

更新變化的宣教

宣教神學的典範變遷

Transforming Mission

Paradigm Shifts in Theology of Mission

David J. Bosch 著

白陳毓華譯

中華福音神學院出版社 1996

更新變化的宣教

著者：David J. Bosch
譯者：白陳毓華
出版者：中華福音神學院出版社
台北市中正區汀州路三段101號
電話：(02)2365-9151 傳真：(02)2365-0225
電子信箱：press@ces.org.tw 網址：www.ces.org.tw
承印者：橄欖基金會印刷部
總代理：財團法人華人基督教文宣基金會
台北縣新店市復興路49號
電話：(02)8667-1657 傳真：(02)8667-2760
郵政劃撥：18939315 網址：www.cclm.org.tw
北美地區：北美基督教圖書批發中心
總代理 Chinese Christian Books Wholesale
16405 Colima Road, Hacienda Heights, CA 91745, USA
Tel:(626)934-7578 Fax:(626)934-7792
訂購專線：(800) 491-9953
加拿大地：神的呼聲國際文宣批發協會
區總代理 Deliverer Is Coming International Publishing
B109-15310 103A Ave. Surrey, BC Canada V3R 7A2
Tel:(604)588-0306 Fax:(604)588-0307
香港地區：導航者福音協會
總代理 香港九龍新蒲崗大有街20號鴻閣樓B座
Tel:(852)2325-2053 Fax:(852)2328-6427
行政院新聞局登記證局版臺業字第258號
1996年6月初版一刷
2004年10月一版三刷

版權所有。本社保有本書全球中文版權，未經本社許可，
不得部分或全部複製，但報刊論文之評介引用不在此限。

Transforming Mission : Paradigm Shifts in Theology of Mission

By David J. Bosch
Copyright © 1991 by Orbis Books
Published by Orbis Books, Maryknoll, New York 10545
All Right Reserved
Chinese edition published by permission
© 1996 China Evangelical Seminary Press
P. O. Box 30-525 Taipei, Taiwan, R.O.C

Jun. 1996 1st Edition
Oct. 2004 1st Edition 3rd Printing
Cat. No. MI0003
ISBN 957-9337-69-1 (精裝)

國家圖書館預行編目資料

更新變化的宣教：宣教神學的典範變遷 / David J. Bosch 著；
白陳毓華譯 一初版三刷一 台北市：中華福音神學院，2004
面 公分
參考書目：面
含索引
譯自 *Transforming Mission : Paradigm Shifts in The ology of Mission*
ISBN 957-9337-69-1 (精裝)
1. 基督教 — 傳道

目 錄

追念 David J. Bosch (1929-1992)	xiii
中譯本序	xv
前言	xvi
縮寫表	xix
簡介 宣教：當今的危機	1
危機與轉機	1
範圍更廣的危機	3
宣教的基礎、目標、本質	5
從信心昂揚到抑鬱寡歡	8
多類型宣教學	9
暫時性的宣教定義	10

第一部 新約的宣教模式

1. 新約—宣教文獻—的省思	17
神學之母	17
舊約中的宣教	19
聖經與宣教	23
耶穌和以色列	29
一種總括性的宣教	33

ii 目錄

至於外邦人呢？	35	
耶穌這個人和祂工作的突顯特質		37
耶穌與神的統治權	38	
耶穌和律法	43	
耶穌和祂的門徒	44	
從耶穌復活的觀點看宣教	48	
早期基督徒的宣教	51	
耶穌與初代教會的宣教	58	
初代教會敗在那裡？	62	
有其他辦法嗎？	65	
2. 馬太福音：以培育門徒為宣教		70
「大使命」？	70	
馬太及其社群	72	
馬太福音中的矛盾	74	
馬太與以色列人	77	
馬太與「萬民」	80	
馬太福音中重要的觀點	81	
「都教訓他們遵守……」	82	
登山寶訓	87	
神的國與「義」的真諦	89	
「作門徒……」	92	
要效法耶穌，但是……	94	
馬太的宣教思想典範：使人作門徒		101

3. 路加福音—使徒行傳：力行饒恕仇敵與關懷窮人之道	107
路加福音所具備的意義	107
路加福音—使徒行傳中的猶太人、撒瑪利亞人以及外邦人	111
路加福音與使徒行傳的不同	111
路加四：16-30 中的外邦宣教	113
與撒瑪利亞人的接觸	114
路加的『大使命』	116
路加的猶太意識	117
耶路撒冷	119
先向猶太人，然後向外邦人	120
以色列的分裂	121
一則悲劇故事	123
給窮人以及富人的福音	125
路加福音中的窮人	125
那麼財主呢？	126
耶穌在拿撒勒的時候	127
路加是有錢人的傳道者？	130
人人都需要悔改	132
路加福音—使徒行傳中的救恩	134
不再復仇	139
無法解釋的轉向	139
主後一世紀怎麼看以賽亞書六一章	139
報仇竟被取代！	141
路加的宣教典範	144

4. 保羅的宣教觀：邀請人進到末世的群體中	158
第一位宣教士：第一位神學家	158
保羅的歸主與蒙召	160
保羅的宣教策略	166
往大都會的宣教	166
保羅與他的同工	170
保羅的使徒意識	170
保羅的宣教動機	172
關懷情	172
責任感	174
感恩心	178
宣教與神的得勝	180
保羅的末世啓示觀	180
教會與啓示	182
啓示的重心	183
基督裡的新生命	185
萬國要歸向耶路撒冷	188
保羅的普救論	191
末世啓示與倫理	193
律法、以色列與外邦人	199
保羅和猶太教	200
律法的作用	201
無條件的接納	204
不悔過的以色列人的問題	206
羅馬書九至十一章	208

教會：過渡時期的末世群體	214
保羅書信中的教會（ <i>ekklesia</i> ）	214
洗禮以及障礙的超越	216
爲了世界的緣故	218
保羅的宣教典範	221

第二部 歷代宣教思想典範

5. 宣教學思想典範的興衰更替	237
六個大時代	237
湯姆斯固恆的典範理論	240
神學上典範的變換	243
宣教學上的思想典範	246
6. 東正教的宣教典範	249
「先是猶太人，然後是希利尼人」	249
教會及其所處的環境	252
教會與哲學人士	254
末世論	257
諾斯底主義	261
東方神學的教會	264
在非羅馬帝國的亞洲地區的宣教	266
教父和東正教的宣教典範	269
第一個典範的轉換：中階段的平衡	277

7. 中世紀羅馬公教的宣教典範	281
處境改變了	281
救恩的個人化	283
救恩的「教會化」	285
處在政教之間的宣教	289
間接和直接的「宣教戰爭」	292
殖民主義與宣教	298
修道主義的宣教事工	302
中世紀典範的評價	311
8. 更正教改教時期的宣教典範	315
新興運動的本質	315
改教家與宣教	321
路德宗的正統思想與宣教	327
敬虔派的突破	333
二次宗教改革及清教徒主義	338
宗教改革典範的模稜之處	345
9. 啓蒙覺醒時代中的宣教	347
啓蒙時期世界觀的大致輪廓	347
啓蒙運動與基督教信仰	355
啓蒙運動映射下的宣教	365
教會與國家	365
更新的勢力	369
第二次覺醒	372

十九世紀	375	
二十世紀	378	
啓蒙運動時期的宣教主旨		379
神的榮耀	381	
『耶穌之愛的激勵』？		382
福音與文化	388	
宣教與『彰顯天命』		398
宣教與殖民主義	404	
宣教與千禧年	418	
自願主義	438	
宣教熱心，樂觀主義及實用主義		447
聖經的基礎	455	
現代宣教的動機與主旨—— 一則素描		457

第三部 建立一套落實相關的宣教學

10. 一個後現代典範的出現		465
現代的結束	465	
針對啓蒙主義的挑戰	468	
理性的擴張	469	
主-客體系的超越	473	
重新發現目的論的意義	474	
對『進步』理念的挑戰	475	
基於信用的架構	478	
洗鍊過的樂觀主義	482	

走向 互助互賴	483
11. 考驗期中的宣教	485
12. 一個浮現中的普世宣教典範所含的成分	492
宣教即是教會與人的相交	492
教會與宣教	492
宣教理念的轉變	494
「 宣教就是教會的本質 」	498
神的子民	500
聖禮、標記、工具	501
教會與世界	504
重新發現地方教會的價值	507
創意性的張力	511
宣教即是神的宣教 (<i>Missio Dei</i>)	523
宣教即是傳達神的救恩	528
傳統對救恩的解釋	528
現代典範對救恩的看法	531
現代對救恩的解釋潛伏的危機	534
走向完整性的救恩理念	536
宣教即是尋求正義	539
歷史的遺產	539
正義與愛心之間的張力	540
兩項使命	542
信念的聚合	549

宣教即是佈道	550	
佈道：定義過多的問題		550
朝向建設性地理解佈道		554
宣教即是處境化	567	
處境神學的起源	567	
認識論的突破	571	
處境化模糊之處	574	
宣教即是解放	584	
從開發到解放	584	
『神優先選擇窮人』	588	
自由神學和解放神學	592	
與馬克思主義的牽連	595	
解放觀念的整合	599	
宣教即是進入文化	607	
文化調適和本色化的變遷		607
廿世紀的發展	611	
走向進入文化	614	
『進入文化』的限制	618	
彼此文化化	619	
宣教即是共同見證	621	
宣教中普世理念的（再）誕生	621	
天主教徒，宣教和普世主義	627	
在宣教中合一；在合一中宣教	630	
宣教即是神所有子民的服务	636	
聖職按立的進化過程	636	

x 目錄

平信徒的使徒職	641	
服事的形式	644	
宣教即是向別種信仰的人作見證	647	
變換中的景像	647	
後現代的回應？	651	
對話與宣教	660	
宣教即是神學	670	
宣教被推至邊緣	670	
從一套「宣教的神學」到一套「具宣教性的神學」	674	
宣教學能做的和不能做的事	680	
宣教即是在盼望中行動	683	
「末世論辦公室」關閉了	683	
末世視線如今還模糊不清	685	
「末世論辦公室」重新開張	687	
極端末世論化的宣教	691	
歷史即是救恩	695	
末世論與宣教之間保持創意性的張力	696	
13. 許多樣式的宣教		701
每件事都是宣教嗎？	701	
宣教的教會面面觀	703	
宣教走向何方？	710	
回應：唐書禮教授		714

附註	741
參考書目	765
主題索引	812
作者及人名索引	825
經文索引	838

追念 David J. Bosch (1929-1992)

1992 年四月十五日，在《更新變化的宣教》（英文版）出版剛好滿一年，David Bosch 在南非因車禍過世，享年 62 歲。這位傑出的基督教宣教學者在宣教學上之全球性的貢獻和影響實在難以度量。

從 1957 至 1971 在 Transkei 的宣教事奉以後，David Bosch 便在南非大學擔任宣教學的教授。他在 1974 到 1977，以及 1981 到 1987 擔任神學系的主任。他也曾是南非宣教學協會自 1968 年創立後的首位總幹事，以及 *Missionalia* 期刊在 1973 年創刊後的編輯。他也在 1979 年出任南非全國基督教領袖會議的主席，並且從 1989 年起擔任國家和解促進會主席，這些都是他爲了增進南非和全球各個種族、宗派、神學群體間的和解，孜孜不倦努力而作的一部分。

Bosch 以他多產作家的身分、精闢的演說技巧，以及對廓薩語（Xhosa，爲南非川斯凱共和國境內的班圖族一支）、南非荷蘭語（Afrikaans）、荷蘭語、德語和英語的通曉，經常在歐陸、英國和北美演說授課。他在 Basel 取得新約博士學位，並且他把深邃的聖經洞見帶進他的宣教學研究中。他也是頗受世界教會協進會（WCC）以及世界福音團契（WEF）和洛桑世界福音會所倚重的『中介者』。

當《更新變化的宣教》初初面世，即獲得熱烈的喝采，被推崇爲一劃時代的里程碑，是一本權威的著作和精湛的教學工具。它還獲選爲『國際宣教研究會報』的『1991 年十五本宣教學研究的傑出書籍』之一。這書還不止於此，它已經成爲一本基督教界宣教的標準參考書，可能還是最多被採用的宣教課程教科書。對於世上所有尋求認識、從事和傳揚基督事工的

人而言，Bosch 這一部登峰造極的作品，已經成爲一個不朽的傳奇。

David Bosch 令我難以忘懷的記憶之一，是他在《更新變化的宣教》出版的前幾年有一次來看我。那時他剛接到美國一個傑出的著名神學院的邀請，希望他加入其師資陣容，擔任世界宣教的教授。當我們沿著紐澤西州的 Ventnor 海岸行走，他討論到離開南非而前去這個有吸引力的職位之各種利弊得失，在這職位他能夠更全心投入教學和寫作，但卻也是從正處於緊張和掙扎的南非社會中撤離，脫離他曾深入參與在其中的事件。我鼓勵他接受這個邀請。但在我們的長談的最後，他說：『不！我不能離開我在南非的同事和奮鬥。現在是關鍵的時刻，而南非才是上帝安排我去的地方。』

正是這種『勇敢的謙卑』刻劃了 David Bosch 的性格，而這也正是他在《更新變化的宣教》書中所期待的。

GERALD H. ANDERSON

中譯本序

本書英文版問世後，曾在西方神學界引起廣泛的注目與熱烈的討論。作者以難得寬廣的胸襟來兼容保守派與自由派的學術貢獻，以淵博的學識來整合釋經學、新約神學、歷史神學，堪稱歷來最有份量的宣教學教科書。

中文版特別增加本院前專任與客座教授唐書禮（Philp H. Towner）所發表的書評一篇，以饗中文讀者。唐老師以新約學者兼宣教士的身分回應本書，特別就約翰著作對『世界』宣教、對話的看法，進一步修正本書作者較樂觀的神學立場。

中華福音神學院出版社

一九九六年六月

前 言

本書的書名——最早是由 Orbis 出版社的 Eve Drogen 所建議我的——意思上有些模稜兩可。「更新變化」(Transforming) 可以作為描述「宣教」的形容詞，在這種情形下，宣教便被理解為一件使現實情況改換一新的事業。不過，「更新變化」也可以作現在時態的分詞，指更新變化的行動，而「宣教」是其對象。在此，宣教不是使現實情況改換一新的事業，而是自身要被變化更新的事物。

我必須承認，對於書名這樣的建議曾令我有些忐忑不安。之後，有一天我和開普敦大學的 Francis Wilson 教授討論這個書名，他當時和 Mamphela Ramphele 博士在主持「南非卡內基第二貧窮與發展諮詢」計劃。Wilson 告訴我，他們的計劃報告書標題是《根絕貧窮》(*Uprooting Poverty*)，也反映出同樣的模稜兩可。它把貧窮描述為某種會將許多事物連根拔起的東西，然而，它同時也清晰地提出挑戰，就是貧窮必須被徹底根除。從這次討論以後，我對於自己這本書的模稜兩可之書名就安心了。

事實上，這樣的模稜兩可是精確地反映出本書的主題。藉由典範轉換的觀念，我嘗試呈現出在將近二十個世紀的基督教宣教歷史中，宣教的理念和實踐變化的程度。在某些實例中，其轉變是如此地深沈而影響深遠，以致於歷史學家很難看出這些不同典範之間相似之處。再者，我的主要論點是，這種變化的過程到如今還沒有終了（事實上，也永遠不會終了）。並且人們會發現，我們自己正處在基督教宣教的理想與實踐最重要的轉變時刻。

然而，這樣研究並不只是描述性的。它不單是局限於描繪這方面的發展和修正，而是也倡議宣教仍是基督教信仰不可或缺的一個層面，並且就它最深沈的層次而言，宣教是要改造它週遭的現實情況。就這觀點來看，宣教在我們信仰中所屬的層面，是拒絕接受現狀，而定意要去改變它。因此，『更新變化』是一個形容詞，用以描述基督教宣教的一項重要特性。

縮寫表

AG	<i>Ad Gentes</i> (Decree on the Church's Missionary Activity [Vatican II])
CMS	Church Missionary Society (Anglican)
CWME	Commission for World Mission and Evangelism of the World Council of Churches
CT	<i>Catechesi Tradendae</i> (Apostolic Exhortation of Pope John Paul II, 1979)
EATWOT	Ecumenical Association of Third World Theologians
EN	<i>Evangelii Nuntiandi</i> (Apostolic Exhortation of Pope Paul VI, 1975)
FO	Faith and Order (Commission of the World Council of Churches)
GS	<i>Gaudium et Spes</i> (Pastoral Constitution on the Church in the Modern World [Vatican II])
IMC	International Missionary Council
LC	The Lausanne Covenant (produced by the International Congress on World Evangelization, Lausanne, 1974)
LCWE	Lausanne Committee for World Evangelization
LG	<i>Lumen Gentium</i> (Dogmatic Constitution on the Church [Vatican II])
LMS	London Missionary Society
ME	Mission and Evangelism—An Ecumenical Affirmation (World Council of Churches' Document on Mission and Evangelism, published in 1982)
NA	<i>Nostra Aetate</i> (Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions [Vatican II])
NEB	New English Bible
NIV	New International Version (of the Bible)
RSV	Revised Standard Version (of the Bible)
SPCK	Society for the Propagation of Christian Knowledge
SPG	Society for the Propagation of the Gospel
SVM	Student Volunteer Movement
WCC	World Council of Churches
WEF	World Evangelical Fellowship
WSCF	World Students Christian Federation

簡 介

宣教：當今的危機

危機與轉機

自五〇年代以來，基督徒對『宣教』一詞的用法有相當大的修正。這跟觀念的開擴很有關係，至少在某些領域上是如此。以往一談到『宣教』，只有歸納在狹窄的定義：(1) 指差派宣教士到特定地區去；(2) 指宣教士所從事的活動；(3) 指宣教士活躍的地區；(4) 指差派宣教士的機構；(5) 指非基督教的世界或『宣教工場』；(6) 指調度『工場』上的宣教士的中心（參 Ohm, 1956:52f）。從背景差異較小的角度來說，(7) 可指一個還沒有駐地牧者，需依賴另一較有規模的教會支持的地方會眾；(8) 也指爲了對名義上是基督教的地區更深植或傳播信仰，而產生的一連串特殊服務的工作。不過如果我們想從傳統神學觀點來談『宣教』，它通常是指：(1) 傳福音；(2) 擴展神的國；(3) 使外邦人信主；(4) 建立教會而言。（Miller, 1987:31-34）

然而，以上這些關於『宣教』一詞的涵意，雖然聽起來很通俗，但都是新近才產生的觀念。在十六世紀以前，宣教只跟三位一體的教義有關：只涉及父神差遣聖子，以及聖父聖子差遣聖靈等方面。『耶穌會』首先將它用作向不屬於天主教會（包括更正教徒在內）的人傳播基督教信仰的字眼。在這新的涵意裡，它和西方世界向外殖民，擴張到現在所謂的第三世界（或有時指的是介於第二～三世界）有很緊密的關聯。『宣

2 簡 介

教』一詞意謂著有一個差派者、和一個或一群被差派出去的人，以及一項特定的使命；於是，也就意謂著差派者有權柄來執行。本來都說神是真正的差派者，理當有權柄差人去執行神旨。但事實上，權柄往往落在教會或差派團體身上，甚至是在基督教當權者手中。特別在羅馬天主教，有很長一段時期統治權柄殘留，爲了將宣教事業合法化（參 Rütli, 1972:228），把宣教當成擴張勢力、佔領土地，以及征服其他宗教等等的活動。

本書十到十三章會探討這種傳統理念如何在廿世紀間逐漸地被修正，以及導致此種修正的種種因素。這些初步的說明固然是爲著探討的過程來佈局，然而更重要的恐怕是因『宣教』這個主題，目前正遭受前所未有的攻擊。

新鮮的是，這種對宣教的傳統解釋和做去的攻擊，不但不是外來的，反而是從教會本身所發起的。最早的是舒茲（Schütz, 1930），另一更尖銳的批評來自培頓（David M. Paton, 1953），特別針對在中國的宣教工作。之後類似的文章作品陸續出現，單在 1964 年裡，就有四本都是宣教學者或宣教團體負責人所寫的書：瓦奇的《試練中的宣教》（R. K. Orchard, *Missions in a Time of Testing*）；席樂的《宣教士回家去吧！》（James A. Scherer, *Missionary, Go Home!*）；來富多治的《不受歡迎的宣教士》（Ralph Dodge, *The Unpopular Missionary*）；以及約翰卡登的《醜陋的宣教士》（John Carden, *The Ugly Missionary*）。較近期的有賀斯（James Heissig, 1981），竟在宣教季刊裡形容基督教的宣教工作是一場『自私的戰爭』。

這種情況使得神學界有必要對宣教作徹底長遠的省思。如果照雷朵夫（T. Rendtorff）所說，神學是『信仰省思的綜合』，那麼神學的任務之一，就是對表達基督教信仰的宣教予以評估，不管這份表達實際上

有多扭曲。

對宣教有所批判不必大驚小怪，它反倒是基督徒生活在危機當中的正常現象，如果沒有批評才真稀奇。克雷瑪（Kraemer, 1947）在為 1938 年國際宣教協會（IMC）淡巴藍會議（Tambaram Conference）出版的書中明確指出，『嚴格來說，教會本來就一直處在危機當中，最大的遺憾是教會偶而才意識到這個事實。』克雷瑪認為，因為『教會的本質與它現實處境之間存在著一道張力』，所以必然會處於這種狀況。然而，為甚麼教會很少意識到這個危機呢？他接著說，教會『總是必須遭受明顯的失敗和苦難，才會覺醒她真正的本質及宣教使命』。而數世紀以來，教會沒有吃過什麼苦頭，所以還在沾沾自喜。

如果教會忠於她的本質，一定會像她的主一樣被議論紛紛，『作毀謗的話柄』（路二 34）。所以，幾世紀來無危機的生存空間是不正常的，現在終於『回復正常』……，並且人人都知道這事實！如果這種漠視危機的氣氛繼續在西方存留，將有很錯謬的後果。不過我們也得明白，面對危機才使教會的存在具真實的意義。日文『危機』一詞，涵蓋『危（險）』、『機（會）』二字（中文也有此含義）；因此危機不是機會的終結，而是另一個開始（Koyama, 1980:4），是危險和機會的相遇處，未來朝向任一方發展的可能性是相等的。

範圍更廣的危機

當然我們所談論的危機，不僅關乎宣教，它也影響到整個教會，甚至整個世界（參 Glazik, 1979:152）。就教會、神學、宣教而論，危機之所以呈現，有下列幾項因素：

一. 科技的進步帶動世界性的俗世化，以致使人對信仰神感到多餘。如果我們自身有辦法處理現代生活中的種種危急事務，又何必求助於宗

4 簡 介

教呢？

二．和前項相關連的是，傳統基督教（包括天主教及更正教）和宣教企業大本營的西方世界，已逐漸不再是那麼基督教化。據大衛巴瑞的統計（David Barrett, 1982:7），在歐洲和北美，平均每星期有五萬三千人離開教會。他肯定半世紀前苟丁和但尼爾（Godin and Daniel, 1943）震驚天主教世界的一部書《法國：宣教的國家？》（*France: pays de mission?*），書中指出：法國已變成一個宣教工場，一個新興的異教國家，一個無神論、世俗主義、不信和迷信思想深扣人心的地方。

三．部分由於以上的因素，整個世界不再以海洋區分成基督教區和非基督教區。西方基督教世界的瓦解，以及各類信仰的人民大量的移民，使我們共同生活在一個宗教多元化的世界裡，包括基督徒、回教徒、佛教徒及其他各種宗教信奉者。這麼鄰近的相處，促使基督徒不得不重估他們以往對異教信徒刻板的看法。更甚的是，往往許多其他信仰的篤信者反而比基督徒更活躍、更積極地從事宣教學工。

四．西方世界（包括基督徒在內）由於對其他種族的壓榨和剝削，常有一種很深的罪惡感。這種情況導致基督徒感到乏力，甚至不願意對其他人傳講『心中盼望的緣由』（彼前三 15）。

五．今天的世界，貧富的區別比以往更厲害，而且富有的常以基督徒自居（或是窮人也如此認為）。此外，各項指標顯示富人愈來愈富有，而窮人則愈來愈貧窮。結果導致窮人產生憤恨與挫折，富有的基督徒則不情願去分享他們的信仰。

六．幾世紀以來，西方神學及教會的實踐一向中規中矩，在宣教工場上也是如此。但今天的情況已完全不同，年輕的教會拒絕接受監督，要求自立自主。加上西方神學在各地備受質疑，認為不切實際、空有理論，只不過是象牙塔制度下的產品。在許多地區，已逐漸被第三世界所

發展出來的神學所取代，如解放神學、黑人神學、處境神學、民眾神學、非洲神學、亞洲神學等等。這種情形使得西方教會感到極度的不安，甚至對宣教的果效如何都不太確定。

當然這些因素也具備積極的一面，我在這項研究的最後部分會試著闡明。誠然，本書的論點認為二次大戰以來，我們所經歷的一些事件和宣教所帶來的危機，並非偶然，也不容許我們走回頭路。反而在過去幾十年，神學界與宣教界所展現的，是一種基本思想典範的變遷，不僅限於神學和宣教方面，同時也涉及整個世界的經驗與思想方面。大部分的人只顧及眼前的危機。然而我們這世代所面臨的思想典範的轉換並非空前絕後。過去已出現過好幾次危機，過去已有好幾次思想典範的轉換。每一次的轉換劃定出一個時代的結束，及另一個時代的開始，而前一代人所思所為都要被重新界定。以往的各式轉換變遷，只要在理念和實行上具有意義，我們都會詳加追究。因為我們認為每種變遷不只是附帶危險，同時也製造機會。在過去，教會對這種典範的轉變都有積極而創意的回應；現在我們所面對的時代也同樣向我們發出挑戰。

宣教的基礎、目標、本質

就宣教而論，當今的危機有三方面：基礎、動機和目標、以及本質（參 Gensichen, 1971:27-29）。

談到宣教的基礎，我們必須承認，宣教事工長久以來一直只站在一個很有限而且很微薄的基礎上。葛斯達夫·瓦內克（Gustav Warneck, 1834-1910）和史密德林（Josef Schmidlin, 1876-1944），分別是更正教和天主教在宣教學研究上的創始人，但從他們的著作就可看出觀點的薄弱。譬如說，瓦內克（參 Schärer, 1944:5-10）就把宣教的基礎區分成『超自然』和『自然』兩種。『超自然』方面有兩個成分：聖經基礎（特

6 簡 介

別是指馬太福音廿八 18-20 的大使命而言），和獨一真神的信仰基礎。在『自然』因素方面，他指出宣教的基礎是因為：(1) 基督教比其他宗教具絕對性與優勢；(2) 基督教無論對甚麼人、或在甚麼情況下，都具備可接受性和可塑性；(3) 基督教在『宣教工場』的工作，有優越的成果；(4) 基督教無論在過去或現在，都顯得比其他宗教還要強大。

至於談到宣教的動機和目標，觀念上也一樣模糊不清。福克爾（Verkuyl, 1978a:168-75; 參 Dürr, 1951:2-10）指出宣教『不純正的動機』有：(1) 帝國主義的動機（使土著降服在殖民主權之下）；(2) 文化的動機（宣教是傳播宣教士優越文化的媒介）；(3) 浪漫的動機（嚮往遠走異國他鄉）；(4) 教會本身的殖民思想的動機（熱衷於推銷一己的宗派理念和教會組織到外地）。

下列四種正面的動機，看來好像神學觀點上很妥當，但其實也是模稜兩可（參 Freytag, 1961:207-17; Verkuyl, 1978a:164-68）：(1) 領人歸主的動機，強調個人決志奉獻的價值——但把神在屬靈上和對個人的主權，局限在得救的數目上；(2) 末世論的動機，要人注重神在將來的掌權，但是往往過分強調來世，對今生的事務興趣缺缺；(3) 開拓教會的動機，強調建立教會群體的需要，但誤以為教會就等於神的國；(4) 博愛的動機，以為教會要為正義而奮鬥，但隨便就將神的掌權等同於社會的革新。

不當的根基與含糊的動機、目標，必然導致在實際行動上的缺陷。在宣教工場所『建立』的教會，都是差傳的本地教會的翻版。差傳教會『恩澤廣被』，供應一切所需，小至風琴的設備，大到監督執事的按立（Newbigin, 1969:107）。這些新生的教會，學像歐美一樣，都設立全時間的牧師來管理教會。雖然西方民情和所面對的挑戰，與當時印度、非洲的截然不同，教會還得墨守成規，遵循好幾世紀前歐洲所使用的儀

悔禱告儀式。同時還得在西方宣教機構的管轄之下，直到夠資格得到『成熟的證書』；也就是說，直到這些新生的教會有能力證明可以完全自養、自治、自傳。

正因為教會這種類似出口外銷的作法，以致引起像舒茲一類人的反駁。他說：『教會的房子已經著火了！我們的宣教工作就像一個瘋子把收成的莊稼拼命往正著火的倉房裡送。』（Schütz, 1930:195）他指出問題不是外在的宣教工場，而是在西方教會的最內部。他呼籲教會要從宣教工場回頭，因教會在那裡所傳揚的根本不是福音，而是個人主義和西方的價值觀。教會該重回到她應有的本質：在地上萬民當中成為耶穌基督的教會。他大聲疾呼：『教會終結的演變取決於教會的內部，而非外地的宣教工場。』

很可惜地，由於教會在宣教事工上的基礎不穩定、目標不確定，宣教的倡導者及支持者很少有人對舒茲的呼籲和挑戰有所回應或感到興趣。甚至二十三年後，對大衛培頓（David Paton, 1953）的指責也無動於衷。大部分人對西方宣教團體的表現還挺滿意。事實上，他們的『功績』還挺合乎其搖搖晃晃的宣教基礎。那些自以為作得很成功的，還以為他們的做法頗合乎新約聖經中的記載。然後，這種神學上的自圓其說，又反過來促使宣教事工一成不變地繼續進行下去。

如此反覆循環的推理方式，把宣教的成功當作是宣教基礎，同時認為其他宗教正垂死待斃。單舉一兩個例子來說：在 1900 年挪威宣教差會的總幹事，拉斯得利（Lars Dohle）在比較亞、非兩地於 1800 ~ 1900 年間基督徒的統計數字時，用數學公式算出十九世紀基督教的成長率，然後推論到二十世紀，預測在 1990 年基督教信仰將征服全人類（參 Sundkler, 1968: 121）。幾年後，強尼·瓦內克（Johannes Warneck，Gustav Warneck 的兒子），寫了一本書叫做《活躍的基督教》（*Die*

Lebenskraftedes Evangeliums, 1908)，指出基督教的勢力如何凌駕其他宗教信仰。這本書的美國譯者比作者更樂觀，居然把書名取為《活著的基督與垂死的異教》(*The Living Christ and Dying Heathenism*, 1909)。

基督教的成功帶出來的是一種優越感！其實，至今我們都明白，這種樂觀的預期是沒有根據的。不但沒有一點『垂死的異教』的跡象，甚至普世宗教蓬勃的景象是幾十年前所無法相信的。那些預言基督教會凱歌四起的推測，到頭來是一場空。基督徒到如今仍居於少數，最樂觀的說法也僅能維持原有的比例。如果基督教不再振興，它還能獨占鰲頭、唯我獨尊嗎？

從信心昂揚到抑鬱寡歡

這種狀況使一些宣教圈的人從滿懷信心的姿態，掉落到極深的憂鬱悲哀中。英國聖公會宣教差會總幹事馬克斯·瓦倫 (Max Warren) 晚年時，形容這種情境叫做『宣教事業可怕的神經崩潰』。有些團體幾乎完全癱瘓，一提到傳統的宣教活動就完全退縮。其他有些團體還不斷投入某些工作，但這些工作如果讓世俗的機構來承辦，恐怕會更有果效。

另外有些圈子則沒有這種退敗的跡象。相反的，『照常營業』，還是一廂情願地由西方往第三世界輸送宣教，所傳的福音對當地的狀況並無興趣，因為傳道人只關切如何拯救靈魂脫離永遠的毀滅。基督徒傳福音本來是無庸置疑的，因為聖經清楚地命令要往普天下去宣揚主的道。如果指出這是宣教根本的危機，就等於認同『自由派』的神學，對傳給我們的信仰的可靠性有所懷疑。

儘管宣教的熱忱和奉獻自我的精神的確值得嘉許，但是否真正提供了一套有用而且長遠的解決之道，實有待思索。屬靈前輩們沒有察覺他們所面對的危機還可以原諒，但這一代的人若同樣沒有警覺心，就難以

推諉了。

多類型宣教學（ A “Pluriverse” of Missiology ）

如果我們不能漠視當今宣教的危機，恐怕也不容我們敷衍應付，唯一可行的就是誠懇面對，絕不屈服。請記住：危機是危險與機會的交點。有人只看到機會而奮力往前衝，忘記了周遭的陷阱；有人則只耽於危險，裹足不前。唯有承認兩者的存在，並在其張力範圍內推行宣教，才能不負我們所領受的崇高使命。

因而我建議，解決目前問題的方案不在回復到更早期的宣教理念與作法。恢復昨日的風貌只能帶來一點安慰，不能起甚麼作用，『起死回生』最多只能產生跟以前一樣的生命。同樣，尋求解決之道也不能只依從當代的價值觀，忙著對某個人或某一團體的宣教觀點嘗試作回應。我們所需要的是一個新的看見，來打破僵局，走出另一個宣教的旅程。這並不意謂對過去歷代基督徒所做的全盤抹殺，或者對他們的錯誤大肆攻擊。

已一有段時日，有些比較勇於思考宣教問題的人，開始感覺到有一股宣教的新典範正在蘊釀中。三十多年前克雷瑪（ Hendirk Kraemer [1959], 1970:70 ）就說，我們必須認清宣教的危機，甚至好像已經走到『盡頭』一般。不過他又說：『我們並不是站在宣教的終點，而是站在一個特定時代的終點。我們若愈早看清這一點，並全心接納這個事實則愈好』。我們正蒙召走進另一個新的『拓荒任務，不像過去那種英雄式的浪漫，但卻是比以往的時代艱辛』。

1990 年代的世界無疑地與 1910 年在愛丁堡會議（以為全世界很快就要整體基督化）的時代大相逕庭，也和 1960 年代（人們自信地預期人類將免於缺乏和不公義）的時代不同。這兩種對未來的樂觀想法，被

後來的事件徹底地摧毀。今日冷酷的現實，迫使我們對宣教重新思索，重新整理。一方面要付出勇氣和想像力，一方面又不與歷世歷代所累積優良的宣教傳統脫節。

本書的中心論點在於：如果要嚐試對宣教的定義加以修正，有必要對兩千年來，教會歷史上所有宣教理念和宣教工作的興廢盛衰，予以徹底的檢視。因此本項研究大部分的篇幅，在於追溯第一世紀到廿世紀之間連綿相繼的宣教典範的軌跡。我們將很快看出過去兩千年裡，沒有一個時代只擁有單一的『宣教神學』，甚至初代的教會也是如此。不過，不同的神學觀並不一定就互相排斥，而是百花齊放地彼此互補、相互強化，且互相挑戰。因此，我們並不企圖訂出整齊一致的宣教觀點，而是勾畫出一個『普世宣教的多類型宣教學』的輪廓（Soares-Prabhu, 1986:87）。

我並不是說，每一個時代的典範都可以和其他時代的典範相調和。對宣教理解的差異，是常有的事，因此有必要仔細考察宣教理念的發展過程，再採用某一立場。也就是說，學者在研究當中都會持定某些前提（當然是有修正的餘地），這一點應事先在此聲明。我在以下的篇幅，不會仔細提出我個人的意見，但在討論兩千年來的宣教變遷這麼大的題目中，不可能沒有我自己的觀點。所以，儘管我的看法會在最後的結論中才較顯明，就某種程度上來說，我會以所謂『脫穎而出的普世宣教典範』為架構來發展全文。

暫時性的宣教定義

一．我主張，基督教信仰本質上就是宣教的信仰。這並不獨特，其他的宗教像回教、佛教，或其他的思想如馬克思主義（參 Jongeneel, 1986:6f），也都有這個特點。舉凡有此特點的宗教或思想，都篤信他們

擁有終極的真理，是他們必須讓全世界都知曉的真理（ Stackhouse, 1988:189 ）。以基督教為例，它把古今中外所有的人，都看作神計劃要拯救的對象；或者以新約的說法，天上地下所有的權柄都賜給了耶穌基督，叫所有的人都服在祂以下。基督教信仰的宣教層面並非可有可無：就本質而言，它一定得宣教，否則就失去它存在的理由。

二．宣教學是基督教神學研究的學科之一，並非平庸冷門的事業，而是嘗試以獻身於基督教信仰的眼光來看這世界（另參 Oecumenische inleiding, 1988:19f ）。這不是說我們不需有批判性的評估；事實上，正因為要宣教，所以更要嚴格地對每個定義、每個意見加以分析和仔細地鑑識。

三．我們可能永遠無法準確地描繪宣教。畢竟宣教是無法定規的，它不可能局限於個人偏好的狹小範圍，頂多我們能理出最接近的樣子就很不錯了。

四．宣教表現出上帝與世界之間活潑的關係。它首先在以色列民的歷史上顯明，然後在耶穌的降生、受死、復活、升天等事蹟上表達到最高潮。克門（ Kramm, 1979:213 ）說：『唯有我們不斷回到信仰的根基——神在耶穌基督裡自我顯現，宣教事工才有可能。』

五．我們不可將聖經當成真理的儲藏室，任意取用。解經學所提供的，並不是一套不變而客觀的『宣教法』，可以成為藍圖用於每個情況。我們在實踐宣教時，也並非真理鑿鑿都有聖經支持，反而多半是在神的旨意與人的迷惘之間，夾雜著矛盾衝突而作出來的（參 Gensichen, 1971:16 ）。到如今，教會的宣教事工仍然是信心之舉，沒有絕對的擔保可言。

六．教會因為宣教而顯出其特性（ Hoekendijk, 1967a:338 ）。套用第二次梵諦岡大會的話：『地上教會的特性就是宣教』（ AG 2 ）教會

12 簡 介

並不是因為福音的廣傳才遍佈全世界；而是因為所傳的福音具有普世性，所以教會才得以普及到世界各地（Fraizer, 1987:13）。

七．就神學的觀點來說，『國外宣教』並不是別樹一格的。教會宣教的本質是以福音為基礎，不是以處境為基礎。不管國內宣教或國外宣教，基本上是因為『基督的掌權不可分割，救恩是關乎全世界』（Linz, 1964:209）。國內、國外的分野只能以範圍來說，與宣教原則無關。因此要除去『鹹水』觀念：稱飄洋過海的宣教士才是真正的宣教士（Bridston, 1965:33）。苟丁和但尼爾（Godin and Daniel, 1943）首先提出要排除這種地域的觀念，指明歐洲也是個『宣教工場』。不過這觀點還不夠徹底，宣教的觀念仍停留在將福音傳給不信的人或異教徒聽。宣教的定義著重在其傳福音的對象，而非其本質；換言之，只要把福音介紹給人，宣教事工就算大功告成。

八．我們要分辨宣教大業（mission）和宣教事工（missions）的不同。前者主要指神宣道的大業（*missio Dei*）——祂親自顯明祂如何愛世人，進到世人當中，在教會和世人中間表彰祂的作為，並且也讓教會參與其間。宣教事工（*missiones ecclesiae*）則指在進行神的宣教大業時，按照時、地和需要而採取不同的宣教方式（Davies, 1966:33, Hoekendijk, 1967a:346; Rütli, 1972:232）。

九．宣教事工如人生各樣的需求，前後連貫且長遠寬廣（Gort, 1980a:55）。自 1950 年以來，各種世界性的宣教會議一直在找尋如何讓『全教會把全套福音帶到全世界』的方向。人類是活在整合的關係裡，所以不要讓錯謬的人類學、社會學引導我們認為，靈命界可以與物質界分開，或者個體可以與群體分離。

十．從以上各點看來，宣教是神對世人說『是』（參 Günther, 1967a:20f）。當我們宣揚神時，世界就像神活動的舞台，已經不言而喻

了（參 Hoekendijk, 1967a:344）。神的愛和注意力都在世人身上，而宣教就是對『神存在於世界的參與』（Schütz, 1930:245）。在我們的時代，神透過宣教學工所參與的不公義、被壓迫、窮困、歧視與暴力的抗爭，顯明祂對世人肯定的回應。我們越來越發現是處在末世的光景：富人越富，窮人越窮，不管是左派還是右派，暴力和欺壓越來越高漲。從事宣教的教會，不可能不正視這些現實，因為『教會在這混亂的世代所呈現的形態，與政局息息相關』（Schütz, 1930:246）。

十一．宣教很重要的層面就是佈道。佈道是向還未信主的人傳揚基督的救恩，呼召他們悔改，宣告罪得赦免，並邀請他們成為基督在地上設立的群體的一分子，按著聖靈的能力開始過一個服事別人的生活。

十二．宣教也是神向世界說『不』（Günther, 1967:21f）。我們前面說神對世界有正面的回應，指的是，神的主權和教會的宣教與社會的正義、和平與整全關連，救恩與世界所發生的各樣事情有關係。然而神在基督耶穌裡為我們所預備的，和教會所傳揚的，不僅是為了人所期待的健康、自由與和平而已。神的主權比單使人類進步要更大更廣。所以固然要對社會表示關切，但也要以宣教佈道來對世界的所作所為表示我們的抗議。不然如果基督教和社會政治活動混在一起，等於認同世界的價值，『教會將成為社會的宗教……，但若是被釘死的拿撒勒人耶穌的教會沒有遺忘祂、失去教會的本質，豈會成為政治性的宗教呢？』（Moltmann, 1975:3）。

然而，神的『不』並不是與世界分立，正如神的『是』也不表示世界與祂的統治的關聯不會斷裂（參 Knapp, 1977:166-168）。因此，世俗化的教會（只關心世界利益的教會），或者是隔離式的教會（只顧及拯救靈魂的教會），都不足以表達神的宣教偉業（*missio Dei*）。

十三．宣教的教會——以後我會再仔細說明——可以用象徵

（ sacrament ）和記號（ sign ）來形容。她是一種記號——正如一個指標、模樣、型式一般；她是一種象徵——猶如仲裁、代表、在前面作預備的意思（ Gassmann, 1986:14 ）。雖不完全等於神的統治，卻不是沒有關係；是『要來的預告，和等待中的歷史徵象』（ Memorandum, 1982:461 ）。活在同時要奉召走出世界，又要奉差進入世界的張力之中，教會是神在地上的實驗花園，要發出神的馨香之氣，產出『聖靈初熟的果子』（ 羅八 23 ），作為將要來者的憑據（ 林後一 22 ），這便是擺在前頭的挑戰。

第一部

新約的宣教模式

第一章 新約－宣教文獻－的省思

神學之母

通常在介紹宣教學時，開宗明義都會先有一章『宣教的聖經基礎』做為起頭。一旦立了基礎，接下來便發展作者釋經的論點，形成一套有系統的『理論』或『神學』。

本書將採取不同的方式進行。先簡略地綜覽耶穌和初代教會的宣教特性，然後詳細討論新約三位著名作者如何解釋宣教，之後我再就宣教特性這一點提出新約如何與舊約的方式有基本的轉變。在探討宣教典範（paradigm）如何變革時可以看出，因耶穌的到來，帶出了最初、最基本的典範轉變（往後的四章會詳細說明）。第二個轉變是以希臘教會為主的大時代，雖然其變換沒有那麼基礎性，但也是同樣重要。

新約的宣教特點，過去往往不為人所看重。大部分人都習以為常地認為：新約主要是在記錄教會內部在教義上的掙扎過程；而早期教會歷史則是部『信仰告白的歷史』（confessional history），是基督教各團體和神學家之間的掙扎。我認為這樣的看法有誤導。我同意馬丁·漢格爾（Martin Hengel）的看法：這段歷史根本就是宣教的歷史，初代教會的神學根本也就是宣教神學（Hengel, 1983b:53）。保羅如此，其他新約作者也是一樣。另外一些研究新約聖經的學者，像卡斯丁（Heinrich Kasting）和梅爾（Ben Meyer）也肯定這個觀點。卡斯丁說：『初代的宣教不單只是一種功能，也是教會生活的一種基本的表現；宣教神學的開展等於是教會神學的發軔。』（1969:127）梅爾進一步解釋說：『當教會推廣世界宣教時，基督教才像

基督，才和耶穌同步，才有未來的發展。」（1986:206 參 18）。早期基督教以驚人的跨步，從一個世界躍過另一個世界從事宣教（Dix, 1955:55），乃因認識自己是『一群被救贖的人類』的先鋒（Meyer, 1986:92）。

現今的新約學者因此較肯定八十年前系統神學家馬丁·卡勒（Martin Kähler [1908], 1971:190）¹所說的，『宣教是神學之母。神學是因宣教伴隨來的一種表達，而不是教會的奢侈品』（189）。新約作者在寫作時，不是先有閒工夫去收集證據，然後才寫成；而是在宣教時，遇到『緊急狀況』被迫理出『神學』（Kähler [1908], 1971:189；另參 Russell, 1988）。特別是福音書，並不是因為有寫歷史的衝動才寫，而是由於一股熱烈的信心，要把耶穌基督介紹給地中海周圍的人而有的表現（Fiorenza, 1976:20）。

很重要的一點，新約作者對宣教的看法互不相同，將於往後的三章說明。所以不要詫異新約聖經沒有一套一致的宣教觀，卻是呈現多元變化的『宣教神學』（Spindler, 1967:10; Kastings, 1969:132; Rütli, 1972:113f; Kramm, 1979:215）。事實上，根本無法找到一概括的名詞來形容宣教（Frankemölle, 1982:94f）。培奇（Pesch, 1982:14-16）列出希臘文新約聖經中，至少有 95 處對宣教的²不同觀點。如此看來，新約的讀者恐怕是比作者更喜歡為宣教下定義。這些作者比較是用比喻的口吻，如『世上的鹽』、『世上的光』、『山上的城』等來表達。所以，我們或許最好為新約的宣教觀開創一片『語意學領域』（semantic field）（Frankemölle, 1982:96f），可能會有較為清晰的輪廓呈現出來。

往後會再說明為何新約作者對宣教有不同的看法。目前讓我們先簡單地看一下舊約聖經。

舊約中的宣教

是否應從舊約聖經來了解宣教，這是個合理的問題。對教會或神學而言，新舊約是無法分開的。但在討論宣教論題時，一旦涉及舊約則陷入困境，尤其是傳統的觀念，認為宣教就是差派傳道人到遠方去（在這點上，本研究會提出種種挑戰）。舊約的記載中，並沒有指出神差派祂的子民超越地理、宗教或社會的界線，帶領別人來信耶和華（參 Bosch, 1959:19; Hahn, 1965:20; Gensichen, 1971:57, 62; Rütli, 1972:98; Huppenbauer, 1977:38）。塞不卡斯基（Rzepkowski）說到，『新舊約關鍵性的分野就是宣教，新約基本上是一本宣教的書』（1974:80）。這個看法恐怕有些道理。即使是約拿書，也不能算是『正規』的宣教書卷。因為先知約拿不是派去給不信的人傳講救恩，而是去報惡耗；連他自己對宣教也沒多大興趣，一心只想毀滅敵人！就連以往常認為的以賽亞書後半部，也不能算是一本宣教書（Hahn, 1965:19）。

儘管如此，要根本了解新約中的宣教，仍須從舊約著手。首先要明白，以色列的信仰和列國的宗教截然不同。其他宗教的本質是僧侶主導式（hierophanic）；他們的神在固定的聖所顯現，那裡是人和神溝通的地方。溝通的方式以祭祀和禮儀進行，混亂和毀滅嚇人的力量就可以相互抵消。這些宗教同時也 and 四季的運轉息息相關，季節的變化就是上天爭戰的反映；宗教的重點在於重覆記念以往的祭祀行為。

以色列的信仰就大不相同，他們深信神從埃及救出他們的祖先，帶領他們經過曠野，到迦南定居，因著神的緣故才得以成爲一民族。而且神還在西乃山與他們立約，這個約從此決定以色列民往後的歷史。鄰邦宗教的神是在自然的運轉和特定的寺廟才找得到，但是在以色列，**歷史**才是神活動的所在。信仰的焦點在於：神按祂所表明的意向，在過去做了甚麼、現在在做甚麼、以及將來要做甚麼（參 Stanley, 1980:57-59）。用萊特（G. E.

