944 年十一月廿三日起，進入完全自立、自傳、自養的宣教階段，直到 1945 年九月日本投降為止。

由於台灣人民對洋人的反應與文化的隔閡，宣教師又無政治軍隊做後盾，他們無法直接將耶穌的福音介紹給人民，只能藉由間接的方式，從服務進入，針對人民的需要給予他們所欠缺的。在當時的台灣社會的狀況正如一句台灣俗語「不識字又兼無衛生」的地方，因此，宣教師就從最容易接觸人民，又是當時人民最切身需要的醫療做起。

從北到南分別設立醫院，馬偕牧師設立偕醫館(今馬偕醫院)，梅甘霧牧師與蘭大衛醫師建立彰化基督教醫院，馬雅各醫師成立台南新樓醫院。為關心因肉體的殘缺或因病被遺棄的人，甘為霖牧師在台南建立訓瞽堂教導盲人，戴仁壽醫師在北部設立樂山園收容癲瘋病人。針對不識字的人，教會在南北設立小學、中學、大學，包括有長榮中學、淡江中學、牛津學堂、台南福音書院等學校，為了教育當時的婦女開設了女學堂，將西方新式教育帶進台灣。在文化上的成果，有巴克禮牧師將聖經翻譯成用羅馬拼音的台灣話聖經，設立聚珍堂使用新式印刷，發行府城教會報，刊印各種宗教與非宗教書刊，甘為霖牧師編撰廈門音字典，馬偕牧師編撰中西字典。上述這許多隱藏在服務內的宣教事工，或為著宣教的服務，不僅幫助了信徒的成長，對於台灣現代化的過程更有不可抹滅的影響。

通過醫療，初代基督徒肉體的痛苦得到醫治；通過教育，他們的心靈得着培養。這些貧困、軟弱、被看輕的人們，他們大多數雖然來自社會底層，藉著福音，從認識真理進而得到知識與智慧，使他們逐步成為台灣社會的中堅份子。教會或許仍被台灣社會隔離，但基督徒由於本身的成長，開始隨著台灣社會的脈動起舞，日據時代，他們開始參與台灣的文化、社會、政治等各個領域，關懷時下的台灣人民，為台灣的社會盡一己之力。

雖然基督教信仰的傳遞對台灣有所幫助，民間對基督教信仰仍然甚為排斥，因此教難此起彼落。初期的宣教師們，巴克禮、甘為霖、馬偕都曾遭受侮辱、攻擊、甚至險些喪命。各地的禮拜堂亦曾因故被破壞乃至摧毀，可見當時宣教的困難與阻力非常的險峻與不易。

D. 原住民部落的宣教

日本佔據台灣的五十年期間，是禁止任何人在山地開拓宣教事工，即使是宣教師也是被禁止的。其原因是，日本人想用日本的語言、文化、宗教來同化原住民。「神道」是日本的國教，主張效忠日本皇室，祭拜皇室祖先以及對建國或社會有特殊功績者；因此「神道」不獨是一種宗教，而且是一種愛國主義。日本統治者將這種「神道」之神社遍設於原住民的村落，禁止任何宗教團體在山地宣教。雖是如此，台

灣基督長老教會仍然積極籌備對原住民部落的宣教事宜。

1912年，台灣大會成立第一次會議之議案中，就曾熱烈討論有關原住民部落宣教的可行性。茲將較代表性的時間及人物表列於後：

1911年，日人井上伊之助醫師。利用本身所學的醫學，在部落裏從事醫療傳道，因他的父親於1906年於太魯閣遭原住民殺害，井上伊之助是個基督徒，他決心要用基督的精神向殺他父親的原住民宣教，因此他回日本學醫後，來台並在山地傳基督赦免的信息。

1943年，來自加拿大聖公會的葉資牧師(N. T. Yates)，為了在台灣傳福音，先在日本郵局工作並學得流利的日語。在台東阿美族、卑南族的部落一同生活，並將聖經的信息教導給村民們。

生於1872年的芝苑，第一位太魯閣的信徒，於1924年六月一日受洗，並於1929年在淡水婦校就讀八個月的書，接受北部女宣道會派回花蓮太魯閣及新城傳福音，常被日本警察逮捕與拷打拘留，仍不屈服繼續傳福音。於1946年四月十九日過世，享年七十五歲，被譽為「山地教會之母」。

許南勉是平埔族人，娶阿美族女子為妻。1931年四月進入淡水神學校就讀，1934年四月畢業回阿美族傳道。

高添旺，他被稱為太魯閣的「保羅」。自幼父母雙亡，後來由芝苑得著福音，1940年受洗皈依基督，也接續傳福音的工作，也常遭日本警察迫害；大戰後在太魯閣族、阿美族、布農族、泰雅爾族傳福音。

1945年八月，台灣因日本戰敗，委由中國蔣介石政府託管，國民政府允許宣教工作得以在山地開拓，於是在同年開始，有許多年輕的平地牧師進入山地部落參與宣教事工，較為知名的有：胡文池牧師、溫榮春牧師、駱先春牧師、莊聲茂牧師等。

E. 中會的設立與台灣大會的成立

當宣教事工進入卅年代，也就是1895年，日本佔領統治台灣時，宣教師們覺得有設立中會推動管理教會事務之必要，遂於：

1896年二月廿四日，在台南新樓中學成立首屆南部中會。當時稱為「台南長老大會」。

1904年五月九日，宣教師吳威廉、華羅德牧師、嚴清華牧師聯名，

呈請加拿大長老教會准予北部教會設立中會，獲准後，同年十月四日，在淡水牛津學堂召開首屆中會，當時稱之為「台北長老中會」。

1917年三月十日，南部中會議決委託劉俊臣等七名，創設財團法人並正式登記，在1919年獲得日本治台政府的同意。

1912年，台灣南北兩長老會之差會雖然不同，但在信仰與教制上並無差異，因此乃有聯合之議。是年，在台灣的宣教師召開了一次聯合宣教師協議會，並在同年的十月，在彰化召開首屆台灣大會，此次大會主要議題，主要是在關心山地宣教事工上。

1913年五月廿一日，第二屆大會中議決，訂定教會的正式名稱為「台灣基督長老教會」。

1914年，第三屆大會時，高金聲牧師提議合併台灣與台南二所神學院，至今仍無共識。

1918年四月十四日，第七屆大會，陳清義牧師提議制定「台灣基督長老教會之信仰告白條文」。一直到1985年四月十一日，第卅二屆總會於馬偕醫院大樓議場開會時，才三讀通過了「台灣基督長老教會之信仰告白條文」。

1921年三月九日，南部中會再將高雄區設立為自治區會。

1926年九月四日，第五十七回中會議決，將轄區內之教會，分成高雄、台南、嘉義、台中等四個自治區，每區設傳道、教育、庶務、編輯、財務等五部，並置常設部以辦理區會事務。

1931年，包含台中、嘉義、台南、高雄等四中會的南部大會成立。

1940年，包含有台北、新竹、東部三中會的北部大會成立。

1944年，因順應日人政策，南北教會與其他教派合組「台灣教團」。上述這些台灣基督長老教會組織的形成，象徵著教會宣教的成果，更傳達著教會不再從台灣撤退的決心。

F. 戰後(1945~)的宣教

1945年，二次大戰結束日本戰敗。中國國民黨政府以征服者之姿進駐台灣。在不到一年半的時間，其傲慢、腐敗、貪污的統治，造成通貨膨脹，社會失序，引起台灣人對其土匪式的統治強烈不滿。

1947年二月廿八日，因為公賣局緝私人員取締私菸，毆打以此為

生的婦人，又開槍殺人，終於燎起全島各族群人民的不滿情緒，從示威抗議演變成近乎革命似的暴動。三月八日國民黨政府增援部隊抵達台灣，展開全台報復性的燒殺擄掠，造成數萬人喪命。之後國府一直以類似的統治方式控制台灣人民。

1948年，全台基督徒青年夏令會，約一千二百位基督徒青年呼籲，要求教會牧者正視長老教會南北教會合一的重要性。

1949年，跨越南北成立「台灣教會青年團契」總會。

1949年，蔣介石政府由於政治腐敗，得不到中國人的民心，被中國共產黨政府擊敗，不得以將政府遷移到台灣。面對這一段台灣人民悲慘的史實(1947~1949，特別是二二八事件)，長老教會選擇只能冷眼旁觀。無論是自神學所延伸對社會關懷的信仰觀，或對政治局勢認知上，教會均非常自我的從中抽離，只重於本身的擴展。

1951年三月七日，在台北雙連教會召開台灣基督長老教會第一屆總會，並以總會之名稱開始參加世界基督徒各組織的活動。同年，台灣基督長老教會亦加入「普世基督教協會(World Council of Churches)」，成為該協會的一員，及「世界歸正教會聯盟(World Alliance of Reformed Churches)」。

1954年(宣教百週年)，戰後，長老教會在台灣的宣教，除去山地教會的復興外，最重要的就是在這一年推動的「倍加運動」。推動的契機是從黃武東牧師所撰寫的「台灣宣教」的研究報告而起。黃牧師根據他對宣教的場合，及台灣的政、經、文化進行精密的統計，並對台灣宣教歷史的反省，設計出一套可實踐的宣教方案，該報告呼籲大家「教會信徒人數僅佔台灣人口的0.72%，過去九十年間之傳道，其進度如此之緩慢，凡有心者，自不得袖手旁觀」。在他的呼籲下，高雄中會首先響應，同年南部大會接納。1959年成為總會性之運動，在全國教會努力下成果輝煌，到1964年止，平地教會數由233間增加到466間，信徒數由五萬餘人增加到十萬餘人。雖其後，長老教會接連推出，新世紀宣教運動(1965)、忠僕運動(1971)、自立與互助運動(1976)、信徒什一增長運動(1978)等宣教事工，可惜這些事工或因具體目標，或因理念提出大於實際的推行；或總會與地方教會未能互相

配合，或時間過於短暫，並無明顯成效。

1970年，因普世基督教協會曾建議聯合國接納中華人民共和國為會員國，因與當時台灣的國民黨政府的政策不符，因而對台灣基督長老教會施加壓力，要求退出普世基督教協會。

1971年，是年12月聯合國通過「接納中華人民共和國取代台灣在聯合國中國的席次」案，為此在台灣的中華民國政府則宣佈退出聯合國。不久，美國總統尼克森宣佈將前往中國訪問，鑑於台灣人民在國際間的生存權遭到嚴重擠壓，基於信仰的原則，台灣基督長老教會開始為護衛台灣人民的人權而說話，於同年12月29日發表了「對國是的聲明與建議」（參附件一），對外主張台灣的前途應由台灣的全體住民決定，對內主張政府必須革新，在台灣的中央民意代表必須全面改選。國是聲明發表後，引起國民政府當局相當大的震撼與不諒解。但在1970年代，不僅是台灣基督長老教會，在當時的台灣各大專院校的學生對國是的聲明、關懷，亦是屢見不鮮。

自從中華人民共和國取代台灣在聯合國的地位後，緊接下來的是連串國際外交上的斷交事件，同時在1974年，政府公然進入聖經公會並在一些原住民教會，查扣聖經公會以地方語言（母語）印行之聖經，而1970年，台灣基督長老教會在政府的壓迫下退出普世基督教協會的傷害依然得不到療傷的機會，且面臨教派間因誤解所起的詆毀與傷害。

1975年，以關懷台灣社會現狀為主要內容，而發表了「我們的呼籲」（參附件二）。此呼籲文主要乃在於，要求政府基於「維護憲法賦予人民宗教信仰的自由，每一個人應享有自由使用自己的語言去敬拜上帝，以表達個人的宗教信仰」。因而陳情政府「為維護憲法上的信仰自由，發回新譯白話字聖經，並准予繼續出版任何語言之聖經。」同時呼籲政府應給台灣基督長老教會再加入國際性教會組織，以補救政府在國際政治地位、組織裏，節節敗退的危機。

1977年，在面對中美斷交時，發表了「人權宣言」（參附件三），並進一步建議政府建立一個新而獨立的國家。這些敏感的政治建議，由於和當時政府的政策大相違背，造成台灣基督長老教會與政府間的

關係極度惡化。其所帶來的就是，國外宣教師被迫離台、媒體交相指責這種宗教干預政治的行為、其他教派對台灣基督長老教會的疏離、地方教會的宗教活動被騷擾、傳道人的行蹤被監視、出國被刁難、教會的書信公報被查扣、連用羅馬拼音的聖經也被沒收。

1979年，高雄美麗島事件後，時任台灣基督長老教會總幹事的高俊明牧師等九位牧長，被逮捕收押並判刑坐牢。面對此一衝擊，台灣基督長老教會堅定且清楚的發表聲明表明，「有關台灣基督長老教會總幹事的高俊明牧師對本次事件之表現，本會認為並無違背聖經之教訓、長老教會之神學、信仰、及其牧師的職份」，接納高牧師的行徑為台灣基督長老教會的立場。事件後，台灣基督長老教會更大舉投入受難家屬的關懷，轉變台灣人對政治關懷的態度，且確立了台灣基督長老教會本身的宣教神學；宣教不僅是讓人相信耶穌進入教會，宣教更是在上帝所託付的情境中委身，學習耶穌基督道成肉身的精神，將上帝國度的信息帶進社會，使台灣人民無論相信與不信，都能領受到上帝的愛與公義。

1985年，通過台灣基督長老教會信仰告白(參附件四)，作為日後台灣基督長老教會宣教，及信徒個人生活的依據。奠基於此信仰告白的通過，台灣基督長老教會在八〇年代後，根據前述的信仰立場，持續對台灣國內的政治社會事務發言，諸如台灣前途、語言政策、原住民的人權、二二八事件的平反、司法是否獨立與公正、核電政策…等問題，表達台灣基督長老教會關懷得立場。在信仰上，則以1985年，所通過屬於台灣基督長老教會全體，自己立基在台灣的台灣基督長老教會信仰告白，作為爾後教會宣教，信徒個人生活的依據⁵¹。

歷史是一面過去年代收成的鏡子，為此若要進一步探討廿一世紀的宣教策略之前，就必須對台灣基督長老教會(以下簡稱長老教會)，做一簡要的回顧並以為介鏡。十九世紀台灣基督長老教會在台灣的宣教運動，前後由兩個差會(英國差會與加拿大差會)分南北兩個區域

⁵¹ ①洪振輝主編，《焚而不毀》，台南，人光出版社，1986，頁46-57；②「認識臺灣基督長老教會」編輯小組，《認識臺灣基督長老教會》，台南，人光出版社，1986，頁4-33；③邱瓊苑主編，《新焚而不毀》，台南，人光出版社，1995，頁73-83。

各自進行。其時也曾經受到「南京條約」與「樟腦事件」之庇蔭，宣教師才有可能在台灣各地順利傳教⁵²。

西元 1865 英國宣教師馬雅各醫師來台（1865-1885）由中國廈門來台，首先在打狗（高雄）的旗後登陸開始宣教，而成為長老教會第一位在台宣教的宣教師。由於無法進入內陸傳道宣教，便前往木柵、岡仔林、拔馬等平埔族社區工作，結果獲得相當大的成功（往往是一社之頭目皈依，全社的民眾也跟著皈依）。至於內陸平地之宣教則等到 1868 年樟腦事件條約以後，才成功的展開。此後陸續建設「新樓醫院」、「彰化基督教醫院」、「長榮中學」、「長榮女中」、及「台南神學院」等醫療及教育機構。南部長老教會宣教中心為當時的府城台南，並以大甲溪以南為宣教區。自清朝至日本統治時期的八十年間，南部長老教會的宣教可說是非常成功，並且於醫療、慈善，及教育的事工上影響台灣社會頗巨。

另外，自大甲溪以北的北部長老教會教區，係於 1872 年由加拿大長老教會宣教師馬偕博士（1844-1901）在淡水開始。並且在他前後三十年之久的努力宣教下，北部教區同樣非常成功。就像 1880 年開設「偕醫館（馬偕醫院前身）」，1882 年建設「牛津學堂（今台灣神學院）」，以及後來所創的「女學堂」，「淡江中學」等教育及慈善醫療機構，均對北台灣社會的現代化有相當大的影響。馬偕牧師在他宣教的期間亦建立了六十間的教會。

從上述的簡要回顧，可以看出台灣基督長老教會的宣教事工，對於昔日台灣走向現代化之貢獻，同時也提醒我們，基督教的宣教工作（上帝國的建立）不只是對內的信徒運動而已，它必須兼顧教會的存在對一個社會及人民的影響和貢獻為何，並以此信念邁向未來的新紀元。在進入 90 年代，台灣政治局勢的轉變，長老教會對國事的建言，部份被政府接納，所有的誤解、誣蔑、與攻擊逐漸消彌，社會更加多元化，更自由開放之時，教會宣教的的方向將何去何從？宣教的焦點應放在何處，實是今日台灣基督長老教會宣教最為重要的課題。

⁵² 賴永祥等修編，《台灣省通志(卷三)，政事志，外事篇，第一冊》，台北，台省文獻委員會，1971，頁 75 以下。

第三章 研究模式

A .

1 . 鄉土神學

第一節 何謂鄉土神學

從歷史的角度來看，台灣是中國的一部分，但從文化及民族情感的角度來說，台灣人因為經歷了五十年日本的佔據與治理（直到1945年），和中國國民黨的軍法統治（直到1949年），台灣人發展出一種非常獨特的自我身分感。這種獨特的身分感，經過一些如「二二八事件」（指1947年二月廿八日國民黨以強暴手段鎮壓地方騷亂，導致大量台灣原居民被屠殺及失蹤）的慘劇，「本省人」與「外省人」形同兩大壁壘，充分表現於每個層面，從語言、文化、政治、到神學…台灣原居民認為他們的權利被外來的中國國民黨剝奪了。80年代末世界的政治氣候趨向民主與自決，一直蘊含於民間的不滿和要求自主自決的訴求，亦借助蔣經國執政末期要還政於民的決心而形成；在政治上成立了中華民國立國以來的第一個反對黨（民進黨），在神學上亦有了一個與本土情況緊密相連的台灣神學（最主要的有鄉土神學），而這兩個力量在長老會的神學院（特別是台南神學院）是不可分割的。

在基督教會裏，長久以來一直在思考神學要如何回應處境問題的，是台灣最大的教派，台灣基督長老教會，他們關注原住民羣體、工業宣教、社區發展、母語的教育（及母語聖經的翻譯及發行）…，甚至是離妓問題。其宣教的觀念與保守教會的模式頗不一樣，一方面，台灣基督長老教會是以嚴謹的聖經研究作其基礎及推動力，另一方面，台灣基督長老教會採用的宣教形式也不僅限於口傳或文字，還配以具想像力和切和人民需要的不同事工，因台灣基督長老教會能深入民心，特別是在台灣南部。

台灣基督長老教會最關心的，還是全台灣居民的將來。台灣神學雖然在80年代以「鄉土神學」作旌旗，但在此之前，既有教會長久以來與原居民一起掙扎的歷史（可由第二章的參、台灣基督長老教會的創立、擴展與教會宣教以降得知），更有前台南神學院院長宋泉盛博士及其他人士殷勤的神學反思，這都是鄉土神學重要的背景。正如宋泉

盛博士在為《台灣神學論文集》(一)的「序」寫道：「事實上，『鄉土』這一詞對台灣人民來說並不陌生。在戒嚴文化籠罩下的台灣，突破政治禁忌的民主運動是道地地地的鄉土運動。從日據時代到現在台灣人作家孜孜耕耘出來的文學，是不折不扣的鄉土文學。台灣基督長老教會對台灣的政治命運冒犯政治忌諱在在發出的信仰呼籲，是基督福音鄉土化的具體表現。由此可知，以鄉土為前題建構基督教神學是刻不容緩的事。」⁵³。

因此，我們要先明白台灣基督長老教會在政治及神學上作過的努力，才能介紹鄉土神學的主要議程。

三個重要的宣言

在 1986 年三月蔣經國推動自由化之前，台灣基本上是由少數的外省人統治著占大多數的本省人，基於種種政治因素，也常本於 1950 年開始實施的戒嚴令，民間沒有組黨的自由、示威遊行的自由、言論的自由，而新聞及從政的自由，亦只能在國民黨的框框內才有可能。在任何「一言堂」的局面下，受害者必是「異己份子」的非我族類。這期間因政治言論，或純是批評時局而受軍法審判的平民，就屢見不鮮，其中有著名的學者、文化人，當然也有為台灣籍居民的利益而發言的人了。

台灣基督長老教會不單擁有龐大的會眾，也具有長老教會的特性與熱情：一向敢言且勇於面對現實，會友多為台籍的本省居民，他們覺得為住民爭取自由自決，進而爭取台灣國的獨立，都是責無旁貸的。台灣基督長老教會除了辦刊物、集會、推動台語而放棄國語外，並曾發表過三次宣言，茲介紹於下。

「**對國是的聲明與建議**」，1971 年，十二月廿九日：主張國會全面改選。其背景是在中共進入聯合國，而美國總統尼克森將訪問中國大陸，台灣基督長老教會為防止疑似 1895 年被滿清政府出賣給日本的事件，遂以教會來代表台灣人關切台灣前途，發表「**國是聲明**」(參

⁵³ 王憲治編著，《台灣神學論文集(一)》，台南神學院，1988，頁 2。

附錄一)。

「我們的呼籲」，1975年十一月十八日：主張徹底實施憲法，革新政治，突破外交困境。謀求教會自立、自主，建立世界關係，關心社會公義。背景是1975年原住民及台語聖經、聖詩被統治當局沒收，台灣基督長老教會基於語言是人類基本的自由，「是人的存在基礎」，剝奪母語表達的權利，即等於破壞人存在的基礎，便發表「我們的呼籲」一併要求其他的改革(參附錄二)。

「人權宣言」，1977年八月十六日：主張台灣前途由所有的住民自決，促請政府使台灣成為新而獨立的國家。背景是美國國務卿即將訪問中國大陸，台灣基督長老教會恐怕美國會進一步出賣台灣。其後美國果然在1978年十二月十六日，與中華民國斷交廢約，而與中國建立邦交，造成人心惶惶。此人權宣言被認為是具先知性的文件(參附錄三)。

三個宣言中，以「人權宣言」最為重要。1987年十二月，台灣基督長老教會在台灣各地召開「人權宣言十週年感恩大會」，重新標榜「住民自決」和「台灣獨立」為奮鬥的目標。鄉土神學就是在這樣的政治氣氛下產生的。簡單地說，根據台灣基督長老教會的鄉土神學之主張認為，台灣這塊美麗的島嶼之主權，是屬於在台灣土生土長以及認同這裡為其故鄉的人民的。而這樣的台灣人並不必然地就是政治上的中國人，他們認為近代史陳示的，乃是台灣島嶼迭經荷蘭、清朝、日本、及中國國民黨政權相繼蹂躪和出賣，使他們成為「亞洲孤兒」，雖有「土地」為居，卻因沒有自主自決權而不足成為「鄉土」。鄉土神學的首務，就是希望透過信仰的力量，聚集羣眾形成一股勢力，促請政府使台灣成為一個新而獨立的國家。

根據前台南神學院院長宋泉盛博士的研究指出，基督徒就算不是政治家，也不能推卸自己的政治責任，因為他(基督徒)活在這樣的一個環境裏，信仰亦只能連結人在環境內的全部經驗來傳講，因為在這樣的環境中有文化、經濟、習俗、也有從別的宗教的來的經驗。人的窘境不是抽空的屬靈窘境，而是在真實生活下遭受的窘境，福音的真實力量，正是要把人從真實的窘境釋放出來。

不過傳福音不能單靠口傳，而是要與陷於窘境的人同受苦難，就如昔日耶穌基督一樣。祂成為肉身，不是特意來向人作教法師，而是與受壓迫的人同受剝削，與困苦的人一起呻吟，以致苦難和十字架成了耶穌一生的取向，這也是信徒的目標，受苦不是消極的，因為它有一種勝過強權的潛能。社會是透過這些行動，才知道神與人同在的福音。上述的神學思想，就是宋泉盛博士的神學主張，雖然他從沒有公開承認自己是鄉土神學家，但其神學見解，亦提供鄉土神學一沃土⁵⁴。

由此可見，鄉土神學與台灣的政治背景和宋泉盛博士的神學思想，有著密不可分的關聯。在新約聖經的路加福音書中，亦有一段關於耶穌道成肉身之目的地最好的對照，如下：

耶穌來到拿撒勒—他長大的地方。在安息日，他照常到猶太會堂去。他站起來要唸聖經，有人把先知以賽亞書給他。他打開書卷，找到一個地方寫着：主的靈臨到我，因為他膏立我，揀選我，要我向貧窮人傳佳音。他差遣我宣告：被擄的，得釋放；瞎眼的，得光明；受欺壓的，得自由；並宣告主拯救他子民的恩年⁵⁵。

根據聖經的記載，我們看見同樣的政治與信仰的關係，同樣的社會、文化、經濟等現狀的分析，亦聽見同樣要求信仰落實於「百姓」的掙扎和呼聲，根據鄉土神學的主張，有四個神學上的主張即，人民、土地、權力和上帝。若從聖經的典範來解釋它們的關係，分別是，挪亞之約、亞伯拉罕之約、摩西之約、大衛之約；第二是，以賽亞書之新選民和新出埃及，以至耶穌另立之新約。這些聖經的記載在台灣都是指向同一個主題，沒有土地的人民，就像「沒有巢的鳥」，同樣地，有了土地卻不能參與該地的政治者，就像一個「奴隸」，沒有自主權任人宰割擺佈。只有當人民完全擁有土地與參政的權利，才可以發揮出人是按神形像受造的尊嚴，與神發生有意義的關係，同時又執行大地管家的神聖責任。這是台灣教會的責，甚至是犧牲的目標。

為什麼需要犧牲？因為台灣人的土地被奪去，權利被踐踏，剝削者既坐擁大權，是不會輕易歸還的。但種種逆境都阻止不了台灣人民

⁵⁴ 楊牧谷主編，《當代神學辭典(上)》，台北，校園，1997，頁529。

⁵⁵ 路加福音四:16-19。

「渴望歸家」，和重建家園的決心，此時此刻，台灣教會就有責任來鼓勵信徒，批判現存之政治和經濟制度，學習效法摩西的榜樣，務要聚集人羣，參與公義，為自己的家園來奮鬥，就算繼續受苦，也要在盼望中與人民同在，使台灣這塊土地具備「家」的條件，而成為台灣人的鄉土。此乃鄉土神學的首要議程。

第二節 鄉土神學中的社區總體營造

a. 何謂社區總體營造

社區總體營造是引用自日本社區發展工作所新創的詞句。「社區總體營造」這個詞句，首度在台灣出現是在1994年十月文建會向立法院所提的施政報告中⁵⁶。社區總體營造的概念是建立在社區發展的理念上，但又向前推展了更新、更理想的社區建設觀念。

什麼是社區總體營造呢？社區總體營造是要解決產業類型的轉化、民主政治的落實、社區功能意識的建立、社區環境和生活內涵的提昇。社區總體營造不僅是在營造一些實質環境，更重要的是建立社區共同成員對社區事務的參與意識，和提昇社區居民在生活情境的美學層次，所以社區總體營造不僅營造社區，乃是營造一個新的人。正如現任國立藝術大學藝術研究所陳其南教授所言：「社區總體營造是要營造出一個新社區、新社會和新人種，在這個『造人』的工程中，是依賴社區公民和知識份子的互相學習、自我學習和自我改造。在社區總體營造的過程中，是要建立一個體系化的社區學習社會和學習共同體⁵⁷。」

因此社區總體營造包括居民共識的建立、民主程序的維持、公約的簽訂、協調整合的過程、周延的規劃設計、資金的籌措、經營管理計劃的擬定等等。因此社區總體營造是一項中長程的計劃。社區總體營造也強調總體性、整合性、系統性，依據公共化及人性化的原則，注重生活的美感與品味，高度發揮創意與個性，以營造新的人、新的

⁵⁶ 夏忠堅著，《教會參與社區營造手冊-大家來打拼》，台北，展望會，1997，頁12-13。

⁵⁷ 財經文化週刊-奇摩網站，「凝聚在地認同-創造文化價值」，下載時間：2009/09/30，下載網址：

http://tw.yahoo.com/jw!KVtnIvyfFRQIWrrkc14cu_P1mMUAwKGUHsc-/article。

社會和新的生活價值觀。總之，社區總體營造就是一項「造人」運動，而且是一項永續經營的運動。

依據日本千葉大學教授宮崎清的看法，社區總體營造的產生，是由於『社區崩壞』，而積極探求遏止崩壞的良方，以期創造更好的生活環境。這種社區總體營造工作，必須由居住於社區內的民眾做為營造的主人，然後結合企業、產業、行政，三合一，共同來經營和再造。

因此，社區總體營造有三大原則：(1)以社區的歷史個性為基礎；(2)確認社區的文化精華；(3)由居民以內發的方式確實實踐⁵⁸。行政院文化建設委員會所推動的社區總體營造，大體上是引介日本的觀念和做法。然而，華人所指稱的「社區」，與日本所謂的「共同體」(community)，兩者之間的語意有所不同。例如，「社區」一詞通常被定義在地理空間的層面上，而「共同體」則具有強烈的社羣意識。

同時，行政院文建會所推動的社會營造，主要做法是從社區之中找出一項特色，分別從不同的角度切入，再帶動其他相關項目，逐漸整合成一個總體得營造計劃。這些可供切入的項目，可以是街道景觀的整理、地方產業的文化包裝、各種民俗活動的開發、特有演藝活動的提倡等等。所有這些理念的指向，最後都將導致一個結果：社區總體營造不只是在營造一個社區，實際上已經是在營造一個新社會，營造一個新文化，營造一個新的「人」。下列為社區工作與社區總體營造之對照表：

⁵⁸ 林勝義著，《社會工作概論－第四版》，台北，五南，2008，頁96。

社區工作	社區總體營造
基本理念 是一種工作方法	是一種工作意識
社區界定 地理、心理、行動的社區	社群，生活共同體
工作項目 1. 公共設施建設 2. 生產福利建設 3. 精神倫理建設	1. 造景 2. 造產 3. 造人
工作重點 綜合性福利工作	文化
工作原則 1. 依其社區情況 2. 運用社區資源	1. 社區歷史個性 2. 社區文化精華
工作人員 社區工作者	文史工作者、社區工作者、 藝術工作者、建築景觀設計者
目 標 1. 經濟條件改善 2. 文化條件改善 3. 社會條件改善	1. 工作有品質 2. 生活有品味 3. 為人有品德

由上述對照表顯示出，社區總體營造與社區工作兩者，在理念和重點方面，彼此不同；在工作人員方面，大異小同；在社區界定、工作原則和目的等方面，大同小異；在工作項目方面，用詞雖然有別，實質上幾乎完全雷同。由此可見，社區總體營造與社區工作兩者之間，相異者少，相同者多。所以，兩者應該可以相互配合，共同為解決社區問題，改善社區環境，提升社區居民的生活素質而努力。

人，不能離群索居，所以需要團體；人，也不能懸空而立，所以需要社區。同時，個人，有個人的問題；團體，有團體的問題；社區，也有社區的問題。其中，社區的問題，如果既複雜，又嚴重，往往需要專業人員提供協助。況且，個人、家庭或社團的問題，有時候是社區關係不良所引起，此時就必須從社區關係或社會結構的層面加以改變。

以社區作為服務對象(social work with community)，或者採取社區方式進行福利服務的起源甚早。

在英國，1884年於倫敦東區設立湯恩比館(Toynbee Hall)，成為

社區睦鄰服務中心，為該地區的貧民提供服務，可視為社區工作的濫觴。不過，一般認為 1939 年蘭尼(Lane)所領導的一個研究小組在美國社會工作會議提出蘭尼報告(Lane Report)，闡述社區組織的理論、哲學和方法之後，社區工作(community work)才正式被列為社會工作三大方法之一。而 1960 年以後，聯合國在第三世界國家大力推動社區發展，社區工作才廣被運用⁵⁹。

目前，社區工作已在很多國家實施，但其所使用的名稱不盡相同。在北美，通常使用社區組織(community organization)；在英國和澳洲，較常使用社區工作(community work)，1980 年以後，英國有時也使用社區社會工作(community social work)；在台灣，則經常使用社區發展(community development)。無論如何，最近愈來愈多的人主張以「社區工作」一詞來綜合社區組織與社區發展工作⁶⁰。

b. 社區總體營造的價值為何

(1) 教會為什麼要推動社區總體營造

社區總體營造的價值乃在於體現『愛上帝與愛人如己』的聖經教導。對教會而言，社區發展或社區工作，至今仍是很新的概念和詞句，但是令人驚訝的是，無論是社區發展或社區營造，它的理念和基本原則，居然在聖經裡都很完整且嚴謹的記載著。就教會而言，它不是離群索居的修道院，通常是座落在社區之中，換句話說，社區本來就是教會的鄰居，而聖經教導我們必須要愛鄰舍如同自己。

當律法師來試探耶穌時，耶穌將舊約的律法歸納成兩條最基本的原則：『你要盡心、盡性、盡力、盡意愛主你的上帝；又要愛鄰舍如同自己。』當律法師要顯明自己有理，又問耶穌說：「誰是我的鄰舍呢？」耶穌就敘述好撒瑪利亞人的故事，當耶穌說完故事，反問律法師：「你想這三個人（祭師、利未人、撒瑪利亞人）哪一個是落在強盜手中的鄰舍呢？」律法師回答說：「是憐憫他的。」耶穌說：「你去照樣行吧！」耶穌為什麼會問有學問的律法師這麼簡單的問題呢？其實耶穌要問的

⁵⁹ 同註 58 頁 95。

⁶⁰ 李增祿編，《社會工作概論》，台北，巨流，2007。

意思是，「你是那有需要者的鄰舍嗎？」重要的不在於我們的答案是什麼？重要的是在於耶穌最後的命令：「你去照樣行吧！」⁶¹教會作為社區的鄰舍，是否能察覺到社區的需要，盡力營造社區，以順服聖經的教導去作一個好撒瑪利亞人？

當以色列百姓被擄到巴比倫時，上帝啟示耶利米寫信給被擄的百姓說：「你們要建造房屋定居下來，要耕種，吃田裏的土產；你們要結婚生兒育女，因為你們的兒女也要結婚，生兒育女，使你們在那地方繁殖起來，使人口增多，不減少。你們要為那些我放逐你們去的城市謀福利，為它們的繁榮向我祈求，那些地方繁榮，你們才能繁榮⁶²。」教會是上帝在世上所揀選、呼召的兒女，教會一方面要從世界分別出來，不屬於世界；另一方面，教會也必須生活在世界之中。由這個觀點來看，教會似乎也有一點像處在被擄的狀態中，教會也必須在『被擄到的那社區』建造房子、栽種田園、生兒育女，營造社區，並祈求社區的平安。

從倫理道德的眼光來看，社區營造當然也是『善行』的一種，唯聖經不斷的提醒教會和信徒，必須要行各式各樣的善事。「上帝會更加豐富的賜給你們，使你們不但自己充足有餘，還能在各樣慈善的事上出力⁶³」。「全部聖經是受上帝靈感而寫的，對於教導真理、指責謬誤、糾正過錯、指示人生正路，都有益處，要使事奉上帝的人得到充分的準備，能做各種善事⁶⁴。」

(2) 聖經中的社區營造典範

耶路撒冷是上帝之城，上帝引導尼希米重建耶路撒冷，正是聖經中社區營造的典範。用社區營造的現代用語來分析尼希米重建耶路撒冷，我們可以完整的歸納出聖經對於社區營造所提示的原則。

① 關懷社區

尼希米雖然住在書珊城的王宮，但他的心卻時時關懷耶路撒冷，當有一個人名叫哈拿尼從耶路撒冷來，尼希米立刻找他進宮，詢問耶

⁶¹ 路加福音十章 25~37 節。

⁶² 耶利米書廿九章 5~7 節。

⁶³ 哥林多後書九章 8 節。

⁶⁴ 提摩太後書三章 16~17 節。

路撒冷和百姓的光景。「亞達薛西作波斯皇帝的第二十年基斯流月，我一尼希米住在波斯京城書珊。我的弟兄哈拿尼跟一羣人從猶大來到書珊城。我向他們打聽從流亡的巴比倫回去的猶太同胞和耶路撒冷的情形。他們告訴我：那些從流亡活著回到家鄉的難民正遭遇到大困難，並且鄰境的外族人很瞧不起他們。他們又告訴我，耶路撒冷的城牆仍然破損，城門被燒毀後還沒有修復。我聽見這些事，就坐下，難過得流下淚來⁶⁵。」由此可見尼希米對耶路撒冷的關愛是何等的深。關心社區、愛社區才是社區營造的起步。

②了解社區的需要

當有弟兄從耶路撒冷來，尼希米立刻探詢耶路撒冷的光景。哈拿尼對尼希米報告說：「那些從流亡活著回到家鄉的難民正遭遇到大困難，並且鄰境的外族人很瞧不起他們。他們又告訴我，耶路撒冷的城牆仍然破損，城門被燒毀後還沒有修復。」之後，尼希米知道耶路撒冷的需要和議題(issue)，他才能夠領受負擔重建耶路撒冷的職責。社區營造也是必須先從了解社區的需要開始。

③為社區禱告

尼希米知道耶路撒冷遭遇到大難，他除了坐下哭泣、悲哀幾日之外，他也持續為耶路撒冷向上帝禱告了三個月(基斯流月到尼散月)⁶⁶。為社區禱告是一般社區運動工作者所不會採取的行動，但它卻是社區營造中最為關鍵的行動。

④尋求資源

當亞達薛西王准許尼希米回耶路撒冷修造城牆時，尼希米又對王請求說：「我又問王：王若是認為好，請賜給我詔書，通知河西那邊的省長准我經過，直至我到達猶大；又賜昭書，給守王的園林的亞薩，吩咐他給我木材，建造聖殿的營樓大門的橫樑，以及建造城牆和我要入住的房屋。因為我的神施恩的手幫助我，王就賜給我這一切⁶⁷。」王就准許，並派尼希米作猶大的省長⁶⁸。無論是省長的地位或者是園

⁶⁵ 尼希米記一章 1~4a 節。

⁶⁶ 尼希米記一章 4b~二章 5 節。

⁶⁷ 尼希米記一章 4b~二章 5 節。

⁶⁸ 尼希米記五章 14 節。

林的木材，這些都是重建耶路撒冷的重要資源，有資源才能營造社區。

⑤擬定社區營造計劃

尼希米回到耶路撒冷，連續三個晚上起來巡察耶路撒冷的城牆，沒有讓其他官長和平民、祭司、貴胄知道。尼希米這樣的行動不只是在更深入瞭解耶路撒冷的問題，所以必須要三個晚上都起來，相信也是在擬定重建城牆的計劃⁶⁹。

⑥凝結社區意識

當尼希米查看耶路撒冷並擬定重建計劃之後，他隨即召聚全體百姓，對他們傳遞耶路撒冷重建的需要，見證上帝施恩的手如何引導，百姓就同聲說：「我們要起來建造！」於是百姓奮勇參與重建的工作⁷⁰。重建耶路撒冷如果只是尼希米個人的負擔，這項工作一定無法完成，從事社區營造也是如此。如果只有少數熱心份子關心社區，社區居民缺乏共識，社區營造一定無法進展。當然要凝結社區意識，也必須有啟蒙者作教導及初期的領導，才能引發居民的社區意識並凝結成共識，尼希米就是耶路撒冷社區意識的啟蒙者。

⑦共同參與營造社區

尼希米記第三章記載了參與耶路撒冷重建者的名單，百姓按各個家族認領修築各段倒塌的城牆，「那時，大祭司以利亞實起來，和他一起作祭司的眾兄弟都起來，重建了羊門；他們裝上門扇，就把它分別為聖，又建造城牆，直到哈米亞城樓和哈楠業城樓，把城分別為聖⁷¹；接著的一段由耶利哥人建造；再接著的一段由音利的兒子撒刻建造。」尼希米將耶路撒冷城分成四十段，共有四十個家族或羣體參與修造，尼希米特別指出提哥亞人的貴胄不願意參與修造⁷²，顯然除了這少數人之外，全耶路撒冷的居民都共同參與耶路撒冷的重建工程。居民共同參與是社區營造的最主要精神。

⑧克服社區營造的困難和問題

在耶路撒冷重建工程進行中，尼希米和百姓不斷的遇到困難和問

⁶⁹ 尼希米記二章 11~16 節。

⁷⁰ 尼希米記二章 17~18 節。

⁷¹ 尼希米記三章 1~2 節。

⁷² 尼希米記三章 5b 節。

題，撒瑪利亞人和亞捫人不斷的來譏笑、騷擾，做工的猶太人也常說：「搬運的人氣力已經衰弱，但瓦礫仍多，我們不能再建城牆了⁷³！」散居城外的猶太人十次來要求不要繼續建造城牆；貧困的百姓因放下工作修造城牆，以至於沒有收入可以償付借貸的利息，而影響了做工的意願；甚至仇敵想要謀殺尼希米。但尼希米更不斷的用禱告來克服困難。城牆共修築了五十二天就完工了⁷⁴。社區營造會有困難，是必然的，而能不斷的克服困難與問題，社區才能永續的發展。

⑨ 社區靈性與心靈建造

當耶路撒冷城牆修建完工後，尼希米聚集百姓在水門前的寬闊處，以斯拉和眾文士在眾人面前展讀聖經，眾百姓都站立舉手回應阿們，當他們清清楚楚的唸著聖經、講明意思，眾百姓都哭泣，並開始認罪悔改、遵守聖經的話。眾百姓也都簽名立約要遵守上帝的誠命、典章和律例，並開始遵行什一奉獻⁷⁵。靈性的重建其實比城牆的重建更為重要，因此尼希米的重建耶路撒冷是軟硬體全面的重建，也是靈性的建造；當時所謂的靈性建造，也就是心靈和生活的建造。教會參與社區發展，更不能忽略靈性與心靈的建造原則。

⑩ 維護社區發展的成果—永續營造

當耶路撒冷建造完成之後，尼希米定下了許多生活規章，派人管理庫房、城門，規定安息日關閉城門不許進出。後來百姓又違反這些生活規章，尼希米就嚴厲的斥責、警戒；並使百姓自己潔淨自己；禁止與外族通婚；使祭司各盡其職；『這樣，我就潔淨了他們，使他們脫離一切外族人的污穢，又重新指派祭司和利未人的職責，各人有自己的工作。我又指派人按時供應木柴和奉獻初熟之物。我的神啊，求你記念我，施恩給我⁷⁶。』社區營業造的成果需要不停的維護，並且使社區有永續的發展。

依據上述的原則，舊約聖經的耶路撒冷正預表著新約的教會，尼希米重建耶路撒冷，也可以說是預表教會的建造。因此，以上所敘述

⁷³ 尼希米記四章 11 節。

⁷⁴ 尼希米記四～六章。

⁷⁵ 尼希米記八～十章。

⁷⁶ 尼希米記十一～十三章。

有關尼希米營造耶路撒冷社區的原則，應當也是今日教會參與社區營造的原則與價值。更讓人驚訝的是，除了為社區禱告及社區靈性的建造之外，其他的八項原則，也正是現代社會學家和社區營造工作者，所提倡及遵循的社區營造原則與價值。

C. 如何實現社區總體營造

(1) 台灣社會政策之發展

① 殖民時期

台灣早期的社會政策主要受到清朝以及列強統治殖民之影響，荷蘭人於 1624 年侵據台灣中南部，隨後兩年西班牙亦侵據台灣北部達十六年，而後為荷蘭人逐出，至 1661 年荷蘭人再為鄭成功所逐退。在荷蘭人據台的 38 年間，主要任務在透過貿易獲取商業利益，並對異教徒進行基督教的傳教工作，因而荷蘭人據台初期即已對本地居民（主要是原住民與少數漢人）徵稅，稅收主要用於維護安全、興建教會及學校（亦是為了傳達基督教教義），但並未在台灣建立較為制度性的福利行政體系。因此，當人民遭遇自然風險，如蝗災、風災、震災所導致的欠收與饑荒時，只能仰賴各地的傳教士或政務士對轄區狀況的回報，再由荷屬東印度公司駐台長官進行救濟決策。可由最近被翻譯出來的史料『熱蘭遮城日誌』有如下記載：

1645 年 5 月 15 日，我們收到牧師 Van Breen 從虎尾壠寄來的一封信…從而更得悉那邊饑荒的悲慘狀況…現在是尊貴的公司向這些可憐的人表現慈祥的適當時機，並可因而及時避免所有不幸事故發生⁷⁷。

從上述日誌所記載的相關內容可知，荷蘭人對於貧窮問題的處理，有強烈的社會控制及公司商業利益的考量，因此荷屬東印度公司很少提供無償的現金與實物救濟，其通常是由原住民購買穀物或他日再行償還，希望人民最終能夠自立自助，救濟的主要目的如下：

⁷⁷ 江樹生譯，《熱蘭遮城日誌—第二冊》，台南，台南市政府，2002，頁 411。

1. 立基於基督教教義精神。
2. 宣揚公司的善行。
3. 防止人們的道德敗壞以維護社會安定。
4. 減少人民因饑荒而過度獵殺動物，造成自然生態失衡而影響動物性商品（獸皮）的出口。
5. 避免由於饑荒與貧窮的產生，使得傳教及徵稅的事情因而中斷⁷⁸。

至清朝統治台灣時期，亦沒有建立較為有制度的福利體系，主要為依循清朝律法的相關規定，要求地方政府自行辦理各種福利措施，其主要項目為濟貧或荒災救濟，經費來自稅收（如船舶入港稅及鴉片煙稅）抑或由地方士紳捐贈，此時台灣地區的福利措施可整理如下：

1. **機構式救濟**：此為最主要的救濟項目，但有各式名稱如養濟院、普濟堂、棲流所、留養局、孤老院、丐院（乞丐寮）、恤嫠局（提供家貧保節之寡婦）、育嬰堂等針對各種人口群之院內救濟。
2. **現金式救濟**：提供貧窮人少許現金。
3. **實物式救濟**：提供衣布或月糧及穀物（主要為義倉或社倉）。
4. **義塚**：清朝視喪葬救濟為經國要政，加上當時的台灣是個移民社會，做為收容客死他鄉屍骸埋葬處所之義塚在固地方相當多⁷⁹。

甲午戰爭後，清朝將台灣割讓給日本，台灣的社會行政體系亦在此時期逐步建立，經過部份調整後，社會行政業務最後隸屬台灣總督府文教局社會課社會事業係，其在各州、廳設有社會事業係或教育係辦理相關事宜。日據之初，清朝所建立的貧困救濟體系先被廢除，但隨即被重新復辦與擴張，主要特色如下：

1. 將即有之各式救濟機構或義塚整併成為仁濟院或慈惠院，並大量設立，其功能除了傳統的機構收容，亦增加巡迴義診或附設診療所，與此時的公立醫院形成重要的醫療救濟事業。
2. 開辦許多新的措施，如公設產婆、托兒所或保育園、成德學院

⁷⁸ 江樹生譯，《熱蘭遮城日誌—第三冊》，台南，台南市政府，2003，頁407。

⁷⁹ 台灣省文獻會，重修台灣省通志，《卷妻政治志社會篇》，南投，1992。

(少年教護)、盲啞學校、職業介紹所(主要對象為貧民)、公共住宅或寄宿所、出獄教化事業、鄰保館或社會館⁸⁰。

其中較為特別的是在各地設立七處鄰保館或社會館，最早是1916年設立的「人類之家」，目的雖然是各種教化及救助工作，但服務內容卻包括民眾指導、施醫、救護遊民、寄宿、發給旅費、婦女保護、斡旋調停、保護不良少年、貸予兒童學用品、兒童供食、職業輔導講習等等⁸¹。因此，相較於清朝時期，日據時代的社會福利措施除了各種機構大量增設外，涵蓋的人口群與福利項目更為廣泛，亦從消極性的貧窮救濟，逐漸加入積極性的預防概念，雖然並非所有的社會事業均為公營，民間士紳或社會團體也投入甚多，奠定了台灣社會福利服務的雛型，影響後續國民黨政府接收台灣的根基。

② 戰後至解嚴

1945年後，日本在二次大戰的戰敗使得台灣為中華民國接收。隨著國民黨政府於1949年在大陸的潰敗並撤退來台灣，台灣被當成反攻大陸的基地並進入戒嚴時期，中國大陸推行社會政策的指導原則亦漸漸轉移至台灣，其主要受到下列幾個部份之影響：

- * 孫中山先生的三民主義思想。
- * 1945年通過的戰後四大社會政策綱領(民族保育政策綱領、勞工政策綱領、農民政策綱領、及戰後社會安全初步實施綱領)。
- * 1947年通過中華民國憲法中有關社會安全的專節。
- * 1950年由台灣省政府依憲法頒訂「台灣勞工保險辦法及實施細則」。
- * 1953年的軍人保險。
- * 1958年的公務人員及勞工保險。
- * 1963年由台灣省政府頒行「社會救濟調查辦法」，始將貧民分為三級，明確訂定生活費與全戶人口範圍⁸²。

至1965年，國民黨政府提出的民生主義現階段社會政策由行政院公布後，成為此時政府主要的社會政策方針，內容中除了原本較受

⁸⁰ 同上註。

⁸¹ 同註79。

⁸² 同註79。

重視的社會保險與救助外，亦納入福利服務與社區發展等。爾後據此開辦了：1. 社會發展工作；2. 社會福利基金設置；3. 消滅貧窮計劃；4. 社會工作專業制度。至於此時社會立法之制定，部份來自國際與政治因素的影響，1973年，第一個針對個別人口群之「兒童福利法」通過，其主要是為了回應聯合國兒童基金會(UNICEF)的建議，在召開一系列有關兒童之研討會議後，所形成之立法；而1980年的社會福利三法…社會救助法、老人福利法、殘障福利法通過的主要背景則在於轉移當時政治抗爭(1977年的中壢事件與1979年的美麗島事件)，並緩和1978年美國與中華人民共和國建交所帶來的衝擊與震撼⁸³。

③解嚴後的台灣社會政策

1987年台灣宣布解嚴，受到政治面嚴格管控的民間力量逐漸爆發，除了主要反對黨「民主進步黨(於1986年成立)」所帶領的各種抗爭活動外，長期的社會失衡發展，更使反對黨與部份社會運動有了初步結合，共同將不滿的情緒發洩對象朝向執政的國民黨，雖然兩者有時因為路線問題而分道揚鑣，卻提供後續社會政策開花結果的養分。而許多長久存在社會中被忽略的社會問題，或是過去積存已久的不平等，其所累積之能量，逐漸透過政治民主化被引導到正式的政策形成過程中，初期較具代表性的社會福利運動成就為：

1. 雛妓救援：雖然無法完全實現社運團體的期待，1989年通過的少年福利法，已納入對從娼少女之輔導、安置及保護條文，後續的運動更促成1993年第一次兒童福利法的修法條文中，規範不得對兒童有買賣，媒介兒童與猥褻行為或姦淫等。

2. 殘障福利：1990年殘障福利法的第一次修法，除了身心障礙的類別放寬之外，亦保障身心障礙者的就學與就業等權利。

3. 農民福利：1989年通過的農民健康保險條例，是政府為了對雲林縣農民權益促進會在1988年5月20日結合十餘縣市農民所發起的社會運動之回應。

至1992年之後，國會全國改選，加上此時憲法第18條增修條文納入婦女、身心障礙者以及原住民的各項權利，讓各個社會福利團體

⁸³ 林萬億著，《福利國家－歷史比較的分析》，頁184。

有更多的政治運作空間，於 1994 年通過「全民健康保險法」；「中低收入老人生活津貼福利法」；1995 年的「軍公教人員退休金保險法」；「老年農民福利津貼暫行條例」；2002 年的「敬老福利生活津貼暫行條例」…等社會福利政策之制定⁸⁴。

(2) 社區總體營造的推動(1993-2005 年)

當內政部主導的社區發展已改為由民間社團來帶動時，文建會的社區總體營造卻悄悄地搬上檯面。1994 年 10 月 3 日，行政院文化建設委員會在立法院報告，正式以「社區總體營造」這個名詞來統合生活環境、美學品味、社區秩序成產業型態的發展。這個名詞捨過去聯合國協助發展中地區推動經濟、社會發展的「社區發展」，而就日本的「造街運動」，日本的造街計畫起因於以下時勢：

1. 環境意識的改變：公害、人口外流、城鄉失衡、環境惡化等。
2. 傳統都市計畫的缺失：以經濟、產業為優先的考量所產生的不當發展。
3. 民主化逐漸成熟：人民要求權力下放，居民參與⁸⁵。

而台灣社區總體營造所推動的社會、政治、經濟條件，依文建會在 1999 年所提出的報告是：

1. 台灣五十年來由國家行政官僚與技術官僚所主導的經濟發展，過度強調經濟與硬體量的增加，而忽略常民細緻生活的需求，而導致地方文化獨特性的消失。

2. 工業發展使得自然生態環境受到無情的破壞，城市人口過度集中生活品質低落。

3. 農村人口大量外移，傳統產業沒落，地方生機喪失。

4. 1980 年代以來的社會運動，喚醒民間意識，包括，原住民、環保、農民、學生、組黨、反販賣雛妓等，無可避免地碰觸到社區、文化、本土的議題。

5. 過去卅餘年來社區發展過度講求政治介入，由上而下的作法，

⁸⁴ 黃源協、蕭文高著，《社會政策與社會立法》，頁 146-153。

⁸⁵ 林萬億著，《台灣社會福利：歷史經驗與制度分析》，台北，五南，2008，頁 599。

社區缺乏自發性的意識與能力，對於社區意識的凝聚貢獻有限。

6. 期間最為重要的歷史條件是，當時台灣的本土化政策已相當成熟的政治氛圍。加上，時任總統的蔣經國先生，拔擢本土人才當任要職啟動本土化政策，遂有李登輝先生於蔣經國總統過世繼任總統，並於1990年經國民大會代表選為總統，直到2000年政黨輪替為止。讓台灣本土的歷史、地理、社會、族群、文化經驗等等，成為執政者施政的聚焦及發展社區營造不可或缺的元素。

文建會在這樣的政治、經濟、社會背景下，從文化、宗教下手，在上有執政者的倡導，下有文史工作者深耕地方的浪潮下，成為風起雲湧的社會運動，強調結合行政，專業與社區居民自發性，實踐由下而上的居民參與及規劃，採取部門整合型發展模式，結合了內政部的社會福利社區化實驗方案、環保署的生活環境總體改造、經濟部的形象商圈、教育部的社區大學、衛生署的社區健康營造等方案，使社區總體營造幾成為社區發展工作的新名詞⁸⁶。

(3) 社區營造（事工）與教會的宣教使命

自1990年代「社區總體營造」方案被推行後，台灣的社區運動開始蓬勃發展。近年來台灣人民的社區意識逐漸提升，各種地區性的文化活動和社區產業相繼推出。而文化活動的提倡間接也促成宗教活動的熱絡。各種節期中相關的民間信仰活動與地區的觀光產業的結合，例如台東的「炮轟寒單爺」即是一例。

基督教在這波社區運動的潮流中，也作出了即時的回應，擴大基督教節慶如聖誕節、復活節的活動，期使基督教的文化能本地化。此外，各地方教會亦推行各種社區事工來服務社區民眾或提升社區教育，期盼教會也能逐漸被接納為社區的一份子。然而，當教會在推行社區事工的時候，因著不同的動機、理念也衍生出一些問題如：「社區事工」和「社區宣教」有何異同？「社區事工」和「福音事工」之間的關聯如何？若不能領人歸主則「社區事工」要不要繼續？「社區事工」是教會事工的選項或是必要的任務？要回應上述問題，則必須從基督徒

⁸⁶ 蘇麗瓊、田基武，《新故鄉營造計劃》與《社區營造條例草案》的介紹，社區發展季刊，107期，2004，頁5-21。

信仰的傳統來探究「社區事工」的本質和目的是什麼。換言之，教會存在的意義和宣教使命為何？是教會在實行或檢討反省「社區事工」時必須不斷省思的議題。

1. 教會的意義和使命

教會，希臘原文為 ek-klesia，意即上帝從世上呼召出來的一群人。在聖經中對教會有許多不同的比喻和論述，一般常被引用的是彼得前書所提：「但是，你們是蒙揀選的一族，是王家的祭司，聖潔的國度，上帝的子民⁸⁷。」在哥林多前書中，保羅則是以肢體來比喻教會，「基督是身體的頭，教會是身體的各部份，要順從於基督⁸⁸。」羅馬書中，保羅以聖禮來比擬教會，「要基督徒獻身為活祭」⁸⁹，所以教會是一種聖禮。此外，新約聖經中還用其他形象來代表教會如：鹽、光、酵、僕人、…等等，教會是一種記號、一種工具。教會的自我認知影響教會生活態度和目標。「王家的祭師」、「聖潔的國度」的教會觀，易導致教會以成聖、榮耀作為自我期許的典範；「鹽」、「酵」、「僕人」的教會觀則驅使教會學習基督的犧牲、虛己、服事的榜樣。

教會史上曾發展出諸多的比喻如：「救贖的聖禮」、「神的集會」、「神的子民」、「神的國」、「基督的身體」、「聖靈的殿」、「忠信者的共同體」⁹⁰。加爾文把教會分為「無形的教會」和「有形的教會」，前者是上帝眼中的真教會；後者是肉眼可見的教會。有形的教會是指上帝呼召的一群人，他們崇拜上帝和耶穌基督。這群人的生活中心就是回應上帝的呼召，因此，其所做所為都要對上帝負責⁹¹。所以教會是上帝呼召的一群人，他們的存在是為了回應上帝的呼召，連結於基督聽從上帝的旨意、行祂要教會所行的事。教會蒙召是有使命的，教會為這個使命而存在，當教會失去使命感或誤解它的任務時，必須悔改，重新轉向歸回正道。

台灣基督長老教會《信仰告白》中提到：「教會是上帝百姓的團契…

⁸⁷ 彼得前書二章 9 節。

⁸⁸ 哥林多前書十二章 12-27 節。

⁸⁹ 羅馬書十二章 1 節。

⁹⁰ Bosch David 著，白陳毓華譯《更新變化的宣教》，台北，中華福音出版社，1996，頁 497。

⁹¹ 林鴻信，《加爾文神學》，禮記出版社，台北，1994，頁 170。

通過愛與受苦，來成做盼望的記號。(台語)」將教會視為一種記號，期盼透過自我犧牲、受苦來見證基督之愛與拯救。以聖禮、工具和記號來代表教會是在描述教會的地位和職份，以及教會與上帝拯救世界的宣教的關係。教會是為了上帝拯救世人的計劃而蒙召，是為了他人的拯救而存在，教會是一個永遠帶著使命的信仰群體。潘霍華先生在1944年於納粹集中營中曾寫下一段話：「教會只有當她為著別人存在時才算是教會。…教會一定要在日常生活的一般問題上與人分享，並不是去管理控制，而是去幫補服務⁹²。」這種謙虛、服務、責任的「教會是為著別人」的理念，確能鼓舞提昇教會的使命感。然而，當教會熱忱盡責地為別人的拯救而委身時，教會本身的自省和拯救、醫治是要同時並重的。傳統上教會常會以為自己知道什麼對別人最好，並以己之所好強加於他人，雖然動機是好，但卻缺乏對他者的認同、尊重、了解，導致成為他人的壓力；此外，教會既是一群人的群體，免不了有問題和衝突，甚至腐化、犯罪的發生，教會必須活在不斷的悔改、不斷的歸正過程中。教會需要醫治和拯救，教會的成員不應只是為他人而存在，也要關心自己的拯救，兩者均需上帝的醫治、更新。因此，教會對他者的邀請可能要說：「讓我們一起來跟隨祂，並得到祂的醫治。」因為我們都是不完全的，都需要上帝的拯救。

2. 宣教與上帝的宣教

① 宣教理念的變遷

「宣教」一詞在台灣的社會和宗教界逐漸普遍化，通常被了解為一種宗教的宣揚和教勢的擴展。在基督宗教圈子，亦有類似的情形：「社區宣教」、「老人宣教」、「海外宣教」、「青年宣教」…等事工的推展，目的是將福音廣傳、領人歸主、教會得以增長。然而「宣教」的內涵果真是如此嗎？什麼是「宣教」？「宣教」的動機為何？誰是「宣教」的啟動者？「宣教」的對象是什麼？「宣教」的終極目標又是什麼？這些是基督徒展開行動前必須釐清的課題。在此，將首先就教會歷史中宣教內涵的變遷做介紹，接著，探討當代「社區宣教」的本質與成分。

⁹² 同註 90, 頁 502。

拉丁文“missio”，乃差遣之意，原是指聖父上帝差遣聖子耶穌，聖靈又被聖父和聖子差遣⁹³。聖經中上帝呼召祂的使者，如以色列族長、摩西、先知。並差遣他們去傳遞上帝的命令和信息。在新約中，耶穌一再表明，是父差遣祂到世界施行救贖和審判，在祂離世之前也應許門徒將求父賜下保惠師（聖靈）與他們同在。使徒保羅的蒙召並受差遣到外邦宣揚福音。「宣教」在聖經中的內涵是「差遣」；上帝是差遣者，人是受差者，目的是傳遞上帝的愛與拯救世人的信息。然而，15世紀歐洲殖民熱潮興起，教會驚訝世上還有千萬族群未曾接觸福音，於是差遣宣教士隨同殖民國的軍隊到殖民地傳揚教會福音，這種「差派」的行動被冠上「宣教」(missio)的名稱。教會是差派者，宣教士是受差者，對象是殖民地的異教徒，目的是使他們歸化進入教會⁹⁴。這種宣教的理念衍生到現代就產生宣教是教會派遣基督徒到非基督教世界(國內、外)傳福音，引領非基督徒進入教會以得到拯救。教會是通往上帝國度的必然媒介或是地面上的代理機構。所以宣教的內涵是「傳福音」、「萬民歸主」、「建立教會」。

然而歐洲這種夾雜著殖民主義的宣教思潮到了20世紀卻遇到了最大的挑戰。教會內部的宣教會議的召開，針對「宣教」的神學反省逐漸闡明其中蘊含的不當動機，如：帝國主義、文化優越、教會本身的殖民思想⁹⁵，教會的神學工作者於是在各種世界宣教會議提出重新省思「宣教」的要求。另外，兩次的世界大戰和歐洲社會的變遷是另一個挑戰。兩次世界大戰中以基督教立國的德、奧、英、法…等歐洲國家扮演著主要角色，不禁讓人要問以公義、和平為核心信仰的基督宗教出了什麼問題？此外，科技的進步帶動世界性的世俗化，人們對於科技、理性的依賴逐漸取代宗教的地位，西方基督教世界亦因此而瓦解，歐美的教會教勢大幅衰退。這兩項危機促使教會不得不再次反省她的本質和存在的意義為何？

1932年巴特(Karl Barth)在布蘭登堡宣教會議中提出一份報告，主張宣教是上帝自己的一項行動，不是人的理性和作為。宣教學者

⁹³ 同註 90，頁 300。

⁹⁴ 同前註。

⁹⁵ 同註 90，頁 6。

David Bosch 認為巴特的影響讓「宣教」的典範從啟蒙主義的理性主義，以人為本思考的模式跳脫出來。這種思維在往後的宣教會議上不斷修正，終於發展出一個展新的宣教典範：上帝的宣教，意即，宣教是上帝向世界的一項運動，是上帝拯救世界的一項愛的任務，而教會是進行這項任務的一個使者、一種器皿；因為有宣教才有教會，教會是受召參與在上帝拯救世界愛的工程中⁹⁶。

「上帝的宣教」理念提出以後，對當代基督徒的「宣教觀」和「教會觀」有一個顛覆性的挑戰。從 15 世紀到 20 世紀以來教會將「宣教」與基督教教勢的擴展為主旨，以全世界基督教化(基督教王國)為最終目標；然而「上帝的宣教」卻是以上帝為宣教的主導者，祂關懷、服務的對象是受造的世界包括所有人類(教會亦在其中)，上帝主權在世上的實現成了終極目標，教會的角色則退居成為器皿、僕人，甚至是宣教的對象，若上帝的主權沒有實現在教會當中。

② 宣教、宣教事工和社區宣教

Bosch 綜合其他神學工作者的看法，把宣教和宣教事工兩個詞彙作區隔。前者是指「上帝的宣教」，是上帝主動的救贖行動；後者是指人(教會)的，當這些工作在服事上帝的宣教時，則可稱為宣教事工⁹⁷。英國社區事工的學者 Ann Morisy 則認為並非所有教會主持的社區方案都能展示社區事工的特質。她所界定的「社區事工」是一種宣教的策略，必須具備下列功能：a. 使基督徒表現得像基督徒；b. 使人們能敏感到基督福音的重要性；c. 成為社會正向改變的力量⁹⁸。上述兩位學者的論點，若運用到社區宣教的議題，則可將「社區宣教」區分為「宣教」和「宣教事工」兩個層面。前者如上文所言，是上帝要拯救更新社區的工作；後者則是教會或其他上帝要呼召的團體的工作，當這些工作能服事「社區宣教」工程時，則可稱為「社區宣教事工」或簡稱為「社區事工」。

對基督教會而言，吾人所研發設計的方案、活動則是要讓基督徒活出門徒的形象，讓他們成為福音的見證者，讓他們個人的生命轉化

⁹⁶ 同註 90，頁 525。

⁹⁷ 同註 90，頁 12。

⁹⁸ Ann Morisy, 1997: viii。

朝向基督的生命典範，並分享及影響社區居民的生命，使上帝國的公義、平安、喜樂實現在台灣社會。換言之，教會的社區事工是以形塑人(基督徒與非基督徒)的生命為主旨，讓人們的生命內涵有基督的愛、上帝的公義、聖靈的喜樂。也只有這樣的目標取向之社區工作、方案才得稱為「社區宣教事工」。

③台灣基督長老教會的宣教立場

1970年代台灣的黃彰輝牧師提出的處境化(Contextualization)神學理念及「上帝的宣教」之影響。他認為各地的基督徒都生活在不同的處境中，面對不同的歷史、政治、社會、…實況，在上帝的宣教的光照下，基督徒要對實存特殊的處境作批判性的評估，以洞察時代的徵兆，並透過信仰的省思，了解上帝的旨意和作為，藉以參與在祂對斯土斯民的救贖工程之中⁹⁹。教會對其所處在的環境之實況要保持敏銳的洞察力和批判力，學習聖經中的先知性傳統，當執政者和人民的思想作為偏離上帝的公義、和平的法則時，要提出警告和呼籲的聲音，並參與在上帝拯救的行動中。

1985年4月台灣基督長老教會總會通過該教會「信仰告白」條文，其中提到：「我們信上帝，創造，統治人與萬物的獨一真神。祂是歷史和世界的主，施行審判和拯救。…祂要使人從罪惡中得釋放，使受壓迫的人得自由、平等，在基督裡成為新創造的人，使世界成為祂的國度，充滿公義、平安與喜樂。阿門！」。有關「上帝」和「上帝的作為」的告白即是「上帝的宣教」內涵的描述：上帝是萬物的創造者，祂要拯救世人，祂的國要實現在世界，使世界充滿公義、平安與喜樂。

台灣鄉土神學工作者王崇堯認為該「信仰告白」是台灣基督長老教會經歷1970年代的政治社會參與和宣教實踐後所產生的成果。他在反省「鄉土神學」與「信仰告白」之間的關係時提到「長老會模式」的鄉土神學發展受到1970年代的三個宣言：「國是聲明」(1971)、「我們的呼籲」(1975)及「人權宣言」(1977)中所提及的「新而獨立的國家」的理想，在1985年的「台灣基督長老教會信仰告白」表露出來¹⁰⁰。

⁹⁹ COE, Shoki. ,《Reconciliations and Reflections》, 1993, NY, Shoki Coe's Memorial Fund, pp-272~273。

¹⁰⁰ 王崇堯著，《台灣鄉土神學》，台南，復文，2007，頁171-172。

可見，台灣基督長老教會的「上帝的宣教」理念是從實踐中逐漸發展、形塑的。

1994年「台灣基督長老教會二千年福音運動」的執行委員會出版《宣教大會專題論文集》明示該運動的聖經根據與神學立場。有關宣教的論述如下：『宣教(Mission)是差遣之意。我們視為上帝的作為，是藉著三位一體的上帝成就；…以此觀之，基督教的宣教從其本質與目的而言，乃是上帝國的宣教，應以建立上帝國為其最終目標¹⁰¹。』依據此宣教認知，文中續論到「宣教與教會」的關係：「教會是為了宣教而存在，宣教的目的是為了上帝的主權和榮耀。加爾文堅信上帝的主權，依祂最崇高地目的使世界成為祂榮耀的舞台。這也是我們長老教會宣教的目，…¹⁰²」這是「上帝的宣教」的神學首次記載在台灣基督長老教會所出版的文獻。

1999年第46屆台灣基督長老教會總會，通過「21世紀新台灣宣教運動」方案(PCT, online: 2005/04/10)以「受造共同體，落實上帝國」為主題，推展為期25年的宣教運動。該運動明確以「上帝國實現」為目標，鼓勵信徒和教會藉著讀經、祈禱和委身，透過共同體(團契、社群)的營造將上帝的主權落實在人民的日常生活中；此外，並強調教會要成為光、鹽來見證福音，使教會成為上帝公義、和平的『盼望的記號』，上述的宣教是以「上帝的宣教」神學立場作基礎，以信仰共同體(教會)和生活的共同體(社區)為場合，以上帝的主權的實現為目標。

因此，主張宣教與社會關懷互為伙伴，是最符合聖經也罪切合實際的看法。近年來，台灣教會愈來愈肯定社會參與的需要，也對社會參與的使命愈來愈覺醒。因此大多數的教會應當能夠確認「宣教與社會關懷應該互為伙伴，宣教就是傳福音並建造上帝的國」。而這樣平衡的宣教神學觀，最容易落實的途徑，就是積極參與社區營造，建造社區成為上帝的國，並在營造過程所建立的親密社群關係中，傳福音引人歸向基督。

¹⁰¹ 台灣基督長老教會總會 2000年福音推行中心，《宣教大會專題文輯》，台北，總會 2000年福音推行中心，1994：1。

¹⁰² 同註 101, 1994：2。

社區營造的目標是提昇社區生活的素質，重建愛、尊重、和諧的人性，建立人與人、人與環境的和諧關係，使社區得以永續發展。社區營造的目標如果能夠加上人與上帝和諧關係的恢復，社區營造的目標才能完整。這樣的社區營造工程，可以稱之為「平安工程」，這也就是上帝國的降臨，也就是營造上帝國。在社區的營造過程中，教會和信徒成為社區的好鄰舍，也是社區的忠心成員，因此在自然的友誼和共度艱難、共創夢想之中，教會和信徒就能自然的為基督作見證，引領人接受福音。這也是「友誼佈道策略」、「漸進式佈道策略」、「生活化佈道策略」最具體的落實。因此，社區營造型的宣教，既是營造上帝的國，也是擴張傳福音的機會，可以說是最平衡的宣教行動，因為從宣教的角度來看社區營造，若有朝一日全社區都成為基督徒，則所建立的基督徒社區，就真是上帝國的臨在了。



2. 人權與上帝國

第一節 何謂人權

a. 人權

為了避免空洞的意識形態思想，我們需要一個明確的定義：

人權的意思就是承認每個人都是獨特的個體；它們不包括人屬於某個團體而有的那些權利，如政治投票權，只單單包括他（她）本身自具，而毋須社群賦予的權利。人權站在各種形式之極權的對立面——不管是政治的、工業的、工會的…或教會的皆如此。

人權思想最早從文藝復興的人文主義(Humanism)得着精神動力；那種人文主義指出，人基本上是自由、自主和自決的。洛克(Locke)和康德(Kant)把這些思想變成一個自由國家的政治條件，也就是說，國家要保障個別人民的自由與權利，就必須儘量不干預社會。

從基督徒的角度來思想及整理人權問題，是頗近代才開始有事。從聖經的角度來看，人權並不是建立在人的自由上，而是在啟示真理上：1. 人是被創造(Creation)的¹⁰³，這可以從耶穌基督之身分及工作得到肯定¹⁰⁴；他們既有上帝的形像，創造者就賦予他們尊嚴和價值¹⁰⁵；2. 他們由同一具創造力之道所呼召和裝備，作上帝創造的管家¹⁰⁶；3. 為此緣故，他們本身具有一種動力和責任，即在上帝面前要對自己和別人克盡其職¹⁰⁷。他們要對社羣盡此責任，有時甚至需要逆社羣之意願來盡此責任¹⁰⁸。他們有時甚至需要和國家¹⁰⁹或家庭對立¹¹⁰，來爭取權利。

b. 天賦人權

創世記曾描述亞當之子該隱與亞伯兩兄弟，雖是親兄弟，但卻因故兄該隱把弟弟亞伯殺了。上帝對該隱說：「你兄弟亞伯在

¹⁰³ 創世記一 26~27。

¹⁰⁴ 羅馬書八 29；以弗所書四 24；歌羅西書一 15。

¹⁰⁵ 創世記九 6；雅各書三 9。

¹⁰⁶ 創世記一 28；九 1~2；詩篇八 6~9。

¹⁰⁷ 馬太福音廿二 35~40。

¹⁰⁸ 使徒行傳四 19；五 29。

¹⁰⁹ 列王記上廿一 3；使徒行傳十六 37。

¹¹⁰ 馬太福音八 21~22。

那裡？」「我不知道，我豈是看守我兄弟的嗎？」該隱大言不慚的回話。同是血肉之親，該隱不但殺了弟弟，還視而不見¹¹¹。創世記的信息，也正指明人類應如何正視人類彼此之間的和諧、自由、公義與尊嚴。對世上任何一項與人的基本權利，生命尊嚴相關的事，均有知的權利與共同維護的義務，而不是推託「不知道！」或「這豈是我的責任？」或「為什麼我要關心？」或「為何要去關心？」，特別是2002年聯合國世界公民人權宣言，也是2004年完成全球連署的這份宣言，就指明這點，即我們不但有知的權利，也有必須知的義務，更應有共同維護的責任。這正是保障上帝原先所創造那有尊嚴人類的樣式。也再次提醒愛自己、愛別人、愛自己的國家，也愛別人的國家，尊重生命(自己的、別人的)，維護人權、自然、提昇全球各地、各角落的人權，共同建立公義、和平的世界。這基本的信仰原則，我們不能不知道。

如果我們再次閱讀聯合國2002年的世界公民人權宣言，再讀1977年台灣基督長老教會的人權宣言，都是同樣基於告白耶穌基督是全人類的主，人權與鄉土(國家)是上帝所賜。因此我們努力維護人權，使其有保障，有言論自由，司法公正與免於恐懼不安的生存環境的信仰實踐。70年代的台灣，面對在國際間的黑暗時期，二次大戰戰後一直是台灣經濟依賴國的美國，卻在1971年台美斷交，美中建交，美國總統尼克森、福特、國務卿分別造訪中國。台灣在國際政治角力下，前途陷於茫然與困境之中，台灣基督長老教會台灣基督長老教會向世界國際社會發聲，也向普世教會緊急呼籲，也向美國政府、國民黨政府呼籲尋求最有效措施，使台灣成為一個新而獨立(正常化)的國家，當時台灣基督長老教會內部有部份人基於政黨立場，反對此宣言，但大部份人也在期待且承受恐懼下堅持向前走，卅年後的今天，台灣基督長老教會證明了教會在時代中，即時扮演人權維護，尋求自由、民主有尊嚴的大力推手，以及時代的先知。

曾居住於他邦的猶太族群，以斯帖的叔叔(養父)，因被敵人

¹¹¹ 創世記四 1~9。

忌妒，當時的亞哈隨魯王聽信其臣造假之詞，使得猶太族群面臨滅族危機，以斯帖養父末底改向王后以斯帖求救，但以斯帖有許多的顧慮，如要見王她可能會因為沒有王的召見之命，可能會被處死。當時末底改傳話給以斯帖：「此時你若閉口不言，猶太人必從別處得解脫蒙拯救，你和你父家必至滅亡……」¹¹²。以斯帖最後請求族人為她晉見國王，要有三天三夜的禁食禱告，並冒生命危險主動求見國王，因而猶太人得到了解救。只因以斯帖在重要時刻，依靠上帝冒生命危險，適時出聲，沒有逃避，沒有畏縮，沒有懼怕，留下歷史上一件見證上帝是一切主宰的佳美宣告。

卅年前如此的主題與說法，也同樣要冒著生命危險而參與草擬初稿，當時中國與美國建交的時機已到，台灣的前途與一千七百萬的人民命運，如同面臨何去何從的孤獨與無奈。台灣基督長老教會在1977年總會幹部、總幹事與婦女、青年、原住民，由總會世界關係小組召集，草擬的宣言的核心牧長，都已擬好遺書準備面對生死交戰。在當時政治戒嚴時期適時出聲，除了當時政府對教會的壓制外，並運用教會內部否決人權宣言的提案，並鼓動教會牧長在總會年會中否決「人權宣言」，且動員提出不贊成票，要讓當時總幹事高俊明牧師不能連任，公佈人權宣言當期教會公報也「憑空消失」一萬份，然而在強大壓力下，弟兄姐妹迫切禱告，普世教會、天主教教廷也來信表示支持對人權保障出聲的宣言。台灣基督長老教會在重要的時刻並沒有因各種威脅危險甚至生命的危機，仍然決心勇敢適時出聲。同樣今日台灣人民需要更有信心，上帝會依著祂的旨意，使台灣在新而正常化的國家目標下，盡早真正實現這個目標。

上帝依照祂的形像而創造人類，人類是在有秩序有尊嚴，生命應被尊重，生存在地球上的受造物。這也是最初上帝所造的人類。除天災與生命的自然死亡外，沒有一個人有資格取走別人或自己的生命，如果是因政權、私利、野心而忽視人權、人命，就讓原本有秩序且完美的秩序被破壞。近日中東塔利班綁架南韓一

¹¹² 以斯帖記四：14。

隊福音隊，並開始以殺害人質為談判手段，這種藐視人命、人權的威脅手段，絕對要受世界人民的遣責與排除，在台灣的我們不知有多少人感受這是我們共同的責任否？或只是一則國際新聞，看看聽聽就好？每一個基督教會無論面對任何時代的領導人，任何人執政。永遠要為不民主、無人權的現象發聲，甚至要予以行動，同樣我們也向中國教會呼籲，請中國教會向他們的共產黨政府發聲，遣責表達對人權不公的事件與態度。這是回歸上帝起初完整有秩序社會的信仰責任。聯合國人權宣言中同樣指明這一項任務「基本人權得被保障」「地球資源必須維護」「世界和平共同努力」「基於人權使人與人，國與國相互尊重、平等互惠」，人權宣言卅週年的這時刻，無論我們是屬於那一族群、那一政黨、那一種政治意識，基於基督信仰，我們應該共同走出去，為人權等應被知被維護，為原本公義且正常的秩序之社會而努力。需要每一個人共同關心，希望每一個人共同呼籲，共同見證。使社會如同聖經所描述「慈愛和誠實，彼此相遇，公義和平彼此相親，誠實從地而生，公義從天而現。」（詩八十五：10~11）