Wright, 1952) 的書名『行動的神』(God Who Acts)，可以形容神是怎樣的一位神。與其稱聖經是『神的話』，不如稱之為『神的作為』更恰當些 (Wright, 1952:13)。對以色列民而言 (除非他們寧可被外邦宗教所惑，事實也經常如此)，他們的信仰絕對不可能是固持現狀。神是一位活的神，所以一定隨著歷史的導向有活躍的改變 (:22)。舊約當然也顯示神於敬拜和祈禱中顯現，但『主要的重點……一定是著重神於歷史的作為中，如何啓示祂自己。』 (:23)

其次，要明白神也是一位應許的神。一旦我們仔細尋思神在舊約中如何向人啓示，便可一目了然。談到啓示，通常解釋為：把隱藏的公開或揭曉。其實，啓示乃是神現在允諾將來必定為祂的百姓實現的事件。當祂啓示自己是亞伯拉罕、以撒、雅各的神時，表明祂在過去的歷史中有所作為，因此未來祂也必同樣有所作為。自然界中有初熟或豐收等節期，就是按著這種邏輯來推衍。同樣，出埃及記和西乃山的立約等歷史事蹟，也逐漸變成自然的節期，以慶祝神救贖的作為。這些慶祝活動不單為了紀念，也是在慶祝預期神將來要為祂百姓所作的事，因神是在百姓前頭引導的神 (Rutti, 1972:83-86)。

第三點值得注意的是，神親自揀選以色列民。揀選的目的是為要事奉，若不事奉，揀選就失去意義。以色列民首要服事的，是他們當中那些處於邊緣不受重視的人，如孤兒、寡婦、窮人和陌生人。以色列民何時更新與神所立的約，便是更新他們對這些社會受害者的責任與義務的時候。

更進一步來看，從很早期就可確認神對其他國家也一樣有憐憫心。從舊約中可看出一種對外邦民族愛恨交織的態度。一方面他們是以色列民的敵人或至少是對手；另一方面是神自己把他們帶到以色列民面前。亞伯拉罕的故事可以充分說明這一點。巴別塔事件粉碎了各國的企圖後，神必須重新再來——從亞伯拉罕開始。巴別塔無法達成的目標，神應許在亞伯拉罕

身上成就：因著他叫多國得福。亞伯拉罕的故事無一處不顯明亞伯拉罕與各國的關係（Huppenbauer, 1977:39f）。接續下來以色列的整部歷史，不斷顯明神與各國有關聯。畢竟以色列的神，也是創造全世界的主。因此，以色列只有在與各國的歷史相連續的情況下，才能深切了解自己的歷史，因歷史絕非可以獨立出來的。

舊約的措詞就在審判與憐憫間交互運用。以色列民和外邦人，都是審判與憐憫的對象。以賽亞書後半部（賽四十～五五）和約拿書，便說明了這乃是一體的兩面。約拿代表以色列民，將神的揀選轉為自傲和特權。全書的主旨不在於外邦人歸順神，而是呼召以色列民悔改；其中神的雅量和以色列民狹窄心胸之間，有顯著的對比。以賽亞書的後半段，特別以受苦僕人的形像，描繪以色列民已經遭受神憤怒的刑罰，落入極度的軟弱卑微，卻反而因此見證出神的得勝。在以色列民受辱最深最喪氣的時刻，萬國才一起宣稱，『信實的耶和華，就是揀選你以色列的聖者』（賽四九7）。

耶和華神的憐憫如此臨到以色列及萬國萬民，逐漸顯明神對萬國也是一樣的關切。按著信仰的基礎，以色列民可以有兩項結論：(1) 因為真神親自向以色列民顯現，所以只有以色列民才能與神面對面相遇；(2) 因為以色列的神是獨一的真神，所以祂也是全世界的神。前者強調要與世上其他民族分別出來；後者則建議以色列人存開放的態度，得以伸入萬邦萬國（參 Labuschagne, 1975:9）。

不過以色列並沒有親自至列國，也沒有專程呼召人來信耶和華。如果有人來，是因為神親自呼召他們。所以說，如果舊約有『宣教士』，這位宣教士就是神自己，是祂自己將要把萬國引到耶路撒冷，與祂的子民一起敬拜。不過，有關外邦列國要在未來敬拜耶和華的預言很少，或者不太清楚。頂多可以指出下列幾點（Jeremias, 1958:57-60）：

萬民要等候主、信靠祂（賽五一5）；祂的榮耀必向凡有血氣的顯現（賽

22 新約的宣教模式

四十 5)；全地的人都要仰望主而得救(賽四五 22)；主的僕人要作外邦人的光(賽四二 6；四九 6)；必有從埃及通亞述的大道，埃及人與亞述人一同敬拜主(賽十九 23)；萬國彼此鼓勵來登耶和華的山(賽二 3)，並將禮物奉給萬軍之耶和華(賽十八 7)；這一切的目的在於到耶路撒冷的聖殿與神的子民一起敬拜(詩九六 9)。埃及要成為主的百姓，亞述是神手中的工作，以色列是主的產業(賽十九 25)。彌賽亞的筵席要因萬國萬民的和睦而設擺，並要除去蒙臉的帕子，吞滅死亡直到永遠(賽廿五 6-8)。

但當列國前來耶路撒冷朝見神時，以色列還是保持在中心，接受列國送來的財物(賽六十 11)。甚至以賽亞書的後半部，算是舊約最代表普世性的預言，也難免有以以色列為中心的痕跡。譬如說『西巴人必帶著鎖鍊過來隨從你』(賽四五 14)，其他地方當有些國家承受責罰時，不太清楚是因為拒絕神的憐憫而來，還是因他們是以色列的對敵而有的下場(賽四七即為一例)。

難怪記載以色列對別國的態度，反面的成分較多。尤其當以色列人在政治社會的勢力削弱時，就更加期待彌賽亞快來，征服消滅外邦各國、復興以色列國。這種期待必定是以以色列為中心，各國為附屬。這種思想達到最極端的，就是死海所發現的愛色尼派信徒(譯按：屬古猶太的禁慾神秘主義)的思想，認為神會毀滅現今的世界，依照祂預定的計劃引出一個嶄新的世界；這現有的世界和居民都極其罪惡，忠心的信徒必須分別為聖，作成聖的餘民，等候神的介入。在這種氣氛下談對外邦人有什麼宣教的態度，簡直是荒謬可笑(Kasting, 1969:129)，神最多是顯個神蹟，拯救祂先前已揀選的外邦人。

擴大範圍來說，猶太人的這種末世論，把先前那份對歷史極活潑的了解一網打盡。過去歷史救贖的事蹟，並不保證神將來還會與他們同在。這些

史蹟變成他們神聖的傳統，必須一成不變地保留下去，律法則成爲一定得遵守的絕對規範。希臘形而上的思想方式逐漸取代了以歷史爲中心的思想，信心不過成爲一種不受時間限制、與歷史無關的抽象系統化教導而已（Rüttil, 1972:95）。

聖經與宣教

拿撒勒人耶穌就是在這種環境中誕生的。祂很清楚了解在舊約這樣的傳統下祂肩負的使命。

教會和宣教圈裡，經常很習慣地用很理想化的角度來看耶穌；也就是不理會舊約信仰中的民族、社會及歷史等背景，而認爲舊約只是將來那個普世性的宗教的前奏而已。然而這種普世性思想已存在（雖然是潛伏的）舊約聖經中，卻在耶穌的教導才達到極致。耶穌教導的中心就是：祂所說關於神掌權（God's reign）的信息，是『一種純屬宗教性、超國家、超世界、主要是屬靈的，也內於自然界的』（Thomas Ohm, 1962:247）。這個境界必然『高於』舊約的信仰境界，不再繫於以色列百姓的反應。

今天，我們知道這種看法已無法站得住腳。但是儘管如此，耶穌一生的所作所爲，都必須用第一世紀猶太人的信仰和生活背景來看才能了解，這對許多人來說還是個相當稀奇的說法。馬太福音把耶穌介紹成來應驗神應許以色列先祖的那位，必然與以色列民大有關係，難怪早期跟隨祂的人並不以爲這個信仰的門以後會向外邦人敞開。

除了四福音之外，我們無法直接知道耶穌的故事。1920 到 1950 年代之間，（西方）聖經學者對聖經本身有各種批判，而且大部分對福音書的歷史可信度多持懷疑的態度，只願意接受耶穌親自講的話，認爲這才絕不會受傳統『捏造』。『歷史的耶穌』這個理論帶來了極具破壞性的影響。布特曼（Rudolf Bultmann）乾脆就不提耶穌的事，認爲耶穌的歷史故事已

被早期教會的神學觀（*Gemeindetheologie*）層層包裹，而變得支離破碎，若要再把它拼合起來，恐怕已徒勞無功。

以上所述是對聖經形式歷史的批判（form criticism）。但這同時也有對聖經編纂修訂上的批判（redaction criticism），它幫助我們不專注在耶穌所說的話上，而是注重福音書作者為耶穌所作的見證。『歷史的耶穌』（“Jesus of history”）不可能跟『信仰的基督』（“Christ of faith”）脫節，因為福音書作者在見證耶穌時，一定是從對他信仰的角度出發。耶穌的話（sayings of Jesus）事實上就是有關耶穌的話（sayings about Jesus）（Schottroff and Stegemann, 1986:2, 參 4）。從這個觀點來看，若要認識耶穌就必須認識這位『歷史的耶穌』；也要透過這四位福音書作者信心的眼睛，來看耶穌的生平。今天的學者比幾十年前的學者對曾活在世間的耶穌有較大的信心（Burchard, 1980:13; Hengel, 1983a:29）。因此，現代神學都比較著重在『實踐的耶穌』（practice of Jesus），而不單注重耶穌的『學說』或『話語』。埃基凱瑞（Echegaray, 1984:xv-xvi）說，耶穌啟發早期的基督徒，在傳統的環境中以創造性的方式來延伸生活和事工的邏輯，在當時是很新鮮，而且不同的；他們一方面很富創意，但一方面也用很負責的態度來面對傳統對耶穌的看法。也就是一方面保持傳統，一方面又在改變傳統。

初代基督徒的這種作法其實不應該讓我們感到困擾。如果我們嚴謹來看『道成肉身』，『道』必須在每一個新的處境下『成為肉身』。所以現代神學工作不應該跟初代新約作者的工作在角度上有什麼差別。他們在他們的時代很勇敢去做的事，我們也要在我們的時代中去做。我們也要傾聽過去，向現在和未來發言（LaVerdiere and Thorlson, 1976:596）。不過，恐怕我們這時代所承擔的任務更沉重，因為那時代和我們這時代極不相同，當時的作者所面對的問題是我們所不知道的（就像他們也不知道我們現代

所處的環境），加上他們所使用的見解在當代能馬上被了解的，恐怕對我們卻是一竅不通。

當然，歷來總有些人把新約中的耶穌和他們當代的情況，用直接關聯的方式來設法解決上述的難題；就是把古代的話不經分辨地用在他們自身的處境中。相對地，另外一些人就利用各種批判的工具，很『客觀』地重建耶穌的歷史。稀奇的是，兩種方式所產生的結果沒多大區別。經常耶穌都是被當代神學家的意象重塑，順著他們的興趣和偏好成形（參 Schweitzer, 1952:4）。所以過去兩百年塑造出許多種耶穌的形像：耶穌可以變成中產階級的美國人，現代商業的創始者，提倡獻身為奴之精神的經理人等等（Barton, 1925）。耶穌或者也可變成右派份子的創始人，像後來的 Führer，領導自己的國家到駕馭萬國的地位之上（參 Hengel, 1971:34f）。再者，祂也可以是一個革命份子，傳揚馬克思主義，處心積慮地進行推翻、改造、達到巔峰的三步曲行動（Pixley, 1981:71-82）。不管是那一種，『歷史的耶穌』等於變成了『歷史家的耶穌』。

不過，基督徒談耶穌就沒這麼自由可以任意選擇。他們要談耶穌，就不得在信徒的群體當中來談，也就是要牽涉到『神整體的子民』——包括過去和現在（Schottroff and Stegemann, 1986:vi）。各種基督徒的聲音都要受到限制——受其他信徒的限制，更要受到創始的主耶穌當時的事蹟限制。這些事蹟是最早的基督徒團體所發生的事——隨著耶穌的出生、受死、復活等事件進行，成為那個團體主要、基本的特性，所以我們也必須對準這些事蹟的方向。畢竟神主要是藉著耶穌的歷史來向我們顯現（Echegaray, 1984:9），而最早發生的歷史事件和以後延伸出來的發展仍然會有所不同。這樣看來，我們必須照士來馬赫（Schleiermacher）所建議的，把新約當成基準來衡量什麼才是真正屬基督的（參 Gerrish, 1984:196）。今日教會主要的工作就是繼續檢驗我們對基督的認識，是否與最早期的見證相符合

(Küng, 1987:238; Smit, 1988) 。

由此，當我們反思宣教在今日的意義時，自然就必須中肯誠摯地回到新約中的耶穌，畢竟宣教是很緊密地『拴在』耶穌這個人和祂的事奉上 (Hahn, 1984:269) 。正如克恩 (Kramm) 的說法：

宣教的神學基礎唯有追溯到信仰的出發點：就是以神在基督身上的自我顯明為基礎，然後合理地推衍到其他每一種省思 (1979:213) 。

對這一點的肯定並不是說，我們一定得建立耶穌和初代教會對宣教的意義，然後拿這定義來規範我們今日的宣教實踐，以為如果我們很直接地運用聖經，就可以解決所有的問題。如果這麼做，就等於是陷入『附和』 (concordism) 的誘惑中，以為我們這一代的社會群體與社會動力和第一世紀巴勒斯坦地區的人完全一樣』 (G. Guíérrez; Echegaray 1984:xi 引用) 。這種作法極不妥當，因為忽視了兩千年來的歷史鴻溝。現今的中產階級和許多社會邊緣的人群之間，都有明顯的社會鴻溝存在了，更何況是與早期的基督徒相比 (Schottroff and Stegemann, 1986:vii) 。恩尼斯多紅衣主教 (Ernesto Cardenal) 寫的 *The Gospel in Solentiname* 一書中可以發現，紅衣主教那個基本上以尼加拉瓜農民組成的教區的社會政治結構，恐怕比現在許多西方基督徒的狀況更接近早期教會。有些本色化的非洲獨立教會，或是中國大陸的家庭教會，也有相同的現象。

不過，儘管今天這些群體和初代教會的社會文化差異不大，這些差異仍然值得重視。歷史鑑別法 (historic-criticism) 的研究或許可以幫助我們了解保羅、馬可、約翰等人對宣教的認識，但卻不能馬上告訴我們，在所處的實際情況中，應該如何來思考宣教的問題 (Soares-Prabhu, 1986:86) 。

保羅·雷克（Paul Ricoeur）就常說，新約的經文對不同的讀者會有許多類不同而且妥當的解釋。經文的意思不能被減化成單一的所謂『原來』的意思。

所以要探討這個問題，需要的是一種互動（interaction），就是當代（初期教會）的作者和人物怎麼看自己，以及現代的信徒在期望受到這些早期見證人的啟發引導之中怎麼看自己，二者之間的互動。初代基督徒以及接下來各世代的基督徒對自己有什麼認識？而我們這一代的基督徒對自己又有什麼認識？這些認識在對宣教的解釋上有何影響？這也是我想追尋的問題。

幾十年來，像泰森（G. Theissen）、莫賀比（A. J. Malherbe）、查集（E. A. Judge）、斯克朵夫（L. Schottroff）、米克（W. A. Meeks）和梅爾（B. F. Meyer）等學者，讓我們在了解初期基督教的社會形態上有很大的幫助。其中包括他們生活的處境和詳細的社會學分析，對我們了解宣教有很大的意義。但是，在不任意褒貶這些重要研究的前提下，我個人認為我們有需要超越這些社會學的分析，而以所謂『研判釋經法』（critical hermeneutics）的方法，來探討這個問題（參 Nel, 1988）。一般社會學分析比較偏重由外面來看事情（Meyer, 1986:31）；而研判釋經法則比較偏重由內部來看事情——也就是找出我們要對話的對象對他們自我的定義。事實上，『自我的定義』（self-definition）是這項研討方法很關鍵性的概念。梅爾（Ben Meyer）在他的『世界宣教與自我發現』（world mission and self-discovery）的研究中就指出，早期的基督徒就是因為這份新的自我定義，促使他們迫切地要向周遭的世界進行宣教。梅爾在追蹤這個新的自我定義的輪廓中，試圖解答下列幾個問題（Meyer, 1986:17）：

為什麼在第一世紀那麼多的猶太教黨派當中，只有基督徒會有那

股勁要建立外邦的宗教團體，並且把他們列在『神的以色列民』中（加六 16）？我們如何來解釋因這股勁所做的決定而帶來的動力？……他們把基督不單是當作神對以色列應許的成全，而且是當作新人類的第一個人，這個觀念的起源在那裡？

『研判釋經法』不僅要在歷史之外找著早期基督徒的自我定義而已，它還渴望建立一種對話，就是在他們的自我定義與後來的基督徒的自我定義（包括我們這一時代）之間有溝通。當然每一種自我定義可能有不適當甚至錯誤的情形，所以要對之嚴加考量批評（參 Nel, 1988:163）。這麼作基本上是假設沒有一個客觀的事件『存在』那裡，現實是主觀互動的產物（intersubjective）（:153f）。現實永遠是被解釋的現實，而每一種解釋都受自我定義深深地影響（:209）。如果自我定義一變更，現實也隨之變更。初代基督徒和後代基督徒的情況常正是如此。而且自我定義的變更經常不適當，事實上常是歪曲驚扭的，我在以後的探討中會仔細指出。不過，這種變更要讓後代的基督徒在自我定義中嚴謹地觀察並提出挑戰，特別是那些最先經歷『典範轉換』的人，要了解他們所面對的現實。由此可見，研究宣教所面臨的挑戰，如凡安基林（van Engelen, 1975:310）所描述的，乃在於藉著對此時此地有意義的主動方式，將兩千年前歷史常新的耶穌事件和未來神所應許的勝利連接起來。

當然，在討論早期基督徒的自我定義時，我們不能不談耶穌的自我定義是什麼（參 Goppelt, 1981:159-205）。雖然我們僅能從早期教會的見證，和早期信徒的自我定義去認識耶穌，我們還是得努力去追尋尋找。重點是，新約聖經和現代宣教工作之間，沒有很簡單或清楚的相對運作關係，因為聖經的功能本來就不是那樣直接運用，卻提供一系列不同的選擇，彼此富有張力，但又不一定全都適用（Brueggemann, 1982:397, 408）。如 *Inter-*

Anglican Theological and Doctrinal Commission (1986:48) 所說的：

聖靈引導我們進入一切的真理，祂並非只站在某一神學辯證的一邊，而是與各式各樣不同的人物真實對遇……那些對基督和他人忠心且委身的人。

耶穌和以色列

諾克 (A. D. Nock) 在他討論歸正信主的重要經典之作中指出，從亞歷山大大帝到奧古斯丁這段時期，面對了經濟、社會、宗教上前所未有的動盪與變遷。希臘宗教與希臘哲學往東伸展到中亞地區，同時許多東方的宗教，像埃及、敘利亞、小亞細亞所敬奉的宗教，逐漸滲入希臘羅馬世界當中，產生成千上萬的信徒 (Nock 1933; 參 Grant, 1986:29-42)。

猶太教信仰就是這些滲透到整個地區的宗教之一。但是很少證據可以看出他們是主動到外邦人當中，使外邦人歸服他們的信仰，反倒是外邦人自己受猶太教信仰的吸引而來相信的。從他們用一個特殊的名稱叫『轉信他教者』 (proselytes)² 來形容這些歸順的外邦人，就可以說明是這些外邦人自己來就近猶太人，自願服在律法書之下，並且自己要求接受割禮。在這類人之外另有一群人也歸順猶太教，叫做『敬畏神之人』 (God-fearers)，雖然受猶太教吸引，但卻沒有走到最後一步要求受割禮。³ 然而大致說來，敬虔的猶太人不會注意到外邦人，甚至也不一定關心到他們本族內的人。在耶穌降生之前幾世紀以來，他們總認為只有忠心的餘民才會得救，並非所有猶太人都能得救。猶太教內各個派別都自認自己才是這些少數忠心的一群，其他的猶太人都在這個藩籬之外。在死海邊的愛色尼派，算是最激烈的團體。⁴ 所以大部分的人都不去招攬同族的人了，怎麼還會想到外邦人。

這種情況跟以色列對其本身認同而產生的掙扎有關，因為他們想回歸成爲神立約的子民。也正因此，讓我們更明白施洗約翰的事工。他被神差遣到以色列民當中以先知傳道的身份出現，呼召人悔改歸正。在約翰的看法，以色列民不再是理所當然的選民。當時的猶太人是一群『毒蛇的種類』（太三 7；路三 7），和異教徒一樣。只有願意悔改，並且結出與悔改的心相稱的果子的人，才能得救（太三 8；路三 8）。以色列民和外邦人在神的眼中都是神約之外的人，悔改的猶太人和外邦悔改的人一樣，都要接受洗禮。

耶穌就在這種宗教氣氛下誕生：即黨派主義和狂熱主義盛行，東西方宗教相互交流，商人和軍人把新思想帶回家來，以及嘗試新興信仰等錯綜的時代。就社會政治而言，沒有比這時期更不穩定。巴勒斯坦在羅馬政府統治之下，私有財產制度逐漸推廣到全帝國，而不再有公有的財產。所以已經很窮困的農民就淪落成土地所有人和土地經營者的勞工群，這就是我們常在福音書的比喻裡看到的『雇工』。

羅馬先是用報戶口（主後六年），然後又用納稅的方式來統治猶太人。猶太人對此不但感到厭惡，甚至認爲是對他們祖傳權利的一種污辱，他們的聖地現在被降爲羅馬帝國的一個省份而已。在這種情況下，對過去的懷思是可想而知的：緬懷脫離埃及的奴役，大衛當政的光榮史蹟，馬加比的叛變等等。難怪在報戶籍的各個時期常會出些亂子。使徒行傳五章 37 節就提到『在報名上冊的時候』，有加利利的猶太起來叛變的事。耶穌就在進行報名上冊時降生（路二 1-2），也許也是由於這樣的觀點：他可能就是期待中的彌賽亞，由神那裡差來拯救以色列民脫離黑暗光景的救星。

我們必須在這種確實的歷史背景中來看耶穌的生活及事奉，否則我們無從了解祂。祂是站在先知的傳統當中，和眾先知、施洗約翰一樣，所關心的是以色列民的悔改與救贖。

生為猶太人……祂知道自己被差到自己的百姓當中。祂呼召人悔改，主要也是針對這一群人。……祂一生的工作局限在以色列人中間。馬太一 21 和路加一 54 明顯指出祂是單單被差派到以色列民中。根據所有福音書的記載，祂的足跡幾乎只限在以色列聖地的土壤上。祂到外邦人和撒瑪利亞人的領土上，彷彿有些不得已。祂不眠不休地在猶太地區來回奔波。……誠然人子要完成大衛之子的使命：將自己的百姓救出來。……祂辭退其他人的懇求，將自己無條件地奉獻給以色列民。（ Bosch, 1959:77 ）。

當然，耶穌對外邦人的態度是很重要，但還算次要，我在下面會加以說明（另參 Bosch, 1959:93-115; Jeremias, 1958; Hahn, 1965:26-41 ）。耶穌和當時其他的宗教派別有明顯的不同，是因為他們本身的自我定義不同。其他人（包括施洗約翰在內）只關心到以色列中的餘民（ remnant ），而耶穌的宣教是對所有的以色列人。首先，由祂在猶太全地往返不停地走動，就已表達出來。祂無定處地到處講道醫病，沒有固定的職業、家室或住所。祂還選了十二個門徒跟隨祂，也是為要差派他們到猶太各地去：十二這個數目和古代以色列民的十二支派相對應，他們的宣教目標也是向著將來彌賽亞的掌權，直到『所有的以色列』都能得救（參 Goppelt, 1981:207-213; Meyer, 1986:62 ）。

至於耶穌對法利賽人的態度算是個特例。早期的傳統並沒有把他們當成是耶穌的對敵。他們本來不是猶太教的首領，是到耶路撒冷被拆毀（主後七十年）後，才建立起他們的領導權。他們也和耶穌一樣，試圖用神學理念來解決以色列的困境，雖然是以一種非常不同的方式；因此無疑地，耶穌也很想勸導他們歸順（ Schottroff and Stegemann, 1986:35, 125, note

94) 。

但是對耶穌而言，比叫法利賽人歸順更重要的是，祂『始終不停地向那些以霸道的方式來限制或排斥以色列團體中的弱勢份子的態度、行為以及組織結構提出挑戰』（Senior and Stuhlmüller, 1983:154）。特別是那些被排除在以色列社會邊緣的人，就是耶穌常提到的窮人、瞎子、長大癩瘋的、飢餓的、哀傷的、罪人、稅吏、被鬼附的、被逼迫的、受捆綁的、勞苦擔重擔的、不懂律法的群眾、小孩子、最小的、最後的、迷失的羊群，甚至是妓女（Nolan, 1972:21-29）。就像我們這個時代，這些社會邊緣人之所以遭受苦難，常跟社會的壓榨、歧視、暴力和剝削有關。他們是社會的受害者，就連『罪人』也不能按現代的詞意了解。我們固然不應去美化他們，但他們很可能同時也是環境、不良交易的執行律師以及黑道份子下的犧牲者（Schottroff and Stegemann, 1986:14f）。不論如何，重要的是耶穌就近這些被撇在一旁的人：因禮儀的理由而被隔離的病人，因道德規範而被排斥的妓女、罪人，和因宗教政治因素而被拒門外的稅吏（Hahn, 1965:30）。這些稅吏、妓女有時反而得到耶穌的稱讚，作為眾人做效的模範，因為反倒是這些人願意回應耶穌的呼召（太廿一 31；參 Schottroff and Stegemann, 1986:33）。

耶穌和稅吏往來必定與當時的宗教制度相抵觸，因為稅吏被猶太人視為賣國賊，一味與羅馬人勾結，壓榨自己的同胞取利（Ford, 1984:70-78; Schottroff and Stegemann, 1986:7-13; Wedderburn, 1988: 168），但耶穌並沒有忽略他們，祂親自到富有的稅吏長撒該家探訪（路十七 1-5），呼召利未（稅吏馬太）離開稅關來跟隨祂（太九 9），對稅吏而言，這個呼召是恩典的到來，關係的復原，也是新生命的起頭（Schweitzer, 1971:40）。

然而，傳統顯著地稱呼耶穌是『窮人的希望』（特別是在路加福音）（Schottroff and Stegemann, 1986）。『窮人』是個很容易懂的名詞，通常

也把以上的好幾類人都包括進去。而他們之所以會窮，常常是因為環境（講得明確一點，就是因那些有錢有勢的人）對他們不好。他們不得不為明天憂慮（太六 34），為吃什麼穿什麼憂愁（太六 25）。平常一個工人的標準工資是一天一錢銀子，差不多僅僅夠一個小家庭的基本開銷，如果這個工人幾天沒找到工作，那麼全家就會陷入窮困。難怪主禱文第四項的祈求，『我們日用的飲食，今日賜給我們』。我們多半對這個禱告體會不怎麼深刻，但對他們來說，卻是基本生存的祈求。

在耶穌的服事裡，神開創了祂末世的國度，而且是在窮人、卑微人、被藐視的人當中展開。窮人那種惡劣的生活根本就與神的心意、目的相違背，耶穌來要結束這種悲慘的狀況。所以說，『在猶太人的宗教處境下，沒有其他任何宗教主張比這個更加偉大』（Schottroff and Stegemann, 1986:36）。

一種總括性（All-Inclusive）的宣教

耶穌的宣教一再叫人稀奇的是那種來者不拒、『全部囊括』（inclusiveness）的精神。他接納窮人和富人、被壓迫的和逼迫人的、罪人和敬虔人。耶穌的使命消除了彼此的疏離，拆毀仇恨的隔牆，在人與人和族群與族群之間除去各樣的藩籬。正如神無條件地赦免我們，我們也要照樣赦免得罪我們的人，甚至到七十個七次——其實就是無限地赦免，不加計較地赦免（Senior and Stuhmueller, 1983:148f）。

耶穌的服事中這種『總括性』的特徵特別在耶穌的言論集（*Logia*；即 Q 文件）裡更為顯著。⁵那些所謂的『巡迴的先知』，⁶就是在猶太各地遊走，並引用耶穌言論集宣講耶穌話語的人，他們就是以這樣的心態，關切所有的以色列人（Schottroff and Stegemann, 48f）。有關 *Logia* 在神學上複雜的問題，我只想在這裡提出這麼一點。

Logia 所最關心的，顯然就是在宣揚愛的真諦，甚至是對仇敵的愛。馬可福音二 16（非引用自『Q』文件）可以看出法利賽人對耶穌最不能容忍的，就是耶穌沒有條件地接待人。從他們向門徒問說：『他和稅吏並罪人一同吃喝麼？』的口吻中，我們可以想像出他們訝異的樣子。這些所謂傳揚『Q』信息的先知們，基本上就是承襲耶穌這種傳統作風，並且可能也是因此受到逼迫。但雖然如此（或者說因為如此），他們反而接納那些逼迫他們的人，和那些拒絕耶穌信息的人。就我所知，這群人對自我的認知（self-understanding）是沒有其他社會族群或宗教族群可相匹比的（Schottroff and Stegemann, 1986:61, 58）。

要愛仇敵這個命令被認為是耶穌言論中最具特色的（Senior and Stuhlmüller, 1983:159）。甚至正統派的猶太人拉派德（Lapide, 1986:91）都說這是『耶穌的新發明』，並且受到『Q』派先知的竭誠遵守。這些先知如同羊進入狼群，雖然遭受辱罵、審問、排斥、威嚇等事，仍繼續向反對者傳講和平與愛的信息，就算不斷地遭到拒絕，也不放棄。

事實上，耶穌有很多的言論夾帶相當動人的情感和宣教的精神：『我可用什麼比這世代呢？好像孩童坐在街市上招呼同伴，說：我們向你們吹笛，你們不跳舞；我們向你們舉哀，你們不捶胸』（太十一 16-17）。邀請一再地發出，卻得不到回應。『Q』文件也提到耶路撒冷象徵整個以色列，殺害派來的先知，然而先知們還是接二連三地到來，『耶路撒冷啊，耶路撒冷啊，你常殺害先知，又用石頭打死那奉差遣到你這裡來的人。我多次願意聚集你的兒女，好像母雞把小雞聚集在翅膀底下，只是你們不願意』（太廿三 37）。像舊約挪亞一般，明知人們不警覺神的審判，還是一再地發出警告（參太廿四 37-39）。『你們祈求，就給你們；尋找，就尋見；叩門，就給你們開門。……你們中間誰有兒子求餅反給他石頭呢？求魚，反給他蛇呢？你們雖然不好，尚且知道拿好東西給兒女，何況你們在天上的父，

豈不更把好東西給求他的人麼？」（太七 7-11）。在此再次看到『你們雖然不好』（原意為『邪惡』），是耶穌信息的敵人，但是神還是不會拒絕他們，神仍然叫日頭照歹人（太五 44）。耶穌的跟隨者懷著神這般恢弘的度量，並未與外人劃清界線，他們常用耶穌的話提醒自己：『你們若單愛那愛你們的人，有什麼賞賜呢？就是稅吏不也是這樣行嗎？你們若單請你弟兄的安，比人有什麼長處呢？就是外邦人不也是這樣行嗎？』（太五 46-47）。

傳揚『Q』信息的先知們當然也提到審判的事。『凡不接待你們，不聽你們話的人，……當審判的日子，所多瑪和蛾摩拉所受的比那城還容易受呢！』（太十 11-15）。不過這般警告不像約拿帶著那種慶幸的心去預告惡耗，而是想藉大難臨頭的警告來驚醒人，呼召人趕緊悔改歸正，並且表達他們對反對、抗拒他們的人極深的關切。『他們愛仇敵，同時宣揚審判；其實是用宣揚審判的方法來實踐愛仇敵的心』（Schottroff and Stegemann, 1986:58）。在他們每次的審判信息裡，都隱含歸正的理念，不住地奉勸那些拒絕的人聽從，他們定意努力不懈地宣教，直到以色列民全部都歸回神的羊群中。好牧人豈不是撇下九十九隻羊，往山裡去找那隻迷失的羊嗎？（參太十八 12）

這就是這些『Q』的先知倣效他們『主人』的作法。他們對全以色列人的心腸，就像他們的主人一樣，是全部總括的。他們傳講時也絕不用勉強，總是用邀請的方式。世上還有比這更熱切、更令人感嘆欽佩的宣教精神嗎？

至於外邦人呢？

Logia（Q）的傳道者仍是在一個有限的範圍中活動。他們相信耶穌的宣教使命只限於向以色列民，當然他們也關切所有以色列人，而不是其中少數。雖然他們看出在外邦人中的宣教已逐漸展開，他們自身也不加以反

對，但是外邦人的世界仍在他們的視野之外。其實，以他們在以色列人中的工作本質——就是愛仇敵、邀請他們跟隨耶穌看來，足以證明，長久來說，他們的信息不太可能只傳給以色列民。他們知道施洗約翰已經宣稱，『神能從石頭中給亞伯拉罕興起子孫來』，這就足夠說明約翰的宣教也不只限於以色列民（太三 9）。何況耶穌的話還說到『尼尼微人（外邦人）要起來定「這世代」的罪，因為尼尼微人聽了約拿所傳的就悔改了』，而有一個比約拿更大的人出現，猶太人卻不理會（參太十二 41）。

所以，依照『Q』的內容，外邦人是不容忽視的，儘管是出現在對猶太人警告和審判的架構中。這些傳揚『Q』的人也看出，在耶穌的服事當中，已經有些外邦人讓猶太人覺得羞愧。最有名的例子就是迦百農的百夫長，竟使耶穌稀奇的說：『我實在告訴你們，這麼大的信心，就是在以色列中，我也沒有遇見過』（太八 10）。同樣，耶穌也稱讚迦南婦人說：『你的信心是大的』（太十五 28）。甚至外邦人還可當作末後的神國宴席的賓客：『從東從西，將有許多的人來，在天國裡與亞伯拉罕、以撒、雅各一同坐席』（太八 11-13；參路十三 28-30）。原先被邀請去作客的人，拿一些不成理由的理由拒絕參加筵席，就被外邦人取代了——不是因為他們有什麼功德，單單是因為他們有正面的回應。這些被比為稅吏和娼妓的人，『倒比你們先進神的國』（太廿一 31）。浪子的比喻就是在法利賽人不滿耶穌接待稅吏和罪人，還跟他們一同吃飯的情況下講的比喻（路十五 1）。

為什麼要用大量的講論、比喻和故事來強調神的約將臨及以色列以外的人呢？依我看，無疑的這些故事基本上帶有發人深省的用意，為要說明主耶穌的事奉有破除藩籬的性質。

長久以來，新約學者傾向於否認耶穌在世上的工作基本上具有宣教的成分，他們把向外邦宣教的現象，歸因於耶穌復活以後的一些社會宗教環境因素使然，或者只是像保羅這等基督徒領袖固別的工作。固然目前這種看

法還偶爾存在，但大部分學者已經願意承認，是耶穌自己建立了向外邦人宣教的根基。馬丁·漢格爾（Martin Hengel, 1983b:61-63; 參 Senior and Stuhlmüller, 1983:141f; Hahn, 1984:269, 272）說：

我們必須強調一項很明顯的事實就是，沒有耶穌在世上的活動，就沒有所謂『耶穌所關切的事』；也就是說，因耶穌復活所建立的教會，若不追溯到耶穌在世的所作所為，根本就是與它的起點相分割。一個人能真正談復活節的意義，只有在他認識了這位曾經是人，做過一些事，並且受苦、受死，然後復活的拿撒勒人耶穌。因此，我們若要闡明『早期基督教宣教的開端』，就得追溯到耶穌在世的日子。……耶穌講道的內容與在祂復活之後門徒所傳講的，一樣具備十足的『宣教』特性。……就在耶穌在世的所作所為當中，我們才找著了基督教宣教的起點。如果有人能被稱作『最初的宣教士』，他必定就是那位建立基督教宣教基礎的彌賽亞耶穌。』

耶穌這個人和祂工作的突顯特質

從以上引述漢格爾的話可以看出，耶穌的『自我定義』就是：不斷地向那些憑己意將某類人隔絕於猶太社群之外的態度、習慣和組織挑戰。我現在要試著指出耶穌事工的特質，以便於更了解耶穌這個人和祂的工作中所具有的宣教衝力。我這麼做是深信，這樣可以幫助我們了解現時的宣教意義。下列就是這四項特質：

耶穌與神的統治權

『神的統治』（reign of God 希伯來原文 *Malkuth Yahweh*）在舊約裡並沒有這種表達形式（Bright, 1953:18）。雖然很早就有這個觀念，但是到後期猶太教中才出現這種說法，而且經過好幾個階段的發展。有一個時期被認為是神的君主統治要在大衛時代彰顯出來（參撒下七 12-16）。另一個時期以為神會藉著祭司體系從聖殿來統一治理世界（參結四十~四三）。這兩回的期待後來都落了空（Bright, 1953:24-70）。所以在以色列受外族統治的期間，他們漸漸相信神的國完全是一個將來的實體，而且會是一百八十度的轉變，使以色列居上，而這些壓迫者反倒服在以色列之下（參 Bright, 1953:156-186; Boff, 1983:56f）。正當耶穌在世的時候，這種看法十分盛行。譬如從耶穌復活後門徒問：『主啊，你復興以色列國就在這時候嗎？』（徒一 6）一話即可看出這種想法。

『神的統治』（希臘文 *basileia tou Theou*）無疑地是耶穌整個事工的中心，⁷同樣地也是祂對自己宣教工作認識的核心。甚至可以說，神的統治是耶穌『宣教的起點與情境』（Senior and Stuhlmueeller, 1983:144），而且『在這關鍵時刻對猶太教的傳統價值提出質疑』（Hengel, 1983b:61）。

我們不太容易定義出耶穌對統治（*basileia*）的觀點究竟是什麼，因為祂主要是用比喻來說明。而比喻本身就是一種故意在『神國的奧秘』上蒙上一層紗的談話形式（可四 11），但同時又是用寓意把真象表達出來（參 Lochman, 1986:61）。

要領會耶穌對自我的認識，以及祂的工作中宣教的實質是什麼，有兩個特點在耶穌傳講神掌權當中是非常重要的。這兩個特點與祂同時代人的觀點基本上不相同。

第一，神的掌權不只指著未來，而且也指著現在。我們今日很難掌握當耶穌說神的國已經近了，就在你們（就是那些聽祂講道的人）當中（參路

十七 21)，是一種多麼具革命性的說法。在馬可、馬太福音中，耶穌就是用『神的國近了』這樣的宣告來開始他的事工（可一 15；太四 17）。一項嶄新的事正在發生：一個新的時代、新的生命次序要進來。得釋放的希望不是在遙不可及的將來，這未來已在現在襄湧而入。

不過在現在和未來神掌權之間，有一個尚未解決的緊張狀態，那就是它已經來了，但還在路上。因此主禱文中教導門徒要祈求『願神的國降臨』。

這種似乎互相對立的說法很叫我們困惑為難。難怪教會歷史上有很多基督徒都試圖解決這種狀態。在俄利根（Origen）和奧古斯丁（Augustine）的影響下，常把這種神將來掌權的期望放在個人的靈性歷程上，或是把教會當作神國在地上的實現。因此，未來的末世論慢慢地就在教會生活中被撇在一旁，甚至有點當成脫軌的異端來處理（參 Beker, 1984:61）。十九世紀自由派神學把神的國度多少跟西方文明和文化的理想道德次序相提並論。十九世紀末二十世紀初，威斯（Johannes Weiss）和史懷哲（Albert Schweitzer）則往另一極端走：凡是有關神在今世掌權的事一概否定，而認為耶穌所講的，是以預表啓示的方式，宣告未來神國度的降臨。根據史懷哲的說法，耶穌最後自己招致死刑上身，是因為他相信這樣會促進神的國早日來到，但很遺憾地，神的國還是沒有到來。⁸不過今天大部分學者都同意，在耶穌的事工中，這種神國『已來』（already）又『未到』（not yet）的張力是耶穌這個人及其意識上的重心，是不該否定的；正因為這種富創意的張力，使神掌權的真實性在現今宣教上富有意義（Burchard, 1980）⁹

有關神的統治在耶穌工作中具備宣教本質的第二個特點是：對罪惡全面的攻擊。耶穌在那裡勝過罪惡，神的統治就在那裡臨到。在當時，跟現在一樣，罪惡以不同形式出現：痛苦、病痛、死亡、被鬼附、個人的罪以及不道德事件、聲稱認識神卻是沒有愛心的自以為義、維持特種階級的特權、人際關係的破裂。然而耶穌卻表明：如果人類的悲慘有這麼多形式，神的

大能必然也有這麼多形式。

我已經提過耶穌對那些邊緣人的服事。若我們抓住耶穌對神掌權的了解，就更能體會耶穌這種作為。也正是針對社會上這些被遺棄忽視的一群人，耶穌傳達了基於神的愛而擁有新生命的可能性（Hengel, 1983b:61），這些人可以因成為神的兒女、天國的子民而昂首。畢竟，祂既看顧麻雀，怎會不顧念他們？就是他們的頭髮，也都被數過了（參太十 28-31）。這正是耶穌的宣教工作：神的統治在卑賤、被鄙視的人身上引進來了（Schottroff and Stegemann, 1986:36）。神的統治不是為那些自以為貴賓的人而預定的，而是為邊緣之人所設想，就是那些遭患難的人、稅吏和罪人、孤兒與寡婦們（Burchard, 1980:18）。

神的主權對罪惡產生攻擊，特別是在耶穌醫病的神蹟中，尤其是趕鬼時最為鮮明。耶穌那時代的人相信，鬼魔之所以會附身，就是撒但證明祂是世界的主才能如此橫行。所以如果耶穌能『靠著神的能力趕鬼，這就是神的國臨到你們了』（路十一 20；太十二 28 用『靠著神的靈』），因為撒但權勢的柱樑在這事上被嚴厲地攻擊（Käsermann, 1980:66f）。

『惡魔』在古代是很真實的經驗，難怪福音書的作者會在耶穌面對疾病、被鬼附、或壓榨的行為上，以『宗教』的用語來形容。其中一個詞就是『救贖』（希臘原文 *sozein*），對我們來說已成為純粹的宗教用語，然而，福音書中卻至少有十九處是用在耶穌醫病的事上。因此可見，在耶穌的工作裡，從罪中救出和從身體的病痛中救出沒有分野，也就是屬靈和屬世的可以並列。另一個詞叫『赦免』（希臘原文 *aphesis*），也一樣包括很廣泛的涵義：從釋放奴隸到消除債務、將來末世的解脫以及罪得赦免等。這些詞彙的廣泛意思表明了神統治的廣泛性；目的在於解除所有不和、離間的事，拆除敵對、排他之間的牆（Senior and StuhlmueLLer, 1983:149）。

這是不是說神的統治含有政治意味？當然有，不過不是我們現代所謂的

『政治』。我們不能把耶穌的工作直接應用在政治爭論上；要清楚說明神的統治如何在基督身上彰顯，以幫助我們找出合理的政治制度、理想的經濟秩序、公平的勞工政策、或正確的外交關係這是很不容易的。耶穌並沒有對當代的大型組織體系發表言論，而且幾乎對羅馬當政者沒作什麼批評。祂所關心的是小小的巴勒斯坦及猶太世界，而不是羅馬當局。若把祂所創立的運動當成是解放猶太人的革命組織，簡直就是異想天開。祂不是個奮銳黨員。¹⁰人要來強逼祂作王時，祂就退到山上去了（約六 15）。約翰在這裡不是歪曲事實，也不是因為耶穌在政變之前必先謹慎行事，所以才退縮；祂這種舉動和我們一向所認識的耶穌的行跡是一致的（參 Crosby, 1977:164f）。

儘管如此，從另一個角度來說，神的統治在耶穌身上的表現，的確很有政治味道。耶穌宣告癡瘋病人、稅吏、罪人和窮人是『神國的兒女』，明顯就是政治告白，至少是跟當時猶太的體統相抗衡。它表達了對現實的不滿，有意要加以改革。它固然不是想用魔法把這種環境變不見了，但至少意謂著在神的統治主權意旨下，這種環境的妥當性已值得商榷。它讓社會的受害者確信他們不再是命運的囚犯，因著神統治的真實性所產生的信心，使他們可以與命運對抗，而不再被別人操縱和利用（Lochman, 1986:67）

從加利利地出道，又招攬了一批漁夫，著實把當時社會的規矩給顛倒過來。他們在大庭廣眾前發出驚人的宣告：耶穌是神在人中間有形有體的彰顯，而這還只是個開始，以後要顯明的更多。主禱文說：『願你的國降臨』，因而是一種公然反抗的說辭（Lochman, 1986:67）；做這種禱告明明就是一種『顛覆活動』（“Subversive activity”，參 Crosby 的措辭，1977）。彼時的當權者就是這麼看待耶穌的工作：它是在造反煽動，所以不可容忍。耶穌是政治性的危險人物——事實上，當權者看得比跟隨耶穌的人更清

楚。最後祂被釘死，主要是把祂的話解釋成政治性的言辭而加以控訴。這些話在羅馬當政者或猶太當權者眼中，本來就是政治性的言論。

從以上的觀察，我們可合理地把『耶穌的作為』應用到我們身上。我們不能用一對一的方式比照應用，因為基本上時代不同；也不能只是從他的事工中推演出『原則』，倒是要讓耶穌啓發我們，運用想像力和創造力在變化的歷史環境中延伸他事工的邏輯。現在與當時一樣，如果有一群人的心思是專注在神掌權的真實性上，不斷地祈求神國的到來，找出窮困的原因，服事社會上被遺棄的人，提昇被欺壓者的地位，扶助破碎的人，特別是『報告神悅納人的禧年』，那麼一定會在社會上產生極大的作用（參 Lochman, 1986:67）。本著神掌權的眼光來從事宣教，必定包括使『窮人、被忽視的人、被輕視的人再次站立起來，在神和人面前恢復他們整全的人性』（Matthey, 1980:170）。

這樣看來，在耶穌的服事中，神的主權是對人的生命各層面全然關切的表達。然而在這同時，敵對的惡勢力仍舊存在，而且還自以為是。所以我們必須同時保持不輕易容忍，但是又沉靜謹慎的態度，知道我們的使命不在於完全引進神的統治，就連耶穌也只是導引出一個開端，並沒有達到終極的地步。像祂一樣，我們蒙召在於樹立神最終掌權的信號，不多作也不少為（Käsemann, 1980:67）。當我們禱告：『願你的國降臨！』我們就在此時此地委身於開創、等候神國的到來。我再說：神的國一定要來，因為它已經來了。這是一份贈與，也是一份挑戰；一項禮物，也是一則應許；是屬現在的，也是屬乎將來的；是一種慶祝，也是一種期待（參 Boff, 1983:16）。我們可以確信它的到來是阻擋不住的，『遭受拒絕、十字架和罪都無法成為神不能克服的障礙，就連神國的仇敵也終究必為神國效力』（Boff, 1986:60）。

耶穌和律法（Torah）

要體會耶穌對妥拉（摩西五經）的態度，就要把它看成與耶穌意識自己是開創神國的人同為不可或缺的要素。這樣，『耶穌和律法』這個主題在了解宣教上就有意義了。莫特曼（Moltmann, 1967:193）巧妙地摘要：

後期猶太啓示論的重心『妥拉』……已被基督和祂的十字架所取代。活在律法中的生活已被跟隨那位被釘的耶穌、與祂相交所取代；而義人要自保遠離世俗，則被信徒要在世上進行宣教所取代。

雖然如此，根據福音書的記載，特別是馬太福音，耶穌對妥拉的看法似乎跟祂同時代的人，包括法利賽人沒什麼不同（Bornkamm, 1965a:28）。不過，若是仔細察考，其實兩者有些基本上的差異。第一，耶穌攻擊假冒為善——接受律法為權威卻不照著行。第二，祂以未曾有過的方式把律法的標準推演到極限（參太五 17-48）。第三，祂極有自信地以廢棄律法，或者至少是其中某些成分為己任。¹¹

祂為什麼這麼做？這也是祂同時代的人，或者用驚訝的態度，或者用憤恨的態度，同樣想問的問題。這個答案可由幾方面交集而成，而都與祂對宣教的認識有關。

首先，祂認為行為的準則在於神的主權而不是律法。這不是暗示要廢止律法或反律法主義（antinomianism；編按：謂基督教的恩典和自由勝過律法，故應拒絕律法的權威），以為在神的主權和神的律法之間有矛盾。反而是把律法再回歸與神的主權相關聯（Merklein, 1978:95, 105f）。而神的主權就是以博愛表彰出來的。舊約了解神對以色列民溫柔無可測度的愛——還用何西阿先知娶淫婦為比喻，戲劇化地演出來。不過，如今這個愛要超越界限向以色列之外的人伸展，如曼森所形容的，這是全人類宗教歷

史上絕對的新事（William Manson, 1953:392）。

其次，跟上面這點深切相關的，就是在耶穌的事工中，人比教條禮儀重要。誠命要訴諸於人來解釋，所以有時律法的要求會加強，但有時候要廢去。例如耶穌運用祂無比的自由，爲了愛那些有需要的人，甚至在安息日醫病（參 Schweizer, 1971:34）。以此，祂表明：人不可能愛神而不去愛他的鄰舍。愛有需要的人不次於愛神，而是愛神的一部分。幾年後，約翰寫約翰一書就說：『人若說我愛神，卻恨他的弟兄，就是說謊話的』（四 20）。在耶穌的工作中，愛神就以愛鄰舍來詮釋，這也包括人際關係的新規範。凡是耶穌的門徒，在和別人的關係上若有不同的標準，就應該反省；要以服事別人代替統治別人，要效法耶穌洗腳的榜樣。耶穌爲愛人而奉獻自己，門徒也當以祂的愛來約束自己照著去做。這不正表示出一個深刻的宣教立足點嗎？

耶穌和祂的門徒

馬可和馬太福音都以宣告：『日期滿了，神的國近了。你們當悔改，信福音！』（可一 14f；太四 17）來開始耶穌公開的服事。緊接著，二福音書的作者都立刻提到呼召四門徒的事。（參可一 16-20；太四 18-22）

這兩事件相繼發生絕非偶然，尤其是馬可福音，明顯在呼召門徒的記載上有清楚的宣教用意。耶穌呼召門徒的事發生在加利利湖邊。根據馬可福音，這一地帶是耶穌講道的真正場景，而加利利湖就是祂通往外邦人的橋樑。因此，馬可在福音書的首章就先蓋上了宣教的戳記，門徒被召來成爲宣教士。培奇（Pesch）在對馬可福音一 16-20 的研究中說，『他們的任務是將捕魚的漁夫越湖帶到耶穌爲他們死的外邦人那裡去』（9:31; 10:45）（Pesch, 1969:27）。『門徒的呼召就是跟隨耶穌的呼召，並且是分別出來從事宣教工作。呼召、做門徒、宣教互爲一體』（:15）。這些話不只是對那些與耶穌同行的門徒說的，也是對那些在耶穌復活之後願意回應祂呼召

的人說的（:29）。由此可見，耶穌聚集一班門徒在祂身邊具有宣教意義，這是值得我們省思的。

耶穌當代的教師們也有門徒（亞蘭文是 *talmidim*；希臘文是 *mathetai*）。表面上看來，這些門徒跟耶穌的門徒沒什麼兩樣，門徒就是跟著一個特定的老師。但實質上，這兩種人基本上不相同。仔細看這些不同點，就可注意到它們都和福音書作者如何了解耶穌及門徒的宣教有關（參 Rengstorf, 1967:441-455; Goppelt, 1981:208f）。

一．在耶穌當時的猶太教系統裡，門徒有權利選擇自己的教師，但是耶穌的門徒中沒有一個是自願跟從耶穌的。有人想跟從卻不被耶穌鼓勵（太八 19-22；路九 57-61）。而那些跟隨的，是被耶穌呼召而回應的人。選擇權在於耶穌不在於門徒。

還有，耶穌呼召時只在乎立刻而正面的回應，並不多要求什麼。根據記載，門徒的回應好像視之為天下最自然的事，沒有半點猶豫或困難（Schweizer, 1971:40），也絲毫沒有協商的痕跡：一被呼召就放下『所有的』：或是稅吏利未的稅關（太九 9），或是四漁夫的漁船。一句呼召就立刻跟隨，好像『悔改相信』和『起身跟隨』是同一件事。在符類福音中，悔改（*metanoia*）不是心理過程，而是抓住神國度的實際與同在（Rütti, 1972:340）。蒙召做門徒也是蒙召進神國，是一個恩典的行動（Schweizer, 1971:40; 參 Lohfink, 1988:11）。

二．在後期猶太教裡，律法是重心。老師因為懂律法（也只因為這個原因），就會有學生入門。『律法師個人享有的權威，都因他以自己的天份，畢生精心研讀律法（妥拉）而有』（Rengstorf, 1967:447f）。是妥拉而不是老師有權威。但是耶穌卻是自己給妥拉（或其他事）訂定權威。祂要祂的門徒放下一切來跟從，不是因律法的緣故，而是為祂的緣故：『愛父母過於愛我的，不配作我的門徒；……不背著他的十字架跟從我的，也不配

作我的門徒。……爲我失喪生命的，將要得著生命』（太十 37-39）。沒有其他任何一位猶太教師會這樣說。此時，耶穌取代了妥拉的地位。

三．在猶太教裡，作門徒只是一種方法，作爲門徒只是過渡時期。研習律法的學生最終目標就是自己也能成爲律法師。所以教師在這個過程中不可少，他會期待有一天他的學生也成了教師，那麼他所付的代價就有光榮了。因此他們用心良苦地指導學生精通妥拉。

然而對耶穌的門徒而言，作門徒並不是走向光明前途的第一步，『作門徒』本身就是目標的完成。耶穌的門徒不會畢業、升級爲老師，當然他可以變成使徒，但使徒不是具有神學學位的門徒。使徒也不是能升級的職位，它的本質是主復活的見證人。

四．一般教師的門徒只是學生，但耶穌的門徒同時也是僕人（*douloi*），這個觀念對後期猶太教而言是很陌生的（Rengstorf, 1967:448）。耶穌的門徒不僅敬仰老師的知識學問，而且還要服從祂。耶穌不僅是老師，也是他們的主。祂對他們說：『學生不能高過先生；僕人不能高過主人』（太十 24）。

而耶穌這個主人同時也是個僕人。約翰福音就告訴我們，耶穌如何做最卑微的事——替門徒洗腳。當然，祂服事的最高點就是死在十字架上。在馬可十 45 耶穌說了句很重要的話：『因爲人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命作多人的贖價。』作僕人的理當會受苦，跟從耶穌的人也不例外。事實上，馬可十 45 人子呼召門徒要走祂自己先走上的那一條路（Breytenbach, 1984:278）。

五．不過，他們做耶穌的門徒到底是爲了什麼？首先，正如馬可福音說的，是要『與祂同在』（三 14）。史懷哲（1971:41）這麼闡釋：

這個意思是說門徒跟祂一起行路、一起吃喝，聽祂說話、看祂做

事，跟著祂受邀到大戶小家，有時則一起被趕出去。他們不是蒙召在宗教或其他方面要有什麼偉大成就，他們被呼召來和耶穌作伴，參與祂周遭發生的一切事。因此他們的蒙召不在於注重自己成就或不成就什麼，而是與耶穌同在，關注在祂身上有什麼事發生。他們受召把一切顧慮、煩擾、擔憂都拋開。

不過馬可福音多講了一些。耶穌也要『差他們去傳道，並給他們權柄趕鬼』（可三 14，15）。這樣看來，跟隨耶穌、與祂同在和出去傳道是連在一起的（Schneider, 1982:84）。受召為門徒不是為了作門徒，而是要在神國中服事。之所以稱他們為『得人的漁夫』就是有這方面的重要性，這個措詞在馬可福音是關鍵性的詞語，無疑地是指門徒將來要如何參與宣教（Pesch, 1969）。

再次可以看出耶穌的門徒和一般猶太教師的學生顯然不同。跟隨耶穌並不是去傳授老師的教導或是作個祖傳秘方的忠心掌門，而是成為耶穌的『見證人』。

耶穌在世時就已經差派門徒出去傳道、醫病——這一點是無疑的，儘管三本符類福音所記載這方面的事蹟，透露出耶穌復活之後教會宣教經驗的跡象，但耶穌的差派的確屬實（Hahn, 1965:40; Hengel, 1983b:178; note 75; Pesch 1982:27）。這些差派工作也清楚顯示，耶穌賜給他們完全的權柄去作祂的工。事實上，符類福音提到耶穌和門徒兩者的傳道、醫病、趕鬼等事時，大部分用的字眼都相同。門徒只要去傳耶穌所傳的、做耶穌所做的（Frankemölle, 1974:105f），套用保羅的話就是，『做基督的使者，就好像神藉我們勸你們一般』（林後五 20）。

六．最後一點的不同，耶穌的門徒是末世屬乎彌賽亞子民的先鋒。馬可福音特別把作門徒置於在地上受苦的耶穌和末世再臨的人子中間；作門徒

意謂一面跟隨受苦的耶穌，一面期待祂在榮耀中再臨（參 Breytenbach, 1984: 散見多處）。也正是這種對耶穌再來的期望，充分提供他們作門徒的動機，並且強烈到一個地步，必須用宣教把它表達出來（:338）。這份期待也是馬可在了解宣教的門徒時不可或缺的要素（:280-330）。

正因身為末世彌賽亞子民的前導，且朝向人子的再來而行，所以門徒不會自以為是耶穌獨特的超級跟隨者。門徒（*mathetes*）不會只限於他們這幾個人，他們不過是神國中初熟的果子，而神的國絕不會是『官僚制度的管理』（Lochman, 1986:69），他們和其他人一樣同是耶穌社群中的成員。保羅米那亞（Paul Minear, 1977:146）作了以下的評論：

初代教會門徒的故事經常被視為後代基督徒在患難、困惑、危機等經歷中的榜樣。福音書的經文成為教會可以做效的信息典範，因為每一個基督徒都和雅各、約翰或其他門徒一樣，承受了與耶穌之間的關係。

很自然地，這個看法也應用在他們的宣教工作上。初代教會『一般』的成員除非也願意加入服事世界的行列，否則就無法自稱為『門徒』。門徒的『資格』都一樣：就是願意接受赦免，領受神實際的掌權；而這項『資格』從此決定了該門徒及他所屬團體全面的生活方式。

從耶穌復活的觀點看宣教

耶穌復活的經歷對門徒來說是具決定性的。他們對十字架的解釋是舊世界的結束，而耶穌的復活是新世界的興起。復活最終被視為為耶穌雪恥的記號（Senior and Stuhlmüller, 1983:158; Meyer, 1986:48），是為耶穌在地上的行跡蓋上認可的戳記（Echegaray, 1984 xvi）。

因為有耶穌的復活，所以才會寫下福音書。如果沒有復活，所寫的就沒

有意義。特別，福音書是從復活的觀點寫成的；那個經驗的光芒散發在福音書的字裡行間（不僅是約翰福音而已）。對耶穌復活之前所發生事件的記載，其信息散發出熱烈的信心更甚於過去的事件。不過，縱使對耶穌世上的言行因為復活的經歷而賦予一些色彩，但卻不因此而弄得模糊了（Echegaray, 1984:17）。事實上，就是因為耶穌復活產生的信心，才使早期基督徒對耶穌的作為看得正確——因而成為他們了解自身處境與呼召的準繩（參 Kramm, 1979:216; Breytenbach, 1984:336）。『就是因為有復活作基礎，耶穌的事蹟才有未來可言。復活對教會具有十足創造性的意義』（Kasting, 1969:126）。

復活的經歷決定了早期教會的自我定義與自我認同。沒有別的因素足以促成她的誕生（Meyer, 1986:36）。這倒不是說她的自我了解單是靠復活的經驗而產生，耶穌在世上的事蹟已經先為之起了頭，而復活的經驗則作了總結蓋印（:43, 49）。並且也是主的復活讓基督徒群體得以活潑起來。福音書因此就很自然地把復活跟宣教連在一起，並且作為開啓早期教會宣教運動的鑰匙（參 Kasting, 1969:81, 127; Rütli, 1972:124）。被升高的基督，要吸引萬人來歸向祂（參約十二 32；參提前三 16）。

從新約來看，耶穌升天是祂已經勝過惡者的記號。宣教就是宣揚、表彰耶穌完全的掌權，雖然這個權柄尚未被所有的人認同、肯定，然而卻是個已成就的事實。並非教會的宣教引進神的統治權，但忽略此事實卻可能導致宣教的失敗。神的掌權不是一個計劃，而是已被耶穌復活所引進的事實。初代的基督徒因復活而得力，對此事實以宣教的行動回應，他們是被召來宣揚那召他們出黑暗入奇妙光明者的美德（參彼前二 9）。

與復活緊密連接，幾乎是同屬一事件的就是聖靈的降臨，它同樣也和宣教息息相關。羅蘭·亞蘭（Roland Allen, 1962）是強調聖靈學具有宣教意義的幾位神學家之一。接著海瑞·博爾（Harry Boer, 1961）的精心研究中

顯示五旬節和宣教之間有不可分割的關聯。伯可夫（Berkhof, 1964:30-41）認為宣教是聖靈所做的第一件事。牛比津（Newbigin, 1982:148; 1987:17）稱宣教為『五旬節的流溢』（an overflow from Pentecost）。因此，如果說復活給了初代基督徒確據，那麼五旬節便給了他們膽量；只有藉著聖靈的能力，他們才成為耶穌的見證（徒一8）。聖靈就是復活的基督活在世上。五旬節那天，基督透過聖靈為門徒開了門，並推動他們到世人中間。

門一開通，新約作者的見證紛紛而出，未來世界的勢力也相繼洶湧而入。耶穌復活是『末世的黎明』（Kasting, 1969:129; 參 Rütli, 1972:240），對末世極興奮的期待成為初代教會的特徵。時間不多了，神的子民要立刻集合起來。這種充滿使命感的記載在馬太十章和路加十章有充分地表達——門徒行路要輕便，要積極趕路，不要在路上浪費時間。

雖然如此，學者多半過分強調初代基督徒對世界立即結束的期待，或者予以誤解。這些人的期待，跟當時講求啓示文學的一派人（apocalyptic groups），即以爲救恩全部是將來才有的那種期待，基本上是不同的。¹²對基督徒而言，基督的復活和聖靈的降臨是神的國度『已經』來到的確實證據。神的掌權和救恩『將來』的那個層面是受到這個『已經』來到的現實所滋潤。『尚未』（not yet）是靠『已經』（already）而產生，兩種生命次序、兩個紀元同時並存。新的紀元才開始，而舊的紀元正在結束（Manson, 1953:390f; 參 Rütli, 1972:104, 24）。所以宣稱『基督再來』的延遲使初代教會陷入極端的危機，是不太正確的說法（Kasting, 1969:142; Pesch, 1982:32）。這並非否認『再來』的遲延沒有給初代教會帶來壓力，但它卻未對初代教會產生癱瘓的影響。事實看來，至少在最初幾十年裡，它的影響恰巧是相反的。

初代教會以末世『已來又未來』的心態，來了解他們在世界上要從事的宣教工作。事實上，他們的宣教參與就是『末世的自我認知』（eschatological

self-understanding) 設定上的要素。對末世立即來臨的期待是宣教的要素，也是宣教的前提，同時在宣教中也表達了這個心態 (Pesch, 1982:32)。所以不能說初代教會用宣教逐漸取代對末世的期待，宣教本身就是一個末世事件。

早期基督徒的宣教

簡單地探討了我所列舉四項耶穌其人其事特點之後，也許能幫助我們更加了解祂的宣教推力。現在我就要來討論基督徒宣教的幾個開端。

緊跟著耶穌復活之後幾年，初代教會的宣教工作仍然和耶穌在世的工作一樣，局限在以色列民當中。耶路撒冷依舊是這個新興社群活動的中心，會眾繼續按時進入聖殿敬拜，以上帝立約的百姓之復興為首務，在這末後的時辰要聚集一堂，得著更新 (Kasting, 1969:130)。如果這時候放棄以色列民，就等於對耶穌的旨意不忠。畢竟耶穌的門徒有『神聖的責任，要向叛離的以色列民宣告，人子再來之前最後悔改的機會』 (Hengel, 1983b:58)。

事實上最早期的基督徒並無意要另外成立一個新的宗教團體。猶太教在當時呈現某種程度的多元化，所以猶太基督教不過是許多團體中的一個，可以分枝存在，不需與猶太教主幹割離。耶穌這個團體的成員仍然在聖殿或會堂裡敬拜。這種狀況一直維持到主後 70 年猶太戰爭，耶路撒冷被毀，才有所改變 (Brown, 1980:209, 212; Schweizer, 1971:123)。

而向外邦人的宣教又是如何呢？第一代基督徒團體不反對外邦人歸正，當時的猶太教也不嫌棄『轉信他教者』 (proselytes)，如果猶太的基督徒在這方面竟然不能與其他猶太人相稱，那就十分奇怪了。其實早先歸順耶穌的外邦人，很多都是這些『轉信他教者』或是『敬畏神的人』 (God-fearers)。基督教會之所以吸引他們加入，是因為他們並沒有完全

被猶太教接納（參 Malherbe, 1983:67），而卻被基督徒毫無保留地接待（Hahn, 1984:269）。所以早期教會的外邦人基督徒是對猶太人傳福音時的副產品（Kasting, 1969:109）。

更甚的是，一般都認為外邦人若信主，自然也得受割禮，雖然偶而還是有例外的情形。但我們對這時期向外邦人傳福音的資料知道得不多，所以無法斷言外邦人受割禮的性質和範圍；因此在說法上也應該謹慎、有所保留（參 Pesch, 1982:45）。不過，許多外邦人的確以受割禮成為基督徒為很難克服的障礙，因為要皈依猶太教也有這種困難。然而，漸漸地在某些基督徒圈子裡，在接納外邦人入會時，就未必要求非受割禮不可。

讀了使徒行傳可知這種發展不是沒有經過爭論。為要充分了解這個爭論的內容，以及它對早期宣教的意義，就必須先了解 *hebraioi*（希伯來人，或講亞蘭文的猶太基督徒）與 *hellenistai*（希利尼人，或講希臘話的猶太基督徒）的差異（參 Hengel, 1983a: 散見各處; Meyer, 1986:53-83）。

這群講希伯來語的人（Hebrews）起先是在彼得的領導之下，包括所有的「使徒」，以為自己是以色列復興的具體表現。他們堅持，要以以色列國得以承受基業，除了認信復活的彌賽亞並且受洗，此外別無他門（Meyer, 1986:169）。不過同時他們也看重律法（妥拉），在經歷基督救恩的同時，一樣要忠心遵行妥拉（:175）。這也是逼迫展開時他們還可以留居耶路撒冷的緣故（徒八 1）。他們相信他們的使命只限於對以色列家傳福音，外邦人的得救則是如舊約所描述的，在末世各國都要歸向耶路撒冷時才會發生（:67, 82）。他們這等自我認定，使他們幾乎不可能著手向以色列以外的世界進行宣教（:67）。

講希臘話的一群（Hellenists）剛好在這點上與講希伯來話的猶太人不同。在他們中間比較看得出一種思想典範（paradigm）的轉變。因著把耶穌的信息翻譯成希臘文，他們成為「針眼」一般，使基督的福音內容

(*kerygma*) 可以從此穿越而傳揚到希臘羅馬世界去 (Hengel, 1983a:26f)。這些人認為復活的經歷已經越過妥拉和聖殿的重要性,有『聖靈』代替律法來引導信徒的生活。也就是這種態度,使他們和猶太當局有所衝突,導致司提反被殺,以及對希臘猶太人的逼迫 (參 Hengel, 1986:71-80)。

其實他們這種對律法和聖殿批判的態度,正是反映耶穌在世時的事工及態度 (Hengel, 1983a:24, 29; 1986:72f, 84), 他們對撒瑪利亞人和外邦人也是同樣寬容。因此當他們被趕出耶路撒冷之後,很自然地,他們就開始向腓尼基和敘利亞一帶被歧視的撒瑪利亞人和外邦人傳福音,遠至安提阿附近。同時也很自然地,在福音內容裡,不再要求受割禮與守律法的事 (Hengel, 1986:100; Meyer, 1986:82f; Wedderburn, 1988:163)。

也就是在安提阿這地方有了決定性的突破 (Hengel, 1986:99-110)。安提阿是古代第三大城,僅次於羅馬及亞歷山大城,是當時敘利亞和基利家境內的首都。這是基督教立足的第一個大城,當那些『匿名的、特別有信心、開放、活躍、屬靈、喜歡大城市、講希臘話的司提反後裔猶太基督徒』 (Meyer, 1986:97) 從耶路撒冷被趕出後,來到這裡建立了一個包括猶太人和外邦人的教會。

從各種標準來看,安提阿教會實在了不起。在耶路撒冷,耶穌運動只被猶太人和羅馬人當作是一種猶太黨派,而在安提阿這個教會,很快地讓人看出,她既不是猶太人的,也不是『傳統』外邦人的,而是第三種新的群體。路加就提到,門徒被稱為『基督徒』是從這裡起首 (徒十一 26)。

安提阿教會的確『新潮』得稀奇。不久耶路撒冷教會就打發巴拿巴去看看 (參徒十一 22), 因為這裡的發展已經叫母會有些擔心。但是他一去,不但沒有責備安提阿的基督徒,反而因看見神所賜的恩就歡喜,『勸勉』眾人立定心志恆久靠主 (參徒十一 23)。路加形容他『原是個好人,被聖

靈充滿，大有信心』，並且加上，在他去了之後，有許多人『歸服了主』（參徒十一 24）。巴拿巴然後想起保羅，那位由他介紹給耶路撒冷使徒的（徒九 27），就往大數去找保羅，說服他一起到安提阿來。安提阿教會不但人數增長得很快，而且也有好多新事發生，首先是在教會裡沒有『種族隔離政策』。猶太人和外邦人一起吃飯——這在古代從沒見過，尤其這些外邦人根本沒受過割禮。很明顯地，說希伯來話的猶太人認同的是耶穌和以色列的過去，而說希臘話的猶太人認同的卻是成爲現在和未來的接環，不以自己只是復興以色列國的先鋒，而卻是新族群的前導。

儘管如此，這些人並沒有從安提阿立刻展開世界性的宣教活動（參 Hengel, 1986:80），一直要到保羅成爲『催化劑』才發生。他爲不必受妥拉限制的外邦基督教找著了自我定義的神學基礎；這正是他的信息，使得地中海世界的人能聽懂、接受福音內容而得到滋潤成長，並且爲長遠廣泛的宣教計劃預備了一條道路（參 Hengel, 1983a:29; Meyer, 1986:169）。透過保羅和巴拿巴在安提阿教會的服事，使眾人對從沒見過的人——就是住在居比路島、小亞細亞內陸及其他地方的人——有所關懷，後來就決定派遣宣教士去這些地方，……於是派了他們當中兩位最有恩賜和經驗的領袖出去（參徒十三 1f）。這種決定和舉動對初代教會而言，不是可有可無隨興進行的周邊事工而已，是非常需要消耗、犧牲的。其實越來越看得清楚，『沒有比教會向世界進軍宣教的事工更合乎基督教的本質，更與耶穌的心意一致，更在正軌上走向未來』（Meyer, 1986:206）。

在這同時，耶路撒冷的情況很不一樣。哥尼流的得救並沒帶來多大的喜樂，反而還爲彼得居然到未受割禮的人家吃飯感到噁心（徒十一 2f）。後來雅各從耶路撒冷派人到安提阿去探視，還詳實做報告（加二 12），並且立刻要求外邦信主的人必須接受割禮（徒十五 1），不然就不跟他們一起吃飯。彼得和其他猶太信徒本來都已經和安提阿信徒彼此分享，但此時因

這些耶路撒冷派來的人的態度，也退縮、與外邦信徒隔開了（加二 12f）。

然而，對於講希伯來語和講希臘語之間的差異其實也不應該過分誇大。早期基督教是一個活生生的團體，隨時都在改變發展，所以不能固定地看成是兩種不相容的立場（參 Meyer, 1986:195f）。這兩群人其實都承認耶穌是復活的彌賽亞，而且以受洗作為加入信徒群體的條件；二者也都同意他們有共同的認同，是一種新穎的、特殊的又具規範的認同（參 Meyer, 1986:169）。外邦人的歸正對兩方面的人來說，都相信是合乎神救恩的總體計劃，只是前者以為這是舊約應許各國要歸向耶路撒冷而有的現象，而後者則以為要藉由教會的向外宣教，外邦人才會被帶進來（Meyer, 1986:67, 82, 206）。兩群的人明顯有不同的自我認識：講希伯來語者把自己當作是以色列復興的前奏，而講希臘語者則把自己當作是向著新人类的發射台。所以不能因為二者自我認識的不同，就推論說有兩種不同的福音（Meyer, 1986:99）。

甚至就是在同一類人當中也會有所不同，特別是講希伯來話的人。我們很難為他們劃出一貫的圖案，只能說在這類人中有一個中心（以耶穌的弟弟雅各為代表），然後是『左派』（以彼得、約翰為代表），和『右派』（主張對割禮之事絕不妥協的一些人）（參 Meyer, 1986:107）。從彼得願意去哥尼流家中為未受割禮的外邦人施洗（即使開始時有些猶豫），和耶路撒冷的長老對這件事的強烈反對（徒十一 2f），可以看出彼得的立場是比一般人所認為的更接近保羅（參 Dietzfelbinger, 1985:139）。他不是嚴格守律法的典型代表，只是常做中間調停，有時在壓力下也會游移不定（參 Hengel, 1986:92-98）。可能也因此，耶路撒冷教會就逐漸讓更保守的雅各來取代領導的地位（約在主後 43/44 年間）。接著幾年，『右派』就變得較有影響力。使徒行傳廿一 20，路加就提到約在五〇年代的這種景況：『所有』猶太信徒都『為律法熱心』（參 Hengel, 1983a:25; 1986:95-97）。這些

在五、六〇年代反對保羅的工作的『猶太派基督徒』（Judaizers），後來就歸到所謂的『右派』份子。

現在很難知道這種『猶太派』（Judaistic）的觀點是否在最早時就有，還是在第一世紀四〇年代後期才發展出來（Kasting, 1969:116）。也可能很早就潛伏著，但並未造成什麼困擾，直到外邦信主的人不斷增長，才引起他們的注意。起先他們只是被那些講希臘話的猶太基督徒的觀點和作為激怒，但因為外邦歸正的人畢竟不多，不至於感到威脅。但到了四〇年代後期，他們才警覺到，猶太基督教的中心特性與組織可能會遭到危險。當時從猶太人當中加入的成員可能已達到頂峰，而教會主要還是猶太人組成，外邦人不一定願意接受猶太的生命觀和世界觀，加上還要受割禮的障礙，所以外邦人歸正的很少。現在既不要求受割禮，外邦人就一窩蜂地湧進教會，這些猶太派基督徒因此就要極力阻撓。起初的對象是保羅、巴拿巴以及安提阿教會，後者被指為廢棄律法的教會，但卻是猶太、外邦基督徒能一起團契的。後來變成很大的危機，而有所謂的『使徒大會』（Apostolic Council）來設法解決這個問題。現在不太容易知道這個危機發展、處理的一些細節，但可以從使徒行傳十五章和加拉太書第二章中找到些線索，雖然兩處記載之間還是有些差異。許多學者對路加所記載，以為耶路撒冷大會達成了一致的看法有所懷疑（參 Brown, 1980:208-210; Sanders, 1983:187; Martyn, 1985:307-324），但有些人相信這個會議在解決這個特別棘手的問題上有相當的進展（參 Holmberg, 1978:20-32）。根據後者的觀點，會議選在耶路撒冷舉行，使徒在爭辯的過程中也扮演了很重要的角色，這些並非保羅和安提阿教會代表勉強地接受，或只是以受安撫的態度來看，而是耶路撒冷和使徒獨一的地位也是安提阿教會自我認知的一部分（參 Holmberg, 1978:26-28）。耶路撒冷的『柱石』們並不是隨意使用『讓步』（concession），而是像保羅一樣，他們不要分裂，要盡一切可能保持合一。他們很願意彼

此傾聽，耶路撒冷的領袖們不希望帶給外邦信徒任何的危害，尤其有些已經信了十幾年（Hengel, 1986:116）。他們能分辨『對妥拉敬虔』與『基督教信仰經驗的中心』有所不同。這些因素都為大會作最後的決定鋪路。梅爾（Meyer）稱這個決定為，『第一世紀教會最重要的政策決議』（1986:101）。

無疑地，會議前後有些希伯來語系猶太基督徒還是很頑固地批評這種『不需律法』（Torah-free）的宣教（1986:99）。在大會中他們還是少數，但後來在耶路撒冷教會則逐漸有增多的影響力；從路加記載保羅最後一次上耶路撒冷時所遇到充滿衝突的情況（徒廿一 17-26）可略知一二（Hengel, 1986:116f）。

這種觀點的差異一直持續到猶太戰爭為止。在聖殿被毀、耶路撒冷淪陷之前，大部分猶太基督徒已離開猶太地；在戰爭爆發之後，撒都該人運動就失去了支持，因為聖殿既毀，他們也失去了最後的立足點。戰亂摧殘了他們，同時也使奮銳黨和愛色尼派一班人銷聲匿跡。只有法利賽人在危機中存留下來，部分原因是由於他們的力量在會堂裡，散佈於猶太各地。戰爭後緊接著的那幾年，他們幾乎掌握了所有猶太教的控制權。當他們昇為優勢時，就開始給仍舊是會堂會友的猶太基督徒加上許多限制。因此要同時做守律法的猶太人又要當基督徒，就越來越困難了。在主後 85 年左右，根本就不可能兼顧兩種身分。法利賽人在新的宗教中心雅麥尼亞（Jamnia）公佈猶太教會的十八祝文（Eighteen Benedictions，現為十九）時，就把基督徒（稱之『拿撒勒黨』“Nazarenes”）跟異端份子（heretics）一起咒詛革除、逐出會堂之外。¹³

不過這並沒有摧毀耶穌運動，而是使他們面對了第一次重大的挑戰：基督徒是要留在猶太教的限制中，還是要循行耶穌事工的邏輯，超越所有障礙地生活。結果他們選了後者。整個團體的宣教意識使成員們別無選擇；

他們的視野一旦放寬了之後，就無法再回頭。教會不反悔地跨出『生命的跳躍』，及時搭上時代的列車（Dix, 1953:5;）。

耶穌與初代教會的宣教

現在我試著綜合耶穌和初代教會宣教的幾個要素。

一．最首要的一點就是早期宣教涉及耶穌本人。不過，還是沒辦法把耶穌放置在一個可界定的架構裡。史懷哲稱祂為『沒有公式可以套用的人』（1971:13）。對祂的所說所為，史懷哲這樣描述（1971:25f）：

祂嚇倒了所有同時代的人。對於一個禁慾主義的苦行者，為著將來神國的緣故可以鄙棄世界，這是他們能夠了解、忍受的；對於一個只為盼望而活著，不管人間俗事的啓示主張者，他們也可以了解、忍受；……對於一個法利賽人，迫切呼召人在今生今世以服從律法的方式來接受神的國，為著是有分於將來的神國，他們也可以了解、忍受；對於一個腳踏實地，對未來抱懷疑態度的現實主義者，他們也能了解、忍受。但是他們無法了解這個人，祂說神的國要在祂所說所行的事上臨到人類，然而卻又小心翼翼地，在關鍵性的事上拒絕施行神蹟，以致叫人百思不解；祂也醫治病人，然而卻不終止一切癱瘓或瞎眼的痛楚；祂說到聖殿要被毀，祂要建立一個新的殿，然而卻不杯葛耶路撒冷現行的祭祀禮儀，像昆蘭（Qumran）教派一樣，在沙漠曠野成立一個新的、純淨的禮儀制度；祂尤其說到那只能殺身體的勢力會消沒，然而卻拒絕從國境內把羅馬人趕出去。

在討論耶穌的宣教時，我們應該常把這個觀點記在心裡。

二．早期宣教具有政治意味，甚至是富革命性的。馬克斯主義的哲學家愛尼斯特·博克（Ernst Bloch）有一次說，沒有聖經就很難發動革命。莫特曼（Moltmann）也根據使徒行傳十七章 6 節加上一句，『有了聖經而不帶來革命是極其困難的』（1975:6）。

德國法學家俄哈德（Arnold Ehrhardt）在他的從梭倫（Solon，主前六世紀）到奧古斯丁（Augustine，主後五世紀）之間的政治形上學三大冊研究中，就指明早期基督教信仰及文獻，都有顛覆政權的本質（1959:5-44）。這位羅馬希臘法律政治學的權威可以指出，許多早期基督徒的說法和態度，在當時都具有公然的煽動意味，雖然我們今天並不以為然。這不僅是指主後 30 年間的耶穌運動，也是指保羅、路加及其他新約的作者而言。俄哈德還說道，第一世紀的基督徒運動是一種激烈性的革命運動，『我們今天也應該如此』。當然要記住，這種革命不是在散播恐怖，或者引發破壞，而是提供改革（:19）。在向希臘羅馬世界宣教的時候，早期教會就是在提供一些改革。它拒絕其他的神明，就等於是摧毀盛行在政治學說中形上學的基礎。當然這些政治學說有許多形式，彷彿都合乎當時的宗教政治狀況。基督徒說耶穌是萬主之主，這是第一世紀羅馬帝國當中，可想像的最具有政治革命的說法。而『宗教是個人的事』，以及『屬靈』和『屬肉體』是分開的想法，從耶穌帶進來的神掌權的信仰本質來看，都極不可思議。

三．早期宣教這種革命性的本質，表現在群體中新的人際關係上。猶太人或羅馬人、希臘人或野蠻人、自由人或奴僕、富人或窮人、男的或女的，都彼此接納成為弟兄姊妹。這是個空前的運動，是『社會學上的不可能』（Hoekendijk, 1967a:245）。難怪會在羅馬帝國甚至其他地方造成轟動。當然反應不都是正面的。因為基督教會及其信仰跟古代所知道的其他信仰或群體很不一樣，所以經常讓人以為沒什麼意義。綏屯紐（Suetonius）描

寫基督教是一種『新穎含惡意的迷信』；塔西圖（ Tacitus ）叫它『無用又瘋狂』，並且責備基督徒教人『對人類恨惡』，是『神所鄙棄的一群人』，因為他們輕蔑聖殿、侮辱諸神、又嘲笑聖物（參 Harnack, 1962:267-270; 參 Wilken, 1980: 散見各處）。簡單而言，基督徒的所作所為都在當時哲學家的理念架構之外。不過要記得，在第一世紀時，基督徒比較是因社會因素受責備而非政治因素。是到後來，基督教開始有分別出來的認同，如具有潛力的強力運動時，才有政治方面的行動來抵制他們（參 Malherbe, 1983:21f）。

然而也有不少同時代的人，開始在基督徒身上看見一些正面的東西。特土良（ Tertullian ）提到他們是在羅馬希臘人（第一人類）、猶太人（第二人類）之後的『第三人類』（ a third race ）。在主後 200 年左右，稱基督徒為第三人類在迦太基一帶的異教徒口中是非常普遍的。很快地在基督徒當中也如此自稱，視為一種光榮（ Harnack, 1962:271-278 ），而且可能是當時用過最富革命性的說辭（ Ehrhardt, 1959:88f ）。我們讀二世紀的作品《致丟格那妥書》（ *Letter to Diognetus* ）可看到，基督徒並非在語言、風俗習慣和住處上與其他人有什麼不同，然而，在他們及周遭的現實之間，卻存在著莫大的距離。他們好似被關在世界的牢房，但卻又是把世界掌握住的一群人。

他們掌握世界的方法顯然是藉著實踐仁愛與服務人群而達到。哈那克（ Harnack ）用他書中一整章的篇幅——〈愛的福音〉（“the gospel of love and charity,” 1962:147-198 ），來描述早期教會的宣教與擴展。他小心翼翼地研究，把初代教會繪整出一張美妙的圖案：述明他們如何與窮人、孤兒、寡婦、病患、礦工、牢犯、奴隸、和客旅一起生活。他最後總結，『基督徒口中的新語言是一種愛的語言。但是它不只是一種語言，且是一種帶著能力和行動的東西』（:149 ）。這是所謂『社會福音』最好的注解：不是

教會想吸引外人加入的一種策略，而單純地是因信仰基督而有的自然表現。

四．早期基督徒的宣教不是在引進理想國，他們根本就沒有這種企圖。他們的禱告，『願主快來』（“*Marana tha! Our Lord, Come!*”）是對還未實現的未來一種急切盼望的表達。不義不公之事還未消失，壓榨欺侮之事尚未排除，窮困、飢餓、甚至逼迫在當時都還十分猖狂。

耶穌自己在世的工作也是如此。祂並沒有醫治、釋放每一個到祂面前的人。卡斯曼（Ernst Käsemann）說（1980:67）：

世界的樂園並沒有因祂而開始，祂所作的反而最終把祂帶上十字架。藉著祂，神的掌權得以帶進魔鬼的國度中，但此時卻不是普遍地大功告成。祂建立了一些標示，顯明神的國已經臨近，並且和掌權勢力之間的爭鬥已經開始。

藉著祂在世上的工作、受死、復活、以及五旬節聖靈降臨，將來世界的力量已開始源源流進。但是惡勢力也同時衝進——就是人類因疏離、背叛所帶來的毀滅力量——為要除滅神的新世界的興起。因此神的國尚未達到完滿。