台灣高鐵從通車以來，仍有媒體不斷的否定與指責，公共建設的完成不可能百分之百的完全，但至少我可以給它 80 分，在省時、國際化，提昇台灣形象的層面、舒適、服務品質上，我可以給它 90 分，但媒體仍有人不斷的給予負面與絕對否定的言論，這是台灣社會的一項遺憾。然而基督福音今日給予世人的，無論何時何景，它都一直是好消息「主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人，差遣我報告被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，報告上帝悅納人的禧年。」好消息是上帝給予世人的禮物，也是上帝的應許，也是白白的恩典，但需要我們去宣揚、去傳播，為什麼我們要關心？為什麼是我們要做？為什麼我們要出席？就因上帝要我們將這好消息傳出去。總統特赦是依憲法所定，也是維護人權的一項，雖然特赦減刑而出獄的人中，在出獄後，有重大命案，有人受害，但我們也應該看見那些真正受惠的受刑人，比負面個案更多的受惠人數

。為什麼我們要以積極之心來看？因為我們不能以少數人的犯罪而否定更多受惠人，以及維護人權的基本善意，我們要譴責罪犯，但我們更要高舉如同上帝赦免我們的罪之憐憫與赦免之心，期待台灣建立更好的更生延續計劃，更多的中途之家，幫受刑人有轉介站，以求能盡快正常適應社會。但我們仍要肯定特赦的基本精神，這也如同我們宣揚好消息的憐憫赦免心意。如果不斷用心傳、持續傳，也能彼此認同，認同這國家、認同這土地、奉獻在不同行業扮演好不同角色，讓台灣的一切有更美好的成長。

結論：

為什麼這時候我們仍關心卅年前的人權宣言，因這是我們信仰的一部份，也是維護上帝創造的世界原有的秩序，人有基本的人權，應有的尊嚴、自由、平等，免受恐懼之苦的權利，每一間基督教會，每一個基督徒應該都有責任與使命，去關心、去傳揚、落實上帝國在地如同在天上。

聯合國 2002 年世界公民人權宣言

有鑒於，世界公民有保障基本人權，維護地球資源，致力世界和平的責任；有鑒於，基本人權應建立於人與人，國與國之間，誠摯的相互尊重，平等互惠；有鑒於，全球和平將建構在人權基本精神的「自由、平等、博愛」全面實踐。因此，所做的決議是，所有的世界公民對於「基本人權」均有知的權利及共同維護的義務¹¹³。

另外做的決議是，各國政府與民間，應共同攜手努力，監督革新，對於「人權保障」、「言論自由」、「司法公正」與「程序正當性與程序正義」讓人民生命財產獲得保障，人民言論得以自由。

另外做的決議是，全球各界領袖，對於人民生命財產應予積極保護，共同體認使其「免於恐懼不安」之立即性與必要性。

¹¹³ <http://www.worldcitizens.org.tw/sign/index.html>。

另外做的決議是，對於做為世界公民的一份子所應肩負的責任，我們呼籲世人、各國政府、國際組織及聯合國共同攜手奮進，於 2004 年完成「世界公民人權宣言」全球連署，以達保護人權與促進國際和平。

吾等本於「世界之愛 和平之願」之真心，揭櫫本宣言，期能藉由世界公民人權關懷，引導世人愛自己、愛別人、愛自己的國家，也愛別人的國家，尊重生命，維護自然，提昇全球人權，共進和平新紀元。

三次宣言的情況背景

1970 年代是台灣在國際社會中的黑暗期，當時中國勢力崛起，因為台灣自戰後在經濟政治上多依賴美國，然而 1971 年台灣在聯合國的地位被中國取代，1978 年台美斷交，台灣的經援及國際地位岌岌可危，關心台灣政治前途成為眾熱愛台灣人士關心的目標。其中最引人矚目的就是台灣基督長老教會發表的三次聲明與宣言。

一、台灣基督長老教會對國是的聲明與建議

1971 年 5 月，美國外交政策顧問季辛吉(Henry Kissinger) 秘密訪問北京。6 月，白宮宣佈尼克森總統將於翌年(1972 年)2 月訪問中國，國民黨政權表現出極度的焦慮。當年 10 月，國民黨政權被迫退出聯合國。台灣被出賣的恐懼感愈來愈強烈，全國人心惶惶。

1971 年 12 月 29 日，在美國總統尼克森訪問北京前，我教會發表「國是聲明」，闡明四個重點：

- (一)耶穌基督是全地的主。
- (二)一千五百萬人民背景、見解雖各不同，但是以此為家鄉。
- (三)人權是上帝所賜，人民有自決的權利。
- (四)要求國民黨政府革新，中央民意代表全面改選。

這些主張，雖然逐步實現，但改革的時機卻拖了很久。

二、我們的呼籲

1975 年 11 月 18 日，美國總統福特訪問中國之前，台灣基

督長老教會再度發表「我們的呼籲」，對台灣的處境有很深入的看法。

(一)人民有宗教信仰的自由(當時正好政府從聖經公會沒收兩千多本羅馬字台語聖經)。

(二)突破外交困境。

(三)政府和教會應互信互賴。

(四)促進人民的和諧團結，不分省籍、黨籍、族群，互相接納，保障人民的安全與權利。

(五)最後提到經濟發展、社會繁榮帶來人性墮落、公害嚴重、貧、富懸殊、治安敗壞等問題，並提出對教會本身的反省和期許，期盼教會能本著誠實公義的精神，作社會的良心。

三、台灣基督長老教會人權宣言

1977年8月16日，美國國務卿范錫訪問中國為中美建交鋪路前，長老教會由世界關係小組召集約30人，包含總會幹部、婦女、青年、原住民……，召開研討會，對草稿內容大幅修改，這些參會的婦女、原住民及年輕的牧長，當年在研討會上提出了很獨特的看法，「新而獨立的國家」就是這些年輕人的傑出創意。當時，「使台灣成為新而獨立的國家」是非常敏感的議題，隨時都會因談論此議題而家破人亡，所以當時發表人權宣言的這些核心人物都已擬好遺書準備面臨生死交戰。「台灣基督長老教會人權宣言」。人權宣言全文是：

本教會根據告白耶穌基督為全人類的主，且確信人權與鄉土是上帝所賜，鑑於現今台灣一千七百萬住民面臨的危機，發表本宣言。

卡特先生就任美國總統以來，一貫採取「人權」為外交原則，實具外交史上劃時代之意義。我們要求卡特總統繼續本著人權道義之精神，在與中共關係正常化時，堅持「保全台灣人民的安全、獨立與自由」。

面臨中共企圖併吞台灣之際，基於我們的信仰及聯合國人權宣言，我們堅決主張：「台灣的將來應由台灣一千七百萬住

民決定。」我們向有關國家、特別向美國國民及政府，並全世界教會緊急呼籲，採取最有效的步驟，支持我們的呼聲。為達成台灣人民獨立及自由的願望，我們促請政府於此國際情勢危急之際，面對現實，採取有效措施，使台灣成為一個新而獨立的國家。

我們懇求上帝，使台灣和全世界成為「慈愛和誠實彼此相遇，公義和平安彼此相親，誠實從地而生，公義從天而現的地方。」

(聖經詩篇八十五篇 10 至 11 節)

但是也因這些聲明與宣言，使得長老教會與當局關係越來越惡化，於是在 1979 年 12 月爆發美麗島事件時，我長老教會的多名牧長被捕，總會總幹事高俊明牧師也因藏匿施明德先生牽連入獄，當時整個長老教會面臨極大的壓力與挑戰¹¹⁴。

第二節 新約聖經中耶穌如何看待人權

在新約聖經中，耶穌說：祂來是要「宣告被擄的得釋放¹¹⁵。」根據聖經創世記第三章的記載：『始祖被引誘而違命(即人類犯罪)』後，人是服在各種捆綁之下，而『自由』即包括從捆綁中得釋放。

基督徒的自由與政治或公民的自由不一樣，奴隸或極權下的臣民同樣可以享有基督徒的自由。耶穌拒絕作自由戰士的領袖，因為那些人的目的，是要對抗羅馬的壓迫者(約六 15 耶穌知道群眾要來強迫他作王，)。保羅鼓勵基督徒努力作主耶穌的自由人¹¹⁶，這是「基督釋放了我們」的自由¹¹⁷，也是保羅所稱從罪和律法得釋放的自由。

罪擁有奴隸，只有死亡能釋放這樣的奴隸。基督徒卻因與基督同死與同復活而得釋放，甘願成為神的僕人。聖經看罪像個獄卒，永不甘願把他的囚犯釋放；但耶穌基督已把監獄攻破，把囚犯釋放出來。

保羅認為從律法中得著釋放，對救恩來說是重要的，就如從罪中

¹¹⁴. 台灣基督長老教會總會教育委員會編，《焚而不燬－信徒訓練手冊》，1986 再版，人光，頁 63-64、306。

¹¹⁵ 路加福音書四章 18 節，引自以賽亞書六一章 1 節。

¹¹⁶ 哥林多前書七章 22 節。

¹¹⁷ 路加福音書五章 1 節。

得釋放一樣。罪利用律法令人反叛神，以至對破壞律法的人頒布死刑¹¹⁸。從這判刑釋放出來的意思，就是從罪與律法得到自由。從這角度看，律法是奴隸的監護人，一直隨著生而自由的人，並管教他，直到他長大成人¹¹⁹。接受福音時，神的子民就在屬靈上長大成人了，不再需要監護人；他們可以享受從律法得釋放的自由。

這種從律法得釋放的自由不是無律法主義，而是有能力「從心裡遵行神的旨意」¹²⁰，不再需要依照律法條文來行事；這些能力是在「我們這些不隨從肉體而隨從聖靈去行的人身上實現出來」¹²¹。」

服事神和服事人與基督徒的自由沒有衝突，完全的自由正是人之所以能夠服事神和人的關鍵。保羅說：「我雖然自由，不受任何人管轄；但我自願成為眾人的僕人，為的是要多得一些人。…對怎麼樣的人，我就作怎麼樣的人；無論如何，總要救一些人。我所作的一切，都是為了福音的緣故，好讓我與別人同享福音的好處」¹²²。」

由此可見，基督徒的自由只受自己要行善之心所管轄，沒有人可以強求基督徒對食物或節令要這樣那樣，基督徒卻為了別人的緣故而自加限制，因他考慮的是，若會危害別人的信心，就是更合法的事他也甘願放棄自己的自由，正如保羅在寫信給哥林多教會的信徒也教導他們說：「甚麼事情都可以作，但不是都有益處。甚麼事情都可以作，但不是都能造就人。人不要求自己的好處，卻要求別人的好處。…就好像我所作的一切，都是要使大家喜悅，不是要求自己的好處，而是要求別人的好處，為了要使他們得救」¹²³。」

簡單的說，真正的屬靈自由不會引起基督徒做一些奴役自己的事，或鼓勵他做某些會危害群體信心的事。從律法得釋放的自由，不是犯罪的自由；這只會使他從一種奴役制度跳進另一種奴役制度去。倘若律法主義是自由的一個仇敵，那麼以為可以奉旨而行的，便是自由的另一個仇敵。

¹¹⁸ 羅馬書七章 11 節。

¹¹⁹ 加拉太書三章 24 節。

¹²⁰ 以弗所書六章 6 節。

¹²¹ 羅馬書八章 4 節。

¹²² 哥林多前書九章 19、22~23 節。

¹²³ 哥林多前書十章 23~33 節。

「主就是那靈，主的靈在哪裡，哪裡就有自由¹²⁴。」這自由要在復活之日才能完全成就，那時，「被造的萬物盼望自己得著釋放，脫離敗壞的奴役，得著神兒女榮耀的自由¹²⁵。」

第三節 新約聖經中耶穌所宣揚的上帝國之定義為何

上帝國，可說是新約聖經信息的中心。至於已深入於以色列人的經驗中，並建立在先知們預言上的彌賽亞王權，是由耶穌基督的工作成就的，意即，上帝統治的記號已在耶穌自己的言行中表現了，是在祂所行的神蹟和所說的比喻中宣佈了。

第一、上帝的統治在耶穌的事蹟中已表明，這是特指耶穌所行的神蹟而言。耶穌趕鬼，足以證明祂的權柄大於他們，這是對惡勢力一個斷然的打擊。彼得特別揀出耶穌醫好了『凡被魔鬼壓制的人』(使徒行傳十 38)，做為上帝與耶穌同在的一個主要記號；然而對耶穌趕鬼正確解釋的經文，是福音書中關於別西卜的爭辯的記載：馬可福音書三章 20~30 節：

耶穌回到家裏，一大群眾人又聚攏來，以致他和門徒連吃飯的時間也沒有。耶穌家裏的人知道了這種情形，出來要阻止他，因為有人說他發瘋了。有些從耶路撒冷下來的經學教師說：「他被別西卜附身！他是依仗鬼王趕鬼的！」耶穌把這些人叫到跟前來，用比喻對他們說：「撒但怎能驅逐撒但呢？」一個國家自相紛爭，那國家必然站立不住。一個家庭自相紛爭，那家庭也必然破碎。這樣看來，假如撒但的國度自相紛爭，它就站立不住，終必滅亡。沒有人能夠進武士的家，奪取他的財物；他必須先把這個武士綁起來才能夠洗劫他的家。我實在告訴你們，人所犯一切的罪和所說一切毀謗的話都可以得到饒恕；但是那褻瀆聖靈的人就永遠得不到赦免，因為他所犯的是永遠的罪。耶穌說這話是因有人說：他是污靈附身的。(另參馬太福音書十二 22~32；路加福音書十一 14~23)。

¹²⁴ 哥林多後書三章 17 節。

¹²⁵ 羅馬書八章 21 節。

這裏耶穌嘲笑那些說祂是與別西卜的同黨。這紛爭不是撒但自相攻打，而是耶穌向撒但進攻。祂說：『我若靠著神的靈趕鬼，神的國就已經臨到你們了。』（馬太福音書十二 28）從上述的經文，我們可以看出，耶穌趕鬼的事是上帝的作為的一個記號，這便是神的國臨近了（路加福音書十 9～11），耶穌以所行的神蹟為祂作彌賽亞的記號，來答覆施洗約翰的問題（馬太福音書十一 1～5；路加福音書七 18～23）。神蹟似乎宣傳了上帝的國已臨到，並因此呼喚人悔改相信；經上說：「因為在你們中間所行的異能，若行在推羅西頓，他們早已披麻蒙灰坐在地上悔改了」（路加福音書十 13；馬太福音書十一 21）。

第二、上帝國是耶穌的教訓，尤其是祂比喻的主題。我們甚至可以把耶穌的比喻描寫為『上帝國的比喻』，例如：在種子暗中生長的比喻中（馬可福音書四 26～29），着重點是在於一粒種子的發芽與生長，不是人力所能助成的。隨後芥菜種的比喻（馬可福音書四 30～32）。將最小的籽粒與它所長出來的大樹加以對照。上帝國好比這種子生長的程序一樣；有上帝的能力在它背後，如同自然的能力使一根草從地裏生出來一樣。耶穌的工作切合於撒種之時而非收割之時，現在上帝的國正是萌芽期間而非已長成了。

因此，在耶穌的教訓和工作中所表達出來的上帝國，主要是屬於上帝的而非我們的國度。這個國度是上帝主動賜予的，而非人『建造』的。這個國度是上帝自己的作為，是祂去破除惡勢力。但是，正因為在耶穌的工作中上帝國的表現為幼芽而非已完成了，所以我們人才能有活動的份，當上帝將祂的國賜予人類的時候，人類必須有所回應。耶穌的工作乃是把上帝最後的賜予提供給人，並將上帝向人類最後的要求訴諸於人（馬可福音書十二 1～12）。

根據上述福音書中，耶穌所行的神蹟及祂的教訓，我們可進一步將祂的事工，依照祂『在世時的王權』及『復活後的王權』，來了解新約時期，耶穌所宣揚的**上帝國**。

現今的國度

耶穌開始祂的事工時，宣稱日期滿了，神的國近了(可一 14f.)；這意味著耶穌的來到，必有極重大的事要發生。誠然，如馬可在耶穌執行任務之初作這樣的宣告，暗示耶穌之所行乃見證國度的來到。雖然猶太教的觀念從未想到神的國在今世介入人間，因他們認為除非到末世，神國是不可能降臨的。但耶穌卻教導人說，天國已在今世來到，這使得人們在既存環境中的期待有了許多新的成份。這樣的教導與猶太教的觀念極不相同。這是極重要的證據。

在某種意義上，彌賽亞時代之起始，曾被預測是當代的一種改革。舊約預言都已記述在先。那時已普遍流傳這樣的說法：當彌賽亞來到，將有很多兆頭，也有許多事要發生。耶穌自己在拿撒勒會堂中為自己所作的就職講道中，也作了極類似的宣告：「耶穌來到拿撒勒自己長大的地方，照著習慣在安息日進入會堂，站起來要讀經。有人把以賽亞先知的書遞給他，他展開書卷找到一處，上面寫著：“主的靈在我身上，因為他膏我去傳福音給貧窮的人，差遣我去宣告被擄的得釋放，瞎眼的得看見，受壓制的得自由，又宣告主悅納人的禧年。”(路四 16~19)」¹²⁶

另外，耶穌強調國度已在今世蒞臨最引人注意的話，記載在路加福音書十七章 20~21 節：法利賽人問耶穌：「神的國甚麼時候來到呢？」他回答說：「神的國來到是眼睛看不見的。」人不能說：「看哪！在這裡」，或說：「在那裡」；因為神的國就在你們裡面¹²⁷。是耶穌回答法利賽人當面詢問的話，耶穌的意思乃是針對他們以為國度尚屬遙遠的觀念而發。

另段直接指明神國來臨就在現今的記述，是馬太所記耶穌的事工¹²⁸，此事工記述與趕鬼及神國的開始有關，視趕鬼有權柄是神國蒞臨的見證，在此強烈暗示了神國與撒但之國的不同。這種與鬼的權勢爭戰的屬靈衝突一直繼續下去，一直到達顛峰，耶穌親自上了十字架。耶穌怎樣清楚告訴人，神國現今已經來到，趕鬼事件也一樣清楚地顯

¹²⁶ E.E.Ellis, 《Luke》, NCB, 1966, 頁 97。

¹²⁷ H. Conzelmann, 《The Theology of Saint Luke》, 英譯本, 1960, 頁 120ff。

¹²⁸ 馬太福音十二章 28 節；路加福音十一章 20 節。

給人看這不是一件偶發的事件，而是因著人們不斷的需要。至終，耶穌成功地戰勝了黑暗的國度。難怪百姓都驚訝於耶穌的權柄¹²⁹。

第三處是馬太十一 11f. (路七 28、十六 16)。馬太在記載耶穌說明施洗約翰在國度中的地位後，這樣說：「從施洗約翰的時候到如今，天國是努力進入的，努力的人就得著了。」雖然路加所記載的有點不同，雖有字義解釋上的問題，但二個不同的記載，卻同樣是描述國度乃現今之事¹³⁰。當然，國度不是藉由肉體或政治勢力進入的¹³¹。施洗約翰是國度的前鋒，他曾受到希律王的殘害，因此，國度就某種意義而言，是曾經歷過苦害的。不過，它（指國度）不只此意，因它的行動是一直在向前的情況中繼續下去的。這動詞應該不是平常的一般意義，而是強調面對國度的仇敵，人必須儘全力與之搏鬥的意思¹³²。

另在馬太廿一 31：「稅吏和娼妓，倒比你們先進神的國」的話，耶穌是針對那些宗教領袖所說的。祂在句中用的是現在式，生動地表達了與當時宗教領袖尖銳對比的觀念，也就是神的國是現今之事。宗教領袖所蔑視且以之為社會所唾棄的人，現今倒是已經在國度裡了。可見耶穌所說的話，既是關係祂事工的話語，就更成為一種暗示：神國現今已經開始了。

將來的國度

針對上文所述，在此也必須引述耶穌曾說的國度尚未完成之類的话語。耶穌的話語中有很多講到未來有一個時候，在末時要來到。講的最具體的，就是所謂的末世講論，如：

耶穌出了聖殿，往前走的時候，門徒前來把聖殿的建築指給他看。他對門徒說：「你們不是看見了這一切嗎？我實在告訴你們，將來在這裡必沒有一塊石頭留在另一塊石頭上面，每一塊都要拆下來。…至於那日子和時間，沒有人知道，連天上的使者和子也不知道，只有父知道。…因此，你們要儆醒，不知你們的主甚麼時候要來。…在

¹²⁹ 馬可福音一章 27 節。

¹³⁰ 這段「努力」的經文在新譯本譯為「暴力」之意，可參 G. E. Ladd, 《The Presence of the Future》, 1974, 頁 158ff。

¹³¹ E. E. Ellis, 《Luke》, 提到可能是耶穌在反駁奮銳黨的作法。

¹³² 參 F. V. Filson, 《Matthew》, BC, 1960。

他想不到的日子，不知道的時間，那僕人的主人要來，…」¹³³。

耶穌從殿裡出來的時候，有一個門徒對他說：「老師，請看，這是多麼美好的石頭！多麼美好的建築！」耶穌對他說：「你看見這些…每一塊都要拆下來」。耶穌在橄欖山上，面對聖殿坐著，彼得、雅各、約翰和安得烈私下問他：「請告訴我們，甚麼時候會有這些事呢？…」

耶穌就告訴他們說：「你們要小心，不要被人迷惑。…至於那日子和時間，沒有人知道，連天上的使者和子也不知道，只有父知道。…那時，他們要看見人子，滿有能力和榮耀，駕著雲降臨；他要差派天使，把他的選民從四方，從地極直到天邊，都招聚來。」…我對你們所說的話，也是對眾人說的，『你們要做醒』¹³⁴。

有人在談論聖殿，是用美麗的石頭和供物裝飾的。耶穌說：「你們看見的這些，到了日子，必沒有一塊石頭留在另一塊石頭上面，每一塊都要拆下來。」…神的國近了。我實在告訴你們，這一切都必定發生，然後這世代才會過去。天地都過去，但我的話決不會廢去¹³⁵。…

在這一組教導中，提到有許多事將發生，最重要的是人子將在大榮耀中降臨(可十三 24ff.)，但極少提到國度。只有馬太廿五 34 分別綿羊與山羊一段，特別提到說『那創世以來為你們所預備的國』。這一段緊接在人子降臨之後，明顯指那末後的事。若整個末世講論與將來的國度有關，那麼顯然耶穌對這觀念有相當的重視。

關於末世國度的經文，我們可以注意講論國度八福所用的動詞形式，都是未來式。除了說這國是屬於『心靈貧乏的』(太五 3)，等於現在就是的意思外，其他都應許在未來實現：得安慰、承受土地、蒙憐憫，必看見神。雖然蒙賜福的人現在已在國度裡了，但一切福氣更完整的實現都還在未來。這國度在人並不難建立，諸如第八福所說為義受逼迫的人有福了，因為天國是他們的；應該歡喜快樂，…在你們以前的先知，他們也曾這樣迫害(太五 12)等。

耶穌教導門徒的禱告：『願你的國降臨，願你的旨意成就在地上，如同在天上一樣…』適用於現在與將來。如果國度完全是現在的事，

¹³³ 馬太廿四～廿五章。

¹³⁴ 馬可十三章。

¹³⁵ 路加廿一章。

那主禱文中求祂的國降臨就沒甚麼意義了¹³⁶。馬太福音七章 21f. 耶穌在談論進入國度時提到『到那日』(意即最後審判之日)，耶穌是指著一件未來的事說的。將來的宴席也是一樣，在那裡，族長們、亞伯拉罕、以撒、雅各，將為座上客，世界各地都有人來參加。但『亞伯拉罕的子孫(即猶太人)』卻被關在門外了(太八 12；路十三 28)。

作惡者的命運是『丟進火爐』，義人則『在他們父的國中，要像太陽一樣的照耀。』(太十三 42-43)；人子要在榮耀中臨到祂的國(太十六 27~28)。在馬可福音中亦講到神的國大有能力的臨到(可九 1)。

這些都是講未來的事，但這一段有多種解釋，所以仍需保留多種詮釋。當西庇太兒子的母親為二子求在將來國中分受權位時，雖屬一種錯誤的國度觀念，但已表現出她對國度的瞭解是一種將來的事了(太廿 21；但在可十 37 這裡比較是在講述榮耀而不是國度)。

太廿六 29，當耶穌說，從今以後我必不在喝新酒的那一天時，再次講到『那一天』(參可十四 25；路廿二 18)。

國度的各面

雖然國度觀念只是耶穌基督職事說明中的部份，但它是共觀福音書中有關耶穌教訓的主要部份，因此我們仍需對其意義加以界說。這能使人認識基督的任務，使人明白為什麼教訓是耶穌工作中重要的一環。

(1) 國度是以神為宇宙之中心

這是認識耶穌使命最重要的基礎。國度是神的國，神才是發起者和推動者；國度不是人的創作與推展；國度遠超過人道主義者所建議的意義，人充其量只能響應這種激勵，而實質上卻是神獨自主動發起的工作。耶穌解釋神的國對人有很大的要求，甚至最終要捨己(參太十六 24~28；可八 34~38；路九 23~27)，它絕不對人的自我諂媚，耶穌的教訓寧可叫人去適應整個基督徒團體。這教訓不僅不容易使人領會，也與人類經驗相反。正如 Ridderbos 所說：「國度者，原屬超物質

¹³⁶ 參 E. Lohmeyer, 《The Lord's Prayer》, 英譯本, 1965, 頁 88-110。

世界之存在，它乃神榮耀之彰顯¹³⁷。」

(2) 另一因素是它的能力性質，這是由於神為其中心所致

神的創設中，沒有軟弱或無效。這國度並非經由實驗而設；它並不比將來的國度軟弱。當耶穌解釋神將鬼趕出去時(路十一 20~22)，形容現在的國度就像一位更強的壯士將一個披掛盔甲兵器的壯士制服一樣，這就是描述耶穌職事大有能力的比喻。只有在制服鬼的情況中，始得窺見耶穌真正的屬靈事工。值得注意的是，七十位耶穌的跟隨者回來時，耶穌概述這種能力：「我看見撒但，像閃電一樣從天墜落。」(路十 18)

在耶穌執行任務時，國度的來臨有其劇烈的行動，它包括了一切的行動，但特別顯現在趕鬼的事工上。

(3) 國度的彌賽亞性質

因基督擔任彌賽亞的角色，多方面與國度的宣告相連。路加福音記述降生的事蹟，強調天使稱耶穌要被稱為至高者的兒子，上帝要把他祖先大衛的位給他；他要作王，直到永遠¹³⁸。撒迦利亞之歌中，彌賽亞被稱為『在他僕人大衛家中，為我們興起了拯救的角』(路一 69)。上述兩種宣稱，多少是設想中的大衛王國的修正。大衛王國基本上是國族性的，而施洗約翰所宣告的彌賽亞則是與神國有更特殊的連接，雖然並未明顯指稱這彌賽亞，而僅形容為『在我以後要來的那一位』(太三 11；可一 7)，有超自然的特性，祂要用斧子和拿著簸箕執行祂的審判。

要解釋彌賽亞與國度的關連，只需注意許多話語中有關國度與人子的密不可分的關係即可，它們總是以人子即彌賽亞的替代詞，尤其是在那些講述未來之事的人子話語中，最顯著的證明是在，馬太福音十六章 28 節和馬可福音九章 1 節相互比較的經文：馬太的觀念是『人子帶著他的國降臨』；馬可則是『神的國帶著能力降臨』。人子唯在國度中執行一切作為。

假如上述國度的意義的二方面都是正確的，則同樣亦能解釋為何

¹³⁷ H. Ridderbos, 《The Coming of the Kingdom》, 頁 24。

¹³⁸ 路加福音一 32~33。

人子的話語也關係到現在與未來的層面，最清楚的理由是：國度乃是由為人的耶穌強而有力的管制著，也就是說國度的意義只有藉祂對彌賽亞的意識才能理解。耶穌是彌賽亞，神藉祂行事。因此，耶穌的身分和他的工作是國度設限的重要條件。

(4) 國度的另一要素是與救恩的結合¹³⁹

伴隨國度而來的，是神以拯救和賜福予祂的百姓來顯明祂為王的作為。醫病的神蹟，被理解為出於耶穌的憐憫，並且是祂樂意賜福的證明。同樣的，趕鬼也是證明神藉耶穌的作為而顯出祂為王的權柄¹⁴⁰。但在國度宣告中最突出的，是赦罪的福份¹⁴¹。這雖是屬於神的特權，卻由耶穌來執行。無可否認的，這顯示出在耶穌的工作中神強而有力的作為。以後，在使徒行傳早期教會記錄中，赦罪是最重要的主題；不過，這在耶穌時代就已開始了。

國度的成員

我們必須把對國度的呼召回應與否區別出來，因為不是所有的人都須作回應。就如撒種、稗子的比喻，必有分別。耶穌清楚知道，不是全人類都能接受國度的邀請。因此，有效的選擇過程是必須的，但怎樣進行呢？國度的福份只屬於謙卑、有憐憫之心和清心的人，這當然不是所有的人都具有的。確實，如果人們不顧耶穌的其他教訓，就沒有理由不想像神的國是大多數人無法進入的，只有極少數屬靈者才能，也就是所謂成為世上光、地上鹽的那些人。

耶穌自己也有這種約束，就如馬太十六 24 所要求的，要凡跟從祂的人，必須能背起十字架，必須看得著全世界，比為了耶穌而喪失生命更無足輕重。他對耶穌和國度的忠誠奉獻，必絕對到甚至超過了家族血親的關係（太十 37），並且沒有任何妥協的餘地。那些現在以耶穌為恥的，人子在將來的國度裡也要以他為恥（可八 38）。耶穌要求那富有的少年人放棄他屬世的財富，必然因他太看重自己的財產了（可十 17ff.）。耶穌在稱神的國度是屬於孩童的，人必須有像孩童的心使

¹³⁹ 對於在路加福音中，國度與舊恩主題的關係，參 I. H. Marshall Luke: Historian and theologian (1970)，頁 128-141。

¹⁴⁰ 路加福音十一 20。

¹⁴¹ 路加福音五 20-21。

能進入的話，清楚說明了人需要履行這要求使能進入國度（可十 13～16）。這樣的條件，完全排除了政治的觀念。甘願聽從與順服，才是最重要的態度。

在綿羊與山羊的記載中，介紹了國度的另一面。因國度是為那些負起對社會的責任，同情饑餓的、有病的、被囚的和乞求的人所預備的（太廿五 31ff.）。這是否在暗示進入神的國，憐恤之心是所持的護照，而不需君王個人的批准呢？如單獨看這一段，似乎是如此的，但這一段似乎更像為改正人們以社會責任和國度無關的錯誤觀念而發¹⁴²。

以上所述不是進入國度的資格，而是國度成員的主要特質，即這一團契的成員就是那些愛人如己的人。

國度的奧秘

國度的比喻中，特別有耶穌所講的天國的奧秘。耶穌用比喻講道的理由之一，是在傳遞奧秘的意義。祂所講用比喻之原因的一段經文，是眾所週知困難的一段¹⁴³，因耶穌似乎是故意向普通人隱藏其真理。其實，這是不正確的。人們不知道國度的奧秘，與上述他們不是國度的成員有關。他們需要一種接受呼召的心態，尋求瞭解比喻真理的意願，以及跟從這真理的決心。若非如此，他們聽比喻就無法明白其中的奧秘了。

這是懂得天國國度奧秘的重要原則。比喻在當時也許不是那麼清楚，但現在耶穌的門徒都懂了。今將國度比喻中的要則陳述於下：

國度的發展，在撒種、稗子、芥菜種等比喻中，可看出其生長的觀念。不同的土壤，代表對神的道之不同反應。耶穌藉比喻闡明祂自己對公眾職事成功的概念——在四者之中（落在路旁、落在淺土的石地、落在荊棘裡、落在好土裡），只有一種是可能成功的。他們的成功是這樣的顯著，因而有些種子超過預期而能收成百倍。這是把耶穌事工的成功與受限連在一起設的比喻。稗子比喻也是設喻國度的成長必然性，只是重點在闡明國度成員在現今所受的限制。馬太記錄這比喻的解釋

¹⁴² 同註 130，頁 316f.，

¹⁴³ 馬太福音十三 10-17；馬可福音四 10-12；路加福音八 9-10。

(十三 36ff.)，明確強調義人在將來的國度中必發光如太陽一樣¹⁴⁴。藉著芥菜種的比喻（參太十三 31f.；可四 30~32；路十三 18~19），耶穌要門徒不要小看國度萌芽時微小，且指出它以後成長的驚人壯碩。即使是最小的種子，也能長成巨大的樹。這動人地說出了耶穌對事工的至終成功之不尋常保證。

酵的比喻有很多解釋上的困難（太十三 33；路十三 20），因酵一般用作壞的比喻（如『法利賽人的酵』），然而這裡是用微小的特質作將來國度的適當解釋。它主要的教訓，是指耶穌事工出人意表的方法。

太十二 44~46 寶貝與珠子的比喻，謂人發現它的無價，甚至願變賣一切來買它。這是耶穌很痛心於人不能發現天國無可比擬之寶貴而說的。太十三 47~50 網羅各樣水族比喻，同麥子、稗子之比喻一樣，謂神容讓不義的人混雜在義人中間，直到世界的末時。

葡萄園的比喻，指出國度非如人想像由某一國族組成。如果『…神的國要從你們那裡取去，賜給那結果子的外邦人』（太廿一 43），從字面來瞭解，這比喻中另外的佃戶，是指外邦人，而不是猶太人。太廿一 28~32 兩個兒子的比喻，說明了悔改與順服的重要。如宗教領袖不能做到而稅吏和娼妓卻能做到，則後者反而能先進國度（31 節）。馬太廿五 1~13 童女的比喻，重點似在嚴重警告無知或輕忽國度的呼召者。它的時間是指將來，但警告則是現在這個時候（所以你們要做醒）。同樣的警告，也包含在婚宴的比喻中（太廿二 1~14）。

以上眾多的的比喻，對聽眾而言似覺奧秘，但就耶穌而言，關乎國度事工的背景，卻強而有力地勾畫出來了。耶穌之死的意義，若離開這背景，任何一種的解釋皆不足以說明了。國度不止是現今之事，且將成功地達到最終境地，耶穌必須堅定地面向苦難，直到成功。這二種觀念是彼此協調的。我們必須確認，耶穌的死是國度開始不可避免的主要使命。換言之，若忽略了耶穌之死的救贖意義，則任何對國度主題的詮釋，都將構成了對彌賽亞事工的重要見證無所知曉的罪過。

¹⁴⁴ 馬太十三 43。

第四節 台灣基督長老教會之人權宣言的歷史意義與對今日台灣社會之影響

1970年代，是台灣在整個國際政治地位大衰退的時代。由1970年，在聯合國的地位被中國取代開始，直到1977年與美國外交關係中斷，台灣的國際地位岌岌可危。關心台灣政治前途成為台灣基督長老教會新體驗。

1971年十二月廿九日，台灣基督長老教會總會發表「台灣基督長老教會對國是的聲明與建議」；該文分成二部份，一是向國際聲明：表示我們教會「熱愛這島嶼，以此為家鄉，我們希望在和平、自由及公義之中生活，我們絕不願在共產極權下渡日」。二是向國內建議：「呼籲政府與人民，更加把握機會，伸張正義與自由，並徹底革新內政，以維護我們在國際間的聲譽與地位。」並且強調「中央民意代表的全面改選」。

這篇聲明起草之初，原是由教會合作委員會提出，本希望聯合其他教派聯合擬稿具名，但並沒有得到多數的支持，台灣基督長老教會總委會乃決議由台灣基督長老教會總會獨自發表。

此文的發表，是鑒於當時美國總統尼克森，正準備在次年(1972)二月初訪問中國大陸而發。並要求全省各地教會，在一九七二年元月初二的主日，公開宣讀給會友聽。

國是聲明發表後，引起國民政府當局相當大的震撼和不諒解。但在一九七〇年代，不僅是我台灣長老教會，在台灣各大專院校學生對國是的聲明、關懷，更是屢見不鮮。

從中共取代台灣在聯合國的地位後，緊接下來的是一連串國際外交上的斷交事件，同時在一九七四年，政府公然進入聖經公會並在一些山地教會，查扣聖經公會以地方語言印行之聖經，而一九七〇年，台灣基督長老教會被迫退出普世教會協會的傷痕依然得不到療傷的機會，再面臨教派之間被挑撥所起的侮辱、毀傷，台灣基督長老教會總會「世界關係小組」於一九七五年九月十八日，在彰化靜山召開第三次「教會與社會」研究會，並發表「我們的呼籲」乙文，要求政府「維護憲法賦予人民宗教信仰的自由，每一個人應享有自由使用自己的語

言去敬拜上帝，以表達個人的宗教信仰」。因此，「陳情政府為維護憲法上的信仰自由，發回新譯白話字聖經，並准予繼續出版任何語言之聖經。」同時呼籲政府應給我教會再加入國際性教會組織，以補救政府在國際政治地位、組織一落千丈、節節敗退的危機。這篇呼籲文在一九七五年九月廿八日刊登在台灣基督長老教會教會公報，而在同年十一月十八日，台灣基督長老教會總委會通過接納該呼籲文為台灣基督長老教會總會立場。

一九七七年，卡特膺選為美國總統。執政期間，以「人權」為尺度來決定美國外交政策。在那時候的台灣，在國際政治上的地位局勢一直相當曖昧，中國大陸政權又一再叫囂，要以武力拼吞台灣。當時民心惶惶，設法套匯外國移民設籍者日眾，我們也同時嗅到一股台灣與美國間即將斷交的氣氛。面對這些景況，台灣基督長老教會總會針對卡特總統的「人權」政策，於該年八月十六日提出「人權宣言」。該宣言極力主張「人權與鄉土是上帝所賜」，「台灣的將來應由台灣一千七百萬住民決定」，同時「促請政府於此國際情況危急之際，面對現實，採取有效措施，使台灣成為一新而獨立的國家」。

雖然這些聲明、呼籲、宣言等文的發表，給我們教會帶來很大的壓力、誤解、謾罵、侮辱，但是事實上一再的告訴我們，憑著信仰良知所出的話語是對的。我台灣基督長老教會不但贏得更多國際友人、團體的支持、關懷，同時也使我們教會在宣教事工上增添了更多的力量¹⁴⁵。

台灣人民爭取獨立和自由的奮鬥，首先應該從美國的歷史得到借鑑，因為兩者都是擺脫外來強權的統治、爭取人的尊嚴和權利。美國之所以成為全世界最自由、最繁榮、對其公民最具保護力量的國家，有兩個重要文獻奠定了基礎：一是『獨立宣言』，一是『美國憲法』。

『獨立宣言』譯成中文才二千三百字，但確立了兩大原則：第一，必須擺脫英國的統治，把美國建成一個獨立國家。第二，強調人有生命、自由和追求幸福的三大權利。美國憲法雖然文字較多，但全部的

¹⁴⁵.台灣基督長老教會總會，《認識台灣基督長老教會》，台南，人光，1986，頁28-30。

根基是兩點：限制政府權力；保護個人權利。美國獨立後成為自由世界的旗手，主要是實踐了這些立國之本的原則理念。

今天，在台灣人的歷史上，也有兩個重要文獻，具有指明台灣前途方向的作用：一是一九六四年彭明敏等發表的『台灣人民自救運動宣言』；二是台灣基督長老教會在一九七七年發表的『人權宣言』。雖然彭明敏等的「自救宣言」距今已四十五年，其內容不僅沒有過時，反而更看出其對台灣人（特別是所謂的綠營）奮鬥方向的前瞻性和指導性。自救宣言開宗明義，就斬釘截鐵地指出：「『一個中國，一個台灣』早已是鐵一般的事實！」在將近半個世紀前，在蔣介石那麼嚴酷的統治下，彭明敏先生等，就做出了如此勇敢、智慧、真實、更深具理想精神的宣言。

自救宣言指明的台灣方向，就是陳水扁執政時所主張的「台灣中國，一邊一國」。在自救宣言中，曾任駐聯合國代表，身為國際法專家的彭明敏先生就清楚指出：「這個世界已經接受了『一個中國，一個台灣』的存在。」四十多年後今天的現實，更證明了彭明敏先生觀察的準確性、真實性。今天在西方，上至國家元首，下至尋常百姓，都不清楚什麼是「中華民國」，但他們知道有「台灣」。正如「自救宣言」早已認定的，「台灣實際上已經成為一個國家」。

對於今日在台的中國國民黨和在對岸的中國共產黨，一直想要主宰台灣前途的行徑，彭明敏先生的自救宣言，也早就提出抗爭之路：我們必須「在國民黨和共產黨之外，從台灣選擇第三條路——自救的途徑。」怎樣自救，宣言說，要號召不願受共產黨統治，又不甘受國民黨毀滅的人們，推翻外來政權統治，建立一個新國家，制定新憲法，加入聯合國。「使人類的尊嚴和個人的自由具有實質意義。」

從自救宣言所確立的這些原則理念可以看出，它和美國『獨立宣言』所強調的結束外來統治，建立新國家，保障人的三大權利等，具有精神上的一致性。所以它對台灣未來成為一個正常的獨立國家，具有理論奠基的作用。

高俊明牧師任台灣基督長老教會總會總幹事時，台灣基督長老教會發表的『一九七七年人權宣言』，雖然只有四百多字，但闡述了三大

原則：一是台灣人擁有台灣這塊鄉土，「是上帝賜給的」，是天賦人權，神聖不可侵犯；二是「台灣的將來應由台灣住民決定」；三是「使台灣成為一個新而獨立的國家」！

這個「人權宣言」可以說是「自救宣言」的姊妹篇，也是指明了台灣的前途方向，那就是，台灣不屬於中國，更不能由「國共兩黨來決定台灣的前途」；台灣只屬於所有認同它的台灣人民，應由台灣住民自決¹⁴⁶！

在蔣介石威權統治的時代，彭明敏等、及台灣基督長老教會發表如此高瞻遠矚、大氣凜然、義無反顧的「宣言」，其體現的道德勇氣和思想的智慧，實在是今日台灣社會的人們，所應深思和追隨的。而這兩個文獻所標示的台灣的前途方向，更應成為台灣住民明確奮鬥的目標。

第五節 如何在今日台灣社會彰顯人權與上帝國之落實

a. 從人權之普世性價值看台灣的人權

若要從人權的普世價值看台灣的人權，就必須從一九四七年發生的『二二八事件』、戒嚴時期（白色恐怖）說起。

一九四五年日本戰敗投降，消息傳來，萬民歡騰，慶幸脫離不公不義之殖民統治。詎料台灣省行政長官陳儀，肩負接收治台重任，卻不諳民情，施政偏頗，歧視台民，加以官紀敗壞，產銷失調，物價飛漲，失業嚴重，民眾情緒瀕於沸點。

一九四七年二月廿七日，專賣局人員於台北市延平北路查緝私菸，打傷女販、誤殺路人、激起民憤。次日，台北群眾遊行示威，前往長官公署請求懲兇，不意竟遭槍擊，死傷數人，於是點燃全面抗爭怒火。為解決爭端與消除積怨，各地士紳組成事件處理委員會，居中協調，並提出政治改革要求。

不料陳儀顛預剛愎，一面協商，一面以士紳為奸匪叛徒，逕向南京請兵。國民政府主席蔣中正聞報，即派兵來台。三月八日，廿一師

¹⁴⁶ 自由時報，《星期專論》，台北，2009，A6版。

在師長劉雨卿指揮下登陸基隆。十日，全台戒嚴，警備總司令部參謀長柯遠芬、基隆要塞司令史宏燾、高雄要塞司令彭孟緝及憲兵團長張慕陶等人，在鎮壓清鄉時，株連無辜，數月之間，死傷、失蹤者數以萬計，其中以基隆、台北、嘉義、高雄最為慘重，世稱『二二八事件』。

斯後近半世紀，台灣長期戒嚴，朝野噤若寒蟬，莫敢觸及此一禁忌。然冤屈鬱積，終須宣洩，省籍猜忌與統獨爭議，尤屬隱憂。一九八七年解嚴後，各界深感沉痾不治，安和難期，乃有二二八事件之調查研究，國家元首之致歉，受難者與其家屬之補償，以及紀念碑之建立。療癒社會巨創，有賴全民共盡心力。勒石鐫文，旨在告慰亡者在天之靈，平撫受難者及其家屬悲憤之情，並警示國人，引為殷鑑。自今而後，無分你我，凝為一體，互助以愛，相待以誠，化仇恨於無形，肇和平於永恆。天佑寶島，萬古長青¹⁴⁷。

一九四七年發生的「二二八事件」是台灣史上的大悲劇，許多優秀的台灣前輩和無辜民眾犧牲了生命、自由、人權和尊嚴，所受的冤屈和苦難，歷經長達卅九年的戒嚴和白色恐怖時期。二二八事件的本質，因政治環境的變遷和政治立場的互異，而有不同解釋。根據現任國立台北教育大學台灣文化研究所教授李筱峰先生的研究：

戒嚴時代（包括事件發生時）中國國民黨的官方說法有二：

其一說，因為台灣人受日本奴化教育影響，所以反抗祖國政府。

其二說，因為台灣人受共產黨的蠱惑。

另外，「族群衝突論」是最常聽到的解釋。在事件前後，族群衝突確實嚴重。但若全以族群衝突來解釋二二八事件，則只見其表象。

近年來現任總統馬英九先生終於承認二二八事件的起因在於「官逼民反¹⁴⁸。」其實，二二八事件的精神，就是對抗不義、捍衛自由與人權。延續到五、六十年代。雷震與自由派知識份子站出來持續反抗國民黨的威權與戒嚴。對抗不義、捍衛自由與人權的精神，在七、八十年代發揚光大，反對的聲音開始集結，組織起來形成黨外運動、要求解嚴、解除報禁、黨禁、國民大會代表全面改選、立法委員全面改

¹⁴⁷ 本文取自台北二二八紀念公園之二二八紀念碑文。

¹⁴⁸ 參《李筱峰，二二八事件的歷史解釋》。自由時報（2010年2月28日），A15版。

選等等，還權於民的呼籲與要求。

另發生在一九八〇年的二月二十八日，就像是一九四七年的二二八一樣，見證了這片土地漫長的黑夜。在那一天，是震驚海內外的「林宅血案」的發生日。林義雄先生的母親及兩名雙胞胎姊妹慘死（大女兒林奐均幸運逃過死神毒手），然而命案發生至今仍是一件懸案。

其實根據近年來，無論是陸續被披露的二二八史料，或受害家屬的口述…等資料，可發現一件事實，那就是當時的加害政黨（國民黨），至今仍無真正的認錯及悔意¹⁴⁹。做為一個二二八受害者的親屬，心裡最難過的莫過於聽到這樣的話：已經賠給你們錢了，還要吵甚麼？在國民黨的政治語言裡充滿這樣的論調，他們看待二二八事件就好像看待一場大車禍而已，賠幾個錢（還是用納稅人所繳的稅金）、辦辦法會就該了事。甚至在最近一次的立委選舉，大事喧嚷要給二二八家屬一個不分區的立委席次，結果什麼也沒有，卻形塑了二二八的家屬要名要利的假象。簡而言之，就是要將二二八的家屬污名化，以達淡化二二八事件的歷史意義。再次踐踏台灣人的人權。如果問我二二八的願望：願世人「行公義、號憐憫、心存謙卑共同締造真正的和平」。

緊接在二二八事件之後的戒嚴時期（白色恐怖），亦造成許多政治冤獄（被關或被殺害），造成許多家庭的破碎¹⁵⁰。另不少海外學人，如：許世楷、彭明敏¹⁵¹、蔡同榮…，因對國民黨的執政措施諸多不滿，或為了替台灣在國際上發聲的組織（台灣獨立聯盟）¹⁵²，拒絕被國民黨政府網羅去蒐集台灣留學生的言行，組台灣同鄉會…等，均被列入「黑名單」而無法返鄉，例：（摘錄自「黃榮文，我的家歸不得」。）

時間是2010年二月十二日，地點在加拿大安大略省著名觀光景點尼加拉瀑布回多倫多市區的火車上。內人與我凝神傾聽著對面臉上散發慈祥與堅毅光芒的陳姓婦人，夾雜著英語、台語和北京語，滔滔地述說著她的故事，…六〇年代留學北美，先生是台大高材生，台灣旅

¹⁴⁹ 參焦點新聞《馬勿再複製歷史錯誤》，自由時報，2009年3月1日，A3版。

¹⁵⁰ 陳雲鵬著，《2328 陳雲鵬的台灣白色恐怖回憶錄》，自由時報，2009年3月1日，A3版。

¹⁵¹ 彭明敏，《逃亡》，玉山社，台北，2009。

¹⁵² 許世楷、盧千惠著，邱慎、陳靜惠譯，《台灣是台灣人的國家》，台北，玉山，2008。

加的有名生化學者。只因是台灣人，她先生歷經了近十年的申請，才在1967年被批准出國深造。求學期間拒絕被政府網羅去蒐集台灣留學生的言行資料，更組了台灣同鄉會，卻也因此阻絕了夫妻的歸鄉路，1991年才得以第一次回國。…這是陳姓婦人的故事，…許許多多白色恐怖後流亡海外的台灣菁英的故事。她要我設法將她的故事告訴台灣同胞，並懇請台灣同胞努力捍衛這塊土地，別讓台灣淪為異國統治，讓他們再度嚐受「有家歸不得」的那種椎心之痛¹⁵³。

日前美麗島事件卅週年紀念時，諸如，國際自由之家、國際人權特赦組織等，均對目前台灣的人權給予退步的評比，評論界不乏慨嘆社會對於這個台灣人權史上的重要事件過於漠視或毫無記憶，而「公民與政治權利國際公約」及「經濟社會文化權利國際公約」兩公約正式施行的社會意義，似乎被今日的執政者所漠視與忽略。究竟，在今天的台灣，執政者誓言維護的「人權」，該扮演怎樣的角色？

倘若人權真要成為台灣社會「文化」根深柢固的一部分，我們更需要的是執政者對於人權的「示範」與「落實」，而且是在政府具體政策和日常措施中的「示範」與「落實」。否則，執政者的儀式性行為，頂多也只能被認為是在特定史觀主導下阻擋台灣社會徹底尋找歷史「真相」與追求真正「和解」的謀略。如此一來，年年行禮如儀的道歉，不但無助於落實人權、充實人權文化，反而只是將人權當做道德裝飾品，以藝術做為便宜行事的出路，邊際效益終將快速遞減，甚至令人麻痺或反胃。

人權要真正內化為社會文化的一環，固然要從最需要受到「權利節制」的政府做起，然而，避重就輕的檢討報告、洋洋灑灑卻失之瑣碎的兩百多項法令缺失清單¹⁵⁴，展現的是今日政府（馬政府）慣用的宣示手法，令人擔憂的則是其落實人權的決心究竟有多高。雖然，二二八事件發生至今，也由扁政府頒訂為「二二八國定和平紀念日」，並各地方政府亦在各地建立二二八紀念公園、二二八紀念碑或紀念館，呼籲國民黨政府道歉賠償、公佈真相、安慰家屬、以利化解族群對立，

¹⁵³ 自由時報，自由廣場：黃榮文，我的家規不得，2010年3月5日，A14版。

¹⁵⁴ 自誼時報，自由廣場：劉靜怡：澄社評論-人權不是道德裝飾品，2009年12月18日，A9版。

建立起公義和諧的社會。但觀看今日馬政府的作為，仍深感遺憾，願向台灣社會及執政的政府提出呼籲：

一、多年來台灣民眾和二二八受難家屬都抱著「往事可原諒不能遺忘」的哀痛心情，以寬容和平的心情為台灣社會的公義及人權不斷努力，但二二八事件發生迄今六十多年來，沒有加害者因良心或道德的反省，而公開道歉、懺悔，真是令人感到遺憾且不可思議。有這麼多能夠寬容的受害者，卻不見有勇氣認錯的加害者，這是我們整個社會要深思反省的。因為，一個沒有反省能力的社會是不會進步的，不會向上提升的，也是有可能會繼續發生悲劇及再度犯錯的。

二、台灣與中國互動的關係，由二二八事件的歷史教訓中是否應讓政府領導者與社會大眾再度深思反省？但願歷史不再重演，也祈禱不再有類似二二八事件受難者的家屬與子孫的遺憾長留人間。然觀察今日的領導者及其團隊的政策，尤其是近年來台灣的政經大幅度向中國傾斜，固然有大環境與國際現實因素，但錯誤的政策引導與人為短視的因素值得加以反省，沒有多元制衡的社會安全力量，難道不是二二八事件歷史教訓中該引為警惕的嗎？

三、目前台灣社會大眾苦不堪言喪失信心，主要是執政黨表現軟弱而在野黨表現散亂，讓人民看不見希望之所在。有志之士應該認真思考為台灣謀求出路的可行策略，加強有行動應變的能力的領導組織，萬一台灣社會再發生類似二二八的動亂，才能保護家園民眾不再付出慘痛的犧牲代價，是台灣有識者不能不痛定思痛仔細思考，並尋求共識的課題。為了讓台灣社會成為真正的，愛、公義、和平與重視人權的國度，在此再次發出內心由衷的呼籲。

b. 台灣社會落實上帝國之可行性

「廿一世紀新台灣宣教運動方案」的英文版主題是：「透過受造共同體來實現上帝國」(To Actualize the Kingdom of God Thorough Building Koinonia)，「受造共同體」是「實現上帝國」的進路。營造共同體指的是教會和社區生活的轉化、更新。使其充滿上帝國公義、和平及喜樂的屬性。要落實上述的任務，教會需要發展一套實踐的策

略與方法。

一、正視宣教的文化層面

(1) 宣教與文化

宣教與文化是不可分割的關係。但宣教一個最重要的攔阻，就是基督教常被視為外來宗教。此因乃是我們把文化包袱加在宣教信息之上。一位印度的佈道家溫德·霍桑如此說：「不要把福音好像盆栽般帶給我們，請帶給我們福音的種子，然後把種子放在我們的泥土裡¹⁵⁵。」然而，這種做法並不容易，因為，福音一如所有的消息，必須套上文化的形式才能被人傳達和了解。

正如早期來台灣宣教傳福音的宣教師巴克禮牧師，在他的座右銘如此說到：「從不拒絕一杯別人端上來的茶；也不拒絕任何一個應邀講道的機會¹⁵⁶。」前一句是代表巴克禮牧師已進入台灣的文化裡，他知道如何在台灣社會中與人相處；後一句是代表宣教士對宣教的熱忱。

基督徒不但要把宣教真理與自己的文化有所分別，而且以當地的文化形式從中把真理表達出來。我們在一個文化中生長，常會覺得自己的文化才是正確的，任何其他文化都被視為不能接受。這一種「文化自我中心 (Ethnocentrism)」是由於我們有一種自然的傾向，以自己的價值觀和假設來批評其他文化的行為¹⁵⁷。可是，其他民族亦以他們的價值觀和假設來批評我們的文化。因此，當我們與其他文化接觸時，不但要盡力理解他們的文化，更要處理自己的感覺，就是把「我們」和「他們」的感受分別出來，是不再把當地人看為「他們」，是把「他們」列入為「我們」的圈子中時，才能彼此認同。

上帝在聖經中自我啟示是以大眾的文化為背景，為要表達祂的信息，上帝就使用聖經作者的知識、經驗和文化背景，審慎地採用文化中所能使用的材料，以文化做為宣教的媒介，上帝的信息就由此表達出來。因此，教會作為耶穌基督的僕人，必須小心地學習在祂的主權和啟示之下，試驗所有的文化，包括當地和外來的。

¹⁵⁵ 溫德·霍桑著，盧家駁等譯，《世界基督教運動面面觀》，香港，福音證主協會，1984，頁104。

¹⁵⁶ 劉富理著，《巴克禮及其教會增長原理》，美國，台福教會，1982，頁85。

¹⁵⁷ 同註155，頁100。

這樣，教會應當依照甚麼原則來接納或拒絕某個文化元素呢？如何防止或偵察和消除異端（錯誤的教導）及宗教合併（把有害的傳統生活方式帶進基督教中）？如何保護不致成為一個「民俗教會（Folk Church）」，導致教會與社會根本沒有分別呢？要回答這些問題，我們必須知道，文化的範疇與分辨文化可接受的層次。

文化的範疇：

物質文化—衣食住行。

社會文化—政治、家庭、社會制度。

精神文化—語言、文字、宗教、風俗習慣、藝術、音樂。

文化範疇所含有的，與宣教有密不可分的關係。因此在文化的範疇中，必須小心分辨可否接受其文化習俗的層次：

① 不可接受的文化習俗：

是完全違背福音的文化習俗。如，拜偶像、擁有奴隸、行邪術、獵人頭、血戰、祭祀的娼妓，並所有因種族、膚色、階級而造成的歧視。

② 可接受的文化習俗：

是無傷大雅的習俗，這些習俗與道德是無關的，因此可以無需任何修改，就可保留。如，進食和洗澡的習慣，異性見面時的禮儀，頭髮和服飾等¹⁵⁸。

所謂可接受的文化習俗，是不必完全擱置的，只要把不潔的元素清除，加上基督教的意思即可¹⁵⁹。

在歷史中差不多所有的習俗都在該文化中有很重要的功用，甚至一些本身不好的習慣也可能有建設性的功能。因此，在除去一個習俗之前，必須先考慮它的功能，並以一個有相同功能的習俗來代替它。文化的意義很廣，如果要有效地宣教給另一個民族，就必須對這個文化的觀念有全面的了解。在可接受的文化習俗都有其價值觀，由此我們在一個文化中所預設的抉擇，它能幫助那些在該文化中生活的人，使他們知道應該做甚麼，或必定要做甚麼，才能切合當地的生活方式。

¹⁵⁸ 同註 155，頁 142。

¹⁵⁹ 使徒行傳十五章 1-21 節。

總之，在可接受文化的價值觀條件下，於宣教的過程中必須經過嚴謹的批判，然後互相對話，而了解對方的立場及問題，做深度的探討後，才能如何切實地分享福音，達到宣教的效果。

二、基督與文化—宣教學的文化觀

在基督教與各種文化的強烈衝突中，主張文化相對論者堅決認為引到神的路不止一條，而是殊途同歸的。各種文化都有優點與缺點，是非標準並無一定的準則，是根據不同的環境而決定的。若要說服活在某種文化裡的人，去接受另外一種思想或信仰，是構成一種「功能替代」的轉變。

但存在於自己的文化與宗教的前題之下，該撒猶流永遠是羅馬人，蘇格拉底永遠是希臘人，孔子永遠是中國人，但耶穌卻不受人種、文化和政治的限制，彼拉多稱祂是「猶太人的王」。教會最早最簡單的信經是從腓利比書二章 11 節的：「耶穌基督是主」所告白的。藉此上帝已經向人類啟示那唯一的道路，因為祂是神人、救世主。

如同尼布爾在「基督與文化 (Christ and Culture)」一書指出：「文化一直支配著基督徒，而甚至當基督徒生活於耶穌基督的旨意下時，他同時也生活在文化的權威之下¹⁶⁰。」故，基督與文化不能各自分離來說，否則彼此便無從了解，同樣的，教會從事於宣教工作時，實際上不能不考慮它的場合特性。

然而，基督徒在面對各種不同文化的情況下，在基督與文化中是基於什麼樣的立場，來面對及處理這些問題？於是尼布爾在「基督與文化」一書中提出五種類型¹⁶¹。

① 基督與文化對立：基督與文化對立，致使基督成了催迫人們作取捨的決斷。

② 基督在文化之內：基督與文化是一致的。在基督裡人類所仰望實現的價值，已達到最高實現的價值與極點。

③ 基督超越文化：文化可以引人進入基督需踴躍跳躍，否則不可

¹⁶⁰ H. Richard Niebuhr, Christ and Culture, NY, Harper & Row, 1951, op. cit.。

¹⁶¹ Ibid, 頁 39-44

能有真實的文化。故，基督實為文化中的基督，也是超越文化的基督。

④逆理中的基督與文化：基督與文化之二元性與必然的權威對立，相信於服從上帝仍須服從社會制度，更須服從社會之審判者**基督**。

⑤基督是文化的改造者：基督是住在文化與社會內的人類的改造者，此改造未曾離開過文化與社會。但我們仍強調基督教是在文化之內超越文化的，且能改造文化的觀點，我們並不贊成基督教從文化中孤立。

如果福音要想廣傳並在不同文化生根（特別是在台灣社會），那麼教會必須認清那些文化的適應是正常，那些文化的適應是必須拒絕。

只有在當地文化習俗合乎聖經的啟示時，教會才能予以接受。例如，中國人祖宗的牌位是否必須燒毀？孔子有關慎終追遠的教訓，是尊敬先人的表示，一般人祭祖的舉動，卻有了敬拜的意味。從這例證可發現某些宗教信仰的成分，已被納入社會制度中，教會應該根據甚麼標準來接受或禁止？

1. 基督教與不同文化接觸的立場¹⁶²

①基督教的神學：神學思想能決定教會的信仰和行為。基督教的神學乃代表教會信仰的大原則，是不能為了適應文化而改變的。所以福音的基本真理，是不應受文化的影響，相反的，福音的真理被人接受之後，便能改變人類的文化。

②基督教的倫理：基督徒在各種環境中應有的行為標準，這標準代表他們的價值觀念。

③基督教的形式：包括教會的組織、崇拜、禱告和建築應有的形式，這些教會內容也會隨著文化而有不同，也可以根據實際的需要而有所適應。

④基督教的風俗：在世界各地的教會，都有不同的習慣和風俗。當基督教的風俗與當地文化發生的關係最密切時，一般宣教學的學者提倡基督教與文化的適應，多半是指基督教的風俗應該適應當地文化。

¹⁶² 馬蓋文著，台雅各譯，《基督教與文化的衝突》，香港，中華福音出版社，1987再版，頁51-54。

凡是與福音的真理沒有衝突的地方，基督徒的日常生活、謀生方式、衣服樣式、髮式和食物，都應遵照文化的傳統，才能維持密切的關係。教會有時因為時過境遷的原故，許多適應也需要改變。

如果一切討論基督教與文化適應的人，都能先把上述有關基督教的神學、倫理、形式和風俗這四點分清楚，那麼許多不必要的誤解就可避免。的確，在福音傳遍全球的過程中，誤解與混亂是無法完全避免的，只是誤解與混亂抵消了教會在宣教上的努力，為了增進福音傳揚的速度，應將誤解與混亂的影響降到最低的限度，宣教的事工才能收到事半功倍的效果。

2. 消除基督教與文化衝突的原則

① 需尊重聖經的真理：聖經的啟示乃是基督教有關上帝的基本真理之一，正如基督的神性一樣是不能否認的。重視聖經啟示的觀點，認定「聖經都是神所默示的…」(提後三 16~17)。上帝給人隨時的引導，永遠不會抵觸祂所啟示的聖經。真理的聖靈會不斷的幫助我們從聖經的啟示中發現新的亮光，滿足時代和文化的需要。聖靈的工作是要引導我們明白一切的真理。因此，重視聖經啟示的觀點，能幫助解決基督教與文化的衝突，否則真理便沒有標準。

② 需重視文化的價值：教會歷史上一切成功的傳教士，都重視當地文化的價值。但是當某些文化的因素與聖經的啟示直接衝突時，基督徒除了堅持聖經的真理，改變這些文化的因素之外，並無選擇的餘地。

總之，基督的福音能改變人類的文化，並且使人類的文化變得更加豐富。唯一的準則是：首先尊重聖經的真理為主；其次重視文化的價值為副。若從上帝國的宣教觀的理解，我們明確地認為，福音應就每一時代、每一地方而需再作新的解釋，並認同與根植於不同的文化中。如同耶穌道成肉身於此世界，並且成為我們的朋友與救主一樣。

三、教會本土化

本土化 (Indigenous) 意為生根，雖然是外來的東西，但給當地的人感覺到是可成為自己的一部份。

本土化的教會是男女老幼，東方西方的人民，在自己的環境中，以自然的思想方式和習慣的行動形態，接受信服基督的真理，使教會在其文化中紮根；是以本地的傳道人、信徒為主體的教會，而國外的宣教師則處於協助與輔佐的地位。例如，當基督教傳到東方後，就好像朋友送個花盆給我們，花雖然開得很美，但此時花和花盆都不是我們的。我們應當把花盆打破，把花種在自己的土壤裡，等第一批花謝了，直到吸收本地的營養、水份的第二批花長出來，這花才真正在我們的泥土裡生根成長。

實際上，台灣基督教長老會宣教初期，像是穿著一身西洋服裝在台灣這塊土地做「客人」。例如，禮拜堂的建築必須是尖塔，禮拜堂內外的裝飾要完全西化，樂器必須用風琴或鋼琴伴奏，詩歌是譯自西方的福音詩，調子也是西方的。這可證明基督教在台灣宣教初期，於台灣的文化思想尚未下種。直到台灣基督教長老會宣教的中期，於本土化的時機成熟，而能使台灣教會按自己的理想，計劃自己的教會，管理自己的事務，有權決定自己要走的本土化教會行政的路線，使基督教的生命裡有台灣文化的血液在內。

接下來，我們要來看，在台灣社會落實上帝國（宣教）時，所面臨的文化難題及策略。

1. 祖先崇拜與異教禮俗

台灣人有著他們所屬的傳統宗教「台灣民間信仰」的重要傳統文化現象。基督教信仰與台灣民間習俗相遇以後，最感棘手的問題是，禮俗對基督徒生活的影響，以及祖先崇拜在宣教上所遇到的難題。

在宣教態度上，基督教排斥偶像崇拜並一切異教禮俗，欲過著基督徒生活。然而實際上，信徒的偶像崇拜是沒有了，卻無法與禮俗的生活分開。就如生育、婚姻、祝壽、喪葬等「生命禮俗」，一年當中以農曆為準的「歲時禮俗」：春節、上元、清明、端午節、七夕、重陽、冬至、尾牙、除夕等等，以及地方性的建醮（在農村或鄉下，基督徒會常被要求跟著守齋並應邀吃拜拜），都影響基督徒的生活¹⁶³。為何如此？因為習俗已經是一種根深蒂固的文化現象。換言之，基督徒對

¹⁶³ 董芳苑，《信仰與習俗》，台南，人光，1988，頁引論、7。

於傳統禮俗只能在迷信與正信之間做一取捨，卻無法完全放棄原來的習俗。

民間所例行的「祭祖」行事，一是表現於歲時節日中，另者則出現於家庭的喜慶。就歲時禮俗來說，都是民間重要的祖先祭祀日¹⁶⁴。不過這些年節的「祭祖」並非單獨進行，首要在於祭祀「天公」、「三界公」、與「家神」，只要是敬神必須以祖配¹⁶⁵。這是根深蒂固的習俗。按傳統的「天」、「祖」崇拜都在歲時禮俗中進行。

不過這些年節當中有個專為祖先而設的節期，那就是「清明（或稱三日節）」。「清明」又如同中國式的復活節，「掃墓」是民族的美風，只是迷信「風水」而違時代潮流。

每逢家庭喜慶，例如，媳婦（或妻子）生產男嬰、子女議婚、結婚、祝壽、入厝、升官、發財、升學上榜、遠行歸來等等，也要祭祀稟告祖先與家神。其中尤以家中「出丁」、「婚姻」與「慶壽」的祖先崇拜更為隆重¹⁶⁶。

儒家對生之孝與死之祭是十分重視的：「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮（論語，為政）」¹⁶⁷。為何如此？因為「天」為宇宙萬物與生命的來源，「祖」是家族血脈的根本：「萬物本乎天，人本乎祖（禮記，郊特性）」¹⁶⁸。這樣看來，儒家祖先崇拜的另一層更深意義就是「報本追遠」¹⁶⁹，所謂「慎終追遠，民德歸厚矣！」在此，祖先崇拜又具有一種藉著追思祖先的祭祀行為以敦親睦鄰，結合成一個宗法羣體的社會功能。「家族」在儒家看來，就是「祖先」生命繼續存在的具體表現，因此「祭祖」的行為如同服事活人一樣¹⁷⁰。確切來說，中國人的「永生」觀念，就是在祖先崇拜的禮俗中表現出來。

另外，儒家的祖先崇拜，如以禮事親、以禮祭葬祖靈，設置家庭神位祭祀祖先以慎終追遠等，主要目的還是在於教「孝」，給予子孫們

¹⁶⁴ 董芳苑，《宗教與文化》，台南，人光，1989，頁181。

¹⁶⁵ 同前註。

¹⁶⁶ 同註164，頁182。

¹⁶⁷ 同註164，頁177。

¹⁶⁸ 同註164，頁178。

¹⁶⁹ 同前註。

¹⁷⁰ 同前註。

以教孝之美德。

總而言之，因為基督教神本倫理以「敬天」為主，中國人本倫理以「祭祖」為重，兩者因此未能殊途同歸。這些傳統上的異同，加上基督教對祖先崇拜的否定，終使民間譏諷基督徒為「離祖叛宗」的人。

由此可知，在台灣社會文化中，宣教所面臨的最大挑戰，就是「祭祖」與「禮俗」的問題。若再詳加分析探討台灣的「祭祖」與「禮俗」，就可發現其狹隘的宗族觀念。只是把儒家的格物、致知、誠意、正心、修身的理想推展僅止於齊家，限於君臣、父子、夫妻、兄弟、朋友的「五倫」之內。而無法延伸到治國，平天下，達及與自己有陌生的社會群體的「六倫」¹⁷¹。

因著在這種文化與宗教背景，使教會的宣教在台灣的社会文化中無法紮根。特別在這個重要癥結，教會似無法完全本土化。就台灣基督教長老會而言，因其遵循加爾文主義（Calvinism）的「榮耀只歸上帝」的教義，故極端反對把榮耀歸給人，尤其是已死的人¹⁷²，換言之，人如把榮耀歸給「祖先」，或像天主教一樣把祖先視同聖徒或天使崇拜來對待，就與約翰加爾文（John Calvin, 1509~1564）的教訓格格不入，傳統根本找不到接觸點。

2. 台灣教會宣教應突破的宣教策略

如何有效地突破宣教癥結應對的方法，可由下列三點闡述之：

① 聖經的觀點：

福音的主旨是關乎活人得救之事，且救恩是上帝無條件的恩惠之禮，賜與所有悔改歸信被釘十字架及復活的基督的人。所以基督徒當順服上帝的命令，盡心、盡性、盡意、盡力去愛祂的時候，也當遵守祂的誡命「要孝敬父母」，因這條誡命帶有長壽與產業的祝福。對祖先親人的去世，其遺體應該用莊嚴的儀式安葬（葬之以禮），並妥善維護祖先墓地，以表尊敬之誠意。

② 歷史的觀點：

茲探討基督教進入亞洲的教會歷史。十七世紀初期以後的一百年，

¹⁷¹ 教會發展更新中心，《基督徒與敬祖》，台北，中國與福音出版社，1987，序。

¹⁷² 同註 164，頁 190。

天主教耶穌會修士，對台灣祭祖的傳統持以善意的態度，教會則增長。十八世紀後台灣的羅馬天主教會，便抱批判的態度，教會就衰弱幾乎消失。二次大戰後天主教轉為溫和態度時，教會亦較易適應社會。

③ 對應觀點：

基督徒不應該將福音遷就文化，而應按照聖經的教訓更新文化。在祭祖的事上應對喪家表示真誠的關懷，見證基督，轉變喪家的喪禮習俗使其更具有意義。

其次，基督徒不應該老是用清教徒主義反儀式傳統的有色眼光，來看待民間的祭祖禮儀，因為上帝係藉著這種文化傳統教台灣的人倫道德趨於美善，是上帝拯救台灣人聖旨意的一部份。

其實基督教的「思祖」與儒家的「祭祖」均首重報本追遠的精神。只是基督徒應該「敬祖」（尊敬之含意）、「思祖」，但不可「祭祖」或「拜祖」。應該「慎終追遠」，並非常小心謹慎地處理喪葬儀式，追思祖先。

教會更不可過份忽視地方的文化情況，都把原來的傳統禮俗否定了。我們若持「唯基督教獨善」的態度，就無法適應時下的宣教環境。教會若不節制自己強烈的排他性，將會關閉罪人進上帝國的門戶。我們應多多學習保羅的宣教方式，他為要使希臘人歸信基督，便首先欣賞希臘文化，並且對它表示極大的敬佩。

同時我們要正視「敬天」與「祭祖」的宗教經驗為最佳媒介，並成為宣教上的最佳接觸點。那就是容許人歸信基督，同時也可以做傳統的孝子追思先人（等於祭祖），進而忠心耿耿做天父上帝的子民（等於敬天）。由此一孝祖而敬天的傳統倫理，並不與基督教倫理衝突，天經地義是一件美事，才不會成為新世紀，基督教宣教運動的最大阻力。

總之，台灣基督長老教會要建立台灣本土化的神學體系¹⁷³，有益於基督教與文化的相遇與對話，積極制訂一套不違背傳統精神的「基督化孝祖」儀式，以符合「我信聖徒相通」的信仰告白，見證基督福音的本土化模式，進而體驗「上帝與人相遇」的經歷，接納挑戰完成

¹⁷³ 本土化神學意指宣教者當透徹瞭解當地文化架構，建立一套場合(situation)或環境(environment)的神學體系，以傳遞福音的信息。

宣教，在台灣社會落實上帝國的可行性。



3. 故事神學之上帝國

此神學主張是宋泉盛牧師所主張的。宋牧師認為「耶穌是誰？」是歷代基督徒關切的問題，也是傳統神學「基督論」的核心主題，不過，宋牧師並不從傳統神學的教義著手，而是從亞洲的歷史文化和社會實況，尤其是亞洲人民所遭受的苦難出發。在宋牧師看來，「耶穌是誰？」乃是人民的問題。所謂「人民」，是指「在耶穌時代、我們的時代、及將來，經濟上被剝削、政治上被壓迫、文化和宗教上被隔離、性別上、種族上和階級上被歧視」的人。既然這是個人民的問題，宋牧師認為必須在人民的故事中尋求解答。

宋牧師指出，既然耶穌被釘十字架的事件是一歷史受苦的事件，且通過此事件，耶穌基督向人類彰顯並宣揚上帝的憐憫、慈悲的大愛。也因為，此十字架受苦的事件是歷史的事件，因此，宋牧師認為耶穌基督不再只是那那位信仰的「基督」，更是「歷史的基督」，且因耶穌基督是受苦的基督，祂必能解放、拯救，在被壓迫與剝削受苦的人民¹⁷⁴。

基於對故事所具有這種文化的特殊功能發現，宋牧師乃首創其說故事(Storytelling)的神學。他在一九八四年出版的一本稱為「Tell us our names」的故事的神學(Story Theology)一書¹⁷⁵的前言中，指出通過傳述與聆聽這些神仙故事及民間故事，不但可以在講述者與聆聽者之間開拓出一個心靈的共鳴(communion of heart)，同時這些故事在文化上及靈性上尚有更深邃的一面存在，他說在這些故事中所描述的乃是男女老幼各不同層次的人面對宇宙之神秘的迷惑，面對生命之謎的狼狽慌張，在不公義之世界裏的傷害以及在邪惡之社會政治壓力下的痛苦。因此這些故事乃是失望和希望的故事，是懷疑和相信的故事。因此乃是人類生活的比喻(parables of human lives)，也是最為普及的神學。他說在這些故事中我們找到了最豐富而又最純真、最深刻而又最簡單、最動人而又最樸素的神學¹⁷⁶。

在宋牧師另一本於一九九四年出版的「孟姜女的眼淚 The Tears

¹⁷⁴ 宋泉盛著，莊雅棠譯，《耶穌被釘十字架的人民》，嘉義，信福，1992。

¹⁷⁵ C. S. Song, Tell Us Our Names, NY, Orbis Book, 1984。

¹⁷⁶ Ibid, p. ix。

of Lady Meng」一書¹⁷⁷的前言中，宋牧師主張說：我要指出神學是一種綜合的藝術。神學乃是基於聖經的信息，並回應在我們每一個人的生命以及與我們朝夕相處的人民生命中的心聲，從而試圖描繪出生命的一幅圖像、一個表象、一個象徵符號。神學的精華所在，是敘述「上帝的故事」；而「上帝的故事」亦就是「人民的故事」。「上帝的故事」並非只屬於猶太人和基督徒的故事，它也是今日亞洲成千上萬人民的故事¹⁷⁸。

另外，宋牧師在「孟姜女的眼淚」這本書的再版序中，如此說：世界的歷史巨浪，後浪推前浪，把專制政權，無論東西方，一個個吞沒，將暴力政治的萬里長城一道道衝破。

但，這並不意味著太平世界俱現在人間了。獨裁專制的政治萬里長城也許塌下來了，可是，我們看見各種各樣的萬里長城仍然屹立在人類社會中，如民族歧視的萬里長城、性別歧視的萬里長城、富者愈富而貧者愈貧的萬里長城、宗教衝突的萬里長城等不勝枚舉。多少弱勢的男女老幼，多少的現代的「孟姜女」，面對這些萬里長城，「以淚洗臉」，恨不得哭倒它們。

於是，「孟姜女哭倒萬里長城」這則民間故事，不只是兩千多年的故事，而是在人類漫長的歷史中不斷重演的故事。它不斷激起人們為自由、為人性的尊嚴掙扎、奮鬥的熱情。它是古今中外，人類可泣可歌的生活經驗的寫照，也是人類不屈不撓的精神象徵。有這樣男男女女的故事才有一個國家、民族的歷史，也才有綿延不斷的人類史和世界史¹⁷⁹。

放眼世界，中國的萬里長城是一座令人嘆為觀止的工程。東起沿海岸的山海關，西迄西北甘肅省，蜿蜒貫穿中國北疆，綿延一千五百多哩，迄今歷經二千多年¹⁸⁰。近年來，它從歷史的廢墟蛻變出來，在文化上扮演燦爛奪目的角色。強大諸國的元首們登門造訪，頓時成為野心勃勃的政治家們談笑風生展露地緣政治競賽的一個舞台。同時也

¹⁷⁷ 宋泉盛著，鄭加泰譯，《孟姜女的眼淚》，人光，台南，1994。

¹⁷⁸ 同註 177，頁 32-33。

¹⁷⁹ 同註 177，頁 34。

¹⁸⁰ 同註 177，頁 39。

贏得遠近中外天真無邪的遊客們嘖嘖讚賞。

據說，有一百萬人在興建這座長城時死於非命可真是一磚石、一條命！難怪這位西元前第三世紀在中國建立第一個帝國的暴君秦始皇，由於興建這座防禦北方蒙古高原游牧民族入侵的城牆，其殘暴不仁使得他遺臭萬年。可是，強大諸國的元首們可曾領會個中道理？那些玩弄強權政治的人是否可細心玩味？絡繹不絕的遊客們能否想像得到其中真象？世人面對這座城牆時是否憶起這些舊日往事？

自古以來，環繞著這個殘酷的工程遺跡，好幾世紀以來有許多故事、傳奇，逐漸醞釀而生。這些故事、傳說，在敘述著這些侵害老百姓生活、叫他們受盡羞辱、對他們趕盡殺絕、使他們生靈塗炭的數不盡悲劇。這些人民的故事（即民間故事）所反應的，不只是褪了色的陳年往事。它們對此時此刻的我們仍在說話，或許將來也是如此。因為從這些故事流露出來的，是人民為人性自由以及真實的生活勇敢奮鬥的血淚史¹⁸¹。