耶穌為神的國建立開端，這種工作也被初期教會倣效。這些基督徒蒙召就是要做開啓神國種種徵兆（signs）的事工，不多也不少。

五．當嬰孩耶穌被帶到聖殿獻給神時，路加告訴我們，老西面祝福祂，又對馬利亞說，『這孩子被立，是要叫……許多人跌倒，許多人興起；又要作毀謗的話柄』（路二 34）。所以即使耶穌自己就是神國的徵兆，也是模糊且受到爭議的，並非每一個人都能認出耶穌。祂彷彿在軟弱中、暗地裡工作。其實，真正的宣教都是在軟弱中呈現出來。正如保羅打破一切邏

輯說，『因我什麼時候軟弱，什麼時候就剛強了』（林後十二 10）。

門徒也正因為主的受難才認出復活的主（約廿 20）。一星期之後，同樣發生在多馬的身上。革流巴和他的朋友也是當耶穌擘餅祝謝，他們看見祂手上的傷痕才認出是主（路廿四 31f）。復活的主始終帶著祂受苦的傷痕。希臘文的『見證』就是『殉道』（*martys*），『殉道者』（*martyr*）就是由這個字衍生而來，因為在初期教會，見證人要用血來蓋印。所以坎培豪森（Hans von Campenhausen, 1974:71）說，『殉道和宣教是結合的，宣教工場更是殉道的安居之所』。

初代教會敗在那裡？

當然我不是說初代教會樣樣都好，其實不然，只要讀保羅的哥林多前書和啓示錄中寫給亞西亞七個教會的信函（啓二～三），就可明瞭初代教會跟我們的教會一樣不理想。這個現象也不是第一世紀末教會發展的結果，而是一開始就有的。譬如說，在很早期，耶穌的門徒之間就發生過競爭敵對：例如雅各和約翰要求在神國裡坐高位（可十 35-41），而引起其他人惱怒。其他還有許多例子（特別記載在馬可福音），說到門徒好幾次缺乏信心以及缺乏對耶穌的認識（參 Breytenbach, 1984:191-206）。在使徒行傳裡，雖然整體上呈現了初期教會理想的一面，但也隱隱約約看得出，早期基督徒的罪、失敗和彼此間緊張的情況，連教會中的領袖也不例外。

我不多說較一般性的缺點，只提一些特別跟宣教有關的弱點，因為這些弱點或多或少都威脅到那個時代的理念，以致發生第一個典範的轉變。

一．我已提過，耶穌並無意創立一個新的宗教。跟隨祂的人也沒有一個特定的名號，以和其他派別有所區分；沒有自己的『信條』（*creed*），沒有特殊的禮儀顯出這個小群的特色，也沒有運作上的地緣中心（Schweizer, 1971:42; Goppelt, 1981:208）。十二門徒是全以色列民的先鋒，也隱含超越

以色列、全世界的先鋒之意。耶穌招聚的這一群人，功能像是一種『部分代表全體』（*pars pro toto*），為所有其他人存在的團體，讓別人來效法的榜樣；然而，他們從來沒有打算和其他人隔離。

但是這份崇高的呼召並沒有維持多久。從很早期，基督徒就有意識到自己與別人不同的傾向，甚於他們原先的呼召及對別人的責任。要自樹一格以生存下去甚於對神主權的委身，已開始佔據他們的心。套用羅宜士（Alfred Loisy, 1976:166）的話，『耶穌預言神國的到來，而教會就真的把它帶了進來』。在時間的演變中，耶穌的團體就變為一個新宗教——一個具有新原則，與眾不同的基督教。就這樣一直傳到現在。

二.緊接著上面的失敗而來的，就是這個運動逐漸發展成一種制度。『制度』和『運動』之間有重大的不同。尼布爾（H. R. Niebuhr, 接續 Bergson）就說：一個是保守的，一個是前進的；一個多少有些被動、受外在的影響，而另一個則是主動去影響；一個偏向後顧，而另一個重視前瞻（Niebuhr, 1959:11f）。此外我們再加上兩點：一個有顧慮，一個具冒險性；一個注重保衛疆界，而另一個則在開拓疆土。

比較制度和運動之間的不同點之後，我們再來比較主後四〇年代在耶路撒冷和在安提阿的兩個教會。安提阿教會的拓荒精神受到耶路撒冷的監視而消沉。顯然耶路撒冷那群人所關心的不是宣教而是鞏固基礎；不是恩典而是律法；不是向外擴展而是劃地自限；不是生命而是教條；不是運動而是制度。

這兩種自我認識的差別，如我們所看到的，導致主後 47/48 年間召集『使徒大會』。根據使徒行傳十五章路加的記載，和加拉太書二章保羅的書信，外邦人的觀點在那時有機會發表出來，但情況仍然不穩定，於是傾向變成一種制度的型態慢慢地出現，後來到了不可抗拒的地步——不但是在猶太基督徒的群體中，甚至也蔓延到外邦人當中。剛開始顯示的是兩種組織的

發展：一種是較固定型的主教（或長老）執事，一種是較走動型的使徒、先知、傳福音的。前者傾向於把教會變成梯構型，而後者則保持運動型的活躍。在安提阿教會的早些年，這兩類服事還能保持富創意性的平衡。保羅和巴拿巴在當時同時是教會的領袖又是巡迴佈道的宣教士，無論何時他們回到安提阿，似乎又繼續擔負起教會的職責。可是其他地區（安提阿到後期也是一樣），教會越來越制度化，越來越少關心他們牆外的世界。不久就必須訂些規條來確保聚會的規矩（參林前十一 2-33；提前二 1-15），也要設立監督長老及其妻子的標準（提前二 1-13），又要提醒教會中不接待客旅和爭權奪力的問題（約翰三書；參 Malherbe, 1983:92-112）。逐漸地，教會內部的問題和求生存的掙扎，花掉了基督徒許多的精力。

三．初代教會第三方面的失敗我們已經稍微提到，就是長久以來，猶太基督徒一直不能有安然自在的感覺。起初這個信仰運動只在猶太人當中，後來在四〇年代就變成向著猶太人和外邦人，但主要是針對外邦人傳信息。

這當中有兩件事促進它如此發展：一個是宗教文化方面（外邦信徒受割禮的問題），另一個是社會政治方面（主後 70 年耶路撒冷及聖殿被毀）。戰事之後，法利賽一派的猶太教變得很極端，因仇視所有的外國人而堅持純粹的猶太種族傳統，許多猶太基督徒被迫在教會和會堂之間作抉擇，結果很多都選後者。加上當時的情勢，若要向猶太人傳福音使他們信主幾乎是不可能。在五〇年代，保羅還很熱切地表示自己對猶太人的歸向基督是無條件地奉獻。甚至幾十年之後，戰事已經過了很久很久，馬太和路加還企圖陳明，『對猶太人宣教的必要性以及以色列永遠列於優先』的信念（Hahn, 1965:166）。然而長久之後，這個張力斷裂了，對於猶太教反基督教的立場，教會以反猶太的姿態全面加以對付。

有其他辦法嗎？

回顧初代教會的宣教，我們不得不為他們這三項失敗而悲哀。然而我們也得問問自己，這些失敗在當時情況的考量之下，是不是真的可以避免？答案恐怕是否定的。

首先，要讓一個運動持續下去而不變成一種制度，可能嗎？根據社會學原理，運動到後來不是瓦解，就是變為組織。每一個宗派大半都是出於一種運動，但要求生存才變成制度化——如瓦勒度派（Waldensians）、莫拉維弟兄會（Moravians）、貴格會（Quakers）、五旬節派（Pentecostals）等等。同樣初代教會也難免這種趨勢。想像一個帶著一群販夫走卒低階層群眾的領導者，即便有屬靈幹勁及恩賜，也無法長久維持現狀。有人以為只有在耶穌剛出道的頭幾個月有這種狀態而已。早期新約學者（像 Adolf Deissmann）和當時的馬克斯主義者主張：第一世紀的基督徒大部分來自社會的低下階層，所以基督教本質上是一個無產階級運動。現代的學者則同意只有哥林多教會是一個下層階級教會，其他教會多半不是（參 Malherbe, 1983: 散見各處; Meeks, 1983:51-73）。

早期的猶太教中也有知名人士對耶穌運動很感興趣，例如亞利馬太城的約瑟和尼哥底母。我們或許會責怪他們礙於中產階級的尊嚴而遲疑未公開支持耶穌。但是，這個要求公平嗎？畢竟約瑟和尼哥底母在不知耶穌會從死裡復活之前，就已有積極的表示，這在當時像他們這種階層的人來說，算是相當不易了（參 Singleton, 1977:31）。我們也許會批評他們不夠熱心，應該像耶穌所呼召的加利利村民一樣，放下妻子、兒女和猶太人的議會（他們是當時的議員）來跟隨耶穌。不過，這樣的要求合理嗎？問題是很少人能同時是周邊人物又是中心人物，即使辦得到也只能維持很短暫的時間。

儘管如此，像約瑟、尼哥底母這等人畢竟在從運動轉變成制度化的過程中，有緩衝的效用。他們也幫助這運動浪潮可以生存下去。如果不然，按

社會學和人的角度來說，耶穌的運動要不就是被猶太教吸收進去，要不就是銷聲匿跡，『留下的就是一個怪異、倡導千禧年的運動之模糊遺跡』（Singleton, 1977:28）。

我們無法魚與熊掌兩者兼顧：又要保持純粹的宗教運動，又要萬年長存、富有活潑的影響力。因此，我們批評的重點就不應該在於指責運動變成制度上，而是在於變成制度時，它也失去了大部分的精神。一個白熱的信仰，倒進初代的信徒心中，卻冷卻成凝固的模型、僵化的機構、和剛硬的教條。先知變成體制上的神職人員，神賜的領袖職位（charisma）變成職務（office），而愛心變成了例行公事。視野不再放眼世界，而是在地方教區的範疇。早期奔放的宣教熱忱被撫馴成一條小溪，最後流注到一片靜止的池水。我們應該感到遺憾的是這種發展的趨勢，因為制度和運動可能是永不相容的兩個類別，而教會與宣教也可能有相似的性質。

這就帶我們進入初代教會宣教上的第二項失敗：與猶太人決裂。再一次我們要問，這種發展是否可以避免。初代教會有沒有其他辦法可以一面遵行耶穌行事的邏輯，一面容許猶太人的律法成為得救之道？換句話說，猶太人可否忠於猶太教，同時又向外邦人宣教，允許他們不必遵行猶太律法？兩者之間究竟有可選擇的嗎？加上猶太戰爭的事件（主後 66-70 年），猶太教幾近瓦解，若指責戰後法利賽人走極端，成為仇視外邦的宗教，頒佈了〈十八條祝文〉，是否公平？

從社會學和人文的立場來回答這些問題，答案只能是否定的。事實上，骰子早在耶穌在世時就已擲出，四十年後，當猶太戰爭結束時，猶太教和基督教的命運已定，必是分道揚鑣各行其路。

儘管如此，這不該是基督徒講起來很輕鬆愉快的事，特別是看到後來基督徒與猶太教徒之間的衝突關係。我們不得不承認，在基督徒當中，反猶太主義的種子早已播下。使徒保羅一方面雖說，為著猶太人他寧願被咒詛

與基督分離（羅九 3f），但一方面又控告猶太人殺害耶穌，不討神喜悅，又與眾人為敵，罪惡累積到『神的忿怒臨在他們身上已經到了極處』（帖前二 15f）。這種態度變成了後人觀看猶太教的模式。啓示錄中有兩次提到猶太教的集會是『撒但一會』（二 9；三 9）。《巴拿巴書信》（約在主後 113 年寫成）和游斯丁的《與猶太人推芬對話》（*Dialogue with Trypho the Jew*，約在主後 150 年寫成），把猶太人排除在教會門外，稱呼他們是最惡劣、最不敬虔、被神所棄的民族，是屬撒但之人，從一開頭就被罪惡天使引誘，與舊約無分（參 Harnack, 1962:66f），在特土良（Tertullian）和居普良（Cyprian）的著作中，認為猶太人當中頂多只有少數個人可以得救。最後，連這個稍正面的觀點也在主後 378 年狄奧多西皇帝（Emperor Theodosius）頒發的反猶太教敕令中消失了。哈那克（Harnack）評論說：

外邦教會對猶太教這種不公的作為，幾乎是歷史上前所未見的。外邦教會剝去它所有的；拿走它的聖書；教會自己原本只是猶太教的轉型而已，但卻與母體全然斷絕。好像一個女兒先搶了自己的母親，然後與她斷絕關係！

我在本章開頭時聲明，應該把新約聖經當作宣教的重要文獻來了解。藉著逐一的探討，我希望我們能看出這個文獻以及初代教會宣教本質的輪廓。我們發現，似乎從一開始，對於宣教的本質和範疇就有相當程度的矛盾情結存在。不過還是有一些穩固而長遠的宣教要素，在我們仔細探索中有所浮現。教會的宣教根源於神在拿撒勒人耶穌身上的啓示，祂在巴勒斯坦地帶居住、工作，後來被釘死在各各他山上，然後從死裡復活，被教會

所相信。新約時代的宣教取決於認識末世已經開始，救恩要傳給普世人，導致末世極致的完成（Hahn, 1965:167f），宣教是『藉著基督的來臨，和末世救恩曙光的出現，使教會能服事世人。……教會以信心、盼望見到主再來而向前邁進，在全世界歸入神的慈愛和祂的救贖工作之前，教會有責任作見證』（Hahn, 1965:173；參 Hahn, 1980:37）。新約的見證人認定有一群子民，能在面對患難時，藉著禱告神國的降臨、做神國的門徒、宣揚神國的實在、在仇恨和壓迫之下為公正與和平努力，而定睛仰望神國的到來（參 Lochman, 1986:67）。

仔細查考新約聖經和研究早期教會歷史，可以幫助我們更清楚宣教對當代的意義，和對我們今天可能產生的意義。所以接下來我們要回頭查考三位新約作者：馬太、路加和保羅，他們各代表初代基督徒宣教典範的分支典範，以了解他們在各個群體中如何詮釋宣教，然後看看他們的做法中，有那些是我們今日從事宣教值得學習的榜樣。

也許我應該解釋為什麼特別選擇這三個人。當然，我可以探討整卷新約，或者是選些其他早期的基督教作品。基本上我有兩個原因：第一，要囊括所有第一世紀的材料加以全面處理，恐怕一本書是寫不完，而且也不夠深入來探討今日的宣教問題。第二，也是比較重要的一點是，我相信這三位作者可以作為第一世紀宣教理念和實踐上的代表。以下簡單作點說明。

馬太以猶太人的身分寫給以猶太基督徒為主的團體。目的在使這個團體於他們的環境中，從事宣教工作。過去這兩百多年以來，更正教基督徒的宣教工作常提到馬太福音中的『大使命』，以促進基督徒向全球傳福音。不過很可惜地，這種『大使命』的負擔往往被孤立成一個口號，其實要真正了解它，必須把馬太福音當作一個整體來看，才能徹底明白。

路加被選上是因為他寫了兩部書，除了福音書還有使徒行傳。因為在聖

經的排列次序上，約翰福音夾在路加福音和使徒行傳之間，所以我們往往忽視這兩卷書是一個單元，其實應該這樣一貫來唸才對。路加寫這兩卷書，希望指明耶穌和初代教會兩者的宣教工作是合一的，所以兩卷書不可分立。

選擇保羅書信來探討應是意義深遠。要討論初代教會的宣教理念和實踐，不提『外邦人的使徒』的作品和作為，簡直就是不可思議。

第二章 馬太福音：以培育門徒為宣教

『大使命』？

馬太福音反映出早期教會在解釋、經歷宣教的事上一個很重要也很特殊的副典範（sub-paradigm）。不過，很可惜地，當宣教圈人士在探討馬太福音時，常因過分強調福音書最後（廿八.16-20）的所謂『大使命』的意義（特別是更正教的圈子），而使得討論混淆不清（參 Bosch, 1983:218-220）。

有趣的是，以往很長一段時間，新約學者對這段『大使命』的經文並沒多大興趣，甚至在注釋書中也很少加以注意。哈那克（Harnack）在他的大作《前三世紀基督教的宣教與擴展》（*The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*）中還戲稱，這段經文可能是後來添補進去的，因為他實在看不出來，為什麼馬太會把這段話加上（Harnack [1908], 1962:40f, note 2）。不過後來在本書德文版的四版中，他又改說這是一則『宣言』，是馬太福音的精華。他總結評論道，『不可能再有另一段話，只用四十個字就可以包含這麼重大的份量』（Harnack, 1924:45f, note 2）。

但是直到 1940 年代，以米哥（Michel）、羅梅兒（Lohmeyer）帶頭的聖經學者，才開始比較重視這段經文。從此之後，就有越來越多學者專注馬太的最後這幾行話，甚至苦心挖掘它的來源和涵義。如 1973 年的浪傑（Joachim Lange）就用了 573 頁的論文，專門研究這段經文的傳統批判和編纂批判（tradition- and redaction-critical study）（Lange,

1973)。一年之後，虎柏（Benjamin Hubbard）也發表了類似的專題論文（Hubbard, 1974）。儘管如此，還是有人繼續不懈地研究這個『大使命』，窮追不捨。每宜爾（John P. Meier）說，『聖經中有一些很偉大的經節不斷地被提出來討論、研究，而似乎沒有明確地結論，馬太廿八 16-20 好像就成了這樣的經文』（Meier, 1977:407）。不過學者都一致同意一點，『它是一段決定性的經文』。

這跟早期的看法著實有相當大的改變。譬如說，米哥（Michel, 1950/51:21）認為整本福音書就是從這段經文所含的前提為觀點而寫成。較近代的作品中，佛瑞克（Friedrich, 1983:177, note 114）把學者形容這段經文的詞語列了下來：『馬太的神學綱領』（J. Blank）、『馬太福音的摘要』（G. Bornkamm）、『福音書中最關切的事』（H. Kosmala）、『福音書的高潮』（U. Luck）、『全書所云的頂點』（P. Nepper-Christensen）、『一則宣言』（G. Otto）、『是全本福音書的目錄』（G. Schille）。佛瑞克自己也說，『馬太好像用一個火鏡（集中日光使生熱之凸透鏡），以這幾句話把他最關切的事集中在一起，並置於最後，當成全書之冠』（Friedrich, 1983:177）。今天的學者都同意，全本福音書都指向這最後的幾節經文：所有的線交織在馬太福音中，第一章是起頭，到這裡則是拉聚在一起。

這樣看來，使用『大使命』作為宣教的聖經基礎的傳統觀念，有必要予以挑戰，或至少是加以修正。我們不應把這段經文從全本福音書中單獨挑出來，不按上下文解釋而自成一意，這樣會使得『大使命』降為只是一種口號，或是一種託辭，導致誤解其本意的危險（參 Schreiter, 1982:431）。現代學者一致同意馬太廿八 16-20 的解釋要以馬太福音全書為背景來看，否則就會有所誤解。若把這段經文和全書分開，這種解經決不可能正確。事實上我們不難發現，『大使命』裡面的用語是馬太的專利品，這段

經文的每一個字和每個表達，都是馬太福音僅有的用法。

下面我想論述的是，我們必須先了解馬太個人和他所屬社群的自我定義（self-definition），才能了解他寫這段話的意思。然後我們才有可能再推演出馬太福音全面的宣教典範（missionary paradigm）是什麼。

馬太及其社群

馬太福音基本上是一本宣教教科書。馬太主要是因他有宣教的異象，所以才會寫這本福音書。他不是在編寫一本『耶穌生平』，而是想為他所屬、在危機中的社群預備一份指導方針，好明白其蒙召與宣教的意義。

我和現代大多數學者一樣，都認為馬太是猶太基督徒團體的一員，在猶太戰爭爆發以前，離開猶太地而定居在大半是外邦人居住的地區，很可能是在敘利亞一帶。這群人還在猶太地時，很可能跟其他猶太信徒一樣感到非常孤立，也很可能在可行範圍內，還參與猶太教的宗教生活。這些基督徒不以為自己是和猶太教分立的另一個宗教團體，而只是猶太教的一個更新運動而已。他們當然知道在外邦人當中正在進行熱烈的宣教活動，但這是在他們的異象與經驗之外。

及至主後一世紀的七十年代末期和八十年代初期，這種情況有了根本的變化。法利賽人於雅麥尼亞（Jamnia）在撒該之子約翰（Johan ben Zakkai）的領導下漸漸得勢，把會堂的敬拜規劃成像聖殿在被毀之前一樣的結構，『拉比』被尊為解釋律法的權威。更重要的是，在法利賽人和猶太基督教之間開始發展一種惡意的爭辯，最後在主後 85 年，終於無情地訂立了〈第十二祝文〉（Twelfth Benediction）說：『要在一時之間把拿撒勒派和異端份子一起毀滅。……把他們的名字從生命冊上刪除，永遠不能與正直之人一同進去。』

馬太在寫福音書時，這個絕對性的斷裂時刻還沒有到來（參

Bornkamm, 1965a:19; LaVerdiere and Thompson, 1976:585; Brown, 1980:216; Frankemölle, 1982:122f)。這群猶太信徒還在爭取做猶太人的權利(參 Trilling, 1964)，但卻面對前所未有的自我認同的危機：以後的日子該怎麼定位自己？是否還能稱爲是猶太教中的某一運動而已？他們對律法應該有什麼態度？能放棄信仰只把耶穌看成是個先知嗎？到底要不要對猶太人傳福音等等問題。馬太寫書就是針對這一群：面臨與自己的根斷絕、附屬於猶太教的可能性嚴重受考驗、對於甚麼是該優先考慮的意見不一、面對以前未有的問題在摸索方向的人而寫的。他的目的不僅在幫助他們克服所面對的壓力而已，他要扶助他們發展出一種新的宣教風氣，與新時代的挑戰相稱。他將耶穌事工的理論延續到他所面對的時代環境，以此作爲信徒的榜樣。

在馬太的社群中，並不是每個人都同意此時的重大關頭該採取這個方向。有些強調要忠於律法，一點一畫也不能廢去；有些聲稱他們擁有聖靈得以行使神蹟(參 Friedrich, 1983:177)。馬太帶著他獨特的牧者風範，加上辯證方法的協助，以耶穌的教義爲基礎，來顯明這兩者都對……，但同時也都錯。這就是爲什麼在這本福音書中有許多看起來好似矛盾的記載。他對兩者之間的差異並沒有加以解說，卻指出兩者之外的一些事。這樣一來，就在社群中預備了一條彼此和睦、赦免、相愛的路。他似乎在建議，要克服使他們分裂的困惑、緊張、衝突的方法，就是在他們中間手連手、心連心，一起向他們周遭的外邦人傳福音(LaVerdiere and Thompson, 1976:574)。

馬太希望這個團體不再認爲自己是一個黨派，而能勇敢地意識到自己是基督的教會(他是福音書中唯一用『教會』〔*ekklesia*〕這個字眼的作者)，因而成爲『真以色列人』(雖然馬太並沒有用這個詞語來表達；參 Trilling, 1964:95f; Bornkamm, 1965a:36)。爲此，他比其他任何一位福音

書的作者，引述更多舊約的話，或是間接借用一些舊約的暗喻。如此引經據典，為的是證明耶穌是彌賽亞，是應驗舊約所應許的。馬太把舊約當見證來對抗當時的猶太神學家以及他們運用聖經的方法（Frankemölle, 1974:228）。他進行的方式是把『應驗的氣味噴灑在對耶穌的描繪上』，並使用『應驗的標記在耶穌生平的每一部分』（Senior and Stuhlmueller, 1983:241）。馬太福音開宗明義的家譜，就把耶穌深植在猶太教的世襲傳統當中。他對耶穌嬰孩時期的記載是獨有的，也充滿了舊約的資料。此處的每一個事件——博士來訪、逃向埃及、無辜嬰孩的大屠殺、回到拿撒勒——都呈現舊約的應驗。在全本福音書中，希伯來聖經中的預表稱號都使用在耶穌身上：以馬內利、基督、大衛的子孫、人子等等（參 LaVerdiere and Thompson, 1976:596; Senior and Stuhlmueller, 1983:241）。同時也把耶穌微妙地扮演成一個新摩西的角色（Hutbard, 1974:91-94），不但在耶穌嬰兒期的記事裡（耶穌從希律的強制命令下逃走、又從被放逐中歸回），而且四十晝夜在曠野，在山上的寶訓——揭示新『律法』（路加提到同一事件時說是在一塊平地上，六 17），以及山上變像（馬太說『祂的臉面明亮如日頭』，十七 2）。這些描述在馬太的讀者心中，必會想到有一個比摩西還偉大的人在這裡。

馬太之所以如此繁複地運用舊約經文，不僅是爲了辯論——對抗拉比對舊約的說法——而且是極度富有教牧和宣教用意。教牧，是希望傳達自信給這個面對認同危機的群體；宣教，是希望爲這個群體的成員壯膽，以看見四周爲主作見證、服事他人的機會。

馬太福音中的矛盾

正因面對這些背景因素，我們必須來探討馬太福音中似乎是矛盾的地方。一方面，學者們認爲這明顯是因本書最具猶太風格。多卜修茲（E. von

Dobshütz, 1928:343) 還曾經說馬太是『歸正的猶太拉比』。史丹達爾 (Stendahl, 1968) 和其他一些人認為馬太有意把福音書排列得跟舊約前五卷書相似。又有人說他常常把到手的資料『重新猶太化』 (rejudaized) (Brown, 1977:25-28) 。但相對地，有人以為馬太很有系統、很一致地在批評猶太人和他們的領導階層，認為他具有『外邦的偏見』，由於他是一位『外邦作者』使然 (Clark, 1980:4; 參 Strecker, 1962:15-35) 。

的確，馬太福音有許多方面叫人百思不解。我已經說過，福音書後面的『大使命』是明白馬太如何了解宣教以及耶穌的工作的一個關鍵。也就是說，馬太比其他福音書作者強調耶穌在外邦人當中的工作 (參 Hahn, 1965:103-111) 。但是在這卷書的中間一段，卻有一些很奇怪的說辭，會引起外邦讀者極大的反感。例如第十章，當耶穌差派十二個門徒出去時吩咐他們說：『外邦人的路你們不要走，撒瑪利亞人的城你們不要進，寧可往以色列家迷失的羊那裡去。』 (2-6) 又十五章對迦南婦人所說的話，更叫外邦人不以為然。這段話是馬太從馬可的記載引用過來的，但卻加了前面耶穌向門徒的話說：『我奉差遣不過是到以色列家迷失的羊那裡去』 (24 節；這是其他福音書在記同一件事時所沒有的) 。但這婦人強求耶穌幫助時，耶穌說：『不好拿兒女的餅丟給狗吃。』 (26 節) 明顯地，在馬太引用的兩個主要資料 (馬可福音和耶穌言論集 [*Logia*]) 中沒有這種絕對的排他性和獨特性，那為什麼在馬太福音中這個論題會成為問題呢 (參 Frankemölle, 1974:109) ？

很多人嘗試解決這個矛盾 (參 Hahn, 1965:26-28; Frankemölle, 1982:100-102) 。其中可能最好的解釋是：馬太為了全書的總體目的，故意並列兩種不同的說辭。實際上，很可能在他的群體中也反映兩種尖銳不同的觀點與傳統，而馬太選擇把兩種看法都包括進去。這可說是他的教牧關顧，他不願對那一方有所偏袒；但同時也反映出他的神學立場：對以色

列人的宣教和對外邦人的宣教不必互相排斥，而是應該相輔相成。

所以，馬太不僅支持兩種宣教要有先後的次序（像馬可所強調要『先』向以色列宣教，參可七 26），而且也主張兩種宣教要有神學關聯。漢恩（Hahn）用兩個同心圓來比喻（大圓代表對外邦人的宣教，小圓代表對以色列人的宣教），兩個圓必須相屬，不過還是顯出對外邦人的宣教比較主要而且有概括性（Hahn, 1965:127; 參 Frankemölle, 1982:113）。馬太有這種立場，但卻很技巧地安排他的資料，譬如說從福音書的起頭到結尾都有外邦人扮演的角色（家譜中排上四位非以色列家的婦女〔第一章〕；東方博士的來訪〔二 1-12〕；因迦百農的百夫長的緣故，耶穌說：『從東從西，將有許多的人來，在天國裡與亞伯拉罕、以撒、雅各一同坐席。』〔八 5-13〕；迦南的婦人〔十五 21-28〕；福音要傳遍天下然後末期才來到〔廿四 14；參廿六 13〕；百夫長和一同看守耶穌的人都說：『這真是神的兒子。』〔廿七 54；馬可福音只提到百夫長，並沒有提其他的士兵））。

也許更重要的是那些不明顯的暗示：要將神的百姓（*laos*）從罪裡救出來（一 21；這是指『各族』〔*nation, e'hnos*〕要代替以色列承受神的國，參廿一 43）；指出加利利是『外邦人的加利利地』（四 15，並且福音書最後也是在加利利，對馬太來說是半外邦地區，門徒被委與大使命）；在四 23-25 總結耶穌的活動之後，加上一句：『祂的名聲就傳遍了敘利亞』（在九 35-38 馬太也作了幾乎相同的結論，他附加耶穌的話，莊稼多也明顯地指到更廣泛的宣教；再次，馬太的讀者〔在敘利亞地區〕一定留意到這個說法：耶穌在世時，敘利亞地區的人就知道祂。）；稱門徒是『世上』的鹽、『世上』的光（五 13f）；十二 18-21 引以賽亞的話時也兩次提到外邦人；稗子的比喻中說到『天國之子』播種的田地就是『世界』（十三 38）；潔淨聖殿前院（也是外邦人來往的院子），暗示救恩也要臨到

外邦人（參 Hahn, 1984:273）；耶穌很願意去外邦人的家中（參八 7；在路加福音，耶穌似乎不預備這麼做。參 Frankemölle, 1974:113）等等。

由此可見，馬太千方百計在引導他的讀者能有普世的眼光向外邦人傳福音，而且做起來很具一致性，不會讓讀者偏離正題（ Frankemölle, 1982:152）。即使是很奇怪的說辭，如十五 24 以及廿六章，他也不會讓猶太讀者稍有放鬆，好像十五 28 耶穌馬上就讚美迦南婦人偉大的信心。事實上，關於外邦人，馬太常常強調的是他們對耶穌的信心，那種自發又積極的反應，是大部分猶太人少有的。此外，有迦百農的百夫長（耶穌也說：『我實在告訴你們，這麼大的信心，就是在以色列中我也沒有遇見過。』〔八 10〕），還有看耶穌被釘死的百夫長和其他看守的士兵（廿七 54；就沒有提到猶太群眾有什麼反應）。博士在未見到耶穌之前也已對耶穌表明信心。外邦人有信心的反應，相對於猶太人缺乏這樣信心的回應，是馬太福音常常出現的主題（參 Hahn, 1965:35; Frankemölle, 1974:114, 118）。

儘管如此，馬太卻從沒說過耶穌主動到外邦人當中。都是他們找祂，而不是祂去找他們——博士、迦百農的百夫長、迦南婦人。關於這點，顯然馬太很忠於傳到他手中的、有關耶穌的傳統資料，這也同時反映在其他福音書中，包括約翰福音在內（例如，參約十二 32）。其中並無證據說明耶穌定意向外邦人宣教，『儘管這種證據對這些……正積極向逐漸增殖的外邦教會寫書的福音書作者會有很大的用處』（Senior and Stuhlmueller, 1983:142）。

馬太與以色列人

整本書看來，馬太對以猶太人的批評非常嚴厲。部分原因可能是反映當時他們這群人與雅麥尼亞的法利賽人之間的衝突，但確實也因地引用的傳統而必然會有的結果。他對猶太人的批評，幾乎每一個地方都比馬可、

路加福音所用的要負面得多（例如十一 16-19，20-24；十二 41-45；廿二 1-14；廿三 29-39；參 Frankemölle, 1974:115）。兩個兒子的比喻只有馬太福音有（廿一 28-32），按耶穌對比喻的解釋，那個說去、後來卻沒去的兒子是那些『祭司長和民間的長老』（23節），說不去、最後還是去的兒子是那些『稅吏和娼妓』（31節）——是最讓人想不到的那一群人。（對馬太的讀者而言，把稅吏和娼妓放在一起顯然不再有多大意義，他們能了解這是暗示外邦人對耶穌正面的回應的用語〔參 Schottroff and Stegemann, 1986:33〕）。

緊接之後的凶惡園戶的比喻（廿一 33-44），顯露出兩個兒子的比喻中所要說的重點（但仍是隱藏的）攻擊。難怪比喻講完後，『祭司長和法利賽人聽見祂的比喻，就看出祂是指著他們說的』（45節）。這裡說凶惡園戶沒有盡責，沒有收成，所以園主會『下毒手除滅那些惡人，將葡萄園另租給那按著時候交果子的園戶』（41節）。馬太與路加（廿 9-10）、馬可（十二 1-12）取用相同的比喻，但是馬太進一步加上耶穌對比喻的解釋說：『所以我告訴你們，神的國必從你們奪去，賜給那能結果子的百姓』（43節）。這裡馬太提出將有一群新的約民會替代以色列人，這其實是貫穿馬太福音潛伏的中心主題，而這個比喻在他的神學裡具中樞地位（參 Trilling, 1964:55-65）。在舊約中，神把國度交付給一個民族，這裡神又把新的國度交付給另一『族』。對馬太而言，神把祂的國度從以色列人中挪去才真正是審判，而不是猶太人肉身所遭遇的，譬如耶路撒冷被毀之事（Trilling, 1964:65）。

這比喻中惡園戶的罪大惡極並不是他沒給園主交付收成的果子，而是他們竟然打傷打死主人派去的僕人，甚至最後用計殺死他的兒子以便霸佔葡萄園。這比喻中的細節，馬太都取材於馬可福音，只有一點不同就是兒子是被推出葡萄園外殺了（廿一 39），這就更詳細說明耶穌是怎麼死的。

馬太福音極其強調猶太人的領袖背叛、捉拿、控告耶穌，把祂交付彼拉多為最高潮（廿七 11-26）。這些領袖和群眾還選擇釋放巴拉巴，就比馬可福音所載更激烈。而且，只有馬太記載彼拉多的妻子為這『義人』求情（廿七 19）。在彼拉多被打岔之時，祭司長和長老挑唆眾人，求釋放巴拉巴、除滅耶穌（參 Senior and Stuhlmeller, 1983:245）。馬太記載彼拉多妻子的關心以及彼拉多在眾人面前洗手之事（廿七 24；後者只有馬太福音記載），再次顯出猶太人和外邦人在態度上的不同，特別是寫到『眾人都回答說：祂的血歸到我們和我們的子孫身上！』（廿七 25；這也是馬太福音獨有的記載）。

馬太對猶太人及其領袖的描繪含有反猶太（anti-semitic）的潛意識，尤其在猶太人慘遭大屠殺之後，是不應該太輕鬆地擱置一旁。不過，馬太並不是反猶太份子，畢竟他自己很可能就是個猶太人。我相信西尼爾（Donald Senior, 1983:246）很正確地解釋出他的用心：

馬太嘗試在面對一連串困惑，甚至悲慘的事件時，仍然深信神能在歷史中並透過歷史有所作為。從馬太的觀點來看，這些可悲的事包括耶穌的死、基督徒對猶太人宣教的失敗，以及在他自己的教會中那些始終不願接納外邦人的基督徒。

不過西尼爾又說：『這些考量並沒有完全挪走馬太寫廿七 24-25 那份沉重的陰霾。』（出處同上），儘管他所關切的還是很正面；也就是說以色列拒絕彌賽亞反倒變成對神在歷史計劃中的新生命舞台具弔詭性的衝擊。『耶穌的死帶出復活群體的誕生；從向以色列宣教的失敗帶來向外邦宣教的開放』（:244）。

馬太與『萬民』

如果我們這時候來看看大使命中的『萬民』（*panta ta ethne*）這一詞，可能對以下的討論會有些幫助。根據以上的推論，假定猶太人（因著自己的行為）放棄了被宣教的『權利』，有些學者（尤其是相信本卷作者是個外邦人）則建議這句話中的『萬民』是指除了猶太人以外的所有萬國萬民：也就是以前未曾蒙召的人，現在可以或為耶穌的門徒，那些以前被揀選的人，現在反而都被拒絕在外（Clark, 1980:2; 參 Walker, 1967:111-113）。

我與許多新約學者都相信這是對馬太的誤解（參 Michel, 1950/51:26; Strecker, 1962:117f; Trilling, 1964:26-28; Hahn, 1965:125; Zumstein, 1972:26; Frankemölle, 1974:119-123; 1982:112-114; Matthew, 1980:168, 註 14; Friedrich, 1983:179f）。猶太人是包涵在『萬民』之中，然而不再是一批特殊享有特權的子民。『以色列』是屬於過去的神學實體（Frankemölle, 1974:123），『以色列』不再是『教會』。因著耶穌的來到，古代『以色列』的概念已遭破壞，而神末世的群體要引進歷史的舞台。以往所有的限制都消除了。

不錯，馬太福音中的 *ethne*（民族）大部分是指外邦人。但是這個字出現時，若非引舊約的經文，就是非馬太的資料來源。不過這裡必須提的是，當馬太用 *panta*（所有的）加在 *ta ethne*（民族）之前時，都附上了一個很重要的意味。他總共用了四次 *panta ta ethne*，都是在福音書結尾部分出現（廿四 9，14；廿五 32；廿八 19），而且很清楚地是以外邦人的宣教為焦點。有些普世論者就在這字眼上大作文章：*hole he oikoumene*（居住在全世界上的），*holos*（*hapas*）*ho kosmos*（全〔人類〕世界），*pasa he ktisis*（整個〔人類〕創造）。總之，馬太只想說，耶穌不只為以色列而被差來，事實上祂成了全人類的救主。如果馬太有意

讓他的讀者（大部分是猶太人）了解他所說的意思是，猶太人可能不再是福音的接收者，那麼他一定會講得很清楚。任何不帶偏見的讀者讀到馬太廿四到廿八章時，一定了解馬太的關切是整個人類，包括猶太人在內。

因此，雖然馬太對猶太人的剛硬有強烈的觀感，他從不懷疑對他同胞的宣教一直是有效的。這也是他及他這群猶太信徒視為不可轉讓的任務，而且要繼續在裡、在外都跟以色列人緊緊相繫（Hahn, 1965:125）。只是他也同時獻身於對外邦人的宣教。在這兩種宣教之間存在一個充滿張力的和諧，一種對比的互相依賴（Frankemölle, 1982:113, 120），而馬太對他們都負有責任，因為只有這樣，他才把握住『神的話』（“text”，神在舊約向祂子民的應許），和『當時的狀況』（“context”神明顯贊成要對外邦人宣教）。

不過他以為對外邦人的宣教只有在彌賽亞死了、復活之後才有可能。在這些事件發生以前談宣教只能用未來式（八 11；廿四 14；廿六 13）。凶惡園戶的比喻中生動地指出，園主的兒子被殺之後葡萄園只好另交他人。兩個在加大拉一帶（是屬外邦人的境內）被污鬼附著的人，因此會抱怨耶穌為什麼『時候還沒有到』，就來叫他們受苦，這個『時候』是指耶穌的死與復活（八 29；也只有馬太福音有這句話；參 Frankemölle, 1974:115）。

但是耶穌一復活，就果敢、不保留地差派跟隨祂的門徒到『萬民』（*panta ta ethne*）那裡去（廿八 19）。因為神的國度和權柄已經賜給了神的新子民（參廿一 43）。

馬太福音中重要的觀點

從以上所說的，我們不該推論說馬太的全卷書竭力在解決猶太人和外邦人之間難以測度的關係。若把他對宣教的認識只狹義地限制在這方面，

是極不妥當的（ Frankemölle, 1982:100 ）。不過它確實可以為馬太要告訴我們的其他事佈景，所以需要不斷把它記在心上。

我說過，馬太是在打一場有兩個陣線的戰爭：法利賽猶太教的侵蝕，和熱心的希臘猶太基督教的反律法主義（ antinomianism ）。不了解這種情形的人在解釋馬太福音時就有很多困擾。舉例來說，有兩本幾乎同時出版的書，卻對馬太福音抱持完全相反的結論：司瑞克（ Strecker, 1962 ）以為馬太福音是帶著外邦基督徒的偏見而寫的，戶美爾（ Hummel, 1963 ）則認為馬太福音很像法利賽的猶太教（參 Bornkamm, 1965b:229, 306 ）。

所以要徹底了解馬太福音的『宣教神學』實在很難。我認為，如果從馬太其實是想超越他所反對的這兩個觀點來看本書，才會比較了解（雖然也只能大概了解而已）。從這個角度出發，的確有許多很緊密相關的觀念，在解釋他的宣教意識上具有高度的意義。這些觀念中最重要的有：神（或天國）的掌權（ *basileia* ）、神的旨意（ *thelema* ）、公義（ *dikaio syne* ）、命令（ *entolai* ）、要完全（ *teleios* ）、竭力或超乎（ *perisseuo* ）、遵守或遵行（ *tereo* ）、結果子（ *karpous poiein* ）、教導（ *didasko* ）。乍看之下，很多觀念好像很支持一般拉比所教導的靠行為得救，不過功能上是有些不同。有時兩種觀念是同義詞，有時又不是。彼此之間關係很緊密，互相倚賴的程度就像織布上編織的繩線，已織進整片福音中了。

前一章我已經談到神的主權等這些觀念，所以這一章我只（簡短地）注意另外一些跟馬太福音的重心及其宣教觀密切相連的關鍵性觀念。

『都教訓他們遵守……』

『大使命』的最後一部分提到，『凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守』的話（太廿八 20 ）。表面看來，這個『教訓』和前面的『施洗』連

起來，似乎在說按馬太的理解，這兩件事是做門徒、宣教的真正內容。這跟其他福音書和使徒行傳的對照經文看起來好像不太一樣。路加廿四 47 說人要奉主的名傳悔改赦罪的道，直傳到萬邦。使徒行傳一 8 說他們要靠著聖靈的能力，為復活的事件作見證。約翰廿 21-23 也說主應許他們領受聖靈，靠著復活基督的權柄去赦罪。而在馬太福音，似乎都沒有這些記載。馬太福音中的耶穌看起來很教導型、很教條式，這對某些人，特別是更正教的人，感覺很尷尬。他們喜歡聽到『宣揚』而不是『教訓』，『赦罪』、『受聖靈』而不是『遵守吩咐』。

不過當我們好好仔細來看耶穌在馬太福音所說的話，就看出這些話其實是以非凡的手法來總括耶穌在整本福音書所要表達的最基本的關切。從『大使命』這後半段的話，好像從同心圓的內圈走向外圈，我們可以找到馬太福音宣教關懷的線索。

『大使命』中有三個宣教重要的詞彙：做門徒、施洗、教訓。我先來講第三個詞。馬可把『傳揚』（*kerysso*）和『教訓』（*didasko*）當同義詞，但馬太卻很一致性地將兩種活動分得很清楚（參 Trilling, 1964:36; Hahn, 1965:121; 1980:42）。在馬太福音裡，『傳道』或『宣揚』永遠是指向外面的人講信息；而常跟『天國的福音』一起使用。『傳揚（天國的）福音』有時特別指將來向外邦宣教而言（廿四 14；廿六 13；參十 7）。耶穌從來不向門徒『傳道』，都是『教訓』。同樣地，在會堂或聖殿裡（也就是在『信的人』當中），耶穌從不『傳道』，而是『教訓』。耶穌為什麼在『大使命』裡把這麼明顯的宣教詞彙『傳道』給漏掉了呢？祂為什麼在大使命裡沒說到『講道』（在馬太中出現九次）、『傳福音』（四次）、『佈道』（一次）等字眼呢？在馬太十章耶穌差派門徒出去傳道都用過這些字，為什麼在『大使命』這個向世界去的差派中卻沒用呢？

『大使命』所用格外嚴肅的詞彙，用意（至少部分）在區別馬太與他

群體中那些熱心份子的不同。馬太主要不在辯論，他如此精選用詞的背後有他神學（宣教學）上很重要的考量。對這點要透徹了解，必先知道馬太所謂的『教訓』，不單是指知識上的（就像對我們和對古代希臘人而言）。耶穌的教訓是訴諸於聽者的意志，而不是重在他們的智力；它呼召聽者作實際的抉擇來跟隨祂、順服神的旨意（參 Frankemölle, 1982:127f）。『教訓』更不單是諄諄教誨律法、遵守律法，如當時猶太教的解釋一般（另參太十九 17 中耶穌給少年官很『猶太教式』的勸告）。不！馬太廿八 20 使徒要向新門徒『教訓』的是，要順服神啓示在耶穌的工作和教導中的旨意。沒有一個福音能把聖靈的熱心和在世的耶穌分離。耶穌在世一切的教誨，對未來一樣有效、一樣具有權威性。在世上的耶穌和被高舉的基督之間必須是連貫的。基督差派出去的使者所呼召、施洗的門徒，要和耶穌所呼召的十一個門徒一樣跟隨耶穌（Friedrich, 1983:181）。耶穌現在成為祂先前所教導的內容、神國的具體表現，也就是福音本身（Lohmeyer, 1956:418）。作不作門徒決定於與基督耶穌的關係，而不是附和一套無人格的條例。『教訓』的地點不在課堂上（像我們一般教學的地方），甚至不在教會裡，而是在世界當中。

要剖析耶穌的這些『命令』、『教訓』，我們還得再多講一點，也就是必須更進一步探討『天父的旨意』這個馬太常用的詞（參 Giessen, 1982:224-235）。馬太比其他福音書作者都強調神的旨意對耶穌和祂的門徒的重要性。事實上其他福音書很少提，都是在馬太福音中出現，而且都很值得注意。馬太的主禱文跟路加的主禱文很相像，都是從 *Logia* 耶穌言論集來的，但馬太多了一項『願你的旨意行在地上如同行在天上』（六 10）。在猶太教中也有與主禱文平行的禱文，但就是沒有這一條（Frankemölle, 1974:276 以及 note 15）。馬太七 21 說：『凡稱呼我主阿主阿的人，不能都進天國；惟獨遵行我天父旨意的人才能進去。』就把

天父的旨意放入末世審判的背景中。同樣也用在十八 14 裡：『你們在天上的父也是這樣，不願意這小子裡失喪一個。』還有前面提過，只有馬太有『兩個兒子』的比喻（廿一 28-31），這兩人的不同只有一點：一個去行了父親的旨意，另一個沒有。

對以色列人而言，神的旨意是在妥拉裡面，對昆蘭派則是在他們的信仰手冊裡（Frankemölle, 1974:227-280, 282, 287）。對耶穌和祂的門徒則不然。『天父的旨意』這個表達在我們了解登山寶訓上特別重要，尤其主禱文就放在寶訓的重心部分，如同十誡是妥拉的中心。『主禱文』前面的寶訓以前三個懇求作摘要，『主禱文』後面的寶訓則是以三個懇求引申出來的（參 Frankemölle, 1974:274f）。登山寶訓不是一部新法典、新妥拉。任何使人變得假冒為善的律法，在愛的雙重命令下有必要加以鑑定、修正。愛成為面對馬太的團體中逐漸萌發的律法主義之解釋原則。每一個動作每一種態度，都要以愛神和愛鄰舍為評斷標準（參太廿二 37-40）。

事實上，愛鄰舍是愛神的試紙。同樣，行動才試驗出言語的真偽。『相信主』、『跟隨主』、『明白過來』，都包含委身付出行動的成分。所以命令本身被相對化了，是依照『鄰舍』的狀況和環境而定。對人、事要有適切的回應是馬太福音中很重要的主題（Senior and Stuhlmüller, 1983:247）。馬太在對他自己群體中相對的兩組人說話，不管是狂熱者，或是律法主義者，他都一樣譴責他們重言語而不重行為。

特別是在耶穌五大篇講道的第一篇，登山寶訓中，最後一部分就浮現出馬太的這種關切（參七 21）：『凡稱呼我「主阿主阿」的人不能都進天國，惟獨遵行我天父旨意的人才能進去。』還有七 24：『凡聽見我這話就去行的，……。』馬太總結耶穌一生的工作稱做『基督所作的事（*ta erga tou Christou*——十一 2）。這個結論放在福音書的正中間，在前有兩篇講道，在後有三篇講道。施洗約翰在監裡聽見『基督所作的事』，就

打發門徒去耶穌那裡。這段插曲介紹一連串有關拒絕與接待的故事，就是在預備介紹第三篇最核心的講道（十三章：天國的比喻），這也是全本福音書結構中最重要的部分。『基督所作的事』這句話可以說是福音書前半部的標題（Wilkens, 1985:37），而且很清楚看出有宣教的內涵。的確，這是很重要的宣教觀念，是馬太了解宣教的標幟（Frankemölle, 1982:98, 126-128）。因此，實踐（orthopraxis）是真道（orthodoxy）的尺碼，也變成是神的約民的基準與模範（參七 21；十二 50；廿一 31）（Frankemölle, 1974:279f）。

作耶穌的真門徒必須要『結果子』。施洗約翰已經傳講了：『要結出果子來，與悔改的心相稱。』（三 8）。馬太在耶穌言論集找到這句話，然後以不同形式使用出來。像我已經提過的 16-20。選用在十二 33，以及廿一 33-46 凶惡園戶的比喻上，是別的符類福音所沒有的。事實上，這一點已變成馬太在講這段比喻最要緊的主題（Frankemölle, 1974:279f）。

我們要在這種處境下來理解馬太對罪的認識：說清楚些就是對假冒偽善的認識。假冒偽善就是沒有好行為、沒有結果子，即使是很會講好聽的話。跟假冒偽善很相近的同義字是 *anomia*（『惡貫』，只有馬太福音用上這個字，而且用了四次）。可見對馬太來說，假冒偽善不只是假意或偽裝，它根本就是惡行。是虧欠人、虧欠神的失敗。不行善等於是行惡，不結果子就是結壞果子。假冒偽善的人沒有遵行神的旨意，是與神無關。他們也不能承受神的國。而與惡人、假冒偽善之人相對的就是 *dikaioi*（義人）、結果子之人（太十三 41-43；廿三 27f 參 Frankemölle, 1974:284-286; Giessen, 1982:202-224; Senior and Stuhlmueller, 1983:248）。

登山寶訓

前面一段我們已經好幾次提到登山寶訓（太五～七章）。我只再提幾點，也許可以幫助我們更了解馬太福音中的宣教層面。因為歷代以來，這段話不但叫基督徒，而且叫其他信仰的人都十分著迷，在許多人的眼中，它等於就是耶穌最後的遺言。

馬太福音一共有五篇講章（根據有些學者的說法就構成馬太『五經』）。它們是：(1) 作門徒（五～七章）；(2) 使徒的宣教（十章）；(3) 神的國如何來臨（十三章）；(4) 教會的懲戒（十八章）；(5) 假師傅及末世（廿三～廿五章）。太廿八 19 說『凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守』所指的就是第一篇講章登山寶訓。的確，這篇講道跟其他新約的信息不同，是表達了耶穌倫理觀的精髓。但是，歷代以來基督徒卻有辦法在這段寶訓明顯的意思之外找出其他的解釋。史瑞克（Strecker, 1983:169）提到三個誤解；而拉派德（Lapide, 1986:4-6）卻一口氣提了至少八個。我在此列舉幾項：

1. 初代教會，或特別是後來的阿奎那（Thomas Aquinas）認為不是每個基督徒都必須遵守馬太五～七章所記載的。它主要是為一些特別的基督徒而寫，尤其是聖職人員。

2. 十七世紀路德派辯說，人根本不可能遵行這幾章耶穌所要求的事。嚴格來說，這也不是這段話的目的。這裡這些超人為、不可實踐的要求，只為了暴露人性的不足與罪惡，以便我們能完全信靠基督，而不靠自己的能力去遵行神的旨意。

3. 十九世紀個人主義高漲，人們相信這段話不是在要求人確實順服去行，而是要糾正心性；個人的態度遠勝於行為的表達。

4. 另外一個解釋乾脆認可登山寶訓只是一種『暫時倫理』的表彰。這種非凡的成就，只有在人以為主再來是迫在眉睫時才表現得出來。只有

在短時間裡，人才有可能做到這麼高的標準。

不過今天大多數的學者都同意以上這些和其他一些類似的解釋都不夠完全，以馬太的觀點，耶穌確實要跟隨祂的人無論在任何環境下都要活出這種規範來（參 Strecker, 1983:169; Lapidé, 1986:6f）。然而，如果我們承認這一點，也必須同時承認歷世歷代以來，少之又少跟隨耶穌的人能真正達到這些標準。也就是說在耶穌的教導與實際的情況之間，有很大的差距。尤其是要愛仇敵這條命令，比其他任何一條都反映出耶穌那種超越、打破藩籬的服事的真正本質（Lapidé, 1986:96-104），可以說達到神國倫理的最高點。但是就在這點上，『拿撒勒的先知卻為同時代的猶太人以及歷代的教會放了一塊絆腳石』；以致教會的歷史乾脆寫成是一部『把自己從這命令排除的一群人的歷史』（Strecker, 1983:167）。

然而，基督徒沒有活出登山寶訓那些標準的失敗，並不因此免除他們仍要去遵行的挑戰。特別是在今天這種暴力高漲、左右兩種極端立場的壓迫、貧富不均的世代，宣教的教會更要發揮寶訓中『超勝的義』（參太五20）。在我們宣教的關懷中，不能只顧及個人、內向、屬靈方面，不然就成了二分法，完全違背馬太對耶穌的教訓的詮釋。

在前一章我已經討論過，耶穌並無意建立一個以色列的政治王國，但這不表示耶穌的工作沒有政治意味。登山寶訓幾乎對每一個傳統的社會結構提出挑戰，十足政治意味。但是祂的政治是講求和平、和睦、公正、反對報仇（這一點在下一章會詳細說明）、甚至要愛仇敵的政治。拉派德就說：『（耶穌）是愛的三重改造者，比今日的革命人士更激進。』（Lapidé, 1986:103）。尤其是在耶穌所說與所做之間沒有差距衝突的情況看來，更是道道地地的愛的激進份子。

因此，無怪乎 Frankemölle 會把馬太十一2中『基督所作的事』認為是『馬太福音的開端點』，凡耶穌一切宣教實踐的繩線，都從這點上牽引

出來。『基督所作的事』是說明耶穌各方面宣教的總稱（ Frankemölle, 1982:98, 128 ）。祂最高度無私的『工作』，當然就是上十字架。沒有這個舉動，登山寶訓也不過是一套好聽而空洞的講章。『惟有藉著拿撒勒人的生活榜樣，受難受死，用自己的血蓋上有效的戳印，這些教訓才真正擁有約束力』（ Lapidé, 1986:141 ）。『

神的國與『義』的真諦

不斷徘徊於馬太福音中的兩個詞彙與宣教主張有明顯關係，它們是不容我們輕易敷衍的，這兩個詞就是：『國』（ *basileia* ）與『義』（ *dikaioisyne* ）。

上一章我們已經探討了神的國這個觀念，現在只有在涉及『義』，和這個詞在馬太福音中的特殊涵義時，我們才會再提出來探討。*basileia* 這個字在馬可福音用了 18 次，而馬太福音總共用了 51 次，而且大部分跟『天』（ of heaven ）連起來用。這是馬太中的耶穌在傳道時最顯著的主題：在祂的比喻（特別在十三章）、醫病趕鬼（參太十二 28 ）中都用上了。馬太有兩次以『傳天國的福音』來為耶穌的事工作結論（四 23 ；九 35 ）。這裡的『福音』指耶穌來臨的這整個事件，而『天國』似乎就在指耶穌自己。『從馬太的角度來看，要遇見神的國就得遇見耶穌基督』（ Senior and Stuhlmüller, 1983:237f ）。在耶穌身上，神的國便臨到人。『「天國的福音」強調耶穌服事上與生俱來世界性的宣教特質。這種具備世界性眼光的天國的比喻在馬可福音中不甚清楚，但卻很明顯地浮現在馬太的宣教神學中。』（ :238 ）。』

與天國神秘地連接在一起的是『義』這個觀念，這也許是馬太福音最大的特點。仔細分析顯示，這個詞是馬太自己把它介紹出來的，不是在他所用的資料來源當中找到的，而且他每次使用，都用得很突顯，與資料來

源有很強烈的對比（參 Strecker, 1962:149-158）。

要把 *dikaiosyne* 這個字翻出來有些困難。它可以指『稱義』（就是因神的憐憫稱我們為義，以致改變我們的地位而被神接納），或者是『公義』（是神的屬性或是我們從神領受的那種屬靈的品質），或者是『正義』（人對人的正當行為，或是為爭取當有的權利）。大部分的英文新約翻譯都比較偏重第二個意思，常常不用第三種意思，而造成嚴重的後果。所以在翻譯耶穌的講論時，應該包含使用『公義』和『正義』兩種意思。譬如說，八福中的第四福（太五 6）可以指飢渴羨慕屬靈公義、聖潔的人，或者指渴望為被壓迫者尋找正義。同樣在五 10 的『為義受逼迫的人』，可能是指為自己宗教情操的公義而受苦的人，或者是為弱勢的人求正義而遭受逼迫的人。太五 20 也是一樣，可以是指門徒的信仰虔誠，也可以是指他們要秉行公義，勝於法利賽人。再者，太六 33『要先求祂的國和祂的義，這些東西都要加給你們了。』可以解釋成屬靈的事比屬物質的東西重要，但是如果我們把神的國和神的義放在優先，祂會把物質的東西也祝福給我們。另一方面，它也可以解釋成耶穌要求我們不要太在乎自己的渴望和興趣，而要先為社會環境中的受害者求取正義，因為這就是神的國和神的義所關懷的。所以正確的翻譯很重要，不然錯誤的翻譯便像義大利名言所云：『翻譯員根本就是個叛徒。』（*traduttore traditore*）

或許我們不該在『公義』和『正義』兩字之間選擇其一做譯詞，而必須承認在英文中找不到一個單字來完整翻譯 *dikaiosyne*，或許只好用『公義-正義』（*justice-righteousness*）來表達它所含有的兩層面的意思。例如，可斯比（Michael Crosby）就把 *dikaiosyne* 譯成『正義』、『聖潔』、『敬虔』和『虔誠』等字眼（1981:118-124）。他相信 *dikaiosyne* 有『構成的』（*constitutive*）和『模範的』（*normative*）兩層面的意義：有『主的靈』膏我們（賽六一 1），我們才有義袍可穿（賽六一 10）。這種義袍讓我

們在最深處經驗神的義而變成我們的義。這就是構成的層面：神稱我們為義，使我們在祂面前成為公義、聖潔。一旦在神的義裡形成之後，主要使用我們『使公義和讚美在萬民中發出』（賽六一 11）。這就是模範的層面：神要興起一批人，使他們把從神那裡經驗的公義發揮到別人身上（Crosby, 1981:118f）。這樣看來，神的公義是祂為祂的百姓的救贖活動；而人的公義是我們藉著遵行祂的旨意來回應神的恩惠所作的努力（:139）。

馬太福音中的耶穌呼召門徒去行義，主要應該是指第二個層面，但是當然少不了第一個層面的先決條件（參 Giessen, 1982:259-263）。單單強調倫理方面是不合乎馬太強烈反對律法主義的辯解（參 Frankemölle, 1984:281, 287）。*Dikaiosyne* 是行為中的信心，是奉獻中的實踐，或者照馬太六 1 說的，是『在父面前』好行為的表現（:283），是遵行神的旨意。如同十誡和寶訓的結論（太廿二 37-40），『義』牽涉到神、牽涉到鄰舍（:281f）。『義』是藉著主動信靠神在歷史中的作為而表達出來。先是一種賞賜，然後才是一種義務。在這點上跟十誡的初衷很像：以色列人知道並慶祝十誡的頒佈是項救恩的事件，因為在這事件上，『耶和華證明祂向以色列守約的信實』（Frankemölle 引用 G. von Rad 的話，1974:292）。¹

馬太對『義』的要求是要『勝於』法利賽人的義，而且要『完全』，都必須從同樣的角度來看（參 Giessen, 1982:122-146）。只把這些命令當作道德上比較優越、比較有成就，就沒多大意義。如果是馬太這個意思，怎可能有人敢說：『你們要完全，像你們的天父完全一樣』（五 48）呢？『完全』一詞在七十士譯本、昆蘭團體的經文以及同時代的猶太教中，都不用這個字眼來描述神的屬性（參 Frankemölle, 1974:282, 288）。而馬太用了它在記載耶穌所說的話中，不是想到在成全律法上有量的完全，而是

有質的作用。『對馬太來說，「完全」是個以神為主的觀念，根本與傳統的律法無關』（Frankemölle, 1974:293 參 183, 292）。神國的『義』特別用來表示，當耶穌把祂的命令和以往群眾所聽過的律法比照之下，所用的一連串用詞（太五 21-46）。耶穌的命令沒有一條是為了加強舊約的律法；它們所指涉的是另一種、另一個次序的順服，因為這些命令是由於在耶穌生命中的神的國闖入人間而產生的。只行使至高度的奉獻行為是不夠的，那少年官不僅被耶穌要求要去變賣所有的分給窮人，他還得跟隨耶穌。而後面的這個呼召才真的是關鍵：『要完全』是在作了門徒之後才表現得出來（參 Barth, 1965:90, 93）。

『作門徒……』

我把這些密切連貫的概念，像是『命令』、『教訓』、『神的旨意』、『天國』、『義』和『完全』作了個探討，可能會幫助讀者更加了解主說『凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守』（太廿八 20）的意思。我也說明了在這短短一句話裡，蘊藏了馬太福音中豐富又深奧的神學主要的部分，而且可以開啓我們宣教的眼光。但是我們還沒講完馬太的宣教信息及其意義，所以我們現在要來看『大使命』另外一個要詞：門徒（*mathetes*）和『作門徒』（*matheteuein*）。

作門徒這個主題，是馬太福音、以及馬太對教會和宣教的了解的中心。『門徒』可以說就是馬太的教會觀（Bornkamm, 1965b:300, 參 Bornkamm, 1965a:37-40）。不過，現在先讓我們來看『作門徒』*matheteuein* 這個動詞。它在新約中出現過四次，三次在馬太福音（十三 52，廿七 57，廿八 19），而一次在使徒行傳（十四 21）。

其中最突出的用法是在『大使命』裡（廿八 19），而且只有這次是使用命令語氣：*matheteusate*，『作門徒！』。這也是差遣大使命中最核心

的動詞。另外兩個動詞『施洗』和『教訓』，都是附屬在『作門徒』之後，用以描述作門徒應該採取的方式（ Trilling, 1964:28-32; Hahn, 1980:35; Matthey, 1980:168 ）。宣教的目的是要引人成為真正的基督徒（ Trilling, 1964:50 ），而馬太在面對熱心派和反律法主義的讀者時，他用了這個很嚴肅的命令口吻，『使……作我的門徒』， *matheteusate* ！

聖經中很少使用動詞『作門徒』，但『門徒』（ *mathetes* ）這個名詞就很普遍，在四福音及使徒行傳中都有，不過除此之外，新約其他地方都沒有出現過，譬如保羅就從來沒用過這個字。

馬太中的『門徒』比其他符類福音都來得重要。這個字在馬太中出現 73 次，在馬可出現 46 次，在路加則有 37 次。事實上，這是福音書裡跟隨耶穌的人唯一的名稱。與『門徒』最常在一起的動詞就是『跟隨』（ *akolouthēin* ）。『跟隨』也是馬太福音中用得最普遍的詞，馬太在敘述不同故事時，經常把它介紹進來（參 Strecker, 1962:193; Kasting, 1969:35f; Frankemölle, 1974:153; Friedrich, 1983:165 ）。（英文 *discipleship* [作門徒] 是很正確地翻譯德文 *Nachfolge* [跟隨] [比較潘霍華《作門徒的代價》書名 *Nachfolge* 的翻譯]）。

馬太、馬可、路加使用『門徒』這個詞時，不祇是次數的不同，更重要的是意義細微的差異。對馬太而言，『門徒』不單單指那十二個（如馬可、路加福音所指的），雖然一定會包括十二門徒，但不是那麼絕對性。對馬太來說，這些最早的門徒是教會的原型，『門徒』一詞因此泛指當時所有跟隨主的人。所以他的福音書常被認為是教會的福音書。

事實上，耶穌那個時代和馬太那個群體的時代的銜接點，就是在這條『作門徒』的命令上（廿八 19 ）。換句話說，跟隨耶穌的人必須要去使別人也成為跟自己一樣的人：門徒。因此，對馬太來說，最後的結論是，耶穌的歷史和教會的年代是沒有間斷，傳承一致。在救恩的秩序中，馬太

那時的基督徒團體並沒有建構一個新的時代。過去主耶穌與祂門徒之間的關係，並不只是歷史的史蹟而已，它針對現今時代仍是意義深遠、繼續挑戰。套用齊克果的字來形容，信心是在『此時此刻』（*contemporaneity*）產生果效，是建立在不止息，但又不能回轉的史蹟中，就是主耶穌和祂門徒走過的那段可以作為後世模範基礎的歷史。也正是這種在耶穌的歷史與馬太當時教會的生命之間不可或缺的關聯，使馬太有最正當的理由寫下這本福音書（參 Zumstein, 1972:31-33; Minear, 1977:145-148）。

那些最初的門徒是後世教會的原型的概念，在許多不同形式中表彰。馬太當時的群體跟前人一樣期待天國的降臨（五 20），一樣是世上的鹽、世上的光（五 13f），一樣可以因主成為有福的人（五 11），一樣可以稱為神的兒子（五 9；五 42），及天國之子（十三 38），是神自由的兒女（十七 25f），彼此更是成為弟兄姊妹（五 22，23，24，47；十八 15，21，35；廿三 8），甚至彼此服事、彼此為僕（Frankemölle, 1974:159-190）。馬太那時代的『門徒』不僅跟最早的門徒相連接，也彼此相連。每一個門徒都跟隨主，但卻永不孤單；每一個門徒都是團契的一員、都是肢體，不然就根本算不上是門徒了。

要效法耶穌，但是……

馬太當代的門徒要效法最早跟隨耶穌的那些門徒，如同那些門徒要效法耶穌。前一章我已經說過，耶穌跟祂門徒的關係與猶太拉比跟學生的關係，基本上很不相同。不過在這裡還得再進一步說明。根據馬太福音，門徒不只是要去教訓耶穌所教訓他們的（廿八 20），也不只是做耶穌的同工（Hahn, 965:41），他們之間還有更深層的關係、維繫力。福音書的中間部分很明顯地看出，九 35 到十一 1 之間可分成十一個小段，而在這些小段的中央夾了這麼一節：『學生不能高過先生；僕人不能高過主人。學

生和先生一樣，僕人和主人一樣也就罷了』（十 24f）。圍繞在這中央的一節，馬太安排了一系列的話都只在講一件事：凡應用在耶穌身上的一切，也要應用在門徒身上。他們之間的共通點，特別顯在兩件看來似乎彼此矛盾、衝突的事上：耶穌和門徒都同樣要受苦、也同樣擁有宣教的權柄（參 Brown, 1978:76-79; Frankemölle, 1974:85-108; 1982:125-129）。

然而，即使門徒要小心一致地以耶穌為模範，他們之間還是有個非常重要的不同。有兩個細節可以來說明這一點。首先是馬太用『拜』（*proskynein*）這個字（此字原意『俯伏下拜』）。這個字特別在『大使命』宣佈之前出現：『他們見了耶穌就拜祂』（廿八 17）。這個『拜』字是馬太很喜歡用的，至少用了 13 次（馬可和路加則分別用了兩次）。他引用馬可的記載時，常會用上這個字，如太八 2；九 18；十五 25；廿 20（Hubbard, 1974:75）。這個動詞本來就該保存下來，因為它表達了單單對神的順服與崇拜，就像耶穌在受撒但試探時很清楚地回答：『單拜主你的神，單要事奉祂』（太四 10，參申六 16）。當耶穌從水面上走過之後，只有馬太記載著：『在船上的人都拜祂說：「你真是神的兒子了！」』（太十四 33）（參 Lange, 1973:472-474; Matthey, 1980:164）。對馬太而言，耶穌不只是模範倣效的對象，祂根本就是主！

第二個細節是：馬太用『主』這個字（*Kyrios*）。在馬太福音裡，這個稱號只讓門徒和那些受苦來求耶穌幫助的人來到祂面前時用的；相對的，那些敵擋耶穌的人，總是叫祂『先生』或『拉比』。這種清楚的區分，在馬太福音中非常一致。在馬太所引用的資料裡，凡是門徒稱耶穌『先生』或『拉比』，他就改為『主』。結果是：敵對耶穌的人絕不會稱祂『主』，而門徒則除『主』之外，別無其他名號來稱耶穌。不過只有一個例外，就是猶大兩次稱祂『拉比』，而兩次都在他出賣耶穌時說的（太廿六 25，49）參 Strecker, 1962:33, 123f; Bornkamm, 1965a:38; 1965b:310f; 33, 123f;

Lange, 1973:218-229)。「主」這個字當然不只是一種君王或神聖的名號，同時更是表示尊敬時用的稱呼。不過在馬太用時，無疑是指著神的稱號為主要的用意 (Bornkamm, 1965a:39)。

經常有學者指出，馬太比較偏重把門徒理想化，特別是與馬可比起來 (細節參 Strecker, 1962:193; Frankemölle 1974:150-155)。不過先不要急忙指責馬太曲解歷史，就像我已經不斷在辯解馬太的用心良苦，想把耶穌工作的邏輯推演到他寫書的那個時代、那個環境去。他有教牧以及宣教兩方面的關切——牧者的心是爲了高舉門徒來給他那時代的人作榜樣；宣教的用意則是要他們倣效門徒去『作門徒』。不過值得注意的是，他也沒有把門徒負面的表現刪掉 (Strecker, 1962:193f; Frankemölle, 1974:152-155)。門徒有時被稱作是『小信』、『害怕』、『充滿疑惑』的人。最後一詞祇出現在馬太，最稀奇的是在講到大使命的那個情況：『他們見了耶穌就拜祂，然而還有人疑惑。』(廿八 17)

很明顯地，記載門徒的缺點對馬太福音的讀者有很重要的用意。做了門徒並不表示已經出道了。馬太福音記了一些比喻都在提示人要儆醒到底 (參 LaVerdiere and Thompson, 1976:580f)。甚至是神家中的弟兄或僕人，都有可能是個『假冒偽善的人』(七:5；廿四 51)。得救的和失落的都要留到審判之日才分出來，像稗子的比喻(十三 24-30)和撒網的比喻(十三 47-50)所教導的(這兩個比喻只有馬太福音才記載；Bornkamm, 1965a:16f, 40)。要時刻儆醒的呼召，一方面警告人們不可自滿，一方面也激勵人要積極地傳福音(參 LaVerdiere and Thompson, 1976:581; Frankemölle, 1982:127)。

不過，馬太中所記門徒的軟弱不只限於黑暗消極的一面。馬太廿八 17『他們(都)……拜祂，然而還有人疑惑。』在十四 31，33 敬拜和疑惑也是很奇怪地並列在一起(參 Zumstein, 1972:20, 24; Hubbard, 1974:77;

Matthey, 1980:165)。當馬太注視著他自己群體中的這些人——幾乎是活在前線，面對困境，設法在敵對的猶太人和陌生的外邦人之間，找尋他們的認同——他要提醒他們，在靠近他們所居住的敘利亞邊界加利利的山坡上，從前也曾有過一批單純但又迷糊的人。他希望他們因此能了解宣教絕不是因很有自信才去做。反而是因為處在危機與轉機之際，才明白自己多軟弱。馬太的這些人和當初的門徒一樣，也會在敬拜與疑惑、信心與懼怕的張力之間徘徊。

馬太幾乎好像不打算幫忙門徒解決疑惑。在他描繪耶穌最後向門徒顯現時，用了很嚴肅的口吻。耶穌告訴門徒去祂所約定的加利利山上，然後不多說什麼話，就宣佈『大使命』差派了他們（廿八 16-18）。他沒有描寫耶穌復活的榮耀，也沒提昇天的事，或者聖靈要降臨，他們應該期待等等的事。耶穌好像還是老樣子似的，跟以前和他們走在巴勒斯坦路上的耶穌沒什麼兩樣（參 Trilling, 1964:43; Bornkamm, 1965b:290; Schneider, 1982:86）。這種平淡無奇的寫法，好像在告訴讀者要專心聽耶穌的話（參 Bosch, 1959:188; Matthey, 1980:166）。平常他會常引用舊約聖經來支持耶穌的所作所為，但這裡卻一點也沒提，似乎在告訴讀者，耶穌的話算話，祂的話本身就具備權威性（參 Hahn, 1980:32）。不壯觀！也不雄偉！對熱心份子而言一無可取！

不過，在平淡嚴肅的風格裡，馬太卻提了兩件事：耶穌對自己的權柄的描述（18 節），以及耶穌最後的一句話：『我就常與你們同在，直到世界的末了。』（20 節）馬太用這句話來結束他的福音書。現在讓我們先來看看這最後一句話。

『同在』和『世界的末了』是馬太典型的用詞。而且可以再次看到，他常把論點發展到最後，然後又回到與先前相同的主題上。『我與你們同在』是他從以賽亞書七 14 引來的，已經先在馬太一 23 節出現了：『人要

稱祂的名為以馬內利（就是神與我們同在）。』在福音書的開始，耶穌的同在先應許給以色列人，在福音書最後，則應許給所有的門徒，不管他們在什麼地方（參八 23-27；十八 20）。而且這種同在是永遠的——直到世界的末了。就是因為這個緣故，所以馬太才沒提昇天、聖靈充滿、主要再來的事。『彷彿主恆久、安慰、有力的同在已經佔據了所有的注意力……主同在的經歷強烈到可以包括整個未來，現今的實在可以存到永遠。這裡所說的是教會的信心，而不是一種啓示文學式的遐想』（Trilling, 1964:43f）。這樣看來，福音書的結束預表一個新的開始（Legrand, 1987:12）。

然而耶穌的同在是和跟隨祂的人是否從事宣教有關。當他們去使人作門徒、施洗、教訓時，耶穌就與他們同在（Matthey, 1980:172; Schneider, 1982:85f）。在舊約裡，耶和華與祂的百姓同在，特別是在他們面臨很危險的任務時（參書一 5；賽四三 1f, 4f）。古時如何，耶穌現在也照樣應許，當門徒從事危險使命、遭受挫折逼迫時，祂要特別與他們同在（參 Zumstein, 1972:28; Senior and Stuhlmueller, 1983:242）。不過，『我就常與你們同在』不是『去使萬民作我的門徒』的附屬品，反而是倒過來——因為耶穌常與門徒同在，所以他們能去從事這個大使命（Legrand, 1987:12）。

耶穌最後的另一句話是：『天上地下所有的權柄都賜給我了』（廿八 18）。復活之後，耶穌擁有一切的權柄，不僅是地下的（參九 6），也是天上的。與以往不同的是祂權柄的擴張（參 Strecker, 1962:211f; Zumstein, 1972:24; Lange, 1973:96-169; Meier, 1977:413; Matthey, 1980:166f）。在此再次看見馬太又回溯到以前提過的主題，在四 8 提到魔鬼願意付給耶穌『世上的萬國與萬國的榮華』，只要耶穌願意俯伏拜牠。但是耶穌拒絕了。現在，門徒來拜耶穌，耶穌宣佈神賜給了祂比魔鬼所應許還要多的權柄。

『受死的那位著實成了宇宙之主』（Friedrich, 1983:179; Lohmeyer, 1951）。

然而這個宣告似乎與下一句話：『所以你們要去，使萬民作我的門徒』有矛盾。難道耶穌還不真的是宇宙的主嗎？難道需要門徒出去作門徒、為人施洗、教訓人之後才使祂為主嗎？是不是祂的主權必須讓萬國來承認才算數呢？如果門徒未從事這個使命，是不是祂的國就有危險？

或者反過來說，如果祂的地位已經很穩固地建立起來，為什麼還需要到普天下去說服萬國來歸順祂呢？難道他們還不是祂的下屬嗎？如果耶穌已經擁有『天上地下所有的權柄』，為什麼還要再進一步去表彰這種權柄呢？

有一個常被忽略的字（也是馬太很喜歡用的；參 Lange, 1973:306f; Friedrich, 1983:174）可以用來答覆這些問題，就是『所以』這個字（Greek: *oun*）。²它跟這個偉大事實（就是耶穌已擁有宇宙的權柄）的宣告接連起來，構成一項莊嚴神聖的挑戰：『要去……作門徒。』如果耶穌真的是萬物之主，這個事實一定要傳開。凡知道這件事實的人，沒有可能閉口不言。他或她只能做一件事——幫助別人來認識耶穌是主。這就是宣教的內涵——『基督是主的宣揚』（Michel, 1941:262）。耶穌主權的肇始，使原本難以置信的世界宣教變成可能。復活的耶穌無限量的權柄，為祂的使者召喚來無限量的回應（參 Friedrich, 1983:180），因此宣教也是『耶穌是宇宙的主』最自然、最合邏輯的推理。『大使命』與其看作是一種命令，不如是一種施展能力的宣告（Hahn, 1980:38），就像創世記一3裡的：『要有……就有……』的那種創造式的聲明。

接下來這句『奉父子聖靈的名給他們施洗』（廿八19），也具同樣意義。馬太在這裡把『施洗』放在『教訓』之前，剛好跟歷代宣教的次序相反，無怪乎有些宣教士倡導要回到起初的宣教模型：先施洗，然後再教

導。不過，是否可以這樣來解釋馬太，值得商榷。事實上，馬太是在敘述一個很重要的神學理念，正如佛瑞克（Gerhard Friedrich, 1983:182）所說：

『施洗』與『教訓』的先後排列，並不是馬太在教義上有所疏漏，而是有意的安排。人們透過受洗，蒙召成為耶穌的門徒。受洗不是人的作為或決定，而是一種恩典的賞賜。受洗的人透過洗禮就已經領受了神完全的應許，以及領受了赦罪的實際。

這也是我前面提過，為什麼在路加、約翰福音的對照經文中都提到赦罪（路廿四 47；約廿 21-23），而馬太福音卻絲毫未提的原因。赦罪本來是馬太福音中很重要的課題（我反對 Strecker, 1962:148f 的說法）。早在一 21，馬太就引了天使對約瑟的話，說：『你要給祂取名叫耶穌，因祂要將自己的百姓從罪惡裡救出來。』主禱文中也有一項禱告說：『免我們的債，如同我們免了人的債。』（太六 12）——馬太中的耶穌還多說了一句：『你們饒恕人的過犯，你們的天父也必饒恕你們的過犯。』（六 14f）還有在最後的晚餐上，馬太也記載耶穌說，『因為這是我立約的血，為多人流出來，使罪得赦。』（廿六 28）『使罪得赦』這句話，在其他符類福音書中都沒有記載（參 Trilling, 1964:32）。

照此，馬太在大使命中提赦罪的話就顯得冗長了。其實對馬太而言，赦罪包括在受洗裡，『一個人既然受洗作門徒，他的罪就已經得到了赦免。』（Friedrich, 1983:183）。就像保羅也說，（而且就是在提到洗禮時說的）：『你們向罪也當看自己是死的；向神在基督耶穌裡，卻當看自己是活的』（羅六 11）。換句話說，就是把神已經作成的很真實地接受，而且真實地活出來！神在基督裡所成就的——使罪得赦——就是新生命

的出發點（這點我也不同意 Strecker, 1962:149），藉著洗禮這項行為印上了戳記。

馬太的宣教思想典範：使人作門徒

我想強調馬太的宣教思想典範中一些比較特殊的成分，來作為本章的結論。事實上在以上的講解中已透露第一本福音書的作者，到底對我們了解宣教有什麼貢獻。³

無疑地，從耶穌和從第一世紀四十年代後期的初代教會以來，教會的型態有許多的改變。從以猶太人為主，逐漸變成以外邦人為主的團體。如果我所定馬太寫福音書的日期沒錯（在第一世紀八〇年代），那麼猶太戰爭就是將近廿年前的事，法利賽的猶太教也在此時正採取很負面激進的方式對付猶太基督徒。馬太所屬的這個群體是以猶太人為主，而且已不住在他們祖先所居住的家鄉，而是在敘利亞境內。他們算是過渡性的群體（參 LaVerdiere and Thompson, 1976），被本族人所棄絕，但又還沒找到新的認同。他們內部也不統一，有熱心份子，也有講究律法主義份子，但居於兩者中間的份子仍佔大多數。

一．為了要清楚表達這個群體該有的認同，馬太引用了耶穌乃出自拿撒勒的說法。他藉著寫一本福音書，釐清他們是一個宣教的團體，書中一貫地主張要對猶太人和外邦人宣教（參 Michel, 1950/51:21），而且還精心設計地以『大使命』為最高潮。幾乎使命中的每一個字，都回溯到前面福音書所描述耶穌一生的故事：加利利山上的相會、門徒在敬拜與疑惑間徘徊、耶穌的權柄、要去使人作門徒、教訓人、還有『去』、『所以』、『吩咐』、『同在』、『世界的末了』等字眼（參 Lange, 1973; Hubbard, 1974:73-99; Meier, 1977:408-410）。甚至還把『大使命』與『耶穌受試探』的故事作對照（四 8f）：兩個故事都發生在山上；兩個故事都跟權柄有

關；兩次都提到『拜』這個字。因此馬歇（Matthey, 1980:163）會說：『我們看到耶穌工作的開始與結束有兩段經文，都在描述神的兒子對祂的任務有不同的認識，以及對天國的實現也有不同的方法』（參 Friedrich, 1983:178, note 115）。

二．馬太在描繪耶穌帶有摩西的影子時，好像是擁護一個『低』的基督論（low Christology），不過馬太骨子裡卻深信基督是主，是人人要敬拜的對象。他的這種『低』的基督論，一方面要表達出門徒跟祂相親相近的情形，就像學生跟著老師一樣；而另一方面也比其他符類福音強調門徒尊敬、信靠的態度。

馬太的第一個強調沒有寫出復活的主昇天、坐在神的右邊、以及要再來的事（參徒一 11），而是一位要與門徒同在，直到世界的末了的主。耶穌就是以馬內利，神與我們同在（一 23）。馬太以為不需要講主耶穌要再來（如果耶穌要永遠與門徒同在，怎麼再來？！）也正是深深感受到基督的同在和能力，使門徒可以到萬國去呼召門徒，所以主若遲延再來也不是悲慘的事（參 Bornkamm, 1965b:295）。參與宣教本身就是『預期主再來』（proleptic parousia）的一部分（Osborne, 1976:82）。馬太重視現時，而不著重『世界的末了』（參 Trilling, 1964:45）。基督同在的實際經歷是如此強而有力，以致把未來也包括進去了。『今天』永遠是重要的（:43f），因為道成肉身一直持續在門徒對世人付出自我的事奉當中。『復活的主在宣教士身上顯現』（Matthey, 1980:166）。他們要到地極去，深知『人接待你們，就是接待我，接待我，就是接待那差我來的』（太十 40）。這一切都在強調耶穌跟門徒之間親密的關係。即使到最後，耶穌還是他們在肉身時所認識的耶穌，是事奉中要效法的對象，而且還會永遠與他們同在。

馬太的第二個強調是耶穌乃門徒的主，不像摩西只是個領袖而已。這

個主擁有天上地下所有的權柄。對馬太而言，身為宣教士的門徒，就是在這兩種強調的張力中展開事工，乃至對宣教有深遠的認識。

三．馬太在發展宣教典範的過程中，是又傳統又新潮。在他所站立的位置上，他可以跟左右兩邊的人溝通，包括那些聲明要繼續對律法忠心的人；以及宣稱要單單依靠聖靈引導的人（參 Friedrich, 1983:177）。

在這雙重挑戰之下，馬太用了一個創意性的方式來回應：就是把實踐（orthopraxis）擺在優先地位——這麼做可能兩邊都不討好。他選了許多有關行為的教訓和故事（特別是『耶穌基督所做的事』），譬如要結果子、要遵行神的旨意、要遵守祂的命令、要完全、要行公義等等，都清楚指出宣教特殊的意義。不管你講究律法也好，或是講究聖靈也好，若不結果子『與悔改的心相稱』（三 8）都沒有達到目的。畢竟，好樹惟有因著結好果子才被認出來（七 19f）。

所以，作門徒的意思就是活出耶穌的教訓。如果是一個門徒，卻和基督徒愛心、公義的生命脫節，是很難想像的。作門徒就得委身於神的國，從事公義、慈愛之舉，來順服神全面的旨意。宣教不是狹義地指使個人成為新造的人、給他們『有福的確據』，然後『永遠得救』而已。宣教從一開始的整個過程當中，都在呼召願意相信主的人，一起面對別人的需要；開放心靈、眼睛去體察不公、苦難、壓迫之事；以及憐恤那些跌倒在路旁的人。認為『大使命』只在關心『佈道』或『最大的誠命』（太廿二 37-40），而不從事社會關懷，實在不合道理。馬歇（Jacques Matthey 1980:171）說得好：

按照馬太的『大使命』，使人作門徒不可能不告訴他們要去實行神的呼召，為窮人爭取公平。愛的誠命，是教會涉入政治的基礎，本來就是宣教使命的一部分。

作門徒就是堅定又不回頭地走向神、走向鄰舍，走向一個沒有結尾的道路。當『神的國和神的義』越來越在門徒身上顯現的時候，他們就越能發現愛神、愛鄰舍的新尺度、新境界。

四．馬太也集合了牧者與先知的心懷，挖盡苦心地描繪宣教的呼召是包括對猶太人以及外邦人的福音工作。我在前面已經提過他的苦心所呈現彷彿彼此矛盾的記載。特別是十 5f 和十五 24 的立場，與廿八 18-20 的立場對立。馬太保存了這兩邊的記載，也許是有意保持這種張力。因為沒有任何事是可以黑白分明、截然二分的。有時很難預料事情會怎麼進行。猶太會堂的態度是個殘酷的現實，難道神要放棄祂的百姓？連馬太也不敢這麼說。所以一方面他要積極推動對外邦人的宣教，但面對他的猶太讀者，他又把耶穌描繪成只被差派到以色列當中的救主。他對這兩項彼此衝突的局面，沒有發明一套『神學』來協調這些矛盾的立場（就像保羅也是如此——我們第四章會談）；他所做的就是對兩者肯定，並且支持兩者。

五．博甘（Bornkamm, 1965a）和其他人已經指出，沒有其他福音書像馬太福音把教會這個意念勾劃得那麼清楚。馬太也是唯一把教會（*ekklesia*）這個字掛在耶穌口裡的福音書作者（太十六 18；十八 17）。

不過，我們不應該用現在對『教會』這個字的了解，特別是有『教派』意味的解釋，來看馬太福音所提到的教會。當馬太定義宣教就是使人作門徒時，他並沒想過這些新成員將來會成立一個『會眾』，或是一個『教派』。作一個門徒不就是作一個地方『教會』的會友，而使人作門徒並不只意謂教會在人數上的增加。所以我們不應該在 *matheteuein*（作門徒）這個字上過分強調 *gemeindemässige*（會眾）的語調（Trilling, 1964:32）。對馬太而言，教會和作門徒之間有差距，但同時也不能完全分割（Kohler, 1974:463）。理想上，每個教會的會友都應該是個門徒，但是馬太知道，

連他自己那個群體裡的人也並非如此，所以他才用稗子的比喻（十三 24-30），以及打魚時也會把不好的魚拉在神國的網裡之事實（十三 47-50）來提醒他們。有些信主的人很膚淺，當逼迫來臨時就會放棄信仰；另有些人也會因世界的壓力和試探就屈服了（十三 20-22）。

馬太所強調的是付代價地作門徒。如果這樣會嚇壞人而離開教會，那麼就隨他們去吧。馬太所了解的教會是指門徒彼此共處，又有主在他們當中，並且在那裡依照『父神旨意』生活的地方（參 Hahn, 1980:35）。進一步說，教會存在於末世的期待中（參 Bornkamm, 1965a），神的國是末世的實體，教會也是；雖然馬太並沒有把這兩者混淆。

我已經指出，馬太對宣教名詞事實上沒有多大興趣；他只是在文章中敘述、形容耶穌和門徒怎麼實踐宣教，然後暗示他那時代及以後的人，也應該照著去行。為此他用了下列這些字詞：『差』、『去』、『傳道』、『醫病』、『趕鬼』、『使人和睦』、『作見證』、『教訓』、『作門徒』等等（參 Frankemölle, 1982:97f）。我們無法從馬太福音中推演出一套宇宙性有效的宣教理論，但至少我們要朝著馬太所看到的方向去探查。他根據耶穌在世的工作、祂的死、祂的復活，肯定對外邦人宣教的門是敞開的。所有的隔閡限制已不存在，新的時代已經開始（參 Friedrich, 1983:179）。門徒蒙召要去宣揚耶穌已勝過罪惡的勢力，見證祂的同在，並且引領世人來認識神的愛。以馬太的觀點，基督徒只有在從事宣教、告訴人新生命、對現實對神有新的認知、以及為別人的救贖、得自由而委身時，才能真正辨識自己的身分。一個宣教群體要了解自己既是出世的、又是入世的；它的存在是吸引人的，但也是刺激人的（參 Frankemölle, 1982:99, 127f）。在困惑和不確定中，馬太的群體被帶回到根源裡去——就是開創這群體的

那些人物和經驗——以重新發現、重新肯定這些人物和經驗，來建立更正確的自我認識，認清自我存在和蒙召的意義與本質（參 LaVerdiere and Thompson, 1976:594）。

第三章 路加福音－使徒行傳： 力行饒恕仇敵與關懷窮人¹之道

路加福音所具備的意義

在這一章裡，我要探索路加宣教典範的輪廓。我們會看出路加對宣教的認識跟馬太（第二章）和保羅（第四章）顯然不同。不過，這三個人的觀點最多只能算是初代教會整體連貫的典範中的副典範而已，並不須獨樹一格。