故事發生於那位兇惡殘暴、不仁不義的暴君秦始皇當政的時候。當時，秦始皇苦於北方匈奴南侵大軍壓境，令他戰戰兢兢，寢食難安。

為了遏止匈奴大舉南侵，秦始皇下令沿著中國北方邊境興建一座城牆。但是，城牆建造得並不順利，只要某段工程竣工，另一段就相繼倒塌。為此，工程毫無進展。

後來，一位策士上奏秦始皇，說：「像這樣一座一萬多哩長的城牆，工程要順利進行，就得在城牆下每隔一哩處活埋一個人，這麼一來，每一哩的工程就有了守護者。」這個建議對秦始皇來說，簡直有如探囊取物，易如反掌。因為他視老百姓根本就如同草芥，一點也不在乎。以致全國風聲鶴唳，草木皆兵。

以無數人為犧牲的人祭計畫就此設定。到了執行的最後一刻，一位號稱「博學睿智之士」向秦始皇進策，表示只要找一位姓「萬」的人來作獻祭就足夠。因為姓「萬」的這個人可以抵一萬人之用。士兵聞令，立刻火速出去尋找。結果逮著一位姓「萬」的男丁，碰巧那時婚宴正在進行中，這位姓「萬」的新郎隨即被無情的士兵強行抓走，

¹⁸¹ 同註 177，頁 39-40。

徒留下他的新婚妻子孟姜女淚流滿面、傷心欲絕。

在痛不欲生下，孟姜女終於下定決心，不辭長途跋涉之苦，翻山越嶺、爬山涉水，欲尋丈夫屍骨。當這座龐然大物的城牆出現在她眼前時，她頓時不知從何找起，她茫然不知所措，只顧坐在那裡，以淚洗面。她的哭泣聲「真誠感動天」，城牆剎那為之倒塌，而她丈夫的骸骨赫然暴露在眼前。

秦始皇聞之，決定親睹這位萬里尋夫之女子的廬山真面目。就在孟姜女被帶至他面前時，秦始皇頓時為她天仙般的美貌所著迷，遂決定策封她為后。孟姜女知道命運難違，只得退而求其次向秦始皇開出三個條件作交換。

條件是：第一、為她的丈夫舉行一個持續四十九天的哀悼式；第二、皇帝率朝廷所有文武百官參加葬禮；第三、在河岸建造一座四十九尺高的平台，讓她祭拜亡夫…。秦始皇馬上一口答應，立即照辦。

一切就緒後，孟姜女爬上平台，開始大聲咒詛秦始皇，數盡他的殘暴不仁。孟姜女出其不意的這一招，使秦始皇「龍心」大大不悅，為之愕然啞口無言。咒詛完，孟姜女就從平台上躍下投河自盡。秦始皇勃然大怒，下令士兵將孟姜女的屍體撈起，剝成碎片，並把她的骨頭磨成灰。俟士兵們一做完，無數的碎片頓時變成河中的細小銀絲魚。這麼一來，忠貞的孟姜女之靈魂，隨之永垂不朽¹⁸²。

何以萬里長城的工程進度會受阻，如何解決？

這座興建來防禦北方游牧民族入侵的城牆，工程進度竟會毫無進展。故事裡這麼說：「只要某段工程竣工，另一段就相繼倒塌」。是建築藍圖出問題？是所用的材料有問題？不可能會這樣。負責這一大工程的官員勢必延聘當時所頂尖的工程師，這從這座長城迄今仍被視為不可思議的建築奇葩可想而知。

若問題不是出於設計錯誤或材料品質低劣，那麼興建城牆進度受阻，一定是工人的怠工和人為的蓄意破壞所致。但是，這一點也不可能啊，這些遭強徵而來的勞工，在帝國軍隊嚴密監視下，怎能混水摸魚瞞天過海呢？然而，這座帝國主要的防禦工事，依舊是工程一無進

¹⁸² 同註 177，頁 40-42。

展。像古代中國、埃及或巴比倫也好，甚至在北以色列和南猶大王國，人人都有強烈的防禦意識，人人要維護自己的國家的榮譽，這是一種愛國心。人人有責任為自己的國家疆土而戰，這對良好公民是義不容辭的。人人也必須護衛自己的信仰與宗教的真理，這是一種「護教」使命，對信徒們這是天經地義的。人人護衛自己的國家、自己的宗教、自己的主義主張，從右傾到左傾，都是一樣，都是堂堂皇皇。就個體而言，一個人的生命延續，完全是依賴自身的防衛機能有多強。就一個共同體而言，它的存在也全視它的安全防衛機能是如何有效地運作。秦始皇的長城工事毫無進展，的確是一個警號。

此時，故事的整個悲劇慢慢開展。正當人心惶惶之際，一位策士上奏道：「像這樣一座一萬多哩長的城牆，工程要順利進行，就得在城牆下每隔一哩處活埋一個人。這麼一來，每一哩的工程就有了守護者。」這是什麼建議啊！為了建這座城牆就得犧牲一萬人的生命，簡直太瘋狂、太無人道了。但是，秦始皇如獲至寶地把它看成是由天而來的啟示。由此可見，秦始皇視老百姓根本就如同草芥。這句話就是我們政治神學的起點，它隱藏在「孟姜女的眼淚」這個民間故事裡並不是偶然的。或許我們會問，難道民間故事裡有神學和政治層面的洞察力嗎？是的，民間故事也隱含著一種政治神學。事實上，我們在民間故事裡所尋獲的那種政治神學，會更真實、更有力量、更令人心碎。民間故事的政治神學孕育於人民的生活和經歷。在那些陰晦的事件脈絡裡，一個嶄新的生命從人民的血淚歡笑中醞釀而生，接著在人民的盼望和絕望交織的深淵中努力掙扎成長，時候一到，這個生命就綻放出最有深度的人性，因而寫下人世間悲歡離合的一頁¹⁸³。正如美國一為社會學家所說的：「人類的歷史是一部痛苦的歷史」¹⁸⁴。

這句話說得多麼真實，可惜只對了一半我們必須再接下去說：「人類的歷史也是一部盼望的歷史」¹⁸⁵。

如果人生只有痛苦，那麼人生的意義又何在？如果除了痛苦以外，

¹⁸³ 同註 177，頁 43-45。

¹⁸⁴ Peter L. Berger, Pyramids of Sacrifice, Political Ethics and Social Change, NY, Books, Inc., 1974, p. 137。

¹⁸⁵ 同註 177，頁 45。

歷史再也沒有什麼，那麼何言歷史的終極目的？痛苦往往不但不能增進人性的高尚可貴，反而將人性脆弱的一面暴露無遺。如果只有痛苦，人無法忍受現在的生活，也無法勇敢活下去。除了痛苦之外，必定要有盼望。正如除了現在，必有將來一樣。一個致命的破壞過後，必有一個欣喜的建設。生命就是一種對抗痛苦的競賽。歷史是一個永無止境的過程，就是建設與毀滅交替的過程。我們在某些最佳的文學、民間歌謠、民間舞蹈、民間戲劇中所尋獲的，就是這種政治神學。在這些「民間故事」中，基督徒可以感受到十字架的回響。從這些民間故事中，也可以隱約窺見復活的奧秘。這些故事會令我們驚訝、使我們謙遜、並大快人心。畢竟基督教的政治神學應該就是這種不折不扣的民間政治神學，也就是人民的政治神學。實際上，這就是耶穌的政治神學。這是和人民同甘苦、共患難的神學。

當然，帝王和統治者也有他們的一套政治神學。我們必須認清這點，人民必須對此深察徹悟。那些獨霸政治和軍事權利的獨裁者，他們所持有的政治神學本質，就像是故事裡面所說的：「皇帝視老百姓根本就如同草芥」。這就是秦始皇所持政治神學的起點。埃及法老所持的政治神學就是建立在這項前題之上。法老為了誇示皇室的榮耀以及對生命不滅的夢寐以求，不顧人民死活，強迫成千上萬人民興建金字塔。

同樣，希特勒為了把他那魔鬼般瘋狂的政治神付諸實行，結果將數百萬猶太人致死於瓦斯窯。此時此刻，有眾多的人民被視為「根本就是草芥」。統治者視人民根本就如同草芥，掌權者純粹把人民當作經濟發展和國防的工具。而他們聲言的道德是何等的堂皇，他們更辯稱他們的道德責任是「國家安全」這個至高無上的要求使然的¹⁸⁶。

稱做「國家安全的神明」

什麼是「國家安全」？它的本來面目如何？它是神明，是個殘酷、野蠻之神祇，它是個吃人血肉的神祇。自古以來，這種嗜好人民血肉的神明，屢見不鮮。事實上，不管東、西方世界，任何種族、任何國家都有這樣的神明，它們對動物的血沒有胃口、不屑一顧。除了人血以外，再也找不到合它們胃口的了。

¹⁸⁶ 同註 177，頁 45-47。

跟這些嗜血之神明相較下，許多在萬神廟裡受人祭拜的神明，它們倒顯得相當溫馴而且無害，它們是不中用的神明，你不但可以祭拜它們，也可嘲弄它們。

如舊約聖經的記載：「他們所信奉的毫無價值。不過是林中砍下來的木頭，由匠人所雕刻，用金銀修飾，用釘釘牢，使他們不致於跌倒。它們像瓜田裡的稻草人不能說話，自己不能走路，要人抬著走。所以你們不要怕！它們不能加害你們，也不能幫助你們」¹⁸⁷。

就我們所知，耶利米對這些神明的不敬，並未為他帶來任何傷害。可是，當他呼籲他的國人向入侵的巴比倫軍投降才是國家唯一救亡圖存之道時，他並沒有那麼幸運，甚至幾乎賠上自己的生命。許多被耶利米所嘲笑戲弄的神明偶像以不復存在。然而，「國家安全」這個猙獰殘暴之神，不但沒有消失，反而變本加厲。在「國家安全」之名下，政治異議份子被扣上煽動騷亂份子的帽子，受到殘酷無情的鎮壓。觸犯它的人沒有一個能夠脫逃倖免。民主運動很難打破環境在這尊偶像周圍的禁忌。民主運動，即人民的運動，在「國家安全至上」之下，被打成萬惡不赦的異類。民主運動被視為擾亂國內安定、造成外來敵人入侵的危機。這就是我們近年來在許多亞洲國家裡看到「國家安全」之神明掀起喧然大波、疾風飆行的原因。

諸如隨意捏造指控政治異議份子，人權鬥士遭受嚴酷逼供，捏造荒謬的自白，軍事法庭充當門面對受審人宣判早已定好了刑期的判決。這些戒嚴法下的法庭審判，實際上是「國家安全」這個至高無上之神明祭壇上的劊子手，而這些劊子手所做的只不過是維護「國家安全」的例行之事而已。然而，人民的眼睛是雪亮的，即使是中國古代這位講述民間故事者也不是呆頭鵝。實際上，這是一個權力的問題。一位能夠動輒犧牲上萬人為他建造一道防禦城牆的皇帝，必定不是一位「軟腳蝦」的皇帝，絕對是位強人皇帝。一國之執政黨能夠輕而易舉動員軍、警、司法等力量逮捕異己的政治人士，並加以審判、下監。這樣的執政黨一定是強大可畏的政黨。對「國家安全」這偶像的崇拜，實際上就是權力的偶像崇拜。

¹⁸⁷ 耶利米書十章 3~5 節。

這樣，「國家安全」崇拜的真面目表露無遺。「國家安全」崇拜不是真正在保護國家的安全，實際上是保護執政黨的安全，「國家安全」崇拜並非在造福人民的安全，而是鞏固獨裁統治者的權力與安全。此一民間故事一針見血的指出：「皇帝視百姓根本就如同草芥」。

國家安全和權力這個殘暴野蠻之神祇是一種貪婪之神明。貪得無厭乃是此神明的另一個恐怖特徵。光只是興建萬里長城的工程，它就吞噬了百萬人的生命。因此，這不再只關乎百萬生靈之事，它也是有關億萬生靈，甚至是與更多人休戚相關之事。表面上以維護國家安全為目的制定一個政策，而在此政策下即使可能犧牲百萬人的生命也被視為道德的¹⁸⁸。

眼淚的訴求

「國家安全」這種強悍、野蠻、貪婪之神，受到帝王、總統、將軍頂禮膜拜。人民在這種權力偶像崇拜面前，無不戒慎戰慄。什麼樣的政治神學才是它的對手？哪一種政治倫理才足以與它抗衡？這是亞洲多人共同的問題。試問你有沒有親眼目睹、親身經歷或者至少聽聞過，1980年五月韓國光州暴動悲劇、1979年台灣發生人權日遊行的鎮壓事件（即「美麗島高雄事件」）、菲律賓在戒嚴法統治下中止人身保護令一事（人身保護令是囚犯對監禁提出異議的權利）、印尼政府和大企業界的每一階層軍方的勢力無所不在？這在在顯示重建政治倫理已經是燃眉之急。為北京民主牆振筆疾書的作家們，也是在找尋這些主要問題的答案。不管這些人是佛教徒或基督教徒、印度教徒或回教徒、信者或非信者，他們所提出的問題就是人民切身的問題。他們在尋求一種人民的政治神學以對抗統治者的政治神學。這是人民的權力倫理要克服獨裁者的權力倫理之前的陣痛。用基督教信仰的話來說，此乃是在探索一種在基督裡與人民同甘共苦的政治神學和權力倫理¹⁸⁹。

就孟姜女來說，她已拿定主意，知道該怎麼做了。她的丈夫被抓走，遭活埋萬里長城下。如今城牆已竣工，可是她對遭謀害的丈夫之心思卻未了。她必須把丈夫的骨骸攜回，重新安葬在他土生土長的故

¹⁸⁸ 同註 177，頁 48-53。

¹⁸⁹ 同註 177，頁 55。

居。她以一介女子之身離家，跋山涉水、歷經千辛萬苦的旅程，抵達這座剝奪她丈夫生命、拆散她家庭、奪去她與丈夫闔家團圓，安享天倫的長城。但，她隨即領悟到，面對這座冰冷、高大、用來做為軍事防禦用途的城牆——萬里長城。展示在她眼前的，是只對權力貪得無厭，沒有半點愛心，對人類的悲慘痛苦絕對冷漠的一種既兇殘，又面目可憎的怪物，她又能如何？在徹底精疲力竭之下，「她坐下來哭泣」。

我們幾乎可用我們的心眼看到孟姜女這位孤零零的女子，身處長城境內的荒郊野外，淚流滿面。這種眼淚對我們並不陌生（如：二二八事件、戒嚴時期的白色恐怖）。有多少家庭、父母、兄弟姊妹、夫妻的絕望中見過這種眼淚。當他們所愛的人在夜間沉睡中被喚醒，在工作地點遭逮捕、被帶走、與外界隔絕被監禁數週數月，進而被判長期徒刑、或殺害。他們的罪是：為人權和民主大聲疾呼。這些難道不是孟姜女的眼淚？難道不也是我們的眼淚？這種悲天憫人的淚水訴求，怎麼不會感動人民呢？上帝怎麼會無動於衷呢？無動於衷的是長城，因為它沒有淚水，統治權力也不為之所動，它同樣沒有淚珠。真是不可思議，但事實擺在眼前。人類歷史中像這種「無動於衷」的城牆到處林立。人世間不乏這種「無血無淚」的統治權力。然而淚水、哭泣、捶胸必定是打動上帝之心的一種有力訴求。

雖然，人民的眼淚終會流盡，因人民不像萬里長城無血無淚，也不像那耀武揚威的獨裁統治者。當然不是，因人民是有血有淚的。人民有豐富的感情血淚，他們有心靈上的感受，有喜怒哀樂。他們也會有爭執、吵架、哭泣。眼淚使他們彼此暴露人性的弱點，也使彼此互相截長補短，並彼此同甘共苦成為兄弟姊妹。但人民的眼淚有朝一日會流盡的。

上帝啊！救救我們不致變成無血無淚的雕像！這正是我們由衷的禱告。眼淚是生命的記號，它使世界重現生機。發自愛心的眼淚可使人類社群恢復愛的 ability。眼淚出現在為公義吶喊以及奮戰不懈的地方，它重振我們這個世紀的心靈，使我們有一個應許和未來。因此，人類社群要有應許，世界要有未來，就端視人民是否流眼淚的能力。這就是人民必定不能讓眼淚枯竭的原因。我們必須竭盡所能防止自己變成

無血無淚的雕像。不管怎樣，我們要繼續保持會掉眼淚的情懷，而且必須儲備豐富的眼淚。

耶穌就是一位有眼淚會哭泣的人。祂一生必定流了許多眼淚。當祂聽到拉撒路死亡埋葬的消息時，祂哭了¹⁹⁰，哭是人之常情。假若我們相信耶穌就是道成肉身的，那上帝也會掉眼淚吧！那些看見耶穌為拉撒路在哭的人說道：「你看，他多麼愛這個人¹⁹¹！」眼淚意味著愛的力量。那些無法去愛的人，他們沒有眼淚。唯有當你愛之深、愛之切時，你才會哭泣。一塊石頭沒有愛的力量，所以它不會哭泣，一位獨裁統治者沒有眼淚，當然就談不上有能力去愛人。為了維護獨裁的權力，獨裁者不眨眼地一聲令下，萬人生靈為之塗炭。眼淚乃是人性和神性的記號，經由我們的眼淚，我們可以不斷保持這個世界流露著人性與神性。

當耶穌和當時的宗教領袖爭論得非常激烈時，耶穌的心裡必定是痛苦不堪的。「虛偽的經學家和法利賽人哪，你們有禍了¹⁹²！」當時的人聽到耶穌這樣喊叫，一定不止一次，耶穌也毫不畏懼地挑戰羅馬殖民統治者的政治權威。當羅馬總督彼拉多試圖用氣勢凌人的羅馬權威來威嚇耶穌時，耶穌心平氣和地回答他說：「如果不是從天上給你權柄，你就無權辦我¹⁹³。」耶穌的心靈深處必定一直在哭泣，就像耶穌為耶路撒冷哀傷時一樣：「耶路撒冷，耶路撒冷啊，你殺害先知，又用石頭把奉派到你們那裡的人打死。我多次想招聚你的兒女，好像母雞招聚小雞到翅膀底下，只是你們不願意¹⁹⁴。」相信耶穌必定是聲淚俱下道出這番話。這番話可說是肺腑之言，發自內心，情動於衷的感嘆，是一種由心靈深處發出來而形之於外的語言。它是一個人豁出一切、破釜沈舟的語言。這種語言使耶穌具體地流露出他對拉撒路、他的朋友，以及其他無助者、無力者的愛。在這種肺腑之言裡，耶穌甚至也對敵人、壓迫他的人，流露出對他們關愛的力量。為了世人，耶穌情不自禁的流淚！

¹⁹⁰ 約翰福音書十一章 35 節。

¹⁹¹ 約翰福音書十一章 36 節。

¹⁹² 馬太福音廿三章 13 節 a。

¹⁹³ 約翰福音書十九章 11 節 a。

¹⁹⁴ 馬太福音廿三章 37 節；路加福音十三章 34 節。

在亞洲政治神學的資源乃是人民，就是受羞辱、受壓迫、遭遇窮苦潦倒的人民。我們政治倫理的力量則來自人民的眼淚，是人民對自身以及他人的悲慘境遇所流出的眼淚。人民能夠哭喊、能夠情不自禁哭泣，這就是我們政治神學的資源和力量。從聖經上，我們看見耶穌為耶路撒冷哭泣、為那些軟弱無助多病者、無家可歸者流淚，如果說，我們這個世界沒有耶穌，我們實在不敢想像這世界會變成怎樣¹⁹⁵！

眼淚的力量

我們沒有任何幻想，因為我們知道政治就是權力。大權在握的政治家講的是權力的語言，這是他們唯一僅有的傳達工具。他們知道人民不能也不會消化這種權力語言，但他們是不管的。他們硬要人民把它吃下去，吸進去。這種權力的語言成為國家的語言，不管當地有否戒嚴法，大權在握的統治者，千方百計要人民從權力的語言中嚐嚐政府的威信。

那麼，什麼是人民的政治神學語言呢？而人民的權力倫理這句話的語意作何解釋？其實這是由人民的眼淚所創造出來的語言和語意。眼淚的語言和權力的語言針鋒相對！眼淚的力量和槍砲的力量壁壘分明。這種對抗的結果打從一開始似乎就大勢已定，這場戰爭甚至在開場就勝負分明。

但是，「孟姜女」這個民間故事告訴我們一件令人不可思議的事：孟姜女的哭泣聲「真誠感動城牆」，以致「城牆為之倒塌，其丈夫的骸骨赫然暴露在眼前！」孟姜女眼淚的力量的確令人驚訝難以置信！她必定哭得死去活來！她的哀號必定驚天動地、泣鬼神，而且感動一切「生靈」群起助她一臂之力。此時，一件令人難以置信的事發生了！這道萬夫莫敵的長城，也就是代表著殘暴野蠻的權力和貪得無厭的權威的城牆，竟然為之倒塌，而暴露出她丈夫的骸骨。

誰說眼淚沒有力量？誰說眼淚是弱者的專利？看看從愛心流露出來的眼淚竟使萬里長城為之倒塌！為什麼會這樣呢？因為弱者的力量就是人民眼淚的力量。這種眼淚出自於渴望公義的心靈，從充滿愛與關懷的內心流露而出。誰能抵擋這樣的力量呢？即使是氣勢凌人的萬

¹⁹⁵ 同註 177，頁 56-69。

里長城也擋不住，更不用說那些終日嚴密監視受害者的特務了。因為，愛勝過強權，人民的眼淚比統治者赤裸裸的權力更有力量。

事實上，這是**道成肉身**的核心。約翰在約翰福音書告訴我們：「神愛世人，甚至把他的獨生子賜給他們，…¹⁹⁶。」上帝也許能夠以大而可畏之力量使世界俯首稱臣，可是祂不這麼做。古代的以色列人民，當他們遭遇敵人大軍壓境時，經常就是祈求大能的上帝干預。耶穌時代的猶太人，夢寐以求一位全能的上帝幫助他們一臂之力，以粉碎羅馬帝國的殖民統治者。我們基督徒也是繼承了這種尊崇一位強而有力之上帝的傳統。我們已把上帝的力量與傷害、殘殺、毀滅的力量結合在一起。那位使埃及軍隊葬身紅海以及拯救希伯來人脫離為奴之地的上帝，一定是許多基督徒心目中典型的上帝。然而，這種典型的上帝並非耶穌基督的上帝。耶穌基督的上帝是「那麼地愛世人」，竟然和耶穌同在，和人類同甘共苦。從耶穌誕生於馬槽一直到死在十字架上，處處流露出這位上帝的同在。這是一種十分「反典型的上帝」。然而就是這種「反典型的上帝」使世界免遭支離破碎以及淪為全然無可救藥的地步。

我們只需回想一下羅馬士兵在耶穌十字架跟前的告白就可以知道。那位全副武裝的羅馬士兵，被手無寸鐵且釘在二塊象徵著羞恥、悲慘、死亡的十字架木頭上的耶穌完全解除武裝。是什麼感動了他，使他告白出耶穌就是上帝的兒子¹⁹⁷？一定是耶穌那有力的眼淚，一定是他堅忍不拔的愛所致！這位士兵必定聽見了耶穌向上帝的禱告：「父啊！赦免他們。」耶穌這個時候講話不可能大聲，因為他在十字架上已經顯得十分虛弱。但是，在他氣息微弱的禱告中，一定有著巨大無比的力量。在微弱聲音的背後必定有著不可抗拒的愛支撐著。就是這種愛的力量征服了羅馬士兵的心。

愛有著這種轉弱為強、轉強為弱的驚奇力量。就是因為愛是一種道德力量，因此，擁有這種道德力量的弱者變得毫不畏懼。這種愛使他們頂天立地，一心一意要在人類社群中貢獻出一點拯救力量。相對

¹⁹⁶ 約翰福音三章 16 節。

¹⁹⁷ 馬太福音廿七章 54 節；馬可福音十五章 39 節。

的，強者遭逢這樣的道德力量時，雖然他們擁有權力，卻喪失信心。強者了解到他們所擁有的權力是非道德的力量，非道德的力量當然在人類的歷史中扮演不出積極的角色。強者在既得利益圈子裡，終究是會被非道德的力量消滅的，使他們在邁向未來的歷史進展中毫無立足之地，當他們得知將來毫無希望時，他們怎麼不會心存敬畏呢？所以，弱者的道德力量就是強者非道德力量的危機。

愛也是一種心靈的力量。愛就是心靈的力量對抗暴力的原動力。當弱者意識到心靈的力量在主宰著他們脆弱的軀體時，他們即使面對強權，也是泰然自若。有心靈的力量充滿的軀體是一個堅強的軀體。是的，該軀體可以被捕、被審判、被囚禁，但心靈反而對上帝所賦予人類的真善美作見證。被囚禁，反而發現「柳暗花明又一村」，絕望的陰影為之一掃而空。

那麼愛的力量是一種什麼樣的力量？它是從上帝來的力量。因為「上帝那麼愛世人…」有了上帝對世人的愛才使得世界裡頭有愛，以及使得人類社群中有愛的可能性。這就是為什麼愛依舊是改造歷史的力量。這就是為什麼製造仇恨、下獄、殺害、毀滅的獨裁政權不能代表人類做最後的發言，而只是代表暴力集團或制度的發言。因為愛才是一言九鼎的語言。那是上帝的話，而耶穌基督就是上帝的這句決定性的話。表面上看來，耶穌好像軟弱，無疑他是堅強的。表面上看來，耶穌好像無力，但實際上卻是有力的。雖然他為不實的控告受害而終於犧牲他的生命，但他始終滿有真理。從頭到尾愛是耶穌政治神學的樞紐，及權力倫理的秘訣，這是無庸置疑的¹⁹⁸。

見證真理

萬里長城倒塌了，孟姜女找回她丈夫的骸骨。似乎她的這場爭戰已告結束，心願已了。然而，橫在前頭的並不是一帆風順的歸鄉路，因為還有一項更大的考驗正等著她。秦始皇早就對她有所聽聞，無論如何要見她的廬山真面目。當孟姜女被帶到皇帝面前時，秦始皇被她宛如天仙般的美貌迷住，遂改弦易轍打算策封她為后。此時，對秦始皇這種無法無天的如意算盤，除了咬牙切齒外，還有什麼好說的呢？

¹⁹⁸.同註 177，頁 70-78。

在舊約聖經中，亦記載著大衛王為別示巴的美色所迷，讓她的丈夫烏利亞戰死沙場後，娶了別示巴為妻並封她為后的故事，先知拿單聞之勃然大怒前去指責大衛的故事¹⁹⁹。

除了咬牙切齒外，有一個意義深遠而關係到專制政權的神學隱藏在這個中國民間故事裡。這個故事要告訴我們的是：專制的政權就是暴力的政權。這種政權強暴人民良心，它強暴人民的美貌，它強暴人民的美德。這就是隱藏在萬里長城背後的那兇惡的暴力。宣佈戒嚴法的就是這種暴力。假借民主之名頒布一部新憲法「掛羊頭賣狗肉」的也就是這種暴力。

孟姜女被帶進前來，不得不面對這種強暴的力量了。她能夠怎麼樣呢？對它屈服嗎？是的，人民早已不耐煩而且不甘願屈服於那個壓制他們的暴力。要造反嗎？是的，人民是在冒著生命誓死反抗。中國有一句話說：「官逼民反」，這句話不管是對過去的封建社會，或現代的專制政權而言，都是一句最恰當不過的寫照。

孟姜女沒有造反，也沒有揭竿起義。她既不會造反也不會揭竿起義，她能做什麼呢？她似乎只有認命的份，並且屈服於皇帝獸性的淫威下。她似乎也只能像一句俗語所說的：「眼淚往肚子裡吞」。同樣在世界上，整個人類歷史中數不盡的人也是如此。

在獨裁統治下，人民的肚子裡充滿痛苦的眼淚。他們在肚子裡哭泣、呻吟哀叫，在內心隱密處吶喊抗議。然而，在獨裁統治者面前，卻又得低聲恭維以笑臉相迎。那些有權有勢者看不到眼淚、聽不到哭泣聲，對於人民身心的痛苦煎熬也無動於終。孟姜女在百般的無奈之下，只能隻身勇敢地去把這可怕的場面轉變成見證真理的場面。這是需要極大的勇氣去面對統治者的獸性、暴力、及不可知的危險，但她選擇以赤裸裸的真理做自衛、去抗拒。

孟姜女計使秦始皇在河邊建造一座高四十九尺的平台，好準備料理她丈夫的後事。她並要求皇帝和全朝文武百官參加這個葬禮。站在四十九尺高的平台上的是弱不禁風的一個女子，她成為愛的化身；一方面有她對已身亡的丈夫的愛情驅策她，另一方面她對真理的滿腔熱

¹⁹⁹ 撒母耳記下十二章 1-14 節。

情驅使她去揭發非人道的統治暴力。這是何等戲劇性的場面！在平台底下則是暴力的集團，上自皇帝下至每一個文武官員，他們專事剝削無助者和手無寸鐵的無力人民。美貌與醜陋、人性與非人性、真理與謊言、愛與恨之間，竟然成為這麼大的對比，就在皇帝和他的文武百官全部到齊觀禮時，孟姜女「開始大聲詛咒秦始皇，數盡他的殘暴不仁。」面對著殘酷暴力的帝國，孟姜女置身於真理的洪流中如泉湧。她迫使當權者不得不正視她的眼淚、聽她的哭喊、面對她痛苦的遭遇。

她首度迫使非人性的統治者面對這位受羞辱的女子、受壓制的人，去目睹這殘酷野蠻的暴力下所散發出來的崇高尊貴之人性。這是與真理面對相遇的時刻。

無論如何，在專制政權的統治下，人民遭受壓迫、受到壓制、生活窮困潦倒、良心自由被剝奪。在這種境況裡面真理是站在人民這一邊的。故此，當孟姜女的丈夫成為城下冤魂時，她說皇帝是殘酷無人道、邪惡不仁，的確秦始皇就是如她所說的。

所以我們要強調，這種人民的真理是政治神學的核心。愛的政治一定不是報復以及暴力的政治它是指向真理的政治。舊約裡的先知就是把真理政治發揮到極致，他們心中理想的政治就是這種政治。他們沒有心懷二念，別有用心。例如耶利米先知對猶大王沙龍宣佈說：「但你的眼你的心甚麼都不顧，只顧你的不義之財，只知流無辜人的血，施行欺壓和迫害的事²⁰⁰。」

猶大王沙龍有眼無珠，他被謊言矇蔽。因此，先知不得不叫他與真理對質。這個真理告訴他，人民在他暴政下遭受極大的痛苦。對耶穌來說，建立在真理的政治才是至高無上的政治。正如他所說：「我就是真理」（約翰十四 6）。耶穌是真理，因為他說出安息日是為人而設的，不是人為安息日而設的。耶穌是真理，因為他應許現今受苦的窮人，在上帝的統治裡比那些漠視窮人悲慘境遇的富人更為有福。耶穌是真理，因為他說飢餓的人必得飽食，而且富足的人要有「人飢己飢、

²⁰⁰ 耶利米書廿二章 17 節。

人溺己溺」的責任。耶穌是真理，因為他保證受壓制的人民，有「出頭天」的一天。那時，專制統治者必須認清楚他們的道德責任，將他們的權力經由公正不阿的選舉轉移給人民。

耶穌並不沉迷於所謂的「酸葡萄心理」的神學。因他本來就是一個清苦的木匠，但是他也幾乎被擁戴為王。權力和財富可輕而易舉到手，這些是他垂手可得的。由此看來，試探的故事表露出耶穌人性的一個真實面。權力、榮華、富貴，有誰能夠無動於衷呢？想必耶穌也不能例外！然而耶穌卻加以拒絕。為什麼？從耶穌最基本的政治倫理來看，真理與統治權力的衝突是無可避免的。這種衝突在一個專制政權社會裡是司空見慣的。但換成一個民主社會，何嘗也不是一樣？依耶穌最基本的權力倫理，真理是難以和財富相伴為伍的。在這一個資本主義社會中既然是這樣，在一個社會主義國家裡面亦是如此。耶穌的政治理念和行動始於真理而終於真理。他的權力倫理是愛的倫理。耶穌要我們依據他的這種政治理想和倫理行為，徹底重新修正我們對公義的看法，並且以實際行動按部就班地去實現它。

亞洲地區的許多人民，不管是基督徒與否，正前仆後繼地為真理奮鬥。這是一個艱困的使命，目的是要促進「最不適者變成最適者」的這種人類社群之異象得以實現。我們必須將真理大聲疾呼出來。

1980年聖誕節那一期的台灣教會公報，有一篇短文標題「也談總統也是人」該文說道：「…總統也是人，因此，他的話不是聖旨，他的指示不是天經地義非服從不可。總統不是皇帝。在民主國家裡，總統是人民的公僕，公僕與皇帝的差異不啻天淵之別…總統也是人，我們應該尊重他，而不是崇拜他；我們應該以理性接受他，而不是盲從瞎捧他²⁰¹。」

這是人民的邏輯，它應該也是一個自稱為自由和民主之國家的政治邏輯。但是在亞洲某些獨樹一格的「民主」國家裡，如李光耀執政時期的新加坡，蔣介石專政下的台灣更不用說，總統有他們自己的政治邏輯，就是發號司令和統治全由他們，人民只有聽從和服從的份。這種獨樹一格的「民主」是見不得人的。因此，有必要且大聲而且清

²⁰¹ 載在教會公報，1980年12月21日~28日，p. 7。

楚地說出：「總統先生，你的邏輯是錯的，人民的邏輯才是真的。」我們必須用人民的邏輯與統治者爭辯並提出質疑，直到統治者不再視若無睹為止。

然而，人民不只是提問題，他們也引頸盼望，盼望著「一切痛苦和呻吟，將匯集形成削平山崗和傾空海洋的巨浪」的那種日子到來。這是猶太人被擄於巴比倫期間那位不知名而人稱他為第二以賽亞先知的偉大異象。這個古代的異象業已改頭換面，具有非常現代的意義。它是一個現代的異象，是一個多麼現代及多麼切合實際的異象。這不只是有像第二以賽亞這麼偉大的先知才能遠眺到的異象。只要人民能保持這樣的一個異象，那麼我們的社會、國家，以及世界就會有希望。這樣的異象必須使它保持生機盎然，不斷地加以培育和發展，直到有一天它落實成真²⁰²。

天定勝人的最後一幕

我們在「孟姜女」這個民間故事裡看到一個充滿情懷的政治神學，一個表面似乎矛盾的權力倫理：這倫理並不是建立在權力之上，而是在沒有權力可言之下形成的倫理。我們叫它做「無權力」的權力倫理，這是一種令人振奮的政治神學和權力倫理。它的關鍵就是人民所流的眼淚。人民的眼淚能夠把他們的無能無力變成有能有力。反過來也同樣是真的：當面對眼淚的力量挑戰時，就是面對愛和真理的力量時，有權勢者會喪失權力的架勢。這位說故事的人，一定是基於這種真確不移的信念，為我們述說在秦始皇以及他的眾臣面前發生的這個不尋常的故事。說故事的人最後把它穿編成一段生命的故事。讓人不得不佩服這位說故事者的技巧，他確實具有深邃的神學真知灼見。因此，我們此刻所看到的這齣戲，既具有悲劇的成份，也具有令人由衷起敬的成份，猶如亞洲的苦難同時也是基督徒的盼望一樣。

我們面對真理的時候，我們也要準備面對死亡。耶穌說：「你們必定認識真理，真理必定使你們自由²⁰³。」然而，耶穌所說的是哪種自由呢？是免於宗教偏見的自由嗎？是的，許多時候耶穌長談論到它。

²⁰² 同註 177，頁 79-95。

²⁰³ 約翰福音八章 32 節。

他看到猶太人社群對他們圈子外的撒瑪利亞人懷有根深柢固的宗教偏見，很不以為是。耶穌告訴這些猶太人「好撒瑪利亞人」的比喻²⁰⁴，為的是要他們不再有宗教偏見。耶穌那個時代的宗教領袖們，他們的信仰在許多時候所表現出來的是，傲慢、驕傲、自大的信仰，根本就無意識到自己的罪與軟弱。耶穌向他們說了一個關於法利賽人和一位稅吏在聖殿禱告的故事，耶穌毫無諱言地宣告，得到赦免的是那位稅吏而不是那個法利賽人²⁰⁵。耶穌以上帝喜愛一顆真正悔改的心而不喜愛傲慢自大的信仰這種真理。他苦口婆心、千方百計地諄諄勸導他們，為的是要這些宗教當權者不再傲慢自大。

是的，這種真理給耶穌得到真正的自由，使他得以無任何牽掛地在世界上從事上帝救贖的工作。這種真理也釋放許許多多的人，使他們免於痛苦、憂傷、恐懼害怕。貧困者、飢餓者、流浪者來到耶穌面前，試圖尋求解脫生活的枷鎖和命運的桎梏。耶穌則打開他們的心眼，使他們看見上帝創造萬物的美善。耶穌開啟他們的心靈，使他們注視到生命內在的特質。總之，耶穌開啟他們的心，使他們面對那位愛他們、與他們分憂共苦的上帝。事實上，對他們來說耶穌就是上帝，因為上帝在他裡面而且與他同在。當人民看見耶穌時，就等於看見上帝；當他們聽見他說話時，就等於聽見上帝向他們說話；當他們觸摸到他時，也就是觸摸到上帝。

然而，釋放無力的人民免於無力感的真理並未必能使擁有權力的當權者從權力的驅使得到釋放。那樣的真理對當權者是一種威脅。耶穌這個真理對他們是一種挑戰。與人民如此站在同一陣線的上帝，對當權者是危險不過的了。由於這個真理是這麼具有威脅和危險，因此它是當權者的眼中釘，與他們是不共戴天的。這就是為什麼耶穌這個真理本來是要使人得自由，但真理的仇敵卻從中作梗的原因所在。既然這些真理的仇敵連耶穌這個真理都不放過，而把他釘在十字架，專制的當權者怎會放過你我，讓我們得到自由呢？

孟姜女必定對這件事心知肚明。她以滿腔真理且帶著死亡的陰影

²⁰⁴ 路加福音十章 25-37 節。

²⁰⁵ 路加福音十八章 9-14 節。

一步步爬上平台。等她在平台上大聲向秦始皇道出真心話後，就一躍跳河自盡。對孟姜女來說，面對真理就是等於面對死亡。

死亡的陰影與真理的陰影形影相隨，這不是在開玩笑的。為了把真理泡製成荒謬的自白，刑房隨時在等著你。為了把真理變成謊言，審判秀乃派上用場。為了封鎖真理對外宣揚，監獄牢房因應而生，而且把真理滅口使之不得伸張正義。集權主義的政權擁有這種無與匹敵的武器來對付真理，這武器就是死亡。

但是專事征服、壓制、剝削的政權是無法經得起真理的考驗的。在富者愈富、貧者愈貧的社會中在民主、自由、人權受踐踏的國家裡，人類的心靈不可能永遠甘受統治者的權勢和獨裁捆綁。此一真理是這樣地真實，以致令專制的政權用刑求去掩蓋它。因為這個真理是那麼地動人心弦，所以必須塞住它的嘴巴。這樣敵對真理的罪惡集團，污蔑人性、愚弄人民的眼淚，並且藐視上帝的愛之權能。

當然，這對基督徒來說是毫不足奇的。此時耶穌在彼拉多面前受審的那一幕立即浮現在我們心裡。耶穌對這位代表羅馬政權的彼拉多說：「…我要為真理作見證，我為此而生，也為此來到世上。凡是屬於真理的人，都聽我的聲音²⁰⁶。」

真理這個字碩大無比，它矗立在我們眼前，然而對那些被權勢矇蔽的人來說，他們是看不見這真理。真理是一個大嗓門，但是對那些被權勢震得變成耳聾的人來說，他們是不可能聽見的。真理是這麼重要的東西，但對那些一心一意視權力和權威如命的人來說，他們幾乎不可能品嚐到它的重要性。

雖然彼拉多他看見了、也聽見了他所面對的真理，也不斷地要求這真理自我辯解，但他卻被這真理的沉默不語感到大惑不解。然而就在此刻，真理終於啟口說話了，彼拉多不得不聽。彼拉多一定了解到他正面對一個重要的真理，所以他問：「真理是什麼？」畢竟他問對了問題，但是他抓不住答案。他無法了解這個真理就是耶穌，他無法看出耶穌就是這個真理。他所了解的「真理」是羅馬政權的「真理」，他所看見的「真理」是羅馬權威的「真理」。就是因為這樣，彼拉多果然

²⁰⁶ 約翰福音十八章 37 節。

以權威威脅耶穌。他提醒耶穌說：「你不對我說話嗎？你不知道我有權釋放你，也有權把你釘十字架嗎²⁰⁷？」

彼拉多真的把他的死亡威脅付之實行，而把耶穌這個真理送上十字架。十字架說不定是一切的終結，許多人看到它的確以為什麼都完了。

對耶穌自己的門徒來說似乎是如此。對我們許多人來說何嘗也不是這樣？對受壓制的人民而言，十字架意味著未來之門緊閉深鎖。它帶給飢餓的人是失望，它給這個本來就冷酷無情和悲傷的世界增添哀愁。假若耶穌被釘十字架是如上述所說的，那我們還理它做什麼呢？人民該可以停止落淚，放棄對愛的力量的信心了。

然後，耶穌的十字架並非表示曲終人散，這是我們大家都知道的。一個巨大無比的力量從十字架釋放出來，擊敗死亡的力量，那就是復活的力量。前面我們已經提到，耶穌十字架跟前的羅馬士兵豈不是因為親眼目睹這一切而告白說，耶穌就是上帝的兒子嗎？耶穌的門徒從四處躲藏中挺身而出，見證這個他們曾經不肯面對的十字架？原因豈不也是在此？而且，十字架從未間斷地向人類見證上帝賜給人類的盼望和未來，這豈不是復活的力量使然嗎？既然是這樣，我們基督徒怎麼能不讓從十字架釋放出來的生命力量，來為我們產生一種政治神學和權力倫理呢？

最令人訝異的是，這個民間故事似乎也了解到，這種政治神學和權力倫理的真諦。當孟姜女從平台跳下擁抱死亡之時，秦始皇「勃然大怒，下令士兵將孟姜女的屍體撈起，剝成碎片，並把她的骨頭磨成灰。」孟姜女生前必須面對的就是這樣的一種殘忍暴力，即使是死後也不能倖免。秦始皇所做的就是採取一種最嚴厲、不洩心頭之恨而不快的報復手段，這種行為也許是出於要將可恨的敵人從地面上，連根拔起斬草除根之意圖。孟姜女的眼淚使萬里長城為之倒塌，但卻無法攻破秦始皇蠻橫的心。秦始皇決定清除孟姜女所揭露散播出來的真理。

宛如十字架一般，她的死似乎是一件徒勞無益的事，頂多只是增

²⁰⁷ 約翰福音十九章 10 節。

添秦始皇的幾分殘暴不仁和瘋狂而已。孟姜女選擇尋死，得以免除被強暴的命運。也許這樣做只是個人的勝利，它對秦始皇的專制暴力而言，似乎有如「蚊子釘牛角」，一點也無關痛癢。

但，請看說故事的人如何把這種報復所導致的恐怖死亡，轉變為永恆的生命力量！為此，故事導引我們到它令人肅然起敬深思的結局：

等士兵執行完秦始皇瘋狂命令時，「無數碎片頓時變成河中的細小銀絲魚。這麼一來，忠貞的孟姜女之靈魂，隨之永垂不朽。」此刻我們觸及到這個民間故事的神學核心：死！不是終結！秦始皇那種野蠻、殘暴不仁、非人性的暴力不是勝過一切的力量。耶穌曾說過：「…一粒麥子若不落在地裡死了，仍就是一粒；如果死了，就結出許多果實來²⁰⁸。」難到我們不能在「孟姜女」的故事裡領悟出這句話的迴響嗎？

試想孟姜女身體被剝成無數碎片，被磨成灰的骨骸，現在變成了活生生的小魚！且數目必定是上百、上千、甚至上萬！再想想這些無數的小魚，帶著孟姜女的心靈，繼續為臨到它們身上的不公義淚流滿面，要以愛的力量去面對專制的統治者，而且要把真理公諸於世！沒有這些小魚，會促成改變不公義的社會的革命嗎？同樣，沒有類似的升斗小民，民主的力量怎麼可能對抗獨裁的力量？沒有這些以孟姜女的靈魂作精神武器的無數的男男女女，我們到哪裡去尋找人類的精神力量，來夢想一個公義社會的遠景，來設計一個充滿和平的未來人類社群，並且「打拼」邁向一個上帝應許給我們的新天地呢？

一國的歷史主要並非皇帝、國王或總統的施政的記事。基本上歷史也不是革命英雄的歷史。使歷史成為歷史的，就是那些內心裡有著孟姜女的靈魂生機盎然的人民。儘管人民受羞辱和被剝削，但有復活的力量喚起他們向死亡的力量挑戰。這種人民締造的歷史，才值得玩味、值得延續下去。人民所創造的歷史是不會永遠失敗的，有朝一日它終於會成功的，我們所見所聞很多是國王、皇帝、暴君的劣跡惡行，

²⁰⁸ 約翰福音十二章 24 節。

但是人民卻在痛苦中承繼著屬於自己的歷史，他們在受苦患難中乘風破浪向前進，而且在引頸盼望歷史的實現中創造人民的歷史。這不就是十字架的歷史嗎？

亞洲基督徒早就融入這股人民歷史的洪流中。我們不是在寫一部亞洲「基督教」歷史。只要我們稍加留意這「基督教」歷史，它只不過是一部宣教的歷史、一部教會或者教派的歷史而已。但是，我們會驚訝地發現，亞洲的歷史是一部亞洲十字架和復活的歷史。十字架和復活的精神力量所締造的空間，藉著裡頭有孟姜女靈魂生機盎然的細小銀絲魚，把它逐漸擴大蔓延。我們的政治神學就是定位在，這個由苦難的亞洲人民的精神力量所締造的空間裡頭。而且我們的政治倫理乃是相信那位與人民共同生活並賜給我們真理、愛、公義之力量的上帝，最終將勝利的倫理。假使這就是上帝的政治神學，那它應該也是我們的政治神學²⁰⁹。

宋泉盛牧師認為神學的精華所在，是敘述「上帝的故事」；而「上帝的故事」亦就是「人民的故事」。「上帝的故事」並非只是屬於猶太人和基督徒的故事，它也是今日亞洲成千上萬人民的故事²¹⁰。

說故事的神學

說故事的神學，不只是在於故事內容的解釋，同時也是在說故事的過程與方法。故事的內容提供我們百姓生活的各種實況，藉著這些故事的內容我們可以想像他們的生活，想像他們生活中的酸甜苦辣、喜怒哀樂的心境，想像他們的絕望與他們的盼望。故事是做神學，做與人有關的神學所不可或缺的素材。故事和說故事是不可分的，如果故事的內容是百姓生活的內容，則說故事的過程乃是百姓生活的方式。試想在農業社會的階段，當一天的勞動結束，全家難得聚在庭院中休息皎潔的月、柔和的風，老祖父、老祖母的話匣子隨著手中的扇子一扇一扇的娓娓道來。從家族的歷史、神話鬼魅，到王公將相國家的興衰，一篇篇的故事夾著嘆息、眼淚，時而嘻笑，時而寂然的傳述出來。即使在今天這個科技發達、工商繁盛的時代，說故事仍然是一

²⁰⁹ 同註 177，頁 96-106。

²¹⁰ 同註 177，序言，頁 33。

般百姓生活的主要方式。仔細觀察我們週遭的人群，我們豈不是常在辦公室聽到：「嘿！我告訴你一個故事，我家隔壁…」，或在電話中聽到這樣的對話：「唉呀！說來話長…」，或在工廠、市場、電視機旁，這些繁忙的現代社會的典型場所，人們交頭接耳匆匆交換及領受的不也是一則則活生生的故事嗎？更何況這些活動本身就是一則則意涵豐富的動人故事了。就一般百姓而言，他們的語言乃是故事，他們的生活也是故事。因此說故事，不只是在敘述故事，而是參與百姓的生活。神學家藉著說故事的過程，參與在人類的生活經驗中。隨著故事的高潮迭起，說故事的人與聽故事的人一起共鳴故事中主角的經驗，用眼淚、嘆息和歡笑來參與故事起伏的過程。於是在淚珠閃爍的說故事與聽故事的過程中，這些故事乃成為說故事者與聽故事者自己的故事。這種藉參與而把客觀的經驗變移為自己的經驗，來加以分擔或分享的過程，不正是道成肉身之神學所向我們彰顯的真義嗎？上帝豈不是藉自己道成肉身的參與在人類社會，而把人類所經驗的苦難和公義的痛苦經驗變移到自己身上，使自己與人類認同而承擔世界的苦難嗎？

道成肉身若是指上帝變移自己，藉認同和參與來分享和承擔人類的經驗，那麼道成肉身的神學必然是經驗的分享與分擔的神學。而這種分擔經驗的神學怎會不是說故事和聽故事的神學呢？

上帝與人類之關係的最具體表現，莫過於第四福音作者所描述的「道成肉身」(Incarnation)。上帝自己成為人的樣式，認同人類的苦難，且經驗人類的無奈、絕望和死亡。如果我們審慎的看待第四福音作者所告白的「道成肉身」的信仰，並誠實的面對耶穌基督道成肉身的經驗，我們必須承認上帝在道成肉身的事件中經驗了無與倫比的冒險和訝異。我們看腓利比書的作者對道成肉身的一段著名的描述：

他本來有神的形象，卻不堅持自己與神平等的地位。

反而倒空自己，取了奴僕的形象，成為人的樣。

既然有人的樣子，就自甘卑微，順服至死，而且死在十字架上。

因此神把他升為至高，並且賜給他超過萬名之上的名²¹¹。

腓利比書中所描繪的，上帝道成肉身的旅程，豈不是一段充滿驚

²¹¹ 腓利比書二章 6~9 節。

險、充滿訝異的旅程嗎？上帝與人類建立親密關係的經驗既富有冒險緊張，又滿有希望和喜悅。道成肉身是上帝走向人間的旅程。道（上帝的話）成為肉身（人），這乃是基督教信仰中包括創造和救贖之教義的主要精神。根植於此一道成肉身的信仰。著名神學家巴爾特在一九二〇年在亞洛（Aarau）的地方站出來反對他的老師哈那克（Adolf von Harnack）之對基督人性（Humanness）一面的強調²¹²，也在卅六年之後在同一個地方發表了他晚年的，對自己之學說做修正的一篇演說「上帝的人性」（The Humanity of God）²¹³。巴爾特在這篇演說中自己承認說：「如果有人在一九二〇年，就是我站在這棟大廳反對我偉大的老師哈那克的那年，邀請我以這一個題目做演說，我一定會感到很尷尬。我們或許會視此一個題目具有邪惡的成分，而不能接受它。然而今天它卻成為我們的主題，而我不能拒絕以之為題目來演講。這乃表示早前的方向的改變並不是終結的改變。而相同的，今天我們在這裡參與的此一新的改變，也將不是最後的改變²¹⁴。」改變再改變，並且不斷地改變開放，巴爾特這位神學家晚年這種開放的神學胸懷，不是正讓我們感應到基督教信仰所告白的，上帝的創造，再創造，且永遠不終止的創造之信仰的本質嗎？

當巴爾特談到其神學方向的改變時，他並不再肯定那一個改變是對的，而另一個則是錯的。他說方向的改變具有批判性與辯證性的特質，從時間的觀念看，這些改變將逐漸走向完全，但是如果單由內容看它似乎是一種突然的轉變²¹⁵。因此改變不只是對與錯之認知的結果，而是一種神學的過程。雖然巴爾特對其自己神學方向之改變仍持其辯證式神學方法的角度來瞭解，我們豈不是亦可以從他對神學方向之向將來開放（open-ended）的態度中獲得啟示，而感受到上帝作為的向前（將來）移動之特性嗎？這種不斷改變，並向將來移動的上帝（神學）的特性，不就是第四福音作者在其福音書之導論中，用道成肉身—上帝成為人—所要告白的上帝的特性嗎？宋泉盛牧師稱此道成肉身

²¹² 黃伯和，《孕育於文化的神學》，台南，人光，1987，頁74。

²¹³ 參見 Karl Barth, The Humanity of God, John Newton Thomas & Thomas Wieser (Richmond, Virginia: John Knox press), 1960。

²¹⁴ 同前註, p-38。

²¹⁵ 同前註。

的事件是上帝本身的「擴移」或稱「變移」(Transposition)。道成肉身彰顯了上帝(道)讓自己擴移到人間(肉身),或變移成為人類。這一個上帝讓自己擴移至人類中間的神學瞭解正是道「成」肉身之「成」字的精義所在。

道成肉身如果瞭解為上帝成為人類的一段旅程,則這一段充滿冒險和驚喜的旅程,必然也是一段彰顯謙卑和慈愛的旅程吧!因為在這段旅程中,上帝卑微了自己而取人的樣式。

說鄉土百姓的故事

人類的故事(文化)做為神學的內容,乃是生死存亡的故事,是悲喜交集的故事,也就是生命的故事。基督徒告白上帝是生命的主宰,告白人是依照上帝的形像造成的。換句話說,基督徒相信人的存亡生死、悲喜經驗,無不在上帝所關心和眷顧的範圍之內,也即是在神學的關心之內。神學關心人的生死存亡和悲喜經驗,乃是關心百姓的命運。

命運是百姓的故事,是過去歷史的累積與未來前途的盼望。因此百姓的經驗和百姓的盼望必須成為神學的主題。實況化神學²¹⁶若要落實在自己的鄉土上,就必須說自己鄉土百姓的故事,藉之而參與、認同自己鄉土同胞的血汗、眼淚和盼望。命運可以是一個個人的命運,也可以是一個羣體的命運,就像故事可以是個人的故事,也可以是團體的故事一般。然而個人命運事實上是與團體的命運分不開的,團體的故事就是個人的故事,反之亦然。因此神學上講的故事必然是一羣百姓的故事。神學家不能只講一個人的故事,因為沒有任何一個人的故事不是與他人、與群體息息相關的。神學家亦不應該企圖繞過具體的現實經驗,去講那不著邊際的所謂全人類的「普世」故事,因為欠缺了實際的具體經驗的故事既不能感動人,也就無法使說者與聽者產生共鳴、參與和認同,也就是失落了神學的要素。因此神學家應該講鄉土百姓的故事。

鄉土百姓的故事乃是指百姓生活在特定時空的政治、經濟與社會

²¹⁶.同註 212, 導論, 頁 9-13。

制度中所遭遇的、所經驗的各種酸甜苦辣的故事。講鄉土百姓的故事，無可避免的乃是在講他們的政治故事，講他們的經濟故事與社會故事，也就是講百姓的文化生活，包括政治文化、經濟文化與社會文化各不相同的領域。然而我們更進一步檢視，人類的文化生活乃是由不同宗教信仰所塑成的，因此講百姓文化的故事乃不能不講他們的信仰故事。尤其是在亞洲的百姓(台灣亦然)，他們的文化生活基本上乃是由「非基督教」的許多不同宗教信仰所塑成的，這些宗教信仰包括佛、儒、道、印度教、神道教、回教以及民間的精靈與祖先崇拜等巫教信仰。

傳統的基督教神學在這裡面對了一個最大的終極挑戰，基督教神學必須講「非基督教」之宗教信仰的故事來做其神學的內容與本質。這一個挑戰只有在我們前面所提的開放性(open-ended)²¹⁷的基督教信仰，也就是對道成肉身的福音、啟示與上帝的真理持有開放性的瞭解，對上帝的創造與上帝的本質具有前瞻性的看法，即對上帝創造的持續性與祂本質—「創始成終」(I will be what I will be)有開放的認識，我們才能對此一挑戰找到答案²¹⁸。

宗教信仰是塑造人的靈性(spirituality)的來源，不同的宗教信仰塑造了不同的靈性的特質，因此而產生不同文化的現象。我們若真正說好人類的故事，就必須先瞭解組成這些故事背後的人的靈性(spirituality)以及塑成這些靈性的宗教信仰。唯有如此我們所講的故事才能鑽透劇中人的心意，才能引發聆聽者的共鳴。更重要的，做神學講百姓的故事，意不在講好聽的故事、動人的故事，以賺人眼淚，予人歡笑為已足，神學家講百姓的故事乃是要講在百姓文化中，上帝救贖的故事。上帝的救贖，無論是從舊約或從新約來瞭解乃是使人得解放，從不自由、壓迫和罪孽中釋放出來成為自由的人，因此上帝的救贖乃是使人得自由(Freedom)的能力。然而解放，使人得自由並非把人從一個處境搬到另一個處境的工作。真正的解放和自由乃是使人尋得自己的認同、自己的身分(Identity)。上帝的救贖既要使人得自由，又要使人不失去自己的身分認同，因此祂必須自己道成肉身

²¹⁷ 同註 212, 頁 46。

²¹⁸ 同註 212, 頁 92。

來經驗人得束縛、壓迫等不自由，同時也經驗做人特有的身分和認同，由此而使十字架上的救贖成為能與人性認同，又能克服邪惡勢力的救贖。同樣的，當救贖的福音走向新的領域，走向亞洲這種由豐碩文化潤澤、孕育出來的社會中時，自然更不能忽略這些文化、宗教所為亞洲人塑出來的靈性，也即亞洲人特有的認同。在亞洲從事建構神學的工作當然也就不能忽略了亞洲這許多宗教信仰的豐碩資源。這些悠久博大的宗教文化正是基督教信仰與神學開放的方向與新的視野。

當我們強調神學要講鄉土百姓的故事時，不但指講百姓在過去歷史中與上帝同行，蒙受上帝救贖之故事，同時也要講其在今日實況中的經驗，他們的掙扎與奮鬥，更要講他們對明日的盼望。藉著傳述鄉土百姓這種活生生的故事，我們乃逐漸對福音真理，也即上帝的啟示與作為有了進一步的，更完全的認識，同時也對百姓的文化有更新的異象與期待。福音與文化因此乃在百姓的故事中相對遇，百姓的生活，他們的故事就是福音與文化交接的場所，也是福音與文化對遇下的表現。基督教神學在這裡必須轉向以人、以百姓為取向的神學。也就是故事的神學，是本土文化的神學。



4. 如何從解放神學來詮釋人權

解放神學 (Liberation Theology) 是一個相當複雜的運動，於 1960 年代在拉丁美洲興起。它是源自 1950 年非洲仍在殖民地的時代。當時主權國為了鞏固他們在殖民地的控制和利益，不惜用殘暴手段屠殺、粉碎起而爭取獨立的人民。非洲人爭取解放的背景是相當單純的，就是要從統治者的手中釋放出來，爭取自由和獨立，不管是透過武裝革命、非暴力的示威或談判。解放運動一掀起序幕，殖民地的主權國就失去控制的理據，權力的轉移可能仍有一段時間，但承認殖民地人民有獨立自主的權力，卻頗被主權國接納，因此非洲爭取獨立的過程比較簡單。但這思想傳到拉丁美洲和其他第三世界，情況就遠較複雜；而解放神學的體系亦比較多元及豐富。譬如，拉丁美洲和第三世界要爭取從什麼釋放出來呢？除了政治的自主權外，更重要的是經濟上無了期的依賴：主權國從殖民地得來大量廉價的材料，然後為主權國利用來製造昂貴的製成品，再輸往這些殖民地去銷售，包括武器和日常必需品如奶粉，殖民地在經濟上便永無獨立之期。除了經濟上日益增大的貧富差距外，殖民地人民的貧窮和無望的精神，成了他們文化的深層結構。引發 60 年代廣泛的解放神學浪潮的，是針對這種有形和無形的殖民主義而發的神學反省²¹⁹。此神學反省是源自以天主教為主的拉丁美洲。它與先前的信仰體系全然不同，因為它是從受壓迫的窮人的角度來解釋基督教信仰。

特別在 1970 年代之後，解放神學從拉丁美洲擴散到其他地方，在神學界引發出新的成果，像美國由龔雅各 (James Cone, 1938 年生) 等人寫的黑人神學，關心的是種族壓迫；南非反對種族隔離政策的黑人神學 (Black Theology)²²⁰，尋求政治上的平等權利。慘受戰爭蹂躪的北愛爾蘭，也有他們的解放神學，在剝削與壓迫之下而發的神學呼聲漸受重視。而在亞洲的影響，是國際神學界愈來愈關注的問題。除了以文化角度作出回應的日本神學外，在南韓、菲律賓、台灣等地，亞洲的解放神學是直接面對政治的現實，很多時候還不惜用武力來爭

²¹⁹ 參 A. Kee, *The Scope of Theology*, 1978。

²²⁰ 楊牧谷主編，《當代神學辭典(上冊)》，台北，校園，1997，頁 144：黑人神學的說明

取他們應得的權力²²¹。

起源與發展

1. 解放神學最基本的反思來源，是第三世界在基督教國家多年統治下所經歷的貧窮、剝削與壓迫；解放神學家認為這是違反神的旨意的，這種神學觀構成了基督徒良知的一種道德使命。顧特來說：「我們是站在窮人一邊，非因他們是對的，只因他們是貧窮的。」

基督徒應怎樣回應呢？我們若讓這種令人憤怒的情況繼續下去，就是有罪的。烏拉圭天主教神父薛君度（Juan Luis Segundo，1925年生）說：「不要忘記我們是活在一個最基督教的國度，同時也是一個最非人的地方²²²。」

2. 有些類型的解放神學，可以溯至歐洲的政治神學（Political Theology），和莫特曼（Moltmann）的希望神學²²³。從默茨（Metz）²²⁴的作品來看，解放神學家認為我們必須正視信仰在政治層面的意義，而教會則是社會良心的一種建制。莫特曼強調末世論（Eschatology）²²⁵與希望（Hope）²²⁶的政治特性，這些都能在歷史中發揮出解放的功能；潘霍華（Bonhoeffer）²²⁷則呼籲人要重新界定宗教（Religion）²²⁸，並且拒絕把教會與世界分割的二元論（Dualism）²²⁹。

3. 最深的神學根源仍然在羅馬天主教願意與世界展開對話。梵諦岡第二次會議（1962~5）願意重新檢視世界的社會和經濟情況。對一個拉丁美洲的神職人員來說，繼續為窮人說話，表明教會必須重新評價昔日的答案（共產主義和社會主義），這都是昔日教會曾加以定罪的。在「拉丁美洲主教麥德林會議（Medellin Conference of Latin American Bishops，簡稱 CELAM），1968」中，他們重新研究共產主義

²²¹ 楊牧谷主編，《當代神學辭典（下冊）》，台北，校園，1997，頁 684。

²²² 同前註，685 頁。

²²³ 同前註，774 頁-莫特曼的說明。

²²⁴ 同前註，747 頁-默茨的說明。

²²⁵ 同註 220，347 頁-末世論的說明。

²²⁶ 同註 220，545 頁-希望的說明。

²²⁷ 同註 220，149 頁-潘霍華的說明。

²²⁸ 同註 221，978 頁-宗教的說明。

²²⁹ 同註 220，319 頁-二元論的說明。

和社會主義的意義。

在教宗若望保祿二世（John Paul II, 1978~）的領導下，羅馬天主教會對解放神學比較保守。在 1979 年的普拉埃布拉主教會議（Puebla Conference of Bishops），他警告那些「與共產主義共進晚餐者，應用長長的調羹」。羅馬教廷與解放神學家的衝突不斷發生，其中尤以 1984 年傳訊解放神學家博夫的事件最為明顯；而「聖會對信仰教義之指引」（Instructions of the Sacred Congregation of the Doctrine of the Faith）的發佈更是轟動一時，此「指引」特別警告某些天主教教士，對解放神學採取中門大開的政策是危險的。

一種新的立場慢慢形成。1986 年，梵諦岡發出「基督徒自由與解放的指引」，此文件承認好幾種形式的解放神學，同時強調教會與窮人站在同一陣線的決心；它還提示，在某種壓迫的環境下，要恢復社會公義，便可能要訴諸武力；它認為教會關心共同利益的原則，應較獲取個人財富更重要。梵諦岡採取這種「二者兼備」的姿態背後，仍隱約可見兩派人士的衝突：那些支持教會傳統教導的，和那些同情解放神學的。

4. 梵諦岡與解放神學家的衝突，主因乃在後者仍然使用共產主義。解放神學不是以共產主義作為一種哲學或政治行動的藍本，而是以共產主義作為社會分析的工具；他們認為經濟體系是壓迫的主因，而階級鬥爭則是這種壓迫的戰場。近年間，有些觀察者發現，解放神學家對共產主義的依賴好像正在減弱，梵諦岡反對用共產主義作釋經（Hermeneutics）²³⁰的綱目，很可能就是主因之一²³¹。

神學方法

1. **取向**：解放受壓迫的。解放神學家指出，神學必須採取「從下而來的觀點」作出發點，以被拒者和受壓迫者的苦難作反省的素材。這是委身於窮人的工作：窮人者，不是福音憐憫的對象，乃是新人類的工程師——他們是塑造者，而非受解放神學家的人。蘇賓奴（J. Sobrino）說：「要明白基督教的真理與行為，窮人是真實神學的源頭。」

²³⁰ 同註 220，492 頁-釋經學的說明。

²³¹ 同註 221，685 頁。

2. 範疇：真實的社會情況。解放神學家指出，教會的使命乃是由歷史及歷史性的掙扎、解放界定的；任何神學模式²³²把歷史(History)²³³的意義與目的放在歷史性的「現在」之外，都不是真實的。

在過去，神學一直與哲學的問題糾纏不清：我們怎樣在一個改變中的世界，相信一位不變的神？現在神學必須回答由社會、政治與經濟分析引發出來的問題：我們怎樣在一個壓榨窮人，又把他們的人性趕到邊緣的社會相信神？我們了解聖經的釋經工具，成了「窮人的優先選擇」。

3. 方法：實際行動(Praxis)²³⁴反省。解放神學家指出，神學是要身體力行，不只是要來學的。這怎麼可能呢？顧特萊回答說，就是把神學看成是「歷史上實際行動的批判反省」。實際行動先行一步，神學屬於第二個階段。

在第一階段的實際行動，我們委身於社會的更新，是為了、也要與受壓迫的窮人一起而更新。實際行動不僅是理論之外的經驗，也是有原則的實施。「實際行動」(praxis)一詞源自馬克斯，也是本自馬克斯思想的一種社會分析；它描述的是行動與反省的雙向活動—是一種改變世界的辯證活動。它屬於知識的先設條件，人不僅藉此了解世界，也藉此改變世界；人是藉著實際行動來進入社會及歷史的命運²³⁵。

解經與教義的方向

1. 解放神學嘗試從受壓迫者的角度來作聖經研究。早期釋經的努力均集中在舊約，特別是出埃及的記述。他們並不以聖經作為正典來看待，而是一個代模²³⁶、一個關心貧苦人的典範。近代研究則開始擴闊其範圍。在與不義制度的持久鬥爭過程中，以色列人被擄的經驗變得重要起來；此外新約上帝國(Kingdom of God)²³⁷的概念亦受重視。與此相關的是對基督工作的研究，特別是祂認同窮苦大眾和受壓迫之

²³² 同註 221，758 頁-神學代模的說明。

²³³ 同註 220，511 頁-歷史的說明。

²³⁴ 同註 221，910 頁-實際行動與正確行動的解說。

²³⁵ 同註 221，686 頁。

²³⁶ 同註 221，758 頁-神學代模的說明。

²³⁷ 同註 221，651 頁-上帝國的說明。

人的言行。解放神學家擴闊研經的範圍，並不意味解放神學要更改與拉丁美洲相結合的模式，只表明他們愈來愈重視釋經工具而已。

2. 我們不能把解放神學的學術目標，等同於基督教社會倫理 (Social Ethics)²³⁸。解放神學愈來愈重視傳統神學的主要題目，特別是關乎基督論 (Christology)²³⁹與教會論 (Church)²⁴⁰的作品愈來愈多，全部均在解放神學最重要的問題下來重釋：這個主題或真理，對我們此時此地受壓迫的人有什麼意義呢？

舉例，博夫即以基督的工作，把解放神學的主旨撮述如下：1. 從道成肉身 (Incarnation)²⁴¹的教義，特別是拿撒勒人耶穌 (Jesus)²⁴²的社會狀況，來解釋認同窮人的意義：耶穌以一個貧窮工人的身分接近窮人，與他們為伍，亦甘願與他們認同；2. 強調耶穌信息中上帝國的一部分，那是「解放必需的構成體—固然是屬靈的，但亦有屬物的一部分（就如從飢餓、悲傷、被藐視等釋放出來），是在歷史之內，同時也是超乎歷史的」；3. 強調耶穌的死具有的救贖意義，耶穌是「當代有權者設下之陰謀的受害者」。

初步評估

對英語世界及華人教會保守的信徒而言，解放神學很容易成為批評的對象。因此我們用問題的形式來提出一些質詢，同時又不忘記自己在這些問題上的無知，和籠統概論的危險。

1. 至終來說，解放神學對縱面的問題，亦即是救恩 (Salvation)²⁴³論及與神有關的層次，是否夠重視呢？不錯，傳統對聖經及貧窮的問題，都會藉著靈意化的解釋來逃避；然而解放神學會不會又陷於另一極端，而完全捲入了社會和經濟的鬥爭？這是不是個該受重視的問題呢？說「神是站在窮人的一邊」，並不等於說「窮人也是站在神的一邊」。

²³⁸ 同註 221，1083 頁-社會倫理的說明。

²³⁹ 同註 220，205 頁-基督論的說明。

²⁴⁰ 同註 220，212 頁-教會的說明。

²⁴¹ 同註 220，591 頁-道成肉身的說明。

²⁴² 同註 221，616 頁-耶穌的說明。

²⁴³ 同註 221，1019 頁-救恩的說明。

2. 把罪 (Sin)²⁴⁴ 衰減至只有個人的層面固然不對，然而解放神學對罪的了解是否又過於浮淺？聖經中對罪極為豐富與深刻的描述，會否在解放神學家的手上，就變得模糊不清呢？罪引來神的忿怒 (Wrath of God)²⁴⁵；那是撒但 (魔鬼與鬼, Devil and Demons)²⁴⁶ 的奴隸；是屬靈死亡 (Death)²⁴⁷ 之狀態；是個人及整個社會的疾病。簡言之，這是一種敗壞的狀態，僅僅除去貧窮、壓迫、種族歧視、性別歧視、階級主義或資本主義，並不能根本革除人的罪惡問題。

3. 解放神學會否不自覺地，把救恩論衰減為某種道德影響的贖罪論 (Atonement)²⁴⁸？在階級衝突完成之前，福音到底是什麼意思？它只是驅使行動的刺激呢？還是一種要達到的目標？在最後之國度來臨之前，福音有什麼具體的意義？這是否正是解放神學被批評為伯拉糾主義 (Pelagianism)²⁴⁹ 的主因？我們怎樣才可避免把呼籲人投身社會、政治和經濟的行動，變成一種虛假的福音？

4. 馬克斯的階級鬥爭理論，真能幫助我們充分了解現在壓迫剝削的情況嗎？它那悲觀的理想主義，真的比樂觀的理想主義更少歪曲真相嗎？我們真能藉它根除社會的貧窮和不義嗎？有沒有什麼實例？解放神學把階級鬥爭提升到不容置疑的原則，一種馬克斯主義者對普世的「聖旨」，這是不是一種沒有彌賽亞式委身的彌賽亞倫理？

5. 解放神學怎樣保證聖經仍然是「實際行動」的最高原則，即所謂神學的「第一階段」？實際行動的行動與反省過程，是由馬克斯主義者對社會衝突的了解來控制的，它似乎也成了解放神學家了解實際行動的「聖旨」；這樣它豈非成了太霸道的意識形態，是基督教非要批判不可，就像對任何其他霸道的意識形態一樣？就是僅以社會反省的工具來看馬克斯主義吧，它也是建基於啟蒙時代對人性的一種形上觀念，它也不是絕對的吧？再者，解放神學把神限囿於「釋經圈」的第

²⁴⁴ 同註 221，1073 頁-罪的說明。

²⁴⁵ 同註 221，1216 頁-神的忿怒的說明。

²⁴⁶ 同註 220，292 頁-魔鬼與鬼的說明。

²⁴⁷ 同註 220，280 頁-死亡的說明。

²⁴⁸ 同註 220，75 頁-贖罪的說明。

²⁴⁹ 同註 221，874 頁-伯拉糾主義的說明。

二層次（參釋經學）²⁵⁰，這樣一來，它就把神「幻影化」(Docetism)²⁵¹了，把祂限囿於後委身過程之第二層次。

從另一方面而言，解放神學亦為神學提供了新機會，像自我反省、新順服方向的挑戰等，這些都是不應忽略的。在新興的議程中，下列的問題是重要的：

1. 學術的神學怎樣面對窮人真實的社會和政治的問題，才會避免抽象思想的貧乏？神學對邊緣人該有什麼取向，特別是在公義與憐憫的行動方面？

2. 我們怎樣確認一切神學反省都是以某一社會做背景(參處境化, Contextualization)²⁵²，而仍然能夠避免把神賜給世人的啟示，變成只合某一文化的要求？我們怎樣才能謙卑地從事神學工作，承認自己的限制，又避免妨礙其他文化和社會的人做他們的神學反省工夫？

3. 怎樣才能發展出一套更好的釋經學方法，既能嚴肅地面對聖經的社會和文化背景，同時又能使詮釋者更警覺自己對身處之社會與文化認識的盲點？

4. 我們慣於把原則與應用分割了，它會阻礙福音改變社會及其結構的能力嗎？我們所了解的釋經過程，是否仍然未能把行動與反省連結起來，以致造成一個只知保衛現況的基督徒羣體？

5. 我們怎樣才能忠於聖經，真正委身窮人？這種委身對我們的神學有什麼影響？在了解耶穌和祂的教會與窮人的關係上，有什麼是可以做的？在我們的神學思維內，是否有某些隱藏的優先次序，以致普世教會與中上層社會的關係，比與下層社會的關係更融洽？

²⁵⁰ 同註 220，492 頁-釋經學的說明。

²⁵¹ 同註 220，305 頁-幻影說的說明。

²⁵² 同註 220，245 頁-處境化的說明。

5 . 教會論

教會 (Church) 教會是基督教最基本、也是最現實的實體。有關教會的教義，就叫**教會論**。

1. 聖經

聖經告訴我們，教會是神的子民，是基督的群體和身體，也是聖靈的團契。

a. **神的子民**。彼得把舊約神的子民的用語，引伸在新約的教會上 (彼得前書二章 9 節)。聖經稱作「教會」一詞 (希臘文：*ekklesia*；希伯來文：*qahal*)，是指「會集」，或「招聚的群眾」。在舊約，這詞是描寫西乃山的立約群體 (申命記四章 10 節，九章 10 節，十章 4 節)；後來以色列人在神面前聚集，更新立約 (如：申命記二十九章 1 節；約書亞記八章 35 節；尼希米記五章 13 節)；守節而聚集的也是這樣稱呼 (利未記二十三章)。先知應許後來以色列人仍要聚集，守主的節期 (以賽亞書二章 2 節；撒迦利亞書十四章 16 節)。基督來，為的就是把神的子民召集起來 (馬太福音書九章 36 節，十二章 30 節，十六章 18 節)，宣告筵席已預備好了 (路加福音書十四章 17 節)。基督藉著祂的死與復活，和差來的聖靈，在五旬節招聚神的子民，因而應驗了節期所預表的 (使徒行傳二章)。但基督徒不是聚集於西乃山，而是天上的錫安山，這是聖徒、天使和耶穌所在之地 (希伯來書十二章 18 節~29 節)。這個天上的群體，正是教會的一部分。

教會也是神居住的地方，這個代表神居中的表徵，也是藉著耶穌成就的，首先是藉著祂肉身的帳棚 (約翰福音書一章 14 節，二章 19 節、20 節)，然後是在祂的靈內。教會就像基督徒一樣，也是神的殿 (哥林多前書三章 16 節、17 節，六章 19 節；哥林多後書六章 16 節)。

神揀選以色列作祂的子民，是源於祂對亞伯拉罕的呼召。它表達了神白白的愛，揀選以色列人作祂的兒子 (申命記七章 7 節、8 節)，也顯明祂的旨意，叫萬國因亞伯拉罕得福 (創世記十二章 1 節~3 節)。當以色列人破壞盟約，招來神的審判和被擄，神應許要留下餘種，並且更新他們 (以賽亞書十九章 24 節及下，四十五章 20 節，六十六章 18 節~23 節；耶利米書四十八章 47 節)。新約的恩福只能在神臨到人

間才會實現（以賽亞書四十章 3 節~11 節；西番雅書三章 17 節~20 節；撒迦利亞書十二章 8 節；以賽亞書五十九章 17 節；以西結書三十四章 11 節~16 節）；祂的來臨就是彌賽亞的來臨，因為彌賽亞正是約的主人及僕人（詩篇一一〇篇；以賽亞書九章 6 節及下，五十三章）。

b. 彌賽亞群體。這些應許都在主基督來臨時應驗了（路加福音書二章 11 節）；祂藉著神蹟顯明祂神聖的權柄，宣告神拯救的國度²⁵³已經來臨（路加福音書四章 21 節，十一章 20 節，十二章 32 節），更因著祂的被釘十字架和復活，勝過罪惡和撒但。而拒絕耶穌宣稱的，神的國也拒絕他們，祂會把國另賜給神的新子民（馬太福音書二十一章 43 節）。祂召集自己的門徒為小群，並把天國賜給他們（路加福音書十二章 32 節）。西門彼得承認耶穌為基督，是神的兒子，因此耶穌亦稱祂為磐石，教會要建立在這根基上（馬太福音書十六章 18 節）。彼得與其他門徒同掌天國的鑰匙（馬太福音書十八章 18 節），但建立神新子民的，就只有基督而已。祂的話語就是教會的律法（希伯來書一章 1 節，二章 3 節、4 節；馬太福音書二十八章 20 節；約翰福音書十四章 26 節，十六章 13 節、14 節；哥林多前書十四章 37 節）；祂的靈把生命賜給教會（約翰福音書十四章 16 節~18 節；羅馬書八章 9 節）作為宇宙的統治者和教會的主，祂差遣門徒去召集列國（馬太福音書二十八章 19 節）。祂救贖的管治，正是把教會組織成天國的群體，並且管理和保護他們。在教會處於如舊以色列分散的時期（彼得前書一章 1 節），他們要尊重所處之地的法律（耶利米書二十九章 7 節；提摩太前書二章 1 節、2 節）。刀劍之能是神賜給在位掌權者，門徒卻不應以刀劍來促成天國降臨。在神國還未來到之際，這是表明神的審判仍未來到，神國的恩典仍可惠及萬民，執政者的權利就是要維持秩序（約翰福音書十八章 36 節；羅馬書十三章 1 節~7 節）。

c. 基督的身體。保羅形容教會是基督的身體，因為教會是與基督聯合²⁵⁴的（以弗所書一章 22 節~23 節）。首先，這是一種代表性的聯合。基督是末後的亞當（Adam）²⁵⁵，是新人類的元首；當基督死在十

²⁵³ 同註 220 書，651 頁-上帝國的說明。

²⁵⁴ 同註 221 書，1161 頁-與基督聯和說明。

²⁵⁵ 同註 220 書，參 4 頁，「亞當（Adam）」的說明。

字架上，一切「在基督裡」的，都與祂同死，因此在十字架上的基督身體，也是與基督聯合，因基督而得救的教會（以弗所書二章 16 節）。聖餐用的餅也是代表與基督的聯合；同一的餅給擘開，表明十字架上基督身體給撕裂，信徒分享這個餅，就是分享這個身體。此外，教會是基督的身體也有特別的意義（羅馬書八章 9 節~11 節；約翰福音書十四章 16 節~18 節）。保羅用身體作寓意，指出基督徒彼此依靠，同連於元首基督。