前一章我仔細探討了馬太福音的『大使命』，為過去的宣教活動，特別是兩百年來西方更正教所從事的，提供一個聖經基礎。但是最近幾年，新約中另一段經文也常被引用為宣教的聖經基礎而加以辯論，那就是路加福音所記載，耶穌在家鄉拿撒勒的會堂引以賽亞六一-1的預言，來印證自己的身分以及工作的那段經文。這件事只有路加記載，而且從整個上文，可以明顯看出它在路加福音中的重要性。正因為如此，近來特別是在解放神學的圈子裡，對這段經文尤其重視。路加四 16-21 在實踐的立場上，幾乎代替了馬太那段『大使命』的話，成為了解耶穌以及教會的宣教事工的關鍵經文。單就這點就有足夠的理由讓我們仔細研究路加對宣教的了解。

不過選擇路加來研究初代教會對宣教的了解，還有其他重要的原因。其中之一是路加作品的根本重心就是宣教。漢恩（Hahn, 1965:136）就說宣教是路加書信中『支配全文的主題』。另外一個原因是，路加不但寫了福音書，還寫了使徒行傳。希望我們會逐漸看出這點的重要。第三個原因

是由路加與馬太比較時產生的。我曾說馬太可能是猶太基督徒，寫書對象主要是猶太人的基督徒社群，依循著主後七十年所發生的重大事件來寫。而路加很可能是新約中唯一的外邦人作者，他寫作的對象主要是外邦基督徒，而且他好像是針對很多群體寫書，不象馬太只針對某一特定團體（參 LaVerdiere and Thompson, 1976:582f）。

儘管如此，路加和馬太之間還是有足夠的相似之處值得對照比較。第一，他們寫書的年代差不多，可能都在第一世紀的八〇年代，羅馬皇帝多米田（Domitian）當政的時候。第二，路加和馬太的資料來源絕大部分相同，也就是引用馬可福音和所謂的耶穌言論集（Q文件）。第三，馬太和路加都是寫給正在轉變中的群體（參 LaVerdiere 和 Thompson 1976 的書名）。馬太所關心的是一群猶太基督徒，由於猶太戰爭以及法利賽派逐漸升高的敵意，正面對認同危機和不穩定的將來；而路加在寫這兩卷書時，也是面對一個危機狀況而寫，以下討論他寫書的因素。

當時距離耶穌劃世紀的歷史事件已超過半世紀。在這期間發生了不少事。猶太教中的奮銳黨運動觸發了猶太戰爭，導致耶路撒冷被毀，猶太教的面貌幾乎完全改觀。本來只是猶太教中一種新興運動的基督徒教會，在這四十年間也進行了幾乎完全的轉型。他們很少再帶領猶太人信主，儼然是個外邦人的教會。保羅在八〇年代間所極力進行的外邦宣教活動，就是促成這種現象的最大原因。然而這種外邦宣教的擴張以及保羅那樣向外拓展的熱誠，卻逐漸退步、停滯不前。此時教會大部分是第二代的信徒，已不再對最近皈依的人表現熱心、奉獻的態度，對基督再來的期待也不如第一代基督徒迫切。這時教會的信心至少在兩方面受到考驗：內部不怎麼火熱，外在又遭受猶太人及異教徒的敵對。加上外邦基督徒也面臨認同上的危機，他們對自己的身分茫然。如何與過去的猶太傳統相關連？尤其當時猶太教徒敵意越來越深。基督教到底是不是個新宗教？還是舊約信仰的延

續？最重要的是，我們怎麼認同耶穌，這位已經逐漸消逝、成為過去歷史人物的耶穌？

路加就是在這種情況下決定來幫助這些外邦基督徒。如果耶穌在加利利與猶大的事工不是真實的耶穌所作的，就沒人會受激勵了。路加那時的基督徒已不可能跟第一代的門徒一樣跟隨耶穌。路加比其他同輩人都看得清楚，時間的變遷、加上教會型態由全數是猶太人轉為主要是外邦人時會產生的問題。半世紀前的歷史不能只讓它成為過去，必須重新再詮釋（參 Schweizer, 1971:137-146）。路加用很獨特的方法再詮釋耶穌的事跡。他認為他那時代的基督徒，比起耶穌的門徒，並不站在劣勢的地位上，復活的主仍然與他們同在，尤其是藉著聖靈繼續引導他們進入新的里程。耶穌仍然與他們的群體同在，倚靠祂的『名』及祂的『能力』，過去的種種依舊要靈驗，只要他們真心接受耶穌為主，順服祂，願跟隨聖靈的引領，進入新的宣教場合，就能體驗耶穌的同在。

當路加重述耶穌以及初代教會的故事時，有幾個特定的主題一再重覆：聖靈的工作、悔改和赦罪的重要、禱告、愛仇敵、以及人際關係的公平、公正。在他的作品中，一些特殊類型的人顯得突出，其中以窮人為首（至少路加福音是如此）。另外，他特別記載耶穌跟婦女的關係——在當時算是社會、宗教上驚人的跨越（參 Senior and Stuhmueller, 1983:261）——以及與稅吏和撒瑪利亞人的來往。路加所描寫的耶穌生平以及祂與這些社會邊緣人物的關係，處處見證耶穌刻意打破藩籬的慈心，這是後世的教會受召要效法的。

爲了更清楚了解路加在宣教認識上的特殊貢獻，我們需要提到康哲門（Hans Conzelmann）在1953年出版有關研究路加的書 *Die Mitte der Zeit*（英譯：*The Theology of St Luke*）。康氏認為路加對初代教會的末世盼望絲毫未強調。聖靈對路加而言『不再是末世的恩賜，而是現在就能擁有

永恆救恩的一個代用品』（Conzelmann, 1964:95）。這樣一來，聖靈的降臨解決了主再來遲延的難題。康氏以為路加引進了『救恩歷史』（*Heilsgeschichte*, “salvation history”）的觀念，將救恩史分為三段時期：(1) 以色列時期，一直到施洗約翰；(2) 耶穌工作的時期，路加視之為過去的歷史，構成救恩中間階段；(3) 教會的時期，從五旬節開端。

康氏將路加的作品重組的作法的確有道理。尤其我前面已經提到，路加確實比其他人沉痛地感覺到，當代的教會與耶穌那個時代有嚴重的斷層。不過大部分的學者都同意康氏的說法是過分了些。路加不太可能那麼有系統地把他所收集的資料來源重新組合，以符合這一套有預設立場的神學架構。

而且認為路加把教會靠聖靈的能力奉獻，當作是末世性盼望的代替品也是不太正確。路加依然保留末世論與歷史間的張力，並沒有把末世（*eschaton*）置於救恩歷史的終點（參 Rütli, 1972:171f; Nissen, 1984:92, note 12）。

更重要的是，如康氏這樣把救恩歷史絕對性地劃分成三段，是很不妥當的（參 Schweizer, 1971:142）。拉維迪與湯森（LaVerdiere and Thompson）已經提醒我們，聖靈不但很明顯地出現在使徒行傳，也在路加福音中。路加事實上把耶穌的時代跟教會的時代聯成聖靈的時代。這兩個時代當然不完全相同，但也不能彼此分開。路加的教會觀視耶穌的時代和教會的時代各具特質又緊密相關，這是很具意義的：耶穌和教會屬於同一時代。歷史上的耶穌不能單單視為過去，教會的生命與耶穌的生活、工作是連續的。

不過即使我們無法完全接受康氏對路加作品的解釋，我們必須同意，路加的確是第一個極力想對耶穌及祂的降臨作一番特殊解釋的神學家。他不只是個史學家或是年史記錄者而已（雖然他在路一 1-4 是這麼介紹自

己)。他的用意不在重述耶穌及教會『真的發生過』的故事，套用史懷哲的話：『路加絕對有資格這麼作』（Schweizer, 1971:144）。在第一章，我試著對基督教宣教來源的主流思想作簡潔的重建，但是路加在使徒行傳裡並不如此嘗試。他主要的興趣是用神學立場來推動對外邦人的宣教，而不是在對宣教來源、經過作歷史報告（參 Jervell, 1972:42）。當然這並不表示他的處理方法沒有歷史價值；事實上，這些記載是研究基督教開端最好、最可靠的資料（參 Hengel, 1983a:2; 1986:35-39, 59-68; Meyer, 1986:97）。不過他主要關切的不是歷史細節，而是藉著歷史的重組，表達對當代人的挑戰。何政（Haenchen, 1971:110）所提路加在保羅歸主的三次記錄中所呈現的不同點，或許可以用來形容他作品中的主幹：

如果一個作者很自由地運用他的資料，首先會讓我們覺得這個作者沒什麼責任感，也不太可靠。但是很顯然的，路加對敘述者的觀念與我們有些不同。對他而言，故事的敘述不應該像警察局的報告一樣，鉅細靡遺地把事件描寫下來，而是要讓聽者或讀者感受到所發生事情的內在意義，並且對其間所顯示神至大可畏的真理，留下不可抹滅的深刻印象。這樣，作者的順服誠然在極度自由中得以實現。

路加福音－使徒行傳中的猶太人、撒瑪利亞人以及外邦人

路加福音與使徒行傳的不同

威爾森（Wilson, 1973:239）說路加對外邦人的描述有神學涵義是一種誤導，他相信路加這兩本書最大的特徵，就是缺乏對外邦人有任何一致

性的神學觀念。這種說法又是另一種極端，路加當然在對猶太人和外邦人的宣教上具有全面性的神學認識，雖然他所使用的方法也許不能完全符合現代西方邏輯的要求。

路加企圖把他所了解的宣教神學表達出來，最基本的作法就是他不是只寫一本書，而是寫兩本。大多數學者都同意，路加寫使徒行傳是打從一開始就已計劃好的（參 Stanek, 1985:17）。當我們仔細分析兩本書的結構時，就可以很清楚地看出其連貫性。路加認為耶穌的宣教，在意向上是全世界性，但在實踐上沒有完全達成（LaVerdiere and Thompson, 1976:595）。向外邦人的宣教在福音書中只明確地提到，即路廿四 47，這已是到了最後部分了。向外邦人的宣教因此不是歷史上的耶穌的任務，而是教會的（參 Hahn, 1965:129; Wilson, 173:52f）。所以路加福音帶我們到向外邦人宣教的門口；然後讓使徒行傳來描述故事的細節（比較路廿四 47 和徒一 8）。這個當然不只是路加的神學組合，而是歷史的事實。令人印象深刻地，路加福音從頭到尾所呈現耶穌與外邦人的關係好像很保守，只有一次清楚提到耶穌至非猶太境內的格拉森一帶（八 26-39）；此外，好像耶穌都一直留在猶太的土地上（參 Bosch, 1959:108）。

路加還用其他方式來顯示他對宣教的認識的一致性，例如從地緣的角度。在福音書裡，耶穌的工作分成三段：加利利（四 14 ~ 九 50），從加利利走向耶路撒冷（九 51 ~ 十九 40），最後是在耶路撒冷所發生的事（十九 41 到末了；很稀奇的是，路加沒有提到復活的主在加利利出現，每個事件都集中在耶路撒冷）。而在使徒行傳，教會的宣教工作也同樣分成三個階段。這在徒一 8 已有指示：『要在耶路撒冷、猶太全地和撒瑪利亞，直到地極，作我的見證。』使徒行傳開頭幾章就講到在耶路撒冷的教會怎樣形成、發展；第二部分則描寫教會怎麼擴展到撒瑪利亞和海岸平原直到安提阿；第三個部分提到宣教往各方向推展，包括保羅最後到達羅馬，然

後全書就在此匆忙地結束。

所以兩本書的大致輪廓很有地緣性，從加利利到耶路撒冷，再從耶路撒冷到羅馬，不過這不只是有地理上的意義而已。地理性可以成為傳達神學性（或宣教性）意義的工具。路加就用此表達耶穌的宣教工作與教會的宣教工作之間的關係。特別是耶路撒冷，對路加而言絕對不止於是個地理中心而已（參 Dupont, 1979:12f; Dillon, 1979:241, 246; Senior and Stuhlmüller, 1983:255）。

路加四：16-30 中的外邦宣教

在所謂拿撒勒的故事中，路四 16-30 有一段不太明顯但卻跟以後外邦宣教很有關係的經文。在這裡，路加至少表達了三個很基本的關懷：(1) 耶穌事工中對窮人的注重；(2) 拋開報仇之事；(3) 向外邦宣教。這裡，我只要提第三項，其他兩項以後再談。

路加比馬可在較早的篇幅中提到這件事（可六 1-6；太十三 53-58），他把這故事放在耶穌公開服事的開頭部分，而且還把故事修飾得幾乎跟馬可所記的面貌全非。不論是事件發生的場合，或是事件的內容，可見路加認為這件事特別有意義。它好像是耶穌全部事工的前言（Anderson, 1964:260），甚至是福音故事的縮寫（Dillon, 1979:249）。這是一則『節目講章』（programmatically discourse），在路加福音中的作用就像登山寶訓在馬太福音裡一樣（Dupont, 1979:20f）。由耶穌自信地、強調地引用舊約預言來形容祂自己 and 祂的工作，更突顯它的意義。主的靈在祂身上，且用膏膏祂。未來彌賽亞的展望現在正運作著，以賽亞的預言已正在成就中。

路加其實沒有交代多少關於耶穌在這個場合所講的話，倒是比較注重耶穌家鄉會堂中會眾的反應，而且從這些反應中可以得知耶穌一定說了一些非常刺耳、令人惱怒的話。我以後會再仔細談這一點。現在只指出拿撒

勒人的確拒絕相信耶穌的宣告，而且也排斥祂這個人。耶穌於是拿『揀選的倫理』（ethics of election）來向他們挑戰（Nissen, 1984:75）。祂說，神不只是以色列的神，也同樣是外邦人的神。祂提醒他們，先知以利亞特別垂憐西頓的一個外邦寡婦，而以利沙則醫治了敘利亞的癲瘋病人乃縵，亦即，神不會只顧到以色列人。杜班特（Dupont, 1979:21f）很正確地指出，這件事與使徒行傳中許多事件有很稀奇的對照，一次又一次地，使徒把耶穌的福音傳給猶太人，卻被他們拒絕，使徒只好到外邦人那裡去傳。所以無可置疑地，在路加的心中，拿撒勒的故事有明顯的外邦宣教取向，而且是在耶穌一開始公開服事時，就凸顯出這個基本衝力（參 LaVerdiere and Thompson, 1976:589, 593; Senior and Stuhlmüller, 1983:268）。

與撒瑪利亞人的接觸

路加記載耶穌和撒瑪利亞人的接觸也有相似的功能。若再與馬可、馬太比較，就更顯出不同。馬可沒提撒瑪利亞或撒瑪利亞人，而馬太只提到耶穌禁止門徒進撒瑪利亞人的城（十5）。但是路加卻提了好幾次，而且至少有一部分對他這兩卷書的寫作目的極具意義，也就是說，向撒瑪利亞人的宣教是外邦宣教的開端，是神全盤計劃的一部分（參 Ford, 1984:79-95）。

這些接觸都記載在福音書的中央部分，也就是在耶穌從加利利走向耶路撒冷的路途當中（九51～十九40）。事實上，這一部分就是以耶穌與撒瑪利亞人對遇為開頭（九51-56）。耶穌派人去村莊裡為祂預備住處，但是那裡的人不接待祂，雅各、約翰就像以利亞晚年一樣，氣得要耶穌吩咐火從天上降下來燒滅他們，但是耶穌責備了兩人一頓，然後就往別的村莊去了。

要了解這個故事以及耶穌的反應，我們須先知道，民族意識極高的猶太人認為撒瑪利亞人比外邦人還糟糕（參 Hengel, 1983b:56）。主要是撒

瑪利亞人曾污辱猶太人的聖殿，又有一群猶太朝聖客被撒瑪利亞人所殺（細節參 Ford, 1984:83-86）。所以猶太人讀路加福音就很懂雅各、約翰的反應，反而不懂耶穌的反應。從這個情境看來，耶穌的行為明顯反映出否定報復的律法（參 Ford, 1984:91），同時也指出宣教必須要超乎以色列人之外。

路加對撒瑪利亞人的第二段記載對我們的主題更重要，那就是好撒瑪利亞人的比喻（十 25-37）。這則比喻記載在耶穌差派七十（二）個門徒出去之後，明明是在強調將來要對萬國的宣教。這個比喻在耶穌的宣教中，是個既有意義、又是高度刺激、而且極其新穎的一招（參 Ford, 1984:93）。耶穌的聽眾，包括門徒在內，一定很不是滋味。麻沙米沙（Mazamisa）指出，撒瑪利亞人根本就代表一種侮辱，尤有甚者是代表非人類之人。撒瑪利亞人在猶太宗教上不僅與猶太人為仇，而且也與神為敵，故事中的撒瑪利亞人因此是宗教上無價值的份子，在實行律法上根本沾不上邊（此乃耶穌述說這個比喻之因），是宗教道德最低劣的人，而祭司和利未才是上層人士（Mazamisa, 1987:86）。照例猶太人是不准接受非猶太人的愛，而且不能用從撒瑪利亞人買來的油或酒（參 Ford, 1984:92f）。然而卻不是猶太社會中的『人類』去可憐被強盜丟下的人，而是『非人類』的撒瑪利亞人，反倒為這受害者付出『祝福的情誼』（beatific comradeship, 參 Mazamisa 的書名）。

路加另一次提到撒瑪利亞人是在治好十個長大癩瘋的那一段故事（十七 11-19）。這件事發生在撒瑪利亞和加利利的邊界上（十七 11）。癩瘋的可怕除去了撒瑪利亞人和猶太人的鴻溝，因為這個故事說到這十個長大癩瘋的，有九個是猶太人，一個是撒瑪利亞人。被治好的十個人都被耶穌吩咐去把身體給祭司察看，但是只有一個回來感謝耶穌——那個撒瑪利亞人。耶穌對他說：『起來走罷，你的信醫治（或救，*sesoken*）了你了。』

這是另一個清楚的提示，救恩照樣要臨到這批被歧視的人身上。

在使徒行傳，路加就把『撒瑪利亞神學』作一個結束。復活的主宣告說，在耶路撒冷、猶太全地之後，撒瑪利亞也是福音的接收者（徒一 8）。向撒瑪利亞人的宣教，是對傳統的猶太人態度一個基本的突破。

路加的「大使命」

前面說過，路加福音對外邦人和撒瑪利亞人的宣教只是暗示。不管是耶穌出生的記載（二 31f；三 6〔參 Schneider, 1982:89〕）、耶穌在自己家鄉的講道、與撒瑪利亞人的對遇，都很含糊，有可能作多種解釋。但是在最後一段經文裡，卻突然好像掀起幕簾一樣。復活的主在耶路撒冷與門徒相遇（不是在加利利，如馬太所記載的），然後打開他們的心竅，使他們能明白聖經。

照經上所寫的，基督必受害，第三日從死裡復活，並且人要奉祂的名傳悔改、赦罪的道，從耶路撒冷起直傳到萬邦。你們就是這些事的見證。我要將我父所應許的降在你們身上，你們要在城裡等候，直到你們領受從上頭來的能力。（路廿四 46-49）

前一章說過，馬太福音要以最後那段話的觀點來看全書才能真正了解。路加福音也是如此。從第一節開始，它就是向著這個最後的高潮進行（參 Dillon, 1979:242; Mann, 1981:67）。上面所引耶穌的話，簡言之就是反映出路加對宣教的全面認識：宣教成就了聖經的應許；宣教只有在彌賽亞死而復活之後才有可能進行；宣教的主要信息是悔改與赦罪；宣教是為著傳到萬邦；宣教『從耶路撒冷』起頭；宣教是作見證；宣教是靠聖靈的能力而完成。這些成分是『路加宣教神學的組織纖維』，貫穿路加福音與使徒行傳，把兩卷書串連在一起（Senio and Stuhlmüller, 1983:259）。

路加不像馬太，用命令的方式頒佈出來，而是表達一件事實，一項應許，使福音書最後面的話跟使徒行傳最前面的話（徒一 8）互相呼應（參 Schneider, 1982:88）。

路加的猶太意識

很久以來，學者習慣性地以外邦宣教的主題來解釋路加的兩卷作品，至於猶太人最多只是這主題中的一些點綴背景而已。路加描寫猶太人怎麼拒絕福音，為著是突顯外邦宣教的前提，因為這是路加最感興趣的重點。研究路加福音和使徒行傳十分專精的學者何政（Haenchen）說，使徒行傳從第一頁到最後一頁，路加都在掙扎『如何使外邦宣教不受律法牽絆』的問題，因此他在表達方式上都受到這個問題的影響』（1971:100）。

儘管以上所言有點道理，但這種解釋對我而言似乎過於簡化偏狹。如果我們仔細讀路加福音，就會發現路加對猶太人、猶太宗教和猶太文化有很正面的態度。讓我先舉一兩方面來解說，然後再提出愛雷克（Irik）對這個題目極具啟發性的文章，作進一步討論。

首先，路加跟其他作者一樣，並未強調耶穌的教訓和文士的不同，耶穌是批評了法利賽人，但是不像馬太那麼嚴厲稱他們是『假冒偽善的人』或是『瞎子領路』等。路加提到耶穌三次受邀至法利賽人家中吃飯，但他刪掉了像馬可七 1-20 那樣富爭議性、讓猶太人不太舒服的記載，他也沒有把園戶的比喻像馬太一樣用來形容祭司長和法利賽人。在耶穌受苦的描述中，群眾並未喊著說：『祂的血歸到我們和我們的子孫身上！』（太廿七 25），而是『有許多百姓』在那裡嚎啕痛哭（路廿三 27）。只有路加記載耶穌在十字架上的禱告，『父啊！赦免他們；因為他們所作的，他們不曉得。』（廿三 34）。很明顯地，他不是意圖提示耶穌這個禱告只是為了那些釘死祂的羅馬兵丁。事實上，路加常常強調猶太當權者的所作所為多半是出於無知（徒三 17；十三 27）。

另外，路加書中所用的希臘文對這個問題的討論也很重要。他用的是七十士譯本和分散外地的猶太會堂所用的希伯來化希臘文（另參 Tiede, 1980:8, 15）。這也看出路加的兩卷書是為著猶太人而寫的。

同時，路加在兩卷書中都設法重申外邦基督徒的起源，他很清楚指出外邦宣教是根深蒂固地栽植在神古老的約中，不是變節的基督徒不合法的分支（參 Wilson, 1973:241）。即使他把猶太人和外邦人分得很清楚，但是這種區分是神學上的，而不是歷史上，或是國籍上的。

特別是在描述耶穌出生的情形，路加強調以色列的神學意義，在這些故事中，他也暗示了（將來的）外邦宣教，但這些暗示都還很模糊不清。然而在提到以色列的救恩時卻一點也不含糊。路加這個非猶太人所表達出來的耶穌，最重要的是，祂乃舊約子民的救主。馬利亞的尊主頌說：『祂扶助了祂的僕人以色列，為要紀念亞伯拉罕和他的後裔，施憐憫直到永遠，正如從前對我們列祖所說的話。』（路一 54-55）

在撒迦利亞的讚美中（一 68f），也有同樣的語氣：『主以色列的神是應當稱頌的！因祂眷顧祂的百姓，為他們施行救贖，在祂僕人大衛家中，為我們興起了拯救的角。』而西面是『異常盼望以色列的安慰者』（二 25），他讚美神讓他有幸能眼見神的『救恩』（二 30），和那將成為『以色列的榮耀』的光（二 32）。女先知亞拿也稱謝神，將孩子耶穌的事，『對一切盼望耶路撒冷得救贖的人講說』（二 38）。

從說這些話的場合看來，這種種說辭絕不可能只是象徵性、或『屬靈』的含意²——路加心中一定是有具體的猶太意識（參 Irik, 1982:286; Tannehill, 1985:71f; Schottroff and Stegemann, 1986:28f）。不僅在敘述耶穌嬰孩時有這些言及（雖然的確在這裡出現得比較豐富），在福音書的結尾，當兩個門徒往以馬忤斯路上談到耶穌的死時也說道：『但我們素來所盼望、要贖以色列民的就是祂！』（廿四 21）同樣，在使徒行傳一開頭，

門徒問復活的主說：『主阿！你復興以色列國就在這時候嗎？』（一 6）這裡門徒所表達的盼望跟那兩位以馬忤斯途中的門徒一樣。在徒三 19，彼得對聖殿前的群眾說話時，提到『那安舒的日子』（*apokatastasis*），也是講到神仍要賜恩給以色列。甚至到使徒行傳最後，我們能聽見保羅在羅馬向猶太人說，『我原為以色列人所指望的』，才被鎖鍊捆綁（廿八 20）。

耶路撒冷

路加賦予以色列的重要性可以從他的敘述中耶路撒冷具有重要的角色看出。對路加而言，這個城市有高度的神學象徵——他跟同時代的猶太教徒一樣，認為耶路撒冷是世界的神聖中心，是彌賽亞要顯現的所在，也是散居的猶太人和萬國萬民聚集讚美神的地方。

前面說過，路加福音的中央部分是『耶穌走向耶路撒冷』的一段（參 Bosch, 1959:103-111; Conzelmann, 1964:60-65），也是他把撒瑪利亞包括進去的那個段落（馬可、馬太都沒記載）。他選用很嚴肅的口吻開始這一段記載：『耶穌被接上升的日子將到，他就定意向耶路撒冷去。』（九 51）然後緊接著是被撒瑪利亞人拒絕的故事（九 52-56），剛好與祂從加利利開始工作時遭受祂自己的人拒絕的情形相對稱。這中央部分的開頭強調兩件事：第一，耶穌漸趨向受苦之地；第二，無論猶太人或非猶太人都拒絕祂。而這兩件事跟耶路撒冷都有密切關係。九 51 為這段走向耶路撒冷的路程作了嚴肅宣告，然後在十九 41 作了戲劇化的結束：『耶穌快到耶路撒冷，看見城，就為它哀哭。』路加用十章篇幅記述這段路程，超過全書的三分之一，卻甚少提及地理細節。路加似乎有意要讓讀者緊記著耶穌正在走向耶路撒冷這個事實（九 51；九 53；十三 22；十三 33；十七 11；十八 31；十九 11；十九 28；十九 41），也就是正邁向受難。十三 33 耶穌說：『雖然這樣，今天明天後天我必須前行，因為先知在耶路撒冷之外喪命是不能的。』康哲門很正確地結論說：『這段路程表達了耶穌自己

知道將要受苦……祂這段路跟以前走過的沒什麼不同，但走的方式卻大不相同。」（Conzelmann, 1964:65; 參 Dillon, 1979:245f）

這條路走向受苦、死亡、復活、顯現、昇天，這一切都發生在耶路撒冷城。在耶穌的最後一段話，也宣告要傳到萬邦的悔改赦罪之道是『從耶路撒冷起』（廿四 47）。聖城因此不但是耶穌行程的目的地、受死的所在，也是信息要像同心圓般傳到猶太全地、撒瑪利亞、直到地極的出發點（徒一 8）。基督徒的宣教由『耶路撒冷起頭』具有實質的意義，不只是地理上的事實（Dillon, 1979:251）。首先，它是向以色列宣教的中心：『任何人要對全以色列人致辭，就要在耶路撒冷講』（Hengel, 1983b:59）。『從上頭來的能力』（路廿四 49）也是在五旬節時在耶路撒冷降下，而且立刻展開宣教工作——向猶太人傳福音。路加在使徒行傳中好幾次記載，有許多（猶太）人信主，而這麼龐大的歸主運動就是發生在耶路撒冷，以色列的中心地點，福音因著它最輝煌的勝利而慶祝、而喝采（Jervell, 1972:45f）。

先向猶太人，然後向外邦人

路加記載耶穌和祂身邊的人，以及使徒行傳中的猶太信徒，常突顯出他們的猶太特性（Jewishness），這是相當具有意義的。耶穌的父母是猶太人，而且很忠於律法和傳統習俗（路二 27，31）。耶路撒冷的聖殿是耶穌的『家』（二 49），祂也在會堂中參與敬拜（四 16-21）。在使徒行傳，路加強調早期住在耶路撒冷的信徒都還過著虔誠猶太人的生活：常常去聖殿、嚴謹地遵守律法和列祖的習俗（參二 46；三 1；五 12；十六 3；廿一 20）。當時很多信主的外邦人都是『異教轉信者』（proselytes）或是『敬畏神的人』（God-fearers），是先前跟以色列有關的人，也就是在會堂裡的外邦人信了福音（參 Jervell, 1972:44f, 49f）。比較路七 1-10 和太八 5-13，也能清楚說明這點，路加所記載的這位百夫長明顯是個

『敬畏神的人』，他託幾個猶太長老代替他去求耶穌，而他們告訴耶穌他配得恩惠，『因他愛我們的百姓，給我們建造會堂。』（路七 5）（參 Bosch, 1959:95）

這就是為什麼使徒行傳強調福音要先傳給猶太人，然後再傳給外邦人。這不是因歷史的先後次序，也不是宣教策略上的方便，以為散居在各會堂的猶太人比異教徒容易信主，而是神學上的原因，按照救恩歷史，猶太人要佔優先（參 Zingg, 1973:205; Irik, 1982:287）。這便解釋為什麼連保羅這位『外邦人的使徒』，也花同樣多的時間向猶太人傳道（Wilson, 1973:249）。即使保羅正式宣明，猶太人既拒絕福音，他就轉向外邦人，但每到一個城市他還是會先去會堂佈道（參徒十四 1；十七 1，10，17；十八 4，19，26；十九 8）（參 Bornkamm, 1966:200; Hultgren, 1985:138-143）。

然而，重視猶太人的救贖和神學上優先的次序，卻從來不會與外邦宣教的使命分開。復活的主把向外邦人宣教的使命交託給使徒（路廿四 47；徒一 8）；而他們以先向猶太人宣教來履行這項使命！外邦宣教並不次於猶太宣教，兩者也不只是另一方的結果，而是互相推動、彼此協調。

如果說外邦宣教是因為猶太人拒絕福音之後才實現（Anderson, 1964:269, 272; Hahn, 1965:134; Sanders, 1981:667 等學者都還一直認為），這就不夠正確，或者至少不夠充分。另一種說法更加極端，以為路加的目的是在證明猶太人自己選擇放棄救恩，根本就是一群『神學上的小卒』——既固執又扭曲，只用來證明外邦宣教的推展、外邦教會的形成乃必然趨勢（Sanders, 1981:668）。³

以色列的分裂

無疑地，猶太人對福音的抗拒在使徒行傳中頻頻出現。使徒傳道時猶太人的反應，事實上是反照耶穌在福音書中的故事敘述（四 16-30）。在

文銀與十僕的比喻中，路加記載『他本國的人……不願意這個人做他們的王』（十九 14），而在使徒行傳，路加屢次強調猶太人拒絕耶穌。許多講員講到這裡時就會說，因為猶太人拒絕福音，所以耶穌才向外邦人傳道。奇怪的是，使徒在遭受拒絕後，還是繼續在猶太人當中傳道，路加必然認為使徒是在警告猶太的聽眾，不要失去一再提供給他們的救恩機會（徒十三 40；Jervell, 1972:61）。

更值得注意的是有猶太人拒絕福音，卻也有猶太人接受福音。哲維樂（Jervell, 1972）就指出，使徒行傳裡，當猶太人拒絕福音時，總有人有很正面的回應。路加福音已經比其他福音書更顯示猶太人對耶穌較正面的態度（參 Irik, 1982:283f）。使徒行傳也有這種傾向，前前後後報導了許多猶太人來歸主，特別是在耶路撒冷，但也有散居在他處的猶太人。路加還用漸進的方式來描寫：徒二 41 有三千人信主；四 4 有五千人；五 14 『信而歸主的人越發增添，連男帶女很多』；六 7 『門徒數目加增的甚多』；然後在廿一 20，有人來告訴保羅，猶太人口信主的有好幾萬（*myriades*）（參 Jervell, 1972:44-46）。

從這些報導看來，很難支持外邦宣教是因為猶太人拒絕耶穌才發展的說法。當然也不能像哲維樂那樣持另一個極端的說法，『更正確地說，只有當猶太人接受福音，外邦宣教之門才可能打開』（:55）。應該是說，路加想要傳達的是猶太人當中有信的有不信的，這種分裂情況才促成外邦宣教之路的開啓。猶太人當中對福音有不同的反應（不只是執拗不信的故事），在使徒行傳一再出現。路加的重點不在他們的拒絕，而是他們的分裂（Jervell, 1972:49；參 Meyer 1986:95f）。

如前所言，路加從一開始就對以色列的『復興』很有興趣。也許現在我能理直地說，以色列的復興的確在以色列人歸向耶穌的事上成就了。他們的歸正構成了真正復興、潔淨的真以色列人，與那些拒絕福音而遭剪除

的人分別開來。對福音負面反應的人是被排在以色列之外。路加並不認為基督徒是除了猶太人、外邦人以外的『第三類人』（third race），基督徒團體包括歸正的猶太人和歸正的外邦人。教會不是五旬節才誕生的新單元。在那天確實許多猶太人變成了真以色列人，也有外邦人加入。外邦基督徒不是一群『新』的以色列人，而是以色列人的一部分。救恩歷史並沒有中斷。不歸向主就是從以色列中被排除；歸向主就是分享在亞伯拉罕的立約當中。神對列祖的應許已經成就了。教會是從古時的以色列腹中生出，不是一個局外人向著以色列的歷史特權請求認領（參 Schweizer, 1971:150; Jervell, 1972:49, 53f, 58; Dillon, 1979:252, 268, note 85; Tiede, 1980:9f, 132）。

一則悲劇故事

路加是否認為，那些不悔改的猶太人反正結局已定就讓他們消逝在歷史中吧！教會不需要再向他們宣教。哲維樂就是這麼下結論（Jervell, 1972:54f, 64, 68）。不過譚尼希爾和其他有些人——我認為是很正確地——否定了這種說法（參 Tannehill, 1985: 散見各處）。路加福音初期的記載與使徒行傳之間，存在著一種無法解決的張力，尤其使徒行傳結束時仍無明顯答案。在福音書所掀起的期待，卻未在這接續的使徒行傳中得到實現。譚氏找尋了各種不同的解釋之後總結說，路加大概有意讓讀者感受到，以色列與其彌賽亞的故事實在是個悲劇故事（Tannehill, 1985:73f）。讀者從書中所得的期待並未發生。從路加反覆使用的某些字眼（像是救恩這個字 *soterion*）看來，他對新以色列的肇始之偉大應許與後來失敗的事實之間，表達出很悲哀的一種失落感（:81）。

這種悲劇成分在福音書中已經隱約可以察覺出來，也就是常常有盼望升起，但又常常落空了。譬如以馬忤斯路上的那兩個門徒就帶著哀怨語氣說：『但我們素來所盼望、要贖以色列民的就是祂！』（廿四 21；參 Tannehill,

1985:76)。更驚人的是，路加福音居然有四則經文講到耶路撒冷拒絕耶穌，和她將要被毀的事(十三 33-35；十九 41-44；廿一 20-24；廿三 27-31)。除了第一段經文之外，其他三處只有路加才有記載，而且一點也看不出路加那種慶幸猶太人遭審判、聖城遭毀滅的心理，反而語氣上很痛心，使讀者也油然升起痛苦、憂傷、哀憐的情緒(Tannehill, 1985:75, 79, 81；參 Tiede, 1980:15)。雖然所載事實似乎與所期待的相反，讀者卻可以感覺路加並沒有絕對放棄猶太人(Stanek, 1985:25)。耶穌為耶路撒冷哀哭，路加也是。耶穌渴望以色列能得救的心願一直沒能成全，路加也如此。儘管事實很悲觀，但『安舒的日子』和『復興』仍有可能來到。如果這種希望完全消失了，路加才真要覺得茫然，在神學上打個大問號，因為他總以為救贖以色列是神一項很重大的計劃，所以他寧可不放棄這份希望。他記載耶穌的話：『耶路撒冷要被外邦人踐踏，直到外邦人的日期滿了』(路廿一 24；這裡可能不是指外邦宣教而言)；耶路撒冷不會再『見』到她的王，直等到她說，『奉主名來的是應當稱頌的』(路十三 35)(參 Tannehill, 1985:85)。當然，路加這種希望只很隱約地表達出來，但是讀者卻可察覺到。甚至到使徒行傳最後一幕廿八 23-28，保羅還在向猶太人講道(:82f)。

從以上的分析看來，我相信在路加的宣教神學上，猶太人和外邦人之間的救恩歷史關係佔有很重要的地位。但是若說路加的宣教神學解決了這其中的奧秘，那就又太誇大了。教會向外邦人宣教是緊接在猶太人拒絕福音以及許多猶太人歸向福音之後，但不能以此作完全的解釋(參 Senior and Stuhlmüller, 1983:272)。很明顯地，以現代的眼光來看，路加並不是系統神學家。他只是在他的作品中摻合了一些宣教的主題：最重要的當然就是猶太宣教和外邦宣教之間的關係。另外的主題包括他對窮人和富人的信息；他對悔改、赦罪和救恩的了解；和他對耶穌以服事代替報復的強

調。我們現在就來看其他這些主題。

給窮人以及富人的福音

路加福音中的窮人

學者皆同意路加對窮人以及社會的邊緣團體有一份特殊的注意。早在馬利亞的尊主頌中就提到，『（主）叫飢餓的得飽美食，叫富足的空手回去。』（一 53）

這份感情充分表達在整個福音書中。登山寶訓中提到的窮人（六 20，24）、無知財主的比喻（十二 16-21）、財主和拉撒路的故事（十六 19-31），以及稅吏長撒該的行為（十九 1-10）即可見一斑。這些記載只在路加福音才有。事實上，即使是他承襲手邊的資料，也看得出他對這些不幸的人有特殊的偏愛。舉例來說，在記載施洗約翰說到要『結果子與悔改的心相稱』（三 8）時，路加是唯一的福音書作者用實際財務的語彙來形容怎麼結果子（三 10-14）。窮人 *ptochos* 這個字在路加福音總共出現十次，而在馬可、馬太福音只出現五次。⁴ 其他與『需要』、『缺乏』有關的字也出現許多次。同樣，講到財富時，像『富有』（*plousios*）、『財產』（*hyparchonta*）等字眼也不少（參 Bergquist, 1986:4f）。斯克朵夫和史德曼（Schottroff and Stegemann, 1986:67）就評語說：『如果沒有路加福音，我們可能失去早期基督教教義中很重要的信息；也不會知道耶穌為窮人帶來盼望的強烈主題。麻沙米沙（Mazamisa, 1987:99）總結而說：

路加所關心的社會問題就是：第一世紀社會的罪惡勢力，不但剝奪了男女、孩童的自尊與人權，蒙蔽他們的見聞、心聲與民生需要，還想要控制他們的生活以牟私利；他觸及人性貪婪與卑屈的

一面；他為窮人和那些被社會撇棄的人提供應許與出路。

近幾年來，很多論文在研究路加所指的窮人的定義，特別是比照馬太和路加所記八福的第一福（馬太五 3 直譯：『靈裡貧窮的人有福了』，和路六 20：『貧窮的人有福了』）。我在這裡不想長篇大論，只想指出，即使是馬太所記的第一福，也不能只指靈性上貧窮的人。路加既直說『貧窮的人』有福了，就更不應該把它屬靈化了。不過這不表示它們就沒有屬靈的意思。貧窮的人可以指虔誠謙卑的人（參路一 47，52），也可以指那些完全依靠神的人（參 Pobee, 1987:18-20）。*ptochos*（窮人）常指所有不幸、不利的人的總稱（參 Albertz, 1933:199; Nissen, 1984:94; Pobee, 1987:20）。明顯的證據是，當路加在提到一連串不幸的族群之時，常把窮人擺在最前頭（參四 18；六 20；十四 13；十四 21）或最後面的高潮（七 22）。事實上，所有遭遇悲傷的人都是窮人，特別是生病的人。路加福音的拉撒路就是典型貧病交迫的人。因此，貧窮在路加福音中主要是一種社會族群，雖然有時是以其他含意表達。不過無論如何，次要的意思不應當成主要的意思（參 Nolan, 1976:23; Fung, 1980:91）。

那麼財主呢？

要了解路加所論財主的事，必須對照他對窮人的描述。*plousios*（富人）和 *ptochos*（窮人）一樣是內容很廣泛的字。富人常是指貪心、壓榨窮人、專會賺錢卻沒有時間赴宴（路十四 18f）、連窮人拉撒路被放在自家門口都沒注意到（十六 20）、被錢財慮擠住了的人（八 14）。這種人同時也是瑪門的奴隸和崇拜者（參 D'Sa, 1988:172-175）。

以上這些基本的意思可以引申到其他次要的意思上去。路加稱法利賽人為 *philargyroi*（愛財之人）（十六 14）；這不是單指這種人貪愛錢財而已，『而是包括這個人其他的道德特性』，『他們生活中的整個動向』

(Schottroff and Stegemann, 1986:96)。他們像比喻中的法利賽人，專靠自己、自以為義而輕蔑別人(十八 9)。所以富人也是狂傲、濫用權勢之人。最甚的是，他們是不虔不敬，只顧世上的事，『在神面前卻不富足』的人(十二 21)。由於他們的貪婪、傲慢、對窮人的詐欺、和目中無神，寧願把自己擺在神恩典的門外，只顧念今生的利益。路六 24 『論禍』的一段話，和前面『論福』的寶訓剛好成為鮮明的對比：

但你們富足的人有禍了！

因為你們受過你們的安慰。

你們飽足的人有禍了！

因為你們將要飢餓。

你們喜笑的人有禍了！

因為你們將要哀慟哭泣。

這種對比的寫照在馬利亞的尊主頌(一 51-53)和財主與拉撒路的故事中(十六 25)都可以找到(參 Schottroff and Stegemann, 1986:99)——比照出現今的福樂和將來的痛苦(以及現今的痛苦和將來的福樂)。有錢的人——不只因為他們富有，更是因為他們的行為——用盡了他們的福份(Schottroff and Stegemann, 1986:32)，以致終止了將來祝福的盼望。

耶穌在拿撒勒的時候

路加福音記載耶穌公開傳道時所講的第一段話，可以說是窮人翻身的一份正式聲明(路四 18f)：

主的靈在我身上，
因為祂用膏膏我，

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，
報告神悅納人的禧年。

以賽亞書的這一段話，在路加福音裡好像是耶穌的一則宣言：『今天這經應驗在你們耳中了』（四 21）。這些被擄的、瞎眼的、受壓制的，都歸屬於『貧窮的人』；都有缺乏，都需要『福音』。這段話是摘自以賽亞書六一章的預言，首先指到猶太人被擄至巴比倫之後，神向這群失望的人所說的預言，為要激勵他們，告訴他們神並沒有忘記他們，神會來幫助他們，會來報告『悅納人的禧年』（參 Albertz, 1983:187-189）。

更稀奇的是，路加並不僅是字面直接引用以賽亞六一章該段話，而且引五八 6：『使被欺壓的得自由』插在六一章 1、2 兩節當中。很多學者一直都想解決這個奇怪的現象，但卻沒有令人滿意的解釋。我相信路加特別插入這句話，一定是以為六一章那段話不足表達他的意思（參 Dillon, 1979:253; Alberz, 1983:183f, 191）。這句『使被欺壓的得自由』的話，在以賽亞書五八章是很有社會意味。它是先知對當時猶大社會上的不公義、富人欺壓窮人等情況的批評。這些富人甚至在禁食日仍追求自己的利益、勒逼人作苦工（3 節）而且還與欠他們債的人爭吵打架（4 節；參 Albertz, 1983:193）。就是在這種情境下，先知在 6 節之後大聲疾呼：

我所揀選的禁食不是要鬆開凶惡的繩，
解下軛上的索，

使被欺壓的得自由，
折斷一切的軛嗎？
不是要把你的餅分給飢餓的人，
將飄流的窮人接到你家中，
見赤身的給他衣服遮體……嗎？

以賽亞書五八章的情形也反映在尼希米記第五章。那裡說到窮困的猶太人爲了向波斯王繳稅，必需典當田地、葡萄園、房屋，甚至賣掉兒女給有錢的猶太同胞作僕婢，而這些有錢的猶太人還乘機壓榨窮人。以賽亞書五八 6 提到的『被欺壓的』、『被壓傷的』、『遭破碎的』受害者，不僅經濟破產、還作奴僕受困，再也不能從窮苦中翻身。唯一的盼望就是禧年的到來，或許可以提供他們在悲慘狀況中一條生路。

這些社會倫理意味的語句對耶穌的聽眾而言並不陌生，儘管他們已經不太知道以賽亞書五八 6 『被欺壓』所指的細節。因此路四 18 所說的 *tethrausmenoi*（受壓制的人），同時也可以指那些因累積欠債而變得窮困的人（參 Albertz, 1983:196f）。耶穌就是向這些人和其他遭受壓制的人，報告『神悅納人的禧年』。