基督與祂身體的聯合，像丈夫與妻子一樣；祂是頭，不只是身體的一部分，祂是整個身體的主（以弗所書一章 22 節、23 節；歌羅西書二章 10 節；哥林多前書十一章 3 節，十二章 21 節）。

d. 聖靈的團契。五旬節降下的聖靈²⁵⁶，應驗天父和基督的應許（約翰福音書十四章 18 節；使徒行傳一章 4 節）。祂是真理的靈，也擁有教會，作教會的主；祂完成了聖經的啟示，同時亦光照教會，使之認識真理（約翰福音書十六章 12 節~14 節）。聖靈是見證的靈，祂引導教會完成教會的使命（使徒行傳五章 32 節，十三章 2 節）。聖靈是生命的靈，祂把教會從罪惡、死亡，及律法的定罪中釋放出來（羅馬書五章~八章；加拉太書四章；哥林多後書三章 17 節）。在愛的聯繫下，祂創造出神聖的交通²⁵⁷（加拉太書五章 22 節）。作為兒子名分的靈，祂讓教會預嚐榮耀的味道，也賜能力給教會，使教會能忍受各樣的試煉（羅馬書八章 14 節~17 節）。教會是有聖靈居中的，聖靈的恩賜²⁵⁸裝備教會，使教會能讚美神、栽培聖徒，及向世界作見證。聖靈不同的恩賜並不是要分裂教會，而是要使教會更能各按其職，作一個事奉的團體。

2. 定義

a. 分辨教會不同的特性。上述各道理怎樣應用呢？在歷史上我們看見有些組織偽稱是教會，也有些教會誤入歧途。因此我們需要分辨真正的教會，並且明白她的性質及事奉。

²⁵⁶ 同前註書，參 524 頁，「聖靈 (Holy Spirit)」的說明。

²⁵⁷ 同前註書，參 403 頁，「交通 (Fellowship)」的說明。

²⁵⁸ 同前註書，參 437 頁，「聖靈的恩賜 (Gifts of the Spirit)」的說明。

我們可以從神的角度來看教會，亦即是所謂「無形的教會」，是由一切名字記在羔羊生命冊上的聖徒組成的（啟示錄二十一章 27 節）。從另一個角度來說，「有形的教會」就是我們看見的，是由信徒組成的大家庭。這種界定可以叫我們不致把有形教會會籍等同於救恩，而另一方面又不會以為凡是會友就是神的子民。

教會可以用地方教會來作單位，因此只有地方教會才是真實的教會，國際性的聚集只是教會的組織。但同一時間，我們也可以從較廣得角度來看教會，因此教會是普世的，地方教會只是教會的一部分，就像部分之於整體一樣。我們不應只持守一個立場，排擠另外的看法，不然的話，我們就不認識新約多元化的教導，新約之教會觀，既有指家庭教會，也有指整個城市的教會（哥林多前書十六章 19 節；歌羅西書四章 15 節、16 節）。

教會是個**生機體**，每個信徒都要與其他信徒聯合，一起生活與事奉，同時教會也是一個組織，使聖靈不同的恩賜能互相配搭，發揮她的功能。

b. 界定教會的屬性。 尼西亞信經²⁵⁹指出，教會是「獨一神聖大公使徒的教會」。使徒也者，是指教會乃建基於使徒的教訓。教會是啟示接受者，啟示的真理以及人的教訓，分別之處乃是前者為從使徒²⁶⁰與先知而來（以弗所書二章 20 節；三章 4 節、5 節）。使徒親眼看見復活的主（使徒行傳一章 22 節），也是基督道理之傳送者（約翰福音書十四章 26 節，十五章 26 節，十六章 13 節），他們基本的職分是不能重複的，但他們宣教的使命卻要傳遞下去。

教會的聖潔是要應驗舊約禮儀代表的潔淨。是怎樣應驗呢？是要藉著聖靈為我們成就道德上的純淨（哥林多前書六章 14 節～七章 10 節）。教會必須與不信與罪惡分別出來，委身於神的工作，這就是教會的標記。聖靈的愛要把信徒聯繫於神，也使信徒彼此聯繫起來。

新約教會是「大公 (Catholic)」²⁶¹的，或說是普世的，她不能像以色列一樣，受地理因素的限制，她必須與一切在基督裡的人聯合

²⁵⁹ 同註 221 書，參 825 頁，「尼西亞信經 (Nicene Creed)」的說明。

²⁶⁰ 同註 220 書，參 54 頁，「使徒 (Apostle)」的說明。

²⁶¹ 同前註書，參 187 頁「大公性」(Catholicity)的說明。

起來。凡是誠心宣認基督的，教會都不能拒絕他們；本於種族、階級，或社會階層而限制其會籍，都是否定教會之大公性。

教會也是父神獨一的家（以弗所書四章 6 節），在主耶穌基督內與祂成為一了（以弗所書二章 14 節、16 節；哥林多前書十章 17 節；加拉太書三章 27 節；約翰福音書十七章 20 節～26 節），也是在聖靈內合一而為一團契（以弗所書四章 3 節；使徒行傳四章 32 節）。哥林多教會因為宗派問題而分裂的時候，保羅叫喊著說：「基督是分開的嗎？保羅為了你們釘十字架嗎？」（哥林多前書一章 13 節）。基督獨一身體的犧牲，就是為一個團契成就救恩（以弗所書四章 3 節），聖徒都為聖靈的恩典而合成一群（以弗所書四章 15 節、31 節、32 節；歌羅西書三章 14 節）。假如教會是分裂的，她就是受傷害的，能力也減弱了；我們若要重建聖經所說的合一，就要竭力返回使徒的基礎上²⁶²。

c. 教會的記號。宗教改革家所說的教會記號，不是一種外在的、單靠組織的聯合，而是必須以聖經的使徒特性來建立、包括純淨地傳講神的道²⁶³、正確地舉行聖禮²⁶⁴，以及忠心地實行教會的紀律²⁶⁵生活，這才是一個真正教會的記號。

3. 事奉

教會是直接敬拜神（彼得前書二章 9 節；希伯來書十二章 28 節、29 節；羅馬書十五章 5 節～12 節），服事眾聖徒（以弗所書四章 12 節～16 節）和世界（路加福音書二十四章 48 節；使徒行傳五章 32 節；腓立比書二章 14 節～18 節）。事奉²⁶⁶的途徑包括：話語的職事；治理的職事，意思乃是，基督徒的生活必須受到愛之律的管治；以及服務社會，就如同基督的憐憫一樣。這些事奉的途徑是同樣重要的，輕此重彼均會影響教會整體的見證。教會信徒中，有些具有一樣或多樣的恩賜，而且十分突出；有些恩賜則需要眾人的認同，如管理組織的恩

²⁶² 此段關於教會是「大公」的論述教屬羅馬天主教的觀點，但約翰·加爾文則認為，真正的教會事件利在聖經的基礎上（而非人~指使徒），參林鴻信，《加爾文神學》，台北，禮記，1997，頁 149-151。

²⁶³ 同註 221 書，參 911 頁，「講道神學」的說明。

²⁶⁴ 參同前註書，參 1016 頁，「聖禮（Sacrament）」的說明。

²⁶⁵ 同註 220 書，參 296 頁，「紀律（Discipline）」的說明。

²⁶⁶ 同註 221 書，參 749 頁，「事奉」的說明。

賜；故此，新約描述教會不同的職事：使徒與先知是建立教會的根基，及發動宣教的使命（以弗所書二章 20 節，三章 5 節）；傳福音的、牧師和教師則是以權柄宣告啟示之道（以弗所書四章 11 節）；其他具管治恩賜的則與他們同工，一起管理教會（羅馬書十二章 8 節；哥林多前書十二章 28 節；提摩太前書五章 17 節）；執事則是負責服務的工作（提摩太前書三章 8 節～13 節）。基督把管理的權柄賜給教會，具管理恩賜的都要在基督的名下，也要服在祂的權柄下來管理教會。教會的權能是屬靈的（哥林多後書十章 3 節～6 節）、事奉性的（彼得前書五章 3 節；馬太福音書二十章 25 節～28 節），它是屬於宣告性的（馬可福音書七章 8 節；啟示錄一章 18 節、19 節），卻帶有權柄（馬太福音書十六章 19 節，十八章 17 節～20 節，十章 14 節以下；希伯來書十三章 17 節）。

4. 組織和紀律

教會管理²⁶⁷的模式有別於世俗的社團，因為這是新約的教訓。教會組織之法，是源於以色列人和會堂。有些人認為，今天教會組織的模式不全是源自使徒，而是早期城市教會的主教發展出來的；另一些人則認為，神是刻意沒有特定教會的組織模式，使後世教會能各按特別的情況，來採用適合的模式。改革宗（Reformed）²⁶⁸的傳統認為，教會秩序和職分的原則全部記在聖經上²⁶⁹。「監督」（後來的「主教」）和「長老」在新約是可以互用的（使徒行傳二十章 17 節、28 節），它們指的都是同樣的職分；長老之職包括教導和管理教會（提摩太前書四章 14 節；使徒行傳十三章 1 節，十五章 23 節）。按保羅具使徒權柄的教導，女人不應在教會管理男人（提摩太前書二章 12 節～15 節）；但在執事的服務工作上，保羅卻要女人克盡本分（羅馬書十六章 1 節、2 節），並且承認女人也可以當執事（提摩太前書三章 11 節），年資較高的也可以調派年資較低的。

²⁶⁷ 同註 220 書，參 219 頁，「教會管理」的說明。

²⁶⁸ 同註 221 書，參 971 頁，「改革宗教會」的說明。

²⁶⁹ 同註 262 書，〈第九章 教會論〉，頁 133~151。

教會的會議²⁷⁰也有不同的模式：公理宗（Congregational）²⁷¹尊重地方教會的自主權；主教制則看重主教或大主教領導的議會；而長老宗（Presbyterianism）²⁷²則對不同階層的議會，有不同的權力分佈。

教會的紀律²⁷³是要以榮耀神（哥林多後書六章 14 節～七章 1 節）、教會的純潔（哥林多後書五章 6 節，十一章 27 節），及挽回誤入歧途的信徒（提摩太前書一章 20 節；帖撒羅尼迦後書三章 14 節；哥林多前書五章 5 節）為目的。忠心實行紀律及懲治之法的，能叫其他信徒有所警惕，不輕易以身試法（提摩太前書五章 20 節），因而避免審判臨到（啟示錄二章 14 節～25 節）；這些紀律能叫教會保持良好的秩序；若有人犯法，就當按聖經的原則來規勸，甚至是懲治。教會具權柄的人若看見有人明知故犯，就要私下勸告；若然不聽，就要對之責備，再是不聽，便要公開作出懲治，目的是要挽回犯罪的人。懲治之法包括：責備（馬太福音書十八章 15 節～18 節；提摩太前書五章 20 節），禁止守聖餐（哥林多前書十一章 27 節；帖撒羅尼迦後書三章 6 節～15 節），甚至是逐出教會（馬太福音書十八章 17 節；提多書三章 10 節；哥林多前書五章 5 節、11 節；加拉太書一章 9 節）。一個愛的團契具有防腐作用，這比單靠懲治更為有效。

5. 社會責任

從一個普通倫理的角度來說，我們要把人當作人來看待，不能視之為達到目的的手段，這是最基本的；當別人與自己的利益發生衝突，取捨的標準是多人的利益比一人高，這是社會的共識，也是我們不難認同的。

從基督徒的倫理角度來說，基督徒應看別人為鄰舍（馬太福音書二十二章 39 節）意思是每一個你、他及她都是我們的鄰舍（馬太福音書五章 43 節、44 節；路加福音書十章 29 節以下），不僅是指住在隔壁的人。這個思想有很深遠的聖經傳統作為基礎，即人是按神的形像

²⁷⁰ 同註 220 書，參 252 頁，「會議（Councils）」的說明。

²⁷¹ 同前註書，參 239 頁「公理宗主義（Congregationalism）」的說明。

²⁷² 同註 221 書，參 961 頁，「長老宗（Presbyterianism）」的說明。

²⁷³ 同註 220 書，參 296 頁，「紀律（Discipline）」的說明。

造的（創世記一章 26 節、27 節；使徒行傳十七章 26 節、28 節），因此神就是我們的天父，人也就是我們的弟兄，我們也都有看守弟兄的責任。

a. 基督徒社會責任的基礎

基督徒的社會責任，可分，對別人的責任，和這責任所涵括的範圍兩方面來說。該隱殺亞伯後，神問該隱：「你兄弟亞伯在那裡？」該隱反問：「我豈是看守我兄弟的嗎？」罪人的回答是「不是」，但人的回答是「是」，我們確實有責任看守弟兄。

當大地充滿殺戮與強暴，神頒下死刑的律法來控制（創世記九章 6 節）。這種透過政府而施的管制，在舊約（但以理書四章 17 節）及新約（羅馬書十三章 1 節～7 節）都有，雖是消極的，在墮落的世界卻是有需要的。舊約刑法的責任，非只是保護無辜者和弱者，亦有阻嚇、警告的作用。

但新約的社會倫理是完全正面的，強調必須善待他人。耶穌以愛代表最高的律法（馬太福音書二十二章 39 節），自己又躬身力行，醫治癱子、癲瘋病人和瞎眼的，而好撒瑪利亞人的比喻，更足以說明祂要我們這樣作（路加福音書十章 30 節以下）。

新約書信告訴我們：「各人不要單顧自己的事，也要顧別人的事」（腓利比書二章 4 節），「你們各人的重擔要互相擔當，如此，就完成了基督的律法」（加拉太書六章 2 節、10 節）。約翰的教導最適切，他把擁有者（the have）、匱乏者（the have not），和愛神的心相連起來，顯出人無法逃避的社會責任：「凡有世上財物的，看見弟兄窮乏，卻塞住憐憫的心，愛神的心怎能存在他裡面呢呢？小子們哪，我們相愛，不要只在言語和舌頭上，總要在行為和誠實上」（約翰壹書三章 17 節～18 節）。

到底基督徒對人的責任包括什麼？聖經決不含糊的指出是包括「全人」。人並不是一個靈魂的單位，只為將來世界準備，因為我們從來都不是這樣看自己的。人是一個整全的人，在此時活於此地，有基本的需要和當盡的責任，包括身體、社會和靈性上的；什麼時候有任何一方面的缺乏不能得到供應，或應當履行卻被忽略，他就不完全，

或被異化、割離了。我們這樣了解自己，也當這樣了解別人。

單方面關心人靈魂的需要是教會長久以來的偏差，保守教會尤為嚴重。但這個表面看來屬靈的記號，事實上卻沒有多少聖經根據，是受到教外思想的影響才有的偏差，例如早期東方的神秘宗教、柏拉圖主義、諾斯底主義（Gnosticism）²⁷⁴等；這類思想發展到中世紀，就更輕視物界，看身體為靈魂的監牢，與聖經的創造論（Creation）²⁷⁵完全是南轅北轍。聖經指出人是神造的，且說整個物界甚好（創世記一章 31 節）；到了新約，整個福音的核心是復活，是身體的復活，不僅是靈魂，那時物界也要被更新（哥林多前書十五章 53 節及下；哥林多後書五章 4 節；羅馬書八章 19 節～22 節），故輕視物界與身體的思想是不對的。

人若餓了，你不給他吃，反而傳耶穌基督是天糧；他渴了，你不給他水，反傳生命的活水；他赤身露體，你不給衣服，反傳耶穌基督的義袍，他會怎樣想？反過來說，假如有缺乏的是你，別人這樣對你，你又會怎樣想呢？

b. 基督徒社會責任的特點

基督徒的社會倫理，可以用中國的傳統智慧勾畫出來：「推己及人」，它不會一味叫人肯定別人，犧牲自己，同樣的，它亦要我們與所有人分享神所賜下的一切。

要能推己及人，自己的己也要正視，最基本的就是要使自己和家人得溫飽，因此對抗失業與饑餓是信徒責無旁貸的本分；先是己，後是人。現代人大多數能解決溫飽的問題，反而落在另一同具殺傷力的無度中：暴飲暴食，揮霍無度。我們說愛自己是最基本的，現代人就是不懂得認真或正確地愛自己；暴飲暴食、為滿足揮霍生活而工作過度，不僅戕害自己，也浪費了有限的資源，促成社會朝向消費的經濟模式。保羅勸勉信徒愛自己的生活方式，包括憑「良善、公義、誠實」而行（以弗所書五章 9 節）；「親手做工」（帖撒羅尼迦前書四章 11 節），自己沒有缺乏（帖撒羅尼迦前書四章 12 節）。

²⁷⁴ 同前註書，參 445 頁，「諾斯底主義（Gnosticism）」的說明。

²⁷⁵ 同前註書，參 260 頁，「創造論（Creation）」的說明。

此外，對家人的供養責任亦為聖經肯定，最基本的就是物資的供應（提摩太前書五章 8 節、16 節），故關注貧窮的問題是由家裡開始，然後延伸到社會。對寡婦、六十歲以下的不能列入接濟名單，她們亦要親手作工養活自己（提摩太前書五章 9 節、10 節）；這是聖經對工作的間接肯定。

再者，對其他信徒。保羅書信最獨特的一點，就是保羅為耶路撒冷有缺乏的信徒，花了很大的篇幅來記述（哥林多前書九章；羅馬書十五章 26 節），自己亦為此事走遍亞該亞一帶勸捐。原來保羅認為幫助其他信徒的缺乏，具有很深的屬靈意義：那是合乎神的旨意（哥林多後書八章 5 節），能使幫助者得到滿足（哥林多後書八章 7 節～8 節），與基督捨己的榜樣吻合（哥林多後書八章 9 節～九章 10 節），使神的恩惠倍降，可以行更多的善事（哥林多後書九章 8 節～10 節），並且讓神的榮耀增加（哥林多後書九章 12 節～14 節）。

最後，是對所有人。基督徒的社會責任不是局限在教會範圍之內，正如耶穌昔日的服務不囿於門徒圈內一樣。保羅要提摩太提醒信徒行善，「甘心施捨，樂意供給人」（提摩太前書六章 18 節）；希伯來書的作者說，行善與捐輸是一個祭，具屬靈的價值，因為這祭是神所喜悅的（希伯來書十三章 16 節）。

故我們的問題不是基督徒到底有沒有社會責任，而是要有哪些責任？這便是基督教社會倫理的基礎。聖經特別指出幾種人要信徒施予援助：

1. **貧窮的人**。耶穌明言要特別照顧「貧窮的、殘廢的、癩腿的、瞎眼的」（路加福音書十四章 13 節～14 節），他們是一無所有的人，不會報答施恩者，因此施恩者也不用指望得任何報答，他的報答是在天上。保羅則勉勵信徒要熱心紀念貧窮人（加拉太書二章 10 節；羅馬書十五章 26 節；使徒行傳十一章 29 節）。雅各更說貧窮人是神揀選承受天國的（雅各書二章 5 節）。

要照顧貧窮人的吩咐，在聖經有很長遠的傳統，以色列人在埃及做奴隸的時候一無所有，神供應他們，因此當他們得了迦南地為業，可以有自己的田地耕種，利未記的律例就要求他們：「在你們的地收割

莊稼，不可割盡田角，也不可拾取所遺落的。不可摘盡葡萄園的果子，也不可拾取葡萄園所掉的果子，要留給窮人和寄居的。我是耶和華你的神」(利未記十九章9節~10節)。假如弟兄家道中落，無以為繼，以色列人要幫助他，使他不致流離失所(利未記二十五章35節；另參申命記十五章7節)。這思想在智慧文學不斷出現(詩篇四十一篇1節，一〇四篇12節；箴言十九章17節)；先知書更強烈譴責虧負貧窮人的人(以賽亞書十章1節~2節，五十八章7節)。到了新約，耶穌說的更直接，不對缺乏者動慈心，就是漠視主自己(馬太福音書廿五章40節)，他們的命運就是「往永刑裡去」(馬太福音書廿五章45節~46節)。

2. 孤兒寡婦。這一類人在以家庭為單位的以色列社會受到特別的關注，他們的呼聲神必聽見(出埃及記廿二章22節~23節)，因此申命記律法要以色列將收割時有餘的留給他們(申命記廿四章19節)；每三年收入的十分之一要給他們(申命記廿六章12節~13節)，這很可能是日後以色列社會為救濟窮人而徵稅的基礎。值得注意的是，申命記律法對照顧孤兒寡婦的律例並不是問自願與否，而是一個命令，凡不聽從者要受咒詛(申命記廿七章19節)。

新約時代教會承接這傳統是完全可理解的。首先耶穌言明侵吞寡婦的家產要受更重的刑罰(馬可福音書十二章40節)。到了教會建立之後，他們有專人負責照顧寡婦(使徒行傳第六章1節；提摩太前書五章9節及下)。但最強調這一點的莫如雅各，他認為「在神我們的父面前，那清潔沒有玷污的虔誠，就是看顧在患難中的孤兒寡婦」(雅各書一章27節)。

對我們而言，社會福利制度雖有照顧不幸者和孤兒寡婦，但政府的照顧在大多情況下都是不足夠的，教會仍有很多地方可以施以援手。

尤有進者，對不幸者的看顧亦應普及於身有殘疾的、露宿的、家庭突遭變故的(如主要經濟來源者身亡而家庭陷入困境的)，及驟失雙親的孤兒(參希伯來書十三章2節~3節；雅各書二章15節；馬太福音書廿五章36節)。

3. **被壓迫者**。在舊約社會，奴隸階層受到的剝削是聖經特別關注的問題。強迫別人為奴，是聖經反對的，但甘願為人工作來換取生計的，聖經卻容許，這與現代雇工的觀念相近。無論是現代的雇主，或昔日奴隸的主人，聖經均嚴厲警告不可虧待他們。埃及人苦待以色列人，神興起摩西來解放他們（出埃及記一章 11 節～13 節），這是解放神學（Liberation Theology）²⁷⁶。

c. 基督徒對政府的態度

聖經肯定基督徒對政府的三種態度：1. 順服；2. 尊重；3. 盡公民責任納稅（羅馬書十三章 1 節、7 節；提多書三章 1 節），彼得亦肯定這些責任（彼得前書二章 13 節～14 節）。

保羅列出五項理由來支持信徒要尊重政府：1. 政府的權柄是神所立的（羅馬書十三章 1 節）；2. 此權柄可以克制罪惡的擴散（羅馬書十三章 3 節）；3. 能賞善罰惡（羅馬書十三章 3 節）；4. 反權力者必受罰（羅馬書十三章 4 節）；5. 順服掌權者可以見證基督（羅馬書十三章 5 節）²⁷⁷。

聖經當然不是要信徒盲目順服掌權者，在有些情況下信徒要反抗，它記載不同的事例給我們參考：1. 埃及接生婆抗王命不殺嬰孩（出埃及記一章 16 節以下）；2. 但以理和三友違命，拒絕不禱告、或向王禱告（但以理書六章 10 節）；3. 使徒抗命，繼續傳道（使徒行傳四章 18 節，五章 21 節）；4. 約翰鼓勵教會，不要怕羅馬皇帝的禁令與迫害（啟示錄二章～三章）。我們可以從這些事例歸納出什麼原則呢？一個簡單的原則是：當權貴在神之下管制，我們應當順從。當權貴取代了神的地位而統治，我們不應順從。因為，取代神的地位來統治的人有其特徵，對人一奴役；對神一僭奪，這就是信徒不應順服的時候。在聖經中也不乏例子及典範：1. 濫殺無辜（出埃及記一章 16 節及下）；2. 禁止崇拜神（出埃及記四章 23 節，五章 17 節）；3. 強制奴役（出埃及記一章 11 節～14 節）；4. 神化領袖（但以理書六章 7 節）。

²⁷⁶ 同註 221 書，參 684 頁，「解放神學(Liberation Theology)」的說明。

²⁷⁷ 耶穌政治〈第十章「人人都要服從-羅馬書十三章以及政府的權威」〉，尤達(John Howard Yoder)著，廖湧祥譯，《耶穌政治》，香港，信生，1990，頁 205-225。

d. 社會倫理的動機與形式

基督教的社會倫理不僅提供一套要這樣不要那樣的守則，也指出人為善的動機和形式。

首先，耶穌醫好十個癱瘓病人的記載，暗示出為善的動機不是的，只因為助人解困本就是好的，不需期望回報（路加福音書十七章 13 節及下），善待仇敵亦是如此（馬太福音書五章 43 節～44 節）。

再者，善行能見證基督。保羅勸人順服掌權者是本乎此（羅馬書十三章 5 節）；彼得要我們「為主的緣故，要順服人的一切制度」（彼得前書二章 13 節、15 節）。

另外，善行不僅具社會價值，亦含有神學上的意義：神不能忽視有需要的人，但神在地上沒有可行善的手，只有我們的手；沒有可行善的腳，只有我們的腳；就是在這意義下，我們身邊有需要的人就成了祂信託給我們的人，我們要為祂的緣故行善，所以耶穌說做在弟兄最小的身上的，就是做在主的身上了（馬太福音書廿五章 40 節、45 節）。

最後，善行能引人到基督面前來，此亦成就信徒存於此世的目的。保羅對哥林多教會的見證是：「我凡事都叫眾人喜歡，不求自己的益處，只求眾人的益處，教他們得救」（哥林多前書九章 22 節，哥林多前書十章 33 節）。

對現今人來說，我們能否從聖經眾多的教訓與事例，歸納出一些簡單的社會倫理原則呢？教會在這方面的研究與討論，可舉例出下列幾個大原則簡述如下：

1. 現代人承認罪有個人 (personal) 及社會的 (social) 兩層面；單從傳福音入手或可解決個人的罪，社會的罪是屬於制度的，也是基督徒責無旁貸要對付的。前者是人犯罪，後者是罪犯人，故現代教會不再討論福音與社會行動哪一個具優先性，而視之為兩者並行的責任。就如失業、飢餓，常與官員的貪污有關，或大型環境污染與官商勾結相連等，教會有責任聯合其他團體作出監察與守衛，目的是讓人能在一個合理的環境下生活與生存。

2. 助人使之能自助。以往教會幫助窮乏人的模式，就是不斷提供

救助物資，卻發現這不是徹底解決貧窮的辦法；現在教會在落後地區從事的工作，已學會幫助人自立，以達到自足的目的，如教導生產技術、提供資金及人才，使人能脫離依賴式的生活等，這也是建立人自尊的途徑。

3. 抵抗不公義的制度。儘管有些地區由教會領導或參與的抵抗行動是激烈的，我們卻不應忽略：a. 必須按該地區的實況來評定某一行動是否激烈，或該激烈行動是否必須，抽離式的批評無濟於事；b. 要重視他們參與抵抗行動的理據，即對抗制度內的罪，此罪不除，人不容易過一個免罪的生活。

總而言之，基督徒的社會倫理，是把信仰落實到生活的途徑，其中並沒有是否需要的問題，只有需要哪一種的問題。



6. 如何從生命教育來彰顯人權與落實上帝國

基督教是存在社會之中，又在捨不得中宣揚與見證。長老教會處於台灣情境中，如何使整體教會、基督徒認識基督信仰跟台灣社會與政治的關聯，並就教會之社會、政治關懷的信仰基礎做神學反省，成為教會的一重要課題。而探討長老教會如何把立基於信仰所提出的社會、政治倫理價值、原則，真正落實於教會及信徒的社會生活中，更是教會的首要目的。這就是教會的社會、政治倫理的建構，也是本處所要探討的。

基督教會的社會、政治倫理的建構

基督教會的社會、政治倫理的建構可分「構成因素」與「建構進程」來討論。前者討論建構教會的社會、政治倫理時應思考、討論的因素；後者提出教會社會、政治倫理建構的方向與方式。

(一) 教會的社會、政治倫理之構成因素

一般的了解，倫理學是研究人類行為規範的學問，也就是探討人類行為的是非善惡、價值、目的的學問。由於人是社會性的存在，以及基於人的社會本質而有的社會組織、團體的行為規範，也就是研究在社會脈絡中所產生的善惡、是非、義務、禁制等，這就是我們通稱的社會倫理²⁷⁸。因此，政治、經濟、教育、種族主義、生態、公共政策等，都是社會倫理所要討論的事項。社會倫理中又以涉及政府、國家人民生活最甚的政治倫理最為重要²⁷⁹。這在台灣處境中而言，也是甚為明顯。

基督教倫理學是從基督信仰的觀點來從事倫理研究，探討、反省倫理的問題。而基督徒、教會的社會、政治倫理基本上就是從基督信仰來探討、政治倫理，即以基督信仰的思想來探討及反省社會、政治結構，以及政府的政治政策等，從基督教思想來作倫理的批判與反省。也就是說，基督徒、教會的社會、政治倫理與普通的基督徒、教會的

²⁷⁸ 社會倫理的定義參看：James F. Childress and John Macquarrie(ed.)，A New Dictionary of Christian Ethics，pp. 592f；Walter A. Elwell(ed.)，Evangelical Dictionary of Theology，Grand Rapids: Baker Book House，1984，pp. 1023-1027。布魯格(Walter Brugger)編，項退結譯，《西洋哲學辭典》，台北，先知，1976，頁 378。

²⁷⁹ 同前註，布魯格，頁 378。

社會、政治倫理之間主要的差異在於道德主體的不同。前者是以基督信仰為倫理基礎，其倫理行為是源於基督信仰，是在生活中回應其所信仰的上帝在耶穌基督裡的作為和呼召。基督徒、教會的社會、政治倫理與一般的社會、政治倫理的不同，並不在於倫理規範和行為，而是這些倫理規範和行為的基礎²⁸⁰。

因此，基督徒、教會的社會、政治倫理的獨特性在於倫理主體（基督徒、教會）的內在改變，如：新生命、新身份²⁸¹，即其獨特處在於它的「性」，而不在於它的「相」²⁸²。基督教會的社會、政治倫理的建構正是教會立基於此「性（信仰、基督福音）」而致力於「相（倫理內容）」的顯現或實踐。

從上帝道成肉身具體地生活在人類的實存世界中之後，基督教會一直明白，在聖靈裡面，藉著耶穌基督所彰顯的父上帝之愛的福音，必須落實於倫理、道德原則，並且引領身處社會、政治生活的基督徒。

我們可以把歷史中福音落實於倫理、道德行為的社會、政治生活概況，簡要地歸納分成四種模式來敘述²⁸³。

首先是古典或傳統的模式。在此種模式中，基督教努力主動影響政治領袖，如國王、皇帝、君主、諸侯。它希望通過這些基督徒政治領袖，福音的精神可以成為社會、政治的推動力。這種努力也獲得社會上精英、優秀份子的支持。然而，這種方式有其限制，如領導者不夠強而偉大，無法產生對社會、政治的衝擊力，或是這些領導者本身漸漸墮落，遠離或拋棄基督信仰之理想精神。

其次，是先知模式。這些被我們稱為先知的人把福音應用在社會、政治實況中。舊約的先知是肇始者，拿撒勒的耶穌是頂峰人物，宗教改革家路德馬丁致力於，人生而平等的原則推動，還有一切對其生存

²⁸⁰ 關於基督徒倫理的獨特性的討論參：Charles E. Curran and Richard A. McCormick (ed.), "Reading in Moral Theology No. 2: The Distinctiveness of Christian Ethics", New York, Paulist Press, 1980。吳智勳，〈基督徒倫理的特徵〉，《神學年刊》，6，1982，頁 38-53。金象達，〈基督徒倫理的獨特性是什麼？〉，《神學論集》，72 號，1987 夏，頁 181-199。

²⁸¹ 金象達，〈基督徒倫理的獨特性是什麼？〉，《神學論集》，72 號，190 頁。

²⁸² 同前註書，194 頁。

²⁸³ 特爾慈(Ernst Troeltsch)，戴盛虞、趙振嵩譯，《基督教社會思想史》，香港，基文，1976；華爾克(Williston Walker)，謝受靈譯，《基督教會史》，香港，基文，1970。

之時代之真實社會、政治情況提出批判的人，都是屬於這種先知性的呼聲。但是我們也不能忽視先知模式得限制，這些先知性人物的吸引力一旦衰退，其影響力也隨即減消。其實，人們對先知性的呼聲亦是有所選擇地聽從，有些先知的呼聲因先知被處死而歸於沉寂。

第三種模式我們稱它草根運動模式。這是從下層往上發展的模式，即把福音應用於社會、政治實況的模式。在這種模式中，上帝的子民自己組織起來，即基督徒為了較美好的世界開創運動。平凡的人開始對現狀不滿，並發出要求社會、政治改革的聲音。宗教改革家約翰·加爾文致力於一個，符合耶穌基督之福音的社會的建設即是著名的例子。今日我們也有致力於保全造物完整、維護生態環境的“綠色”運動。這種模式的人本身以生命來見證福音。但是，它也有限制，這種模式的人常常把複雜的社會、政治生活簡化成單一的問題，它也常常是不切實際的。

最後一種是政治模式。這是通過政治結構、法律、倡導政黨政治等而把福音實踐於社會、政治生活中。這種模式發展於最近這幾世紀，尼布爾（Reinhold Niebuhr）就是典型的實例。這種模式之優點在於它了解社會、政治生活之改革最後仍要通過政治的過程來實踐。因此，它期待民主的過程和政治體制，即一個由全體社會參與，由相互對話而達成共識，並付諸實踐的政治結構和運作。這些是和福音落實於社會、政治倫理息息相關。

從前述歷史中基督福音落實於社會、政治倫理的不同模式的反省，以及長老教會在台灣實況中立基於信仰所做的社會、政治的關懷，我們不難發現無論是其主張的提出或對其主張的評論，教會的社會、政治倫理都會涉及四個因素，即：**基督信仰的認識、倫理價值與原則、生活實況（特別是社會、政治情境）、基督教會對社會的遠景或理想**，這就是建構教會的社會、政治倫理的構成因素。

基督信仰的認識

基督徒、教會的社會、政治倫理既是立基於基督信仰，教會的社會、政治倫理的構成因素之一必然是基督信仰的認識。對基督信仰的認識不同，不但會影響其社會、政治倫理的提出，也影響其建構的進

程。本論文第三章研究模式的第2大點第四節、及第5大點第二節所敘述長老教會的遭遇即是一證明。

長老教會提出的三個聲明、宣言的信仰依據為：上帝的特性和作為、人的本性、教會的時代使命、上帝國等，都是屬於基督信仰的認識此一因素。然而，在此節中我們要強調以下的信仰認識²⁸⁴：

上帝是創造、管理、審判人類、世界的主，也是歷史的主宰；祂是公義、愛、秩序的上帝；上帝關心人的心靈，也關心人的物質生活；上帝關心個人，也關心社會整體，祂要使人重生，也要改革社會；祂是一切存在及價值的根源，唯有上帝才是絕對、究極的。

人是社會性的存在；人是罪人，是不完全、有限的，人類社會也是一個罪的結構；然而，在上帝眼中，人仍有尊嚴，人的生命和人性的價值雖然有限卻仍受肯定，人權必須受尊重與維護。

教會存活在現歷史、世界之社會中，既受社會影響，又負有革新社會之使命；基督徒團體或教派標會組織同樣都是倫理反省和實踐的主體，教會的社會、政治倫理不只是依靠基督徒個人來實踐，也是以教會名義來運作、實踐。

上帝國～上帝主權的實現或上帝統治，既以臨到地面上，又尚未完全實現，我們是在末世的時代中回應信仰的呼召，落實福音，實踐倫理。儘管社會、政治的革新與進步並不等於上帝國，我們卻必須為上帝主權的實現而盡一己之力。

沒有上述的信仰認識，教會的社會、政治倫理若不是無從建構，其所建構的必也因信仰認識之不足或不全，而有所偏或有所失。

倫理價值與原則

如上述，基督教會的倫理在倫理物質內容方面基本上和一般倫理學並無二樣。教會和社會共有那立基於理性的普世倫理價值、原則，教會特有的是那來自信仰的淨化、開化。

普世倫理價值、原則無非都是要人倫關係合於常理，使社會秩序循以正軌，建立符合人性及全人類和諧、共益的社會目的或理想。因

²⁸⁴ 參 Waldo Beach and H. Richard Niebuhr, Christian Ethics, pp. 532-536。
Donald E. Messer, Christian Ethics and Political Action, pp. 83-99。
J. P. Wogaman, Christian Perspectives on Politics, pp. 114-122。

此，以下的倫理價值、原則是社會、政治倫理的建構必須思考的因素
285：

智慧、勇氣、節制。這是一般被列為個人倫理的幾項德行，但我們認為教會作為倫理主體也必須具備之。我們需要智慧來善用知識、洞察真理和現實；我們需要勇氣而能以堅毅之態度面對生活實況的艱難和罪惡的社會結構的抗拒，它是恨惡罪惡、喜愛良善而置危險、困難於不顧的心意和行為；我們需要節制來去除集體的自我中心主義或克制團體共同的衝動、社會性的惰性。唯有智慧、勇氣、節制兼備，教會的社會、政治倫理方有可能引起共鳴而付諸實踐。

真實、善意、負責任。真實即是依靠真理並出於誠實來行事。社會秩序之基礎固然是真理，但個人或團體卻因自我或外在環境的限制而無法把握真理的全部，所以出於真實、善意，並負責任地行事，在社會生活中是為非常重要的原則。它轉移一己之私利，去除對他人之惡意危害，承受行為之後果並為其負責任，這一切使社會團體的行為在朝向依循正軌，致力達成社會目的或理想的過程中，更有可能自我反省改進。這些倫理價值、原則都是我們建構教會的社會、政治倫理必須考慮的因素。

公義、和平、仁愛。公平、正義是社會秩序之基礎，也是和平的根源；仁愛與公義是相互關聯的，沒有公義的愛是盲目的，而沒有愛的公義則是顯露出鬥爭、冷酷，而無法真正達成和諧、溫情。

自由、平等、秩序。自由是個人或團體自我發展的必要條件，它是社會發展的動力。道德主體惟有獲得自由，才能夠負有道德上的責任。平等及人生而平等，在法律之前人人平等。人人都同樣獲得公正且適當的參與發展機會。秩序是保障自由、維護平等、促進公共福利。

生活實況

現代神學的方法論非常強調的特點之一就是注重生活實況²⁸⁶，即從人的歷史、社會生活實況和經驗來做神學思考和反省。本論文的第二章的論述即針對台灣歷史、社會、政治情況，正是此神學的了解的

²⁸⁵ 參 Donald E. Messer, *Christian Ethics and Political Action*, pp. 124-144。

²⁸⁶ 谷寒松著，《神學中的人學》，台北，光啟，1988，頁 34-48；《天主論-上帝觀》，台北，光啟，1990，頁 117-129。

應用。脫離生活實況所作的倫理判斷不可能是政治倫理。一種脫離生活實況的倫理不可能成為有效的社會、政治倫理。生活實況有很多我們不願意接納的『現實 (reality)』，不面對或考慮這些『現實』來作倫理判斷、抉擇，是逃避、不誠實、不負責任的，已經違反了普世的倫理價值與原則。把生活實況列入社會、政治倫理的建構因素之一，使教會去認識事實、限制，以及倫理判斷所引發的後果，教會的倫理主張是實際且負責任的。教會的社會、政治倫理是立基於基督信仰，卻也必須關聯到生活實況。

基督教會對社會的遠景或理想

前面談到倫理判斷若不考慮生活實況此一因素，就不是社會、政治倫理；反之，若只遷就現實而沒有遠景(vision)或理想，它就不是倫理的了²⁸⁷。

社會、政治倫理不是社會政策，但批判社會政策，它不是社會革新，但引導社會革新。因此，社會、政治倫理必然有其對社會的遠景或理想，藉以作為批判、反省的參考架構。譬如說，教會對社會應是資本主義或社會主義的社會雖不一定執意於某種主義，但卻有遠景或理想來批判資本主義或社會主義。教會在特定的生活實況中必也有某種特定的遠景或理想，它是倫理判斷的決定因素之一，所以它是我們應予考慮的建構因素。

這種遠景或理想是出自於教會的信仰，特別是上帝國，也關聯到生活實況。長老教會所主張的民主、自決，以及新而獨立的國家，就是教會連結信仰和生活實況所產生的對社會的遠景或理想。

總之，建構教會的社會、政治倫理必須思考基督信仰的認識、倫理價值與原則、生活實況、基督教會對社會的遠景或理想等四項因素。

(二) 教會的社會、政治倫理之建構進程

教會的社會、政治倫理之建構進程分倫理教育化、倫理組織化、

²⁸⁷ 參 Donald E. Messer, "Christian Ethics and Political Action", pp. 115。

倫理宗教化三方面論述之。

倫理教育化

台灣人民長期處於國民黨政府的統治下，接受國民黨的教育，是黨化的，思想控制的，致使多數台灣人民受其奴役而不自知，或雖察覺卻又因為傳統文化中的儒家思想使人習於遵從權威，或因為民間宗教信仰的宿命觀的影響，因而認命、屈從，不但未能改變台灣社會、政治狀況，而且使其人性尊嚴受羞辱，人權受剝削，人的價值受貶損。台灣人民的生活被迫轉向物質的貪求，近乎是一種物化非人（dehumanized）的生活。另一方面，教會受保守的神學思潮影響，偏向強調個人敬虔而忽略社會關懷，甚至是出世思想、避離現實世界實況的信仰形態。因此，教會在社會、政治倫理的建構上，首要之工作是教育，即倫理教育化。

從實踐的層面而言，倫理本來就是非常教育性的。謝扶雅在《倫理學新論》一書中說：「…教育學則為倫理學的後效。倫理學的研究結果，常可予教育學以重大光明²⁸⁸」。倫理與教育的結合，在影響台灣文化甚大的儒家思想中更是如此。先秦儒家思想、文化的傳承與創新者朱熹，他編定、集註四書，即他的倫理學，其功用是在教育²⁸⁹。他說：「入德之門，無如大學²⁹⁰」。 牟宗三、蔡仁厚等人稱儒家思想為「生命的學門」，亦是在強調倫理道德與知識、教育的關聯²⁹¹。在儒家思想中，「教育以道德為教材，道德以教育為實施²⁹²」，或說「教育即道德，道德即教育²⁹³」。因此，在今日台灣情境中建構社會、政治倫理，我們從文化中的因素再次明白、肯定倫理道德的實踐和正確認知、判斷有關，倫理建構的進程必須從教育著手。

倫理教育化可分下列三點敘述之：

²⁸⁸ 參謝扶雅，《倫理學新論》，台北，商務，1979，16頁。

²⁸⁹ 參韋政通，《中國思想史》下冊，台北，大林，1983，頁1154-1158。

²⁹⁰ 參岑溢成，《大學義理疏解》，台北，鵝湖，1985，20頁。

²⁹¹ 牟宗三著，《生命的學問》，台北，三民，1971，第四章；蔡仁厚著，《新儒家的精神方向》，台北，台灣學生，1984，第一、第二章。

²⁹² 同註288書，17頁。

²⁹³ 同前註。

①意識的喚醒

長久處於被統治的人民，由於統治者的威權、思想教育、社會結構的桎梏，使得人民在不知不覺中傾向卑弱而順服。著名的教育家弗雷爾（Paulo Freire）在他的著作“Pedagogy of the Oppressed”一書中，對壓迫者如何透過灌輸式的教育法來奴役人民有非常透徹、詳細的描述²⁹⁴。我們檢驗國民黨在台灣的教育，正好如同弗雷爾所描述的一樣，在長期戒嚴統治下的人民，竟然有人主張戒嚴是必要的，這豈不正是弗雷爾所描述的「懼怕自由²⁹⁵」？正因為如此，我們也認為弗雷爾所提出的「意識覺醒²⁹⁶」是適用於台灣情境的。

台灣人民就如同弗雷爾所說的被壓迫者，傾向自我貶值、自我否定²⁹⁷。台灣人民被教導去認同一個虛幻的大中國，甚至不再意識到自己是生存在台灣的台灣人。台灣人民的自我意識被否定了。因此台灣社會、政治倫理的建構，首要的工作是意識的喚醒：自覺是台灣人，是台灣這塊土地的主人，是有尊嚴、有價值的人，台灣人民有權利也有義務關心台灣社會的實況和台灣的將來。

台灣社會對於意識之覺醒之重要性和必要性亦有所認識。在「住民自決」的主張提出後，即有人提出「沒有自覺，那有自決？²⁹⁸」的挑戰，呼籲社會、政治運動者要從被統治者之自覺開始，即主權在民，政治為人而存在，不是人為政治而存在的自覺²⁹⁹。台灣政治犯的呼籲也是「覺醒吧！台灣同胞」³⁰⁰。這也正是為什麼「台灣人民自決運動」當初發起時，也是強調它是「收驚運動」～除去台灣人民對政治、自由、關心台灣社會的懼怕，又是政治自我覺醒的「自覺運動」³⁰¹。

長老教會中對意識覺醒亦有所重視。除了前述台灣人的意識的強

²⁹⁴ 參 Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, Trans, by Myra Bergman Ramos. NY, Seabury Press, 1970, ch. 2。

²⁹⁵ Ibid. p. 31。

²⁹⁶ Ibid. ch. 3。

²⁹⁷ Ibid. pp. 47-50。另參李喬著，《台灣人的醜陋面》，台北，前衛，1988。

²⁹⁸ 參張大卿，〈自覺與自決〉，《關懷》，No. 54，1987，16頁。

²⁹⁹ 同前註書，18頁。

³⁰⁰ 參林樹枝著，《覺醒吧！台灣同胞-施明德，黃華絕食說明會》；《關懷》，No. 43，1985，頁12-13。

³⁰¹ 參宋泉盛著，陳南州譯，〈前言〉，《出頭天~台灣人民自覺運動史料》，台南，人光，1988，頁10-11。

調外，也主張社會關懷之神學意識的喚醒。長老教會研究發展小組主辦之「教會研究發展研討會」中，在「教會與社會」一組之研討即提出意識訓練一事，即喚醒、教育教會傳道人和信徒明白教會與社會之關係，了解社會關懷亦是宣教作為³⁰²，除非教會普遍都有這種意識的覺醒，教會的社會、政治關懷必然受阻，社會、政治倫理的建構就會窒礙難行了。

②新的詮釋學

德國神學家索爾 (Dorothee Soelle) 在《政治神學》一書中說：「政治神學是一種神學詮釋學，…視政治是基督真理必須成為實踐的領域，是範圍廣又是決定性的領域³⁰³」。我們或許並不全然贊同索爾的詮釋，但索爾指出社會、政治倫理的神學思考是一種新的詮釋學卻是一件不爭的事實。祁一 (Alistair Kee) 也指出：「政治神學提供一個新的詮釋基點…³⁰⁴」。換句話說，政治神學對歷史、啟示、聖經等的詮釋是和傳統的詮釋有不同之處。因此，當我們談論倫理教育化時，我們是要一種新的詮釋學。

我們在此討論詮釋的問題並不是要演繹、闡釋一個完整的詮釋體系，也不能評析所有的詮釋理論，因為它的範圍甚廣，理論甚多。之所以討論它，毋寧是一個新的出發點和方法，就如同薛根道 (Segundo) 所提的解放神學是起源於神學的解放，是一種新的神學方法，也是新的詮釋³⁰⁵，或是如同谷寒松所介紹的，是一種與生活實況相關的神學³⁰⁶。這種神學方法或詮釋，目的在使教會對社會問題的分析 and 批評有神學根基，使他們對整個人類的社會生活有神學的了解並提出教

³⁰² 陳南州著，《教會與社會》，總會研發小組編，《台灣基督長老教會研究發展研討會》，台北，台灣基督長老教會，1983，頁99。

³⁰³ 參 Dorothee Soelle, Political Theology, Trans by John Shelley Philadelphia, Fortr Ess Press, 1974, p. 59

³⁰⁴ 參 Alistair Kee, Political Theology and Hermeneutics, Alistair kee (ed.), The Scope of Political Theology, London, SCM, 1978, p. 22。

³⁰⁵ 參 Juan Luis Segundo, The Liberation of Theology, Trans by John Drury, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1976, pp. 1-9。

³⁰⁶ 谷寒松著，〈兩次神學會譯的報告〉，《神學論集》，40號，1979，pp. 203-229。

會立基於信仰的社會倫理³⁰⁷，使教會突破傳統的詮釋，即那使教會自我束縛、自我中心而未能關懷社會的神學了解。

社會、政治倫理之建構需要新的詮釋學是因為它重新詮釋社會實況，特別是政治實況。是從人民的觀點，而不是統治者的觀點，要能詮釋秩序是立基於公義、平等、人權、自由和義務、責任都必須維護和履行，要能夠重新詮釋聖經和教會傳統，認識上帝既是關心世界的上帝，必也是關心政治的上帝，了解耶穌基督是位解放者，祂到世上的使命之一就是叫人得釋放，清楚教會的使命包括社會改革，體認基督徒的生活不是個人敬虔而已，更是關懷社會。

簡而言之，這種新的詮釋學就是以耶穌基督的道成肉身作基礎來展開的³⁰⁸。在耶穌基督裡，天父上帝向世人彰顯祂自己及祂的愛，也因著耶穌基督，我們得享聖靈的引領、慰助來成就倫理的善。以耶穌基督的道成肉身作基礎來詮釋，也就是在我們生活的時代和環境中，藉著聖靈，以那位彰顯上帝的耶穌基督為倫理生活的標準和典範，來認識、領悟上帝的話，洞察上帝的話和旨意，並以上帝的話來洞察這時代的意義³⁰⁹。這種詮釋就是要學「像耶穌基督開放，不斷將祂倫理道德的精神落實到今日人類的社會文化中，各種不同的生活場合上³¹⁰」。

③參與訓練

前述意識的喚醒、新的詮釋學要真正作用於實踐的倫理中，必須鼓勵教會、基督徒積極參與（participation）社會、政治生活。要參與就要訓練，當然，參與本身就是一種訓練。

長老教會的三個聲明、宣言未能更有效地影響台灣教會、社會，原因固然不少，其中之一就是長老教會甚少就其聲明、宣言的內容向信徒闡明，教導信徒參與。亞洲基督教協會在「人類社會中的教會」

³⁰⁷ 亞伯力(Paul Abrecht)著，《教會與急變的社會(The Churches and Rapid Social Change)》，pp. 43-48。

³⁰⁸ 參 Paul Lehmann, *The Transfiguration of Politics*, London, SCM, 1975, pp. 229-237。

³⁰⁹ 同前註書，頁 232。

³¹⁰ 谷寒松著，〈耶穌-基督徒倫理道德的基礎〉，《神學論集》，72 號，1987，頁 256-257。

研討會中，即建議教會應該著手訓練信徒，為基督徒涉入社會、政治生活，編制適當的政治教育³¹¹。

事實上，今日教會、基督徒討論社會、政治倫理的實踐時，已絕不只是信仰理念、良知的問題，也是涉及某些知識的了解，如有關國際政治事務、經濟發展、生態保育等各方面的專業學識的了解，除非有更正確的資訊，更深切的認識與了解，基督徒、教會從事社會、政治倫理的建構必然會有其難處和缺憾。以生態保育或造物完整的維護而言，它所涉及的不只是科技的學識，也涉及政治、經濟、社會、文化各方面的了解。因此，談論社會、政治倫理，主張倫理教育化是必然的趨勢和工作。

茲試擬一倫理教育化的事工做為具體說明。此事工分別由神學院、總（中）會事工單位、教會出版社、地方教會從事相關的工作來達成。

神學院：建立與生活實況相關的神學，在正規課程或傳教師的在職教育課程加強教會之社會、政治倫理的教導，培養以基督信仰為基礎的社會、政治倫理學專門人才，以便作為倫理教育化的資源。

總（中）會事工單位：特別是教會與社會委員會和教育委員會，共同研究、出版社會倫理的教材，舉辦以社會倫理為主題的訓練會，並以當前的社會問題做為實例來關心，如：修改全民公投法、台灣成為普世承認的主權國家、支持少數民族或勞工的權益…等而發表聲明、請願、或示威遊行。

教會出版社：在教會公報報導國內外有關教會與社會之主題的神學研討和事工活動，出版實況神學和社會、政治倫理專書。

地方教會：在講壇～無論是主日崇拜或家庭聚會，強調社會關懷，在週報刊載重大社會事件之新聞綱要，促請信徒代禱和以實際行動關心，成立社區服務中心，鼓勵基督徒參與村里民大會、參與改善社區之事工，支援總（中）會的社會關懷事工³¹²。

倫理組織化

在台灣情境中，傳統上對倫理、道德的了解是相當個人取向的，

³¹¹ 東南亞基督教協會，《人類社會中的教會》，香港，基文，1966，頁 3-32。

³¹² 參陳南州，《教會與社會》，台北，永望，1986。

即倫理、道德是由個人來實踐的。也正因為如此，無論是一般社會或教會，注重個人倫理甚於社會倫理，而社會倫理也比較偏重婚姻、家庭倫理，對於政治倫理一向漠視或排斥之。然而，今日社會實況，特別是政治權利的運作，已不是個人可以相抗衡，就如政治走向政黨政治，教會的社會、政治倫理要走向組織、團體化、結構化。

社會、政治倫理的組織、團體化、結構化是指教會要從個人倫理取向轉而社會倫理取向，同時也是指教會不只是鼓勵基督徒個人參與社會、政治事務；也是以教會的名義，是組織基督徒來參與社會、政治事務的改革；也是指作為機構、組織的教會與教會的聯繫、合作、團結，是以教會整體的名義來參與社會、政治改革的推動；更是指教會認同苦難的人民，與受壓迫、苦難的人民團結在一起，共同為社會、政治倫理的理想而努力。普世教協於一九六六年舉辦的「教會與社會」研討會中即提出教會以團體名義從事社會關懷的觀點³¹³。普世教協指出教會、基督徒處於科技和急速變遷的社會中，要達成其宣教任務，實有賴教會共同合作之計劃與行動，它並建議教會與其他關心人類生活與社會公義的團體合作、推展事工計劃³¹⁴。普世教協在塞普路斯舉行的「政治倫理」研討會報告書也強調政治倫理的實踐必須認同受苦的人，與他們團結來奮鬥³¹⁵。普世教協的建議其實就是倫理組織化、團體化、結構化的具體行動，是與尋求社會公義、尊重人性者認同的行為。

天主教會論〈社會事務關懷〉通諭中也清楚地指出社會關懷事務不是藉個人單獨的努力就能達成³¹⁶，它並進而說明今日社會倫理之一是「相互依存（interdependence）」的問題，而我們應有的回應就是「認同」、「團結」或「休戚相關（solidarity）」³¹⁷，認同、團結

³¹³ 參 World Council of Churches, Christians in the Technical and Social Revolutions of Our Time, World Conference on Church and Society, Geneva: WCC, 1967, pp. 207-210。

³¹⁴ Ibid。

³¹⁵ Koson Srisang, Perspectives on Political Ethics: An Ecumenical Enquiry, Geneva, WCC, 1983, pp. 26-28。

³¹⁶ 教宗若望保祿二世。《論「社會事務關懷」通諭》(Encyclical “Sollicitudo Rei Socialis”)。台北，天主教中國主教團社會發展委員會，1989，〈社會事務關懷〉32號。

³¹⁷ 同前註書，38號。

「協助我們正視『其他的人』」，無論是個人、民族或是國家，不能看待他們如同是一種工具，…而應看待他們是我們的『近人』，是我們的一個『助手』，他們與我們具有同等的地位，同被天主所邀請來分享生命的宴席」³¹⁸。教宗若望保祿二世認為「團結就是通往和平，同時也是通往發展的途徑」³¹⁹。天主教會在此表明社會關懷是團體的事務，是經由認同、團結來達成的。認同、團結是破除個人和社會性的罪或罪的結構的方法，也是反應基督教會立基於耶穌基督的善德。張春申神父在回應〈社會事務關懷〉通諭的文章也提出類似倫理組織化、團體化的見解，他說：「『社關』通諭中，團結關懷這名詞，已經提昇到倫理層面，作為粉碎民族發展之阻礙的道德力量」³²⁰。

倫理組織化就是教會、基督徒在文化生活、政治生活等各方面表現出休戚相關的態度，實踐相互補助、分享、參與的社會生活³²¹。倫理組織化指出教會在某些特殊的情境下，或有必要考慮教導基督徒組成一個政黨來推動社會、政治革新，或從事推動社會公義。它不是以教會的名義組成政黨，但卻是基督徒公民在教會的社會、政治倫理指導下，參與社會、政治生活。

亞洲基督教協會在「教會與政治革新」研討會中也指出有些教會錯誤地認同壓迫者的政權，致使福音未能有助於公義與和平的建立³²²，研討會並指出教會參與社會、政治革新就必須非私人化基督教信仰，即破除信仰私人化的型態，轉而重視福音的社會性，或說，把倫理組織化、團體化³²³。

韋政通在論到傳統文化和現代生活時也主張倫理或道德組織化³²⁴，他說：「唯有道德組織化，即通過組織、制度的運作，才能滿足現代社會的需求，才能收到效果³²⁵」。

³¹⁸ 同前註書，39號。

³¹⁹ 同前註。

³²⁰ 參張春申，〈「社會事務關懷」通諭的本地回應〉，《論「社會事務關懷」通諭》，台北，天主教中國主教團社會發展委員會，1989，83頁。

³²¹ 參谷寒松，《神學中的人學》，台北，光啟，1988，頁293-296。

³²² 參 Christian Conference of Asia, ed., The Church and Political Reform, HongKong: CCA, 1989, pp. 91-104。

³²³ Ibid, pp. 104-106。

³²⁴ 韋正通著，《中國文化與現代生活》，台北，水牛，1983，頁172-173。

³²⁵ 同前註。

長老教會欲真正實踐社會、政治倫理的價值、原則，就必須採取倫理組織化的進程，這也表達於長老教會的信仰告白：「教會…認同所有的住民，通過愛與受苦，而成為盼望的記號」³²⁶。倫理組織化、團體化、結構化正是認同、愛、進而與人同受苦，且帶出盼望的倫理行為。

倫理宗教化

在台灣民間思想中，有一種傾向，就是想藉著宗教的力量來促進倫理的實踐。民間宗教學者鄭志明在論及那幾乎包括所有民間宗教之神學體系的西母信仰時，他說「此一宗教信仰，是將儒家的人文道德與天命果報的神仙體系合而為一³²⁷」，也就是民間思想以宗教神明來達成倫理道德的堅持。在論及民間信仰的善書時，鄭志明說：「民間的人際關係與倫常思想，大致受儒家教化的影響，又受宗教信仰的支配³²⁸」，他又說：「現實社會道德秩序的破壞，由神明來支撐起民俗民德，架構出一套賞罰的系統，規定世人共同遵守與不可觸犯的事項，尤其以神明威權與善惡報應事實，來阻止惡劣行為的運作，以達到淨化人心、制裁社會的效力³²⁹」。所以，鄭志明的結論是「善書…將宗教與道德配合³³⁰」。由此可知，台灣民間思想不只是以宗教作為個人倫理的實踐誘因，也是促進社會倫理的動力，換句話說，台灣民間思想已有倫理宗教化的傾向。不過，由於民間思想相當功利化，以致於倫理實踐並未因宗教情操、精神而成全。

在被奉稱為台灣之大傳統的儒家思想中，唐君毅說它有宗教精神³³¹，而且此種宗教精神重在能承擔宇宙之善美，人生之福德³³²。即，唐君毅認為儒家思想是把宗教、哲學、道德合為一³³³。在論到儒家思想未來的文化創造時，唐君毅指出「孔子融宗教於道德³³⁴」，他說：「孔

³²⁶.參附文—台灣基督長老教會信仰告白，第五段。

³²⁷.參鄭志明，《中國社會與宗教》，台北，台灣學生書局，1986，頁32-33。

³²⁸.同前註書，303頁。

³²⁹.同前註書，305頁。

³³⁰.同前註書，306頁。

³³¹.參唐君毅，《中國文化之精神價值》，台北，正中，1979，頁36-37，頁423-469。

³³².同前註書，468頁。

³³³.同前註書，469頁。

³³⁴.同前註書，535頁。

子重法天道以立人道，依古代之宗教以成道德；吾人則將由道德，再啟迪出宗教³³⁵」。這清楚表明儒家對倫理、宗教關係密切不可分的看法。

另一位儒家學者牟宗三也有類似的觀點。牟宗三在〈作為宗教的儒家〉演講中說：「文化生命之基本動力當在宗教³³⁶」，他又說：「儒教…將宗教儀式轉化成為日常生活軌道中之禮樂。…它全部以道德意識道德實踐貫注於其中的宗教意識宗教精神³³⁷」。由此可見，在牟宗三的思想中，道德實踐與宗教關係密切。其實，當牟宗三定義宗教的責任之一是「它日常生活軌道的責任」³³⁸時，他已經把宗教和倫理關聯在一起了。

被稱為是兼承唐君毅、牟宗三思想的蔡仁厚在《新儒家的精神方向》一書說：「文化的本質正在於道德與宗教」³³⁹，他又說：「道德本就可以通往宗教，只講單純的道德而不注重宗教真理，總覺得有些不夠³⁴⁰」。蔡仁厚認為儒學家「不但具備道德精神，而且也具備宗教精神與宗教情操³⁴¹」。這再次說明了儒家思想中倫理與宗教的關係是非常密切的，倫理、道德若不融入宗教，必然有其不足之處。

由於儒家思想中的宗教是以人倫道德為中心³⁴²，一般宗教的超越意識、虔誠、組織、形式儀禮，儒家均較欠缺，所以儒家倫理的實踐反而比較受威權政治結構、文化的影響。因此，有儒家學者主張儒家倫理之實踐應從宗教化來發揮³⁴³，即藉宗教為倫理道德注以熱情，鼓以勇氣³⁴⁴。也就是把宗教的精誠信仰、堅貞不二之精神，博愛濟慈、服務人類之精神，襟懷曠達、超脫現世之精神，來充實儒家的倫理³⁴⁵。

日本學者中村元認為儒家思想的禮，從倫理道德的實踐層面而言，

³³⁵ 同前註書，552頁。

³³⁶ 參牟宗三，《中國哲學的特質》，台北，台灣學生書局，1984，97頁。

³³⁷ 同前註書，107頁。

³³⁸ 同前註書，97頁。

³³⁹ 參蔡仁厚，《新儒家的精神方向》，台北，台灣學生書局，1984，48頁。

³⁴⁰ 同前註書，53頁。

³⁴¹ 同前註。

³⁴² 參賀麟，〈儒家思想的新發展〉，賀麟等著，《儒家思想新論》，台北，正中，1978，7頁。

³⁴³ 同前註書，9頁。

³⁴⁴ 同前註書，7頁。

³⁴⁵ 同前註。

是傾向形式主義³⁴⁶，因此，要轉化這種傾向，就必須重視倫理道德的內化過程，使人從內在自主地樂意崇尚倫理道德的價值，遵奉倫理道德的原則。這種內化的過程，除了依賴前述的教育，就是宗教了。倫理宗教化正是使倫理道德內化的最佳進程。

其實，新舊約聖經所記載的宗教正是與倫理不可分的宗教。或是說，新舊約聖經的倫理是與宗教信仰不可分的倫理³⁴⁷。基督徒、教會的倫理行為是與其所信仰的上帝的作為密切相關的。蓋符在《基督教與現代問題》一書中說：「『人應該怎樣做』的課題被緊緊扣在『上帝已經這樣做』了的事實之下³⁴⁸」，也就是基督宗教之倫理是立基於基督如何為人，他怎樣受難，上帝在他裡面做了什麼，等信仰之上³⁴⁹，基督徒倫理是回應上帝的作為，是由於上帝的特性和作為所激起的信仰的回應，因此基督徒倫理在本質上是相當宗教的。

社會、政策倫理的宗教化正是要強化前述倫理與宗教的正面關係，也就是要使倫理實踐成為人類究極關懷之心靈的具體行為。如此，宗教不是教條，也不是權威，倫理實踐不是出於外力強加於個人或團體的行為；宗教也不是迷信，倫理實踐也不致是反理性的；宗教不是索求庇佑而敬畏鬼神，倫理實踐也不是功利取向的；宗教不是離世的，倫理實踐也不是個人的虔誠。反之，宗教是人的一種究極關懷的體驗，是人對神明的感應，是包括整個人的人生意義，所以倫理實踐是出於敬畏神明的宗教，是出自內心形於外的具體行為，倫理實踐是個人、團體認知歷史和世界的主宰對人類社會的旨意而回應、參與的舉止。

在基督宗教來講，倫理動機和實踐是回應上帝的作為，因而人的倫理是以上帝為中心，參與上帝國，是追求上帝主權的實現，是榮耀上帝³⁵⁰。倫理宗教化使教會的社會、政治倫理的依據更確實是立基於信仰，也使社會、政治倫理的主要問題～權力、秩序與自由，更能擺

³⁴⁶.參 Nakamaru Uajime, Ways of Thinking of Eastern People, Honolulu, The University Press of Hawaii, 1981, pp. 264-265。

³⁴⁷.參 Beach Waldo & Niebuhr H. Richard, Christian Ethics, NY, Ponal Press, 1973, 2nd ed. p. 15。

³⁴⁸.參蓋符(Sydney Cave), 謝扶雅譯,《基督教與現代問題》,香港,基輔,1958, 98頁。

³⁴⁹.同前註書, 97頁。

³⁵⁰.參詹德隆,《基本倫理神學》,台北,光啟,1986,頁185-187。

脫私人慾望或避免極端，是更符合真理、公義、仁愛、和平；也使個人或團體在實踐社會、政治倫理時，在未臻完滿地步的過程中，一方面不失去盼望和理想，一方面也不因而怯步不前、維持現況，而是一個不斷地回應的過程。

倫理宗教化使教會的社會、政治倫理不致成為一種意識型態，而是人在人類社會、政治秩序中，以宗信仰的精神來反省人的存在的實況並作說明，使人類社會生活、政治秩序與福音的社會倫理相一致³⁵¹。這種使命是地上的，同時是超越的³⁵²，因此，這種倫理宗教化就是基督徒發揮「入世—出世」的靈性 (Spirituality)，學習在上帝無限愛的奧蹟中生活與行動，即懷抱著從宗教信仰生命而來的使命，承認人類生活的各種領域都與宗教有關，進而積極參與社會的各項建設，遵照耶穌的教導，藉著聖靈的鼓舞，做全人類的鹽，全世界的光，作人中的酵母，只問耕耘，不問收穫³⁵³。

倫理宗教化是從宗教建立對人類具體生活深具影響力的價值體系，使人類的活動，或是個人、或是團體、社會，追求近程目標邁向無限奧蹟開放，從以自我為中心，進步為別人而活，而臻於為上帝活，榮耀上帝，使倫理實踐成為生命的自然流露³⁵⁴。

³⁵¹. 同註二九書，41號。

³⁵². 同前註。

³⁵³. 參谷寒松，《天主論，上帝觀》，台北，光啟，1990，頁390-393。

³⁵⁴. 參谷寒松，《神學中的人學》，台北，光啟，1988，頁296-298。

7. 如何通過教牧協談與社區關懷來落實上帝國

從進入神學院受造就迄今，仍常會碰到有人會問我一個問題，就是，「你為何選擇讀神學院，當牧師？」這個問題有許多答案，而其中有一個就我而言，是很重要的因素，就是我想多了解『聖經』，並使自己在神學上有更深入的認識。因為個人認為，這是身為一個基督徒要好好服事上帝所不可或缺的條件，甚至是最重要的條件。然而在神學院多年的學習過程中，及至畢業受分派至教會牧會，成為一位傳道人後，個人漸漸發現聖經、神學等信仰知識的學習固然重要，但倘若不能將這些與信仰相關的理論以實際的行動實踐出來，那麼我們很難再自稱為「基督徒（跟隨基督的人）」。因此，個人找到另外一就讀神學院、成為傳道人的原因，就是努力學習如何將信仰落實在生活中，亦即學像基督一樣，以實際的行動去實踐信仰～落實關懷、照顧周遭每一個需要關心的人。

另外，當筆者有較多的牧會經驗之後，我發現身為一個牧者，除了成為信徒在信仰上的教導者外，更重要的是成為他們生活上的輔導者，以真實的愛來關顧信徒們的生活。

誠如前面所言，既然一位牧者除了信仰知識上的裝備外，還必須學習如何關心信徒（甚至是教會所在的社區），那麼身為牧者就應具備一些基本的輔導、諮商的基本理論知識及實務的技能，即要能在信徒（或社區裡前來尋求幫助的人）遇到困難、危機、受傷，甚至平日無事時，給予關懷、照顧與扶持。意即成一個好牧者，必須將協談助人的理論與技巧，懂得運用「上帝的話」來進行「教牧協談（或謂牧養關顧）」的牧者。也可這樣形容「教牧協談」：教牧協談是牧者手中的杖與竿。

第一節 如何善用教牧協談對教會與牧會的幫助

牧養關顧的定義

給予「牧養關顧（Pastoral Care）」一個適當的定義是相當重要的事，因為這關係著「牧者」身份所應擔負的職責。

「牧範學導言」一書的作者喜爾得納提及，從宗教改革時代起「牧養 (Pastoral)」一詞有兩個意思：一是，指凡牧師或牧者所作的都是牧養的工作，這意味著一個叫作「牧師」的人所作的一切都是牧養；一是，想強調該詞原來的意義，它是由一個原來解釋為餵養或看顧羊群的動詞而來，若以此來做牧養的研究，則只可說牧養只是教會若干功能之一，因為在所有的教會功能中，並非只有牧養～餵養或看顧羊群 (信徒) 的功能，除此之外，尚有宗教教育、宗教宣講等功能³⁵⁵。將這兩個定義綜合起來可知，即使牧養工作不是牧者所做的工作的全部，但至少是其中極重要的一部份。且這工作需「帶有慈祥關心的態度³⁵⁶」；「當牧養工作做的恰當的話，一定帶有慈愛與關懷³⁵⁷」。

由上述的兩個定義來看，雖然牧養工作在教會功能的分類上可能只是其中之一，但其範圍之廣，實也很難給予一個完備適切的定義。且讓我們來看其他學者如何定義此「牧養關顧」一詞。

依 Carrol A. Wise 定義，所謂牧養關顧是「在人需要時傳揚福音的內在意義之藝術³⁵⁸」。也就是說：「我們必須能夠進入到那些遭遇到困難的人的內心深處，去幫助他們³⁵⁹」。

Paul E. Johnson 給牧養關顧的定義是「在動態的關係中對於個人的一種宗教事工，是從基本需要的洞察與互相發現靈性成長的可能性所產生³⁶⁰」。另外，William A. Clebsh 和 Charles R. Jaekle 也給牧養下了一個定義：「身為基督徒的代表，基於人生終極的意義和關注的相連背景，提供幫助性的行為，使受困擾的人受到醫治、支持、指導與復和³⁶¹」。

長老教會台南神學研究院老師陳宗仁牧師在其「諮商理論與實務〈課堂講義〉」提到，牧養就是「基督教會為傳達上帝愛世人，透過

³⁵⁵ 喜爾德納(Seward Hiltner)著，馬宏述譯，《牧範學導言(Preface to Pastoral Theology)》，香港，基文，1989，1-2。

³⁵⁶ 同前註，p. 2。

³⁵⁷ 同前註，p. 5。

³⁵⁸ C. A. Wies, *The Meaning of Pastoral Care*, NY, Horper and Row, 1966, p. 8。

³⁵⁹ 同前註，p. 6。

³⁶⁰ P. E. Johnson, *Psychology of Pastoral Care*, New York, Abingdon, 1957, p. 24。

³⁶¹ W. A. Clebsh and C. R. Jaekle, *Pastoral Care in Historical Perspective*, New Jersey, Prenticehall, 1964, p. 4。

牧師或其他神職人員，關心其教會和教區的事務與人所遭遇的困難及問題，所表現出來的行動與工作。…所以，牧養的主要內容乃是牧者對其所牧養的教會和教區的人群的熱切的關心³⁶²」。

從上述學者對牧養關顧所提的定義中，筆者認為「牧養關顧」可定義為：在牧者的工作中，以當下福音為中心來積極將愛與關懷付諸行動的一種，關心人的助人工作，這種工作可以藉著協談、探訪、教導等方式來進行，以給予每一個人（特別是遭遇到困難和問題的人），得到妥善的關心、照顧與扶持。

牧養關顧的內容及功能

傳統上對於牧養關顧的觀點有三種，即紀律、安慰與訓誡。但由於紀律與訓誡會使我們對現今牧養關顧的了解產生模糊，尤其是紀律，此詞原與門徒（disciple）同一字根，意思是學習或訓練自己，但後來被指為牧師或教會對那些違抗基督教社會者所做的事，以便保持教會的純潔及糾正犯罪者³⁶³。若由上述對牧養關顧的定義來看，這已不是牧養了。真正牧養的中心內容乃是牧者對其羊群幸福之熱切的關心。因此喜爾得納將這三個名詞改為「醫治、支援與指導」，好能充分闡明牧養關顧的內容。但 William A. Clebsh 和 Charles R. Jaekle 以牧養關顧的功能為觀點時，認為牧養關顧的功能除了上述三項外，應再加上「復和」的功能。而侯活·祈連堡則認為牧養關顧也不可忽略「培育」的功能。而侯活·祈連堡則認為牧養關顧也不可忽略其「培育」的功能。有關這四位學者的看法筆者將之整理分述如下：

「醫治」：醫治的意思是使那機能上不健全的人恢復健全。而造成須醫治的原因，較廣泛而主要的原因有缺陷、侵害、歪曲與抉擇。缺陷指的是生理上的殘缺，或有心理病態不能負責社會關係的人；侵害分生理上被毒害所侵，及社會關係中一人被另一人侵害，而使其人格上受到傷害；歪曲可能來自社會風俗、文化，或生理上營養的過剩與失調，或受到別人的一些錯誤或不好的目標與生活方式所影響；抉擇是個人意志的選擇，由於各不同的因素導致其做出錯誤的選擇³⁶⁴。

³⁶² 陳宗仁，《諮商理論與實務〈課堂講譯〉》，台南，南神，1994，4。

³⁶³ 同註 355，84-85。

³⁶⁴ 同註 355，pp. 120-121。

簡而言之，「醫治是牧養工作之一，它的作用是克服一些使人不完全的地方，令他可以完全，並使他目前的景況，勝於患病之前的景況³⁶⁵」。

「支援」：「幫助一個受傷的人，去忍受並且超越他目前的景況，因而恢復以前的景況，或從他以為不可能，或者太遙遠的事務中解脫出來³⁶⁶」。亦即，這個牧養方式的功能是「支持」，其所注重的目標是「使振作精神」，協助其人具有勇氣可以面對他們所面對的那不能改變的景況。

「指導」：幫助不知所措的人做出信心的抉擇，這些決定可能是包括幾個不同的思想或行動。而且，任何決定，都足以影響其靈性的目前或將來。

「復和」：尋求解決的辦法，重新和人或和上帝復和。歷史上記載，復和的工作有兩種不同的作法，即原諒和自律。

「培育」：其目的是幫助人可以發揮上帝所給予的潛質³⁶⁷。

從上述關於牧養關顧的五種功能中，筆者發現牧養關顧在教會事工的分類上所處理的是人的問題，這些問題包括人與上帝、人與他人、人與自己、人與自然環境之間關係的不協調或不正常。而其中的前四項功能地目的，即是要幫助人這些不協調或不正常的景況中，尋求新而正常（或回到正常）的景況。不只如此，在其所提供的第五項功能——「培育」，能使人得到更完全的關顧，它不管是對從困境中回到正常狀態的人，或是對並未遭遇難題的人，所能提供給人的幫助是，更廣泛且具防治性的。因此，若要使牧養關顧得以完全的進行，除了要善盡牧養關顧的前四項功能外，也應該在平日多將「培育」的功能發揮出來，以幫助人發揮其潛能來減低遭遇難題的機率。總之，當牧養關顧的五種功能都能被善加運用時，就能提供給人成長及處理困境的幫助，而這正是牧養關顧最重要的功能與目的。

³⁶⁵ 侯活·祈連堡(Howard Clinebell)著，伍步鑾譯，《牧養與輔導》，1988，香港，基文，31-32。

³⁶⁶ 同前註，p. 32。

³⁶⁷ 同前註，p. 32。

牧者的身份與職責

在教會生活中，信徒常以「牧者」來稱呼牧師，也以牧者與羊群的關係來比喻牧師和信徒間的關係。到底為什麼基督教的神職人員會被稱為「牧師」，且以牧者與羊群的關係來形容與信徒間的關係呢？或許從中我們可探索出有關牧者的身份與職責之所在。

首先我們從舊約聖經中關於牧者形像來探究。在舊約聖經中最清楚引用「牧者」形像得是先知以西結。在以西結書卅四章，先知以西結以牧者與羊群的關係來闡述當時的國家領導階層和百姓的關係，他所指的牧者是在政治上以公義來引導、飼養、保護百姓的領導者。這種觀念我們在舊約聖經的其他經卷中，也可發現相類似者（賽四十四 28；耶十 21、廿三 1-6；彌五 4-5）。因此，「從以色列的文化背景，牧者實指領導階層，適用於君王、統治者和各種領導者。這個名詞的意涵是政治性多於宗教性的³⁶⁸」。「但由於諸先知對以色列牧者的批評和攻訐，進而宣揚耶和華上帝將親自為百姓的『好牧者』，使『牧者』的形像參雜了宗教意味」。到了新約時代，「由於主耶穌的話語和新約作者的教訓，使後來的教會人士認為『牧者』只是宗教的領導者而已³⁶⁹」。

在新約中，「牧者」身份的涵義可從耶穌自喻為「好牧者」談起。耶穌所說的牧者，是以愛來眷顧羊群、願尋求迷失者、醫治受傷者，甚至肯為羊捨其生命者。耶穌曾對彼得說：「約翰的兒子西門，你愛我嗎？」彼得說：「主啊！是的，你知道我愛你。」耶穌說：「你牧養我的羊。」（約廿一 16）保羅也說：「聖靈立你們作全群的監督，你們就當為自己謹慎，也為全群謹慎；牧養上帝的教會，就是祂用自己血所買來的。」（徒廿 28）彼得前書五 2：「務要牧養在你們中間上帝的羊群，按著上帝旨意照管他們；不是出於勉強，乃是出於甘心；也不是因為貪財，乃是出於樂意。」如此，我們可以相信「牧者」是上帝所揀選的僕人，是聖靈所設立的。他應該是甘心樂意牧養上帝的

³⁶⁸ 謝秀雄編，《南神神學〈第二卷第二期〉》，台南，台南神學院，1994，38頁。

³⁶⁹ 同前註書，39頁。

教會，作全群的監督。且「一個教會的牧師應該有權威，…其權威的來源是基於他是上帝所封立的人³⁷⁰」。

宗教改革家馬丁路德經由他對聖經的研究而發展出他對神職的觀點。他認為「牧師與所有受過洗禮的信徒沒有差別，在上帝面前全然相同，所不同的僅是教育程度的差別而已」。在路德的觀念中理想的牧師，「一方面要徹底的具備有關信仰的根本知識。…他的任務是傳講道理讓信徒明白，供信徒思想，給予信徒發展自己的信仰神學。另一方面，為了要讓人明白上帝的話語，牧師對眾人的生活，及他們所從事的工作、所盼望的，以及整個社會的結構都應當瞭解清楚³⁷¹」。

從上述關於「牧者」形像的看法，筆者認為牧者應有下列幾種不同的身份及職責：

①牧者是「上帝的代言人」，面對個人或社會有任何上帝所不容許之不公義的事發生時，要以上帝的真理給予勸戒，使其所言所行能回歸真道，行在上帝所喜悅的義路上。

②牧者是「教育者」，將其所學的神學、信仰知識傳達給信徒，並將福音闡明給信徒了解。

③牧者是「福音的使者」，除了將福音向信徒闡明使其了解外，還要將福音傳給未知之人。

④牧者是「靈性的引導者」，當信徒的靈性生活產生偏差，而導致與人、自己及上帝的關係失去協調時，牧者有責任將之引回正路，使之與人、自己及上帝的關係恢復和諧、親密與正常的關係。

⑤牧者是「關懷者」，要關心信徒物質和精神上的一切需要，特別是在他們有困難時，即時的給予幫助。候活·祈連堡說：「牧師最主要的優點，是他不必等待別人去發問，或去求助。作為一個牧師，可以憑其傳道人的身份和特有的社會地位的權威去幫助別人³⁷²」。

⑥牧者是「教會行政管理者」，要擔負起將信徒所組成的教會組織化之責任，使它不致成為一盤散沙。

³⁷⁰ 陳佐才，《牧養縱橫》，香港，基文，1982初版，4頁。

³⁷¹ 陳主顯編，《神學與教會〈十五卷第一期〉》，台南，台南神學院，1984，頁69-70。

³⁷² 同註365書，26頁。

⑦牧者是「教會事工領導者」，在將信仰傳達給信徒後，要帶領信徒將信仰落實在生活中，使教會成為傳播上帝的愛的「愛的共同體」。在這些牧者的身份及職責中，從廣義來看，筆者認為每一項都算是牧養（Pastoral）的工作；但若從「牧養關顧（Pastoral Care）」的狹義的定義來看，則上述各點中，第①、②、④、⑤點才算是屬於牧養關顧的範圍。然而在筆者的牧會生涯中，筆者發現所從事的牧會工作中，屬於「牧養關顧」範圍內的事工卻佔了很大的比例，因此，若要強調牧者成為一位生活上的「關懷者」、「輔導者」的重要性，而又不失其在宗教信仰上教導之責時，「身為一個牧師所會面臨的挑戰，乃是要幫助人們，去發現如何把上帝的話語，有意義地應用到日常生活中的，各種情況和危機中³⁷³」。

現代牧養輔導工作的挑戰

在某一個充滿危機的海岸，因為頻生意外，當地人就在那裡設立了一個非常簡陋的拯救站。整個建築只包括一所茅屋，一艘船；但是幾位熱心人士不停地觀察海岸，不分晝夜，不辭辛勞出海尋找那些失喪的人。他們拯救了許多人，這拯救站也因此成名了。有些被救的人，和那些住在附近的人，希望與這拯救站有所關聯，紛紛獻出他們的時間和金錢，支持拯救站的工作。新船買了一艘又一艘，也訓練了不少新人；這原本小小的拯救站，於是日漸壯大。

拯救站的成員中，有不少人因為它太簡陋，設備不全而不滿。他們認為要加以改良，使剛獲救的人得到較舒適的招待，他們把急救用的擔架改為牀，而且在加建的房子內添購傢俱。現在，拯救站成為人們樂於逗留的地方，他們把它裝修得美輪美奐，使它好像一個俱樂部。於是有意願出海救人的會員越來越少，他們只好雇用救生員來做拯救工作。他們仍把拯救站的標誌放在會所裡，成為一種妝飾品。用來舉行入會儀式的房子內，仍然放了一艘救生船，但可惜的是，這艘船只是此會的象徵，而不再出海救人了。就在這個時候，有一艘大船觸礁了，雇工從海裡救回一批又一批又冷、又濕、半生不死人。這些人既

³⁷³ 休謨(Willian E. Hulme)著，蘇安喜譯，《家庭牧會關顧-理論與實際》，台北，台灣基督教福利會，1970，3頁。

病且穢，有些是黑人，有些是黃種人，頓使這美麗的建築物陷入混亂之中。因此，置業委員會立刻在室外建造了一些沐浴點，使沉船獲救的人，可以清洗一番之後才進會所。

在緊接著的會議中，與會的人意見分歧，大部分會員要求停止該會的拯救工作，因它妨礙了會員的正常活動，而且帶來不愉快。有些會員仍然堅持救生是他們最終的目的，而且指出俱樂部是以這工作命名的，但他們終於被否決了，並且大會告訴他們，如他們仍有意拯救沉船的人，他們大可以另立門戶，這些堅持的人也就這樣做了。

時光似水，這新的拯救站又面臨之前母會的另一命運。它也變為會所，終於另一拯救站又出現了。歷史不斷重演，岸邊有不少歡迎外人的俱樂部組成；這海岸仍不斷有意外發生，但大部分的人卻溺斃了³⁷⁴。

在上述這個發人深省的比喻中，當教會在外表上看來興旺時，這危機更顯而易見。這比喻強調了最具體的事，就是「對人所深切需求得事，有所呼應」，當一個人受傷卻仍有盼望，雖蒙咒罵卻不斷祈禱，饑渴慕義、尋求有意義的關係時，我們有甚麼反應呢？牧養、關懷和輔導，是今日教會最切實際的事工，它使教會對今日人類的需要有適當的反應。這些方法，能幫助教會把福音變成『親密關係的語言³⁷⁵』。因這語言，可以幫助一位牧師，去告訴因孤立而絕望、作最後掙扎的人，說他有痊癒的希望。由於牧養輔導工作，教會仍然可以成為一個拯救站，而不是一個會所（俱樂部）；一所醫院和靈性上的休憩園，而不是博物館。輔導工作可以幫助人從困境中走出來。在日常生活中有不少狂風暴雨；也有不少隱蔽的焦慮，有如暗礁使人身心皆破碎；有不少內疚、殘缺，使人有如怒海沉船一般，受盡打擊。適當的關懷和輔導工作，可以使參與其事的牧師和接受過訓練的信徒，成為醫治

³⁷⁴ The parable originally appeared in an article by Theodore O. Weder, Evangelism—the Mission of the Church to Those Outside Her Life, *The Ecumenical Review*, October 1953, p. 24. The above paraphrase the original by Richard Wheatcroft, which appeared in Letter to Laymen, May-June 1962, p. 1.