這些話在耶穌實際的工作中，或是在祂最早的語錄文件中有什麼意義，是很難理清楚的。但無論如何，若說耶穌想發動群眾運動、政治解放、或是要掀起一全面性暴動而宣告這些話是很可懷疑的。當然不可否認地，耶穌宣告這段話並且投身在當時社會的基本改革。路四 16-30 的形式，以及路加怎麼把這個故事編入福音書中，在在都證明這個說法。今天我們的任務就是如何在路加的作品和神學處境中，解釋這則發生在拿撒勒的插曲。

路加是有錢人的傳道者？

本段落一開始就提及路加所說，關於富人以及他們面對赤貧的人應作的事。很明顯，耶穌有很多機會跟有錢人接觸。使徒行傳也記載一些有錢人加入基督徒的團體。路加到底想藉這些人說什麼話？他要對他那時代的富人講什麼？其實他講得很清楚，他借用比喻、故事和告誡來說明。他指出，有錢人在神面前和面對窮人時，不須保持現狀。路加『要這些富人和尊貴人接受耶穌和門徒的話，以及他們的生活方式；他要鼓勵他們歸正，好遵行耶穌的社會信息』（Schottroff and Stegemann, 1986:91; 參 D'Sa 1988:175-177）。

耶利哥城稅吏長撒該就是能如此回應的最好榜樣（路十九 1-10）（參 Schottroff and Stegemann, 1986:106-109; Pobee, 1987:46-53）。他的歸正跟他先前的犯罪一樣具體。他除了把詐欺的錢還清之外，還把所有的一半給窮人，即使他並未蒙召跟隨耶穌四處傳道，他已經是遵行耶穌教訓的門徒。事實上，他是全本福音書中唯一很清楚地改變生活方式的富人（Nissen, 1984:82）。

路加還將撒該和有錢的少年官（十八 18-30）作對照。兩個人都有錢，都受耶穌挑戰，但反應卻大不相同。這個少年官按照律法而言是規矩的模範生（這也跟稅吏形成對比），但卻不願接受耶穌的挑戰。結果他憂愁地走了，因為『他很富足』。在路加福音裡，這是個蒙召作門徒不成功的故事（參 Schottroff and Stegemann, 1986:75）。使徒行傳也有一則平行的例子，就是亞拿尼亞和撒非喇的故事（徒五 1-11）與巴拿巴變產捐銀的事（四 36f）之對比。耶穌復活之後與耶穌在世之時，有錢人要面對的問題並無兩樣。路加期望撒該和巴拿巴成為富有基督徒學習的榜樣。

有錢人對貧窮人應該有什麼態度，路加福音也有比較詳細的說明，尤其是從『Q』（耶穌言論集）引用在『耶穌寶訓』（路六 30-35a）的資

料，其編輯手法與馬太有差異，更可見一斑：

凡求你的，就給他。有人奪你的東西去，不用再要回來。你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。你們若單愛那愛你們的人，有什麼可酬謝的呢？就是罪人也愛那愛他們的人。……你們若借給人，指望從他收回，有什麼可酬謝的呢？就是罪人也借給罪人，要如數收回。你們倒要愛仇敵，也要善待他們，並要借給人不指望償還。

這裡整段話幾乎都在講有錢人應該怎樣對待窮人（參 Albertz. 1983:202f; Schottroff and Stegemann, 1986:112-116）。特別顯著的是，馬太提到愛仇敵的告誡，路加卻用免去債務的方式來界定！六 28 講到的『咒詛』、『凌辱』（馬太是用『逼迫』）恐怕也是指那些借錢不還的人所回報的。路加明白耶穌這些話是在勸誡有錢的基督徒。因為在當時的社會中，有錢人只請有錢人，為的是能被回請（參十四 21），這正是路加中的耶穌所棄絕的事。因為罪人就是這樣做事，對別人好是為了別人對我好，借錢給人一定保證要討回（六 32-34）。但作為耶穌的門徒，借給人不該指望償還（六 35a）。他們要慈悲，像天父慈悲一樣（六 36），這樣就必有賞賜（六 35b）：如果他們饒恕人（*apolyo*），就必蒙饒恕（六 37）。⁵ 這些都在解說路加福音中『鄰舍』的意思。從好撒瑪利亞人的比喻中，我們知道鄰舍就是一個需要我幫助，而我不會把他丟在路旁不管的人。從經濟角度說，就是叫有錢人放棄大部分的財富，而去做一些不是很舒服的事，像是冒險借貸給人，又不要討債等等。這一切根本就是『禧年』所做的事——禧年的精神實際地滲透在路加福音中。

路加的『經濟倫理』也包括施捨、賑濟。新約除了馬太六 1-4 用過

eleemosyne (施捨) 這個字之外，只有在路加的書裡出現過(路十一 41；十二 33；徒三 2, 3, 10；九 36；十 2, 4, 31；廿四 17)。而且路加了解『施捨』不僅是指通常所謂的對信徒(不管猶太人或基督徒)的一種慈善行為，對教外的人也是如此(參 Schottroff and Stegemann, 1986:109)。今天，『慈善』這個字在許多圈子裡是個不太好聽的字眼，而且常與公正唱反調。但在舊約和猶太教則不同(：116)，不像回教。『施捨』不是在破壞公正或作結構上的改變，而是公正和服務的表達。在舊約裡，這兩個觀念根本是同義詞，施捨(*eleemosyne*)更是充滿憐恤的表現(*eleos*)。

由此可見，路加不該稱作『窮人的傳道者』，而是應該稱為『富人的傳道士』(Schottroff and Stegemann, 1986:117)。阿伯茲以為路加對以賽亞五八章特別有興趣，就下了這樣的結論說(Albertz, 1983:203)：

以賽亞五八章 5 節以下這段話和路加福音，都在對有錢人講話。兩者都希望能啓發富人去從事非凡的行動，就是放棄他們財富的大半，放棄討債，慷慨施捨，來減輕窮人的困苦。賽五八 5-9 是向被擄後、社會處在嚴重危機中的那些上層階級的人而講；路加則是以兩卷書向希臘社會的上層階級說話。

人人都需要悔改

不過，我們不應該以為路加只知道一種罪，就是財富的罪；只知道一種歸主的方法，就是放棄自己的財產。無論是有錢人或是貧窮人都需要救恩，而且每個人各自犯的罪不同，所受的奴役也不同。富人特有的罪不同於窮人。在路加福音裡，有錢人是按財富來考驗他，其他人就可能需要按他對家庭、別人、文化、工作是否忠心來考驗他(路九 59-61)(Nissen,

1984:175)。因為罪本來就是根生在人心裡，所以窮人和其他人一樣是罪人。物質上富足的人可能靈性上很貧窮（:176；參 Pobe, 1987:19, 53）。無疑地，路加希望告訴讀者，儘管今天常有人以為神比較袒護窮人，但這種袒護不是片面的，神對有錢人一樣關心，只要他們肯在行為和服事上與窮人和被壓制的人站在同一陣線，與他們休戚與共。富人和窮人歸向神，就是彼此歸屬，在同一個團體中彼此分享。終極的強調點就是分享、共有。路加在使徒行傳中以各種表達來強調這種『愛的共產精神』（communism of love）（參徒二 44f；四 32，36f）。

儘管如此，凡是好好研讀路加作品的人都不難看出，路加福音最重要的主題還是在為窮人帶來福音的好消息。但問題是，為什麼這麼重要的主題在使徒行傳卻完全枯竭？（參 Bergquist, 1986）。使徒行傳中彼得、司提反、保羅的講章從沒提到窮人；事實上，*ptochos*（窮人）這個字根本未在使徒行傳中出現過。如果我們說路加在寫這兩本書時是一貫計劃，當作一個單元來寫的，那麼這種情形就更奇怪了。誠然路加的第二卷書另有主題，另有他想衝擊的要點。

為甚麼路加在編輯資料來源（特別是馬可福音和 Q 典）時包括了這麼多關懷窮人的資料，有明顯的、有不明顯的，以及提到富人對窮人的態度，而在第二卷書卻略而不提呢？柏魁斯特（James Bergquist）在研究一些可能解釋這個現象的答案時歸結說，原因可能是在路加的觀念裡，窮人的福音固然很重要，但是在兩卷書整體的神學目的上，只是不完全的部分。柏氏以為路加的神學目標在於宣告神透過耶穌的終極救恩，所以在使徒行傳裡會常提到『外邦人』以取代福音書的『窮人』跟『外人』：外人在行傳中成為外邦人。所以使徒行傳一共提到外邦人 43 次之多，而且一切宣教故事都是圍繞這個觀點而發展（Bergquist, 1986:12; 參 Wedderburn, 1988:164）。

柏氏的建議可能有道理。不過若沒有好好研究路加的救恩觀就對柏氏輕下斷語，是不合適的。以下就是我們的研究。

路加福音－使徒行傳中的救恩

『救恩』以及伴隨它的觀念：悔改、赦罪，無疑地是路加兩卷著作中很核心的概念。*soteria* 和 *soterion*（救恩）兩字在兩書中分別出現六次，相對的沒在馬可、馬太中見到，約翰福音也只提到一次。路加在寫耶穌嬰孩故事時提了四次，其中兩次用較不常用的 *soterion* 這個字（只有徒廿八 28 以及弗六 17 用過這個字）。因此可見，路加用基督的救恩這個觀念來組織他的全部作品。在符類福音裡，只有路加稱耶穌為救主（*Soter*），一次在路二 11，兩次在徒五 31；十三 23。

同樣，路加也很著重『悔改』這個字（*metanoeo*〔動詞〕；*metanoia*〔名詞〕；有時他用 *epistrephein*〔回轉〕代替）。譬如可二 17 說：『我來本不是召義人，乃是召罪人。』路加五 32 就加上：『……召義人悔改，……召罪人悔改』。『悔改』一字常跟『罪人』（*hamartoloi*）和『赦罪』（*aphesis*）緊連在一起。使徒行傳的宣教講道都是在反映這個信息（參二 38；三 19；五 31；八 22；十 43；十三 38；十七 30；廿 21；廿六 18，20）。這個信息不是從使徒行傳才開始，在福音書的結尾，復活的主告訴門徒要奉祂的名去傳悔改赦罪的道，直傳到萬邦（廿四 47）。只有路加記載十字架上罪犯的悔悟和耶穌的回應。在這裡雖然沒有提到『赦罪』，但一定暗示了赦罪和救恩（『今日你要同我在樂園裡了。』——路廿三 43）。也只有路加提到耶穌說：『父啊！赦免他們……』（廿三 34）。還有浪子的故事（又是只有路加福音有），更是悔改赦罪很戲劇化的故事。因此可以說，悔改、歸正、赦罪不僅是耶穌工作中最核心的主題，也是在祂之前的施洗約翰，和在祂之後的使徒及傳道者所共同秉持

重視的主題。

不過說到要人悔改，特別在使徒行傳中，並沒指明要悔改什麼罪。使徒通常呼召聽眾悔改，並未標示出罪的種類。但是仍然可以知道猶太人和外邦人要悔改的罪不盡相同。猶太人要為釘死耶穌的罪過悔改，然後（再）回到救恩的計劃中（徒二 36-40；三 19）。外邦人則要為過去拜偶像的罪悔改，然後在救恩的計劃中有份（徒十七 29）（參 Wilckens, 1963:96-100; 180-182; Grant, 1986:19-28, 49f）。但在路加福音裡，情況卻有不同。路加比馬可、馬太多用『罪人』（*hamartolos*）這個字，而且有些地方即使不明顯用這個字眼，意思卻很清楚。根據 Q 文件的說法，耶穌是『稅吏和罪人的朋友』（路七 34），斯克朵夫和史德曼（Schottroff and Stegemann）就因而建議說，耶穌並沒有呼召『窮人、稅吏、罪人悔改，因為他們的「罪」多半是由於惡劣的環境所引起，而不是故意犯罪的行為』（1986:33）。但是這種說法沒什麼根據，這兩位作者也自認『這只是一種假說而已』（:33）。不過，斯、史二氏的假定仍然有些對的成分，因為在路加福音裡，提到『罪』和『罪人』時，通常指道德行為，特別是牽涉到別人時——這跟耶穌最早期的教導可能有些違背。這種專指道德行為而犯的罪，早在路加描寫施洗約翰的工作時，就已經很明顯（三 10-14）。同樣，財主在比喻中（十六 19-31）是個罪人，因為他對拉撒路沒有憐憫之心。祭司和文士在隱含中被描述為罪人，因為他們對落在路旁被搶的人視若無睹（十 30-37）。浪子因他的行為得罪了天，得罪了他的父親，但更甚的是他對待父親的方式（十五 11-32）。十八 9-14 中稅吏捶胸求神開恩，也是為了犯勒索的行為。撒該的罪也是如此（十九 8）。而且如果一個人不自認是罪人，罪就更大。法利賽人自以為與罪無關，這不是義，而是自義，特別在與別人比較時（浪子故事中的哥哥，路十五 29f；和十八 11f 的法利賽人）。

如果我們把以上這些例子跟使徒行傳的宣教講章比較，兩者對罪的認識著實不同。如果我們把施洗約翰講道所得的反應與彼得在使徒行傳二章的講道所得的反應比較，就更顯出他們的不同。兩處的聽眾聽完道後都捫心問說：『我們當做什麼呢？』（路三 10，12，14；徒二 37）。在使徒行傳裡，彼得的回答還是很模糊，只暗示說他們是殺害耶穌的共犯，各人要悔改。但是在福音書裡施洗約翰的回答就非常具體——要與沒有的人共享衣裳、食物，不要以強暴待人，也不要訛詐人等等（三 11-14）。

我們再以路加福音與使徒行傳兩者對悔改、歸正的了解作比較，不難注意到後者的確提得很含糊。歸正的意思簡單來說就是猶太人要接受耶穌為彌賽亞，而外邦人要離棄偶像、信靠耶穌。但在福音書，歸正的內涵就清晰多了。撒該把一半的財產分給窮人，又把詐欺的錢退還四倍給人。浪子的悔改必須『醒悟』過來，然後回到他父親那裡。沒有歸正的理由也值得一提：浪子故事中的大兒子沒有經歷悔改，因為他不接納他弟弟；而且由於他的自我中心，所以計較得很清楚，就像那個赦免的比喻裡的法利賽人（十八 11f）。還有富足的少年官不願接受耶穌的命令，『因為他很富足』（十八 23），所以歸正就流產了。

而那些悔改、罪得赦免的人，就經驗了救恩（*soteria*）。路加初期的記事中『救贖』明顯有政治意味：神為以色列興起了『拯救的角』（一 69）；祂拯救以色列脫離仇敵（一 71）；又要叫祂的百姓『知道救恩』（一 77）。福德（Ford, 1984:77）的說法也許有些道理，路加有意把耶穌出生的這段敘述以政治解放的措辭建構，好與耶穌後來的工作相對照（看下列分析）。當救恩臨到撒該的家中時，毫無政治性，就跟浪子一樣，救恩就是接受主、與主團契的一種新的生活方式。通常這都用辦筵席的意象來表達：耶穌跟撒該一起吃飯，浪子的父親為他設宴，那些從大街小巷、路上、籬笆那裡被邀請到富戶家赴席的人（十四 16-23）。不管救恩在不

同的場合是什麼形式，都同樣包括生命完全的改變、罪得赦免、病痛得醫治、和捆綁得到釋放（路加用 *aphesis* 形容『赦罪』和『得釋放』：比照廿四 47 與四 18）。

對救恩有如此豐富廣泛的了解，是在福音書和使徒行傳中明顯可以看出的。使徒行傳中基督徒的宣教就是救恩的宣教，正如耶穌的工作一般（參 Senior and Stuhlmüller, 1983:273）。救恩包含把罪的一切惡果，包括對神和對鄰舍所犯的罪，翻轉過來。因此救恩不只是『垂直』的關係。曼恩（Mann, 1981:69）以為浪子的比喻只要人歸回與神的關係，並沒有指出人悔改以後在行為上要有什麼改變，這是不完全的說法。撒該除了內在得自由，可以不再受財物的牽絆之外，還實際上地去賠償（參 Alberty, 1983:202）。被釋放出來（*liberation from*），也同時是得釋放而轉向（*liberation to*），不然就沒有表達出救恩的真諦。而得釋放要轉向的對象，永遠包括神和鄰舍。『任何人把跟隨主縮減成只是心靈、頭腦、個人與神的關係，就是限制了跟隨耶穌的意義，而把耶穌看得太平庸』（Schottroff and Stegemann, 1986:5f）。

由此看來，兩卷書其實對悔改、歸正的了解是一致的（當然也不能否認兩書所強調的成分不同而有張力存在）。兩者所談的救恩，都要歸到耶穌這個人身上。馬利亞稱頌神偉大的作為，是因有救主要從她而生。路加福音和使徒行傳中的門徒之所以能撇棄過去的生活方式，都是因為與耶穌相遇，神的國已在耶穌身上顯現了（參路十七 21）。在撒該的故事裡，不是因為稅吏長卓越的表現，而是因著耶穌，救恩才臨到。是耶穌邀請瘸腿的、沒人要的進到筵席裡來。耶穌是那個憐恤猶太人的好撒瑪利亞人。他也是那位慈悲的父親，有寬大的房屋和心懷來容納兩個失落的兒子。只有靠著耶穌的名和祂的能力，才能找到真正的悔改、赦罪與救恩（參徒四 12）。

從這個觀點來看，路加福音—使徒行傳就變成頌揚神無比恩惠居然臨到罪人的一首讚美詩歌。如果我們同時認識神是何等一位全能、可畏、莫測高深的神，就更能抓住救恩的衝擊是何等浩大。不要以為神像是一位好好先生，隨時預備赦免人（依 Voltaire 輕蔑的評語之意：赦免畢竟是神的專業。參 Schweizer, 1971:146）。其實救恩完全是按著祂的全能和不可測度，因著耶穌的緣故，祂才能無限量的赦免。這一切都是神主動開始（參 Wilckens, 1963:183），而且用人想不通的方法表達出來。浪子得著的是不可解的、極不配得的恩慈；罪人不但被找著、被接納，而且還接受光榮、責任和權柄（Ford, 1984:77）。神聽稅吏的禱告，而不聽眾人以為當然的法利賽式的禱告。救恩會臨到稅吏長和眾人身上，是因為耶穌主動自願去撒該的家裡。一個出人意外的撒瑪利亞人，卻做出最富憐憫的事。被人歧視的罪犯，不需要為他的惡行付出賠償，卻能得著赦免，並且得著死時到樂園裡的應許。把無罪的拿撒勒人釘死的人，卻聽見為他們求赦免的禱告。此外，在使徒行傳裡，被蔑視的撒瑪利亞人和拜偶像的外邦人接受赦免而歸入以色列子民當中。當稅吏和法利賽人都獻上禱告後，耶穌告訴聽祂講比喻的人說：『這人（稅吏）回家去，比那人（法利賽人）倒算為義了。』（路十八 14）耶利米亞（Jeremias）對這段經文所說的話，可作為以上這些例子的註解：『這在（耶穌的）聽眾耳中一定很逆耳、無法想像。法利賽人犯了什麼錯？稅吏又做了什麼補償？』（Ford, 1984:75 引用）。路加所介紹的這位耶穌對聽眾來說，是把外人、陌生人、敵人帶進家來，把神國筵席中尊榮的位置賜給他們，為此大大惹怒了『義人』。

到這裡，我已經介紹下段的主題了。

不再復仇

無法解釋的轉向

我要再次提及耶穌在祂自己家鄉拿撒勒遭到拒絕的故事（路四 16-30）。一直有許多學者和聖經讀者對故事中有個未予以說明的轉變而感到困擾。從第一部分到 22 節為止，都進展得很好，耶穌在會堂裡受到歡迎，有人還把先知以賽亞的書交給祂，祂也唸了，然後把書捲起來，交還給執事就坐下。路加這時繼續寫到：『會堂裡的人都定睛看祂。』（20 節）好像在等祂再說些什麼話。然後我們就不知道祂到底講了些什麼，只聽到一句：『今天這經應驗在你們耳中了。』（21 節）下一節是會堂會眾的反應：『眾人都稱讚祂，並稀奇祂口中所出的恩言；又說：「這不是約瑟的兒子嗎？」』（22 節）然而接下來這一節似乎有個決定性的轉變，耶穌對他們說：『你們必引這俗語向我說：「醫生，你醫治自己罷！」』（23 節 a）接著祂提醒他們，神怎麼憐憫西頓的寡婦和敘利亞人乃縵的事。這時群眾已經被激怒了，要攆祂出城，還要把祂帶上山崖推下去，但祂卻奇蹟地逃開了。

讓讀者困擾的是，為什麼在很短時間內，拿撒勒的會眾從對耶穌所說的話表示很讚賞的情況，突然轉變成想要殺祂的地步。Senior 和 StuhlmueLLer（1983:260）認為 22-29 節當中有經文錯置，而 A. R. C. Leany 則乾脆說『路加給了我們一個不可能發生的故事』（Anderson 1964:266 引用）。我以為如果從路加的『宣教神學』為觀點來著手，就可一目了然。

主後一世紀怎麼看以賽亞書六一章

如果要解決路四 16-22 與四 23-30 之間差異的問題，恐怕得問，耶穌所唸這段以賽亞書的經文，當時的猶太人究竟如何理解。要討論這點，讓

我們先來看看路加對嬰孩耶穌的一些敘述。我已經指出這一段敘述——包括馬利亞的尊主頌（一 46-55），撒迦利亞的頌歌（一 68-79），以及西面的話（二 29-32）——都富含以色列獲得釋放的意義。福德（Ford）選用了一整章標題為『革命彌賽亞主義與第一個聖誕節』（1984:13-36）來說明這一點。她說，仔細看這段嬰孩耶穌的故事時（:36），就看出戰爭天使加百列向撒迦利亞和馬利亞顯現。施洗約翰本著以利亞的靈與能力工作。耶穌（約書亞）、約翰、西面都是猶太歷史中為爭自由而戰的戰士名字。天使對馬利亞說的話以及馬利亞的尊主頌，都充分有政治、軍事意味。牧羊人的故事裡，也有天軍出現。當耶穌在聖殿被獻上的時候，西面和亞拿也在那裡，而這兩個人可能都在等著一個政治領袖的出現。

照福德的說法，路加是有意在福音書的頭幾章這樣安排：突顯當時猶太人對彌賽亞來臨的期望。福氏相信這是當時猶太人真實的寫照：西元一世紀的巴勒斯坦是個『沸氣騰騰的鍋』（seething cauldron）（Ford, 1984:1-12）。尤其是加利利一帶，更充滿了革命份子和啓示文學的思想者（:53），就是拿撒勒也不例外。因此，當耶穌讀以賽亞書六一章時，聽眾會怎麼想？這段舊約經文原是對那些從巴比倫被擄歸回的人所講的一段話，這些人因著他們所失去的自由和故土的毀滅，『為錫安悲哀』（3節）。確實這整章對那時被擄之人惡劣的狀況應許，將要有完全的轉變。如先知所說，主耶和華要把可怕的現況改變成新興永恆的禧年，以色列將要更新。不但如此，他們也會向壓迫他們的人討回公道，所以先知不但預報『耶和華的恩年』，也預告『神報仇的日子』來到（2節）——就是為以色列報仇（參 Alberty, 1983:188f）。這些話預測將來以色列人要接受外國人的服事（5-7節），而不是像當時希伯來人在服事外國人。所以當耶穌唸這段經文時，聽眾會有什麼情緒反應？福氏以為他們聽時一定預期不久要從羅馬的政權下掙脫，雖然不再是巴比倫人，但得自由的意思是一

樣的（1984:55）。

福氏還引用一世紀左右昆蘭團體的經書 *11 Q Melchizedek*，其中對禧年的觀念有很大的改變。昆蘭人士把禧年的社會意義轉變成末世的和啓示的意義，強調禧年中的好消息，但是『報仇的日子』也十分明顯（:57）。有一天神連同麥基洗德會派受膏的先知向那些不虔誠的人，特別是以色列的敵人實施報仇的日子。所以，耶穌唸這段話時，會眾會期待祂宣佈向羅馬人報仇的日子——報仇是得釋放的前奏（:59）。難怪他們聽完後都『定睛看祂』（路四 20）。接著耶穌又說：『今天這經應驗在你們耳中了』這句話，更提昇了這已經很高的期望，預期耶穌的講章一定是充滿革命性。

報仇竟被取代！

『定睛看祂』一方面可能因為懷疑、好奇。因為根據路加所記，耶穌只唸到賽六一 2：『報告神悅納人的禧年』就停下來沒唸了。本來『報仇的日子』一定跟『悅納人的禧年』連起來唸的，祂省掉了後面這句話，根據希伯來文的平行法，它本該屬於前半部的。祂也省掉預言其餘具有光輝色彩的回轉景象部分。所以耶穌這麼做，等於是把預言及以色列、錫安的經文（參 Albertz, 1983:190f）以及對外邦人仇視的部分完全刪除。這時會眾一定在猜：『到底耶穌在作甚麼？』『祂為何把報仇這部分給漏掉？難道祂認為不再有懲罰報應不成？』事實上，耶穌的確是如此認為。對昆蘭派或是猶太教而言，救恩只屬於（少數）猶太人所擁有，但耶穌不但刪除對猶太敵人的審判，祂還要提醒祂的聽眾，神對這些敵人滿了憐憫（四 25-27）。無怪乎會堂全場會充滿了憤恨（28 節）（參 Ford, 1984:61）。

這種情況使得新約學者凡雷特（B. Violet）和耶利米亞（Joachim Jeremias）認為這是解釋這段話之謎的關鍵所在，耶穌讀這段話恰停在報仇的日子以及復興的盼望之經文前，而這是全會眾期盼要聽的，耶穌卻不

可思議地省略了（參 Jeremias, 1958:41-46）。於是耶利米亞就重新研究 22 節——本來都被認為是會眾很正面的回應——他以為應該要重新翻譯為：『他們異口同聲地反對而且怒火填膺，因為祂只提到憐憫人（的禧年，而省略掉彌賽亞要報仇的話）。』

我們在此無法重述耶氏持這種譯法的細節，幾乎是徹底與所有譯本不同的譯法。但足以說，可能只有這麼翻譯，才能幫助我們了解這段記載的意義。近幾年來有幾個學者引用昆蘭的證據支持耶利米亞的說法（參如 Albertz 和 Ford）。福德認為拿撒勒會堂這個事件以及它在路加佔有的重要地位，是故意與耶穌嬰孩故事所激發的期待成對比。在福音書的開始，路加很戲劇化地描繪施洗約翰和耶穌的家庭，都是在等待先知或君王快要來發起攻打以色列敵人的聖戰的一群猶太人。到了第四章，路加請出了這位眾所期待的領袖人物，但結果卻完全相反。祂是神所膏要向猶太人和他們敵人報告禧年的一位。所以拿撒勒會堂的群眾既稀奇又氣憤祂所說的話，而要殺死祂（Ford, 1984:136）。在記載耶穌這段非凡的故事當中，路加就暗示出他的神學重點。這個神學『與耶穌當代的人，特別是革命份子的思想互相抵觸，以致耶穌以後不斷遭到拒絕，最後殉道而死。』（:54）這段拿撒勒的故事為耶穌一生的工作佈置了舞台。

一旦我們能了解耶穌在拿撒勒的這段話之重要性，我們就能抓住路加福音的主題。這裡就只舉幾個例。耶利米亞（1958:45f）指出耶穌不但在這裡省略報仇的話，在路七 22f（平行經文太十一 5f）也有相同現象。耶穌在回答施洗約翰的問話時，再次『接合』了不同的以賽亞書經文（卅五 5f，廿九 18f 以及六一 1）。本來這三段經文都是提到神的報復（卅五 4；廿九 20；六一 2），但耶穌都把它們刪掉了。這絕非湊巧偶然，尤其耶穌還說：『凡不因我跌倒的就有福了。』（七 23）換句話說：救恩的時代已有所改變，已與個人期待的不同，神的憐憫要臨到窮人、被遺棄的人、

陌生人，甚至是敵人，代替神的報復，凡是不因此而跌倒的人就有福了！

耶穌對待撒瑪利亞人的態度我們已經提過。在開始『走向耶路撒冷』的途中，約翰、雅各希望耶穌禱告天上降下火來燒毀撒瑪利亞人的村莊時，卻被耶穌嚴厲的責備。事實上，路加有關撒瑪利亞人的故事和比喻，都證明耶穌對同胞所持報仇的心態全部加以拒絕。

比較有爭議的一段經文是在路加十三 1-5。有一群人來告訴耶穌，彼拉多使加利利人的血摻雜在他們的祭物中（參 Jeremias, 1958:41）。他們預期耶穌會責怪彼拉多，但祂不但沒這麼做，反而利用這個機會叫他們悔改，不可報復。照今天我們的了解，也許以為耶穌對政治採取不聞不問的立場，對羅馬政府所做的加以寬容。也許路加真有此意，但更重要的是他以為耶穌是拒絕以惡報惡（參 Ford, 1984:98-101）。事實顯明，耶穌從被捕、受審到釘死，路加所呈現的處處都表出祂拒絕暴力（參 Ford, 1984:108-135）。耶穌為釘祂的人禱告，也看出祂無意報復。祂的禱告，祂對另一個十字架的罪犯所說赦免的話（兩處只有路加記載），即使當他自己被當成奴役罪犯處死，還對失喪的人、敵人付出愛心與赦免，他所表現的高超倫理，與壓迫者或被壓迫者的好戰精神完全相反（參 Ford, 1984:134, 135）。禧年是在贖罪日開始的。也許依路加的了解，當耶穌被釘在十架上，以嶄新的大祭司身分在新的贖罪日為眾罪人——猶太人以及外邦人——代求的這一天，便正式開始（:133）。

因此，耶穌生平最後的這些事，戲劇化地強調了在拿撒勒會堂裡耶穌所說的這一段話。這是與此時的背景相抵觸的：對異教徒帶著冷酷無情、報復、打聖戰的心態，以及對麥基洗德第二次再來的期待，因他要帶來神對外邦人的報復。我們必須了解路加作品的一致性（Ford, 1984:62），其實耶穌公開事奉所說的第一段話，是赦罪、醫治，而不是憤怒、毀滅。這段拿撒勒的故事誠然是路加福音全卷的基礎，也是使徒行傳的前奏，特

別是對以後展開的外邦宣教工作（:63）。

路加在寫這兩卷書時，正是猶太戰爭過後不久，奮銳黨的政治希望遭到完全破滅；許多路加的讀者都還住在戰後被外國軍隊佔領的地區之中，蒙受多年來暴力、盜賊的侵襲（參 Ford, 1984:1-12）。他們真可以說是禍不單行。而路加卻在此時對他們提出挑戰：耶穌以及祂非暴力抵抗、以言語行動向敵人付出愛心的有力信息。耶穌所帶來的和平不是藉著武器，而是透過對敵人的愛心、赦免、接納，使他們進到與神立約的團體中（:136）。

『凡信祂的人』都歡迎——這是彼得在與哥尼流接觸後很驚奇的發現（徒十 34）。路加中的耶穌不顧當代人的解經，而向他們的『揀選倫理』提出挑戰（參 Nissen, 1984:75f）。從拿撒勒的故事之後，路加注意到基督徒的教會，是可以容納富人和窮人、猶太人和外邦人、甚至是壓迫者與被迫者（參 Schottroff and Stegemann, 1986:37; Sundermeier, 1986:72）——當然，這並不就說他們的身分一定得保持現狀，一成不變。

可能這也可以解釋為什麼在路加福音和使徒行傳中，對羅馬人比較寬厚（LaVerdiere and Thompson, 1976:586）。這可能是一種矛盾的情結：一方面路加知道任何反對羅馬政府的做法是無用的，另一方面，也是因為他忠於耶穌對赦免以及和睦的教訓和榜樣，所以 he 不想激怒羅馬當局，這樣也不會給教會帶來難處。路加主張教會應受法律保護，有政府許可的宗教地位（參 Stanek, 1985:10, 16f; Bovon, 1985:73f, 127）。⁶不過，對路加而言，這不只是為了便利；他之所以有這種態度，是因為他深信耶穌的福音是高抬和睦共處、愛仇敵、以及赦免。在耶穌的群體中沒有報仇、憤怒的空間。

路加的宣教典範

根據以上的討論，讓我們試著來辨認路加宣教典範中的幾個主要成

分：

一．首先我要提路加的**聖靈學**。比起其他作者，路加在神學上比較認定歷史要繼續發展下去，基督沒有那麼快再來。他所屬的基督徒團體知道耶穌已經不在了，要以嶄新的角度來了解跟隨耶穌的意義，而不是一種簡化、盲從式的模倣耶穌，或是抄襲過去的作風而已，必須對它加以重新詮釋（參 Schweizer, 1971:150; Schottroff and Stegemann, 1986:98）。但同時又要表示沒有理由絕望。路加之所以提以馬忤斯路途上兩個門徒的故事，就是爲了這個原因——門徒可以用另一種新的方式來體驗耶穌，不必落入無望的悲傷之中（LaVerdiere and Thompson, 1976:291f）。

這種新的方式就是藉著**聖靈**經驗基督的同在。在馬可和馬太福音，聖靈沒有特別明顯，也很少跟宣教相聯。而路加卻不同。他可以稱爲『**聖靈的神學家**』（G. Montague, Senior and Stuhlmüller, 1983:277 引用）。路加明白耶穌的宣教和工作必須重新詮釋，而且他相信就是藉由聖靈來做成新釋的工作。他不只在五旬節時才把這種想法介紹出來，在耶穌在世的工作中就已經描寫出聖靈如何主動引導。

但是，靠著聖靈的引導而從事的宣教工作，對『門徒』事奉有更廣泛的意義。他們若披戴從上頭來的聖靈的能力，就要變成耶穌的見證（路廿四 49；徒一 8）。耶穌以聖靈的大能進入加利利，這聖靈同樣要推動門徒進入宣教。聖靈變成催化劑，是引導和發動宣教的**力量**。教會的宣教在每一方面都受聖靈啓發，也以聖靈的彰顯來肯定（參 Wilson, 1973:241; Zingg, 1973:207f; Senior and Stuhlmüller, 1983:275）。當然，最具決定性的一個事件，就是五旬節聖靈大大降臨（參 Boer, 1961: 散見各處）。聖靈在耶穌受洗時降下（路三 21f），現在又在第二次『洗禮』降下（徒一 5）。由此看來，聖靈的工作一方面與耶穌的工作有所分別（五旬節接在耶穌昇天十天後），一方面又緊密地跟它配搭在一起。聖靈的恩賜是要

參與宣教的恩賜，因為宣教是聖靈充滿的直接結果。路加的聖靈學不主張宣教是一道命令，反倒是一種應許，使門徒因而去從事宜教工作。就是因為這一點促使亞蘭（Roland Allen）寫道：

聖徒路加要我們集中注意在內在的聖靈，而不是外在的聲音。這種指揮的方式是福音書中很特殊的。別人從外面引導，基督從裡頭引領；別人用命令，基督用啓發。……這就是路加作品中指揮統率的方法。他不像人一樣，拼命的服從他們敬愛的主人的命令，而是領受了聖靈，讓聖靈驅使他們去做合乎聖靈本性的事（1962:5）。

進一步而言，聖靈不但主動發起宣教，而且引導宣教士去他們該去的地方，做他們該做的事。宣教士不能一味地進行他們的計劃，而是要等候聖靈來引導他們（參 Zingg, 1973:208f）。例如腓力遇上埃提阿伯的太監，就是聖靈自己所促成（徒八 29）。了解路加的第二卷書具有特殊重要性的就是哥尼流的歸主。聖靈以降在這外邦人和他的家人身上為印記（徒十 44-48），來肯定這位外邦人（未經割禮）被接納進到基督的群體中。彼得在給耶路撒冷教會作報告時，也說是聖靈叫他不要遲疑而去找哥尼流的（徒十一 12）。再者，耶路撒冷會議決定為外邦人施洗而不要求他們先受割禮，也說是因為聖靈如此定意（徒十五 8，28）（參 Zingg, 1973:207; Senior and Stuhlmüller, 1983:275）。同樣，當安提阿教會敬拜禁食時，聖靈分派巴拿巴和掃羅去從事特殊的任務（十三 2），然後差遣他們上路（十三 4）。然後聖靈禁止保羅深入亞西亞（十六 6）；藉著馬其頓的異象，聖靈帶領他進到歐陸（十六 9）。在這一切敘述中，強調聖靈像催化劑一般，引導、啓發去從事宜教。

在路加的書中，宣教的聖靈同時是大能的聖靈（希臘文『能力』是 *dynamis*）。在耶穌（路四 14；徒十 38）和門徒的工作中同樣可見（路廿四 49；徒一 8）。所以聖靈不但是宣教的主使者、引導者，更進一步是賜能力者。特別是當見證者充滿聖靈就有膽量時最為清楚。在使徒行傳裡，路加常用 *parresia* 和 *parresiazomai*（膽量，放膽去講）這些字（參四 13，29，31；九 27；十三 46；十四 3；十八 26；十九 8），而且這些狀況都是因聖靈的能力成為可能。聖靈使原先膽小的門徒具有膽量。藉著聖靈，神支配著宣教工作（Gaventa, 1982:415）。

聖靈和宣教之間的親密關係是路加對初代宣教典範最獨特的貢獻。保羅的書信（約早於路加福音-使徒行傳三十年前）只稍微提及聖靈與宣教的關係（參 Kremer, 1982:154）。但到了第二世紀，重點變為聖靈是成聖的發動者（agent），是使徒權威唯一的保證人。十六世紀新教改革時，把聖靈工作的最主要重點強調在見證和解釋神的話語上。直到廿世紀才逐漸恢復聖靈固有的宣教特質。這種轉變特別是因為對路加的作品更新研究而來。當然，路加建議聖靈是主導、引領，並賜力量在宣教上的意圖，並不局限於他寫書的那個時代而已。對他而言，聖靈永遠具有這些特質。聖靈的觀念在路加看來，是神拯救世界的旨意、耶穌在世的工作、以及教會世界性的宣教之間親密關係的印證（Senior, 1983:269）。

二．路加對第一世紀的宣教了解之另一項特殊的貢獻是，指出猶太宣教和外邦宣教之間的相互關係。在路加寫書的時候，猶太基督教的力量非常薄弱，很少猶太人信主。在基督教圈子裡，外邦人數佔優勢。但是這不能就否認教會的猶太本源。路加雖然身為外邦人，卻看出外邦教會必須在以色列的基礎上生根。於是他採取了大膽的方式強調：耶穌先是猶太人的彌賽亞，然後因此才成為外邦人的救主！

基督教會絕不能忘記自己是從以色列的母腹中發展出來，因此不能像

個外人，喧賓奪主地聲稱擁有以色列的歷史特權（Dillon, 1979:252, 參 268）。很不幸地，教會就是這麼常常大膽宣稱自己是『新以色列』。

由於外邦基督教的興盛，猶太信徒的逐漸消失，世代以來的外邦基督徒常常忽略他們需要依靠以色列信仰的基礎，卻自誇他們新找著的信仰遠超過以色列的信仰（Tiede, 1980:128）。讀路加福音·使徒行傳時特別會有這種態度。從第二世紀至今，大部分解經者常把猶太人當犧牲品來理解，蔑視猶太背景內的掙扎，其實就是因為這些掙扎，外邦教會才因而誕生（:128）。外邦基督徒並非取代猶太人成為神的子民，而是五旬節時成千的猶太人，在痛苦掙扎後終於了解，他們的神聖傳統必須向神『不偏心』的旨意讓步（參徒十 15，34，47；十一 9，17，18），於是成為『真以色列人』。彼得在哥尼流家中所說的話仍可以看出他對這事件的驚訝：『我真看出神是不偏待人。』（十 34）就是因為被引進入這個『更新的』（不是『新的』）以色列中，外邦信徒才得以參與其間。對路加而言，救恩的歷史並沒有間斷。因此教會絕不可自驕，以為福音是自己的專利，而輕蔑罔顧神舊約的子民。

三．『你們就是這些事的見證』（路廿四 48）『見證』（*martyrs/martyres*）這個名詞在使徒行傳出現 13 次，但只在福音書中出現 1 次（就是在最後這一段話裡）。狄倫（Dillon, 1979:242）因此說，這就是為什麼自加略山之後，門徒才在此一起聚集的原因，也是路加記錄耶穌復活很大的用意所在。它不僅告訴我們那些不知所措而觀望的人怎麼變成了相信復活的信徒，而且使不理解的目擊者，如何變成復活基督的見證人，到普世宣揚彌賽亞的終極目標及靠主名得赦免的信息。

『見證』這個詞對了解路加的宣教典範很重要。在使徒行傳裡，『見證』成為『宣教』最適當的一個用詞（Gaventa, 1982:416）。甚至到一個地步，『使徒』與『見證』幾乎是同義詞。因為就是這批使徒受吩咐要

成爲耶穌的見證人（參徒一 2，8）。彼得就對哥尼流說：『顯現給神預先所揀選爲祂做見證的人看，就是我們這些在祂從死裡復活以後和祂同吃同喝的人。』（十 41）再者，保羅也在彼西底的安提阿說：『那從加利利同祂上耶路撒冷的人多日看見祂，這些人如今在民間是祂的見證。』（十三 31）。這裡『見證』的意思與耶穌對門徒所說：『你們也要做見證，因爲你們從起頭就與我同在。』（約十五 27）的意思相似。

『見證人』這個詞就越用越廣。像保羅（徒廿二 15；廿六 16）和司提反（廿二 20）也是見證人。所以在路加的作品中，見證人已不限於使徒。而且在徒廿二 20，見證人也被暗示成是『殉道者』。

在使徒行傳裡，見證的內容大致和教會傳福音有關（參 Kremer, 1982:147）。『福音』主要指耶穌復活及其連帶意義。徒一 22 中，彼得就說新選的使徒要成爲『與我們同作耶穌復活的見證』（參徒十 41）。其他地方，路加似乎認爲見證不只是見證耶穌的復活，也在見證祂的一生及其工作（參路廿四 48，徒十三 31）。耶穌自己也宣揚『神國的福音』（路四 43，八 1；九 11；十六 16）。使徒行傳中的見證人主要也是在傳神國的福音（參八 12；十九 8；廿 25；廿八 23，31）：就是神在耶穌基督裡的國度、道成肉身、被釘、復活、和祂所成就的一切事。

『見證』這個字很能表達路加想要表達的意思。從使徒行傳很清楚看出神把任務交給了一群很軟弱的人，他們靠著自己不能做什麼，而是要不斷地依靠聖靈的大能。其實他們只是蒙召去向人指出神已經成就、正在成就的事，爲『所聽見、所看見、親眼看過、親手摸過的』作見證（約翰壹書一 1）。保羅和其他第二代的基督徒並沒有親自聽過、看過、摸過耶穌，但在路加心裡，他們的見證並不因此就比較差。他們都是靠著同樣的能力、帶著同樣的信念在盡力，而且對聽見他們話的人也發出同樣的呼召。

四．『悔改、赦罪、救恩』。路加福音和使徒行傳建立在人願意回

應的期望上。宣教士的見證目的在領人悔改，罪得赦免（參路廿四 48，徒二 38），然後領受救恩（參徒二 40，『救自己脫離這彎曲的世代！』）。路加在徒廿六 18，藉著保羅提到耶穌在大馬色的路上向他說的話表達出來：『我差你到（外邦人）他們那裡去，要叫他們的眼睛得開，從黑暗中歸向光明，從撒但權下歸向神；又因信我，得蒙赦罪，和一切成聖的人同得基業』（參 Kremer, 1982:149）。福音書裡，接待耶穌就等於是接待救恩（路十九 9）（參 LaVerdiere and Thompson, 1976:592）。在使徒行傳裡也沒有基本差別，因為救恩只有靠祂的名才臨到。救恩是從捆綁中得釋放，在基督裡有新生命。宣教士所表現的是一群知道他們所見證的內容攸關生死，所以雖然他們尊重外邦人的宗教生活，卻仍然堅持傳揚悔改信主之道的人（參徒十七 22f）。他們迫切傳福音的原因，與他們怎麼看在『基督以外、與救恩無分的人』有關：一個人如果能從過去種種之中回頭，就是從『黑暗歸向光明』（徒廿二 18，也是 Gaventa, 1986 所出的書名）。事關重大，對別人的命運怎能冷漠？因此他們以『接受福音不然就離開』的精神邀請人加入他們的團體（參 Zingg, 1973:209; Kremer, 1982:162）。

儘管如此，個人的歸主並不是終極目標。如果解釋教會的工作是爲了『得著靈魂』，將對方信主視爲最後產品，那就大大曲解路加對宣教目的的認識（Gaventa, 1986:150-152）。信主不僅包含一個人決定相信和委身，還有推動信徒進入信仰群體，生命有真實（甚至是劇烈）的改變，並胸懷與『外人』不同的道德責任感，對『外人』具備強烈的責任心（參 Malherbe, 1987:49）。

五．我同意薛福樂（Scheffler, 1988:57-108）的分析，即路加論到救恩實際上涵蓋六個層面：經濟、社會、政治、身體、心理及靈性方面。路加看來比較著重第一方面。也許我們因此要檢視路加宣教典範中富人與窮人之間的新關係這個主要成分。在這點上馬太與路加有平行之處，不同的