³⁷⁵ 同註 365 書，2 頁。

的『工具』，助人成長。透過他們，可以完全改變整個教會的人際關係，使每一位教友，都受到教會的牧養，而終身受用不盡。

牧養輔導工作，可以對教會不斷的更新有很大貢獻；這工作使信徒有更新的機會，可以改變他的人際關係，改善教會中不同的階層。由於它可以改變人的性格，使本來不能夠愛或被愛的人，重新獲得愛人和被愛的力量。輔導工作可以使人成為教會真正的肢體——使每一個階層的人，從個人與信徒的關係中，充份瞭解和體會到上帝的愛，是何等長闊高深和真確。由於可見，輔導工作可以不停地幫助我們，從與人和好中更新生命。即使我們與家庭疏遠，與信徒或教會外之友分隔，甚至曾拒上帝於千里之外，也可以憑輔導工作而得到醫治，跟上帝重新建立關係，並且成長壯大起來，獲得豐盛的生命。它可以打開我們的心竅，使我們有新的警覺，使曾因焦慮、罪責煎熬的心靈，重見光明——看到人生中一切美好的事務。輔導工作可以幫助我們，重新發現人性中隱蔽的一面。可以發展我們的潛質，使我們成為可靠和充滿活力的人。它可以把我們一度被困的創作力，重新釋放——使我們每一個人，都能發揮自己潛着的力量。藉著重新獲得生命，輔導工作可以使我們在教會內，在極需重整的社會內，做使人更新的橋樑。

在今日社會中，最難能可貴的，是人與人之間的深切的關係；適當的輔導工作，可以幫助我們實現這一點——得到與人和睦，及日漸成長的關係。我們大多數人都會同意以下這句話：「我的一生和不少人接觸過，但是，在建立友誼方面，卻非常貧乏。」以現代人的文化，以現代人的眼光看來，每個人和別人的關係，都只是點到為止，因為我們都缺乏與人相交的勇氣。我們的文化，使我們和別人的關係，變得非常膚淺。因為這樣，我們的教會更新，不再是拯救社會的原動力，不再是使人可以再經歷轉變的媒介。這樣一來，教會不再是一個拯救站，它不再可以把因生活上的各種壓力，而心靈失喪的人拯救過來。

當然，和別人有深交，絕不是一件容易的事。我們一旦和別人產生深厚的關係，我們在他的一生中，會佔很重要的地位——在他們的痛苦和潛力中，在他們空虛或滿足時，在他們獨有的盼望或絕望中，無論是那一個極端，我們都會沾上關係。和別人有聯繫，瞭解人心底

深處，是一件痛苦的事，因它使我們不可避免地、看到自己內心世界的隱蔽之處。他們的空虛，使我們想到自己的一無所有；他們的忿怒和犯罪感，引起我們的共鳴。但是，我們若要幫助別人，使他的生命成長，我們必須和他們有深厚的關係。只有那些自己深深地經歷生命更新的人，可以成為靈性上的醫生，在教會或個人生活中，協助別人重生。牧養輔導工作，可以使許多靈性上的醫生，力上加力，也可以使人再生——不停地得到新的力量。

當人們經由教會或信徒接觸到耶穌基督的生命時，他們從祂那裡得到醫治的力量，對自己、對別人、對自然、和對神開放。我們與祂接上關係，就成了一條渠道，藉以使醫治及成長的泉源——即上帝的愛，自由流露出來。

當人接觸你和我的生命時，他們有甚麼感覺呢？是這世代的人無休止的吵鬧嗎？牧養和輔導工作，是使人與人之間，更深入瞭解，更能發生深厚友情的工具。牧養和輔導工作，使教會及社會中每一個人，包括從事這工作的牧師，不斷得到更新的機會。這種更新的機會，就好像久旱之地，得逢甘霖一般可貴。

第二節 如何通過教牧協談做好社區關懷

協談的基本概念與技巧

「協談」一詞乃譯自英文中的“Counseling”。這字的中文翻譯除了上述的「協談」外，一般較常用的還有「諮商」、「輔導」等。而關於「協談」的定義也有許多方面的解釋：它是一種「人與人之間彼此關切的關係³⁷⁶」；是一種助人在人格和行為上改變，使其有解決問題的能力之過程；是有目的地說話，通過對話幫助人瞭解困難、面對困難，進而有能力解決困難；是一種助人的專業技巧，由一具備專業協談技能的人，幫助另一處於困境需得到幫助的人，以增進其了解與處理自己問題的一種過程。

³⁷⁶ 勞倫斯·克瑞伯(Lawrence J. Crabb Jr.)，魏芳婉譯，《有效的協談法》，台北，大光，1980，5頁。

由「協談」的定義可以得知，「協談」這一專業的助人技巧，其重要的目的是要「協助當事人，使他對於自己以及自己與環境的關係得到一個比較正確、客觀的了解，有這樣的了解後，才知道該如何調整自己及自己與環境的關係，也才知道該做什麼，不該做什麼，然後採取有效的行動改變行為，解決困難的問題³⁷⁷」。也就是說，「協談」是要幫助求助者「放鬆心情，找出真正的問題所在，然後學習一套新的解決問題之道，以取代老的行為模式，增強其面對難題時的因應能力³⁷⁸」。更廣泛地說，「協談」是要「幫助人面對問題，引導他自我認知，進而能適應環境，與人建立和諧融洽的關係；有智慧地選擇人生目標，發揮長處、糾正短處，成為一個有豐盛生命的人³⁷⁹」。

根據上述，筆者認為當我們得知某人在其生活中遇到困難時，除非那人有能力自己解決，否則就有接受協談的幫助。但是，當我們需要幫助時，有誰會有這些協談的專業技巧來幫助我們呢？事實上除了一些受過專業訓練的心理治療師、精神科醫師、專業協談人員外，我們每一個人在受過一些基礎的協談訓練後，都可成為非專業性的助人者。現將這些基本的協談原則與技巧略述如下：

何謂協談：

1. 協是協助、輔導之意；談是言論、彼此對語之意。
2. 協談是友誼性的談話，聆聽人的問題，提供資料或給予忠告，協談者是受過專門的訓練，藉著對話，瞭解人的問題，進而幫助人面對問題，解決問題。

教牧協談與一般協談的差異性：

1. 教牧協談—以神為中心，以神的話語為依據。

※神的啟示→神學→醫學→心理學→心理治療學→教牧協談→「新人」屬靈生命。

2. 一般協談—以人為中心，以人文哲學為依據。

※哲學→醫學→心理學→心理治療術→精神治療學→「常人」精神生活。

³⁷⁷. 黃惠惠，〈《助人歷程與技巧（增定版）》〉，台北，張老師，民 80，22 頁。

³⁷⁸. 同註 362，30 頁。

³⁷⁹. 莊文生編，〈《牧會協談手冊》〉，台北，台灣世界展望會，1984 初版，1 頁。

3. 變態協談

※天文、地理→星相、算命→占卜→巫術→精靈→迷信。

聖經中的協談：

1. 協談沒有定型

- (1) 神與始祖的協談(創三 8-13)
- (2) 神與摩西的協談(出卅三 7-11)
- (3) 拿俄米與路得的協談(得一 6-18)
- (4) 約伯與妻子的協談(伯二 9-10)
- (5) 三位朋友與約伯的協談(伯二 11-13; 三~卅七章)
- (6) 神與約伯的協談(伯卅八~四十二章)
- (7) 施洗約翰與兩個門徒的協談(約一 29-37)
- (8) 安得烈與哥哥西門彼得的協談(約一 40-42)
- (9) 腓利與拿但業的協談(約一 44-46)

2. 主耶穌協談良範

- (1) 主耶穌與尼哥底母的協談(約三 1-14)
- (2) 主耶穌與撒瑪利亞婦人的協談(約四 1-30)
- (3) 主耶穌與腓利的協談(約一 43、十四 8-21)
- (4) 主耶穌與以馬忤斯路上的兩個門徒的協談(路廿四 13-35)

3. 使徒時代的重要協談

- (1) 腓利在曠野的協談(徒八 26-39)
- (2) 亞拿尼亞在大馬色的協談(徒九 1-18)
- (3) 保羅在撒瑪利亞的協談(徒廿四 24-25)

我們知道上帝所賦予每一個人的生命都是極其有價值的，所以當有人對其生命的價值產生懷疑，或因生活上遭遇困難，而使其生命失去光彩時，身為牧者，肩負有上帝所託付牧養其羊群及世人的重任，應當幫助那些被難題困擾著，甚至對生活失去興趣的人，使他們再創生命的意義，生活過得更快樂。誠如使徒保羅所說：「因為我活著就是基督，我死了就有益處。…我處於兩難之間，情願離世與基督同在，因為那是好得無比的。可是為了你們，我更需要活在世上。我既然這樣深信，就知道還要活下去，並且要繼續和你們大家在一起，使你們

在信心上有長進，有喜樂。」（腓立比書一 21~25）由此可見，牧者的職責不只使信徒有長進，且能使其生活有喜樂。當信徒（或社區的居民）在生活上遭遇困難時，要幫助他們得長進兼有喜樂的有效方法，便是將信仰（上帝的話）的引導適切地與協談理論與技巧結合相互運用，使之達到良好的助人效果——讓人再解決困難的同時，兼得長進與喜樂。

教會通過教牧協談做好社區關懷—方案的實施與說明（以筆者在長老教會台中中會明道教會所屬子會—迦南教會開拓牧會為例）

1. 營造生命的共同體：

A. 一個愛的共同體：一個分享主愛（真愛）的地方

- a. 主日的愛餐。
- b. 營造教會成為共同的大家庭。
- c. 成立旅外的團契：可成為鄉村教會更新再造的重要助力。
- d. 關懷單親家庭（家庭或孩子）、支持面對『婚姻危機』的生命。

B. 一個心靈之家：讓人們安歇的地方、可以聆聽真理的地方

- a. 關懷心靈疾病的人們：協助就醫、探訪、關懷、協談。
- b. 關懷失能者（殘智障、獨居老人）。
- c. 提供信仰與心靈的關懷。

2. 『禮拜』的更新：

A. 給生命一首歌：禮拜中的『讚美與敬拜』。

- a. 法國『泰哲修道院』的省思：長老教會詩歌敬拜。
- b. 教導信徒以詩歌為『禱詞』與『讚美』。
- c. 以詩歌預備心。

B. 重視牧者『講道』的服事：講道就是『宣道』『教育』『牧範關顧』。

C. 重視『禱告的服事』：人們在禱告中感受『神聖臨在』。

- a. 特別是在『平安禮』中、適切的帶領禱告的服事。例如『為即將開學的學童祝福』、『為剛滿月第一次到聖殿參加禮拜的母親與孩子祝福』、『為遭遇特別事故的兄弟姐妹』、『為即將出遠門者』、『為即將住院開刀者』…。

- b. 為『靈命更新』作祝福與按手。人們需要從禱告中去經歷神的垂聽與應許，在心靈的禱告中，去面對神神聖的臨在。
- D. 我們相信並渴慕：我們的禮拜應該是可以幫助信徒『更新生命』的禮拜，也應該是讓人們『享受與神相遇(在話語中、在聖靈裡)』的禮拜。
- E. 我們渴慕有一個牧者『講壇分享』的聚會：一同分享『釋義及準備講道』的預工，並同心為講壇服事禱告。
3. 禱告會的更新：
- A. 我們渴慕一種可以『更新人們生命』的禱告會。
- B. 一種結合『詩歌、默想、與神的話語』的禱告會。以詩歌為禱詞，在詩歌中默想、在神的話語中省思生活、彼此代禱。沒有講道，沒有權威式的禱告，只有愛裡面的代求。
- C. 經歷到『神的應許』的禱告會。
4. 青少年事工：
- A. 青少契：愛與神話語的團契。
- B. 快樂週末營（對社區開放，給予信仰及品格教育、課業輔導）。
- C. 暑期快樂兒童營（對社區開放，帶領社區兒童認識、相信耶穌）。
- D. 野外主日學（社區中離教會較遠處舉辦）。
- E. 組織社區青少年籃球隊。
- F. 社區中輟青少年的觀護。
- G. 得勝者事工的推展（藉以進入社區國(高)中傳揚福音）。
5. 社區宣教事工：社區事工是福音的橋樑，友誼的建立、生命的分享、真理的見證，展現出上帝國的福音。
- A. 成立『社區兒童圖書館』。
- B. 成立『流動圖書館』（可到較偏遠處服務）。
- C. 社區文教事工：音樂與藝文晚會（特別是每年的聖誕與母親節）。
- D. 社區報佳音：穿著聖誕老公公裝、手持粒氣球、福音單張，在電子花車的聖樂聲中遊行社區，亦可借用學校操場舉辦聖誕感恩讚美禮拜暨晚會。
- E. 『關懷殘智障家庭』公益活動：講座、探訪。

- F. 曾任『社區守望相助隊的委員』，協助發文給政府警政相關單位申請補助經費。
- G. 鼓勵信徒『職域的服事』：在服事中成長。
- H. 家庭危機關懷：友誼的關懷、生命小組。
- I. 夜市詩歌佈道。
6. 宗教教育與靈命更新：重視『門徒訓練』。
- A. 重視牧者與長執的團隊服事：體認不只是行政的同工，更應是『屬靈的同工』。重視長執靈命與服事的增長。
- B. 合一的禱告小組與門徒訓練：牧者培訓核心同工的有利途徑。
- C. 成人主日學：造就信徒成為門徒、造就門徒成為使徒。基督徒的生命應該是建立在神話與的生命。經歷聖靈的作為後，更必須紮根在神的話語中，才足以長成基督的身量。
- D. 密集查經班：有時舉辦週末的信仰造就班，一天半的時間給予八個時段的造就；區分為信仰入門、信仰進階、主題造就。
- E. 屬靈認養運動：教會中邀請『信徒』擔任主日學（含在學青年）的『屬靈父母』。為期一學期，為自己『認養的屬靈孩子』作『代禱天使』。通過書信、電話、代禱，經常鼓勵孩子。
- F. 擬設立『中文釋經書籍』的圖書室：鼓勵信徒『獨立的』屬靈的進修。
7. 鄉村教會的團隊服事：
- A. 團隊服事與資源共享。
- a. 牧者禱告會、讀書會、團契。
- b. 聯合事工：聯合培靈會、聯合暑期青少年活動、聯合造就會、聯合社區藝文活動、松年大學、台中監獄聯合福音事工。
- c. 『台中縣政府老人居家服務（公辦民營）』。
- B. 烏日鄉村宣教中心：
- a. 成立鄉村宣教暨服務中心。
- b. 成立管理委員會。
- 一、『事工更新』對教會的影響：
1. 傳統教會事工：省思是否…我們的事工是？

- A. 事工活動亟待創新？
 - B. 事工及活動缺乏中長程的計畫？
 - C. 教育事工有待加強？
 - D. 缺乏有計畫性的領袖培育工作？
 - E. 缺乏整體性（跨部會的）宣教活動、且多停滯於探研與討論的階段？
 - F. 忽略深入群眾(outreach)的計畫與活動？
2. 台中烏日迦南教會的嘗試：（筆者離開後隔二年因經濟因素，被母會停辦。）

- A. 被基督的愛所激勵的生命。
- B. 根基於聖經的生命。
- C. 被聖靈更新的生命。

二、『靈命更新』對教會的影響：

1. 教會靈命更新有什麼困境？

- A. 是否缺乏對神話語的尊崇與學習？
- B. 是否禱告操練不足？
- C. 是否缺乏對聖靈工作的經歷？
- D. 是否經歷知行合一的困難。

2、迦南教會的嘗試：

- A. 被基督的愛所激勵的生命。
- B. 根基於聖經的生命。
- C. 被聖靈更新的生命。

三、『異象更新』對教會的影響：

1. 『教會觀』的省思：是『牧養式（只重視牧養自己教會內的信徒）』的教會？或『宣道式、使徒式』的教會？

2. 迦南教會的嘗試：不斷的省思『階段性』的異象、邁向『終極異象』。

- A. 『安內』：更新生命、裝備門徒預備服事。
- B. 『深入群眾』：服務社區、服務人如同服事神。
- C. 『宣道(mission)異象』：重視使徒的職事、期待促成全面性的宣教運動。

由於「教牧協談」是以福音為中心的協談技巧，所以它的理論基礎及實務技巧與一般協談仍有一些差異，除了應具備一般協談的理論與技巧外，還有一些獨特使用的方法、技巧與原則。

從二次大戰後，由羅吉斯 (Carl Rogers)³⁸⁰所提倡的「案主中心治療法」漸漸興起，直到目前為止，仍盛行於教牧協談的技巧中。這派理論所採取的協談技巧稱為「非直接協談法」(Nodirective counseling)，它強調一切的是非善惡早就存在人心，因此根本不需要協談者告訴受輔導者什麼，協談者只要在協談過程中，做好「反映者」的角色，將對方的敘述重覆一遍，讓他自己發現問題，然後自己發覺解決的方法。但有些從事教牧協談的人批評，如此一來，協談者只是當受輔導者的「應勝板」罷了，這種以人本主義為基礎的理論，並未考慮到以福音為中心，也未盡到將解決問題的信仰原則，及聖經中的準則告訴受輔導者之責。

另外，還有一個引人注意的新興教牧協談理論，即亞當斯 (Jay E. Adams) 在其著作所提出的「努直達氏 (Nouthetic)」協談原則³⁸¹。亞氏認為，基督徒的協談工作應以基督（聖經）為中心，自聖經中找出基督對個人的教訓。其倡導的「努直達氏」即面對面彼此勸導的意思，他特別強調「彼此勸戒」在聖經中是不容忽視的基督徒生活。這種方式的協談方法是由三種基本要素所構成：第一是『教導』，被輔導者在解決困難以前，必須先承認自己做錯的事、犯了罪、有了攔阻和需要等。第二是『說話或言語』，即個人面談，使受輔導者的行為能遵照聖經的原則，而有所改變，因此，一切聖經所准許的言語，都可能應用於輔導者談話的內容中。第三是『輔導地目的或動機』，是在於除掉或改變一些有礙受輔導者的東西，最終的目標並非是懲罰對方，乃是基於愛心來幫助對方，使對方得益，並讓神得榮耀³⁸²。亞氏所提出的這種協談方式，似乎是一種較充份以聖經為中心的協談理論，

³⁸⁰ 羅吉斯 (Carl Rogers) 是美國人本心理學的諮商先驅，他認為心理師如能在諮商過程中，對個案展現真誠，同理心及終極關懷，就能與個案心靈連結，並改善失眠等心理困擾，這正是本所再諮商過程的信念。<http://www.rogerse.com/>

³⁸¹ 亞當斯 (Jay E. Adams) 著，陳若愚 譯，《聖靈的勸誡》，台北，展望 2，002。

³⁸² 林恂，《教牧人員對精神病患之輔導》，台北，橄欖文化事業基金會，1984 初版，64 頁。

但也有學者以為他在聖經的運用上有誤用得情形，而給予嚴格的指正。

雖然目前各家的協談理論與技巧不盡相同，導致被應用在教牧協談中的技巧也因人而異，但可以肯定的是，在教牧協談中，為了使教牧協談能顯出以福音為中心、聖經為根據的特色，我們應在教牧協談的過程中加入一些技巧，或說是一些信仰的活動。因為「靈性的成長是牧養、關懷、輔導的工作的最終目的，牧者要用神學的字眼、形像、見解及故事，和宗教得資源——祈禱、聖經和禮儀³⁸³」。

祈禱是一種具體的宗教行為表現，「能使人的心門敞開，以迎接有創造大能的上帝的愛³⁸⁴」。所以，若善用祈禱，「為一般心理正常的人祈禱，可以增強他的愛與被愛、調適環境的能力；使他的人格更能成長。若對那些已因心理創傷而造成心理官能困難的人，祈禱可以使他們解除心靈的負擔和桎梏，重新得力，恢復內心的平安與喜樂³⁸⁵」。

認罪是上帝給予人解決自己問題的方法，正如箴言廿八 13 的記載：「遮掩自己過犯的，必不亨通；承認並離棄過犯的，必蒙憐憫」。罪不但要向上帝承認，也要向人承認，因為認罪的目的是要使人與上帝、與人和好，更是要使因有罪而內心痛苦的人，在認罪得赦免後，其心靈得到真正的釋放。所以，教牧協談者也應適時幫助受輔導者認罪，以使其得到真正的釋放。

我們既稱聖經為「上帝的話」，且接受上帝是愛、是充滿恩典的拯救者、是安慰者…的種種信仰告白為我們的信仰，無可否認的，在聖經中所記載的上帝的話必帶有大能力，能使人從苦處、絕望的谷，得到安慰和幫助，而重新燃起生命的希望。有許多不同而有價值的方法，可以幫助我們在教牧協談的工作中，使用聖經來幫助遭遇危機或困難的人。如何應用聖經在教牧協談的工作中？首先，容許聖經的智慧提供資料，使關懷或輔導的目標和過程與受輔導者的靈性聯繫起來

³⁸³.同註 365 書，1988，112 頁。

³⁸⁴.同前註，119 頁。

³⁸⁵.同註 357，27 頁。

；其次，非常普遍使用聖經於輔導工作，是要用它來安慰人及從它得到力量；第三，我們也可以用聖經做輔導時的分析工具；第四、是幫助我們醫治靈性上的病態，及改變有病態的信仰³⁸⁶。

聖餐也是教牧協談中很好的資源，當困苦者被邀請守聖餐（與主耶穌同桌）時，所代表得是，所有的困苦與愁煩全被那為人類的罪，釘死在十字架上的耶穌基督所化消，對受輔導者而言，這種被無比大愛所接納的感受，正是苦痛時最好的良藥。

除了上述的方法外，介紹受輔導者一些對他有幫助的**靈修書籍**、帶領他**唱詩**、做一段**默想**等，也都是教牧協談中可以加以使用的一些獨特而有效的方法。

最後，筆者要再強調一次，教牧協談（牧養輔導）地目的除了要使人，在他遭遇困難與危機時得到幫助外，更是要使人的靈性得到成長，進而與神、人（甚至自然界）得着和好的關係。在這樣的協談工作中，雖然協談理論與技巧相當重要，但從事教牧協談的人員務必切記，在協談的過程中要讓聖靈帶領，秉持著一切有效的協談工作，均是聖靈的動工的態度，將受輔導者完成交在聖靈的手中。因為，聖靈是我們每一個人最好的協談與幫助者，也是每一位學習使用教牧協談技巧者的最佳指導者。

第三節 如何通過教牧協談與社會關懷來落實上帝國教牧協談與牧養關顧(懷)的關係

牧養關顧(懷)是指對每一個需要溫暖、撫育、支持、和照顧的人的反應。我們知道牧養關顧是所有教會事工中極重要的一環，它是一種以福音為中心，在人的信仰、生活上，積極主動的提供關顧和幫助的教會事工，其目的是為使人的生命更有意義、生活更得喜樂、及與上帝有更親密和諧的關係。而教牧協談是一種牧者在牧養上，以福音為中心，運用一般協談理論與技巧、及宗教上的資源，使人從其困苦中得着救贖與釋放的助人技巧，每當個人受到壓迫，社會產生動亂時，這需要便更加迫切。由此可以看出，兩者同是以福音為中心，且有一

³⁸⁶.同註 366 書，頁 115-117。

個共同目標，就是為使人的生活過得更有意義，更是為使「創造主的靈繼續在受傷的人身上充滿希望的表明出來，成為他們生命的一部分³⁸⁷」。若從兩者的定義來看，可以知道牧養關顧是屬於較廣義的關懷工作，它雖常在受關顧者遭遇困難或危機時給予關顧，卻也可以在平時給予助其成長的關顧，且它可以是一種由牧者主動提供的關顧。而教牧協談的進行通常是在受輔導者遭遇某些困難、危機，且受輔導者有求助動機時所提供給他的幫助。許多向牧者求助的人，並不屬於任何教會，或關懷團體。他們是社會上最寂寞的人，他們之需要照顧是非常強烈的。而比較不太明顯，但往往又同樣痛苦的人，是“我們教會中，迷失在自我之中”的人³⁸⁸。因此，教會關懷和輔導的使命，只要有需要，可以是**向內的**，又同時是**向外的**。

總括而言，教牧協談是教牧關顧(懷)的一部分，是進行牧養關顧(懷)時可供使用的重要理論與技巧。當受關顧者感受到自己遭遇到某些困難或危機，而主動求助時，牧者所能提供給他的最好幫助，就是藉由教牧協談的理論與技巧來幫助他了解自己的問題、面對自己的問題，進而使他有能力解決所遇到的問題。

教牧協談在牧養顧(懷)上的功能

一般牧者較普遍使用的牧養關顧(懷)方法，除了教牧協談外，還有探訪、教導等。從各自進行的方式及所能達到的功能來看，探訪是由牧者主動進入人們的家庭中，以實際行動關心受訪者的家庭生活，當牧者前去探訪時，由於牧者身分的特殊(尤其對信徒而言，牧師的來訪有時是代表上帝的祝福)，無論受訪者的家庭或其成員個體是否遭遇困難，都能讓他們感受到被關懷。根據休謨(William E. Hulme)的

³⁸⁷.同註 366 書，39 頁。

³⁸⁸.C.W.Morris, “The Terror of Good Works”, *Pastoral Psychology*, Sept. 1957, p. 25。

說法：「教導地目的是要澄理解。教導的對象是整體的人，可是所注重的，還是理智方面的了解。…所使用的方法，是以解釋為主³⁸⁹」。簡單的說，教導是要藉著澄清、解釋來幫助人在理性上得到成長。

而「協談所注重的是問題的解決，以關係為主，以人與人的問題為對像³⁹⁰」。如此看來，教牧協談在牧養關顧(懷)上的功能似乎並不是很重要，因為它似乎只是在處理牧會事工中，屬於處理人的危機的那一極少的部份。然而事實正好相反，因為在筆者牧會過程中，一再經歷、看到，或從其他牧者的分享中聽到，牧者在牧養關顧(懷)中，最主要的就是在處理人的問題，這些問題包括：一個把妻子送往精神病院的丈夫；一個因丈夫慘死而非常消沉的年輕妻子；一對夫妻，面臨唯一的孩子得血癌；一個和酒癮正在強烈的困戰中的酒徒；一對夫婦，正在非常痛苦地希望克服婚姻破裂的困擾；一位未婚卻已懷孕的年輕女子，正在煩惱不知如何是好；一位剛退休的信徒，卻被診斷出有癌症…。這些問題包括人與自己的問題、人與他人的問題、人與自然環境的問題、及人與上帝的問題。當人還未遭遇這些林林總總的問題時，或許探訪、教導等關顧(懷)的方法是很重要的，但當人處於這些問題時，教牧協談的技巧是最能奏效的。甚至我還要說，雖然探訪這項關顧(懷)的方法，在受訪的家庭或其成員中未有人遭遇問題的情況下，或許還可單獨使用，但倘若受訪者正處於問題的困擾或危機中，則使用教牧協談的技巧給予幫助，是身為牧者不可推諉的責任。因為，在探訪中見受訪者遭遇困難時，若不能以一套解決問題的方法——教牧協談技巧，來幫助他，是很難幫助遭遇困難及危機者有能力面對、處理自己的問題的。所以說，教牧協談是牧養關顧(懷)上極具功能的工具，它不只是理論，且是一套有效的技巧。誠如侯活·祈連堡所說：「牧養輔導工作，是表達牧養關懷的輔助工作，希望使那些因危機而官能失靈、心靈破碎的痛苦人，得到醫治³⁹¹」。

上述這些遭遇困難、變故、危機的人往往相信，牧者有能力重整他們的生活。許多時候，他們只容許牧者走進他們的內心世界。在急

³⁸⁹.同註 374 書，3 頁。

³⁹⁰.同前註。

³⁹¹.同註 366 書，35 頁。

切需要時，他們向牧者吐露心聲，不管他或她是否值得信任。正如偉尼·屋斯（Wayne Oates）所指出的，無論牧者受過什麼訓練，並沒有決定自己應否輔導某一位信徒的自由。“他的選擇並不在應否輔導；而是在於訓練的方法和技巧方面”³⁹²。許多有需要的人把牧師當作有足夠能力、可以信靠的牧者，可以和他們一同行過死蔭幽谷。如果牧師沒有所需要的技能，當這些人要求麵包時，他們有可能得到石頭了。也就是說，牧者在其牧會中必須花很多時間來關顧（懷）信徒（甚至是非信徒）生活上所遭遇的種種問題。或許有人會想，究竟信徒的生活中有哪些事是牧師需給予關顧（懷）的？又究竟有哪些事是運用教牧協談技巧較能奏效的？其實當一位牧者若真心的關注他所牧養的會眾時，他將發現在他所牧養的人群中有許多人，他們的生活中遭遇到一些難題、危機，且這些事正苦苦地困擾著他們。試想，倘若有人為著他們的難題來尋求牧者的幫助時，牧者該如何幫助他？

通過牧養、關懷和輔導實踐神學

實踐牧養、關懷（懷）和輔導工作，和我們從聖經上接受的傳統，是相輔相成的。傳統的見解，可以解釋我們的輔導工作，給我們知識和指導我們的輔導技巧；另一方面，這些實踐，也使聖經真理在我們的工作中，在人與人的關係上，使受輔導者體驗到。在輔導時，當人在掙扎和成長時，我們可以把聖經的真理運用在他們身上，使他們體驗到真理，因而明白聖經的真理。這樣，我們可以說，牧養、關懷（懷）和輔導工作，是實踐神學的方法之一。

在輔導關係上，一位牧者和被輔導者一同為基本的神學問題，在深刻的個人內心掙扎。不管這些問題，曾否被人指出是神學的問題——在世俗的文化內，它們往往不曾被確認是神學問題——它們卻是關懷和輔導工作的重心。罪惡和救贖，分離和復合，罪疚和寬恕，審判和恩典，靈性的死亡和重生，絕望和希望，在醫治成長的過程中，在

³⁹² Wayne E. Oates, *An Introduction to Pastoral Counseling*, Nashville: Boradman Press, 1959, p. vi.

牧師和信徒（或非信徒）一同掙扎時，這種種不同的感受，都是存在的。

基督教傳統的真理，在教牧輔導的關係上表露出來，不是一件奇怪的事。大衛·羅拔斯（David Roberts）觀察到：“當基督把上帝彰顯出來時，祂是真實的，可以隨時隨地、普遍地在人的生命中發生作用。因此，我們可以憑自己的經驗，證明它們的存在和真實性³⁹³。”當人藉著牧養、關顧（懷）和輔導得到釋放，不再受內心矛盾的約束，不再自己壓制，克服了他們與人分隔的情況，增加了他們愛人的力量，而且可以活得更完全的時候，輔導經驗就已經把不同的聖經真理，帶給別人——事實上這些真理，是在每一個人的生命中，也在人與人的關係中，輔導工作中，一一的表明出來。一個有效的關顧（懷）和輔導關係，是創造主的靈繼續在受傷的人身上充滿希望的表明出來，成為他們生命的一部分。

筆者想在這裏，敘述一些聖經的實例和觀點，這些真理在筆者進行醫治和成長工作時，都曾十分有用（無論自己、信徒或非信徒，都曾感到它的真實性）。這是一些聖經的主題，藉以使那些從事輔導及關顧（懷）工作的人，能用對話的形式去說明和加強所傳的信息。這種對話和交通，是關係兩方的：一方面牧者明白經過時間考驗的，從我們信仰傳統而來的真理（這些真理，從許多重要的聖經研究中，已明白告訴我們）；另一方面是受輔導者，不停地解決許多日常生活的問題。

有許多理由，使我們必須把聖經的見解，和實際的工作結合起來，這些都是非常重要的。由於靈性的傳統來自聖經，這深深的泉源，如我們和它保持接觸，可以幫助我們根深柢固地保持在培育完全的真理上；其次，如果我們和聖經的真理，時有對話，可以使我們在關懷別人時，產生使人得醫治和成長的態度與警覺；**第三方面**，當我們應用聖經於實際人生時，聖經中的榜樣和真理，可以用做改變人的工具。活的聖經形像、故事和比喻，都可以深入人的思想內，告訴他們人生的真義。這是一種力量，它支持所有在社會上失去力量，卻又深愛聖

³⁹³ David Roberts, *Psychotherapy and a Christian View of Man*, NY, Charles Scribner's Sons, 1950, p. 142.

經的人活下去；第四點，聖經使人得完全的智慧，是我們評論、修正、和豐富現代心理學，明白何為真正的完全所必須的。在許多重要方面，聖經更深刻、更明確地瞭解何謂完全，比人類心理學所說的更全面。

聖經中有關完全的形像

聖經記載，不斷強調我們人類的偉大潛質。詩篇八五節，詩人說人是照上帝的形像造的，只是比祂較微小。在創世記一章廿七節，在創造宇宙萬物最初的兩個故事中，說世人是照上帝的形像造的。在舊約聖經中，提到人類時，說及一個人的各方面，不論是思想或靈性，都是照上帝的形像造的。因此，基督徒應該以改善自己的人格，使以上帝的形像為他的人生目標。所以，幫助人達到這目標，是教會事工的目的；這裏的教會事工，包括牧養、關顧(懷)與輔導。

根據約翰福音的記載耶穌基督到這世界地目的，是使人可以“活得更豐盛”。生命是多采多姿的。活得更豐盛，是聖經的用語，用以表達以靈性為中心，全面發展的狀況；即以靈性為中心的完全。我們窮一生之力，奮鬥和發展的使命，是使上帝的形像開花結果，也就是使豐盛的人生成為事實。

耶穌在馬太福音廿五章十四至卅節所提及的，關於才能的比喻，就曾鄭重地告訴我們，完全和小心發展上帝所給我們的資源，是非常重要的。保羅在提摩太後書，要求提摩太：“要把神藉著我按手給你的恩賜，像火一樣再挑旺起來。因為神所賜給我們的，不是膽怯的靈，而是有能力、仁愛、自律的靈。”（提後一 6-7）

聖經中所謂的完全，清楚表明人雖然照上帝的形像造，卻不是神。能夠認清楚自己的一切是有限制的、和破碎的，又同時瞭解自己有非常好的潛質，是很重要的事。如果我們對自己的限制一無所知，就很容易崇拜自己，有如拜偶像；也會因此驕傲地戀慕自己的一切，使自己失去了與上帝、與別人及大自然交通的能力，因而失去了他們的培育。

羅露·麥(Rollo May)指出，如果我們告訴別人，他有無限的潛力，

這可以是危險的和可怕的。“這好比把一個人放在獨木舟上，將他推到大西洋，直向英國駛去，卻對他說：「天邊是你的盡頭。」這位在獨木舟上的乘客，將會瞭解，一個不可避免的盡頭卻是海底³⁹⁴。”明白我們是受造的人，我們的成長是受已固定不變的先天因素所限——如果我們所承受的傳統，我們的社會文化、歷史背景、年紀和身體健康——可以使我們停留下來，也可以使我們謙卑。它可以使我們面對現實，立穩基礎，使我們的自我評價，更為合理，而減少我們的自愛和驕傲程度，使我們顯得完全。要接受自己無可避免的有限度，是一件不容易的事；但是，我們要窮一生之力，達到完全，這一點卻非常重要。先知以賽亞說得很好：「有聲音說：“你呼喊吧！”他問：“我呼喊甚麼呢？”“所有的人盡都如草；他們的榮美都像野地的花。草必枯乾，花必凋謝；因為耶和華的氣吹在上面；真的，這民的確是草！草必枯乾，花必凋謝，唯有我們神的道永遠長存”。」（賽四十 6-8）

源於聖經的完全的六方面

希伯來人所明白的人性，最重要的一方面，是它並非二元化的。完全包括人的各方面——身體、思想和靈性共同的一體。由於聖經認為人的身體好像聖靈的殿，使我們可以用自己的身體榮耀上帝（林前六 19-20）。這思想，使我們對自己的身體，有很高的評價。這是完全可以堅決的第一面。

耶穌曾引用聖經，要求我們“盡心（思想）…愛主你的上帝。”（可十二 30，當然在這裏也提到要盡性、盡意、盡力去愛上帝。）這一點，表達了完全的第二面。基督的話，在現代心理學的術語上，意思是說：理智跟感性和靈性一樣重要。用現代的言語，盡心（思想）去愛上帝，可以表達為不停地憑自己一生所學的知識，和感情的潛質去愛上帝。

³⁹⁴.Rollo May, “The Courage to Create”, New York, Bantam Books, 1975, p. 134。

第三方面，尋求人與人之間關係的完全，是聖經中不變的真理。完全被當作人際關係上的營養，決定一個社會是健康的，或是有病的。這些看法，包含在希伯來語的『平安(*shalom*)』，新約的『團契(*koinonia*)』中。『平安』意思是關係良好的，或完全的，健康的；在一個平安的群體裏孕育出來。在這個以聖靈為中心的群體，人與人之間的關係，有一種特性，使人一個特別的環境裏，可以得到鼓勵，去發展他個人的完全和特性³⁹⁵。在新約時代常用的希臘文『團契』，則是用來形容教會是一個醫治人、改變人，以聖靈為中心的地方。這個整合性的委身，彼此培育，可用婚姻中二人同為一體，或信徒在基督裏互相為肢體來表達（參羅十二；創二 24。）

社會生態的完全，是第四方面。它也是根據聖經的。在聖經中，上帝要我們尊重其他的生物；也委託我們，照顧管理所有受造之物。在創世記內，兩個創造故事中的第一個，聖經用神話的方式，把受託的意義告訴我們。在每一個創造階段完成後，上帝都非常肯定的說：「神看這是好的。」這話在故事將要結束時，一再出現在聖經中。我們人類並不獨佔有地球，只是上帝把這一切託管給我們。這在以下的話中已經表明：「大地是屬於耶和華的」（出九 29）我們可以看到，耶穌如何親自培育祂的門徒。他不斷藉著比喻，空中的飛鳥和野地的花——說明人類和大地之母有親密的關係——藉此說明我們和上帝的關係。

完全的第五方面，是說我們和某些機構的關係，如何啟動或中止我們發揮自己的潛質。這方面同樣是深入聖經。一個壓迫性的機構，可以對人有破壞作用，圍繞著舊約先知的傳統中。當耶穌在祂的家鄉會堂內讀經時，證明了祂是不會背棄這信任和託負。祂選擇了先知以賽亞的話說：「主的靈在我身上，因為祂膏我去傳福音給貧窮的人，差遣我去宣告被擄的得釋放，瞎眼的得看見，受壓制的得自由，又宣告主悅納人的禧年。」（路四 18-19）。在這段經文中，非常明顯地提到釋放和醫治的相互關係。

³⁹⁵ See Douglas J. Harris, The Biblical Concept of Peace: Shalom, Grand Rapids: Baker Publishing House, 1970.

釋放在聖經裏有兩方面，個人的和社會性的。同時，罪惡和救贖也是整個社會的和個人的。以下是新約中的一些釋放主題。它們所注重的，是解放人的內心束縛，使他的思想及靈魂也有自由。「你們必定認識真理，真理必定使你們自由。」(約八 32)「我們不是婢女的兒女，而是自由的婦人的兒女了。…所以你們要站立得穩，不要再被奴役的軛控制。」(加四 31~五 1)「因為生命之靈的律基督耶穌裡使我自由，脫離了罪和死的律。」(羅八 2)先知們不斷重申公義的重要性，強調了上帝的旨意，是使個人、社會和團體被釋放，它們可以培育而不妨礙人的完全。耶穌向我們顯明上帝的愛，不停地在我們中間工作，祂卻喜歡和受壓迫、被拒絕的人在一起，成為他們的一份子。

解放神學(Liberation theology)-包括拉丁美洲、非洲黑人的解放，和女性神學(Feminist theology)-強調在舊約和新約中，上帝都被認為是解放者。如果只有得天獨厚的人才可得到解放，而社會、經濟和政治基礎，都得不到釋放，上帝釋放全世界的應許，便不算完滿達到目的。馬丁路德·金二世，很清楚地說：「我們如果漠視上帝的公義，便不可能明白祂的愛了。」占士·龔(James Cone)說，上帝的形像，在受壓迫的社會中，從那些以釋放別人為己任，向社會的不公平結構和權力挑戰的人身上復活了³⁹⁶。凡為這一切掙扎的人，都明白自己在上帝眼中的價值，並且瞭解上帝的形像，憑這形像，上帝一次又一次的創造人。

靈性上的完全——是完全的第六方面，也是使其他五方面團結起來的能力——和聖經所說的完全，是非常吻合的。完全好像生命一般，是宇宙被造之靈給人的禮物。在聖經內，有一個尖銳的提醒，我們可以從上帝創造宇宙的大能中，得到支持和力量，去發揮上帝所賜的潛質，使人成為完全。上帝的大能，正如地球的引力一般，能使我們成為完全的人。如果用現代的話說，我們若能幫助別人和自己，成為完全的人，會獲益良多。當我們發展上帝在人身上的那種完全的形像時，我們絕不孤單。

³⁹⁶ James Cone, A Black Theology of Liberation, Philadelphia Lippincott, 1970, p. 170.

一位輔導員，如能覺醒到使人完全成長，其實是一種恩賜，他一定會既得到能力，又釋放別人。我們可以減輕自己的負擔，不再感到使人完全是全靠我們的力量。我們將感到高興，因為事實上不需要、亦不可能造成長的潛質，或創造人體內的生命力，使他們要求成長。這兩方面都是上帝的恩典。我們是以使人完全為目標的輔導員，我們的工作是幫助人，使他從自己裏面找到使他完全的動力。保羅的話，使我們從事輔導工作的人，既感到要謙卑，同時亦得到確據。他說：「我栽種了，亞波羅澆灌了，唯有神使它生長。」(林前三 6) 當我們把自己，和我們的努力，與創造的聖靈聯合時，我們便成為『完全創造者』的同工。輔導的關係，成為上帝恩典的橋樑，也成為改變世人的愛的輸送站。它是一切救贖和完全的根本(加二 8，羅三 23-31)。保羅在致以弗所教會的書信中，他指出了使人完全的最基本原動力，是在上帝裡面。「使基督藉著你們的信，住在你們心裡，使你們既然在愛中扎根建基。」(弗三 17; 英文聖經 Living Bible 的直譯為「願你們的根，深深扎在上帝奇妙愛的土壤裏。」)

完全的本質和過程

在基督徒的眼中，耶穌的一生，向我們指明人類完全的充滿和豐盛的潛質。在祂身上，我們接觸到一個不斷生長，完全活著，充滿愛心的人。在耶穌身上，道成了肉身，因此上帝不再在遙遠的地方瞭解人的困難。我們每一個人的完全，可以在耶穌身上找到。耶穌的醫治、輸送活力給世界，轉變了以往的歷史。保羅田立克，稱這種培育完全的實體，為『新的人』³⁹⁷。對所有的基督徒來說，能體驗和參與這『新的人』的培育，使他不斷成長，終於達到「基督豐盛長成的身量」(弗四 13)。

聖經中的成長的形像毫無含糊地指出，完全是一個不停發展的生命過程，不是一次過就可達成的。讓這形像向你說話：一個義人，「他像一棵樹，栽在溪水旁，按時結果子，…」(詩一 3)。

³⁹⁷ 威廉·何登(W. H. Hordern)著，梁敏夫譯，《近代神學淺說》，1973，167頁。

當聖經論及完全，它提到人和人之間的關係，以弗所四章15節說：「卻要在愛中過誠實的生活，在各方面長進，達到基督的身量，他是教會的頭。」當一個人在他和別人的關係中，經歷到接受愛和誠實地面對時，他便成長了。當一個人真正關心我們，可以憑愛心，向我們說真話，我們就得到培育，可以進到更深的成長之中了。這使我們能夠經歷不必付出代價去賺取的愛—恩典和關懷帶來的誠實和公義。它們使我們能夠面對那些既傷害我們，也可能傷害其他人的處事的方法。愛心的醫治—充滿力量的愛心，使關懷和指責可以聯合起來—這是輔導和牧養關懷工作的重心。候活·祈連堡稱這原則為“成長的方程式 (growth formula)”³⁹⁸。

耶穌和人的關係，顯明了這個方程式。祂深深地關懷別人，卻又非常真摯地面對所有的人、不同的人，包括在社會上無權無力，被拋棄的人，如：罪人、精神分裂、病人、窮人…。祂和他們建立關係，着眼點是他們可能成為甚麼人，及他們曾是那一種人。祂從成長的眼鏡中看他們，因此能夠幫助他們成長³⁹⁹。普通人對祂反應熱烈，因祂成長，一點也不奇怪。祂對人的影響，祂接待人的方法，可以從祂替西門巴約拿改名一事中表現出來（太十六 17-18）。耶穌可能向他說類此的話：「西門，我的朋友，我將會給你一個新名字；我將會稱你為彼得，意思是磐石，幫助你明白自己的力量，和你將要成就的一切。」我相信，由於耶穌看見並肯定了彼得的潛力，一定可以幫助他發展他性格上的力量，和他靈命的深度，使他成為初代教會中一位活力充沛的領袖。身為牧養輔導工作者，我們也要帶上成長的眼鏡，使我們可以看見和肯定，上帝所給別人的潛質。

新約聖經清楚地指明，不停的成長至完全，需要自我改變，而且要投身在幫助別人成長和醫治中。這個因向別人伸出援手而得成長的原則，在馬太十六章 25 節，說得非常清楚：「凡是想救自己生命的，必喪掉生命；但為我犧牲生命的，必得著生命。」用這裏的語言來說，

³⁹⁸ 同註 365 書，45 頁。

³⁹⁹ For a discussion of the glasses of growth, see Clinebell, *Growth Counseling*, pp. 52-55.

如你要藉自愛而取得完全，你會消失；如果你盡力去助人成長，你自己也會成長，並且開花結果。牧養輔導員，可以從他個人經歷，如戒酒小組中取得教訓—這些教訓裝備和使人有能力去服務他人，是所有牧者的輔導工作的主要目的。用愛心互相服侍，可以使服務的人成長，幫助他們建立新的、有活力的關係，並經歷向人投資的滿足感，或挫折感。

傳福音的教會，應成為一個有支承作用的群體，使人可以尋得動機、灼見和能力，成為有需要者的醫治媒介。釋放他人，使他可以藉自己的醫治和成長，憑愛心自由選擇向有需要者提供服務的機會，這是牧養輔導工作的主要目的。

個人和社會的破碎性

聖經的智慧，在於明白人性疏遠和相隔的痛苦，瞭解人的欠缺，和覺察到我們成長至完全的潛力。我們有非常深厚的需要和希望，要發展這個形像；但是我們也同時不停地阻止及破壞我們自己的或別人的成長。創世記三章，記載人類跌倒的故事，說及人從純潔中墮落，被逐出伊甸園的故事。這美麗的神話和詩篇，告訴我們從始祖的時代，我們已和上帝的形像分隔。有如田立克所說：「人的整個存在都是在疏離景況中，人和他的存在根源疏遠，和其他人隔離，甚至和他自己也隔離了⁴⁰⁰」。傳統的宗教思想，說及這種隔離，和我們因和上帝分開而產生的壞行為，以致阻礙了我們自己及其他人的完全，這就是犯罪。在聖經的世界中，這罪是個人的，也是社會的。對祂所治好的癱子，耶穌說：「孩子，放心！你的罪赦了…起來，拿起你的床，回家去吧。」（太九 2，6）但耶穌也曾為整個耶路撒冷哭泣，因她並不瞭解那些基於審判而使她得平安的事（路十九 41~42。）這先知性的警覺，使人明白社會的不公平可以產生罪人和病人，好像污水滋生蚊蟲一般。

要有效地應付在牧養輔導中遇到的各種不同的人性破碎，我們必須非常瞭解人的罪惡，面對現實，解決罪惡和一切壞事。聖經對這一

⁴⁰⁰ Pull Tillich, Systematic Theology, II, Chicago: University of Chicago Press, 1957, p. 60.

切提供一種比較人類心理學更健康、正確、更超越的樂觀態度。我們都知道，在保羅致羅馬教會的信中，表達了人內心的這種矛盾和掙扎。他說：「我知道在我裡面，就是在我肉體之中，沒有良善，因為立志行善由得我，行出來卻由不得我。所以我願意行的善，我沒有去行；我不願意作的惡，我倒去作了。」（羅七 18-19）。聖經十分瞭解，我們所以和自己及別人疏遠，乃是因為我們和上帝所賜的生命的愛疏遠。佛洛伊德稱這些人用來阻礙他成長和醫治的罪惡行為為『反叛』。但無論我們稱之為『反叛』或『罪惡』，在任何關懷輔導工作中，我們也都需處理和控制這些頑抗的現實。

聖經的作者非常明確的瞭解，由於人類的生長受到毀壞，人們便不能成為他們希望成為的人。在聖經中，提到被鬼附的人時，認為患者是受到魔鬼的侵害。我們現在知道，這種見解是一個非常好的比喻。它描寫了精神病一切破壞性的和阻礙成長的各方面。例如：精神病，或團體造成的精神病，如種族分裂主義、性別主義，和人類對核子武器和軍備不平衡所產生的恐懼。

傳統神學所形容的人類的墮落，顯示了我們人性上的一些缺點。這些缺點，破壞了我們向上爭取完全的能力，而且這種破壞是無法填補的。但是，作為一牧者，一個心理治療醫生，我們要時刻緊記，人內心所受的限制，內心的殘缺，和人與人之間的破碎性；這一切，非常活躍地存在每一個人、每一種關係和整個的社會中。聖經提到：父母的罪必追討到兒女身上（出卅四 7）。這觀念，影響很大，和目前的家庭治療專家的理論相同。他們相信，阻止我們完全成長的一切，好像一個定律，在家庭中，一代傳一代。

聖經非常瞭解人所受的限制，人的罪惡和殘缺。這可以使我們這些『醫生』和助人成長的人，瞭解自己的短處。我們的輔導工作，充其量只可以使人得到部份的完全。有時候，還根本不起任何作用。最壞的情形，它還可能傷害別人。有很多人在他們的一生中，心理和心靈都飽受創傷，使他對醫治失去信心，長久地抗拒醫治。輔導和治療的方法，並非完美的；它們又被我們這些不完美的人使用，而我們卻受制於這個不完美的社會。無論一位牧養輔導工作者，如何創新，如

何夠資格，在許多情況下，我們所能希望的，頂多是使人可以得到能力和內心的平安，去應付他們生活中不可改變的處境，並生活得更積極。

在掙扎、死亡和重生中成長

有許多不同的聖經形像，不約而同地清楚告訴我們，雖然『完全』是上帝的恩賜，我們要得到這些恩賜，必須要盡力發展自己的潛質，盡力地去追求，甚至痛苦地掙扎，務求可以發展自己的潛質。馬太福音十六章 24 節，提及背起自己十字架的形像。約翰福音三章 3 節及羅馬書六章 6 節，說及死亡和重生。聖經也說及走向窄門和義路，便可以到達新的時代；也說及一個根本的改變和轉向上帝。這一切，都表明成長是不停掙扎、死亡和重生的真理。

基督徒的生活，並不只是一種信仰和依靠，它是一條實踐的道路，一條走完人生旅程的道路。耶穌對每個人的命令，是充滿：『去！…做！…起來！…』的字眼。但是要改變一個人的行為，要改變驅使這樣行的內心能力，需要更多努力，並非只是有意便可以成功；雖然定意對人的成長，也非常重要。新約聖經明確地指出：「得救是本乎恩，也因著信。」（羅三 25）這話對我們這些把自己困在一個不停移動的輸送帶上，憑空地希望藉工作，取得一己的價值的人來說，是很重要的。田立克提醒我們，由於上帝已經接納我們，我們便可以接納自己⁴⁰¹。這話使我們重新得希望，也可以釋放我們的能力，使能追求創新。這種**恩典的經驗**，可以使我們的內在完全改變。使我們對自己有了新的評價，並使我們感到自己是活著的。比較負責任的和有建設性的行動，可以從一個肯定生命的良知上，自由奔放；也可以因充滿愛心的接受自己和他人的恩典，改變過來。我們的行為，不再受制於由罪疚所控制的良心。這良心只可以給我們有限度的道德觀念，使我們受制於硬性規定的“應該及不應當如此”的信條上。由於我們相信一個人成長的能力，純粹來自上帝的恩典，可以幫助我們，脫離成長完全是由於個人自行努力的結果的想法，使我們可以用“成長”的不同方法，去

⁴⁰¹.同註 397 書，160 頁。

進行牧養的事工。

新約聖經內，復活的形像，充滿喜樂地確定了個人存在的能力，一個新的、可信的形像。但是，要達到這充滿生命力的過程，往往使人感到自己要經過一連串的痛苦、死亡和重生。成長的旅程，似乎包括了重生，一次又一次的重生（約三 3）。復活節重生的經歷，使人可以增加生命力，而且使釋放的真理成為可能，這些似乎只在人克服了自愛，和戰勝抗拒使自己活得更豐盛的意念時，才可以得到。先死而後重生的思想，在第四福音中，表露無遺：「一粒麥子若不落在地裡死了，仍舊是一粒；如果死了，就結出許多果實來。」（約十二 24）另一方面，在耶穌的描述中，我們看到當人經過內心痛苦的掙扎，得到改變時，那種充滿喜樂的形像：「我實實在在告訴你們，你們要痛哭哀號，世人卻要歡喜；你們要憂愁，但你們的憂愁要變為喜樂。婦人生產的時候會有憂愁，因為她的時候到了；但生了孩子以後，就不再記住那痛苦了，因為歡喜有一個人生到世上來。」（約十六 20-21）

在聖經的傳統中，我們看到人對成長的強而有力的抗拒，並且也看到更大的、使人成長的原動力。罪被包容在救贖的廣闊領域中，絕望被包涵在希望之中；復活之中有死亡，恩典之中有審判，在光明之中，我們看到人和自己及別人分隔時的黑暗。而這一切，都可以改變人的困境⁴⁰²。

醫治和救贖

醫治疾病和其他人類的欠缺，是新約聖經的中心思想。四福音書中，有五分之一篇幅論及耶穌醫治的故事。祂的批評者，可能認為祂花太多時間在病人和被壓迫的人，及受困擾的人身上。但是，耶穌對這事工的重視，是非常明顯的。在耶穌的比喻中，說及一個牧羊人，離開九十九隻羊，去尋找一隻失落的羊；這明顯地表示，祂重視那一個有需要的人（參太十八 12-14）。耶穌對那些抨擊祂和罪人及被輕視的稅吏一同坐席的人時，如此說：「健康的人不需要醫生，有病的人才

⁴⁰².同註 399 書，頁 140-141。

需要。」(可二 17) 這句話把祂工作的原動力，也表現無遺了。在初代教會中，由門徒去醫治，是非常平常的事。(參可六 13)

迪·威廉斯(Daniel Day Williams)，非常明確地表示，在聖經中，醫治的言語和救贖的言語，是常被互相引用的，雖然這兩種言語並非完全相同⁴⁰³。他認為救贖是一個人得到完全，『他和上帝建立了新的關係，也和鄰人建立了新的關係，從此以後，死亡的威脅，生活毫無意義的威脅，不能卸下的罪擔，都被克服了。被拯救是指一個人知道自己的生命是屬於上帝的，而且在永生的路上，他可以達到完全⁴⁰⁴』。在新約聖經中，長引用的六個和醫治有關的希臘文中，最常用的一個是 *therapeuo*，代表了由神靈去服侍、去照顧、去用醫藥的醫治方法，使人復元。在新約時代，救贖的意思，是得到最澈底的醫治。就是這種醫治使以聖靈為中心的完全成為可能。

完全的新約時代

在新約時代，人們提到完全，總是把它和上帝的國相提並論，這是第一代教會所慣用的，用以表示這新一代的語言。這新一代，充滿關懷、團結、公平和社會改革，而這一切的根本，就是和上帝建立全新的關係。耶穌許多醫治人的事蹟，都被稱為上帝國的記號。當耶穌描寫這將要來臨的時代時，祂用了一些關乎成長的用語：

『有一個撒種的出去撒種，…有的落在路旁，…有的落在荊棘裡，…有的落在好土裡，就結出果實，有一百倍的，有六十倍的，有三十倍的。』(太十三 3-8)

『天國好像一粒芥菜種，人拿去把它種在田裡。它是種子中最小的，但長大了，卻比其他的蔬菜都大，成為一顆樹。』(太十三 31-32)

『天國好像麵酵，婦人拿去放在三斗麵裡，直到全團發起來。』(太十三 33)

這些比喻，是耶穌向我們發出的請柬，邀請我們，參與這新的將

⁴⁰³ Daniel Day Williams, The Minister and the Care of Souls, NY, Harper & Row, 1977, p. 5。

⁴⁰⁴ 同前註書，13 頁。

要來臨的完全的時代，『願你的國降臨，願你的旨意成就在地上，如同在天上一樣。』（太六 10）以釋放及成長為基礎的牧養、關懷和輔導工作，是幫助人們，使他們可以參與將要來臨的天國工作。正如 P.D. 迪卡丹，所表示的，人們現在要面臨一個前所未有的挑戰。因為人類心理學，發展了人的自覺性，我們現在可以和心理學家共同創作，以指引將來的人類心理學和靈性的進步。由於我們覺察這世代是在“自覺演變的過程中”，使我們對新約中的天國有新的、使人興奮的形像⁴⁰⁵。

在新約的基督教的傳統中，我們覺醒到，我們是一個大家庭中的一部分。人類的大家庭，有一個共同的父親（徒十七 24-26）。這新的世代，必須包括全人類的社會。我們對釋放、醫治、及完全的關懷，在界限上也要包括了整個人類的大家庭，因為我們和這個大家庭，已經連在一起。連繫我們的，是深刻的靈性關係。這靈性關係會成為一個將要面世的、迫切需要的、全球性的充滿關懷的羣體的基礎。

牧養輔導工作獨特之處

牧者應該明白，身為一位輔導員，和其他以輔導或心理治療為職業的人，是大有不同的。這樣牧者才可以盡自己的力量，以他特別的方法，去幫助受困擾的人。我們的工作之所以比較別人特別，是因為我們的神學及牧養學傳統，我們的原動力，我們力量的資源，以及敏銳的警覺性。這是我們身為牧者的規範，也是我們比人優勝的地方。因為我們警覺到，改變人的聖靈，是一切現實的中心，影響我們所做的一切事，包括輔導工作。神學家潘霍華 (Dietrich Bonhoeffer)，曾說過一句話：「上帝是超越我們生活之上的。」我們可以用這句話，說明牧養、關懷和輔導工作的中心所在⁴⁰⁶。律尼·屋斯 (Wayne E. Oates) 稱這警覺性為『上帝和個人良知的關聯⁴⁰⁷』。這良知，應該將幫助牧

⁴⁰⁵ See Pierre Teilhard de Chardin, The Future of Man, NY, Harper & Row, 1964.

⁴⁰⁶ Dietrich Bonhoeffer, Letters and Papers from Prison, NY, The Macmillan Co., 1972, p. 124.

⁴⁰⁷ Wayne E. Oates, Pastoral Counseling, Philadelphia: Westminster Press, 1974, pp. 11-12.

者，認識在每一個輔導的環境中，聖靈都是存在的。這種改變每一個人的醒覺，既是所有輔導工作的重心，也是真正的牧養工作。

一位牧養輔導工作者，同時要接受兩種不同的訓練。他所受的教育，包括神學及心理學，或心理治療學。牧者、是輔導工作者中唯一受過系統的哲學、神學、道德倫理學、聖經、教會史和世界宗教史訓練的人。而且對輔導工作非常重要的，是他們也研究宗教心理學。由於他們瞭解這許多方面的神學思想，使他們擅於幫助那些因為以下困難，而不能成長的人：由於道德關係，進退兩難、宗教矛盾、價值觀變形、甚至是那些要尋求人生最終目的和意義、及要以積極的思想面對死亡的人。如果牧者可以把他們在神學方面所受的教育，和在心理學方面的訓練，融會貫通，應用在輔導工作上，他們已準備在社會非常需要的事工上作獨特的貢獻。

牧者從事輔導工作，他的工作範圍，是使靈性上的成長，成為一切關懷及輔導工作的最終目的；這和其他的服務行業，有十分顯著的分別。一個牧者的專長，是使人得到靈性上的完全，可能在牧者的思想上，是一個明確的目標。雖然牧者在輔導時，未必和受輔導者討論這個目標，但它仍是存在的。無論輔導工作用甚麼方法，是否可增加一個人的能力，使他可以和別人有更坦誠和真實的關係，總可以幫助被輔導者和上帝有一更深刻的關係。但是，我們之中仍有不少人，雖然在其他方面已經克服了許多困難，但在宗教生活上，仍是非常幼稚和不正確的。我們常需要一些特別的幫助，使靈性生命得到成熟。因此我們必須和上帝有交通，這是成熟和完全不可缺少的方面。牧養輔導工作者，和其他的輔導員不同之處，是他們被期望、也完全有希望、並且受訓練去運用他們的宗教傳統，去作為輔導工作中重要的資源和環節。如果他們善用這傳統，在許多方面，都可以顯出其價值。例如對受輔導者的支持；在危機時、在喪失伴侶時、在道德上…，產生宗教信仰上的輔導，及靈性方面的引導。除了用宗教儀式和祈禱外，我們傳統的和經過長時期考驗的宗教智慧（從聖經上及歷史上，都可以看到），是一位牧者關懷別人和作輔導工作時，重要的一部分。安東·保遜 (Anton T. Boisen) 對這方面，有如下的見解：『牧師或傳道人，可

以盡最大的力量去幫助受困的人，從內心的深處解除痛苦。他在這偉大和高貴的使命上是一個器皿，受過不少的訓練，足以使他了解這一切，也使他單獨地或和別人（群體）一同渡過人靈性上冒險旅程；這旅程使他尋求更豐盛的生命。他明白人內心深遠的呼聲，也明白顯明在宗教經驗上的創造性力量，可以醫治心靈的疾病。他明白人基本上需要的是愛，也了解在罪疚中的黑暗和痛苦，更明白當我們和所愛的人分開時的痛苦，也明白在愛和信心裡寬恕的意義。這偉大的愛，管理整個宇宙；在這愛的眼光中，沒有人被定罪，而是在變得更好。在這些見解之下，我們需要一位有資格的牧者，而不是一些特別的技能⁴⁰⁸』。一位牧者所象徵的意義，對受輔導者有很微妙的影響，這是對輔導工作有很顯著的幫助。把一位關心人的牧者，帶到有需要的個人、家庭或社區，這是非常重要的，這樣做，可以和有需要的人建立一道橋樑，及時滿足他們的需要，也接下來我們要探討教會存在的功能。

教會是完全釋放的中心

聖經如何形容教會，說她能夠成為醫治、釋放、成長和強有力向世界傳福音的中心？又如何把力量賜給執行這一切使命的人？新約把教會視為上帝的百姓（林後六 16）—藉著和上帝立約，使她成為一個互相關懷的群體；又說教會是基督的身體（羅十二 4-5；林前十 7）—是一個有組織的團體，每一位成員，都是這活的身體中的一部分，都有他或她特別的恩賜和使命；教會又是聖靈管理的團體（徒十 44-47）—一個以救贖和醫治為己任的團體，藉著她聖靈可以在這非常需要她的世界上工作。

李察·尼布爾 (Richard Niebuhr)、迪·威廉斯 (Danir Day Williams)、雅各·吉士達忽臣 (James M. Gustafson) 一同做了一個重要的關於教會使命的研究。他們的結論是，教會共同的目標，是要在人群

⁴⁰⁸ Anton T. Boisen, The Exploration of the Inner World, NY, Harper & Brothers, 1936, p. 285。

之中，在每個人心中，增加他們對上帝和鄰舍的愛心⁴⁰⁹。這主題和以聖靈為中心的完全，有直接的連繫。英國的神學家，諾門·畢登格 (Norman Pittenger) 指出人是照上帝的形像造的，上帝的形像在人心，使人有愛別人的能力，使人可以漸漸有上帝的愛心，這是上帝之本質所在⁴¹⁰。迪·威廉斯，描述所有關懷靈魂的基礎說：「因為愛，所以基督表明了我們的人性（道成肉身）。由於上帝愛世人，祂憑自己的行為，表明祂的目的。祂的行為，卻寫在基督徒所知的耶穌基督的故事中。在新約時代，提到愛，便包含了要在這『行為』中有份的意義。我們的行為，是我們回答上帝的反應—以適合當時環境的行為—回應上帝曾為我們所做的一切。因此，保羅提醒基督徒的團體，說：『你們當以基督的心為心…祂…取了奴僕的形像…。』(腓二 5-7) 這肯定是路德作那勇敢的宣言時的基礎：我們要彼此都成為基督。⁴¹¹」

由於我們是人，有人性和受到限制：有限的父母、有限的愛。許多人要想有不斷成長的愛是很困難的，就像有殘缺的人。這是他們一切問題的中心。我們若對他們說：「你們要多愛上帝的鄰舍。」這句話，好像對一個在大海浮沉，只憑一塊木板生存的人呼叫說：「你需要乾地！」一般無用。這樣的人需要的，是哪兒是乾地，和怎樣到達乾地上。輔導和心理治療是幫助別人，使他們更愛自己，愛他們的鄰舍和愛上帝，並且愛得更完全和自由。弗羅姆 (Erich Fromm) 說：「分析心理治療法地主要目的，是希望可以幫助病人得到，或再次得到，他愛人的能力。如果這目的不達到，我們只可以有表面的改變，其他的一切，都不可以做到⁴¹²」。並非我們所應得的愛（恩典），是使我們變得更完全的方法和力量。對於那些因屢受創傷，而不能愛人的人，輔導和心理治療，有以下分別：它可以使人有創新、有建樹、有喜樂的生

⁴⁰⁹ See Richard H. Niebuhr, in collaboration with Danirl Day Williams and James M. Gustafson, The Purpose of the Church and Its Ministry, NY, Harper & Brothers, 1956, p. 31.

⁴¹⁰ Norman Pittenger, Making Sexuality Human, Philadelphia: Pilgaim Press, 1970, chapters 2, 3, and 4.

⁴¹¹ Williams, "The Minister and the Care of Souls", p. 17.

⁴¹² Erich Formm, Psychoanalysis and Religion, New Haven: Yale University Press, 1951, p. 87.

命；也可以使人繼續受困、停滯、和抗拒自己。對這些人，輔導可能是有效的途徑，輸送上帝醫治的禮物和祂改變人的愛。

傳統上，教會的工作被分為以下四個方面—宣揚上帝愛的福音，教導，在社會上建立一個互相關懷的團體，及藉服務人羣表彰福音。雖然牧養、關懷和輔導工作，主要是以服務表彰福音的一種方法，但我們也可以藉此宣揚福音，教人以生命的真理，及建立互愛的社會。上帝仍是一個真正的泉源，使人的生命有意義、得完全；但是迄今有人仍然認為上帝已經死了。對他們來說，『上帝』這個字，不再代表生命，他們聽不到福音。關懷和輔導，也許可以幫助他們啟發他們去建立一種醫治的關係，再次把福音向他們宣講。除非他們從人與人之間的關係，體會到及接受到『不配得的愛』；否則他們領略不到，也不能接受之，（這往往限制了人去接受上帝的恩典）。基督教的福音，對他們來說，並不能成為一種釋放的、真實的經驗。幫助別人的人，往往可以憑他和別人的關係，補充這不足之處，使恩典臨到別人身上，並且改變他們。

因為這種人受到內心矛盾和痛苦的重壓，很多教會的信徒，不能和他們建立互愛的關係，對他們作出貢獻。他們的存在是分散的—是不團結的、發病之源—而不是醫治之本。藉由教會的牧者的牧養、關懷和心理精神治療及輔導，可以幫助這樣的人，在一個健康的互愛群眾內，變成積極的成員，然後他們可以參與教會對外發展的聖工，使之廣大到整個社會，此即通過教牧協談與社會關懷來落實上帝國。

B. 訪問對象及其著作對上述議題之看法（因筆者畢業自台南神學神學研究所，因此，在此處所列舉的學者（神學家），僅限於以台南神學院的師長為主（除了資料較易收集外，對黃牧師及王牧師也較為熟識），倘若遺漏其他神學院的學者（神學家），絕非故意遺漏，實乃筆者在時間上力有不殆，先容筆者在此說聲：「抱歉」。）

在談及『台灣鄉土神學』時，有三位先驅學者不能不談，雖然這三位先驅學者，筆者無法親自訪談，但就所收集的相關文獻資料或著作加以論述，這三位先驅學者的見解及主張，實對今日台灣鄉土神學（或稱『福音化(evangelization)』、『本色化(indigenization)』、『處境化(contextualization)』）有著深遠的影響。現概述於下：

一九七〇年以後台灣基督長老教會的神學發展

不斷處境化中的神學：黃彰輝

本土神學顧名思義，就是將衍生於西方的神學思考植根到台灣本土斯土斯民。台灣基督長老教會的神學思考在台灣這塊土地的發展，經歷了『福音化(evangelization)』、『本色化(indigenization)』、到『處境化(contextualization)』三個進程。1970年後，台灣處境化神學的發展來自前台南神學院院長黃彰輝牧師的啟蒙。黃彰輝牧師(Shoki Coe)其日本名字正好反映著他那時代台灣人的認同困境。畢業自東京帝國大學哲學系及英國劍橋大學 Westminster 學院神學士，二次大戰後回到台灣，很快成為台南神學院首位台灣人院長，擔負台灣長老教會傳教人員的培育工作，直到1965離台前往瑞士任職普世教會協進會的「神學教育基金會」的副執行長，後升任執行長。

「福音化」的概念，就宣教的方法而言，就是單向的宗教與文化移植，由強勢的文化移植到弱勢的文化。早期在台灣的外國宣教師們，大多數是屬於此類型。有關「本色化」與「處境化」的區別，最早就是由台灣的神學家黃彰輝牧師所主導的普世教協「神學教育基金會」，於1972年出版的《處境中之事奉：神學教育基金會第三委任執行計劃(1970-1977)》(Ministry in Context: The Third Mandate Programme of the Theological Education Fund)一書所提出。認為本色化神學(indigenous theology)是較傾向文化傳統的層面去應答福音，處境化

神學(contextual theology)不只考慮脈絡中的文化傳統，且深入世俗、科技、經濟、政治、人權及公義等問題，重估情境的特殊性；並通過紮根和參與於歷史的情境，來回應信仰。

隔年(1973)，黃彰輝牧師在《神學教育》(Theological Education)此雜誌，發表了一篇重要的短文〈不斷處境化中的神學〉(Contextualizing Theology)，強調第三世界的年輕教會所從事的處境化神學，是這個時代宣教學上的新洞見。文章也深入探討「處境化」(contextualization)此字源在神學上的意義，以及它與先前常被使用的「本色化」(indigenization)有何區別？它的危險又是什麼⁴¹³？

黃彰輝牧師認為神學本土化是宣教學上的一種必然，就是當福音從一個文化的土壤，移植到另一個文化的土壤時，福音必須再解釋、再重新表達。不過，若以自然的土壤作為隱喻的本土化，由於隱喻中的靜態本質，本土化的傾向，是常被運用於以固有傳統文化來回應福音。黃牧師批判它有「過去傾向」(pastoriated)的危險，這可從過去華人教會(包括天主教會)所從事的本色話神學看出，如把漢字經典或諸宗教經典中，與聖經新、舊約之倫理道德相似者，或是以孔子的教訓與耶穌的格言相賜者加以歸納比較。

另外，本土化也有「過頭」成為綜合主義的危險，一種缺乏批判性的適應及採用。黃彰輝牧師認為當處境(context)成為福音內容(content)的決定因素時，綜合主義(syncretism)的危險就有可能發生。但其中最重要的關鍵，黃彰輝牧師認為是二次大戰後社會的急速變遷，新的處境在急速社會變遷下已不再是靜態的文化，文化本身也牽涉在變遷中。在此認知下，黃彰輝牧師提出以「處境化」(contextualization)的神學思考來取代「本色化」(indigenization)。

文章中，黃彰輝牧師引用曾在泰國宣教的日本神學家 Koyama 所觀察到的泰國寫實情境，來解釋傳統與現代的互動問題。Koyama 認為泰國在二次戰後的社會急速變遷下，已呈現二種明顯相互輝映的社會形

⁴¹³ 這篇發表在《神學教育》的文章，收錄在 Shoki Coe, Contextualizing Theology, Mission Trends, No. 3, ed., Gerald H. Anderson & Thomas F. Stransky, NY, Paulist Fathers, 1976, pp. 19-24。

式：一種是傳統的泰國，它被一種傳統農村社會、自然四季所牽引，可用水牛悠哉的步伐作為象徵，同時也充滿著佛教的生活氣息；另一是現代的泰國，就是經歷急速社會變遷、工業化及現代化後的泰國城市，它以擁擠車輛、空中運輸的噴射機來作為表現。

引用 Koyama 所說的傳統與現代化並存的泰國經驗，黃彰輝牧師確信更應該使用「處境化」這個字眼。「處境化」本來就是要傳達所有與「本色化」這字眼有關的意涵，但也尋求超越，更有動態概念來面對社會及文化本身的變遷，這也是未來導向(future-oriented)。由此得知，處境化不只考慮到文化傳統的脈絡，而且更是深入世俗、科技、經濟、政治、人權與公義等問題，在社會變遷中重估其處境的真實性⁴¹⁴。

Koyama 所描述的兩種泰國情境，其實在急速社會變遷的第三世界處處可見，只不過有的是傳統與現代新舊聚合、並存；有的是極端衝突。黃彰輝牧師認為作為處境化的神學必須有所判準，並非所有處境皆可採用，或毫無批判性。因此，黃彰輝牧師提出一個從事處境化神學前的重要步驟，稱為「處境性～處境化」(contextuality～contextualization)來作為判準，這樣處境化神學就儘可避免變成善變的神學，照各種不同處境來改變神學立場。

黃彰輝牧師認為「處境性」(contextuality)是處境化神學的批判前題，其意義有二：一是確定處境能否在「上帝的宣教」(Missio Dei)此判準產生意義，而非將所有處境不分皂白的採用，所以「處境性」是從事處境化神學前的一種「良知化」(consentization)過程，避免處境化神學成為綜合主義的危險；另一是此「良知化」的檢驗過程，只能經由基督徒參與投入其所處情境，才會有所能力去回應處境，去從事處境化神學。所以，「處境性～處境化」是一種辯證，它所牽涉的不只是字語的涵意，也是行動判準。

黃彰輝牧師指出，真實的神學反省只能在具體的處境中發生，同時它也是一趟神學旅程，像朝聖的子民，從此地到彼地，從此時到那

⁴¹⁴ 同前註書，頁 19-21。可參考 K.Koyama, Waterbuffalo Theology, London SCM, 1974。

時，了解到世上沒有一個場所是不變的場所，沒有任何東西不是在時間變遷之下。所以，我們要說的不是「已完成的處境化神學」(contextualized theology)，而是「不斷處境化中的神學」(contextualizing theology)⁴¹⁵。

如果「處境性一處境化」是一種宣教學上的必然，「不斷處境化中的神學」就應該將現今本土情境看得重要。福音是根植於具體的特殊情境，但它同時也存在著失落福音正統普遍性的危險。為了克服此困難，黃彰輝牧師提出「道成肉身」(Incarnation)與「處境化」(contextualization)的關連。黃彰輝牧師說「道成肉身」是處境化的神聖形式，而福音的普遍性是經由「道成肉身」這樣的特殊性來賦予。

真正的普遍性不可能是沒有色彩的合一，但卻是一個豐盛真理與恩典的圓滿。照腓立比書的見證，福音的普遍性是在於道成肉身的卑微：「取了奴僕的形像，…自甘卑微，順服至死，而且死在十字架上。」(腓二 7-8)這樣的福音同時也明確表達上帝關心窮者、被壓迫者，且具體道成肉身住在他(她)們中間。黃彰輝牧師強調說，如此真實道成肉身的普遍性將充實我們，讓我們雖身處不同情境，卻從同樣福音支取力量；也同時讓身處不同情境的我們，全然委身來為同樣上帝宣教，在不同的情境來服務⁴¹⁶。

雖然處境化中的神學是一個暫時與片斷的過程與見證，但當我們跟隨上帝的腳步，就會如同一位朝聖者，能以希望、喜樂及盼望來接納我們的現實，且了解到我們雖身處不同情境，然所從事的處境化中的神學，卻同樣有份於上帝拯救解放人類的工作與目的。黃彰輝牧師說這樣的處境化中的神學，其所牽涉的「解構處境」(de-contextualization)與「重新建構處境」(re-contextualization)的過程可能是一個痛苦的過程，因為真實的處境化是必須不斷地開放，不斷地重新詮釋。然當我們能經由痛苦的過程來從事此「不斷處境化中的神學」時，我們才能看見希望，如同經由痛苦的十字架過程後，我們才能體會到復活的盼望與力量。

⁴¹⁵.同前註書，頁 21-22。

⁴¹⁶.同前註。

在〈跨越界限：宣教的經文與情境〉一文，黃彰輝牧師指出這個時代反外來宣教師的趨勢是明顯的，這也可說是一個對宣教新的考驗時代已經來臨，而其中最大的檢驗就是信仰與處境的問題。黃彰輝牧師說：宣教在本質上是一直被已存在的經文(text)所檢驗，而經文是來自且指向活生生的上帝，但同時也一直被變化中的處境(context)所檢驗。宣教無可避免的在兩者中發生，在經文與處境中，而問題也必須一直被提出⁴¹⁷。

在談到生存的世界時，黃彰輝牧師指出世界所存在的辯證是充滿歧義與衝突的，同時又混合了創造與毀滅的力量。世界的歷史並非靜態，它必須繼續前進，問題是「朝向什麼前進」並不清楚，每一前進的腳步伴隨著辯證的根本歧義，及對同時具有創造性與毀滅性力量的疑惑。黃彰輝牧師說，這正是聖經對世界歷史這種基本狀態的理解，表現在創造與墮落的故事中⁴¹⁸。

這是一種在上帝是愛的光照下的理解，因為上帝並不根源於世界歷史歧義與衝突的狀態，上帝根源於終極的實在，就是愛，並且以立約與承諾來理解人。上帝並不放棄這個世界，雖然這個世界背離了祂，結果陷入自己無法解決的困境中，上帝還是願意成為我們的上帝，也同時盼望我們也能成為祂的子民。這就是亞伯拉罕的約，亞伯拉罕受呼召與揀選的真義，藉著他，地上萬國得到祝福（創十二 3）⁴¹⁹。這也是後來所發展台灣鄉土神學的一個重要基礎理解。

然而，黃彰輝牧師也說，我們必須嚴肅地看待現今世界的新處境，現今的社會大多涉及發展而來的快速且激烈的變遷，所以發展、進步、現代化、及跟隨而來的世俗化、富裕中的貧窮問題、種族、性別問題，到第三世界的革命問題皆會困擾著我們。而教會就是在此處境中生存發展，它們要不學習在公義與和平中告白信仰，改變處境；要不就是隨波逐流，與世界的衝突一起毀滅⁴²⁰。

⁴¹⁷ 黃彰輝著，彭佩佩譯，《跨越界線：宣教的經文與情境》，頁 1-2。

⁴¹⁸ 同前註書，5 頁。

⁴¹⁹ 同前註書，6 頁。

⁴²⁰ 同前註書，9 頁。

出埃及模式（從以色列到亞洲）：宋泉盛

台灣基督長老教會在黃彰輝牧師所提「處境化神學」概念、及第三世界教會或鄰近亞洲教會共同致力於神學處境化的感染影響下（如拉美解放神學或韓國的民眾神學），承繼黃彰輝牧師成為台南神學院院長的宋泉盛牧師，更進一步為神學處境化提供諸多值得深思但核心一致的方法論，為八十年代台灣教會所建構的「鄉土神學」催生。

在西方神學界頗有名氣的宋泉盛牧師（C. S. Song）畢業自台大哲學系、英國愛丁堡大學神學士，到美國紐約協和神學院（Union Theological Seminary）神學博士。1965年後接續黃彰輝牧師職位，成為台南神學院院長，在1965年至1970年間主導台灣基督長老教會傳教人員培育工作。1971年至1973年擔任美國歸正教會（Reformed Church in America）總會亞洲事工幹事。為了響應1971年台灣基督長老教會所發表〈國事的聲明與建議〉宣言中的自覺主張，1972年宋泉盛牧師毅然勇敢地與黃彰輝牧師、黃武東牧師及林宗義教授等人在美國發起台灣人自覺運動，為實現此政治理想而放逐海外。

爾後，1973年起任職於瑞士「普世教協」的「信仰與教制委員會」副主任、「世界歸正教會聯盟」（World Alliance of Reformed Churches, WARC）神學研究組主任。1984年起受聘為美國加州柏克萊的太平洋宗教學院（Pacific School of Religion）神學教授，也擔任「世界歸正教會聯盟」主席。

宋泉盛牧師早期代表著作有《基督教宣教的重建：一個亞洲的分析》（Christian Mission in Reconstruction: an Asian Analysis, 1975）、《第三眼神學》（Third-Eye Theology, 1979）、《慈悲憐憫的上帝》（The Compassionate God, 1982）書中所提的「移位神學」（Transposition Theology）到《故事神學》（Tell Us Our Names: Story Theology from an Asian Perspective, 1984）等等，為台灣本土神學指引方法。

早在1975年所寫的《基督教宣教的重建：一個亞洲的分析》一書，宋泉盛牧師就提出在當時是相當大膽新奇的想法，那就是亞洲的宣教應該摒棄建構在西方文化的宣教神學，反而可以從「創造」的觀點來

重建亞洲的宣教神學：從亞洲自己的文化、歷史、社會變遷及政治等四個層面來重新思考。如果文化（包含宗教）是源自上帝的創造並述說上帝創造的話，它就不該是與耶穌基督的福音對立。在此，文化意涵是有上帝的意旨在此，歷史也全然有了延續上帝的創造的全新了解，也就是說亞洲的歷史與以色列人的歷史一樣，有上帝活動的蹤跡參與其內。在〈出埃及的宣教〉的一章，宋泉盛牧師更指出亞洲的宣教必須參與在公義、和平的奮鬥，救人脫離社會、經濟、政治枷鎖的埃及⁴²¹。

1976年，宋泉盛牧師又在《神學雜誌》(Theology)寫了一篇值得深思有關處境化神學方法論的英文短稿：〈從以色列到亞洲：一個神學跳越〉(From Israel to Asia: A Theological Leap)。此篇文稿基本上與1974年在《東南亞神學雜誌》所發表的英文稿〈新中國與拯救史：一個方法論的探究〉(The New China and Salvation History: A Methodological Enquiry)類似。宋泉盛牧師嘗試經由拯救史的了解，而將古以色列與古中國史排列，從中展開處境化神學方法論的建構。

宋泉盛牧師的「出埃及模式」的神學思考，實可作為台灣處境化神學方法論上的建構。他認為亞洲各民族，例如日本、中國或印尼，都有其自己的出埃及、被擄、背叛上天或拜金牛犢的經驗；在貧窮奴役、或非人性化的曠野中流浪的痕跡。就這樣，一個民族已經經歷或正在經歷的事，在以色列史的原意轉移到其他民族時，呈現相同象徵救贖意涵⁴²²。

這樣的思考延續到1979年出版的《第三眼神學》。「第三眼」一詞借助於佛教用語，這是非基督教世界之心靈的眼睛，由此可在非基督教的文化世界裡，經由文化或符號的象徵做創造性的思考。而人類的心靈基本上具有如此的創造力，它導源於創造人類心靈的上帝與其聖靈的感召。在這方面，宋泉盛牧師認為亞洲人更具心靈的創造力，因

⁴²¹ C. S. Song, "Christian Mission in Reconstruction: an Asian Analysis", Madras: The Christian Literature Society, 1975。

⁴²² C. S. Song, The New China and Salvation History: A Methodological Enquiry, South East Asia Journal Theology, 1974, pp. 52-67。另可參 C. S. Song, From Israel to Asia: A Theological Leap, Theology, March, 1976, pp. 90-96。

為亞洲人的宗教直覺是一種悟性，這不是西方的理性所能解釋。在《慈悲憐憫的上帝》一書，宋泉盛牧師更進一步以「從尖鼻子的基督到塌鼻子的基督」來論述「移位神學」。宋泉盛牧師認為移位神學是由三個部分構成：空間與時間的轉換（shift in space and time），溝通（communication）、道成肉身（incarnation）⁴²³。

「空間與時間的轉換」意謂著福音可由聖經世界中的巴勒斯坦「直航」到今日的亞洲世界或台灣，不必經由其他文化的轉手，夾帶多一層的文化意識型態才能到達目的地，這也是一種神學的跳躍，從聖經的世界直達今日我們的處境，不必再經由西方的通道才能抵達⁴²⁴。

「溝通」，是指語言與文化上對等的轉換。儘管時空的轉換，可由以色列直航亞洲，基本上聖經中的福音見解與文化記載仍與亞洲人的心靈隔著一道語言及文化的障礙，這必須經由翻譯到瞭解等「溝通」的過程。這也是「道成肉身」的實踐，經由處境的特殊性來認知、把握福音的傳達方式，以亞洲或本地的方式來呈現福音的道成肉身⁴²⁵。

1981年，宋泉盛牧師受邀在印度孟加洛（Bangalore）‘所舉行的「亞洲基督教協會」（Christian Conference of Asia，簡稱CCA「亞洲教協」）大會上的一項「D.T. Niles 紀念講座」中，以中國「孟姜女哭倒萬里長城」的故事為講題，論述「與人民一起活在基督裡的政治神學」（Political Theology of Living in Christ with People）。此專題後來成書為「孟姜女的眼淚」（The Tears of Lady Meng），為宋泉盛牧師後來所發展的「故事神學」鋪路。

在民間故事的陳述裏，人們難以理性的趨勢來詢問故事內容的真實性，故事本身意味著人民整體生活的事蹟以感性的方式（說唱也好、口述也好、記錄也好）流傳下來，所以故事的說服力不在於「細節」而在於「情節」。

孟姜女故事的推本溯源是中國左傳襄公 23 年的「杞梁之妻」，杞梁在一次攻莒的戰役中喪生，齊莊公迎靈柩於郊外被杞梁之妻責以無禮，堅持要齊莊公到家裏弔喪，而被譽為「杞梁之妻知禮」。後來在禮

⁴²³ 參 C. H. Song, *The Compassionate God*, NY: Orbis, 1982, pp. 5-12。

⁴²⁴ 同前註書，頁 5-7。

⁴²⁵ 同前註書，頁 8-12。

記檀弓下所記載的曾子之語加添了「其妻迎其柩於路而哭之哀」，在劉向說苑立節篇又加上「城為之池而隅為之崩」，最後在劉向列女傳禮又出現了「赴淄水而死」。

後來中國春秋時代死於戰事的杞梁被民間故事說為秦時死於築城的范郎，反映著當時的民怨，在爭戰和徭役不息的時代裏，歌曲說唱成為民眾對暴虐統治最無奈的抗議。孟姜女的故事流傳至清代已大致有個輪廓，雖然由於流傳甚廣，各地的說詞有時仍然不一。其故事大致如下：

秦始皇為築長城，徵調天下民夫。長城難修，於是趙高上奏秦始皇，非得蘇州萬喜良不可。榜文掛到蘇州，喜良逃難，誤入孟家花園，孟姜女不知園中有人，脫衣撈扇，為喜良所見，只好招之為婿，不料官差隨至，捉走喜良。隨後孟家派孟興探問，但孟興並未實告喜良已死，騙取金錢寒衣再赴。孟姜女遂帶領孟和、小秀尋夫。半途上，孟興殺死二僕，強迫孟姜女嫁給他，孟姜女設計將孟興推下山崖。此後在木德川被搶奪盤纏；在曹家店受到曹雪錫贈錢；在許墅關被惡吏逼唱曲；在常州清涼寺為觀音所救；在鎮江為韋馱所助，七日七夜到了長城。既知夫死，哭倒長城，滴血檢骨，為守吏綁赴金殿，始皇見其貌美，欲封為正宮，孟姜女遂誑以三事，始皇依言，事畢，孟姜女縱身跳下鴨綠江以殉⁴²⁶。

民間故事的著作由於是感性的，致使人們無法詢問像「眼淚如何能使長城崩塌」這樣不近人情的理性問答。對長期活在封建社會，飽受壓榨的民眾，其眼淚有如珍珠，是一滴淚、一點望，與一磚石、一條命，形成強烈對比。「眼淚會使人民融入共同的苦難裡面，人民的心因著眼淚而連繫在一起⁴²⁷」這樣的洞察，使民眾的眼淚與民眾的政治神學產生關聯。

宋泉盛牧師進而詢問：「耶穌為何情不自禁地流淚？」「釋迦牟尼為何情不自禁地流淚？」這是在說明人民情不自禁地流淚，而且也在說明上帝情不自禁地流淚。此刻，我們領悟到政治神學一個關鍵性的

⁴²⁶ 楊振良著，《孟姜女研究》，台北，台灣學生書局，民74，頁335-336。

⁴²⁷ 宋泉盛著，鄭加泰譯《孟姜女的眼淚》，台南，人光，1989，17頁。

層面，就是政治神學的資源乃是人民，乃是受羞辱、受壓迫、遭遇窮苦潦倒的人民。我們政治倫理的力量來自人民的眼淚，是人民對自身以及他（她）人悲慘境遇所流出的眼淚。在此，孟姜女萬里尋夫、哭倒萬里長城的故事經由詮釋有了「抗拒暴政」（甚至抗議以男性為中心的封建社會）的「政治神學」意涵。亞洲的國家處境及台灣處境，不是也有諸多如此可歌可泣的人民事蹟及民眾神學嗎？宋泉盛牧師說：

我以這樣的方式來讀亞洲的故事時，我不再是故事的旁觀者，而是局內人。我發現耶穌的故事，上帝國的故事豐富地反應在它們之中；它們也豐富地反應出耶穌的故事、上帝國的故事⁴²⁸。

但兩組不同的故事，如何組合成一個共通、共享的人類普遍經驗呢？宋泉盛牧師說：

我不需要假設一個神學架構，來調和這兩組故事。我也不必要製造神學規範和範疇，來規定它們兩者之間存在的關係。我更不必確立一個標準，來「正確」地挑選兩組的故事，以便將它們「神學化」。我最需要的是一顆沒有偏見的神學心靈，對於教會之外的亞洲故事不存先入為主的偏見⁴²⁹。

在《故事神學》書中，宋泉盛牧師更加確信故事是文化與歷史片段的縮影，同時也隱含著上帝國的信息。對宋牧師而言，耶穌所宣揚的上帝國，本質上就是故事；而耶穌本身也常以故事來說明上帝國的意涵。上帝國是一個正在展開中的故事，而不是逼個抽象概念。

宋牧師在一篇〈述說百姓激情故事的神學（Theology That Tells People's Passion Stories）〉的文章，特別對抽象化後的「類型」，用來歸納宗教與文化的關係提出批判。他說類型化了的基督與文化所激起的爭吵和辯論都必須停止，因為耶穌不能反乎文化，文化就是百姓。耶穌也不是高於文化，文化就是人類的故事。祂也不可能與文化相矛盾，文化就是人們親進祂尋求生命和盼望的教訓。祂也不單是要來改造文化，文化就是受壓迫者的故事，而祂會宣稱上帝國是屬於他（她）們的⁴³⁰。

⁴²⁸. 宋泉盛，《建構台灣文化的神學》，嘉義，信福，1994，31頁。

⁴²⁹. 同前註。

⁴³⁰. 參黃伯和，《孕育於文化的神學》，台南，人光，1987，頁94-95。

由此，宋牧師主張上帝的救恩是以耶穌為中心直接向世界的人們開放，且可在世界人民的故事中，找到上帝國如此救恩的隱含意涵。《故事神學》與《第三眼神學》如出一轍，所陳述的文化與信仰的象徵兩者，更進一步以共同的外在形式，也就是「故事」予以取代。《故事神學》書中有十篇文章，以十個民間和童話故事為藍本鋪設而成。故事取材有西方童話如「愛麗絲夢遊仙境」、有西非安哥拉（Angola）的民間故事「叫我們的名字」、有紐西蘭毛利人（Maori）「臉上文刺」的傳說、也有中國「一鼠二牛」寓言故事等等。宋牧師說：「雖然這十篇文章是在不同時代和場合寫的，可是卻有一個共同的目標：努力去探究基督徒在這個文化、宗教、社會與政治都已經多元化的世界中，如何重新認識耶穌基督的信仰⁴³¹」。

宋牧師在《故事神學》此書的開場，提出一個令人興奮的神學見解：「開拓亞洲神學新領域的十個立場」。這十個立場含蓋廣博，不只挑戰亞洲處境化神學的廣度，也相當程度提供一些原則，導引如何在亞洲多元的宗教情境中，從事「不斷處境化的神學」；並由此從中體會生命的全部就是神學的素材，神學的領域必須從以色列史、西方基督教史轉移到亞洲史，及如何在諸多特殊文化、政治及社會處境中、或多元宗教情境中，從事信仰的理解和實踐⁴³²。

後來有關耶穌基督的三本著作：《耶穌，被釘十字架的人民》（Jesus, The Crucified People）、《耶穌與賞帝國》（Jesus and The Reign of God）、及《被聖靈能力充滿的耶穌》（Jesus in the Power of the Spirit）等等，都可看出宋牧師用心良苦地指引基督徒們，如何在非基督教的文化處境中（特別是佛教文化處境的世界）做神學。

台灣「鄉土神學」的建構：王憲治

經過前述兩位神學家，黃彰輝牧師及宋泉盛牧師的努力下，在七十年代末期的台灣教會終於開花結果。王憲治牧師作為宋泉盛牧師的

⁴³¹ 宋泉盛著，莊雅棠譯，《故事神學》，台北，永望，1991，VI-VII。

⁴³² 同前註書，頁3-46。

學生，已將老師的「處境化神學」的方法論運用實踐在台灣這塊鄉土，以「台灣鄉土神學」的建構來回應變遷中的台灣政經及社會情境。

王憲治牧師畢業自台灣大學物理系、台南神學院及美國 General Theological Seminary，最後在東南亞神學研究院完成神學博士。七十年代中期，接續宋泉盛牧師的思想，任教於台南神學院；在此期間，又逢台灣本土思想萌芽，「鄉土文學」興起，引起注目。

台灣「鄉土文學」之稱呼來自本土作家葉石濤的理念。葉石濤於1965年在《文星》雜誌發表〈台灣的鄉土文學〉後，就以台灣的寫實來檢驗台灣的文學作品。1970年代，本土作家開始以寫實手法寫下有關，中、低階層的農民、勞工、漁民及小商販等等的生活掙扎，如賴和的《惹事》、楊逵的《壓不扁玫瑰》，黃春明的《孩子的大玩偶》、吳晟的《農婦》及葉石濤的《西拉亞族的末裔》等等。

「鄉土文學」一方面呈現台灣從農業社會轉型到工業社會中，所呈現的農村衰微及農村人物的悲苦；另一方面也開始展現對台灣主體命運的憂心關懷⁴³³。然而，當時被歸為「鄉土文學」的作家，其政治立場也有歧異，就是「本土」的認知也仍然隱約側身於「中國」的符號之下。當時，這也反映著當時有關「台灣主體性」的言論是不能被允許的；就是以「台灣」作為文學論述的作品，皆有可能不是被歸為中國的「工農兵文學」，就是有「台獨思想」之嫌疑。

因此，「鄉土文學」的後來發展被分為二條路線：一是採現實主義路線；另一是採台灣本土主義路線。現實主義路線是將那些受到政治、經濟、階級壓迫的農人、工人的心聲表達出來，像賴和、楊青矗寫工農文學，楊逵寫被壓迫的人，黃春明、王禎和、王拓、吳晟以及林雙不等寫農村小民生活。本土主義路線比較偏重重建台灣人歷史的文學，或台灣平民生活資料的文學，如葉石濤《西拉亞族的末裔》故事中的潘銀花，曾嫁給平地人、大陸人、原住民三個不同族群，象徵台灣是一個在多民族融合下的新民族。

當時，對「鄉土文學」展開連串攻擊的就是代表官方的國民黨《中

⁴³³ 參台灣文學作家全集：黃春明、洪醒夫、王禎和、及葉石濤等人的文學作品。

央日報》總主筆彭歌，另一就是所謂「詩人」余光中。對鄉土文學作家來說，可怕的並不是彭歌所強調的「反共」官方言論，而是余光中關於台灣「鄉土文學」是中國「工農兵文學」的誣告。

1977年8月17日至19日，《中央日報》總主筆彭歌在《聯合報》副刊連載〈不談人性，何有文學？〉上、中、下三篇文章，批判王拓、慰天聰及陳映真等人的文學作品，是在鼓吹階級仇恨⁴³⁴。接著，余光中又在同年8月20日《聯合報》副刊發表〈狼來了〉一文，指控台灣的「鄉土文學」就是中國大陸的「工農兵文學」⁴³⁵。

1970年代開始，因著有關台灣文學的走向問題，而興起「鄉土文學」的論戰，並於1977至1978年間達到高峯。當時爭論的問題是台灣文學有否反映出台灣的社會現實層面，所以「鄉土文學」的論爭也可說是二次戰後，台灣人在政治、經濟、社會及文學的一種反省與檢討。葉石濤說台灣的鄉土文學應該有一個前提條件：那就是以「台灣為中心」寫出來的作品。它應該是站在台灣的立場上來透視整個世界的作品。這種「台灣意識」就是從與廣大台灣人民息息相關的生活事物反映出來的意識⁴³⁶。

1978年，在南神校友的年度進修班中，王憲治牧師首次提出「台灣鄉土神學」構思。這時也反映著台灣正處於「鄉土文學」的論戰，一群台灣文化界的人士試圖以台灣民族意識來作為鄉土文學的論述。同樣，一群台灣宗教界人士也開始以台灣民族意識來作回應，試圖從基督宗教層面來探討台灣人尋求種族、文化及政治認同的一種努力。隔年「亞洲教協」(CCA)的「神學委員會」在台召開，會中經由王憲治牧師的論述，「台灣鄉土神學」正式登上國際神學舞台，為台灣教會的處境化神學發出聲音。

1979年底，王憲治牧師在香港第二屆華人聖公會牧師研習會中，發表一篇論文〈華人本色化神學：檢討、問題及取向〉。論文中，王牧師承續黃彰輝牧師「處境化」的想法，將華人本色化神學的努力分成

⁴³⁴ 彭歌，〈不談人性，何有文學？〉上、中、下，聯合報-副刊，1977年8月17日~19日。

⁴³⁵ 余光中，〈狼來了〉，聯合報-副刊，1977年8月20日。

⁴³⁶ 方耀乾，〈台語文學的起源與發展〉，長榮大學通識教育跨校講座，2007年6月5日。

三個主題來看：一是以宗教、文化為主題者；一是以倫理教訓為主題者；另一是以歷史的意義為主題者⁴³⁷。

以宗教、文化為主題者：這一類都採取中國諸宗教及文化體系中，與基督教有關之主題來論述，如：上帝觀、三一論、罪觀等等。其方法多採「非批評性」之解說，求其「同」甚於求其「異」，是屬「過去傾向者」(the past-oriented)。

以倫理教訓為主題者：這一類著重教義之「道德化」，把漢字經典或諸宗教經典中，與新舊約之倫理道德相似者，加以歸納比較。其主旨標榜宗教乃「勸人為善」，並以耶穌之人格及品行為至善之標準。這一類作品多屬「無時間性者」(the atemporal)。

以歷史的意義為主題者：著重人、自然與上帝在歷史舞台中動態的關係，如宋泉盛牧師企圖找出中國拯救史或各國拯救史的意義。這是一種相當「批判性的詮釋法」，著重經文(text)、處境(context)及歷史事件(historical event)之相關性，並以「未來」(future)或「終末」(eschaton)在歷史的意義和盼望為其主要關懷。王憲治牧師認為韓國的「民眾神學」與台灣的「鄉土神學」的建構，皆屬此類努力⁴³⁸。另外，王憲治牧師認為處境化神學有關文化傳統的問題，在台灣「鄉土神學」的建構中，也必須澄清與其糾纏不清的「中國文化」之涵義。中國文化乃一普泛之名詞，其融合漢、滿、蒙、回、藏、苗、獠諸文化體系，而且又有儒、道、佛、法、雜等各家之綜合性，故「中國文化」之內涵的傳承，有待學術上更清晰的澄清。因此，王憲治牧師建議以「華人文化」或「漢人文化」來稱呼早期從中國沿海移民來台的文化傳承是較中肯適合。

引用宋泉盛牧師一篇文章〈開拓亞洲神學新領域的十個立場〉(Open Frontiers of Theology in Asia: Ten Theological Proposals)，王憲治牧師強調「生命的情境」(living situations)可作為亞洲各地華人處境化神學之起點。因此，具有漢文化傳承的華人，其處境化神學之起點，應在於各地華人的「生活整體」(totality of life)。

⁴³⁷ 王憲治，〈華人本色化神學檢討問題及取向〉，台灣教會公報-1448期，1979年12月2日，6版。

⁴³⁸ 同前註。

所以，處境化神學不宜止於「故紙堆」中尋找「過去」，而是要去應答現今生命情境所面對的諸多問題，如：人性的、政治的、社會的、經濟的、生態的及歷史的等等⁴³⁹。

王憲治牧師更進一步指出華人或漢人在歷史某時期所共有的文化傳統，會因時空及人事的變化及現代化的衝擊，使分散在各地的華人或漢人早已形成其自己的新文化和價值系統，各有其生命的情境。如新加坡的「華人」、紐約的「華人」、及在台灣的「漢人」等等。因此，華人或漢人的處境化神學，必需從各地華人或漢人自己奮鬥的歷史中，指出盼望和歸屬感的根源，這也就是華人或漢人所從事處境化神學「多元性」(Pluralism)的特色⁴⁴⁰。

然而，最重要的是因著「出埃及模式」的象徵轉移，讓宋泉盛牧師的學生王憲治牧師在其「台灣鄉土神學」的建構中找到核心意義。台灣的「出埃及運動」就是遠離中原帝國，遠離政治中心地帶主義，在自己的鄉土建立流奶與蜜的迦南國度。王憲治牧師在其「台灣鄉土神學」的建構中，提出四個主題：人民、土地、權力與上帝。台灣人民作為一個人民的自我身分認同會有所失落，正反應著與殖民歷史有關。而台灣這塊土地的身分不明，也印證著國際社會權力鬥爭下的矛盾結果。這樣的權力腐化不只存在於國際強權，也存在於人民每天所經歷的威權統治。在這樣的人民身分與土地認同的失落中，再加上強權的壓制，人民最底層的宗教心靈也受到扭曲。

不管如何，人民最深層的吶喊呼救，上帝已經知道；上帝先前曾使用摩西拯救以色列人出強權壓制的埃及，到一個美麗流奶之地迦南建國；同樣也會拯救台灣人出強權壓制，在一個民主、人權及相互祝福的鄉土建國。這是上帝通過以色列，通過聖經對台灣的啟示，而且也具體實踐在七十年代後台灣長老教會在〈國是聲明〉〈我們的呼籲〉及〈人權宣言〉的努力見證。

王憲治牧師在〈台灣鄉土神學導論〉一文，提出鄉土神學的四個主要神學主題：人民、土地、權力與上帝。王牧師認為上帝以「祂的

⁴³⁹ 同前註。宋泉盛牧師此篇文章〈開拓亞洲神學新領域的十個立場〉，後來收錄在《願是神學》書中。

⁴⁴⁰ 同上註。

形像」造人，又以「道成肉身」救人，充分顯現對人之尊嚴之肯定。台灣過去四百多年來，幾乎都在外來殖民統治，造成台灣人之尊嚴受到欺凌與扭曲，以統治者的意向為其意向，致使台灣人與其歷史、土地及語言疏離，是個「無根」或「失落根源」的人。

因此，王憲治牧師認為鄉土神學的第一個主題就是台灣人的尋根之旅，意識到台灣人在過往的外來殖民統治下，是如何喪失上帝所賦予「作一個人」的神聖尊嚴，進而能在基督信仰中找回「作一個人」的根本意義，及在基督信仰中成為「新造的人」，洗刷過往在殖民統治下所被扭曲的人性意涵，從奴化中醒悟過來，作個獨立自主的台灣人⁴⁴¹。

從歷史來看，台灣這塊土地曾被中國的清朝佔領，王憲治牧師說，就如同韓國在中國的漢朝時也曾被佔領一樣，但這不能因此就斷定台灣或韓國是現今中國領土不可分割的一部份。以美國獨立為例來說，一個種族就可形成不同國家。何況，二次戰後，諸多被列強佔領的殖民地也一一相繼獨立，這也就是民族自決的基本人權。因此，台灣人有權決定自己的土地前途，並且歡迎所有認同此塊土地的不同族群共同耕耘，營造一個「流奶與蜜」、「相互祝福」的國土⁴⁴²。

王憲治牧師說既然政治認同是神學課題，台灣人民在外來政權殖民下，就必須對權力的性質、結構與運用，做神學上的反省。台灣若要建立一個健全的政治認同，必須先有健全的權力概念，而以色列的「絕對王權」到耶穌對權力的批判及主張，正是今日台灣人民可省思的課題，這也是台灣鄉土神學的一大課題。

台灣鄉土神學第四個主題是有關對上帝的了解。王憲治牧師認為台灣民間流傳能平安渡過黑水溝（台灣海峽）移民來台的人乃得「媽祖」之庇護，定居後以農為業的台灣人也流行「王爺」崇拜，王憲治牧師認為在台灣人的移民史也可看出台灣人的宗教態度。然而，王憲治牧師也反省台灣的民間信仰只著重求個人福氣及命運，很少論及社會理想和對人權的訴求。因此，以色列人所信奉聖潔、公義與慈愛的

⁴⁴¹. 王憲治，〈台灣鄉土神學導論〉，20。

⁴⁴². 同前註書，頁 20-21。

上帝，會激發台灣人民因著信仰來追求聖潔、公平、人權自由與民主法治，這也是台灣人民關心的課題⁴⁴³。

台灣「鄉土神學」的內涵，依王憲治牧師之見，可溯源於以色列始祖亞伯拉罕與上帝所立的「契約」來思考。王牧師從上帝與亞伯拉罕所立的「契約」中，來呈現建構台灣「鄉土神學」的四個重要主題：**人民、土地、權力與上帝**。

- ①上帝應許亞伯拉罕的後裔，如天上的星星及海邊的沙那麼繁多：此即「**人民**」。
- ②上帝應許亞伯拉罕一塊地：此即「**土地**」。
- ③上帝賜予一個國家：此即「**主權**」或「**權力**」。人民、土地、主權乃構成國家的三要素。
- ④凡祝福亞伯拉罕的國家，亦必受到上帝的祝福：這是有關「**上帝**」作為的主題⁴⁴⁴。

台灣鄉土神學的一個基本態度，就是肯定上帝在歷史啟示過程對台灣本土所承受的文化傳統有其創造、應許、救贖的作為。由此，台灣人民有自己決定自己未來的權利，經由主權在民、認同土地、獨立自主、和平祝福來邁向一個理想國家建設的過程。

接下來要談及的兩位學者是：一為，前台南神學院院長，現為私立長榮大學副校長的黃伯和牧師；另一為，長榮大學哲學與宗教學系副教授兼主任、台南神學院系統神學兼任教授的王崇堯牧師。

1. 關於黃伯和牧師的思想與相關著作

「出頭天神學」

在基督教本土化運動之中，黃伯和牧師用力甚勤。他認為「神學工作最終的目的與意義必須是促成宣教的重新了解與完成。無論神學體系多麼完善、折服人，如果不能落實到實踐的層次，這種神學仍缺乏生命力。因此，神學工作必須包含宣教的實踐⁴⁴⁵」。

⁴⁴³ 同前註，頁 21-22。

⁴⁴⁴ 王憲治，〈論台灣鄉土神學〉，台灣教會公報社-1409 期，1979 年 3 月 4 日。

⁴⁴⁵ 黃伯和著，《宗教與自覺》，稻香出版社，頁 2。

然而如何進行宣教的實踐？依黃伯和牧師的看法，宣教的實踐關係到宣教對象的政治情況、社會、文化背景、處境，換言之，並不是要求宣教對象放棄舊信仰，死抓著從猶太文化背景產生出的聖經不放，而是使上帝之國落實在宣教對象本身所處的境遇之中。因此，黃伯和在宣教的同時也極注重政治與社會問題之故，而這便是神學本土化中極重要的工作。

黃伯和牧師重視本土神學，並提出了「出頭天神學」的主張。什麼是出頭天神學呢？簡單地說，為解決 1977 年臺灣基督長老教會因發表「人權宣言」而承受空前壓力，故制定信仰告白來紓解信仰困境，其中便提出了「鄉土」和「出頭天」兩個神學主題。但在 1985 年，出頭天因為用語敏感而被提議刪除。在《本土神學講話》一書中，黃伯和提出他認為「出頭天」的神學意涵會比「鄉土」更豐富，理由簡述如下：

一、從用語上來看，鄉土比較過去、靜態，出頭天比較動態、未來。

二、「鄉土」和「出頭天」兩個神學主題遭到戒嚴時期統治者的不同對待，正顯示出後者的力量與挑戰性。

三、「出頭天」透過「海外基督徒自決運動」的推廣，已從俗語轉為可作為宣教的神學主旨。

四、當代神學家莫特曼曾引用巴特的：「神學不能是故園（home land）的神學，而必須是應許之地（promise land）的神學⁴⁴⁶。」

而對於出頭天神學，黃伯和牧師又提出三個層次⁴⁴⁷，簡述如下：

一、「台灣俗語」如何成為基督教神學素材？

二、「出頭天盼望」如何成為臺灣人民的救贖應許？

三、把出頭天盼望放在上帝對臺灣歷史與文化的救贖應許上來理解。

由以上可知，黃伯和牧師相當強調宣教的動態性，也就是，並非只是論理地說明神學如何在臺灣的文化脈絡中重生，還必須積極地與

⁴⁴⁶.黃伯和，《本土神學講話》，教會公報出版社，頁 36。

⁴⁴⁷.同前註。

文化互動，重視未來，讓福音在宣教對象本身上被呼喚出來。

「再告白模式」

此外，黃伯和牧師還提出了「再告白模式」的理論，此一理論重在解決黃彰輝牧師的「處境化神學」可能造成兩種文化彼此扭曲，忽略文化主體，或產生認同上的問題⁴⁴⁸。雖然神學必須本土化，但這並不意謂著切斷與西方文化的關係。

黃伯和牧師認為神學的工作即是告白的工作，告白是發自神學工作者及其所代表族群的「委身」，而再告白則出自基督徒文化上和宗教上的雙重身份掙扎⁴⁴⁹。基督教信仰原本表現在特定的猶太歷史、文化中，故在表現上有不可避免的人為限制，但在告白上，它超越個別種族的歷史、文化，因此神學工作者必須克服信仰者的本位主義，讓有限成為有限，讓形式成為形式，然後看破有限與形式，讓無限與本質自然顯現⁴⁵⁰。

「信仰既是一種告白的行動，神學因此也必然是告白性的。隨著人類歷史的演進、文化的更動，信仰者在新的處境中，其告白也必須隨著更新，再告白的工作也就無可避免⁴⁵¹。」由此可知，再告白並不只是非基督教世界的基督徒所面臨的處境，此外，更是一重視客觀經驗，將神與宣教對象的歷史、文化結合，甚至可以說是基督徒在信仰上的必經過程。因此我們可以知道，黃伯和牧師重視的是神學如何發生在當下、未來，並強調與經驗環境互動的。

實際的貢獻

黃伯和牧師著作甚豐，其所發起的「出頭天神學工作室」，更出版了一系列關於本土神學之著作。從這部分的作品來看，可以發現黃伯和牧師相當重視在當下台灣社會中，神學該如何面對的問題。

譬如說在《本土神學的倫理關懷》一書中，他就處理了許多重要的社會文化問題，譬如說政治、兩性關係、同性戀問題、自殺、祭祖等。其中好幾個問題，都可以看出他是如何地將有限視為有限，以從

⁴⁴⁸ 黃以諾著，《從宣教神學到政治神學-台灣基督長老教會的範式轉移及其批判》，頁 55。

⁴⁴⁹ 黃伯和，《本土神學講話》，教會公報出版社，頁 52。

⁴⁵⁰ 黃伯和，《宗教與自覺》，稻鄉出版社，頁 96-97。

⁴⁵¹ 黃伯和，《本土神學講話》，教會公報出版社，頁 53。

有限透視無限的態度，譬如說，在同性戀問題上，他透過對聖經的詮釋，說明聖經反對的不是同性戀，而是沒有愛的性關係，最後作出「只要守獨身、同性戀者並不侵害、攻擊別人，我們的社會沒有理由不留下空間供他們活動、生存。一種性取向者把另一種性取向者逼到陰暗的角落使其窒息，這不是一個公義的社會與團體所應該有的作為⁴⁵²。」這便與傳統的詮釋有所不同。

此外，出頭天神學工作室也出了《出頭半邊天——台灣婦女神學的出路》及《基督徒與祭祖》等出，足見黃伯和牧師處理神學與社會問題之積極面。

至於政治方面，基於黃伯和牧師自己提出的理論，他無可避免地具有強烈的政治色彩，也就是對國民黨的敵意——他甚至明確地斥之為邪惡——與對台灣獨立的堅持，他認為臺灣人民不獨立，不具有自己的主權，無法自我定位，便無法成為一位完整的告白者，這也是其作為一位本土化神學家，必然推導出來的結論。

2. 關於王崇堯牧師的思想與相關著作

王崇堯牧師於1980年在王憲治牧師的指導下，第一個以《台灣鄉土神學的探討》作為道學碩士論文。二十年後，王崇堯牧師在之前所發展的「鄉土神學」的基礎下，結合拉美的解放神學，於2001年一月份的《當代雜誌》，提出〈台灣解放神學的建構〉。藉由馬克思對宗教的批判及拉美解放神學家謝根道（Juan Luis Segundo, S. J.）在神學方法論上所提倡的「釋義學循環」（hermeneutic circle），及拉美解放神學所討論的「解放」的三個議題：經濟性、歷史人性及罪性等等，試圖在「鄉土神學」的基礎上，以此三個解放層面，建立更具體的台灣「處境化神學」得意涵⁴⁵³。其中，由於台灣的處境並未具有如拉美一些國家的革命條件，因此經濟性依存關係的結構改變，將由思考如何在台灣建立一個更具有經濟公義的社會來取代；而第三層面的罪性解放也將以台灣的多元宗教處境來重新思考建構。

⁴⁵² 黃伯和著，《本土神學的倫理關懷》，台南，教會公報社，頁62。

⁴⁵³ 王崇堯，〈台灣解放神學的建構〉，《當代雜誌》，2001年1月1日。

台灣「處境化神學」的未來發展，應可借助於拉美「解放神學」的三個解放層次，放在台灣的處境來重新思考經濟公義議題、歷史人性議題及終末救贖議題等三個層面。經濟公義議題的出頭天（解放），將重新評估馬克思的「經濟決定論」如何在缺乏革命條件的台灣處境來取得調適。

而歷史人性議題的出頭天（解放），將把台灣「出頭天」的重點放在「文化情境化」的改造，以現今「台灣處境發生的故事」取代過往「中國原鄉的故事」。讓「神學處境化」聯結於「文化情境化」。

而最終有關台灣人的終末救贖議題的出頭天（解放），將以田立克的「終極關懷」來論述。田立克將宗教視為一種「終極關懷」，對現今在台灣的多元宗教情境中，從事「神學處境化」是有所啟示才對。宗教作為「終極關懷」的話，應當可以在台灣的宗教多元情境中引導「處境化神學」找到調解的出路。

王崇堯牧師認為，台灣「處境化神學」的發展，除了教會過往為了實踐社會公義而發展政治性「宣言」外，教會在過程的自我反省與認知更是重要。台灣基督長老教會若要形塑自己是與人民站在一起的教會時，教會作為教會的意義的神學省思及建構是必然的。在此，拉丁美洲以「基督徒基層團契」（Basic Christian Community 簡稱「基基團」）來重新省思教會存在於拉美處境中的自我定位，是值得現今迷思於「靈恩運動」的台灣教會作為借鏡，由此也來尋找長老教會在台灣處境中的自我定位。

「基督徒基層團契」（簡稱「基基團」），是「教會」能否實踐社會公義的一個革新見解，可作為台灣教會實踐「處境化神學」及關懷弱勢者的一種省思借鏡。「基基團」是嶄新的標會觀，是以「基督徒」為中心的社群服務團契。Penny Lernoux 強調拉美的「基基團」至少有下列三個特點：首先，「基基團」是由底層的信徒形成的，不受高階層教制人員的控制；其次，「基基團」的原則是團結一致；最後，在「基基團」的團契裏，兄弟姊妹情誼勝於老板和雇員關係⁴⁵⁴。

⁴⁵⁴ 參考 Penny Lernoux, *The Long Path to Puebla, Puebla and Beyond: Documentation and Commentary*, NY, Orbis Books, 1979, p. 19。

拉美現今各地的「基基團」，通常皆由聖經的學習分享，來反應日常生活所遇到的難題；且經由相互代禱、實際扶助，來培養社會改革的使命感。Jose Marins 認為「基基團」是一動態的「先知性的解放團體」，是以「貧窮者」及「弱勢者」為優先關懷。它的五種功能如下：

- (1) 祈禱 (prayer)。
- (2) 反應現實 (reflection on reality)：由人民的經驗作為信仰反省的出發點。
- (3) 領悟與決定 (discernment and decision)：不只是虔誠祈禱，也思考當地問題來作信仰評價與批判，並作出決定。
- (4) 行動 (action)：作出決定後並付諸行動，此行動是從自己的情境中出發。
- (5) 一起頌讚 (celebration)：以聚餐、或宗教儀式（如聖餐）或敬拜來見證，稱頌行動後的果實⁴⁵⁵。

王崇堯牧師認為「基基團」可歸納成下列二點特色：一是大多數的「基基團」是由下層信眾所組成，這些基督徒發覺傳統的教會是將他（她）們看成「心靈的病患」，而非「福音的同工」。二是「基基團」的基本精神就是「基層」(basic)，它不是「教層階級」的金字塔 (ecclesiastical pyramid) 結構，而是「草根」(grassroots) 團契，選擇與弱勢者站在一起、團結一致，每個人都是弟兄姊妹。

另外，巴西解放神學家鮑夫 (Leonardo Boff) 認為「基基團」可為現今的教會帶來二個新的見解：一是對「社會」的新見解；另一是對「教會」的新見解。在對「社會」的新見解中，鮑夫強調拉美的教會應以貧窮的社會現實作信仰思考的出發點。統治階級喜歡用「功能理論」(functionalist method) 的分析，強調社會的和諧及互補；然而被統治者應以「辯證理論」(dialectical method) 來看社會的衝突及矛盾現象，強調社會中階級的對立與鬥爭。

由此，鮑夫認為教會可經由三個媒介 (mediations) 來形成對「社會」的新見解：一是從「社會分析」的媒介，來尋求認知社會現實；二是由「解經」的媒介，來尋求判斷社會現實；三是「牧養關顧」的

⁴⁵⁵. 王崇堯，〈台灣鄉土神學〉，2007，240 頁。

媒介，來尋求改變社會的行動。對「教會」的新見解中，鮑夫相信「基基團」已帶給「傳統教會」一些衝激與反省：如崇拜的本質是「基督」同在的確信、「聖餐」的分享是作為有份、參與社會改造的生命動力、教會的「領導者」是由「草根」選出，而不是由上派任、及教會是弟兄姊妹的「平等」團契，以友愛分享、相互扶助來堅定信仰。鮑夫說：「基基團是早期使徒時代團契的再生，是被差遣出去的團契」⁴⁵⁶。

總而言之，王崇堯牧師認為台灣基督長老教會的「處境化神學」，最終必須由本身率先實踐經濟公義、人性關懷、照顧弱勢及誠摯謙卑的宗教對話作起。這樣的「處境化神學」將會促使教會不斷地自我革新、擴展視野，並在信仰中實踐「愛與寬恕」。而且也唯有實踐「愛與寬恕」，我們才有神學可言，才能在多元變遷的台灣處境中，抓住自己的「終極關懷」來從事這「不斷處境化中的神學」。

近年來，王崇堯牧師在思考台灣教會如何溶入台灣的社會生活，由此來從事「不斷處境化中的神學」時，曾提出「神學處境化」前的「文化情境化」見解。而此「文化情境化」運動及台灣文化主體性的建構，是可從台灣人生活中的節慶著手。不可諱言，台灣一年中的節慶風俗大多源自中原漢文化，如果不去思考原鄉文化的象徵意涵，及台灣鄉土事蹟的重新建構，幾十年後的我們在每年的生活節慶，述說的可能還是原鄉的故事，很難有台灣自己的故鄉事蹟，來作為台灣文化主體性的建構及作一個台灣人的認同。

2005年，王崇堯牧師出版的《台灣廣場》一書，第一部份就是「文化情境化」的努力，試圖從中原傳承而來的台灣節慶，如新春、元宵、清明、端午、中元、中秋、重陽到尾牙等等，重新詮釋這些節慶的象徵意涵，並以在台灣發生的新故事來取代原鄉的故事，成為道道地地台灣的節慶事蹟⁴⁵⁷。

2006年，王崇堯牧師再由此「文化情境化」的節慶來導入「神學處境化」的建構，以「聖餐」的論述與台灣的節慶聯結，並出版了一本《台灣本土情境中的聖餐》作為「神學處境化」的範本，寄望台灣

⁴⁵⁶.同註 455 書，頁 240-241。

⁴⁵⁷.參王崇堯，《台灣廣場》，台南，復文，2005。

教會每年所舉行的「聖餐」能與本土的節慶融合，以象徵台灣人敬天謝地的「米食文化」來呈現⁴⁵⁸。

那麼，「文化情境化」與「神學處境化」兩者之間如何產生意義關聯呢？王崇堯牧師說：第一，台灣民眾可從在守這些由中原大陸傳來的民俗節慶中，探討其象徵意涵；且經由台灣這塊土地的洗禮及「文化情境化」後，來呈現一種獨特的台灣民眾的社會傳記文學；第二，台灣的基督徒也必須將此民眾的故事、社會傳記文學，經由信仰的思考反省轉化為神學素材，並與信仰產生某種意義關聯。這種「文化情境化」後的台灣故事與節慶，溶入台灣人民追求自由、幸福的民眾社會傳記後，必能成為「神學處境化」的素材，導引「神學處境化」更貼近台灣人民，讓基督信仰有一天能與追求幸福的台灣人民衍生更多的意義關聯。也因為這樣，2007年，王崇堯牧師又出版了《台灣鄉土神學》這本書，及繼續使在台灣從事「不斷處境化中的神學」更有意義⁴⁵⁹。



⁴⁵⁸.參王崇堯，《台灣本土情境中的聖餐》，台南，復文，2006。

⁴⁵⁹.參王崇堯，《台灣鄉土神學》，台南，復文，2007。

C . 訪問對象之簡介 (如前言所提，因筆者畢業自台南神學院神學研究所，是以所訪問的對像乃以筆者熟識及筆者時間上許可為考量，至於其他神學院的學者，在此向爾等說抱歉。)

一、黃伯和牧師

1. 生平

1951 年出生於彰化，1978 年台南神學院畢業，1982-1983 年於美國紐約協和神學院修神學碩士，1986 年於瑞士日內瓦 Bossey Ecumenical Institute 結業，1990 年取得東南亞神學研究院神學博士學位。

2. 經歷

現任：

長榮大學副校長 2007.8.1 至今

長榮大學神學系教授 2008.8.1~

Dean, Programme for Theology and Cultures in Asia (PTCA), 2010-
Advisory Committee member of Institute
For Advance Studies on Cultures and Theologies, United Board For
Higher Education in Asia. (2004 -)

曾任：

亞洲神學與文化事工(PTCA)director 2006-2010

東南亞神學教育協會(ATESEA)執行委員 2005.10-2009.10

東南亞神學研究院(SEAGST) Associate Dean 2007.6-2009.5

長榮大學神學院院長 2008.8.1-2008.1.31

長榮大學哲宗系教授 2007.8.1-2008.7.31

亞洲神學與文化事工(PTCA) Chairperson 2005.8-2009.7

FCCRC (全名) 決策委員會主席 2005-2007

台南神學院院長 2002.8-2007.7

台灣基督長老教會高等教育委員會主委 1996-2007

世界傳道會(CWM)議長 (2001-2003)

亞洲基督教協會(CCA)中國關係小組 顧問

3. 著作

- 《基督教要理問答》，與陳南州合著，教會公報，2007。
- 《後現代的盼望：2003-2004 東海大學路思義神學講座專集》，與魏元珪、林慈信合著，永望文化，2008。
- 《全球化與基督教宣教》，人光出版，2002。
- 《末世論的啟示》，黃伯和等著，雅歌出版，2000。
- 《基督教要理問答》，與陳南州合著，人光出版，1999。
- 《本土神學的倫理關懷》，教會公報出版，1999。
- 《本土神學講話》，教會公報出版，1999。
- 《心靈天窗：靈命更新的神學與實踐》，雅歌出版，1998。
- 《出頭半邊天：臺灣婦女神學的出路》，雅歌出版，1998。
- 《基督徒身分的塑造：福音與文化觀點的基督教教義發展史》，教會公報出版，1997。
- 《生死不由人？從基督教信仰看安樂死》，黃伯和等著，雅歌出版，1997。
- 《破鏡難圓？從基督教信仰看離婚》黃伯和等著，雅歌，1996。
- 《不做陌生人：臺灣本土神學工作手冊》，人光出版，1996。
- 《族群和諧》，黃伯和等著，雅歌，1995。
- 《基督徒與祭祖》，黃伯和等著，雅歌出版1995。
- 《真理之鑰：認識基督教》，黃伯和等著，人光出版1995。
- 《基督教要理問答》，與陳南州合著，1995。
- 《加爾文神學十講》，人光出版，1995。
- 《奔向出頭天的子民》，稻鄉，1991。
- 《宗教與自決：臺灣本土宣教初探》，稻鄉，1990。

期刊

- 〈開會禮拜--使他們得生命〉，《神學與教會》32:2，民 96.06，頁 346-348。
- 〈歷史的傷痕成為救贖的記號--二二八事件六十週年的神學省思〉，《神學與教會》32:1，民 96.02，頁 110-115。
- 陳文珊譯，〈Rebuilding the Household of God in Asia〉，《神學與教會》31:1，民 95.01，頁 103-119+121-132。

蘇美珍譯，〈Unity in Diversity-Calivin in Our Era--A Challenge of Ecumenism to the Reformed Tradition in the Era of Globalization〉，《神學與教會》30:2，民 94.06，頁 286-318。

〈政黨輪替後的臺灣政局與政教關係雜議〉，《神學與教會》29:2，民 93.06，頁 179-191。

〈為上帝立傳--從禮拜儀式和禮拜音樂的使用談對上帝的認識〉，《神學與教會》29:1，民 93.01，頁 54-63。

陳文珊譯，〈From Galilee to Tainan--A Case Study on Contextualizing Theological Education in TTCS〉，《神學與教會》28:2，民 92.06，頁 331-360。

〈21世紀新臺灣宣教運動中「上帝國」的意涵〉，《神學與教會》28:1，民 92.01，頁 141-152。

〈後現代社會與新的神學使命〉，《神學與教會》23:1，民 86.12，頁 102-103。

〈臺灣基督長老教會憲法修改的神學透視〉，《神學與教會》21:1，民 85.01，頁 1-3。

〈「再告白」模式的本土神學方法論〉，《南神神學》2:1，民 83.12，頁 71-76。

3. 相關研究

期刊

林毓芬，〈神學的討論、心靈的激盪--回應黃伯和牧師之「二十一世紀新臺灣宣教運動中「上帝國」的意涵〉，《神學與教會》28:1，民 92.01，頁 153-156。

二、王崇堯牧師

1. 生平與經歷

美國波士頓大學神學博士 (TH. D.)

英國劍橋 Westminster 學院.

Senior Associate.

現為長榮大學神學院院長暨教授兼系主任、台南神學院系統神學兼任教授、成功大學歷史所兼任教授、台南神學院歷史神學、社會倫理教授、台南成功大學歷史研究所兼任助理教授。

2. 著作

- 《基督宗教的組織型態及其思想脈絡》，2009。
- 《宗教與文化：基督宗教與現代倫理》，臺灣復文，2004。
- 《情境·節慶·神學》，人光出版，2002。
- 《時事·信仰·神學》，南神出版，2000。
- 《民眾的神學》，南神出版，1999。
- 《新約講章》，永望文化，1995。
- 《舊約講章》，永望文化，1995。
- 《神學家的世界》，永望文化，1995。
- 《黑人力量與黑人神學》永望文，1995。

期刊

- 〈臺灣基督長老教會〈人權宣言〉三十周年回顧〉，《當代》118=236，民 96.07，頁 10-24。
- 〈從〈人權宣言〉到〈鄉土神學〉〉，《當代》118=236，民 96.07，頁 30-67。
- 〈省思「二二八」的幾個神學向度〉，《神學與教會》32:1，民 96.02，頁 116-133。
- 〈基督宗教與國家的互動關係--宗教與政治〉，《當代》114=232，民 95.12，頁 76-101。
- 〈一九七〇年後臺灣基督長老教會本土神學發展〉，《當代》100=218，民 94.10，頁 108-125。
- 〈與時代對話--當代神學家理查·尼布爾[H. Richard Niebuhr]思想〉，《當代》95=213，民 94.05，頁 102-122。
- 〈基督宗教與同性戀議題〉，《當代》87=205，民 93.09，頁 62-77。
- 〈臺灣處境化神學的發展--論一九七〇年後臺灣長老教會與臺灣政治社會的互動〉，《神學與教會》28:2，民 92.06，頁 361-370。
- 〈探討田立克神學中的「魔性」概念〉，《神學與教會》28:1，民 92.01，

頁 1-13。

〈文化的神學--談保羅·田立克[Paul Tillich]〉，《當代》56=174，民 91.02，頁 78-91。

〈經濟公義的神學思考〉，《神學與教會》26:2，民 90.06，頁 192-204。

〈臺灣解放神學的建構〉，《當代》43=161，民 90.01，頁 98-115。

〈「上帝國」意涵的類型探討〉，《神學與教會》26:1，民 90.01，頁 46-66。

〈巴勒斯坦解放神學的興起〉，《當代》42=160，民 89.12，頁 4-11。

〈世紀末"末日情結"類型的神學思考〉，《神學與教會》25:2，民 89.06，頁 305-317。

〈談謝根道(Juan Luis Segundo)的釋義學循環〉，《神學與教會》24:2，民 88.06，頁 226-241。

〈尼布爾[H. Richard Niebuhr]「基督與文化」類型之探討〉，《神學與教會》24:1，民 87.12，頁 1-11。

〈臺灣解放神學的建構〉，《神學與教會》23:2，民 87.06，頁 162-181。

〈基督徒與國家的探討〉，《神學與教會》23:1，民 86.12，頁 104-115。

〈「暴力」的神學意涵〉，《神學與教會》22:2，民 86.06，頁 1-13。

〈解放神學與馬克思主義〉，《當代》109，民 84.05，頁 30-51。

〈黑人神學家的世界--談詹姆士·孔恩(James H. Cone)〉，《當代》91，民 82.11，頁 100-107。

〈女性神學家的世界--女性神學倡導者露絲瑪利·路以瑟(Rosemary Radford Ruether)〉，《當代》85，民 82.05，頁 98-107。

〈美國當代思想家之父尼布爾[Reinhold Niebuhr]:宗教哲學家的世界〉，《當代》80，民 81.12，頁 91-111。

〈解放神學家的世界--談古提雷茲(Gustavo Gutierrez)〉，《當代》76，民 81.08，頁 114-121。

第四章．批判、評估與落實

本章主要討論重點有二，一是，以二次大戰結束以後，台灣基督長老教會總會所發起的宣教運動，來做為回顧檢討之重點；二是，如何落實在今日教會的宣教，及建立上帝國（傳福音）的探討。

一、戰後台灣基督長老教會的宣教運動

計有下列幾次：

1. 1955-1965 年：倍加運動
2. 1966-1970 年：新世紀宣教運動
3. 1972-1976 年：忠僕運動
4. 1978-1985 年：什一增長運動
5. 1986-2000 年：宣教年運動

戰後台灣基督長老教會的宣教運動回顧：

1. 倍加運動（1955-1965）

正名為宣教百週年紀念「教會倍加運動」簡稱「P.K.U.」。運動開始一年即新設 22 所教會，乃最早 P.K.U. 的成果。此運動於台灣宣教 90 年為迎接百週年宣教而響應對上帝感恩的獻禮，是由高雄中會所發起。其努力的異象是每一間教會要開拓另一新的教會，動員全體傳教者，神學生前往各地與教會舉行培靈佈道。

推行大綱：工作內容分為個人、教會、中會、總會四方面推行。特別強調信徒實行三獻運動：(A) 獻心祈禱讀經；(B) 奉獻金錢；(C) 獻工，選定未信親友一人為帶領對象，每星期訂一日為探訪日，每週至少撥出半小時做見證，一人領一人為目標⁴⁶⁰。

據報告，於倍加運動教勢雖不直飛猛進，但亦接近目標。自一九五四～一九六三年在八年之間教會間數增加 196 所，信徒人數增加三萬九千三百四十八人，禮拜堂增建 128 間，租用者 68 所，經濟獨立者有 55 個教會。總之，由教會上下一致同心協力，教會人數最後已達到倍加的數目⁴⁶¹。直到宣教 90 年時教會 233 間，百年之時 466 間。另外，於此時期所拓展的新事工有：工業職域傳道、大專學生傳道、沿

⁴⁶⁰.參《台灣基督長老教會百年史》，台北，長老會總會歷史委員會，1965，頁 347-8。

⁴⁶¹.同前註書，頁 351-2。

海醫療傳道；暨討論教會與工業社會、都市社會、鄉村社會、知識份子之關係，並建議設置基督教社會服務中心、農村中心，指導農業技術和經營等⁴⁶²。

評論**倍加運動**結果，雖然信徒人數增加，但信徒的信仰品質並未跟著提高；信徒缺乏訓練。福音雖傳遍全省，鄉村設立了教會，但成為整體長老教會的負擔，因教會都市化的結果，造成鄉村教會人數的流失與教勢的衰弱，傳教者難以牧養。有些信徒是當時美國救濟物資的麵粉與奶油信徒，亦有以救濟物資建築教堂的，故當救濟物資停止時，部份的信徒就跟著流失。

另一方面，教會領導階層開始積極研討及建議，體認教會在急變的社會中，宣教應有的方向。由於，教會更深入台灣社會，特別是農村、沿海地區，這無形中使長老教會對鄉土有較多的認識，促進長老教會對鄉土的認同與關懷。

2. 新世紀宣教運動（1966-1970）

第一年（1966）：預備期，注重祈禱和訓練。

第二年（1967）：山地傳道年。

第三年（1968）：農村傳道年。

第四年（1969）：都市傳道年。

第五年（1970）：海外傳道年。

新世紀宣教運動（簡稱「新宣」），宣稱是「教會革新的運動」，其特質是要把過去教會「只是內向的態度，改為大步邁出到外面，為世人服務的態度」。其目標是「如何跟隨主，捨己背十字架以服事世界」⁴⁶³。為此，新宣教的五年計劃是教會由山地、農村、都市傳道而延續至海外傳道。

新宣一開始就從神學觀念的革新著手。例如在社會生活方面，列出三項的目標為，尊重生命、尊重人權、尊重自由⁴⁶⁴；而最能代表新宣之神學的，要數「世上的鹽」和「神學與教會」二種出版物，它強

⁴⁶².同註 461 書，頁 355。

⁴⁶³.參陳南州，《台灣基督長老教會的社會、政治倫理》，台北，永望，1991，88 頁。

⁴⁶⁴.同前註。

調教會之所以沒有進入世界並改變世界，是因為教會，基督徒沒有告白，教會的主耶穌基督同時也是世界的主的信仰⁴⁶⁵。雖然在教會已漸漸注意到教會對社會的責任，然而，此種關心大多停在形式上。正如宋泉盛牧師認為「教會要以拯救之信息來服事社會時，教會應能夠成為社會的熱望並為之解決困難⁴⁶⁶」。

按新世紀宣教運動結束後的調查統計，1965年的信徒人數是十七萬二千多人，到1971年反而減少到十五萬四千人。於此運動中，質沒有成長反而量亦減少到23.6%；是因為偏重理論無實際，對增長異象目標不顯著；鄉村教會信徒因都市化的結果向都市遷移，因為謀生不得不往都市流動，於都市忙碌工作忽略主日，同時與自己的教會失去聯絡，此乃信徒流失的主因。

評論新宣運動由總會檢討評價，指出新宣得事工不夠具體，以致教勢退步。但同時指出新宣使「信徒對教會工作有遠大的視野」，「神學上的啟蒙工作亦甚佳⁴⁶⁷」。換言之，新宣雖然不能在教勢上滿足教會，但是神學得革新工作，特別在教會與社會關係的新了解，對於後來教會的社會關懷有很大的幫助是不容置疑的，這是一種神學的覺醒。因為教會的社會關懷不能只是社會服務，關心社會問題，而應進入整個社會問題的根源，關心政治意識型態、政策、結構的問題，才是真正有效的教會社會關懷。

然因前期「教會倍加運動」屬於動態的事工，而「新宣」與「忠僕」兩運動偏重理論，其性質較傾向靜態。就像人的生活活動「動後轉靜，靜後轉動」的定律。就統計信徒其量減少之因，亦可能當時長老教會總會施行傳教師獎慰會抽稅點以教會會員數為憑據，而教會不但清點又精點統計信徒人數而短報之故。又推行於1967年的山地傳道年，沒有具體與積極向山地宣教，成果不彰。於1970年的海外傳道年，都市教會信徒紛紛向國外移民，都一去不返之另一因素。但是，此時對教會的一大貢獻，可說是成立「教會儲蓄互助社」。

⁴⁶⁵.同前註。

⁴⁶⁶.同前註書，89頁。

⁴⁶⁷.同前註書，90頁。

3. 忠僕運動（1972-1976）

忠僕運動之目的在發揮教會的時代使命，維持教會的忠僕形像，實踐教會的受託精神。什麼是教會的時代使命？其中之一是「時代的先知」；什麼是忠僕形像？教會「只為榮耀上帝…為主為人受苦，教會不求安逸，罔視不義⁴⁶⁸」。

忠僕運動是新世紀宣教運動的延續。基礎重點在重整家庭，推行一人領一人運動與訓練。推行教會的五大功能：崇拜、傳道、教育、交誼、服務。為預備什一增長運動之信徒事工訓練：計劃在全省設立二十五處訓練中心，訓練一千個信徒領袖。其結果是沒有顯著的成長，教會中只見信徒五要（五大功能）的文字單張：沒有實際的操練，只有概念的傳達；特別在推行一人領一人的運動，只是口號。計劃在全省設立二十五處訓練中心，唯其作業停頓在中會與總會之間，沒有落實在中會與教會之間，沒有產生共鳴感，不見蹤影。

評論忠僕運動至1974年只是「運而不動」，因神學上的覺醒尚未落實在地方教會實踐上面。忠僕運動較重靜態、計劃，可以說是教會傳道事工的冬眠時期。因為在此期間，教會在傳道事工方面沒有顯著的表現，教會數目增加不多，信徒人數不但沒有增加，反而有減少的趨勢。這主要的原因，是因缺少一套實際具體的事工計劃。這情形猶如躺臥在牀上養病的人，因躺臥久了而致筋肉衰退。

不過，總會在教會與社會的關係並教會的社會關懷上有著不凡的作為。二十屆總會常置委員會議決設置世界教會關係研究小組，研究教會與世界之關係，根據愛與公義加強對社會之關懷，參與社會福利，解決公害，根除貧窮，建設充滿社會公義和社會福利的國家⁴⁶⁹。並於此時，發表「我們的呼籲」與「人權宣言」。

長老教會在「我們的呼籲」中為成全教會維護公義、自由、和平的任務，期勉自己盡先知的角色，作基督的忠僕⁴⁷⁰。關懷更廣泛的社會風氣、貧窮、貪污、治安、公害、飢餓與人權等問題。

⁴⁶⁸.同前註書，94頁。

⁴⁶⁹.同前註。

⁴⁷⁰.同前註書，96頁。

可惜，未見到總會針對這些問題作進一步的研究，從聖經，神學的觀點，提出基督徒信仰的詮釋，以致信徒未能充分了解教會的社會關懷。

4. 什一增長運動（1978-1985）

再由「靜後轉動」，是為預備到 1985 年迎接宣教 120 週年，有更地方化、具體化、普遍化；目標不僅是「量」的增加，更重要的是「質」的提高。什一增長運動始於 1978 年五月，推動目標為教會每年增加信徒總數的十分之一，到第八年的年底就可以倍增。

為促進這項運動達成目標，例出十二項工作計劃：(1) 啟發傳道的熱忱，栽培教會增長抱負，(2) 從事信徒訓練，(3) 善用悔改歸信者，(4) 發揮家庭小組功能，並從事個人談道，(5) 善用社會服務和靈恩運動，(6) 統一調查規格，以利作統合性的統計和研究，(7) 建立統計資料，並予評價，(8) 設訂增長的目標，(9) 對各民族歸主的途徑加以探討，(10) 關懷貧困同胞，(11) 加強主日學，(12) 增加同工⁴⁷¹。

什一增長運動每年度的目標計劃：

1978：預備年	1979：回家年
1980：行動年	1981：齊家年
1982：奉獻年	1983：見證年
1984：佈道年	1985：設教 120 週年奉獻成果；建立年。

於這些不同的年有不同的強化點：

預備年：由靜態，冬眠狀態，須預備裝備為宣教再行動。

回家年：全年事工計劃於四個重點，即更新、訓練、栽培、收割。

行動年：鼓勵信心倒退的信徒回教會。

齊家年：推動全家歸主，家庭禮拜運動。

奉獻年：獻身為活祭，獻身、獻力和獻金的三獻運動；並分信、望、愛三大目標。信：強化教會禮拜，推行讀經運動，強化信徒訓練，普設增長小組，推行三獻運動。望：推動個人傳道，

⁴⁷¹.參《什一增長研討會手冊》，台北，長老會信徒十一增長推行中心，1983，頁 11-12。

設立佈道團舉辦佈道會，推廣文學傳播傳道，培育教會增長人材，推「三元倍進佈道法」。愛：建立基督化家庭，加強教會團契生活，研擬教會新體制及組織，參與社會服務，關懷民眾生活⁴⁷²。

見證年與佈道年：重點在關懷人性的活動，如何針對人類的需要將上帝的愛傳達分享，喚起人類對人性尊嚴和生命價值的重新肯定。期待於佈道年，人人傳道，每人至少帶領一人信主；每一個人為其他二位在帶領別人的人時常提名代禱；舉辦個人談道訓練以及培靈會⁴⁷³，成為地上鹽，世上光。

什一增長正面成果

於1984年推行家庭小組，三福倍進運動、禁食祈禱運動、電話代禱網，教會聯合大型家庭禮拜，這些正確的方向，可重整士氣，也促使教會質與量的並進。因為在都市裡的移民正被聚集成為家庭教會，所以家庭禮拜、祈禱會和禁食禱告會與小組的推行是必然的。

什一增長負面影響

總會在推行什一增長運動的策略，缺乏認同感；於事工的籌備與人力動員似不充足感；雖訂有總的具體目標，但就整體運動的規劃上，仍感覺不夠嚴密，沒有事工籌備跟進劇本與追蹤檢討，這也看出整個教會的制度不夠健全來發揮整體運動的力量。其次，因組織體系大而不健全，推行計劃由總會到各中會，未給地方教會於實際上方法的指導，且窒沒有推行，甚至中會向各教會推行計劃事工各自為政，沒有整體合一的一致感，加上事工各年度不同且沒有列入移交，若列入移交不見得會一致配合推行。

因為什一增長運動期間，有些教會積極參與，有些教會抱持消極態度，又有些信徒缺乏參與感，致使教會聖餐會員數，仍遠不及預定的每年增加百分之十所訂之目標數，而只得年平均成長率3.8%⁴⁷⁴。因有些信徒移往都市因而迷失，教會之間缺乏轉介；少有找教會信徒，

⁴⁷².參《1982奉獻年指南，獻身為活祭》，台北，什一增長推行中心，1982，頁15-18。

⁴⁷³.參《佈道年手冊》，台灣基督長老教會出版，1983，頁12-13。

⁴⁷⁴.參台灣基督長老教會，《教會增長概覽與評估（1965-1981）》，增長研究中心，5頁。

多數受到社會現實影響而迷失，教會內未妥善照顧，致使離開教會或變成不活動；例如，雖參加主日禮拜的人數逐漸增加，但教會晚間聚會參加的人數，則受到晚間電影節目的影響而大幅減少⁴⁷⁵，致使教會失去吸引力實是受到社會變遷所致。

當農村教會信徒移民至大都市之際，一些農村的中會，呈現穩定的減退現象。因此，在什一增長運動前，也曾有多次超教派之聯合運動，例如「我找到了」，但在都市的信徒與人們，則感覺不太出它的吸引力在找什麼？而產生興趣，大致上都較不熱烈，似乎缺乏整體性的計劃，通過總會性的訓練。

評論什一增長運動，當總會推行此運動時，僅出幾本講解式的小冊子，並沒有嚴謹的神學基礎為背景。且令人聯想到，那是抄襲自美國「福勒神學院式」，「教會增長」口號之延伸或模仿⁴⁷⁶。正如 Dorothy A. Raber 為台灣教會獻言關鍵的話：「今日的台灣教會必須有計劃和研究，於順服與行動，具備策略推進⁴⁷⁷。」

5. 宣教年運動（1985-2000）

宣教年是什一增長的中程運動，並邁向公元 2000 年福音運動，自 1986 年以後展望新事工於：推動信徒神學、教育、事工等等不同的訓練課程，以信仰生活見證福音的具體表現；訂定並設立福音主日，推動禮拜更新、靈命更新；學習愛鄰舍、傳道和什一讀經運動。

台灣基督長老教會總會於 1986 年出版〈增長與不增長 (Groeth and Non-Growth)〉一書中提到宣教的前瞻 (A Forward Look)，關於教會內在的更新：「基督徒沒有新生命，神學沒有上帝，教會沒有十字架，牧師沒有獻身。」，在這種危機中教會需訓練基督徒有見證的生命；強化神學教育是道成肉身、受苦、復活並第二次再臨的神學，並深度於神的愛、公義，神的旨意與救贖恩典的神學；並有關聖靈與真理的神

⁴⁷⁵. 同註 475。

⁴⁷⁶. 什一增長運動的口號是：「什一增長好異像，熱心推行教會強；你傳我傳大家傳，基督福音救台灣。」任何一個宣教運動之口號，僅是教會增長方式上的修正或打逼劑強心針而已，它必須具備健全的神學立場來加以栽培。

⁴⁷⁷ Dorothy A. Raber, *Protestantism in Changing Taiwan*, William Carey Library, 1978, p. 268。

學。建立教會背負十字架的精神，關懷迷失與受苦的百姓，給予安慰與鼓勵。且培育獻身的精神使命。

至於展望向外伸展（Outreach）的教會時代使命：宣教傳福音給非基都徒；做好社會服務於病患，交通事故、災難、婚姻問題、貧民、代溝與各種困難社會問題的關懷。社會關懷（Social Concern）於污染（水、空氣、噪音）問題，核能發電、民主政治、尊重人權、娼妓色情、青少年犯罪問題。推行全人教育；促進參與普世教會的宣教事工⁴⁷⁸。

評論宣教年什一增長運動的中程宣教事工，在台灣基督長老教會的宣教於1955至1965年間倍加運動，是長老教會宣教的「黃金十年」；從此以後，教會之宣教事工卻停滯不前，甚至有負成長的現象⁴⁷⁹，在使此宣教瓶頸，若特別分析1985-1991年「教會在關心什麼？」就是，這七年來太重視於法規、條例、人事、組織的修改，卻非常忽略使教會能夠展翅高飛，凌風而起的雙翅－宣教與教育；而只有修修指甲，停留在原地打轉。這樣的結果表示長老教會正在老化⁴⁸⁰。於此教會進入福音宣教運動之際，我們要落實於本土化的宣教策略，亦是本論文的主旨，盼能提供教會於時代與社會更大的宣教效應。

⁴⁷⁸ 參 E. L. Senner, C. M. Kao, Growth and Non-Growth, Research Center, Presbyterian church in Taiwan, 1986, Cf pp. 49-50。

⁴⁷⁹ 參台灣教會公報第2040期，1991年4月7日第三版評論。

⁴⁸⁰ 同前註。

二、如何落實在今日（廿一世紀）教會的宣教，及建立上帝國（傳福音）的探討：（謹就筆者的牧會看法論述之）

台灣基督長老教會百多年來經由宣教與台灣的歷史、文化互動，逐漸體會到教會是普世的，又釘根本土，宣教必須認同住民，以愛與受苦來作為盼望的記號。這種累積自長期宣教經驗的信仰告白，若要落實到整體教會的信仰造就與宣教實踐上，就勢必要從推動信徒信仰的紮根著手，最重要的，就是培養信徒以讀經（目前台灣基督長老教會以推動《新眼光讀經運動》為主），來提升信徒的信仰生活及靈命的成長。

因筆者忝為台灣基督長老教會的牧師，也在所募會的教會推行新眼光讀經運動，現就此新眼光讀經運動略為介紹之。

「新眼光讀經運動」是近年來普世教會仔推展普世宣教運動更新的重要事工之一。何謂「新眼光」指的是相對於傳統的讀經方法～把聖經的信息看為是獨立於讀經者現實經驗之外。「新眼光讀經運動」相信聖經是上帝在每個時代、每個地區對所有人所啟示的話語，因此讀聖經必須讓上帝的話與斯時斯地的人民有所對話與回應。這種上帝的話與斯時斯地的人民相對應的讀經方法，是認為上帝既然是活活的神，祂的話就不被聖經的字句所束縛。而是藉著聖經中的事件與讀聖經者的處境相遇，來洞察上帝對處境中的人民所要啟示的信息。新眼光讀經運動，主要是要讓今日台灣教會的信徒，能夠從讀經中體驗到上帝在我們當中的作為，並因而能使其信仰融入其生活的社會情境中，而達到對土地有情、對同胞有愛的宣教獻身⁴⁸¹。

從宣教的觀點出發，讀經並不是目的，讓聖經中上帝的話成為我們生活的準則，進而改造我們的生活才是讀經運動的目標。筆者發現，處在複雜多變的現代社會裡，面對心靈層面的困境，有些人開始追求各種所謂的「靈性思潮或運動」，這些新興的運動或現象正反映現代人追求「自我滿足」的困境與病癥而已。面對這種困擾，推行新眼光讀經運動，除了帶來禮拜的更新外，盼能對信徒心靈的塑造帶來靈性的運動及更新，讓信徒實際回應及學習委身，以謙卑的心來服事。讓教

⁴⁸¹ 台灣基督長老教會總會，《21世紀新台灣宣教運動》，台北，2003。

會在社區、部落及社群中，能以其對人民的關懷與信仰見證，來作為充實其靈性需求的最好的「出路（管道）」。

誠如台灣基督長老教會總會總幹事張德謙牧師，在台灣基督長老教會總會事工奉獻主日的單張上所言，現代人的心靈枯竭與渴望深層的心靈滋養，讓許多人在各種宗教與社會關懷領域尋求解答與平靜。基督宗教的心靈關懷，卻在以民間宗教為主的台灣社會無法凸顯。許多人，不管是否屬於基督信仰者，都認為基督宗教的心靈關懷面向主要強調宗教儀式與信條，這樣的片面界定，使得宣教事工在面臨多元價值與資訊爆炸的社會挑戰中，跛足難行。

所以，如何用基督宗教的信仰價值觀幫助現代人面對各種心靈與生活的問題，應該是廿一世紀新台灣宣教運動的特質，或稱之為「**心靈宣教運動**」。我們的宣教應該是提供真正關心人們心靈匱乏與生活苦痛的福音，讓現代人透過我們的基督宗教心靈分享找到另一種替代現有價值觀的生命廣度與深度，然後才進一步進入信仰的領域。「領人歸主」或「教會增長」可以當做教會內的事工目標，但我們必須用「心靈觸動心靈」的人性關懷、友誼的真情陪伴與扶持，為基督贏得「人心」而不是贏得「人頭（人數）」。我們不要讓非信徒感覺自己只是「佈道者」的一個「數字」或工具，這是無法感動人心的宣教舊思維。

廿一世紀基督教的宣教

今日教會的當務之急之一，就是傳講耶穌基督的再來。我們關心戰爭、貧窮、汙染、種族、殘障和罪惡等等社會問題，並致力改善，可是，情況卻愈來愈敗壞，幾乎無法挽回。我們的世界充塞著恐懼、憎恨、性慾、貪婪、戰爭和絕望，因此教會盛行希望神學，耶穌基督是我們的希望，且是唯一的拯救。

主耶穌升天之前，祂吩咐門徒：「你們往普天下，去傳福音給萬民聽。」（馬太福音廿八：18～20）「信而受洗的福音，必然得救；不信的必被定罪。」（馬可福音十六章 15～16）

宣教是全體教會的工作，教會一切的事工都是要達到宣教的目
的，

耶穌應許給教會的能力是見證的能力，教會一切的活動都是根據見證的任務，也要受見證任務的鑑定。從死裡復活得主耶穌命令我們要去，要傳，要使萬民『作主的門徒』，由此可知，大使命是教會首要的責任，但當教會不再成為宣教的教會時，就違背了獻身的初衷，教會也失去存在的意義。

大使命最早是以一句最簡單的話宣告：「父怎樣差遣了我，我也照樣差遣你們。」(約翰福音卅：21)教會向普世宣教的事業不是新花樣，乃是延伸耶穌基督的使命，承擔基督門徒所遺留的職責。大使命是關於主耶穌的福音命令：「去，使萬民作我的門徒」(馬太福音廿八：19)；大命令是關於主耶穌的倫理命令：「去，要愛人如己」(馬太福音廿二：39)，由此可知，我們應該知道大使命於教會若干重要的職責與使命：(A)教會須有傳講福音的責任；(B)教會須有醫治的責任；(C)教會必須作人類力量的泉源；(D)教會不是孤軍作戰，而是與基督並肩而行⁴⁸²。

其次，大使命目標的對象是萬民。萬民，是指各社會階級、各民族、各人民、各人種的人類；為要達到大使命的任務，每個基督徒都需要聖靈，因此，承受「大應許」負起時代使命的大任務，領受聖靈能力充滿必然的條件，須以聖潔與信仰的生活，作為見證的記號。

廿一世紀將是價值觀多元化特徵的種族，文化與宗教及和平共存，是地球村理想的時代。因此，我們要備妥以廿一世紀的型態，在心態上與觀念上的宣教，以促進教會的增長。

教會增長亦可名為『天國增長』，其意義是指質與量的增長，由可看見的形式(量)與不可看見的內容(質)，在雙方面擴展基督的體。使徒行傳二章 47 節亦記載說：「主將得救的人，天天加給他們。」這就是教會增長的意義。

接著我們來看教會增長的突破：

教會的增長並非自動發生的，需要經由奮鬥、勞碌、分娩的痛苦、

⁴⁸² 巴克萊著，《馬可福音注釋》，香港，基文，1988，頁 448。

陣痛、苦悶…等等過程；因為教會的成長如同嬰孩的出生與小孩的成長般。成長的教會必須付出的代價為：需有完全的委任於時間，能力，金錢，與獻身，亦即需知道有所改變，且有所調適的策略。

但增長於質與量需有數字來加以標明，因為，如果不用數字將之具體化，就會陷於抽象化（目標不明確）。因此數字對教會增長具有：（A）質量的標記，（B）紀錄的數目，（C）計算增長的工具⁴⁸³。

質的增長要比量的增加重要，教會應注重栽培信徒的靈命與事奉的深度。有些教會（包括筆者自己牧養的教會）會加強並推行信徒的讀經，設立晨禱會，週間禱告會，成人主日學，每個地區（以信徒居住地的街道劃分）成立一個家庭小組，培訓家庭小組長（以長老及執事任之）的讀經及基礎講解聖經的能力（可提供如新眼光讀經手冊供參考及運用），在每次的家庭聚會可以帶領參加的家庭成員閱讀聖經，在教會中計劃增加訓練課程為基本需求。筆者確認『好的莊稼』所包括的因素有：（A）生命的好種子，（B）良好的土壤，（C）有智慧的播種者，及聖靈的同在，如使徒行傳一章8節的紀載：「聖靈臨到你們的時候，你們要充滿能力，要在耶路撒冷、猶太、和撒馬利亞全境，甚至到天涯海角，為我作見證。」為此我們要促進教會的增長，就必須加強在聖靈裡豐盛自己的生命，強化自己的靈性，向各種人分享見證，得著一切的目標與策略。所以宣教是藉著聖靈的恩賜，當聖靈充滿，聖靈就藉著人為管道，經由此管道完成祂的聖工。

另外，教會復興的推動力是禱告，若忽略了迫切禱告的重要性，教會的復興將會趨於衰微，最後只成為後人紀念的事蹟而已。禱告會帶來生命的改變，操練禱告所獲得的益處，較其他任何事物都大。在神屬靈的銀行裡，唯有藉著禱告，你的帳目將化虧為盈；藉著禱告，你將在靈性、心智及身體上得到無比的益處。所以禱告的功能是：休息在神面前（詩篇四六10），與聖靈交通（哥林多前書二4~16）發展你的異像與異夢，取得來自上帝藉由耶穌基督所給予的權柄以勝過魔鬼。

總之，今日的教會尚未能突破增長的問題，是由於信仰和生活的

⁴⁸³ 參黃彼得著，《教會的動員與增長》，印尼，東南亞聖到神學院，1986，頁114。

割裂，為首要危機。由容忍罪惡勢力的氾濫和橫行，導致信仰只存在於生活的邊緣，而非進入生活的核心。因此，見證貧乏，宣講空洞、無力，信徒缺乏生命力和信仰缺乏群體的整體生活見證。試看，初代教會之所以能夠「攪亂天下」(使徒行傳十七 6)，令千千萬萬人皈信基督，是因著初代教會他們那種「抱炸性」的屬靈生命力(參使徒行傳二 1~42)。這些乃是做為突破增長問題的借鏡。

展望廿一世紀的教會增長

教會在每一時代，在不同的地方，其使命視其需求都有所不同，但教會的基本任務若歸根究底就是：牧養、關懷和輔導。教會是藉由基督而發揮功能，眺望於廿一世紀受挑戰如何使教會成為一個偉大的中心，助人覺醒，使信徒更有靈命創作性，慶祝重生，成為社會的見證。

若以牧養輔導的觀點論教會，教會是一個拯救站，是幫助人從困境中走出來。因為在日常生活中有不少狂風暴雨，不少隱蔽的焦慮、內疚、殘缺，使人有如怒海中的沉船一般，面對廿一世紀今日的教會，必須運用牧養輔導的醫治、支持、引導、復和、培養等五種功能，活潑地相互運用，並訓練而適應瞬息萬變的社會，特別在新世紀人類享受物質資訊的高度化，為那空虛的心靈所需。

教會增長的動力

使徒行傳是教會歷史的第一章，記錄初世紀的教會，如何藉福音見證，靠著聖靈的能力而繁殖增長。五旬節所釋放的屬靈力量，觸發了第一世紀世界的一連串連鎖反應，上帝把這聖靈的力量與大能賜給信徒，就是要給信徒將福音傳播至全世界的屬靈的連鎖反應。

我們都知道教會的元首是耶穌基督，而教會的力量來源是聖靈，因此教會應多多禱告，以信心仰望神。應知一個合理的教會增長計劃，在人認為沒有希望成功時，神的能力是不受限制的，因教會的增長是生命的增長。另屬靈的四要素為：讀經、禱告、探討、及強力的宣揚福音和信徒的生活見證，因此要促進教會的增長，需有下列要件：

首先，教會增長要由傳道人發生領導作用。若教會的牧者不發生領導作用，那麼信徒們很難決定自己要去做甚麼。因此，牧者的積極領導是極其重要。傳道人對福音的覺醒，對其熱誠，變成為教會增長的動力之一，這需具備聖靈的動力工作。意即牧者的靈命領導能力是教會增長的關鍵。

其次，增長的教會除了需要熱心、信心、禱告之外，傳道人需具備富建設性的有力託付，以激發會眾的支持意願，並以心願與能力動員教會的信徒，並給予信徒機會施展所學，因此信徒要有被託付的精神，協助牧者達到教會增長預定的目標，且加強家庭小組的傳道功能，成為傳遞福音給社區的橋樑，自動自發的把福音傳給社區所關懷的特定對象。

另外，教會的增長還需以神為中心，其步驟為：以神的眼光去看需要，發覺能應用的資源；以神的心意行事，選擇目標；複習從前用過的方法制定策略。加強傳達或交通，實踐動員與訓練；行動要履行且要加以評估。因為今日的教會事工有如團隊合作（Team Work），若只是由牧者個人去工作，就好像只有一個人在划龍舟速度緩慢，若信徒都起來參與傳道，就好像競賽的龍舟，因搖槳者多，自然速度就會快。所以，若要求教會的增長，牧者就必須動員全體信徒參與傳播福音。

教會增長的類型

今日的教會都朝向新世紀的宣教而努力，並展望聖靈的動力為增長的動力異象。使徒行傳二 47 節：「主將得救的人，天天加給他們。」這不但是教會增長的意義，而且含有教會的增長深度的方法論。教會增長的類型可分為：

- ①量的增長：加入教會的人數增加。
- ②質的增長：信徒有靈命上的長進。
- ③組織的增長：教會從小型組織轉變成大型組織的擴展。
- ④延伸的增長：教會在社區裡成立佈道所、家庭教會。

以上的增長才是合乎上帝心意的增長。

教會增長的策略

教會增長的方式是基於事奉，事奉可分為兩方面：(1)對神～獻身為活祭(羅馬書十二：1)；(2)對人～追求和睦的事，彼此建立德行(羅馬書十四：19)。事奉的實際方面，須甘心樂意的事奉並作群羊的榜樣(彼得前書五：2～3)；謙卑以奴僕的身分事奉(羅馬書十二：3，十四：4)；存愛心的事奉與在行動中的見證。

福音是傳播好消息，佈道是傳揚好消息的行動。福音在廣義方面指耶穌基督的全部教訓；在狹義方面是指基督替罪人(世人)而死的救贖，和勝過死亡的復活，所完成與神和好的好消息。不同佈道策略的獨特性為：

(1)個人佈道：

個人佈道可分三大類～

直接佈道：在街上、公園、學校，到家中探訪，隨意地選一個對象，然後向他詳細講解福音，並要求對方表示決志信主。

友誼佈道：通常為親友或同事、同學禱告，然後找機會接近對方、關心對方，到建立相當好的友誼關係基礎後，在適當的時機向對方介紹福音，邀請其信主。

對話佈道：佈道者與對方面對面的詳談，佈道者鼓勵對方盡量把信仰的疑難提出發問，而盡可能解答，帶出信仰的中心，鼓勵對方決志信主。

(2)一般佈道：

福音主日、佈道會、福音性查經、福音營、家庭福音性聚會、福音旅行、福音茶會、信仰講座、個人佈道、逐家探訪、音樂佈道會、發福音單張、電影佈道、青年佈道、婦女佈道、兒童佈道、戲劇佈道、見證佈道、福音性的餐會等。

(一)牧者個人特質與教會增長(筆者個人的看法)

牧者本身所具備的何種個人特質，對教會增長有正向助益。重點如下：牧者重視講台服事，真實傳揚福音；時常禱告，明白上帝的旨意；及牧者本身的社會歷練、牧會經驗越多，對教會增長越有幫助。

除此之外，牧者在教會若能以身作則、言出必行，對宣教事工有熱忱等等，這些正向積極的性格特質都會幫助教會增長。

重視講台服事

講道是基督教不可缺少的。沒有講道，就失去基督教真理的重要根基，因為基督教真正的中心就是上帝的道⁴⁸⁴。牧者所背負的一項重任就是透過講台上的服事傳揚上帝的信息。而所傳的必須是上帝自己的道，也就是說，在講道中讓上帝自己講話⁴⁸⁵。因為教會的信徒認為牧師的講道是有助於他們在信仰上的造就，甚至好的講道服事，能使更多的人進入教會。而好的講道就是將艱深的神學觀、宗教字彙以具體、實際的講道內容表達出來，讓信徒能在生活上遵行活用。信徒對牧師的講道通常會有如下的反應（例舉數則）：

a. 「我覺得是說，牧師的講道會讓人覺得很生活化，所以當我們在說我們基督教就是「啟示」的宗教，你在那個生活中來去體會這個上帝、認識上帝，所以啊！一直以來牧師的講道使我們可以得到造就。」

b. 「牧師的講道使人記得住，記得他所講的，不然以前我們在聚會的時候，聽了就過去，這個牧師講的比較具體、實際、很生活化，我聽了更加的明瞭、與理解。」

c. 「我們的牧師，他的講道我也是覺得說講的很實際，教會的年輕人也比較能吸收，也就比較會來作禮拜，就說我自己的孩子好了，這個牧師來了之後，因牧師的講道，我的孩子就比較會來禮拜，也更積極。」

透過禱告尋求上帝的旨意

加爾文(John Calvin)在所著《基督教要義》中，論到禱告時曾說：「我們所求的，不能出乎上帝所許可的。因為上帝雖然命令我們像祂傾心禱告，然祂並沒有任意放縱我們，隨便把那邪惡與余妹的情慾都

⁴⁸⁴ 斯托得(John R. W. Stott), 《當代講道藝術》(I believe in preaching), 魏啟源、劉梁淑譯, 台北, 校園, 1986, 頁 15。

⁴⁸⁵ 周聯華, 《講道法》, 台南, 東南亞神學協會 1985, 頁 30。

排列出來。⁴⁸⁶」在教會傳統的觀念中，牧者是教會的領導者。因此，牧者是否了解上帝對教會的計劃就顯得格外重要，而禱告正是尋求上帝旨意的一個很好的途徑。當教會的牧者在其牧會過程中遇到疑惑、困難、阻礙、危機事件而必須抉擇時；或有懼怕、受挫折等情緒時，往往會將這些情緒、事件透過禱告的方式，求主帶領，尋求上帝的旨意。而這樣的信仰態度，會使信徒在遭遇重大事件時，也學習以同樣的方式來處理自身的問題。因為禱告不單單是牧者的權利，也是每一個基督徒與上帝溝通的方式，可以藉著禱告來尋求上帝的旨意。教會信徒對此的看法：

a. 「我們牧師甚麼事他都經過禱告才有做事情，所以她要給我們長執做甚麼，我們知道牧師他一定有經過禱告。他要長執會也像這樣將事工打成單子，一條一條列出來，這是牧師他所祈禱所要做的事工，牧師他都會這樣要求…」

b. 「我們牧師他都會和我們這些會友同心在一起禱告，啊上帝就會動工，上帝就會聽我們的禱告，有甚麼事情就這樣祈禱、祈禱…，就自然會得到解決，上帝是我們的倚靠，我們最重要的是倚靠上帝而已。祈禱！上帝就會聽我們的禱告，教會有甚麼事情，都可以成就。」

c. 「由於弟兄姊妹這樣的禱告，所以不管是以前的教會或是現在的教會，我們都相信是上帝在帶領。我們就像一個單純的孩子一樣，父怎樣帶領，我們就怎樣走…」

社會歷練或牧會經驗豐富

牧者本身過去的經驗，無論是社會的歷練或長期在教會服務的經驗，對教會增長有無影響？若牧師的社會歷練或長期教會工作的經驗，都可幫助牧者在推動教會事工或處理人際關係上，有著很大的助益。這一點亦得到教會信徒很大的認同：

a. 「我們牧師在作牧師之前，他曾在社會上經商過、開過店、餐廳，有過很豐富的社會歷練，也曾當過教會的傳道幹事、囑託傳道

⁴⁸⁶ 加爾文(John Calvin), 《基督教要義-下冊》, 徐慶譽、謝炳德譯, 香港, 基文, 1995, 頁 277。

的服事，這些經歷對牧師牠處理事情，與人的互動，都給人家感覺到就是他很有歷練，不管是他的觀察力、對人對事的敏銳度，讓牧師他跟長執或會友的相處都很融洽。」

牧者正向性格對教會增長的影響

一位牧者若具有正向積極的性格，也會對教會的增長產生影響。現就牧者應具備之正向性格分述於下：

(1) 宣教熱忱

正如使徒保羅在哥林多前書九章 16 節所說：「若不傳福音，我便有禍了！」身為牧者的應當表現出十分熱愛宣教的事工，因這一特點也被教會的信徒所認同。筆者之前應聘至台中烏日的溪南地區開拓教會時，我就跟上帝祈求說：『我非常喜愛開拓植堂的事工，因此我向神祈求，順利租到一間適合的房子，經費的募集順利，能讓我與社區的居民打成一片融入社區，更重要的是能帶領人進入教會決治皈信，感謝神的帶領，不僅母會的主牧認同，長執與信徒也都支持，募款的進度也都順利；更重要的是，一季之後兒童主日學由 5 位成長至 30 餘位、也成立了少年團契約 8 位（當地國中我所教導的得勝者頒的學生）、佈道所旁的鐵工廠的工人，經過這一季來的探訪關心，來了四個牧道友』，我為了此事工，之前差不多向神禱告了半年之久。

母會以及他教會前來協助宣教事工的信徒（友長執及二、三位信徒），有如下的看法：

a. 「牧師他有他的看見與異象，他有傳福音的看間與異象，有拯救靈魂的熱忱，牧師他的異象也讓我們這些信徒看見。」

b. 「很好啊！因著我們牧師有著傳福音的負擔，雖然母會沒有經濟上的支援，但因著牧師他傳福音的熱忱與異象，也感染我們願意來與他同工，在這個地區傳福音，感謝神！」

親和力及愛心

筆者認為，身為一位牧者應向上帝祈求並善用對人的及愛心，因為這是一個牧者他與人相處，打破藩籬的一項利器，而且這種特質是

每一位傳道人都必須具備的特質。而會友對於牧者有親和力的特質也都深表欣賞且給予諸多肯定。

a. 「我們的牧師非常活潑、很有愛心、很疼人，我看到大家都很肯定他，我覺得教會在牧師他的帶領下，教會會很復興。」

b. 「牧師他有這樣的權柄和這樣的愛心，這點真的很可取，也讓我們大家覺得他很有親和力，因為牧師他很會愛人，所以大家也愛他、也會幫他，這是一點。」

c. 「牧師也很愛我們大家，他也很愛教會這些會友，所以我個人覺得相愛是最重要的一點，也是最要緊的，我們教會一定會復興的。」

e. 「我們教會的牧師喔！這個牧師不錯，他是很好啦，也很會幫助人，又很有愛心，你有困難去找他，都多會盡力幫忙你，所以我覺得我們這個牧師真的很好。」

喜樂的心

在諸多特質中，筆者認為，上帝也給牧者一顆喜樂的心。這項特質，使牧者能營造好的氣氛，可以幫助牧者容易與他人的生命連結，成為牧者傳福音的一項利器。牧者具有一顆喜樂的心，不單在教會可以與會眾之間，營造歡樂的氛圍，也可將這樣的喜樂在社區中散佈，讓社區對教會牧師不熟識的人，不會因感到緊張害怕，而築起一道防衛的牆，讓社區的居民因牧者的喜樂之心，除了感到歡樂，也可很快的接納教會在社區中欲推動的事工，如：課業輔導班、兒童音樂班、美術班…等，甚至不會害怕進到教會內，更有利於福音的傳遞，領人歸主，增進教會增長。至於信徒的感受：

a. 「我們牧師的人很風趣，他的臉上常掛著微笑，他很有愛心，很疼人。」

b. 「因牧師友一顆喜樂的心，又風趣，每次開會，你都會聽到牧師爽朗的笑聲，也讓會議的進行不會太嚴肅，又很容易達成共識，這對教會事工的推動，及達成很有幫助，也容易促成教會的復興。不錯！」

以身作則

從事教會牧養的服事，筆者深深的體認到，牧會是生命的分享，身為一個牧者最重要的是，以生命去影響生命，活出耶穌基督的生命以吸引生命。因為教會成員認為牧者的以身作則，將會是教會復興的要素之一。所以身為一個牧者，作任何事都要有原則，說一是一，當你在帶頭推動教會復興（傳福音）的事工時，你就可以要求信徒跟著你一樣的做。至於信徒的反應是：

「唔…就這方面來說，我們的牧師帶頭啦！牧師帶頭會鼓勵！我想這是中、總會也好，甚麼樣的聚會也好，對我們教會是有幫助的，因為那個訊息是從我們牧師他那裏來的，若是牧者有主動在在意的時候，當然長執、信徒都會得到造就，也會跟著牧師動起來，這也是教會復興的一環啦。」

言出必行

身為牧師必須堅持「言出必行」的原則，對於自己答應過的事，就算時間已經過了一段時間，還是要照之前的承諾來行。過去筆者牧養過的一間教會，曾經承諾一位姊妹，若她順利從台南某國立大學畢業，會推薦給某機構聘請她擔任總幹事一職，日後這位姊妹順利畢業了，而筆者也照當初的承諾，向這家機構推薦聘請她出任總幹事一職。就筆者的看法，當一位牧者若能信守他的承諾也言出必行，這也會帶動教會的成員信守他們對神、對牧師、對教會承諾參與教會增長的事工，這也是教會增長的要素之一。

（二）牧者牧會理念與教會增長

根據筆者的研究與歸納發現，牧者個人的牧會理念對教會增長的影響，有幾個重點。教會要增長，牧者必須重視信徒靈命上的增長，也就是如同前面提到的，「質的提升」；教會增長是必須按部就班的，不可急功好利；要能夠信賴同工，充分授權；也要讓教會每個人都有發表意見的機會，來合力建造教會。除此之外，對同工服事態度的要求；重視信徒在家中的信仰狀況；牧者給予信徒隨時的關懷；要求信

徒合一；將教會事工正常化、標準化；重視教會主流民意；透過交誼，凝聚共識；改善開會的效率及對信仰原則的堅持等理念，都是對教會增長有正面的助益。

重視靈命成長

教會增長的最終目的並不在於單純信徒數字的成長、或凡事做到完美，或只為教會的規模成長。它乃是要把信徒從現在的位置帶到上帝要騎去的地方⁴⁸⁷。而在新約聖經中也清楚的告訴我們，上帝的旨意是要每一個信徒在靈裡成熟。祂要每一個屬祂子民的靈命長大成熟。保羅在以弗所書四：14~15 說：「使我們不再作小孩子，種了人的詭計和欺騙的法術，被一切異教之風搖動，飄來飄去，就隨從各樣的異端。惟用愛心說誠實話，凡事長進，連於元首基督。」教會是否增長，常常取決於信徒是否有成熟的靈命。

筆者認為，我們在屬靈的生命要操練、要造就，可通過開設成人主日學、查經班、禱告會、注重主日講台的信息傳講與教導等等事工，來造就信徒們的靈命的成長，是教會增長所不可或缺的原因之一。信徒們對於牧師致力於其靈命增長的事工，也多持肯定態度：

「在這間教會的宗教教育當中，我們的牧師真的很用心在教導我們，像團契，我們有成人主日學的團契、松年團契、夫婦團契、婦女團契，牧師在帶領各團契之前，都會先去準備許多教材與資料，以很充足的內容來教導我們。而在教育的過程中，牧師他不是用勉強的，不是用強迫的，他就是公佈，看有誰要參加，自己簽名，禮拜天主日崇拜完了，就開始進入這個成人主日學，我們就都座在禮拜堂內，無論是看影片，還是查考聖經…等，牧師他都事先就會準備好，嗯…在這個當中，嗯讓很多人透過影片，或書面，這樣在教導我們，其他團契的聚會也都是這樣在進行。所以無行當中，就會有很多人認同，而教會的成長…就是這樣子慢慢的再成長。」

⁴⁸⁷ 亨利·布克比、里察·布克比(Henry & Richard Blackaby)合著，《不再一樣的領導力：激勵人走向神的計劃》，吳蔓玲、徐顯光譯，台北，基石，2001，頁 157。

按部就班求成長

所謂的「謀定而後動」。身為牧者的要為教會的增長定下一個目標，但並不是躁進。牧者在推動各項教會事工之前，都應針對教會實際的需要即可負荷的工作量逐一評估，最後按部就班地往其所設定的目標前進。

例如：第一年在屬靈的生命需要操練、與造就，所以在第一年的當中，就完全藉由成人主日學、查經班、禱告會、各團契的聚會、及主日講台講道等的教導與裝備，來造就與操練教會的信徒；第二年為教會的硬體設備如，教室的隔間、音響與投影機及電腦的設備採購、教室內的桌椅…等等需求，鼓勵信徒參與奉獻，或對外募款已籌得所需的經費；第三年，當信徒靈命的操練與造就，及教會內硬體設施達到一定成績與目標後，開始訂定教會的增長目標與行動策略(如佈道、發福音單張、進行社區關懷…等)，鼓勵信徒參與，並朝所定的目標，如百人(一百人、二百人、或更多)聚會的目標前進。當教會的增長(無論是軟硬體)的目標具體化也量化之後，只要牧者能耐心帶領會友按部就班的前進，教會增長的成績就會逐步的實現出來，且當信徒對牧者的計畫也都清楚時，他們都匯給予支持的。

「我們教會的牧師說，我們教會若步推動家庭小組、成人主日學、或其他可以使信徒靈命增長的聚會，教會就很難增長，牧師他也很用心的教導我們，我們大家也都願意配合牧師的事工，目前教會聚會的人數也慢慢的增長了，嗯，現在大約有近百個人在聚會，很棒！」

充分授權且信任

在《使命式領導》一書中，作者認為：「當事工團體決定設計一套策略，它必須確定是由誰來完成這個計畫。它…必須由領導者負起大半責任，尤其是整個團隊最主要的領導者，例如，教會牧師。這位主要領導者負責為策略發展起一個開頭，然而他不應獨力去完成整個過程。在為策略起草之後，他要讓其他人也在策略發展過程中『留下指紋』。若非如此，其他領導者與服事同工將對新策略沒有認同感，也就

無法有效地將其落實。⁴⁸⁸」其意為，每間教會的事工目標、方向和作法皆不盡相同，但共同點是，牧者要能將事工下放給同工，並充分授權他們去執行。例如，成人主日學或各團契小組，一開始由牧者自己準備教材與資料來教導參加的信徒，並從中選出長老、執事或信徒加以訓練成為同工，一段時日後，將成人主日學的教導，或各團契小組的教導，交由這些同工去執行與帶領，慢慢的教會類似的事工團體增加了，但牧者卻不需那麼地費力，這就是充分授權，並全權委由教會內其他同工分擔服事，並由授權的同工負責與自行決定，總之就是全權信任同工的服事。當牧者充分授權且信任同工時，信徒的反應是：

a. 「例如教會的會計、出納、採購總務、物件維修…等，都需專業的人、會的人來做，教會有這些人才，我們牧師他就在我們的同意下，將這些事工充分授權給這些專人來做，並相信這些人的專業與執行能力，教會每個人都覺得牧師這樣做很好，讓我們友參與感。」

b. 「像我們現在關懷的部分，教會有關懷組、和總務組，我們就是以團契為中心，且是完全以團契為中心，像是總務組的話，就是以弟兄團契為主負責教會的總務事工，關懷組的話就是以婦女團契為主，很好，每個團契分擔負擔不同的事工，而且跟牧師的配搭很好。」

暢所欲言，同心為主

教會的牧者與其同工的關係若能非常的和諧，不管是會議或是在其他的場合，當牧師跟同工都能打成一片時，牧者與這些核心同工便能為了教會的發展，自由的表達自己的意見與看法，暢所欲言，不為別的，只為同心興起教會，促進教會的增長。自己的意見是否能在教會當中暢所欲言，並得到別人的接納，對教會的增長也有不小的幫助。過去筆者在鄉村教會牧會時，常會在主日禮拜後，邀請長執、團契幹部一起去爬山，而在爬山時就邊走邊聊有關教會事工、教會走向、教會增長或團契的問題等，彼此交換意見，即便意見會相左，但因在爬山交誼中化解了爭吵或紛爭，也常在聯誼中達成趨向有利於教會及團

⁴⁸⁸ 梅爾菲士(Malphurs, Aubrey)著,《使命式領導-建立 21 世紀教會團隊的動力與方向》,鄧嘉宛、江淑敏譯,台北,華神,2001,頁 179。

契發展的共識，或一致的意見。而長執或會友對於這種溝通的方式，有如此的看法：

a. 「有甚麼事情，如重大的長執會或小會的事情，首先我們知道的就是牧師有時候會，先聽一下我們的意見，之後還沒有開會前就先溝通，這個長老和三個長老…我們知道我們教會的牧師也沒有很強權、強勢，我們知道的是這樣，這點因該事長老們會比較知道，經過溝通後才決策、推行，長執會…從長執會來推行，小會也事先溝通。這樣很好啊！」

b. 「當然教會內和家庭裡面，大家也會有意見不一樣的地方，如果這一邊給他『屁、屁壘（台語）』（意即商量、討論、交換意見），那邊再給他說一說，阿這邊再講一講，啊啊…好了，泡個茶喝一喝大家就沒事情了，阿問題也解決了，反正大家都是為了教會好，為了要讓教會更發展，讓更多人認是主耶穌嘛！」

其他牧會理念與教會增長

要求身心靈的全備服事

教會聖工服事極為神聖，若在服事之前未能充分的在身、心、靈各方面做好準備，特別是在靈性方面的預備不足夠時，寧可不要這位同工參與聖工的服事。例如：教會每主日上午八點卅分～九點卅分有早導會，同工一定要參加，因為你若沒有禱告，你就不要接觸聖工及參與服事，這點筆者覺得是一個很重要的原則，因為若不禱告，在那裏一定會有攪擾。

建立家庭祭壇

筆者認為，宗教教育必須從家庭開始著手，因為每一個信徒在一個禮拜當中，道教會參加禮拜或其他聚會（如禱告會、查經班、團契聚會等）的時間，不過幾個小時而已，但在家庭的時間卻是佔了絕大多數的時間，因此宗教教育若要真正落實，就必須從家庭做起，更何況落實家庭祭壇，自然的父母親要帶領子女接受基督教信仰，進而受洗或堅信禮（這是台灣基督長老教會的聖禮典之一，嬰兒時期或孩童

時期，由父母親或家中長輩帶領接受幼兒洗禮，因在回應牧師的誓約是由父母，或長輩代為回答，因此到了這孩童成長至滿 16 足歲時，若他願意接受基督信仰，教會須再為他舉行成人的入會儀式，稱為堅信禮) 的入會儀式，成為教會的成人會員，這也是教會增長非常重要的一環。

適時的關懷

每一個人都需要有被關心與被愛的感覺，教會的信徒也不例外。特別教會的信徒需要其教會的牧者在其遭逢難處之時，常常給予關心，並為其禱告（早期長老教會的鄉下教會，信徒甚至連家中飼養的牲畜生病不好飼養時，也會到教會找牧師去替牲畜禱告求平安）。身為牧者的應常於信徒在其生活、信仰上發生問題或困難之時，適時地伸出援手並給予關心，而教會的信徒也都會點滴在心頭，甚至會主動協助牧者關心其他信徒，進而帶領人來教會尋求幫助，進而成為信徒。這也是教會增長的一個途徑。

「合一」才能增長

保羅在以弗所書四章 2~3 節說：「凡事謙虛、忍耐，用愛心互相寬容、用和平彼此聯絡，竭力保守聖靈所賜合而為一的心。」可見「合一」在教會的增長過程中扮演不可或缺的重要角色。因為，一個家庭或一個教會如果和諧的話，上帝就會藉由聖靈動工。更何況一個家庭或一個教會，也沒有本錢在那裏說風涼話彼此攻擊，那將會導致家庭或教會破裂。當教會真正同心合一不給魔鬼留地步時，教會才能真正增長人數添加、靈命得著奮興。

事工正常、標準化

「沒有規矩，便不成方圓！」教會事工之所以難以推展，問題乃是出在沒有規範，若事工予以正常化、標準化，那麼執行者不但有規範可依循，亦可避免與其他同工有不必要的衝突發生。例如：筆者曾經藉一個名義就是對教會事工，採取事工討論會，司會的人這個禮拜

留下來，專門來討論這個禮拜司會要怎樣司會，或主日禮拜的司會與其他禮拜（如婚禮、追思、與告別禮拜等）的司會有何不同，要如何司會？啊敬拜讚美帶歌的人留下，牧師與你們討論敬拜讚美，如何帶領敬拜讚美，把敬拜讚美帶入正常化、標準化，不要這個人帶一套，另外一個人又帶一套，然後大家相互攻擊。經過這樣對任何服事，訂定一正常化、標準化的模式，讓信徒有跡可循的參與事工的服事，教會就能同心協力的從向增長邁進。

民主方式的領導

在教會中教會的領導者必須要學習去聆聽、著意教會的主流民意，但有時候教會領導者也可以主動去營造教會的主流民意，藉著異象的拋出，讓信徒們看到教會實際的需要。並在這過程當中，便會自然而然地在會有當中凝聚出一個共識，而教會領導者在此時需要做的，就是去滿足、執行這樣的主流民意。

因為教會就跟國家一樣，要由下而上，不要由上而下，因由上而下就是集權，由下而上就是民主，一個好的領導者或是說某個團體的領導者，我想都是一樣，當領導者懂得讓下面形成一個，他想要達成目標（如教會增長）的風氣之後，那整個團體就會跟著走，因那是主流民意嘛，所以說主流民意需要去營造，也就是說讓信徒們有那個需要（如查經、禱告、受教育造就、追求更豐盛的靈命…等），而他們也覺得有那個需要的時候，他們就會去滿足那個需要，不用牧者推他們，信徒們就會自己跑，去達成那個他們也認為的主流民意之需要，教會自然會增長。

事工導向採用總幹事制

例如之前教會聖誕節要在社區裡，借用國校操場舉辦戶外聖誕晚會暨佈道會，我們不採取一般教會由長執策劃的做法，而是經由小會及長執會的同意，找會友之中有這方面恩賜的信徒，委由他擔任該晚會的總幹事，全權負責如，場地租借的接洽、燈光音響租借的接洽、海報傳單的設計、表演者的安排與聯繫（可讓社區的媽媽土風舞班、

社區幼稚園的師生、學校的特殊樂團)、節目的設計(牧者參其中與一起設計)、找尋分工合作的同工、經費的募集(用以上述各項租借的費用、晚會聖誕禮物的購買…等),在教會裡打破以往的傳統作為(如不一定由福音小組來做),我們是採適才適用的方式,是以事工為導向的總幹事。當牧者每次要推動一個新的事工,比如說要去野外禮拜,不一定只是禮拜組或教會幹事來做,而是找專人負責來做,來!麻煩你做總幹事,你可找適合的人協助你,租車、會場的尋找與租借、若需住宿,住宿的安排、集合時間與路線安排…等。

以團契推行事工

若教會人數成長至一定的數量,牧師便沒有辦法事必躬親,因此事工的執行就必須由各團契來執行。例如,成立關懷組(可由婦女團契來參與及執行)、總務組(可由弟兄團契來負責執行)、禮拜組(牧者與長執會成員負責執行)、教學組(有經驗及願意參與服事的信徒負責執行主日學的教導事工),端看教會舉辦甚麼活動,就由哪一個團契負責執行,其他的團契或會友從旁協助之。

善用非正式的溝通管道

牧者要在教會召開會議時,往往會因場所的緣故,引發不必要的意見衝突,為此,牧者可利用主日的下午,邀請長執或團契幹部一起去爬山,利用輕鬆的方是邊走邊談,一邊連絡聊天交誼,同時也在那當中互相討論、分享彼此對教會事工的意見與看法;或者利用主日(週間亦可)的晚上一起到餐廳用餐,在輕鬆的氣氛下邊吃邊聊,同時也在那當中互相討論、分享彼此對教會事工的意見與看法。在這種非正式的管道溝通下,以這種輕鬆的互動方式來達成,並凝聚對教會所要推展事工的共識。

開會重視效果

長老教會之所以在開會中常常有爭吵,或彼此攻擊的情況,乃是因為開會的氣氛太過嚴肅與僵硬。為了緩和開會的氣氛,可以把開會

的地點移到餐廳或山上，藉著輕鬆的互動關係來討論教會的事工，因整個氛圍非常輕鬆緩和，其效果也比傳統在會議室內來得容易有共識。

堅持信仰原則

根據上述各點理由，牧者在教會事工上已經充分地授權，因此牧者他的工作便是去檢證事工的執行，是否合乎聖經的教導而已，也就是說，到最後對於教會事工的推展與執行上，牧者必須用信仰來把持與檢驗，不要讓參與服事的同工，在服事時加入太多人為因素，而導致使事工的走向偏離歪斜掉，如此的堅持將會使教會事工的推展合乎聖道，避免發生問題。

長久規劃牧會生涯

因筆者會獻身牧會，可說深受自己家族的一位長輩牧師的影響（莊聲茂牧師，以故），猶記得他還在世時，常跟筆者談他的牧會經歷，並提醒筆者，牧會就像在跑馬拉松一樣，不要期待一下子就想要在牧會上有所表現，否則會期望越高，失望越大（同樣的話，筆者在神學生去教會實習時，也聽過那教會牧師說過）。

因為牧會是你一輩子的服事，所以牧會像是要跑一千五公尺（或更長），你就要以跑一千五（或更長）的心態去牧會，不要以跑一百公尺的心態去牧會，因為一百公尺的心態將會大起大落，當你若是遇到挫折，你就會軟掉了。

（三）牧者處理牧會危機與教會增長的因素

牧者在處理牧會危機與教會增長的關係時有幾個重點，(a)牧者在教會遇到人際關係的問題時，會嘗試製造機會，透過交誼來建立彼此之間的關係；(b)在教會同工的裝備和訓練不足時，牧者會舉辦同工造就會或訓練會來使同工成長；(c)在教會遇到諸如場地不足，須另找尋其他地點時，牧者會帶領教會信徒或同工一起以禱告、順服的心來向上帝祈求，期望上帝解決教會的困境。以上三種都對教會增長有所影

響。

人際關係的改善

牧者在教會牧會的過程中，所遇到的問題雖然各不相同，但歸咎其原因會發現，其實最主要的原因皆是出於人的問題。由此我們可以知道，在教會當中，人際關係的互動的確十分重要，因此《直奔標竿》的作者華理克牧師就認為：「會友彼此之間的關係便是使教會連結在一起的黏膠，而友誼則是留住惠有的鑰匙⁴⁸⁹。」當教會中人與人之間的關係被建立時，則教會事工的推動便可暢行無阻。

例如透過主日愛宴，讓教會信徒無論大小，在聚會後留在教會一起用餐，便可拉進會友之間的人際關係；或是每月（也可每季，視教會的大小與財力而定）的慶生會，經由唱生日快樂歌、切蛋糕、彼此分享交通…，都可改善牧者與信徒之間、信徒彼此之間的人際關係與互動。另可藉由特殊節日（如母親節、復活節、父親節、聖誕節等）的聚餐，請會友邀請他們的親朋好友、鄰居、同事、同學、或社區居民，一起來參與，並籌備特殊節日的步道節目，將主耶穌介紹給他們認識，鼓勵他們決志，這種活動也可處進教會的增長。

造就訓練

當牧者發現教會的體質積弱不振時，其原因是，出自教會同工的裝備與訓練不足之故，所以牧者應以加強同工的造就，及訓練為同工改善教會體質為首要目標。如何改善？可從同工們的生命改造起，改變他們生命的特質，在屬靈上面帶他們操練，當同工們的生命與靈命被改善改變之後，他們便能參與教會事工的服事，教會的體質也變得強壯了。

當教會經由不同的改造、訓練、造就、裝備之後，會友們更熱心投入，無論是敬拜讚美、主日禮拜、團契聚會、兒主與成主的宗教教育、探訪、關心社區弱勢家庭、獨居老人的關懷與送餐、打掃服務、投入學校義工，你會發現教會也跟著在增長。

⁴⁸⁹ 華理克(Warren, Rick)著，《直奔標竿-成為目標導向的教會》，楊高俐譯，台北，道聲，1991，頁 342。

禱告仰望

其實教會要藉由禱告仰望神的事情非常多，最常見的有：聚會場地不夠大、教會人數的增長、信徒靈命的操練與增長、教會需要擴建或改買的經費問題、人際關係的問題…。要如何解決？就以筆者的開拓植堂為例，當筆者經由母會差派至一有六個村、兩所國校、一所國中，卻無任何教派的教會在那裏設立（可說是基督信仰的沙漠，沒有信主的家庭），筆者面臨的是，母會無任何經費支持，筆者必須自行籌募建堂基金，自行尋找合適的房屋，向屋主租賃當設立教會與聚會的場所，租金的籌募，牧師謝禮，教會經常費的籌募，以及如何開設，如何與社區的居民互動，不被排斥…諸多問題，都必須由筆者獨自面對，怎麼辦？只有禱告向神祈求，求上帝開路，感謝神聽了筆者的祈禱，在第一季，兒童主日學因教會開辦課業輔導，加上筆者與師母加入學校的義工服務，使社區居民對教會及筆者一家人頗有好感，便讓他們的小孩來參加兒主，由剛開始的四人（筆者的三個小孩加上房東一個小孩）成長至約有 30 人參加的兒童主日學，此時也成立了少年團契，約 8-9 人聚會（成員是來自當地國中，筆者前往洽談開設『得勝者生命教育』課程，所教導班級的學生），加上不斷關懷教會隔壁的鐵工廠的員工，有四名慕道友決志病來教會參加主日崇拜，總之以上這諸多問題，筆者只有一個解決辦法，就是專心祈禱仰望神。

（四）對教會增長有助益的事工

在教會成現增長的期間，可推行一些事工來幫助教會增長，這些事工按照參加的對象可以分為三類，第一種類型的事工是以教會信徒為主，目的在使教會的信徒的靈命提升，建立良好的信仰生活習性，加強信徒間的互動以及關係的改善，達到信徒們「質」的改變，使教會的體質更好，例如教會可推行，主日的早禱會、成人主日學、主日愛宴、探訪工作的加強及、查經禱告會、全教會（或僅長執、團契幹部或各團契）的爬山聯誼活動、事工檢討會等皆是。第二類型的事工是以社區民眾為對象，其目的在介紹教會，邀請人進入教會，改善教會與社區的關係，增進教會與社區的互動為主，例如教會可舉辦福音

主日、配合節日分發福音單張、利用特殊節日舉辦大型佈道會（可在復活節、母親節、父親節、聖誕節舉辦）、社區跳蚤市場、週末歡樂兒童營等。最後一種事工是，教會可針對慕道友或想要認識的人所設計的事工，例如教會可採取以小組分享的方式，由較資深的信徒為小組長，透過分享、見證而使慕道友對信仰漸漸明白了解，最後目的是希望能領人歸主。上述這些事工對於教會「質」跟「量」的增長都會有一定得助益。

教會內推行的事工

教會的增長包含人數的增加「量」，以及信仰的深化及增長「質」，因此教會中推行事工必須兼顧這兩個面向。教會可以期待透過主日的早禱會、成人主日學、查經禱告的推行，來幫助信徒養成良好的靈修生活，並且告知信徒必須要為教會禱告，共同為教會來努力，而成人主日學的宗教教育課程，可使信徒對信仰有更正確的認識。這些可視為是教會「質」增長（加）的事工。主日愛宴及探訪工作的加強，則是以改善信徒與教會的關係，及找回教會流失的信徒為主，可以說是「質與量兼顧」的事工。另外，教會推行的爬山聯誼活動，及事工檢討也都兼顧了這兩方面。因此，牧者在教會所推展對內的事工，可以讓教會信徒覺得是有助於教會的增長，而且信徒也樂於參與其中。

教會對外進行的事工

對外宣教是教會無法避免的責任，也是基督徒的使命，所以教會必須針對所處的社區來進行宣教事工。若教會因為受到教會地理位置與空間的影響（過於狹小），教會的對外事工可以以宣傳教會為主，為使社區民眾更認識教會，教會可以推行福音主日（如戶外禮拜）並搭配不同的節日分發福音單張，邀請社區居民來參加節日的特別聚會（以較輕鬆活潑且帶有福音性的方式進行），例如筆者在開拓教會時，因與社區的學校、居民都很熟捻，於是在第一年的聖誕節，向當地的小學借用場地，舉辦該地區首創的『聖誕節慶祝晚會及佈道會』，收到不錯的回響與肯定；所以教會為了宣教及使教會增長所推行的事工，無論

是社區跳蚤市場、週末歡樂兒童營、課業輔導班、或才藝教室得作品發表會（藉此邀請父母進到教會）等事工，其目的就是要使人能踏進教會的事工，進而可以收到不錯的傳福音領人歸主果效。

（五）牧者期待未來能推行，有助於教會增長的事工

當教會經過了一段時間的努力之後，當教會的聚會人數及事工事奉的人數有明顯成長時，此時教會正面臨了轉型的時候刻，意即教會接著要採取不同的增長策略，也就是說，教會原有的增長策略必須隨著教會人數、型態的改變而需要有所調整。除了上述的策略外，教會可加強兒童的福音事工，如原本只是來參加課業輔導、上美術課、音樂課（鋼琴、直笛等）、電腦班等，當孩童的人數穩固，父母親也對教會更認識，並認同基督信仰，可以在上課之外增加福音性的教導；成立讀書會（一開始為了讓非信徒也可參加，可以閱讀有勵志性的書籍，一段時間後再導向基督宗教為主的屬靈書籍）；改善並加強與社區的互動，及提供社區服務（如學校導護義工、關懷低收入戶、為獨居老人送餐及打掃住家、協助成立社區守望相助隊、進入國高中開得勝者課程…等），是教會可行且必要的事工。（下列將擇項簡述之）

重新定位、制定宣教（增長）策略

以小組模式增長，因教會開始有分小組聚會（可依職業、年齡、興趣、或信徒居住區域等來成立不同的小組），加強小組長的訓練，及加強各小組的關懷、及加強小組的凝聚力與吸引力，發揮小組增長的功用，讓各小組如細胞分裂般的越分裂越多，進而促使教會更增長。

以團契為中心，推行各項事工，教會的增長不能只靠牧者一人或教會內少數幾人，如牧者加上長老、執事可成事的，當教會成長到一定人數時，牧者可與長執會商，成立如弟兄團契、婦女團契、夫婦團契、社青團契、青少年團契、大專團契…等等，並將教會不同性質的事工，如總務、探訪關懷、庶務、禮拜、福音、佈道、禱告、交通等的事工服事，委由這些團契負責，讓每個信徒都能參與在教會增長的服事裏。

加強兒童宣教

若教會的空間、可資運用的人力含師資及經費上許可的話，教會可為社區兒童、國中生、乃至高中生，開辦如課業輔導班、電腦班、美術班、音樂班等等的事工（事情況收費），並讓這些孩童的父母可以因栽培自己的孩子，而願意將孩子送來教會（上課時可適時加入基督福音的宣揚），待時機成熟時，例如可以舉辦學業成績表揚餐會、美術作品展覽茶會、音樂發表會餐會…等方式，讓父母願意踏入教會，牧者再利用此機會，在成果展時設計並主持福音性的佈道會（用禱告開始、簡單介紹耶穌的愛、及教會對社區的關懷、餐前的禱告、結束前的祝禱等），讓父母及他們的小孩對基督教，及基督信仰更認識，諸如此類的福音事工的推展，讓社區內更多的民眾對教會更認識，也因這類的聚會與接觸，讓父母同意自己的小孩（甚至父母自己本身）來教會參加兒童主日學、或其他團契的聚會，以達教會增長的目的。

強化社區關係提供服務

要使社區的人走入教會，還不如教會走進社區容易。若要強化教會與社區的關係，教會必須採取主動積極的態度，將教會融入所處社區的生活當中。例如由牧者主動到學校詢問、並帶領同工及參與：交通導護義工、說故事義工、圖書館義工，到國中或高中開設「得勝者」並成為教導的義工，若教會財力許可，還可在學校設立獎助學金，成立愛心專款以協助社區內弱勢家庭的小孩，諸如代繳營養午餐費、註冊學雜費，觀照社區中的獨居老人，提供送餐、送醫、打掃住處的服務，成立社區諮商協談服務的諮商中心（在教會），對社區弱勢家庭提供急難救助，或協助取的政府相關局處的幫助…等，均可讓教會很快的融入社會成為社區的一份子，將有助於教會的宣教及增長的事工。

（六）教會增長的實踐反省

其實跟教會的增長有關的因素很多，並且有依些是因地制宜的，不過這些因素都脫離不瞭三個面向，即「人的因素」、「策略的因素」、

及「教會定位的因素」。其中人的因素又是最主要的關鍵。教會究竟需要何種牧者與服事同工，略述於下。

教會需要好牧人

聖經中關於成為好牧人有許多的教導，其中我們最熟悉與最具代表性的，就是主耶穌在約翰福音書十章的敘述，也就是主耶穌所說的好牧人。在約翰福音十章 1~16 的經文這樣說：

「我實實在在告訴你們，人進羊圈，不從門進去，倒從別處爬進去，那人就是賊，就是強盜。從門進去的，才是羊的牧人。看門的就給他開門；羊也聽他的聲音。他按著名叫自己的羊，把羊領出來。既放出自己的羊來，就在前頭走，羊也跟著他，因為認得他的聲音。羊不跟著生人；因為不認得他的聲音，必要逃跑。」耶穌將這比喻告訴他們，但他們不明白所說的是甚麼意思。所以耶又對他們說：「我實實在在的告訴你們，我就是羊的門。凡在我以先來的都是賊，是強盜；羊卻不聽他們。我就是門；凡從我進來的，必然得救，並且出入得草吃。盜賊來，無非要偷竊，殺害、毀壞；我來了，是要叫羊（或作：人）得生命，並且得得更豐盛。我是好牧人；好牧人為羊捨命。若是雇工，不是牧人，羊也不是他自己的，他看見狼來，就撇下羊逃走；狼抓住羊，趕散了羊群。雇工逃走，因他是雇工，並不顧念羊。我是好牧人；我認識我的羊，我的羊也認識我，正如父認識我，我也認識父一樣；並且我為羊捨命。我另外有羊，不是這圈裡的；我必須領他們來，他們也要聽我的聲音，並且要合成一群，歸一個牧人了。」

根據這段經文，主耶穌所說的「好牧人」，應具備哪些特色。

好牧人是耶穌的門徒

耶穌在這裡教導，是一種很特別的說法，祂將自己比喻成一個門。正如祂在約翰福音十四：6 節所說：「我就是道路、真理、生命。若不藉著我，沒有人能到父那裏去。」不管是「門」或是「道路」的說法，耶穌強調，只要是祂的門徒，就必須認識祂，否則這個信仰是假的。若我們將羊圈視為教會，耶穌甚至將不認識祂，不是祂們徒的人視為

盜匪（約翰 10:1）。除此之外，耶穌也在其他的福音書亦論及有關於門徒的要素，包括要背起自己的十字架來跟隨祂（馬太 10:38, 16:24~25），要向萬民傳福音（馬太 28:19~20）等等。約翰福音的這段經文中強調二點：

1. 好牧人所傳的就是耶穌基督

基督教的核心就是耶穌基督在十字架上所完成的救贖，使世人藉此與上帝復和。要成為一個好牧人的基本條件，就是能傳揚耶穌基督救贖的福音。就像使徒行傳所記載，使徒彼得與癱腿者的對話，彼得說：「金和銀我都沒有，只把我所有的都給你，我奉拿撒勒人耶穌基督的名，教你起來行走。」（使徒行傳三：6）

一個好的牧者會清楚了解使教會增長的最大力量，不是教會的雄厚財力，不是教會的磅礴建築，真正使教會成長的關鍵是，透過牧者的宣講，使人瞭解自己生命與耶穌基督的關聯，進而願意進入教會與主親近。由此可見，牧者的講台操練與服事有多麼重要，亦即每位牧者對每個主日的講台服事，都須非常的認真準備與用心（包括禱告），因為一間教會若要增長，牧者就必須重視講台的服事，並透過講到使更多人認是福音，特別是福音的主角耶穌基督。

2. 眼瞎、耳聾、心昏沉的，不能成為好牧人

主耶穌的門徒並不像我們想像中那麼完美。如經節的記載，門徒不瞭解耶穌好牧人比喻的意思（約翰福音十 6）。在聖經其他地方也有很多記載與此類似的經文——門徒常常搞不清楚耶穌要做甚麼，尤其以馬可福音的記載最多。甚至作者馬可曾說門徒們是「思想遲鈍」（現代譯本，馬可福音六 52），也曾說：「耶穌『怒目』環視左右，同時為這些人（門徒）悲傷⁴⁹⁰。」（馬可福音三 21）因此，在耶穌基督復活之前，這群門徒給人的印象是愚笨、被判⁴⁹¹、膽小⁴⁹²、貪圖榮華富貴⁴⁹³

⁴⁹⁰ 董俊蘭，《馬可福音的見證-上冊》，台南，公報社，1997，頁 12。

⁴⁹¹ 猶太出賣耶穌的故事。參太 26:14-16；可 14:10-11；路 22:2-6。

⁴⁹² 耶穌平靜風浪的故事。參太 8:23-27；可 4:36-41；路 8:22-25。

⁴⁹³ 西庇太的母親向耶穌求官的故事。參太 20:20-28；可 10:35-45。

及自私⁴⁹⁴，其原因為何呢？筆者認為，這是因門徒不夠儆醒的緣故。當耶穌被擄之前，曾帶門徒去客西馬尼園中禱告，耶穌心裡難過的對門徒說：「我心甚是憂傷，幾乎要死，你們在這裡等候，和我一同儆醒。」（馬太福音 26:38）在耶穌最為掙扎是否要接受即將臨到的『苦杯』（意指耶穌所要面對的十字架。耶穌雖掙扎，但仍順服到死，完成上帝救贖人類的計劃。參太 26:36-46；可 14:32-42；路 22:39-46）之際，卻沒有一個門徒是醒著陪伴祂的。於是耶穌對彼得說：「怎麼樣，你們不能與我儆醒片時麼？總要儆醒禱告，免得入了迷惑；你們心靈固然願意，肉體卻軟弱了。」（馬太福音 26:40-41）沒有儆醒正是門徒們最大的問題。在主耶穌復活後，門徒相信主再臨的日子進啦！（參腓立比書三 20；帖撒羅尼迦前書二 16、四 16；帖撒羅尼迦後書一 10、二 1 的紀載。）因此隨時保持儆醒，門徒們注目在耶穌的身上，將其他一切視為糞土。（參腓立比書三 8）轉變後的門徒跟之前截然不同，祂們為主大發熱心，每天傳講福音，甚至一次信主的人數就有「五千人」（使徒行傳三 4），上帝的道興旺起來，在耶路撒冷門徒數目增加甚多，也有許多祭司信從了這道（使徒行傳六 7）。教會領導者（特別是牧者）有無儆醒，對教會增長的影響竟如此大。

現在教會所遇到的問題也是相同，有一些牧者並不是時時處在儆醒的狀態，他們不禱告、不尋求上帝的旨意、不與主耶穌親近，讓金錢、權力、安逸的生活等等迷惑了他們的心，因此也阻礙了教會的增長。為此，教會的牧者須時時擔心自己所牧養的羊群（信徒）會不會吃不飽、走錯路，所以教會的牧者若能過有規律的靈修生活、常常讀聖經與禱告，與上帝有很好的交通，做到「眼明、耳聰、心儆醒」這三樣，那教會增長的契機也將來到。

好牧人與羊有著親密的關係

當一個好牧人願意正正當當的從羊圈的門進入時，看門的（耶穌基督）給他開門，羊也聽從牧者的聲音。為什麼羊會聽從好牧人的話？

⁴⁹⁴ 彼得三次不任主的故事。參太 26:69-75；可 14:66-72；路 22:55-62；約 18:16-18, 25-27。

在約翰福音十 9-10 中記載，因為好牧人會供應羊群糧草、保護牠們，更重要的是使羊群有更豐盛的生命。舊約聖經以西結書三十四 1-6 這樣記載：耶和華的話臨到我說：「人子啊，你要向以色列的牧人發預言，攻擊他們，說，主耶和華如此說：禍哉！以色列的牧人只知牧養自己。牧人豈不當牧養自己的羊群嗎？你們吃脂油、穿羊毛、宰肥壯的，卻不牧養羊群。瘦弱的，你們沒有養壯；有病的，你們沒有醫治；受傷的，你們沒有纏裹；被逐的，你們沒有領回；失喪的，你們沒有尋找；但用強暴嚴嚴的轄制。因無牧人，羊就分散；既分散，便作了一切野獸的食物。我的羊在諸山間、在各高崗上流離，在全地上分離，無人去尋，無人去找。

從先知書以西結隊牧者的批評，就可知道甚麼是好牧人應該做的事。牧者要將瘦弱的養壯、醫治有病及受傷的、要領回被逐的、尋找失喪的、要溫柔對待羊群；好牧人要聚集在諸山間、高崗上流離失散的羊。當牧者有按照這些原則妥善牧養羊群的時候，自然而然就會與羊群培養出親密的關係，得到羊群的信任。當這種親密關係建立時，好牧人就能做到下列的三件事：

1. 能使羊順服

牧者與羊群的信任感是需要被建立的，而且是相互的。這也是為什麼一個牧者進入一間新教會時，需要時間去適應。羊群當中不時會發出一些聲音來挑戰牧者，有的要求餵養、有的要求療傷。當牧者能滿足羊群的需要時，信任感就漸漸地建立起來。所以教會的羊群是無法用教條，或牧者用自身職位的權威來強迫使其順服。要羊群真正的順服，牧者必須握有來自主耶穌的權柄，也就是在牧者身上能看見耶穌基督的形象，因為羊群本來就是屬於耶穌基督的，牧者只是替祂牧養。(參約翰福音 21:15-19)

2. 能「帶領」羊前進

當耶穌說到使羊前進的方法時，是用「帶領」一詞，而不是用「杖」來趕。順服的羊就是聽話的羊，因為關係親密，所以他們認得牧羊人的聲音，很快的就能循著聲音發出的方向前進；跟羊沒有親密關係的

牧者無法駛羊順從，所以牧者就必須用「杖」來趕羊，會很辛苦的才把羊聚集在目的地。所以身為牧者的一但發現，牧者與會友、或會友與會友之間產生疏離時，可運用，全教會愛宴的方式；牧者邀長執（或會友）爬山、聚餐、喝咖啡、泡茶等等較輕鬆的方式，一方面增進彼此間的親密關係，一方面鬆弛緊張關係，如此無論是牧者與會友，或會友與會友之間的疏離或緊張關係，會得到化解，並建立起彼此之間的親密關係，當親密關係建立起來之後，牧者的話便更有影響力，也更能帶領整間教會邁向增長之路。

3. 能提升羊的敏銳度

受到好牧人照料、牧養的羊群，除了與牧人的關係更為密切外，也會日漸茁壯。當他們對牧人的聲音越來越熟悉之時，對於陌生的聲音敏感度也會愈來愈高。

站在今日教會的角度來看，牧者若是正確地用上帝的來餵養、安為照顧這些羊群，牧者的聲音是帶領他們在正確的信仰道路上。因此，當有不合乎信仰教導的聲音出現時，就不會造成太大的混亂，因為信徒對信仰的敏銳度很高時，就能判斷是否來自上帝的聲音。

好牧人的責任

在約翰福音這段經文中，主耶穌說：「我實實在在的告訴你們，我就是羊的門。」（約翰福音十7）祂駁斥法利賽人與祭司長這些假牧人，認為他們的信仰教導是錯誤的，這些人是為羊皮、羊肉而來，帶來得是偷竊、殺害與毀壞⁴⁹⁵。

高俊明牧師曾在一次教牧進修班說到：「胡茂生牧師曾經分享過教會有四大危機。第一是有神學沒有上帝；第二是有教會沒有十字架；第三是有牧師沒有使命感；第四是有信徒但是沒有信仰⁴⁹⁶。」高牧師認為若想要讓教會發展，牧者必須先自我檢討。牧者在教會負有很大的責任，對內必須要教導及維持信仰的純正性；對外則要面對不同宗

⁴⁹⁵ 鮑會園，《聖經-新國際版研讀本》，美國，更新傳道會，1996，p-2016。

⁴⁹⁶ 陳南州、夏美寬，《地方教會的發展-反省與展望》，台南，仁光，1995，頁 131。

教、教派，甚至異端的挑戰。

主耶穌說：「我就是門，凡從我進來的，必然得救，而且出入得草吃。」（約翰福音十 9）身為一個牧者最基本的責任就是讓羊群吃飽，讓羊群在牧場中能夠得到一切的供應。

以現在的教會來說，牧者要有能力滿足信徒在信仰上的追求，要餵養他們最好的、最正確的。若是以耶穌的標準來說，要更加的豐盛才對（約翰福音十 10）。一個無法滿足信徒對信仰需求的牧者，會迫使信徒向教會外去尋找餵養，這就讓信徒陷入有可能走向信仰偏差的危險。信徒除了希望看見教會的人數增加，其實他們也渴慕自己靈命的增長。好牧人是不會忽略教會質量並重的增長原則。

好牧人的特質

相信世上所有真心在教會牧養羊群的牧者都會同意一件事，那就是主耶穌是所有牧者的模範。但是又有多少人能忠實地跟隨主耶穌的腳步來成為一個好牧人？在耶穌的眼中，好牧人應該具備哪些條件？

1. 為羊捨命的心志

「我是好牧人，好牧人為羊捨命」（約翰福音十 10），主耶穌不但說了這句話，同時也照這樣去行，這是有意要跟隨耶穌腳步之牧者最難做到的。使徒保羅曾經說過，「我已經與基督同釘十字架，現在活著的不再是我，乃是基督在我裡面活著；並且我如今在肉身活著，是因信上帝的兒子而活；他是愛我，為我捨己。」（加拉太書二 20）

若牧者只是將牧養工作當成是一種普通的工作或職業，而全然沒有使命感，在教會發生危機、信徒突遭變故之時，牧者也許會因為壓力太大而退縮逃避，無法帶領教會度過危機，更遑論要帶來教會的增長。

以筆者為例，原本筆者因故無法繼續就讀神學研究所（因家裡遭逢經濟變故，為要協助家裏度過難關，以致休學修到沒有學籍無法復學），於是在一般社會做事，經營過速食店的餐廳（年收入頗豐），但一直無法忘懷來自上帝的呼召，於是在結婚後與師母帶著兩個幼子，先去苗栗鯉魚潭長老教會擔任全職囑託傳道（二年的時間），期間再去

報考台南神學院神學研究所接受裝備，畢業後取得傳道師的資格開始牧會迄今。因獻身為主所用，牧養上帝的教會才是筆者真正看重的事，因為牧養教會從事神職是極其神聖且有意義的服事。

2. 有宣教異象

主耶穌在這個比喻中明白說出：「我另外有羊，不是這圈裡的，我必須領他們來…」(約翰福音十 16)，既然已經領受了牧者的使命，也就有責任去將「圈外的羊」帶入教會中。

因此，要成為一個合主心意的牧人，就必須具備宣教的使命與異象，將教會增長看作是牧者自己份內之事，就如同主耶穌升天之前交付門徒的使命：耶穌進前來，對他們說：「天上地下所有的權柄都賜給我了。所以，你們要去，使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗（或作：給他們施洗，歸於父、子、聖靈的名）。凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守，我就與你們同在，直到世界的末了。」(馬太福音廿八 18-20)

3. 使教會合一

「合成一群，同歸一個牧人」(約翰福音十 16)，這是主耶穌要牧者在羊群中做的事。

在教會增長過程中，總會出現幾個「相對」的名詞，如，「第x代的基督徒」與「第一代基督徒」；「信主很久」與「剛信主的」；「比較屬靈」與「比較沒有追求」等等。當牧者意識到這些名詞有可能在教會產生小團體時，牧者要有弭平紛爭的能力，並善用牧者的親和力與協調能力，帶領信徒一起努力追求教會的合一，因這本是牧者責無旁貸之事。教會若能合一，也能帶來教會的增長，因為，真正的合一可使教會這個團契充滿愛；因為大家互為肢體、彼此幫助，這就是做了最好的見證、替主耶穌與教會做了最好的宣傳。

教會需要好的服事團隊

教會除了要有好的牧者之外，也需要有好的服事團隊。當牧者與服事團隊的異象能夠契合，同工的訓練及裝備充足時，透過團隊的服

事，教會就能有所增長，反之則教會將會衰退。其實牧者也是服事團隊中的一員，所以牧者在整個團隊當中所扮演的角色，特別具有舉足輕重的地位。現就異象的契合、同工的訓練、及服事態度這三方面，來思考服事團隊與教會增長的關係。

異象契合

箴言廿九 18 說：「沒有異象，民就放肆」。如果教會漫無目標，大家就會變得疲憊，沒有方向感，最後會放棄努力，於是沮喪、退縮和失望將會接踵而至，以致於不信。因此，一切屬靈工作都必須有一個異象作前導。異象是教會一切事工的起頭，也是一切事工的結束⁴⁹⁷。但是，有時候教會的屬靈領袖，也就是牧師，需要花很多的時間與精力，去「說服」所帶領教會的會眾接受其異象，原因是因為這異象並非直接從上帝而來，所以常需要一番的解釋，方能取得服事同工的共識⁴⁹⁸。

那麼異象到底是甚麼呢？應當如何定義呢？根據奧夫·艾克曼（Ulf Ekman）的看法，他認為：「異象是指你所看到的東西，是可見的。…『異象』一詞包含許多東西：洞察、啟示、奧秘、預言和夢想等等。它包含未來的計劃、目標和工作。它提供了我們所想要取得、完成的各種模式和榜樣⁴⁹⁹。」但對於『異象』如是定義，對一般不信上帝的人而言，也一樣適用。而一個屬靈的異象與之不同的地方在何處？不同的是，異象不是來自人的內心，而是來自外在一來自上帝。在不違背聖經的原則下，上帝會透過異象將任務託付給祂的僕人。因此，『異象』就是上帝傳至信徒心中的真言（genuine word）⁵⁰⁰。

在舊約聖經尼希米書中可看見，當尼希米在預備領受上帝的話之前，他首先做的事情是禱告、謙卑、悔改，承認自己和百姓的罪。因為這些罪，曾導致耶路撒冷城牆被毀、城門被燒、以色列百姓被擄。（尼希米記一 4-11）因為唯有飢渴慕義、清潔謙卑的心才能領受屬天的異

⁴⁹⁷ 奧夫·艾克曼（Ulf Ekman）著，《與神同行的領袖》，戴保堂譯，台北，天恩，2003，頁 15。

⁴⁹⁸ 同註 488 書，頁 98。

⁴⁹⁹ 同註 498 書，頁 16。

⁵⁰⁰ 同前註書，頁 19。

象。

而當異象在尼希米心中形成，就是跟別人溝通的時候了，但他並不是跟每一個人講，而是和參與工作的人溝通。由於必須由官員和祭司經手，因此他把這些人都視為可能的同工。所以他告訴他們，上帝的手如何臨到他身上，上帝又對他說些甚麼，以及他覺得該做何事。但尼希米並未要求別人支持他的工作，而是讓他們成為工作團隊的一份子。他說：「我們所遭的難，耶路撒冷怎樣荒涼，城門被火焚燒，你們都看見了。來吧！我們重建耶路撒冷的城牆，免得再受污辱。」（尼希米記二 17）他不只激發動機，自己也親身參與。他挑戰、股力他們，並贏得他們的支持。他們的反應非常正面，「他們就說：『我們起來建造吧！』於是他們奮勇做這善工。」（尼希米記二 18）

我們在尼希米的身上可發現一件事情，他只是擔任異象的催化劑。他已經準備好了，於是便開始著手進行；他開始與相關的人溝通，並成為領袖，帶領眾人全力以赴。他所要做的工作如此的有果效，乃是因為其工作異象是上帝所賜的，因此上帝必會使其異象得以成就。當領袖將上帝所賜的異象傳遞出去時，眾人必須要加以印證，然後必須與上帝的信息相結合。當尼希米與眾領袖分享他的異象時，眾領袖就是如此行。

然而，今日教會所行的大多與之大相逕庭，特別在台灣基督長老教會中常可見，長執會與牧師之間充滿許多緊張，牧師向長執所提出的異象，常常不被對方接受，一樣的教會同工所提出的異象也不易被傳遞和接受，最大的問題在於欠缺禱告。若教會的牧者和長執、同工能在開會之前，多多為了將要開始的會議禱告，相信上帝自己會將異象賜下，且眾人也必樂於接受並執行此異象。

同工訓練

教會增長是一件偉大的、艱鉅的工程，也是一件刻不容緩的事工。為了使教會能繼續不斷的增長，必須動用更多人才參與再事工當中，因為教會的事工，不可能單由牧者一人來計劃、與執行。若從舊約聖經來看，在箴言有三次提到「有一群」謀士的好處。（箴言十一 14，

十五 22，廿四 6) 這些經文皆重複地提到需要有一群策士，顯然箴言的作者認為這是極其重要的。另外在傳道書中，作者也談到三股合成的繩子的好處。(傳道書四 9-12) 所以從上述的經文可看到，舊約聖經中的信息似乎大聲、且清楚的說出「團隊服事」的重要性。

筆者認為，如果整個教會的信徒能夠成為一個大的團隊，想必所帶出來服事的果效是可預見的。但如果整個教會的信徒想要成為一個大的「服事團隊」，每一個信徒就必須要接受足夠且完備的門徒訓練，但若從聖經的角度來看，事實上並非每一個門徒都獲得更深入的訓練和造就，而獲得深入訓練和造就的人往往僅限於少數。聖經也支持這種對象的訓練方式，耶穌和保羅都是例子。耶穌在眾多跟隨祂的人當中，只揀選了一些人接受較深入的訓練。(路加福音六 12-13)

在新約福音書其他地方還可發現，耶穌除了訓練十二使徒外，也在他們當中選了三位，施以更嚴謹的訓練，這三人就是彼得、雅各和約翰。另外，我們也看見保羅集中力量訓練少數人，如提摩太、路加、提多等⁵⁰¹。所以從以上可以看出，在教會當中，服事團隊可以說是教會的「核心同工」，這些人必須要接受更多、更嚴謹、更完備的訓練與造就，因這些人是教會的領袖，他們必須擔負起造就、裝備其他信徒的責任。

而在以弗所書四 11-12 提到了五種職分(祂所賜的有使徒、有先知、有傳福音的、有牧師和教師；為要成全聖徒，建立基督的身體)，擁有這五種職分的人都必須去使用其恩賜和影響力，盡力裝備聖徒，各盡其職，建立在基督的身體。然而，每一位基督內的肢體都要獻身於上帝的旨意，且聖經論到有關職務(服事)的定義，遠比一般人所知道的還要廣泛。「服事」(ministry)的希臘文是“diakonia”，即「照料、扶持、職務」之意。前面所提到的經節說到成全(裝備)聖徒，各盡其職；這乃是說裝備和預備每一位信徒，使其各盡其職，以使基督的身體有健全的發展和成長。而教會的領導者，必須要留意每一個信徒，盡量去接觸，認識他們，並發掘他們的恩賜。在馬太福音廿 1-16

⁵⁰¹ 加里·庫恩(Gary W. Kuhne), 《有效的栽培工作》, 杜靜儀譯, 香港, 種籽, 1979, 頁 119。

工人的比喻裡，耶穌將上帝比喻為地主，因收割的事多，所以要每位可工作的工人都到祂的園裡工作。若把這個比喻與馬太福音廿五章所說的合併來看，可以得出這樣的結論：耶穌賜給每一個人人才幹，而後祂盡其所能地看管他們，使他們投資於天國地目的上。作領導的與地主（耶穌）搭配，敦促祂的工人去工作；祂以將帶有責任和影響力的領導才能交託給教會的領袖。可見得上帝要教會中有才能和恩賜之人，直接用於「成全聖徒，各盡其職」上⁵⁰²。

筆者在前面有提到教會事工組織可利用「總幹事制」，找出教會適合特定事工的人才，委以擔任「總幹事」之職，由其全權負責計劃及調度適合的幫手，以協助其完成所託付之事工，此即所謂的「適材適用」。當然牧者在平時就要注意信徒當中是否有獨特恩賜、或有潛力的人才，在需要他貢獻心力得時候，就能適時幫助教會事工的推動與發展。平時牧者也要多多訓練教會的人才，使他們潛藏的恩賜得以發掘和發揮。今日教會若要繼續不斷的增長，則服事團隊的訓練和培養，實在是刻不容緩的。

順服而不順從

若教會較大的事工是採「總幹事制」，皆由一位（不固定適材適用）總幹事負責時，牧者此時就必須負起信仰監督的職責，以防事工的推動偏離信仰的正途。可想而知，當一件事工進行之時，必會產生三種領袖，第一種是職務策劃者，也就是負責事工的計劃部分；第二種是職務執行者，當事工計畫出爐時，此種人必須負擔執行的角色；第三種是信仰監督者，這種人通常都是牧師，因為在事工進行的過程中，牧師必須在每個環節做信仰的反省和思考，以防止教會的事工偏向世俗或歪斜。所以當教會的事工在推展之時，由於彼此之間乃互為肢體，但在事工進行之際卻又獨當一面，因此在這過程中，若意見不和有所衝突恐怕在所難免，因此擁有流暢的溝通管道，是一個良好的服事團隊所不可或缺的。而要如何擁有暢通無阻的溝通管道呢？根據莊大能

⁵⁰² 艾弗遜(Dick Iverson)等著,《聰明的工頭》(The Master Builder),吳秀金譯,台北,以琳,1988,頁173-174。

牧師所撰寫的《二十一世紀的屬靈領導》一書中，提供了兩點意見：

1. 避免誤會及衝突

團隊若沒有良好的溝通，就不能建立有效率的團隊。其實良好的溝通是可以避免不必要的誤會及衝突。一個健全的組織，必須要有流暢的溝通管道，否則若各行其道，會很容易造成彼此間的誤會，甚至引發衝突，所以定期的溝通是非常重要的。

2. 良好的搭配

一個組織的各部門必須藉著定期的會議，輪流報告、共同討論，才能瞭解彼此的工作內容、工作進度，所需要其他部門的搭配及支援，使教會所有的事工是整體的，並非是個人或單獨部門的各自表現⁵⁰³。

一個團隊必須在任何時候都能開放溝通的管道，要營造此種模式的管道，同工之間必須要經常聯繫，對於教會的各樣問題能夠彼此交換意見，也瞭解同工個人或家庭的狀況，同工間應藉著交通分擔彼此的重擔。如果一個團隊，彼此間缺乏深入溝通，就很難發揮功效⁵⁰⁴。

因此，筆者在前面有提到，教會的牧者與服事團隊（同工），可經常在主日下午互相邀約去爬山，而此爬山運動因是自發性所發起的（非強迫參加），服事團隊幾乎全員到齊，而此種藉由爬山運動自然就成為一非正式的溝通管道。因為過程當中，同工之間常藉著喝茶、喝咖啡、聊天的方式來討論教會的事工，這種方式，不但可以聯繫同工之間的情誼，對教會事工的推展亦助益不少。

其實現在不管是從事何種工作，都是需要有一個工作團隊，在這個工作團隊中，更需要有良好的團隊精神，教會的服事團隊更是需要。但何謂正確的「團隊精神」呢？腓立比書二 3-5 說：「凡事不可結黨，不可貪圖虛浮的榮耀，只要存心謙卑，個人看別人比自己強；個人不要單顧自己的事，也要顧別人的事。你們當以基督耶穌的心為心。」這就是良好的團隊精神最好的描述。賴瑞·杜尼嵩 (Larry R. Donnit-horne) 說：「共同的價值觀和共同的目標，尤其是榮譽守則，是團隊合

⁵⁰³ 莊大能編，《二十一世紀的屬靈領導》，台北，台福傳播中心，2003，頁 194。

⁵⁰⁴ 同前註書。

作的基礎⁵⁰⁵。」

結論與建議

在此筆者將根據前面所敘述有關，如何落實在今日（廿一世紀）教會的宣教，及建立上帝國（傳福音）的摘要加以討論，並進而對長老教會總會、地方教會及神學院提出建言，並提出筆者對未來的研究方向。

摘要與討論

教會增長的有關因素脫離不瞭三個層面，即「人的因素」、「策略的因素」、及「教會的因素」。其中又以人的因素影響程度最大，因為任何的策略與事工的實施，都必須要有人的參與和執行。因此在人的因素方面，包括牧者的個人特質、牧會理念、危機處理；服事同工的能力、裝備、訓練及服事態度；信徒對教會的向心力、事工參與度等因素，在在都對教會的增長產生影響。在策略因素方面，策略的制定是對內或是對外；重視質的提升還是量的增長；是提供社區服務還是以教會為中心舉辦活動。上述種種考量也影響著教會的增長。在教會的定位方面，教會是否有異象、願景；是開放或封閉；是積極宣教還是安於現狀；是信仰的團契還是是俗化社團；這些有關教會自身定位的認知也會影響增長的情形。現就這三個層面與教會增長的關係逐一說明。

1. 人的因素

教會增長必須考慮有關「人」方面的因素，如下列四種對象。

①牧者的因素

研究發現，牧者在教會的服事，若能重視講台的服事，真實傳揚福音，就能讓信徒在「質」的方面提升，也就是在信仰上得到造就；牧者應該時常禱告，作信徒榜樣，教導信徒如何來尋求上帝的旨意；以及牧者本身的社會歷練、牧會經驗如果越多，對教會增長就越有幫助。牧者在教會的嚴行必須以身作則、對自己承諾的事情一定要做到；

⁵⁰⁵同前註書，頁 197。

對宣教事工要有熱忱、而屬於正向積極的性格特質都會幫助牧者，帶來教會的增長。如果牧者的另一半也投入服事的工作，除了能帶給牧者助益，也能受到信徒的肯定。

在牧者與同工之間的關係必須維持和諧，因為牧者與事奉團隊是教會增長策略第一線的執行者，若沒有異象的契合與同心服事的共識，將會使得福音工作事倍功半。至於牧者與信徒之間的關係，要建立親密感與信任度。這部分是需要牧者長時間的耕耘才能獲得，一旦親密感與信任度十分穩定時，信徒在各方面才會對牧者順服，此時推動各項福音事工，才能獲得信徒廣大的參與及支持。

②服事同工的因

沒有一位牧者能不依靠服事同工，獨力完成教會所有的事奉工作（即便是開拓堂的事工，也是需要有多同工的參與，哪怕是只有一位）。因此一間教會沒有服事同工，或者服事同工的能力不強，都會影響教會的增長。教會要獲得增長就要從宗教教育、服事技巧訓練或小組長的培訓，來培植教會的服事同工。且教會要有一套養成計畫，為教會訓練出一批精兵，不但參與教會內的服事，也成為傳福音的勇士。服事同工的事奉態度很重要，要清楚認知事奉是一種對人的「服事」，並不是凸顯及高舉自己的機會，服事所要達成地目的是讓人親近上帝、認識上帝，而不是讓大家只記得服事者的技巧與才能。服事同工應該要順服牧者在信仰上的教導，若有意見相左時，可透過適宜的時間與場所來與牧者溝通，不可鼓舞或煽動信徒在教會中形成混亂。服事同工與牧者應該常常聚集，分享或建立共同的異象，同心往目標前進，有同心合一的牧者與服事同工，才有教會增長的開始。

③教會信徒的因

教會信徒對增長事工及策略的支持與參與度，通常也是教會增長成敗的關鍵。若是一項宣教事工或策略，獲得大部分信徒的支持與參與，往往能收到很好的成效。反之，信徒若對宣教事工沒有熱忱與異

象（牧者要向信徒提出教會的願景），在教會增長的過程，他們將成為旁觀者，牧者與服事同工無法從信徒得到任何的後援。當信徒不願意支持與參與這些事工，也透露出二個警訊：第一，牧者所提出的異象沒有獲得信徒的認同，或者信徒不清楚；第二，牧者的教導與建立的關係還不足以讓信徒順服。因此，牧者要推動增長事工時，必須先解決這個問題。除此之外，增長事工最怕遇到一個情形，就是信徒安逸於教會的現狀，不願意接受挑戰、害怕改變。他們或許會認為，過多的人會分享教會有限的資源；過多的事工會佔去自己太多的時間，這是安於現狀的信徒之想法。牧者所處的教會若屬於這種情形，就必須透過宗教教育、信仰造就方式，將教會體質徹底改變，才能接受增長的可能性（但牧者除了呼籲更多的有志之士外，切記要耐著性子跟會友們磨，不要急躁及動怒）。

④ 宣教對象的因素

在研究中發現，除了教會在找尋需要宗教信仰的人進入教會，有一些人也在找尋適合自己的教會。這是目前教會增長所要面對的一個重要課題：「究竟教會有甚麼地方能吸引大家進來？」不管是教會信徒或尋找教會的人，對於教會的看法越來越多元，包括禮拜、敬拜方式、聚會型態、牧者講道的風格、各項硬體設備或信徒之間的互動等因素，都會成為他們選擇教會時的依據。面對這些挑戰的時候，教會要有即時且足夠的危機處理能力，一方面要能包容、尊重大家以不同的方式來敬拜或認識上帝，另一方面要更務實的進行宗教教育紮根的工作，堅持教會在接受多元文化的同時，信仰的純正性也不容失去。教會的增長策略必須能即時檢討與調整，畢竟教會現在所處的世代是隨時瞬息萬變的。

2. 策略的因素

教會增長事工的策略及事工的制定，必須考慮到下列幾項原則。

① 按部就班

牧者要推行增長事工之前，必須評估教會的狀況，究竟是要進行

質的提升？還是量的增加？還是教會有足夠的能力來同時進行？研究發現，教會服事同工及信徒的素質必須要達到一個水準之後，再來進行量的增加，如此一來比較不會使教會產生混亂的狀況。因為剛進入教會的新成員，往往對於信仰的認識不夠，容易接收到錯誤的觀念，若是教會服事同工與信徒的信仰裝備不足，則會誤導這些新成員。因此牧者必須按部就班的擬定增長策略，先從內部質的增長開始，完成之後再追求量的增加。

②質與量不能失衡

教會是一個開放而非封閉的團體，使萬民歸主是教會的責任，因此教會增長策略及事工的制定，不能忽略傳福音的使命。研究發現，若是教會長期的事工都是針對內部信徒來設計，教會的活動力會下降，也失去對外宣教的功能。雖然教會內的信徒在信仰上有獲得造就，但是長期下來，這些固定或傳統的事工，也會漸漸的形式化而失去功用。反之，若是教會只有制定有助於教會人數增加的宣教策略，由於無法維持大多數「質」的穩定，將使教會充滿混亂。總之，教會在增長之時，必須詳細考量有關「質」與「量」的問題，除了要能使教會有實際人數的成長，也要注意不因為成長過於快速而帶來混亂。

③量力而為

每一間教會或多或少都有本身能力的限制。有些教會人才多但是經濟不寬裕；有些教會則是有很多的經費但是沒有足夠的人力。因此，教會在制定增長的策略或事工時，必須考量自身教會是否有能力來負擔及執行。過於龐大無法負擔的計劃最後只會流於形式，甚至影響到日後信徒對增長事工的參與度與支持度。牧者可以先制定一些小型或容易達成的宣教計劃，使信徒產生興趣或建立自信，累積經驗之後再設計比較大型、長久的計劃。

④符合需求

優良的增長策略及事工的制定，必須將焦點放在宣教對象的身上

而非教會本身。一個不符合教會宣教對象需求的計劃，如何能使他們走進教會？教會要摒除「為了辦事工而辦事工」的心態，不要認為別間教會有某項事工，則我們教會也要仿而效尤。追究其原因只是害怕被人笑，或增長不及別間教會而沒有面子。正確的作法應該先審慎評估自己教會內部或教區的對象，究竟適合何種宣教策略而來制定之。

⑤目標明確

每一間教會所要面對的宣教對象不盡相同，不同的對象所適合採取的策略及事工也不同。面對專業與多元的時代，教會若是對於宣教對象沒有明確的目標，只希望「亂槍打鳥」碰碰運氣，其宣教的效果一定是很差的。應該鎖定某特定的宣教對象，在不違背信仰原則的情況之下，針對其需求與喜好來設計可行之策略與事工。有了明確的目標，宣教的力量能集中，發揮最大的效用。

教會定位的因素

教會自身的定位，也會影響其增長情形。

①強調宣教的教會

研究發現，若是教會所有成員都充滿宣教的熱忱，那這一間教會可以預期很快看到人數的增長，但是這種教會的信徒流動率也會比較高，因為這種教會總是把焦點放在新進的信徒身上，若是教會中又沒有足夠的宗教教育與信仰造就的課程，有時候人來的快，去得也。故此種型態的教會在宣教熱忱與策略上沒有很大的問題，但是一定要註異質的提升。

②星期天才開門的教會

這種教會就像是一個俱樂部，每週大家來教會之後，就又回去過著獨自的生活。對於在這種教會聚會的信徒來說，信仰與生活是能夠分開的，傳福音是牧師與長執（或同工）的事，與他們無關。研究發現，成現增長的教會裡，常充滿各種活力。除了星期天的各項聚會外，週間也有各種型態的聚會，以滿足信徒的需求，幫助他們追求信仰。

教會不是單指一個建築物而已，而是真正有上帝與教會地兄弟姐妹的愛充滿在其中。

③封閉的教會

這種教會比較安於現狀，大部分的事工設計都是為滿足教會信徒的需要而已。只要聚會及團契有維持一定的人數，有人出來福是聖工，教會沒有遭遇經濟上的困難，信徒與牧者相處還算融洽，教會就繼續維持現狀下去。這種教會基本上已經喪失宣教的功能，或者說，她不像是一間教會，因為傳福音是教會存在的基本條件之一，不傳福音的教會不能被稱為教會。這種教會要拆除與社會、社區的藩籬，開始進行傳福音的事工，這樣教會才有增長的可能。

④合一增長的教會

這種教會有一些特徵，例如，信徒順服牧者的帶領與教導；牧者之道並供應信徒的需要；有一群同工願意出來服事；教會弟兄姊妹關係密切、感情融洽等等。這種教會的事工設計也許與強調宣教的教會或封閉的教會差不多，但是因為教會的弟兄姊妹對教會的未來有相同的異象，對教會的發展有相同的共識，因而使這些事工能發揮效用，進而幫助教會內「質」的提升或對外「量」的增長。增長之前要使教會能夠和一，牧者就要投入全部的心力，透過禱告祈求上帝帶領教會的腳步；透過講台與宗教教育課程的服事來造就信徒；加強異象、願景的宣揚，凝聚教會共識；訓練服事同工投入宣教工作；真心關懷、誠實教誨建立與信徒的親密關係。當教會呈現合一之後，才有本錢追求量的增加。

對長老教會未來方向的建議

基於筆者也是長老教會的一份子，而本論文的撰寫也是以如何在這塊鄉土（台灣），從事傳福音建立上帝國的宣教策略之研究，因此對長老教會總會、地方教會與所屬神學院提出相關的建議。

對總會

①加強地方教會回報數據的精準度

從過往台灣基督長老教會總會所推動的，教會增長宣教策略及計劃，可發現其對地方教會的配合與執行，及成效有很大的落差。原因不外是，每當總會在設計與推動有關教會的增長策略時，各中會及各地方教會對該策略的瞭解度有多少？地方教會是否有能力配合推動（特別是城鄉的差距及經濟能力的問題）？總會本身對該項事工的宣導足夠嗎？或者地方教會為了配合總會事工（如家庭增長小組），只是把原有聚會（家庭禮拜）名稱改變一下，換湯不換藥的虛應故事，若中會的中委打電話來查詢時，報個數字應付一下，以致總會所得到的回報數字，無法有效且精準的掌握，導致推動了不少針對教會增長的事工，但實際得到的成效卻很有限。盼此次總會研發中心針對 21 世紀的新世代，面對邁向宣教 150 周年所推動的，廿一世紀一領一新倍加運動的宣教運動，能更有效地向地方教會闡述清楚，讓地方教會的牧者能夠知道如何向教會的同工說明白，並依教會的實況來制定可行的宣教策略與事工計劃，來配合總會的宣教運動，並透過中會的協助，有效且確切地掌握各教會實際的增長人數。

②教勢調查多為量化數據，無法顯示「質」的提升狀況

教會增長的因素很多是必須通過質的研究方式，才能分析出來。因此，建議總會在未來進行類似研究計劃時，能夠考慮以質的研究為研究方式，有系統的對不同類型的教會進行研究，所得到的研究結果才能真正帶給教會幫助。

對地方教會

教會增長對於每一間教會來說都是需要的，如何能夠帶來教會的增長呢？

①合一才有增長

合一的教會才能傾全力的投入宣教事工。地方教會若要得到增長，就不要把教會的能量用在互鬥、內耗之上，為有同心合一看見宣教異

象時，教會才能發揮宣教最大的功能，而得以增長。

② 宣教從社區做起

教會與所處社區的關係其實是密不可分的，教會的宣教是不可能跳過社區這個環節而在他處進行，教會如果無法在所處的社區宣教成功，更遑論要將福音傳至地極。因為社區就是鄰舍，教會若不能愛社區、帶給社區祝福、提供社區幫助，那教會就是沒有好的見證，讓上帝的名受到高舉。

③ 服事人才的訓練能幫助教會的增長

教會的牧者並無法以單打獨鬥的方式來使教會得以增長。我們所處的是一個分工又合作的社會。教會需要各種不同恩賜的服事人才，但更重要的是，這些人才必須要有共同的心志來服事，這一點就有賴於牧者的訓練與培養，以及牧者要有團隊服事的雅量。

④ 重視專業人才

牧者在教會中並不需要扮演「萬能者」的角色，牧者應該要做到的是知人善用，成功的牧者會鼓勵教會中每一位有專長的人，來投入相關的服事工作，但不聰明的牧師則是將所有的事工攬在自己身上，而被這些人用專業的眼光來批判。教會應該更加的信任以及重視這些專業人才，也讓他們能在服事上盡自己的一份心力。

對神學院

絕大部分在教會事奉的人才與牧者都是神學院所培養出來的，教會增長與否，受到事奉人才及牧者素質很大的影響，因此對神學院提出如下的建議。

① 重視使命感與宣教熱忱的養成

一個牧者本身的特質、使命感與是否有宣教的熱忱，對於教會增長的影響是非常的大。因此神學院除了專業課程的教導，也不能忽略對學生使命感的培養與宣教熱忱的養成。一個不具備這些特質的學生

，到了教會如何能帶領教會增長呢？由於剛畢業的學生大部分都是派往規模較小的教會，而這些教會更是需要這兩種特質的牧者，因此神學院有培養學生使命感與宣教熱忱的責任。

②加強實踐課程

教會信徒對牧者本身以往的社會歷練與牧會經驗，皆持肯定的態度，認為這是有助於教會發展的因素之一。因此，神學院必須加強實踐課程的安排，以彌補學生社會歷練不足的狀況。尤其現在的神學院（特別是長老教會所屬的學校）專任的於實踐課程的師資人數不多，因此神學院在實踐課程這方面的師資需求，若能招募到符合需求的實踐課程師資，對學生而言，將是助益良多。再者，實踐課程若能加強，不只是能拉近教會與神學院的距離，亦能使神學院更清楚瞭解教會對於牧者的需求。

③教會實習配合實踐

在實踐課程上的師資若得以加強，再來要強化的地方就是教會實習的部分。常常有學生在其所實習的教會當中是沒有牧者的，所以學生在教會的實習就無法得到牧者的指導和訓練，最後淪為教會請來幫忙的廉價勞工。

有些學生雖然在有牧者的教會實習，但是牧者過份地下放權力，要求學生全權處理某一個團契或活動，而牧者本身對這個團契從來是不聞不問，如此，對學生的實習而言異是毫無幫助。

所以筆者建議，神學院能夠加強與地方教會牧師的溝通，並充分掌握學生在教會實習的狀況；若是無牧者的教會要求學校派學生前往實習，學校最好要審慎評估學生的背景之後，再決定是否要派學生前往無牧者的教會實習，以免造成對學生或教會的傷害，也會間接地傷害到學校。

盼望我們在規劃台灣基督長老教會宣教一百五十週年新倍加運動時，正該從台灣社會的心靈需求著手，配合社會結構與資訊發展的特色，用「創意、網路、資源整合」的策略方針，幫助各地方教會針對

地區資源與人口結構等特色，發展多元的「一領一」宣教路線：松年、婦女、青年、醫療、職場、校園、特殊族群等等。用基督信仰的靈命深度，深耕在地居民的心靈沃土，激發台灣全新的心靈生命力，以新倍加的宣教果實提昇台灣人的生命品質，這就是落實台灣基督長老教會信仰告白的精神：使人在基督成為新創造的人，使台灣成為充滿公義、平安與幸福的上帝國。



第五章．結論

上帝國 (the Kingdom of God) 在教會歷史中呈現不同涵意的了解。一般了解，上帝國是指世界終末時，在大審判後從天降臨地上的國度。另外的解釋是，將上帝國看成介於基督再臨與終末審判之間的千禧年國度。其他解釋是，把上帝國具體化在現存基督的教會裡，或是以一種神秘化的意涵來看待上帝國，是內在於基督徒的生活之中。

無論「上帝國」的解釋為何？台灣基督長老教會如何落實在這個上帝所賜的國度建立「上帝國」？意即如何面對新世紀（廿一世紀）作有效的宣教運動？綜觀整本聖經的記載，上帝從起初創造伊始，就在人類的歷史活動中，經由諸多方式在宣揚祂自己，不管是為人類設立伊甸園；在人類犯罪後，揀選了一個人（亞伯拉罕）、一個家族（希伯來族）、一個國家（以色列），祂都參與在人類的歷史中，並藉由種種律例典章、方式，為的就是建立一符合上帝旨意的國度；及至於後，上帝差遣了耶穌基督，道成肉身進入人類的歷史中，宣揚「上帝國」的福音，過程中也是運用當時人們生活中的實際範例，來講解何謂「上帝國」？在這整個過程中，上帝的宣教與人類歷史中，無論是社會、經濟、政治、環境、人權、公義、自由…等等都息息相關。今日，台灣基督長老教會如何落實在這個上帝所賜的國度（台灣）建立「上帝國」？意即如何面對新世紀（廿一世紀）作有效的宣教運動，以達成耶穌所交付的使命—到普天下傳福音建立「上帝國」？

廿一世紀台灣的宣教展望

台灣基督長老教會在今年（2010年）的總會通常年會主題為「傳道年」，並安排於年會中正式啟動「宣教150年新倍加運動」。當然，「傳道」、「宣教」本是教會的使命，尤其長老教會近十多年來，以「上帝國宣教」(Mission Dei) 為宣教的神學立場，並進一步設計以『營造共同體，落實上帝國』為主題的『廿一世紀新台灣宣教方案』，清楚宣告有別於其他教派的宣教觀及策略，期盼帶出不同的宣教效果。

「上帝國宣教」其實就是耶穌得宣教。由新約福音書可得知，「上帝國」始終都是耶穌的傳道主題，甚至祂整個傳道生涯就是「上帝國宣教」宣教的信息。「上帝國宣教」不只是「量」的增加，更是「質」

的提升；不只是「個人」生命的轉變，更是「社群」各層面的改變。「上帝國宣教」是整全的宣教，是關懷個人的身心靈乃至關心社群和整個受造物與創造主的復和，從疏離、墮落、被擄、破壞、罪惡中得釋放、醫治、自由，恢復創造之初的榮美。教會是耶穌基督的肢體，被呼召來接續祂的「上帝國的宣教」，從初代至今日、從耶路撒冷到台灣都未改變。教會宣教最終目標，就是期許上帝的國降臨，上帝的主權彰顯，在地上如同在天上。也因此，成為耶穌基督肢體的台灣基督長老教會，以持續不斷地信仰省思、宣教策略的改進，回應時間及情境的變遷，但從未改變最基本的宣教本質與最終的目標，即透過宣揚福音、培育上帝的兒女、愛的服事、社會改造、關心受造界及福音與文化等層面的「上帝國宣教」之目標。

探索台灣基督長老教會的宣教使命，在1999年四月經總會通過『廿一世紀新台灣宣教運動』作為長老教會的宣教運動。以靈命更新與社區、部落宣教為一個宣教運動的兩大支柱。每一個社區都有不同的特色及發展條件，地方教會也有不同的體質，部落之間也有不同的差異，如何達成此一『廿一世紀新台灣宣教運動』策略？

廿一世紀台灣的宣教趨向與策略

歷史的回顧是促進未來的展望。台灣基督長老教會經過五〇年代的快速增長，六〇年代的停滯期，七〇年代的復甦覺醒，八〇年代的增長突破時期，九〇年代將是宣教奇蹟的新里程；而展望於新世紀的台灣宣教。

新世紀將呈現新面貌，對教牧人員將是新挑戰，對宣教亦將是新課題。但是，宣教運動罪重要還是需要以上帝的話，建立上帝國的宣教，以上帝的主權為中心；從人的心靈到社會，政治的結構都降服在上帝的統治之下。

教會是為了宣教而存在，猶如火是為燃燒而存在⁵⁰⁶。教會與宣教之間的關係密不可分。亞洲神學家宋泉盛牧師曾說：「教會的心臟就是宣教，心臟一停止跳動，軀體就要死去⁵⁰⁷。」宋牧師進而強調：「教

⁵⁰⁶. “The Church Exists for Mission as fire exists for burning” 見 Padilla, Mission between the Times, pp.129。

⁵⁰⁷. 宋泉盛，《教會的反省與使命》，台南，台南神學院，1970，46頁。

會就是宣教的意思，這在於說明教會為宣教而言，並從宣教事工上獲得力量⁵⁰⁸。」這些都是告白宣教的目的是為上帝的主權和榮耀，基督教會是成為上帝在基督裡達成這崇高目的的執行者。

「宣教」一詞應涵蓋教會的整個活動；教會的宣教包括對內和對外的兩方面。對內教會應重視信徒的造就，使上帝的話落實在每一位信徒的日常生活中，使「質」提昇。至於對外的宣教模式有佈道式與社會政治關懷。其實上帝國是透過耶穌基督的救贖，從人的心靈出發，新的生活改變到整個社會，政治的更新與健全；是由小而大，「麵酵」與「芥菜種」的動力運動，可使教會的「量」增加。

總之，宣教事工可總括在：①傳福音（太廿八 19-20），②關懷社會（可十二 30-31）。基督教的基本要義顯示它的「平衡」特性，基督徒的社會關懷是出於基督的愛與公義，盡先知的職責，散發基督的香味，相輔相成並行不悖。以此，健全宣教聖經觀展望於廿一世紀台灣的宣教。

（一）宣教策略的未來學：

「未來學」是探討未來的社會、文化、政治、經濟、宗教等的趨向，作為前瞻性的觀察，提供未來宣教策略的走向。這借助於歷史，配合於未來為借鏡，付諸於積極宣教行動的策略。

宣教學家狄比特（Alan R. Tippitt）說：「從舊約開始，上帝的各方應許，即集中於上帝對人類的愛，必須廣傳給天下萬民。特別在基督復活後，五旬節聖靈降臨開始，因為使徒們經聖靈的充滿大得能力，教會也隨之擴展而漸具組織。當新約教會草創時期，立即呈現數量，質量與組織的增長（徒二 46-47，十六 5）」⁵⁰⁹。這些現象顯示教會在末世中，並非消極的坐以盼望，而是積極的、徹醒的把握住這末世的時間，努力為主耶穌完成未來宣教策略的使命。

耶穌所宣告終末性上帝國的來臨，在於**迫切性**（可九 1；太十 23）與**延遲性**（太廿五 1-3；可十三 7）的問題上。這來臨含**已經**（already）與**尚未**（not yet）的色彩，並帶有**終末性**的緊張狀態。因此，在終

⁵⁰⁸ 同前註。

⁵⁰⁹ Alan R. Tippitt, Church Growth and the Word of God, Grand Rapids: Eerdmans, 1970, pp. 7-8。

末的期望中，介於**即臨**（imminence）和**耽延**（delay）兩者之間的緊張狀態是整個聖經的終末論特徵⁵¹⁰。

莫特曼（Jürgen Moltmann）對終末論的重大發現，乃是將終末論的研討從客觀的啟示與主觀的存在，轉回到對人類的歷史、社會、政治與經濟等現實問題的關心上，並使之與基督教的盼望和行動過程相配合，對教會的宣教使命而言，具重大的意義。莫特曼將終末的盼望置於基督教思想的中心地位，一一向四面八方擴散出信仰與教義的其他論題。他認為基督教思想的基礎不是理性或瞭解，而是盼望。在他的盼望神學中有連帶關係的教會學觀點，教會的教義中說：「因為盼望意即生命的能力，而生命乃屬於各種無所隱瞞，公開的關係裡，所以不應將上帝國描述成抽象的術語。它必須是看得見的具體形象，存在於眾基督徒們所投入的一切生活關係裡。只能將教會的前景描述成一個為了其他人，並與人們一同尋求盼望的媒介⁵¹¹。」

據聞，莫特曼（Jürgen Moltmann）的政治神學體系乃是從末世論作為中心，從而發展到基督論，教會論且落實在人的問題之關心上——如政治、經濟、宗教、種族、人權等⁵¹²。就此意即依莫特曼的觀點，宣教若沒有真正落實在人的需要與展望上，是不正確的。

根據上述顯示，終末論不再是單只論述死亡或瀕死、天堂或地獄；或至今歷史上許多末世的謠言惑眾預言傳說等問題而已。於此基督徒要抱定聖經的終末觀，其終末論一詞的字義已經補充、更新，使之適用於我們今日世界之現實問題。重新強調人性的潛能，將之置於種族、經濟、政治、社會和解放人類的論點上。這種的看法對宣教策略的未來學，大大地影響教會宣教運動之重新理解。

⁵¹⁰ G. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, NY: Harper and Row, 1964, p. 311; 另見 *Eschatology and the Unity of N.T. Theology*, *The Expository Time*, 68(1956-7)68-73 指出，「現在(Now)和未來(not yet)是整個新約中每一終末論思想所共同具有的特徵」。

⁵¹¹ Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A contribution to Messianic Ecclesiology*, London: SCM, 1977, p. xiv。

⁵¹² 莫特曼指出，「許多神學院的教授常犯釋義與歷史研究相分離，系統神學與實踐神學相脫節，使神學變得模糊、抽象，結果使學生對神學的了解，只見樹不見林。（*The Experiment Hope*, London: SCM, 1975, p. 9）」。

(二)由政治、資訊、文化、社會、宗教談宣教的走向：

宣教學家紐比根 (Lesslie Newbigin) 中肯地指出，聖經中所指的拯救 (Salvation)，乃是關心整體的人。拯救包括內在屬靈的方面及外在如，政治、社會、經濟生活以及幸福的家庭方面⁵¹³。更重要的是舊約的拯救觀不僅是政治自由、經濟發展或社會和平及公義的觀點。一方面它是上帝的應許「我要與你們同在」(I Will be with you)，是拯救的核心，是要與活生生的上帝有好的關係。另一方面，是要有建立全然新的秩序之末世觀，是現在的，也是未來的盼望。拯救是未來的，同時也是指現今的經驗⁵¹⁴。

1. 由政治談宣教的走向

對現代人來說，上帝國的宣教觀點，若用一個字來表達，那就是「自由」(Freedom)。因為上帝本身就是愛與自由的上帝，對人類而言，愛與自由是息息相關的。愛與自由同樣是上帝對人類至高的關懷。

正如卡斯托 (Emilio Castro) 所說：「門徒及教會之被設立是為見證上帝大權能入侵的愛，已在耶穌基督身上進入於歷史中⁵¹⁵」。這種入侵的愛即說明，我們當可引用耶穌借以賽亞的話所說：「主的靈在我身上，因為他膏我去傳福音給貧窮的人，差遣我去宣告被擄的得釋放，瞎眼的得看見，受壓制的得自由，又宣告主悅納人的禧年。…這段經文今天應驗在你們中間了⁵¹⁶。」對耶穌來說，公義乃是愛的表現。如宋泉盛牧師所說：「上帝國至終極的表現就是愛，這愛即是對求告者，對人所需要的，有應答的能力⁵¹⁷」。

耶穌對上帝國宣揚的具體表現於「自由」，它包括人所面對的實際生活情況，如病痛、社會公義、壓制等的自由。意即耶穌將上帝國拯救，給予釋放的信息，宣告給窮人；同時也對那些在社會上、政治上擁有權柄的人予審判的宣告，呼籲其當要悔改。

⁵¹³ 參彌四：1-4；詩一四四：12-15。

⁵¹⁴ Lesslie Newbigin, The Good Shepherd: Meditation on Christian Ministry in Today's World, Grand Rapids: Eerdmans, 1977, pp. 105-109。

⁵¹⁵ Emilio Castro, Freedom in Mission, 1985, p. 76。

⁵¹⁶ 路加福音四 18-21。

⁵¹⁷ 宋泉盛著，莊雅棠譯，《第三眼神學》，台南，人光，1989，58頁。

自台灣基督長老教會出身的亞洲神學家宋泉盛牧師，在其「第三眼神學」一書中，對長老教會關心，且參與政治活動的表現，他的中肯看法，認為基督徒關心公義與自由，乃是參與在上帝的政治架構中⁵¹⁸。又如 J.C.England 引證高俊明牧師的話說：「教會關心政治，社會的重點在於讓生理的及心態的勞工們認識『耶穌生命的全部事實』(total fact of Jesus' life)⁵¹⁹。」

於今，政治的宣教走向，教會內外的人，要加強分享教會的此一神學，且分享它對台灣鄉土之關心所作的工作，為的是使公義盡人皆知，於新世紀完成使命。

2. 由資訊談宣教的走向

新世紀未來的社會，其經濟型態將漸漸由工業化轉換為情報化經濟，亦即「資訊」將成為經濟生活的主流，個人化的資訊網路必不可或缺。因此於新世紀的經濟是由資訊所主導，在此只談資訊為經濟走向的主要項目。

隨著資訊產品的進步，因此以家為據點的企業經營者，特別是在家的上班族，是新世紀的生力軍，將會重新帶動台灣另一波的高潮⁵²⁰。這就是「資訊即時間」、「資訊即金錢」的親密關係互相效益。因為「家庭辦公室」，這種「在家上班」的工作型態，不必花時間在通勤上，卻由資訊的傳遞快速，帶來效益。

資訊含有傳真、電視、無線廣播、有線廣播與文字等媒體。在高度科學發達時代，傳真替代信函傳遞；電視、無線廣播、有線廣播帶來快捷的新聞訊息，教學、廣告、娛樂生活的果效；文字報章雜誌的出刊，滿足人類的知識需求及心靈空虛感的補足。資訊可說是人類的生活在廿一世紀的需求更超越現代，而達到顛峰。

在新世紀資訊時代裡，一切都會被資訊化平面快速的流動，縮小世界的距離，使得世界彷彿如「地球村」。資訊決定了世界，掌握了資訊也就掌握了權力；資訊可穿透政治和經濟的藩籬。人們只要掌握資

⁵¹⁸ 同前註書，頁 219-221。

⁵¹⁹ England ed., *Living Theology in Asia*, pp. 63-64。

⁵²⁰ 奈恩比、奧伯汀合著，伊萍譯，《2000 年大趨勢》，台北，天下，1990，頁 319。

訊，就能掌握時勢。當資訊工業將有尖端的發展之際，教會的宣教，應思考藉由資訊功能來發展傳福音的策略。

運用資訊於宣教的功能，首先需考慮組織龐大的財團。因為資訊等於金錢，也等於時間。如電視的資訊是昂貴的，若沒有財團是談不上資訊於電視的宣教（長老會新眼光電台無法長久於商業台播出即是一例）。其次，於時間，需考量一天廿四小時資訊傳遞的時效，於不論何時捉住人類的心靈空虛之所求，以不同型態的資訊傳播福音，以達資訊傳福音之果效。

此外，教會在宣教應設置宣教資訊中心，研究中心與諮詢中心，提供服務的資訊電腦庫。由教會內各類型的專家，對宣教進行觀察、分析、調查；提出具體因應資訊的宣教策略。

3. 由文化談宣教的走向

若從初代教會宣教的經驗來看，教會要做真正的見證，就必將教會所傳的信息應當與她的場合有所關聯。此即所謂的「場合化」(Contextualization)⁵²¹謝偉基(Sawatzky)指出聖經是一本重場合的書。它是照著文化和時代的改變而記錄了上帝的話。聖經作者寫作的方法以及所使用的話語都十分適合於他們的聽眾。所以我們在宣教之時，也當將聖經信息的意思適應於每一種文化中，用文字的形狀來傳達福音的本意，同時不要曲解信息原來的意義和權威⁵²²。基督是宇宙的主宰，祂超越了每一種文化，但祂也採取一個文化來表現祂自己，成為福音，又因為文化經常在改變，由此教會當經常修改，並實行祂所傳的信息。

當「地球村」新世紀來臨，文化的國際化乃是語言的溝通問題，屆時由於自動翻譯機的發達，國與國之間的溝通障礙就會消失。進而在此種情況下產生的世界語言開始被使用，使地球成為單一溝通方法

⁵²¹ 場合化(contextualization)依 Sawatzky 的解釋如下：「在傳福音時要注意聽者場合。在另外一種文化，或在變遷的文化中，來傳達福音根本的意義。」(見教會的使命與見證，38-39)；另見 Sawatzky, The Contextualization Debate: A synthetic Approach, 台灣神學論刊, No. 3. Mach, 台北, 台灣神學院, 1981, pp. 129-144。

⁵²² 謝偉基著,《教會的使命與見證》, 台北, 門諾會錫安教會, 1984, 頁 39。

的地球化時代終於來臨⁵²³。因為世界上語言的紛亂，由於國際化的趨勢所必然，顯露語言融合的必要性，世界語言自然發生的可能性是毋庸置疑的⁵²⁴。由此教會的宣教走向，必朝「地球村」的單一語言，多元文化的「場合化」傳達福音信息是必然的。

4. 由社會談宣教的走向

由於捷運系統和高速鐵路交通網設立後，就大量帶來郊區住宅的趨向。因交通網的發達，帶來都市郊區「衛星市鎮」的成立，教會需先為郊區可能將來成為市鎮的地段，預備購買土地，為將來全面設置教會之良策；亦是教會置產良機，並為將來的教會宣教做多功能社區活動的預備。

在人口擁擠的大都會中，人們擁有土地的機會大幅縮小，而出現「高層化」的趨勢，台灣住宅「麻雀化」的跡象已經浮現。在這種樓房公寓的電梯大樓，人人感到缺乏人情味；而期望大型大樓住宅社區四合院的夢，能規劃多功能智慧型精緻型的休閒設施；含有游泳池、網球場、親子遊樂場、閱覽室等，並配合插花、演講等社區活動。在這新世紀的趨勢下，宣教需研究使福音社區化，讓教會進入社區，成為社區的先導，也成為心靈與文化功能的中心，促進人性化與智慧的需求，這是必然的現象。

未來社區，本位文化將愈形高漲，人們對環境污染，社區公義的關懷和參與更積極。教會應運用這項有利的因素，盡可能發揮教會資源，主導社區活動，提供社區所需的服務，使教會成為社區中心，這將成為教會近鄰佈道的有效途徑；且我們需要在每個羣體當中建立新的福音據點，展望到新世紀給每個羣體建立教會的宣教策略。

其次，在社會中未來老年銀髮族趨向應受到重視。到新世紀時，全世界 65 歲以上人口將佔世界總人口的 6.6%，比例顯著上升。由於高齡人口的增加，將帶來一些如退休、年金支付、老年醫療、社會保險、福利、安養等諸多問題，使得社會大眾對老年生活的安排更加重視。因此，安排銀髮族生涯相關的事宜，是必要的。給予銀髮族追求

⁵²³ 楊淑惠主編，《2000 年生活預言》，台北，金前出版社，1990，頁 123。

⁵²⁴ 同前註書，15 頁。

工作與生命中的第二春，讓退休者投入社會性的義務工作，成為一種前所未見的人生新方向。

總之，銀髮族的趨勢於新世紀教會於宣教需加以重視。使他們若能再為教會與社會義務性工作，取其才幹再發揮第二春的功能，貢獻教會與社會；另一方面配合政府福利制度，關心其保健，重視休閒，豈不是教會宣教的生力軍，又使其銀髮族晚年在教會有其信仰寄託，使信仰更活潑。

再者，當社會邁向高齡化之後，四代同堂可能再出現。社會福利的照顧，永遠趕不上老年人口增加的速度。因此，高齡者在家受照顧的必然性，使得三、四代同居情形可能增加，變成大家族時代來臨⁵²⁵。在這種趨勢走向下，教會宣教可採取大家庭親族歸主群體的關係運動，可產生倍增的果效。

5. 由宗教談宣教走向

一般人對宗教的觀念是，人類的鄉愁，歇息時的依靠；信仰則是心靈的寄託。從八〇年代開始，人類進入鄉愁時刻，新的宗教及信仰狂熱也宣告開始；且接納活潑的形式，擺脫傳統說教式的束縛，如敬拜讚美深得年輕人認同。若論嚮往這般狂熱的宗教熱潮，卻是介乎十六到卅五歲這階層，其中尤以十九到廿二歲的最多。這將持續到新世紀的時段來臨⁵²⁶。

但若分析這一代人的宗教慾求是甚麼？是一種個人可以體現的宗教經驗，期望橫向有更個人和親切的人際關係，不是大羣體的膚淺關係⁵²⁷。

宗教在全球復甦，有些是文化尋根，有些是追求新價值。在物慾橫流的這個時代，有人覺得資訊多、觀念新，反而好寂寞；因為人們失去了垂直定位的連續感，只剩水平漂浮感的時代。由此，它替人們重開了一扇復歸虔誠的窗子。有些學者認為這是人類精神狀態的「再度活化性」；有的認為是「價值世界的重構」，甚至還有學者認為這是

⁵²⁵ 同註 523 書，98 頁。

⁵²⁶ 參中國時報，81 年 9 月 16 日 28 版『趨勢』。

⁵²⁷ 楊牧谷，《公元 2000 宗教大趨勢》，台北，金前出版社，1990，頁 123。

面對冷漠世界時，人們所作的「意識防衛⁵²⁸」。

造成宗教及信仰狂熱，信徒將會快速成長，除了一些社會因素：如人心浮動、生活壓力巨大外，若以現代觀點來看，是由於現代各宗教已較能廣泛運用組織化、制度化方式來推廣他們的信仰，而使得宗教信仰更能普及到社會各角落。因此，廿一世紀人們的生活，彷彿在宗教的城邦。當人類面臨心靈空虛，漂浮寂寞，做文化尋根及追求新價值觀念而宗教在全球復甦時；教會的宣教要探討分析各層次年齡的宗教慾求，以福音滿足他們的需求。

魏格納(Peter Wagner)提到新世紀教會的宣教走向，在他著作「教會增長策略」中指出，需以未得的族群為目標，激發族群運動，施行權能佈道，以都市為目標⁵²⁹。Bolton則強調門徒訓練，施行正確的目標，正確方法，需有適當人才於適當的地點與適當的時間訓練⁵³⁰。但是新世紀的宣教尚需確立全面性的藍圖，才不致於短視。如 Gene Getz 所說，如要建立現代化的宣教藍圖，就需透過三種透視鏡：聖經透視鏡（永恆）、歷史透視鏡（過去）、現代文化透視鏡（現在）⁵³¹。

在確立宣教的藍圖後，其中施行羣體歸主的屬靈認領最為重要。我們思考，神要我們向誰傳福音？他們是什麼樣子？誰去向他們傳福音？如何向他們傳福音？預期的結果如何⁵³²？

所謂的「打鐵要趁熱」是傳福音不變的原則，也是主耶穌吩咐門徒「先從耶路撒冷開始」的戰略意義。對某一團體的屬靈認領是我們日後的時代必須加以重視的。此策略需視不同情況的人羣，產生不同的羣體歸主運動。

羣體歸主必須考慮「優先接觸易接受福音者」，或以一個家庭族群為對象單位，不以個人為對象單位；如客家羣體的歸主，若能先得著族長、家長，就有可能在羣體歸主的原則下，得到全族、全家；且要以老、中、青三管齊下。

羣體歸主運動之價值性，因羣體聚集其思想、意識、教育都有很

⁵²⁸ 同著 526。

⁵²⁹ 魏格納、何國強譯，《教會增長策略》，台北，學園，1991，頁 120-130。

⁵³⁰ Robert J. Bolton, Treasure Island, William Carey Library, 1976, p. 304。

⁵³¹ 蓋時珍著，《追朔、校正、更新》，香港，證主，1981，頁 18。

⁵³² 傳福音策略，台北，教會更新發展中心，1984，頁 53。

強的共通性；成立迅速，裝備充足，易將福音擴展到社會中各階層，對社會及教會都有決定性的影響，具有整體福音的策略價值。但是，教會在從事宣教事工時，要注意的是，策略若沒有行動是死的，只是「紙上談兵」而已；除非穿在腳上而行動走往各處，否則將只是表面而沒有生命的動力。所謂「活動」是具有生命的行動力；「感動」是要有所感而動，具備聖靈的充滿感應的敏感度，並付諸於行動。

耶穌基督是「新造」力量，不僅罪人在基督裡可以「新生」，文化也能「更新」，教會更能「重生」而「增長」。我們若在基督復活的大能力之下，便有「新存有」(The New Being)的盼望，此乃是基督徒宣教的永遠之動力。

我們確認具備增長策略的動力，其目標是信心的明燈，目標帶來挑戰，目標喚起回應與策動奮鬥；若沒有目標，就陷入靜止不動的狀態，因為沒有挑戰就沒有奮鬥。

使徒保羅的宣教動力由基督所賜，且於其行程與書信中可瞭解他的宣教策略是先由大都市，再廣及各地，具備更大的異象，向全世界的宣教運動（徒一8）。在啟示錄耶穌曾說，於末後日子來臨之前，祂的跟隨者必須為世界宣教的緣故，要面對苦難困境和苦待，但是我們永遠堅固的信念是：上帝是全世界的創造者、拯救者；且是至高無上具有主權的，必臨到祂的國度。聖靈賜予教會的角色，是先猶太，後於外邦，甚至到祂的國度蒞臨的終末盼望。盼望神學家莫特曼(Moltman)說：「將來的教會是參與在基督徒的盼望為動力(dynamics)⁵³³」，但是現在世上的教會亦同。於是現今的教會要大開放(open)，不可緊閉，須向教會牆外延伸傳揚福音，然後帶回教會分享真理。

教會也要如同保護傘的旗幟展開(Wide Open)，用基督的聖名高舉，邀請受苦的眾人得到隱蔽；且在耶穌基督的寶血下得救贖。所以要展開保護傘的旗幟，直到你擁有宣教的伸展。

當教會準備進入廿一世紀，需具備更新復興的靈，抓緊基督的寶訓：「盡心、盡性、盡意、愛主你的上帝」(太廿二 37)。邁向公元二千年於宗教熱潮為教會提供一個極美好的機會，謙卑又持久地耕耘才

⁵³³.同 532 註書。

會有豐盛又可存留到永遠的收成。因此，每一位神的僕人需有異象；建立一個，禱告的教會、被聖靈充滿宣揚福音的教會，有愛與喜樂的教會，遵守教訓不斷增長的教會，且讓整個台灣社會成為一：行公義，好憐憫，謙虛謹慎與上帝同行的國度（彌六 8）；建立一：願你得國降臨，願你的旨意成就在地上，如同在天上一樣的上帝國度（太六 10）。

今日我們面對著政治上屬於敏感的中國（共）教會重新開放，而且開始在國際間和世界各地教會建立關係之際，我們慎重地在信仰上予以正視，願以信仰的態度來回應。我們相信基督教會是「聖而公之教會」，是屬於上帝的，在基督裡同為肢體的，是超越任何政治、文化、種族的隔離而不受其約制。我們誠願全世界各地的基督教會，都能在基督的信仰裡互相接納合而為一成為一體。我們也確信，在基督裡的教會是普世公同的，不但在基督裡肯定其各自的價值和尊榮而為自主性的主體，並且在基督裡是以平等而互相尊重的關係來共同成為基督的肢體⁵³⁴。

台灣基督長老教會以積極的態度參與世界宣教事工，長老教會希望不但是得到世界教會的支持、關懷、更要貢獻上帝所賜的一切恩賜與世界教會共同分享，來分單世界的宣教責任。現今世界的種種問題，已不再是單獨、孤立的問題，而是共同而互相關連的。長老教會所面臨的問題，也常常是台灣其他教派，甚至世界上許多地方的教會同樣面臨的問題。例如與他宗教的對話；面對政治與宗教複雜的關係中，上帝與該撒之主權的分辨；如何以背負十字架來見證基督福音，如何認同於鄉土同胞的苦難，如何關懷被壓制、失去了自由的人們，使他們的人權、尊嚴獲得尊重、維護。這些問題都是世界教會所共同面對的問題，因此台灣基督長老教會更應該將自己的人力、財力，信仰上操練的經驗，與世界教會分享，方能共同協力，從事更根本、更深入、更整體的宣教方策，來做為上帝在這個時代的差使。

讓我們靠著主的恩典，藉著神的大能，盡最大的力量推展福音運動，紮實又落實的完成主耶穌所交付的大使命。台灣的前程，必如黎

⁵³⁴ 「認識台灣基督長老教會」編輯小組，《認識台灣基督長老教會》，台南，人光，1986，頁 58。

明的旭日，愈來愈光明，使主的榮光充滿全地。讓我們懇切祈禱全世界的主，在未來的歷史中引導我們所有的教會，在基督裡合一，共同做為上帝忠心的僕人，來促進世界的公義與和平，在地上實現上帝的旨意，使全人類在上帝的愛裡成為一家人，都享有上帝兒女的尊榮。



附 錄

附錄一

台灣基督長老教會 對國是的聲明與建議

台灣基督長老教會總會常置委員會，鑑於可能嚴重地威脅台灣地區全民生存的當前國際局勢表示深切的關懷。秉著耶穌基督是全地的主宰，公義的審判者，也是全人類的救主之信仰，我們代表二十萬基督徒也願意代表我們同胞的心聲作如下的聲明與建議：

一、向國際的聲明：

現居台灣的人民，其祖先有的遠自幾千年前已定居於此，大部份於兩三百年前移入，有些是第二次世界大戰後遷來的。雖然我們的背景與見解有所差異，可是我們卻擁有堅決的共同信念與熱望——我們愛這島嶼，以此為家鄉：我們希望在和平、自由及公義之中生活。我們絕不願在共產極權下渡日。

我們對尼克森總統即將訪問中國大陸的事甚為警惕。有些國家主張台灣歸併中共政權，也有國家主張讓台北與北平直接談判。我們認為這些主張的本意無異於出賣台灣地區的人民。

我們反對任何國家罔顧台灣地區一千五百萬人民的人權與意志，只顧私利而作出任何違反人權的決定。人權既是上帝所賜予，人民自有權利決定他們自己的命運。

二、向國內的建議

最近我中華民國在聯合國成為國際間政治交易的犧牲品是有目共睹的，依此情勢繼續發展，我們恐難免於像東歐諸國被共產極權壓迫的悲慘遭遇。為此我們呼籲政府與人民更加把握機會伸張正義與自由，並澈底革新內政以維護我國在國際間的聲譽與地位。

最近政府一再強調起用新人，所以我們切望政府於全國統一之前能在自由地區（台、澎、金馬）作中央民意代表的全面改選，以接替二十餘年前在大陸所產生的現任代表。例如德國目前雖未完成全國統一，但因西德臨時制憲使自由地區人民得以選出代表組成國會，此例可供我政府之參考。該國雖未成為聯合國會員，卻因此種革新政體而贏得國際上的敬重。我們相信這種革新與改進必能使國際人士及本國

人民感到確有正義的保證和內在的和諧。

台灣基督長老教會總會

議 長 劉華義

總幹事 高俊明

主後一九七一年十二月二十九日



附錄二

我們的呼籲

自從一九七一年台灣基督長老教會發表國是聲明後，曾引起國內外人士之重視與熱烈的反應。國是聲明之發表乃基於我教會對國家命運之關心。儘管有部份人士對聲明加以誤解與抨擊，然而我教會仍憑信仰良心以告白教會之堅定信仰。幾年來，我教一直堅持國是聲明的原則與信念，一再主張任何世界強權不得宰制我國家之命運。唯有我們自己的人民才有權利決定自己之命運。我教會也迄未曾改變初衷，深信唯有徹底實施憲法，革新政治才能建立符合民主精神的政府。我教會從不鬆懈為達此目標而努力。

時局變化莫測，我國家正陷於外交孤立，而面臨世界經濟危機之際，教會不該苟且偷安，放棄先知的職責。我們知道若只有歌功頌德，實不足以表達教會的愛國心，也無法協助政府解除當前之困難。惟有以愛心說誠實話，積極關心我國政治前途，才能建立開放、民主、公正、廉能之政府。

鑑於國家正處危急存亡之秋，教會更應負擔起國家存亡之責任，坦誠地向政府表明我教會的立場，提出對國是之意見，同時呼籲教會摒棄本位主義的心理及祇重視個人得救的觀念。為了挽救國家的危機應精誠團結，成全教會為維護公義、自由、和平的任務，使教會堪稱時代的基督忠僕。

因此，我們呼籲政府重視下列幾項與國家命運息息相關的問題，並促請政府接納我們之建議：

一、維護憲法所賦予人民宗教信仰之自由

在自由世界各國的人民都享有充分的信仰自由。尤其每一個人應享有自由使用自己的言語去敬拜上帝，以表達個人的宗教信仰。

不幸，聖經公會所印行之地方語言之聖經竟遭查扣取締，此事件發生後震驚海內外。有關當局以方言聖經構成違反推行國語政策為由加以取締。然而，一國之政策絕不能抵觸憲法之基本精神。如今，雖經數度交涉已發還舊版白話字聖經，然而我們陳情政府為維護憲法上信仰自由，發還新譯白話字聖經，並准予繼續出版任何語言之聖經。

二、突破外交孤立之困境

自從我政府退出聯合國之後，我國外交突陷孤立困境。現在政府正鼓勵民間各界積極推展國民外交，以促進文化、經濟的交流。故我政府應該准許教會自由參加普世教協等國際性教會組織，我們不能因世界教會組織中少數不同之意見，而放棄參與國際性教會組織的機會。

三、建立政府與教會間之互信互賴

不可否認的教會是協助國家進步安定的一股強大力量。政府與教會之間應保有互信、互賴之精神。互信與互賴之關係乃建立在彼此尊重之基礎上。

我們建議政府應與教會當局取得直接關係，彼此坦誠就國家前途與社會的改革交換意見。才能促進教會與政府間之互信與互賴。

四、促進居住在台灣人民的和諧與團結

此時此地，不應有省籍黨籍之分別，分黨結派，破壞團結，導致不幸與分裂。面臨當前困難局勢，只有同舟共濟，才能挽回危機。為了消除省籍黨籍之差異不應存有彼此之優越感。國民應享有權利與義務平等之機會。我們畢竟是同住在這一塊土地上生活的同胞，所以應該以互諒互助及互相接納的態度對待。

五、保障人民的安全與福利

台灣經濟快速成長發展，固然帶來了社會的繁榮，也帶來了人性墮落，道德頹廢，公害猖獗，貧富懸殊，治安問題益形嚴重。教會基於保護人權與維護人性尊嚴之使命，呼籲政府加強社會發展，針對社會風氣之敗壞、貧窮、貪污、治安及公害諸問題，採取有效措施以保障人民之安全與福利。

為了負起教會的時代使命，我們也呼籲教會注視當前所面臨之問題，我們祈求聖靈幫助我們，引領我們，使教會真實發揮先知與祭司的角色。

一、發揚誠實與公義之精神

教會身處困境，常常失去了誠實的良心，極力避免得罪別人，怕惹麻煩，因此對社會公義的問題缺乏敏感，只是企圖顧全自己利益。

教會罪痛苦的一件事是昧著良心說謊話，教會如果缺乏誠實與公義將導致癱瘓。基督的精神無時無刻成為我教會反省之原則。

二、促進教會內部的團結與堅守教會立場

近幾年來教會的不斷分裂威脅到教會整體的生存，分裂主義的思想深深地滲透教會，嚴重危害教會團結。教會針對內部紊亂的實際問題，必須重視秩序的遵守及法規的維護。我們主張任何破壞教會秩序與團結之行為必須受到嚴厲制裁。

造成教會的混亂的現象乃由於教會失去了正確的信仰立場。我教會的傳道人與信徒由於信仰立場不堅，對自己教會失去認識，常常受到其他團體擺佈，這種任人擺佈的結果往往是由貪小便宜之心理所造成的。教派間之互相合作是理所當然的。但是我們必須先認清自己的原則，顧及教會的秩序與法規。而且教會之合作必須基於互相的尊重才能達成。

三、謀求教會的自立與自主

教會經過一百十年的歷史，雖然在地方教會已達到自立的成果，但整個總會來說，我們仍然是「接受教會」。今後我們應努力從接受的教會轉變為「給予之教會」。教會的自立不僅限於經濟，尤其在宣教上我教會應從依賴差會的時期進入到自立互助的時期，藉著互助的關係我教會使能體驗分擔世界教會的責任。教會必須把握其應有之自主性，站在超然的立場，宏揚上帝的公義並維護自由與平等。

四、建立與全世界教會密切的關係

教會之所以分裂，乃是由於缺乏普世教會之信念，按我教會信仰告白我們相信教會是聖而公同的教會，全世界教會應該尊重異己，彼此接納，達成合一的理想。

近年來有某些教會人士從事破壞我教會與世界教會之關係。我們呼籲教會嚴密注意這種破壞教會合一的行為。同時對於這種破壞行動加以阻止與譴責。

今後我教會為達成與世界教會之關係，更應計劃促進與世界教會在各方面交流之工作，增進教會彼此間之了解與互助。

五、關心社會的公義問題與世界問題

教會必須成為公義、真理的僕人，教會存在地目的也是為達成傳達上帝愛的信息，因此，教會必須憑著赤誠的愛心進入到社會現實生活，藉服務改變社會的現況。

今天的世界充滿著不義及戰爭的恐怖。由於人類的自私造成世界人類莫大的痛苦。世界飢餓問題、人口問題及人權問題仍急待關心與解決。我教會與全體教會站在同一線上伸手相助，使上帝的愛真正普及於世。

在此時代，教會無法保持緘默，坐視世界之沉淪，教會除了參與傳揚福音使人悔改信主之外，必須表達對整個國家社會及全世界人類的關懷，才不辜負上帝所交託之使命。

主後一九七五年十一月



附錄三

台灣基督長老教會 人權宣言

— 致美國卡特總統、有關國家及全世界教會 —

本教會根據告白耶穌基督為全人類的主，且確信人權與鄉土是上帝所賜，鑑於現今台灣一千七百萬住民面臨的危機，發表本宣言。

卡特先生就任美國總統以來，一貫採取「人權」為外交原則，實具外交史上劃時代之意義。我們要求卡特總統繼續本著人權道義之精神，在與中共關係正常化時，堅持「保全台灣人民的安全、獨立與自由」。

面臨中共企圖併吞台灣之際，基於我們的信仰及聯合國人權言，我們堅定主張：「台灣的將來應由台灣一千七百萬住民決定。」我們向有關國家，特別向美國國民及政府，並全世界教會緊急呼籲，採取最有效的措施，支持我們的呼聲。

達成台灣人民獨立及自由的願望，我們促請政府於此國際情勢危急之際，面對現實，採取有效措施，使台灣成為一個新而獨立的國家。

我們懇求上帝，使台灣和全世界成為「慈愛和誠實彼此相遇，公義和平彼此相親，誠實從地而生，公義從天而現」的地方。（聖經詩篇八五篇十至十一節）

總會議長 趙信恩（出國）

總會副議長 翁修恭 代行

總幹事 高俊明

主後一九七七年八月十六日

附錄四

台灣基督長老教會信仰告白

我們信上帝，創造、統治人與萬物的獨一真神。祂是歷史與世界的主，施行審判和拯救。祂的兒子，從聖靈投胎，由童貞女馬利亞降生為人，成為我們的弟兄，就是人類的救主耶穌基督，藉著祂的受苦、釘十字架死、復活，彰顯了上帝的仁愛與公義，使我們與上帝復和。祂的靈，就是聖靈，住在我們中間，賜能力，使我們在萬民中做見證，直到主再來。

我們信，聖經是上帝所啟示的，記載祂的救贖，做為我們信仰與生活的準則。

我們信，教會是上帝子民的團契，蒙召來宣揚耶穌基督的拯救，做和解的使者，是普世的，且根植於本地，認同所有的住民，通過愛與受苦，而成為盼望的記號。

我們信，人藉著上帝的恩典而悔改，罪得赦免，以虔誠、仁愛與獻身的生活歸榮耀於上帝。

我們信，上帝賜給人有尊嚴、才能，以及鄉土，使人有份於祂的創造，負責任與祂一起管理世界。因此，人有社會、政治及經濟的制度，也有文藝、科學，且有追求真神的心。但是人有罪，誤用這些恩賜，破壞了人、萬物與上帝的關係。所以，人當依靠耶穌基督的救恩。祂要使人從罪惡中得釋放，使受壓迫的人得自由、平等，在基督裡成為新創造的人，使世界成為祂的國度，充滿公義、平安與喜樂。阿們。

主後一九八五年四月十一日

參考書目

壹、中文書籍：

一、書、文集、論文、手冊

《1982 奉獻年指南，獻身為活祭》，台北，什一增長推行中心，1982。

《什一增長研討會手冊》，台北，長老會信徒十一增長推行中心，1983。

中國論壇編輯委員會主編，《台灣地區變遷與文化發展》，台北，中國論壇，1985。

王憲治，〈台灣鄉土神學導論〉，1988。

王曉波，《臺灣史與臺灣人》，東大，台北，1993。

王崇堯，《台灣廣場》，台南，復文，2005。

王崇堯，《台灣本土情境中的聖餐》，台南，復文，2006。

王崇堯，《台灣鄉土神學》，復文，台南，2007。

巴克萊，《馬可福音注釋》，香港，基文，1988。

史明著，《台灣人四百年史》，台北，蓬島文化，1980。

台灣文學作家全集：黃春明、洪醒夫、王禎和及葉石濤等人的文學作品。

台灣基督長老教會，《教會增長概覽與評估（1965-1981）》，增長研究中心。

《台灣基督長老教會百年史》，台北，長老會總會歷史委員會，1965。

台灣省文獻會，重修台灣省通志《卷七政治志社會篇》，南投，1992。

台灣基督長老教會總會 2000 年福音推行中心，《宣教大會專題文輯》，台北，總會 2000 年福音推行中心，1994：1。

加爾文神學〈教會論〉，林鴻信，《加爾文神學》，台北，禮記，1997。

台灣基督長老教會總會發行，《認識台灣基督長老教會》，台南，人光，1986。

台灣基督長老教會總會發行，《焚而不燬——台灣基督長老教會信徒訓練手冊》，台南，人光，1986。

- 台灣基督長老教會總會教育委員會編，《焚而不燬—信徒訓練手冊》，1986再版，人光。
- 台灣基督長老教會總會研究與發展中心，《21世紀新台灣宣教運動》，台北，長榮國際，2003年三版。
- 江樹生譯《熱蘭遮城日誌—第二冊》，台南，台南市政府，2002。
- 江樹生譯，《熱蘭遮城日誌—第三冊》，台南，台南市政府，2003。
- 牟宗三，《生命的學問》，台北，三民，1971。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北，台灣學生書局，1984。
- 李聲庭，《人權法治，民主》，台北，文星，1964。
- 宋泉盛，《教會的反省與使命》，台南，台南神學院，1970。
- 谷寒松，〈兩次神學會議的報告〉，《神學論集》，40號，1979。
- 林萬億著，《台灣社會福利：歷史經驗與制度分析》，台北，五南，2008。
- 周聯華，《講道法》，台南，東南亞神學協會，1985。
- 吳智勳，〈基督徒倫理的特徵〉，《神學年刊》，6，1982。
- 吳恩溥主編，《世界五大宗教》香港，聖文出版社，1989四版。
- 岑溢成，《大學義理疏解》，台北，鵝湖，1985。
- 谷寒松，〈耶穌—基督徒倫理道德的基礎〉，《神學論集》，72號，1987。
- 谷寒松，《神學中的人學》，台北，光啟，1988。
- 谷寒松，《天主論.上帝觀》，台北，光啟，1990。
- 宋泉盛，《建構台灣文化的神學》，嘉義，信福，1994。
- 李增祿編，《社會工作概論》，台北，巨流，2007。
- 松本曉美、謝森展編著，《台灣懷舊》，台北，創意力，1993。
- 東南亞基督教協會，《人類社會中的教會》，香港，基文，1966。
- 韋正通著，《中國文化與現代生活》，台北，水牛，1983。
- 國立編譯館，《中國現代史》，台北，幼獅文化，1978。
- 陳佐才，《牧養縱橫》，香港，基文，1982初版。
- 陳南州、夏美寬，《地方教會的發展—反省與展望》，台南，仁光，1995。
- 陳南州，〈教會與社會〉，總會研究發展小組編，《台灣基督長老教會研究發展研討會》，台北，台灣基督長老教會，1983。
- 陳南州，《教會與社會》，台北，永望，1986。

- 莊永明總策劃，黃秀慧主編，《台灣世紀回味－1895-2000 時代光影》，香港，遠流出版公司，2000。
- 莊文生編，《牧會協談手冊》，台北，台灣世界展望會，1984 初版。
- 莊大能編，《二十一世紀的屬靈領導》，台北，台福傳播中心，2003。
- 莊永明總策劃，黃秀慧主編，《台灣世紀回味－1895-2000 時代光影》，香港，遠流出版公司，2000 年。
- 教會發展更新中心，《基督徒與敬祖》，台北，中國與福音出版社，1987。
- 黃伯和，《孕育於文化的神學》，台南，人光，1987。
- 黃伯和，《宗教與自覺》，台北，稻鄉出版社，1990。
- 黃伯和，《本土神學講話》，台南，教會公報出版社，1999。
- 黃伯和，《本土神學的倫理關懷》，台南，教會公報出版社，1999。
- 黃惠惠，《助人歷程與技巧（增定版）》，台北，張老師，民 80。
- 黃以諾，《從宣教神學到政治神學－台灣基督長老教會神學的範式轉移及其批判》，2004。
- 陳鵬雲，《2328 陳鵬雲的台灣白色恐怖回憶錄》，傑出，台北，2006。
- 黃源協，蕭文高著《社會政策與社會立法》，台北，雙葉，2007。
- 黃彼得，《教會的動員與增長》，印尼，東南亞聖到神學院，1986。
- 賀麟，〈儒家思想的新發展〉，賀麟等著，《儒家思想新論》，台北，正中，1978。
- 張大卿，〈自覺與自決〉，《關懷》，No. 54，1987。
- 張春申，〈「社會事務關懷」通諭的本地回應〉，《論「社會事務關懷」通諭》，台北，天主教中國主教團社會發展委員會，1989。
- 傅偉勳，《佛學思想的現代探索－〈現代儒學發展課題試論〉》，台北，東大，1995。
- 傳福音策略，台北，教會更新研究發展中心，1984。
- 楊振良，《孟姜女研究》，台北，台灣學生書局，民 74。
- 詹德隆，《基本倫理神學》，台北，光啟，1986。
- 聖經神學辭典〈1703-教會〉，思高聖經協會編著《聖經神學辭典》，台北，思高聖經協會，1988。
- 董芳苑，《信仰與習俗》，台南，人光，1988。

- 董芳苑，《宗教與文化》，台南，人光，1989。
- 董俊蘭，《馬可福音的見證-上冊》，台南，公報社，1997。
- 聖經神學辭典〈267-教會〉，聖經神學辭典編譯委員會《聖經神學辭典》，台北，光啟，1990。
- 楊牧谷，《公元 2000 宗教大趨勢》，台北，金錢出版社，1990。
- 楊淑惠主編，《2000 年生活預言》，台北，金錢出版社，1990。
- 楊牧谷主編，《當代神學辭典（上冊）》，台北，校園，1997。
- 楊牧谷主編，《當代神學辭典（下冊）》，台北，校園，1997。
- 楊碧川著，《簡明台灣史》，高雄，第一出版社，民 76 年。
- 蓋時珍，《追溯、校正、更新》，香港，福音證主出版，1981。
- 「認識臺灣基督長老教會」編輯小組，《認識臺灣基督長老教會》，台南，人光出版社，1986。
- 臺灣省文獻委員會，《二二八事件文獻輯錄》，台北，正中書局，民 80 年。
- 蔡文輝，〈我國現代化努力的過去、現在與將來〉，朱岑樓主編，《我國社會變遷與發展》，台北，東大，1981。
- 劉富理，《巴克禮及其教會增長原理》，美國，台福教會，1982。
- 蔡仁厚，《新儒家的精神方向》，台北，台灣學生書局，1984。
- 鄭志明，《中國社會與宗教》，台北，台灣學生書局，1986。
- 鮑會園編，《新國際版研讀本—聖經》，美國，更新傳道會，1996。
- 賴永祥等修編，《台灣省通志(卷三)，政事志，外事篇，第一冊》，台北，台省文獻委員會，1971。
- 環球聖經公會，《新譯·和合本聖經》，台北，2008。
- 聯合聖經公會，《聖經—現代中文譯本》，香港，聖經公會，1979。
- 謝扶雅，《倫理學新論》，台北，商務，1979。
- 謝偉基，《教會的使命與見證》，台北，基督教門諾會錫安教會，1984。
- 蘇麗瓊、田基武《新故鄉營造計畫》與《社區營造條例草案》的介紹，社區發展季刊，107 期，2004。

二、期刊、文章、雜誌、台灣教會公報、報紙

期刊

《台灣流潮》，第9期，1984年10月15日。

新新聞週刊，73期，1988年8月1-7日，社論：當上帝也無可奈何的時候——痛論情治機關的濫權。

姜浩錫，〈儒教研究西文資料探索—回顧與展望〉《孔孟月刊》27卷，第5期，民78年。

鄭志明，〈唐君毅的儒家宗教精神說〉，《宗教哲學》第三卷，第三期，1997。

文章

陳主顯編，《神學與教會〈十五卷第一期〉》，台南，台南神學院，1984。

陳宗仁，《諮商理論與實務〈課堂講義〉》，台南，台南神學院，1994。

謝秀雄編，《南神神學〈第二卷第二期〉》，台南，台南神學院，1994。

方耀乾，〈台語文學的起源與發展〉，長榮大學通識教育跨校講座，2007年6月5日。

雜誌

王崇堯，〈台灣解放神學的建構〉，《當代雜誌》，2001年1月1日。

台灣教會公報

《台灣教會公報(社論)》，No.1211，1975年5月18日，2版。

台灣教會公報，社論：教會關心國家前途，No.1230，1975年9月28日，2版。

王憲治，〈論台灣鄉土神學〉，《台灣教會公報》1409期，1979年3月4日。

王憲治，〈華人本色化神學檢討問題及取向〉，《台灣教會公報》1448期，1979年12月2日，6版。

教會公報，1980年12月21日~28日。

台灣教會公報第2040期，1991年4月7日第三版。

報紙

吳阿民發行，「自由時報」，台北，2009/5/19，A15版自由廣場。

自誼時報，自由廣場：劉靜怡：澄社評論-人權不是道德裝飾品，2009年12月18日，A9版。

自由時報，《星期專論》，台北，2009，A6版。

《李筱峰，二二八事件的歷史解釋》。自由時報（2010年2月28日），A15版。

自由時報，自由廣場：黃榮文，我的家規不得，2010年3月5日，A14版。



貳、外文翻譯中文部份

中國天主教團秘書處編譯，《論教會在現代世界牧職憲章》，台北，天主教教務協進會出版社，1996。

尤達(John Howard Yoder)著，廖湧祥譯，《耶穌政治》，香港，信生，1990。

加爾文(John Calvin)，《基督教要義-下冊》，徐慶譽、謝炳德譯，香港，基文，1995。

加理·庫恩(Gary W.Kuhne)，《有效的栽培工作》，杜靜儀譯，香港，種籽，1979。

艾弗遜(Dick Iverson)等著，《聰明的工頭》(The Master Builder)，吳秀金譯，台北，以琳，1988。

布魯格(Walter Brugger)編，項退結譯，《西洋哲學辭典》，台北，先知，1976。

休謨(Willian E.Hulme)，蘇安喜譯，《家庭牧會關顧—理論與實(The Pastoral Care of Families)》，台北，台灣基督教福利會，1970。

亨利·布克比、里察·布克比(Henry & Richard Blackaby)合著，《不再一樣的領導力：激勵人走向神的計劃》，吳蔓玲、徐顯光譯，台北，基石，2001。

亞伯力(Paul Abrecht)，蕭維元譯，《教會與急變的社會(The Churches and Rapid Social Change)》，香港，基文，1986。

亞當斯(Jay E.Adams)，陳若愚譯，《聖靈的勸戒(Competent to Counsel)》，台北，中華展望會，2002。

宋泉盛著，莊雅棠譯，《故事神學》，嘉義，信福出版社，民80。

宋泉盛著，莊雅棠譯，《耶穌被釘十字架的人民》，信福，嘉義，1992。

宋泉盛著，鄭加泰譯，《孟姜女的眼淚》，人光，台南，1994。

宋泉盛編著，陳南州等譯，《出頭天~台灣人民自決運動史料》，台南，人光，1988。

宋泉盛，陳南州譯，〈前言〉，《出頭天~台灣人民自決運動史料》，台南，人光，1988。

東亞基督教協會 (East Asia Christian Conference)，《人類社會中的教會》，香港，基文，1966。

勞倫斯·克瑞伯 (Lawrence J. Crabb Jr.)，魏芳婉譯，《有效的協談法 (Effectiv Biblical Counseling)》，台北，大光，1980 初版。

奈恩比·奧伯汀合著，伊萍譯，《2000 年大趨勢》，台北，天下，1990。

威廉·何登 (W.E. Hordern) 著，梁敏夫譯，《近代神學淺說 (A Layman's Guide to Protestant Theology)》，1973。

馬蓋文著，台雅各譯，《基督教與文化的衝突》，香港，中華福音出版社，1987 再版。

特爾慈 (Ernst Troeltsch)，戴盛虞、趙振嵩合譯，《基督教社會思想史》，香港，基文，1976。

候活·祈連堡 (Howard Clinebell)，伍步鑾譯，《牧養與輔導 (Basic Types of Pastoral Care and Counseling)》，》，1988 初版，香港，基文。

腓爾遜著，蕭維元譯，《新約歷史》，香港，基督教文藝出版社，1980。

梅爾菲士 (Malphurs, Aubrey) 著，《使命式領導-建立 21 世紀教會團隊的動力與方向》，鄧嘉宛、江淑敏譯，台北，華神，2001。

麥資基著，蘇蕙卿譯，《新約導論》，香港，基督教文藝出版社，1976。

斯托得 (John R. W. Stott)，《當代講道藝術》(I believe in preaching)，魏啟源、劉梁淑譯，台北，校園，1986。

華理克 (Warren, Rick) 著，《直奔標竿-成為目標導向的教會》，楊高俐理譯，台北，道聲，1991。

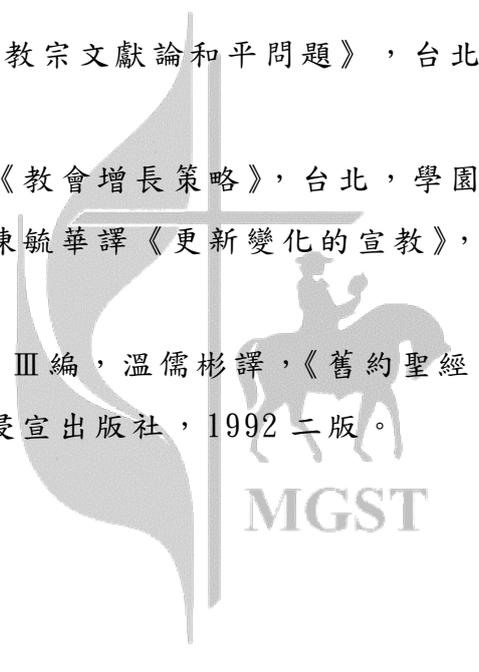
華爾克 (Williston Walker)，謝受靈譯，《基督教會史》，香港，基文，1970。

黃彰輝著，彭珮珮譯，《跨越界限：宣教的經文與情境 (Across the Frontiers: Text and Context of Mission)》。

喜爾得納 (Seward Hiltner)，馬鴻述譯，《牧範學導言 (Preface to Pastoral Theology)》，香港，基文，1989。

奧夫·艾克曼 (Ulf Ekman) 著，《與神同行的領袖》，戴保堂譯，台北，天恩，2003。

- 奧伯萊等著，周天和譯，《聖經考釋大全：舊約論叢上冊》香港，基督教文藝出版社，1982 三版。
- 溫德·霍桑著，盧家駁等譯，《世界基督教運動面面觀》，香港，福音證主協會，1984。
- 聖經神學辭彙〈教會(會眾)〉，黎加生編著，湯張瓊英、朱信合譯，《聖經神學辭彙》，香港，基文，1989。
- 雷翁杜富主編，狄剛，王愈榮等譯，《聖經神學辭典》，台北，光啟社，1990 四版。
- 蓋符(Sydney Cave)，謝扶雅譯，《基督教與現代問題》，香港，基輔，1958。
- 韓山城編譯，《近代教宗文獻論和平問題》，台北，道安社會學出版社，1966。
- 魏格納，何國強譯，《教會增長策略》，台北，學園傳道會，1991。
- Bosch David 著，白陳毓華譯《更新變化的宣教》，台北，中華福音出版社，1996。
- John R.Kohlenberger III 編，溫儒彬譯，《舊約聖經中希英逐字對照(四)》，台北，浸宣出版社，1992 二版。



MGST

參、網路資料

財經文化週刊—奇摩網站。「凝聚在地認同—創造文化價值」，下載時間：2009/09/30。下載網址：

http://tw.yahoo.com/jw!KVtnIvyfFRQIWrkkl4cu_P1mMUAwKGUHcs-/article。

羅吉斯(Carl Rogers)是美國人本心理學的諮商先驅,他認為心理師如能在諮商過程中,對個案展現真誠,同理心及終極關懷,就能與個案心靈連結,並改善失眠等心理困擾,這正是本所在諮商過程的中心信念。

出處：<http://www.rogersc.com/>下載時間：2010年10月9日。



肆、英文書籍

- A. Dulles, "Models of the Church", Garden City, NY, 1978。
- A. Kee, "The Scope of Political Theology", 1978。
- Achtemeier, Paul J., ed., "Harper's Bible Dictionary", San Francisco : Harper & Row, 1985。
- Alan R. Tippett, Church Growth and the Word of God, Grand Rapids: Eerdmans, 1970。
- Alistair Kee, "Political Theology and Hermeneutics", Alistair Kee (ed), The Scope of Political Theology, London, SCM, 1978。
- Ann Morisy, 1997 : viii。
- Anton T. Boisen, "The Exploration of the Inner World", New York, Harper & Brothers, 1936。
- C. A. Wies, The Meaning of Pastoral Care, New York, Harper and Row, 1966。
- C. Peter Wagner, Our Kind of People, John Knox Press, 1979。
- C. S. Song, "The New China and Salvation History : A Methodological Enquiry", South East Asia Journal Theology, 1974。
- C. S. Song, "Christian Mission in Reconstruction : an Asian Analysis", Madras : The Christian Literature Society, 1975。
- C. S. Song, "From Israel to Asia : A Theological Leap", Theology, March, 1976。
- C. S. Song, "The Compassionate God", New York : Orbis, 1982。
- C. S. Song, "Tell Us Our Names", New York : Orbis Book, 1984。
- C. W. Morris, "The Terror of Good Works", *Pastoral Psychology*, Sept. 1957。
- Charles E. Curran and Richard A. McCormick (ed.), "Reading in Moral Theology No. 2: The Distinctiveness of Christian Ethics", New York, Paulist Press, 1980。
- Christian Conference of Asia, ed., The Church and Political Reform,

- HongKong : CCA,1989 ◦
- COE,Shoki.1993.Reconciliations and Reflections》, New York : Shoki
Coe's Memorial Fund.
- Daniel Day Williams,“The Minister and the Care of Souls”,New York,
Harper & Row,1977 ◦
- David Roberts,“Psychotherapy and a Christian View of Man”, New
York,Charles Scribner's Sons,1950 ◦
- Dietrich Bonhoeffer,“Letters and Papers from Prison”,New York,The
Macmillan Co.,1972 ◦
- Dietrich Bonhoeffer,“Letters and Papers from Prison”,New York,The
Macmillan Co.,1972 ◦
- Donald E.Messer,“Christian Ethics and Political Action”,Augsburg,
Fortress Press,1984 ◦
- Dorothee Soelle,“Political Theology”, Trans.by John Shelley.
Philadelphia,Fortr Ess Press,1974 ◦
- Dorothy A. Raber , Protestantisin in Changing Taiwan , William Carey
Library 1978 ◦
- Douglas J.Harris,“The Biblical Concept of Peace:Shalom”,Grand Rapids:
Baker Publishing House,1970 ◦
- E.E.Ellis,*The Gospel the Luke*,CB,London,Oliphants,1966 ◦
- E.Lohmeyer,*The Lord's Prayer*,London,Collins,英譯本,1965 ◦
- E.L.Senner,C.M.Kao,Groeth and Non-Growth , Research Center,
Presbyterian church in Taiwan,1986 ◦
- Emil Brunner , “The Divine Imperative” ,New York : Macmillan,1937 ◦
- Emilio Castro,Freedom in Mission,Geneva,World Council of Churches
Publication.1985 ◦
- England ed.,Living Theology in Asia,England,SCM/Orbis,1982 ◦
- “Eschatology and the Unity of N.T. Theology”,The Expository Time ,
68 (1956-7) ◦
- F.V.Filson,*The Gospel according to St Matthew*,BC,London, Black,1960 ◦

- For a discussion of the glasses of growth, see Clinebell, *Growth Counseling* .
- G.C. Berkouwer, "The Church", Garden Rapids, MI, 1976 .
- G.E. Ladd, *The Presence of the Future* , Grand Rapids, Eerdmans, 1974 .
- G. Ladd, Jesus and the Kingdom, New York: Harper and Row, 1964 .
- G. R. Beasley-Murray , 《 Jesus and the Kingdom of God 》 , Exeter , 1986 .
- H. Conzelmann, *The Theology of Saint Luke* , London Faber, 英譯本 , 1960 .
- H. Richard Niebuhr, Christ and Culture, New York, Harper & Row, 1951 .
- H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*, 英譯本 , 1962 .
- I.H. Marshall *Luke : Historian and theologian*, 1970 .
- James Cone, "A Black Theology of Liberation", Philadelphia Lippincott, 1970 .
- Juan Luis Segundo, "The Liberation of Theology", Trans. by John Drury, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1976 .
- Jürgen Moltmann, The Church in the Power of the Spirit: A contribution to Messianic Ecclesiology, London: SCM, 1977 . The Experiment Hope, London: SCM, 1975 .
- K. Koyama, "Waterbuffalo Theology", London, SCM, 1974 .
- Karl Barth, *The Humanity of God*, John Newton Thomas & Thomas Wieser (Richmond, Virginia: John Knox Press, 1960 .)
- Koson Srisang, Perspectives on Political Ethics : An Ecumenical Enquiry, Geneva, WCC, 1983 .
- L. Cerfaux, "The Church in the Theology of St. Paul", NY, 1959 .
- Lesslie Newbigin, The Good Shepherd: Meditation on Christian Ministry in Today's World, Grand Rapids: :Eerdmans, 1977 .
- Macquarrie John and Childress James F. (ed.), "A New Dictionary of Christian Ethics" , London, SCM, 1986 .
- Nakamaru Uajime , Ways of Thinking of Eastern People , Honolulu, The University Press of Hawaii , 1981 .

- Norman Pittenger, "Making Sexuality Human", Philadelphia: Pilgrim Press, 1970.
- P.E. Johnson, Psychology of Pastoral Care, New York, Abingdon, 1957.
- Padilla, Mission between the Times, Grand Rapids, Eerdmans, 1985.
- Paul Lehmann, The Transfiguration of Politics, London, SCM, 1975.
- Paul Tillich, "Systematic Theology, II", Chicago: University of Chicago Press, 1957.
- Paulo Freire, "Pedagogy of the Oppressed", Trans. by Myra Bergman Ramos. New York, Seabury Press, 1970.
- Penny Lernoux, "The Long Path to Puebla," Puebla and Beyond: Documentation and Commentary, New York: Orbis Books, 1979.
- Peter L. Berger, Pyramids of Sacrifice, Political Ethics and Social Change, New York, Basic Books, Inc., 1974.
- Richard H. Niebuhr, in collaboration with Danirl Day Williams and James M. Gustafson, "The Purpose of the Church and Its Ministry", New York, Harper & Brothers, 1956.
- Robert J. Bolton, Treasure Island, William Carey Library, 1976.
- Sawatzky, "The Contextualization Debate: A synthetic Approach", 台灣神學論刊, No.3. Mach, 台北, 台灣神學院, 1981.
- See Pierre Teilhard de Chardin, "The Future of Man", New York, Harper & Row, 1964.
- Shoki Coe, "Contextualizing Theology", Mission Trends, No.3, ed., Gerald H. Anderson & Thomas F. Stransky, N.Y.: Paulist Fathers, 1976.
- "The Church Exists for Mission as fire exists for burning" 見 Padilla, Mission between the Times, pp.129.
- The parable originally appeared in an article by Theodore O. Weder, "Evangelism — the Mission of the Church to Those Outside Her Life," *The Ecumenical Review*, October 1953.
- The above paraphrases the original by Richard Wheatcroft, which

appeared in Letter to Letter to Laymen, May-June 1962 ◦

W.A. Clebsh and C.R. Jaekle, Pastoral Care in Historical Perspective,
New Jersey, Prentice-Hall, 1964 ◦

Wayne E. Oates, "An Introduction to Pastoral Counseling",
Nashville: Broadman Press, 1959 ◦

Wayne E. Oates, "Pastoral Counseling", Philadelphia: Westminster
Press, 1974 ◦

Williams, "The Minister and the Care of Souls" ◦

Wogaman J.P., "Christian Perspectives on Politics", Philade-
lphia, Fortress Press, 1988 ◦

World Council of Churches, "Christians in the Technical and So-
cial Revolutions of Our Time, World Conference on Church and
Society", Geneva: WCC, 1967 ◦