是馬太著重一般的公正，而路加則對經濟上的公平公正有特別興趣。

耶穌在拿撒勒的這段講道（路四 16-30），在馬可（一 15）和馬太（四 17）也有平行經文。在馬可福音，耶穌說：『日期滿了，神的國近了。你們當悔改、信福音！』耶穌所讀以賽亞書的話，本質上跟這句話相同。也就是說，耶穌被神的靈所膏，傳福音給窮人，使被擄的得釋放，瞎眼的得看見，報告神悅納人的禧年等等，都是在宣告神的國近了，在呼召人人悔改、相信。以初代教會的情況，在基督裡得了救恩、有信心，不可能不去拯救那些跌落在路旁的人。門徒與耶穌對遇而經驗到的『深處醫治』，不可能使生命仍停留在荒廢、無聊當中，這個生命一定竭力要『結果子』。施洗約翰已經向那些只尋求『靈性』醫治的人發出挑戰（三 10-14）。同樣，拿撒勒人耶穌沒有只唱高調地給人一些屬天的抱負，而是要聽者去注意窮人、瞎子、被囚的、受壓制者實際的狀況（參 Lochman, 1986:66）。而且祂支持『神優先選擇窮人』的主張。祂宣佈禧年，為要把窮乏人、被壓制的人、生病的人的命運翻轉過來，祂呼召有錢人、健壯人要與那些被剝削而落入悲慘狀態的犧牲者分享他們所有的。

祂這麼做，特別是向那些以為只要對財物和用財之道有『正確態度』就可以的既得利益者提出挑戰。存這種觀念的人以為可以自由攀升，在社會上、經濟上追求享樂而無顧於屬神的倫理，如提倡自我犧牲、自制、休戚與共之類具有高度價值的倫理道德。在這種自我中心的情緒主掌一切的地方，根本談不上宣教，當然也與路加所介紹的耶穌和教會無緣。

的確，使徒行傳是比路加福音較少表現出對窮人和邊緣人的憐恤。也許他們所處的情況不盡相同而有這種差別。在使徒行傳裡，教會大部分的成員都是窮人，以致於保羅求助外邦教會來幫補猶大一帶窮困的信徒，而他們也已有很實際的分享。路加不斷地提醒我們，早期的耶路撒冷教會的確充滿了自我犧牲的態度。他說他們凡物公用，把一切都拿出來分享（徒

二 44f；四 32），甚至在他們當中沒有一個缺乏的（四 34）。如果今天有錢的基督徒，真能像這樣與窮苦的基督徒同甘共苦（先不要誇口能與成千上萬窮苦的非基督徒共享），休戚與共，將會是一項多有能力的見證，也應驗了耶穌在拿撒勒的講道中所講的。如果福音的見證人不能正視社會上被排擠的人真正的問題，那福音不能算是福音（參 Mazamisa, 1987:99）。福音應該像耶穌生前的工作那樣，使痛苦人得釋放、窮人得照顧、被撇棄的人有家可歸、罪人得以悔改，得著救恩。

六.『藉著耶穌基督傳和平的福音』（徒十 36）。福德女士（Josephine Ford）在她對路加傑出的研究中指出，路加福音中耶穌的宣教常被忽略的一點就是追求和睦，對罪惡非暴力的抵抗，以及仇恨、報復自我毀滅的本質。今天很少基督徒會懷疑追求和睦是宣教信息固有的本質。在現代世界裡頭，恐怖行動、暴力、犯罪、戰爭、貧窮都是互相關聯，互相牽引而形成，這是目前最最重要的問題，而路加福音在這方面最能抓著要領（Ford, 1984:137）。如果我們在其他方面的宣教活動很成功，卻在這點上失敗，仍在主前有愧咎。因此我以為追求和睦是路加宣教典範中最重要的成分。跟隨耶穌的人心中不能有報復的念頭，這觀念處處滲透在路加福音和使徒行傳的字裡行間。其中的高潮是耶穌為釘死祂的人禱告（路廿三 34），並重覆回響在將死的司提反的禱告中（徒七 60）。

當然我們不能忽視路加本身的處境及經歷。猶太戰爭的可怕已告訴他，藉由暴力方式的『和平』根本與耶穌所賜的和平無份。在他寫書的時候，初出茅廬的教會仍然沒有獲得羅馬帝國的批准，所以路加很擔心教會的地位會遭到危險。⁷但是他的顧慮除了為實際的現況著想之外，也是基於對耶穌的認識，而無法認同跟隨耶穌的人使用暴力。對他而言，追求和睦是教會在世上具備宣教功能不可或缺的部分。

七. 路加的宣教典範另一個層面就是他的教會觀。我們在前一章說

過，馬太福音明顯是『教會的福音』，但在路加福音，只有拿撒勒人的『門徒』、『跟從的人』，並沒提教會。不過使徒行傳就不同。有人也許會說路加福音和使徒行傳的分別就是教會，不過兩者不像康哲門（Conzelmann, 1964）所描述的互不相干。路加其實是把耶穌的一生與教會的故事用聖靈的時代連在一起（LaVerdiere and Thompson, 1976:595）。基督的主權不是在一個真空中運行，而是一群人在聖靈的引導下活在真實的歷史環境之中（參 Schweizer, 1971:145）。

路加所呈現出來的教會是他理想中的景象，而不一定是教會的現實狀況（參 Schottroff and Stegemann, 1986:117）。雖然他所描寫的有些理想化，但初代教會的確也是個相當不錯的團體。尤其是猶太人和外邦人之間的彼此接納，的確很值得注意。哥尼流的故事說明：接納外邦人信主意味進入他們的家中，接受款待，這種接納和與他們同筵是不能分開的（參 Gaverma, 1986:120f）。

路加所描述的教會可以說是兩極的方向：『內在』和『外在』（參 Flender, 1967:166; LaVerdiere and Thompson, 1976:590）。首先，他們恆心『遵守使徒的教訓、彼此交接、擘餅、祈禱』（徒二 42）。教訓（跟馬太中『教訓』的意思不盡相同）與耶穌講道的內容關涉較少，多在講論復活的事；彼此交接則是克服彼此間的障礙；擘餅是延續耶穌與他們一起用餐而作為紀念；而禱告則是效法福音書耶穌的禱告生活，進而延伸到教會之中。而這一切都是靠聖靈的能力來達成：『教會成為高升的耶穌顯現同在的地方，也是聖靈使這種同在更新的所在』（Flender, 1967:166）。

再來，教會也有外在的方向。它不以為自己只是一個教派團體，它要主動地向福音圈之外的人傳，它的內在生活要與外在生活有關（參 LaVerdiere and Thompson, 1976:593）。

路加所描寫的教會算是相當早期，大約是在一世紀八〇年代左右，並

沒有所謂由地方教會組成的大公教會那種情形，而是各地的信徒自行組織成大大小小的地方團體（參 Flender, 1967:166; Bovon, 1985:128-138）。教會（*ekklesia*）這個字較是指地區性的會眾，而不是世界整體性的總稱。只有在徒九 31，教會一詞才包括比較廣的範圍（猶太、加利利、撒瑪利亞各處的教會）。這些地區性教會的牧者，並不是由『使徒統緒』（*apostolic succession*）而來，乃是藉著聖靈所揀選出來『看顧羊群』的人來擔任（徒廿 28）。教會中監督、長老、執事的職分與流動性較大的使徒、先知、佈道者的職分並非割分得十分清楚。新的皈依者還不是稱作『會友』，而是耶穌的『門徒』或是『信徒』（Bovon, 1985:137）。

這種不是很組織化的教會也有它的另一面，就是教會與使徒有很密切的關係。教會是建立在『使徒的教訓』上，所以要像使徒一樣被差派出去作見證。『使徒』有固定的人選；馬提亞是被選中來補充原來那十二位的缺額（徒一 21f），只有這十二位才叫使徒，而且路加視他們為教會的重要人物。所以當在耶路撒冷的使徒聽見撒瑪利亞有人接受神的話，他們就派彼得和約翰去看看，用意是讓這些『不正式』成立的工作，經過使徒的禱告、按手而領受聖靈之後（八 14-18），才算『正式』有效。在猶大之外成立的教會，不應該完全跟使徒無關，而自成一獨立宗派，與耶路撒冷使徒所在的教會沒有聯結（Ford, 1984:95; 引自 F. D. Bruner; Hahn, 1965:132f）。

哥尼流的故事就更往前邁進了一步。彼得不但去鑑認別人所做的，他自己也變成一個宣教士。對路加而言，這種在非猶太人當中建立教會而具有使徒的權柄是相當重要的。甚至保羅至外邦宣教，也要經過使徒間接認可才可以進行。所以哥尼流的故事才會插在保羅歸主（徒九）和他向外邦人宣教（徒十三以後）的中間（徒十～十二）。一旦使徒中最上級的彼得都已認可外邦人的宣教，保羅就能進展較大規模的外邦宣教工作。在這之

後，彼得在使徒行傳只再出現一次，就是在『耶路撒冷會議』中替保羅的工作辯護（徒十五 7-11）。⁸

所以說，按路加的看法，宣教是『教會』的事業（參 Kremer, 1982:161）。使徒是耶穌與教會之間具有連續性的核心見證；他們的角色是在耶穌和教會之間提供一個權威的接合（Senior and Stuhlmüller, 1983:266）。但是路加並不是教會至上主義者。他的記載中，使徒也會犯錯，也常有短視的時候。往往宣教得以持續進展，不是完全由於他們，而是儘管他們不完全，宣教仍可照樣進行（參 Garenta, 1982:416）。神經常會在他們之上掌權，首先是向希臘人的宣教，然後特別是在『非使徒』的保羅的宣教典範中；路加運用大膽的手筆，向他那個時代宣告這是教會宣教最偉大的原型（參 Hahn, 1965:134）。

八．路加的宣教典範中最後一個成分就是：宣教一定會遭受反對和苦難。路加描寫耶穌從加利利往耶路撒冷的旅程，是條走向受難、死亡的路（參 Scheffler, 1988:109-106），九 51；十三 33；十七 25；十八 31-34 和廿四 7 都強調這一點。在以馬忤斯路上耶穌不是向那兩個門徒說：『基督這樣受害，又進入祂的榮耀，豈不是應當的嗎？』（廿四 26）。

主人如何，門徒也必如何。路加把馬可所有關於門徒以後要受苦的話也都記錄下來（Scheffler, 1988:163f），只是耶穌說到要背十字架的地方，路加多加上『天天』（九 23）。在使徒行傳裡，教會宣教的旅程跟耶穌走向耶路撒冷的路程一樣。徒十三 31 保羅也提說復活的主向『從加利利同祂上耶路撒冷的人顯現』。他們是主的『見證』，意味他們必須作比耶穌走向耶路撒冷更多的事，不僅與主同行那段路程，也要面對祂面臨苦難的那種威脅（Frazier, 1987:40）。他們必須預備心把『耶路撒冷的命運』也當成是他們個人的來承當（參 Dillon, 1979:255），就像司提反一樣，是個『見證人』，也是『殉道者』（參徒廿二 20）。

使徒行傳前幾章，路加報導彼得、約翰被官府抓去問話。路加還說他們『很有膽量』。事實上，使徒行傳中提到『膽量』（*parresia*）這個字，幾乎都是在碰到逆境時表現出來的（參 Gaverna, 1982:417-420）。當彼得、約翰被猶太議會恐嚇時，信徒都聚在一處為他們禱告。他們沒有禱告這些敵人遭受天譴（像以前約翰、雅各要求降火燒死撒瑪利亞人一樣，參路九 54），反而他們為主賜給祂僕人大有膽量而禱告（徒四 27-30；參 Gaventa, 1982:418）。逆境與膽量並列絕非偶然，而是使徒行傳整體的意念（:419）。

保羅的工作尤其是困難重重。路加幾乎把他跟耶穌平行來看，當然這種平行是不完全的。路加並沒提保羅的死是為著殉道。這可能是路加故意省略，表示保羅不是第二個耶穌。儘管如此，這些平行的對照也是相當稀奇。在保羅歸主後，主向亞拿尼亞說：『我也要指示他，為我的名必須受許多的苦難』（徒九 16）。而且保羅不論到那裡傳講福音，那裡就有反對、逼迫：在彼西底的安提阿、以哥念、哥林多，最後在羅馬。尤其在走向耶路撒冷的路途中，就像耶穌一樣，也是有許多事端，都帶著象徵的意味。特別是有兩處預告他將要在耶路撒冷受苦（廿 22-25；廿一 10f），提醒讀者想起福音書也有相似預告耶穌將要受苦、受死的話（參 Kremer, 1982:159, 163; Senior and Stuhlmueller, 1983:276）。門徒要分享主人的命運，就像司提反、雅各一樣，保羅和其他使徒也都分受了苦難的命運，只是在使徒行傳中沒有明顯記載，但很清楚看出他們是不斷地生活在死亡的陰影下（參 Stanek, 1985:17）。他們知道『進入神的國，必須經歷許多艱難』（徒十四 22）。

費哲兒（William Frazier）以為在這一點上顯出路加的作品非凡的意義（1987:46）。他特別指說羅馬天主教的禮儀，在新任宣教士的差派典禮上，都給他們配帶一個十字架，費氏繼續說道：

從方濟沙勿略（Francis Xavier）到今天一直都使用的這種作法，雖然有好幾層的意思，但仍然不失去游斯丁（Justin）和特土良（Tertullian）所共同發表的一項很簡明的真理：忠心的基督徒受死的道路，是成為一個基督徒最富傳染性的意義。宣教士所配戴的十字架不只是基督教的一個裝飾，而是福音在世人面前一項最強烈的注解。接受十字架的人，不只是擁有他們宣教使命的一種記號，而根本就是接受了一本實踐手冊（1987:46）。

第四章 保羅的宣教觀： 邀請人進到末世的群體中

第一位宣教士：第一位神學家

使徒保羅對宣教士來說向來具有一種特殊的魅力。無怪乎歷年來一些有關保羅對宣教的意義的專文，都是由宣教士或宣教學者執筆。亞蘭（Roland Allen, 1956 [1912年初版]）所寫《宣教方法——保羅的？還是我們的？》（*Missionary Methods: St Paul's or Ours*）一書，特別在英語系的宣教圈內有很深的影響。一年之後，瓦內克（Johannes Warneck）出版《從保羅看今日的海外宣教》（*Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission*）一書，在德文圈內也有相當的震撼力。這兩人及後來許多宣教學者（譬如 Gilliland, 1983）大多著重在探討保羅的宣教方法，提供當代宣教士學習。當然這種研究工作有它的價值，不過不是我這一章的主要重點。

在我的省思過程中還有另一點特色。別人通常把保羅的書信和使徒行傳中的保羅『融合』起來談，我則只專注於保羅的書信。這不表示使徒行傳在討論保羅的思想沒有價值，因為其中許多資料無疑地是可靠的來源（參 Senior and Stuhlmueller, 1983:162; Hengel, 1986:35-39），而且是『研究保羅的首要註解』（Haas, 1971:119）。不過，我以為使徒行傳畢竟是研究保羅的二手資料，若把一手與二手資料混合來談，在方法論上是不適合的。

在書信資料上還有另一個限制。我必須只限於那些絕對確定是保羅的書信，就是：羅馬書、哥林多前書後書、加拉太書、腓立比書、帖撒羅尼迦前書和腓利門書。我並不因此非議其他書信的作者問題，只是單就這七封書信，已夠我們在這一章中討論、消化並綽綽有餘！一般都同意帖撒羅尼迦前書是保羅寫的第一封信，而羅馬書或腓立比書則是他最後寫的。這七封信都是在保羅離開安提阿從事宣教的短短七、八年當中寫的（參 Hahn, 1965:97; Hengel, 1983b:52; Ollrog, 1979:243-250），年代約在主後 49 年到 56 年之間。這就是說保羅寫的這些信比馬可寫福音書早了十五到廿年，比馬太、路加福音則是早了至少三十年。¹

保羅神學中的宣教層面一直不受注意。許多年來他只被認為是系統教義的開山祖師。隨著宗教歷史學派的發展，他被看好是個神秘主義者，以後重點才又移轉到保羅的教會觀（參 Dahl, 1977a:70; Beker, 1980:304）。後來聖經學者才逐漸了解（而這是宣教士們一直都知道的事實！）保羅最主要的身分就是個使徒宣教士。在 1899 年，一位在巴塞爾（Basel，瑞士之主要城市）的年輕新約學者萬恩樂（Paul Wernle）發表了一份叫《外邦宣教的保羅》（*Paulus der Heidenmissionar*）小冊子，才算是第一個嘗試以嚴謹的學術從保羅的宣教呼召及其工作角度，來討論保羅這個人。萬氏以為保羅所有的書信，對於『他是誰』和『他想做什麼事』的問題，給與一個唯一的答案，就是要做基督耶穌的使徒，一個宣教士。『保羅知道……神差他到世上去傳福音，而不是去坐下來冥思或猜測福音是什麼』（1899:5）。

不過還是等到 1960 年代，這種新觀念才大量地被採用，直到今天大家都普遍認可，保羅之所以是第一代的神學家，主要因為他是個第一代的宣教士（Hengel, 1983b:53; 參 Dahl, 1977a:70; Russel 1988），他的『宣教神學根本就是他對基督徒生活加以謹慎省思的總體』（Senior and

Stuhlmüller, 1983:161)，和『他的基督徒異象的延伸』(:165)，所以『設想把他的宣教與神學分開，基本上就是錯誤的』(Dahl, 1977a:70; 參 Hahn, 1965:97)。保羅神學中的『生活背景』(*Sitz im Leben*) 就是他的宣教活動 (Hengel, 1983b:50)。

保羅的神學與宣教的關係，並非一個是理論，另一個是從神學理論『導引』出來的實踐工作；而是他的神學本身就是宣教神學 (Hultgren, 1985:145)，他的宣教工作和他的身分、思想息息相關 (:125)。他所了解的宣教不是由一套宇宙原則所樹立的抽象概念，『而是由初步的經驗引動現實的分析而形成的一個新的世界觀』(Senior and Stuhlmüller, 1983:171)。這在他寫給不是他建立的羅馬教會的書信中看得特別清楚。

假如以上的說法正確的話，我們就不能單用分析保羅書信中的『宣教經文』來探討我們的主題。我們必須仔細研究他的整體神學。這當然是項大工程，因為保羅算是個相當複雜的思想家。難怪連初代教會的作者都說他的『信中有些難明白的』(彼後三 16)。今天的研究也不比當年容易，因為有好多迥異的解說，是在嚴謹的研究中必須處理的。

保羅的歸主與蒙召

也許我們該從保羅的歸主與蒙召，他的新生命的開始來著手。為什麼一個法利賽人中的法利賽人卻成為基督向外邦人宣教的使徒？這個原是早期基督教運動的逼迫者，反變成主要的倡導者；原來看基督是個對猶太教具有強烈威脅的人，現在卻認識祂為生命的主，宇宙的主宰。保羅對這些問題只有一個答案：他遇見了復活的基督。不過在他的書信中，從來沒有詳細闡論這件事（像路加在使徒行傳所記的那麼清楚，而且還記了三次：徒九 1-19；廿二 4-16；廿六 9-19 參 Gaventa, 1986:52-95）。保羅在書信中也有三次提到此事：加一 11-17，腓三 2-11；可能羅七 13-25

也算（參 Dietzfelbinger, 1985:44-75; Gaventa, 1986:22-36），但是他提的方式卻跟使徒行傳很不一樣，他都是很審慎，而且只為說明他所傳的福音不是從人而來的（Beker, 1980:6f）。

一些學者以為我們不該用『歸正』（conversion）這個詞來形容保羅在大馬色路上的經歷。他們的理由有二：第一，歸正表示宗教的改變，而保羅並沒有改變他所信仰的宗教；我們現在稱的基督教在當時只是猶太教中的一派而已（參 Stendahl, 1976:7; Beker, 1980:144; Gaventa, 1986:18）。第二，若以為保羅是內心受罪惡感驅使，經驗內在衝突的痛苦才歸依，是很不正確的。史丹達爾（Stendahl）1960年首度在瑞典發表的文章中，就很有說服力地辯說，這種對保羅的經歷作『心理學』的分析，正反映出現代人對這樁事的了解（Stendahl, 1976:78-96; 7-23）。史氏還說由於這種『良心的內省』、自我的檢視現象，加上渴望獲得救恩的確據，是典型的西方解釋，根本是逆轉時代的假設。老實說，這種宗教內省的說法，也是到奧古斯丁才開始。他是第一個寫出個人心路歷程《懺悔錄》的基督徒。這種作風在中世紀發展、盛行，最後被奉為神聖典範，一直到更正教的出現——由於馬丁路德的『歸正』，他也是奧古斯丁派的修士（Stendahl, 1976:16f; 82f）。所以在過去幾百年來，習慣用路德的眼光來看保羅，作為新約時代的信徒接受基督教信仰時的心路歷程之範本。其實保羅感興趣的並不是這些經歷，並且也不預期他傳福音的對象一定得有這些經歷不可（參 Krass, 1978:70-72; Beker, 1980:6-8; Senior and Stuhlmüller, 1983:169-171）。

基於以上原因，史丹達爾及其他學者以為最好不要用『歸正的語言』來形容保羅的經歷（對於他在宣教工作所期待會發生的，也不要在此類暗示）。我們應該用『呼召』來稱呼它。『保羅並不在自述「大馬色的經歷」，而是神學性地傳達他蒙召做外邦人的使徒』（Wilckens, 1959:274; 參

Hengel, 1983b:53; Beker, 1980:6-10; Hultgren, 1985:125; Stendahl, 1976:7-23; Dietzfelbinger, 1985:44-82, 88f)。保羅無論何時提到基督向他顯現，他都認定是蒙召被差派做使徒，而且是和以賽亞、耶利米等先知的蒙召相同，是神揀選的作為，而且藉著啓示和異象向他傳達（參加一 15f）。他的所謂歸正的經歷是包含在他使徒的呼召更廣的實質裡。

這種強調呼召的說法，是對保羅的認識上最重要的修正。不過史氏等人認為，若發生在保羅身上的這件事只是呼召而已也是矯枉過正。加苑達（Gaventa）在研究新約人物信主的情形時，就分成抉擇（alternation，從一個人的過去所發展出來的稍作改變）、更新變化（transformation，劇烈的改變，但不否認過去、或過去所秉持的價值觀，卻是對過去有新的認知——即 Thomas Kuhn 所云『典範的變更』）及歸正（即對過去完全否認、一概斷絕的一種改變）三種（Gaventa, 1986:4-14）。照這樣分法，史丹達爾所了解的保羅比較屬於第一類——抉擇，也就是保羅還延續過去種種，只是多加上『呼召』作外邦宣教而已。不過，照保羅在加一 11-17 的記述，似乎不能如此歸類。事實上保羅在價值觀、自我定義、以及奉獻委身上有急劇的改變。『在律法的正統信仰上豈容釘十架的基督？從來沒有！』（Meyer, 1986:162）。保羅實際上是對拿撒勒人耶穌以及律法的救恩價值之認知經歷了基本的修正，儘管他的世界觀沒有多大改變（我以後會分析），我們還是應該以『歸正』來形容保羅的信主比較恰當（或者至少是一種『更新變化』）（Gaventa 對此有透徹的分析，1986:17-51；參 Senior and Stuhlmüller, 1983:168）。的確，這種歸化是保羅很根本的經歷，他也認為是每個基督徒都會有的經驗（Gaventa, 1986:38）。

所以，即使是像彼得、保羅、約翰等人，雖然本來也都是守規矩的猶太人，但還是必須信靠基督，才能成為神的子民（Sanders, 1983:172）。在保羅的觀點中，遇見基督代表一種時代的翻轉，以及一個新紀元的開始

（參 Beker, 1980:7f）。透過律法而得的救恩已被受死復活的彌賽亞所取代。跟隨基督的人要向律法死（羅七 4），也就是對過去有所放棄——這是歸正所指的（參 Sanders, 1983:177f）。

與耶穌的相遇急遽地改變了保羅對歷史的了解。對一個猶太人而言，耶穌若是彌賽亞，就意謂著末世已經開始（參 Senior and Stuhlmüller, 1983:169）。保羅由此更進一步了解，基督的救恩現已向外邦世界開放。在他的經歷和見證中，他的歸依基督與蒙召向外邦人宣教是一致的（Zeller, 1982:173）。漢恩（Hahn）說得好：『在保羅的觀念裡，他的使徒職分與歸正、受託傳福音、被差遣進入外邦人中間是同一件事。』（1965:98）復活的主把往昔的迫害者轉變成福音的特使。正如保羅自己說，『神樂意將祂兒子啓示在我心裡，叫我把祂傳在外邦人中』（加一 16）。誠然從保羅自己的見證看來，他的歸信基督與領受差派一致的說法，是無可異議的（參 Dietzfelbinger, 1985:138, 142-144）。²

保羅，或說掃羅，是從希利門派出來，此派對外邦人比其他拉比學派開放。所以很可能在掃羅成為基督徒之前，已經很熟悉，甚至活躍地參與在引領外教者歸服猶太教的工作行列。這對保羅成為基督徒後可能還有些影響（參 Hengel, 1983b:53）。更重要的是，保羅在反對耶穌運動時，特別針對耶路撒冷或其他各地講希臘話的會堂，而這些會堂，最早是在司提反的領導之下，是向外邦宣教踏出第一步的圈子（參 Hengel, 1983b:53f; Ollrog, 1979:155-157）。保羅從他所逼迫的那些人身上領受了福音（Beker, 1980:341; Zeller, 1982:173；探討保羅逼迫猶太基督徒的細節，請參 Dietzfelbinger, 1985:4-42）。當他開始出發走上他的宣教旅程時，基督徒的宣教活動事實上已經發展到帝國的許多境地，至少已經傳到了羅馬。因此，儘管保羅宣稱他的歸主與呼召是同時的，但是他的法利賽背景以及他與希臘猶太人的接觸，在宣教上也扮演了重要角色。而且他對自己蒙召的

意義，也是逐漸體會出來的；他比較積極作差傳的工作也是在大馬色的經歷後好幾年才開始，即隨著加二 11 之後所載的那些事件和耶路撒冷會議之後才開始（參 Hengel, 1983b:50; Zeller, 1982:173; Senior and Stuhlmüller, 1983:169）。

有件重要的事是，希臘猶太人對福音的反應各有不同。有許多講希臘話的猶太人對異教世界感到厭惡、輕視，對自身的傳統特別忠誠，因此對新的『教派』（sect）極為仇視。保羅也是源自這一類圈子。但也有其他一些希臘猶太人反應很積極、正面，這些便是保羅歸主後效法的一群人，他們正是耶穌和保羅之間真正的橋樑。這三組人（耶穌、希臘猶太人、保羅）有共通點，那就是對外人很開放（參 Hengel, 1983a:29; Dietzfelbinger, 1985:141; Wedderburn, 1988）。另有一件與此同等重要的事，就是保羅從來沒有放棄他從希臘猶太人領受的神學觀念；當然他不久就超越了這些觀念而更加進深（參 Dietzfelbinger, 1985:141; Meyer, 1986:117, 169f, 206; Hengel, 1986:82-85）。

保羅並不是外邦宣教的發起人這件事如果是真的，那麼他根本無意與耶路撒冷的教會領袖斷絕關係也會是一項事實。他和猶太基督徒的關係常遭到曲解，正如畢克（Beker）所說的：

（自由派學者）常把保羅描寫成一個孤獨的天才，以為他在耶路撒冷會議中跟彼得爭議，又在安提阿與巴拿巴爭吵之後，……就完全與耶路撒冷斷了關係。他常被描述為罔顧猶太教和猶太基督教的人，有意使基督教成為完全解脫律法束縛、純屬外邦人的宗教（1980:331）。

事實上，保羅在許多場合中都明顯表示渴望繼續與耶路撒冷教會有美

好的溝通與來往，特別是以三位教會的『柱石』（加二 9）為代表的這群人。在哥林多前書十五 11，他甚至宣稱他所傳的和使徒所傳的是一樣的福音（參 Haas, 1971:46-51; Dahl, 1977a:71f; Senior and Stuhlmueller, 1983:164）。保羅並不是基督教的『第二創始人』，他並沒有把耶穌的信仰變成是個『有關』基督的信仰。他並非發明耶穌是基督的福音，他就是承襲所傳給他的（參 Beker, 1980:341）。

保羅之所以要與耶路撒冷的教會領袖保持誠摯的關係，有實際上和神學上兩方面的理由（參 Holmberg, 1978:14-57）。剛開始他會把福音向『有名望的人』陳說，是惟恐他現在、或從前徒然奔跑（加二 2）。這種實際的考慮——就是外邦宣教十分成功，不應該遭受反對——與他的神學省思息息相關，尤其是他深信猶太人與外邦人之間有著不可抹殺的合一，『教會在福音與真理上若不一，教會的宣教是絕不會成功的』（Beker, 1980:306; 331f; Hahn, 1984:282f; Meyer, 1986:169f）。保羅為耶路撒冷窮困的基督徒，在外邦會眾中收奉獻送給他們，就是表達這種合一的一種方式（參 Haas, 1971:52f; Beker, 1980:306; Hultgren, 1985:145; Meyer, 1986:183f）；但同時他也認同耶路撒冷教會在救恩歷史中的特殊地位（參 Brown, 1980:209）。

然而，保羅講求合一並不是只為了講求合一，或者是不顧一切代價地講求合一。他一點不猶豫地『當面抵擋彼得』（加一 11），或者對加拉太那些擾亂福音的人（加一 7-9），以及在哥林多傳『不同福音的人』（林後十一 4）下咒詛，即使這些動作，可能在某些人眼中算是破壞了教會的合一（參 Beker, 1980:306）。『保羅很不能忍受耶路撒冷領袖的拒絕，但也同樣不能接受他們用權威論斷他所傳講的』（Brown, 1980:206）。因此他很熱切地為自己是蒙召作使徒，完全與那些曾經與主同行的人平等的事實辯護。他跟他們一樣，這種使徒性是直接由與復活的主相遇得來

的，而且奉派去做特使、做主的代表人（參 Wilckens, 1959:275; Dahl, 1977a:71f; Hengel, 1983b:59f）。

保羅一方面要忠於使徒和他們的信息，另一方面又深知自己的蒙召與使命之獨特，在這兩個活潑的張力下他展開了宣教事工。不同於其他的使徒，『保羅把「福音」與「使徒」兩字交叉使用，而且兩者都是宣教詞語』（Dahl, 1977a:71）。因此無怪乎在所有新約作者當中，保羅把世界性宣教的異象表達得最深刻，也最有系統（參 Senior and Stuhlmüller, 1983:161）。

以下我要找出他在宣教異象和實踐上的一些特質。

保羅的宣教策略

往大都會的宣教

保羅在宣教上的一些特徵，首先表現出來的就是所謂的保羅的『宣教策略』（因為找不到一個更好的字來形容）。

在早期基督徒運動的頭廿年，大致說來有三種類型的宣教活動：(1) 在猶太地區到處遊歷、傳揚神國迫近的傳道者（就是像那些我們第一章談過的傳揚耶穌言論集的人）。(2) 講希臘話的猶太基督徒向外邦人展開宣教，先是從耶路撒冷（常因逼迫而離城）出發，後來則從安提阿往外宣教。(3) 根據哥林多後書和加拉太書所記載的那些猶太化基督徒宣教士，到已經設立的基督教會，企圖『更正』他們認為對福音的錯誤解釋。³保羅的宣教工作是採取前兩類型的方式進行，但同時加以修正（參 Ollrog, 1979:150-161; Zeller, 1982:179f）。也許羅馬書最後的一段話（十五 15-21）最能表達出他對宣教的認識（參 Legrand, 1988:154-156, 158-161）：

但我稍微放膽寫信給你們，是要提醒你們的記性，特因神所給我的恩典，使我為外邦人作基督耶穌的僕役，作神福音的祭司，叫所獻上的外邦人，因著聖靈成為聖潔，可蒙悅納。所以論到神的事，我在基督耶穌裡有可誇的。除了基督藉我作的那些事，我甚麼都不敢提，只提祂藉我言語作為，用神蹟奇事的能力，並聖靈的能力，使外邦人順服；甚至我從耶路撒冷，直轉到以利哩古，到處傳了基督的福音。我立了志向，不在基督的名被稱過的地方傳福音，免得建造在別人的根基上。就如經上所記：『未曾聞知他信息的，將要看見。未曾聽過的，將要明白。』

從使徒行傳中的記載，也許人會以為保羅是個到處巡迴遊歷的傳道人。其實這不太正確，尤其是他有時在某些地方待上很長的時間（在哥林多有一年到一年半的時間，在以弗所則有二、三年之久）。所以應該像歐拉格（Ollrog, 179:125-129; 158）所說的，保羅是在從事『戰略性的宣教』，也就是著重策略性的中心地點式的宣教。他常說他的宣教是往不同的國家、不同的地理地區進展（加一 17，21；羅十五 19，23，26，28；林後十 16）（參 Hultgren, 1985:133）。而且用一特定的方法在選擇這些中心地點（Wernle 則講得太過頭，以為保羅是以鳥瞰的眼光研究宣教地圖，然後從對他有利的角度，事先規劃出他的行程〔1899:17〕）。他集中在一個地區或是一個代表整個地區的省籍都會：馬其頓的腓立比（腓四 15），馬其頓和亞該亞的帖撒羅尼迦（帖前一 7f），亞該亞的哥林多（林前十六 15；林後一 1）和亞細亞的以弗所（羅十六 5；林前十六 19；林後一 8）（Hultgren, 1985:132；參 Kasting, 1969:105-108; Haas, 1971:83-86; Hengel, 1983b:49f; Ollrog, 1979:126; Zeller, 1982:180-182）。這些『大都會』都是當時交通、文化、商業、政治和宗教的中心（參 Haas, 1971:85）。

如果說保羅『只想到「國家」，而沒想到個別的外「邦」人』，這種說法是誤解，也是年代倒置的。保羅以地區而不以種族為策略中心，他選定有代表性的都市，而且在這些都市裡建立基督教團體的基礎，顯然是希望福音能從這些策略性中心點帶到周遭的鄉鎮裡去。事實上也果真如此，在他初抵帖撒羅尼迦城不到一年之後，寫了第一封信給他們時（Malherbe, 1987:108）就說：『主的道從你們那裡已經傳揚出來。……不但在馬其頓和亞該亞，就是在各處也都傳開了。』（帖前一 8）

保羅的宣教異象是世界性的，至少是他所認知的世界。在使徒會議時（主後 48 年），外邦的宣教可能只在敘利亞和基利家境內（參加一 21；主後 40 年左右建立的羅馬教會，剛開始只是個猶太基督徒教會）。然而在會議之後，保羅看見宣教要有『普世』（ecumenical）的眼光，必須把福音傳到世界各地去。⁴而羅馬是帝國的首都，所以他自然想要去那裡探訪（參羅一 13）；但是當他聽說那裡已經有基督徒團體，就延期至往西班牙的途中才去拜訪在羅馬的基督徒（羅一五 24）（參 Zeller, 1982:182）。而此時他便集中心力在耶路撒冷到以利哩古一帶講希臘話的地區宣教（羅十五 19）。可是過不久，他就計劃到西班牙去。

這是不是像有些人所說的，保羅如此急急忙忙地跑遍羅馬帝國，就是為了宣告世界末了即將逼近的信息（Conzelmann; Hengel, 1983b:169, note 22 引用；參 Wernle, 1899:18）？其實大部分學者都不同意此說（參尤其是 Bieder, 1965:31f; Kasting, 1969:107f; Beker, 1980:52; Zeller, 1982:185f; Hultgren, 1985:133; Kertelge, 1987:372f），因為有幾處很重要的敘述都反駁這種解釋。首先，對保羅而言，末世永遠是不可清楚計算的。主的日子來到，好像夜間的賊一樣（帖前五 2）。幾年之後，他在另一處又說：『我們得救，現今比初信的時候更近了。』（羅十三 11）再者，保羅設立了不少地方教會，並且不時親自去或是寫信去，或是派遣其他同

工去餵養他們。他不時地為他們禱告，給他們在實際事務上輔助教導，期待他們能在靈性和事奉上成熟，在他們所處的環境中如燈塔般地發光。這些事都需要時間。然而卻又是在迫切等待末世降臨的理念架構下進行。當時有些基督徒因為熱心期待末世立即來臨，反而打消了廣傳福音的念頭，但是保羅卻剛好相反：『他是福音的報信者，是基督派在外邦人中的大使，是教會的榜樣、代禱勇士、以及輔導，而這一切都是他末世性宣教的一部分。』（Dahl, 1977a:73）所以說，保羅的使徒性和啓示性是沒有衝突的，只是其間有一種活潑的張力存在。畢克（Beker, 1980:52）就說：

保羅有一股熱情——但是是一種嚴肅的熱情。在保羅身上有一種焦急——但是是被預備世界迎接其最後命運的耐心所駕馭住，這個命運從基督的事蹟中已經開始，……他的末世性的熱切和宣教策略攜手並進。……（它們）彼此不相矛盾，宛如一方會削弱另一方的力量。

這也可以幫助我們了解保羅在羅十五 23 那段很奇怪的話：『但如今在這裡再沒有可傳的地方』（他指的是從耶路撒冷到以利哩古一帶）。因此他說要到其他地方去，因為他立了志向，不在基督的名被稱過的地方傳福音，『免得建造在別人的根基上』（羅十五 20）。漢格爾（Hengel, 1983b:52）以為這就是保羅的『野心』，其實這種解釋不適當。為什麼保羅會說這兩句話呢？原因可能有二：(1) 由於時間短促緊迫，所以如果到別人已去過的地方，就會浪費人力。(2) 他並不以為他工作過的地方宣教事業已經完成，而是因為現在已建立了教會，他們可以去內地宣教，所以他必須轉往『其他地區』。

保羅與他的同工

保羅宣教工作的另一個特徵，就是使用各式各樣的同工。歐拉格（Ollrog）的看法是這些人（不論男女）都不只是保羅的幫手或下屬，而是道道地地的同工（Ollrog, 1979）。歐氏還把他們分成三類：第一類是最親近的一群，有巴拿巴、西拉、特別是提摩太（:92f）；第二類是『獨立』性的同工，像百基拉、亞居拉和提多等（:94f）；第三類，可能也是最重要的，是地方教會的代表們，像以拜尼土、暗伯利、亞里士大古、該猶、耶孫等人（:95-106）；歐氏說，這些是教會專門派出來給保羅在一段時間當中使用的人（:119-125）。教會藉著他們在保羅宣教的事工上有份（:121）。事實上，如果地方教會沒有如此派代表出來，就是對本身有所虧損，把自己排除在保羅的宣教事工之外（:122）。

在這些同工身上，保羅可以顧念到教會，教會也可以認同他為宣教所做的努力；這便是宣教合作的初衷（:125）。如果教會選出人員來從事宣教，他們便會竭盡心力於宣教的事工（:131），因而整個教會就參與在宣教大事業中（:132）。同工的角色只有從他們與教會的關係上才看得清楚（:160）。這些宣教工作顯示出教會的成熟與否（:160, 235）。這些同工和地方教會的基礎關係永遠是宣教考量的重點（:234）。以神學觀點而論，保羅這麼作是表示他視宣教為教會的功能之一（:234f）。

保羅的使徒意識

保羅自覺是使徒具有特殊意義，尤其是他以自己為榜樣，不但要同工，而且要所有基督徒都來效法他。莫賀比（Malherbe）在提到帖前一6（『你們效法我們，也效法了主』）這句話時寫道，『保羅建造教會的方法，是聚集一群信徒，然後以身作則地來教導他們』（1987:52）。莫氏還接著說，保羅這麼做正是隨從當時代的作風，特別是道德哲學家們的做法。保羅跟其他嚴謹的哲人一樣，他的生命與他所傳講的不能分開；他的

生活證實他所傳的福音（:54; 68）。除了很多相似點之外，保羅畢竟與一般的道德哲人有一些不同之處，包括自我的認識，對本身所從事的工作的認知，以及實踐責任義務的方法。一般哲人會引用其他人作榜樣，而保羅則引自己為楷模，倒不是以為自己有什麼了不起的成就，而是他不斷指出神在他身上的作為與大能（:59）。同樣的，保羅所放膽講述的，也不像其他哲學家，從理智和意志的運用而得到道德履行上的自由為基礎，而是如他在帖前二 1-5 所說的，是靠著神的恩賜而有。這便使他能夠自我奉獻到一個地步，是一般哲人所不能做到的（:59）。由於他知道他的生命不能與福音分開（:68），所以他深信是神透過他的生活與服事，呼召人進入神的國度和榮耀裡（:109）。

保羅這種驚人的自信與自覺常成為許多人的絆腳石。他怎麼能誇他自己的工作（羅十五 17 等經文）？誇口（參以下字群：*kauchaomai / kauchema / kauchesis*，常在保羅書信中，特別是哥林多後書）難道是基督徒的美德嗎？而且會朽壞的人怎敢要求別人『模仿』他（參 *mimeomai, mimetes* 的意思，也出現在保羅書信裡；Haas, 1971:73-79）？這當然跟我們今天的想法有所衝突，除非我們知道保羅一向是無條件地順服在那位他所傳揚的主的權柄之下，他並不是為自己吹噓，而是為福音、為基督的緣故（參 Ollrog, 1979:201）。他對自己的要求也遠超過對別人的要求：『我是攻克己身叫身服我，恐怕我傳福音給別人，自己反被棄絕了』（林前九 27）。這也是為什麼他同時也誇自己的軟弱，因為基督已經教導他，『我的恩典夠你用的，因為我的能力是在人的軟弱上顯得完全』（林後十二 9）。他甚至能說：『因我甚麼時候軟弱，甚麼時候就剛強了』（林後十二 10）。這是佛克斯（Ernst Fuchs）所認為，『新約中最出名的似非而是（paradox）的道理』。⁵他之所以決定自己工作來供養自己，而不接受他所建立的教會的財物支持（除了腓立比之外；參腓四 15），也要

從這種精神來了解。他寫給帖撒羅尼迦教會的信中就說，他日夜工作，為的是不把重擔加在傳福音的對象上（帖前二 9），最後一句話的意思重點在於，他甚至因此寧可放棄本來應有的權利（林前九 4-12），而使福音更顯得可信。他在林前九 19 用另一種方式來說明：『我雖是自由的，無人轄管；然而我甘心作了眾人的僕人，為要多得人』（參 Haas, 1971:70-72）。保羅深覺自己是不得已，因為他以為『若不傳福音就有禍了』（林前九 16）。

保羅的宣教動機

我們很自然地從保羅的宣教策略談到了他的宣教動機。麥克葛林（Michael Green, 1970:236-255）認為，初代教會有三種宣教動機在運作，而這三重保羅身上特別清楚：感恩心、責任感、關懷情。這三種動機也許在保羅身上不太容易分清楚，因為有好些重疊的部分。儘管如此，葛林的分析也許可以幫助我們更加了解保羅對宣教的認識，所以我把它們拿來討論，但次序要倒過來，先講第三個動機。

關懷情

有一項重點要明白的是，保羅對異教的評價，跟當時猶太教的看法一致，也就是評價很負面。這不僅因為猶太人認為外邦人的道德水準低，而且的確他們惡行昭彰，保羅在林前五 10；六 9-11 及他處都記載了（參 Green, 1970:249f; Bussmann, 1971:120f; Zeller, 1982:167; Meeks, 1983:94f; Malherbe, 1987:95）。⁶不過其中最讓保羅譴責的就是偶像崇拜。偶像是邪惡的人心所假造出來的形像（參羅一 23，25），是人為的創造物，但是卻轄制著人心，以致『被牽引受迷惑，去服事那啞吧偶像』（林前十二 2），是『懦弱無用的小學』，『給那些本來不是神的作奴僕』（加四 9，

8)。因此他們作偶像的奴僕，並不是出於無知（像斯多亞派所云），而是故意的。其實『偶像』不只限於祭拜偶像，在廣義上也包括對一切錯誤事物的忠貞（參 Bussmann, 1971:38-56; Senior and Stuhlmüller, 1983:186; Hultgren, 1985:139f; Grant, 1986:46-49; Malherbe, 1987:31f）。

保羅反對在希臘羅馬世界所盛行的偶像祭拜風潮（與他的猶太宗教根源完全符合），不妥協地傳揚那獨一的神是唯一值得人們忠心敬拜的神。⁷與偶像成絕對對比的是一位『又真又活的神』（帖前一 9）。保羅說我們認識這位真神，不是單單因為神奇妙的創造、對世界的管理、和透過先知們的啓示；更是神藉著祂的兒子，把自己顯明給我們知道（加四 4f）（參 Bussmann, 1971:75-80; Senior and Stuhlmüller, 1983:186; Grant, 1986:47）。

保羅的關懷情就是在這點上生發出來。他看見在基督以外的人是完全失喪，走向滅亡的一群（參林前一 18，林後二 15），急切地需要救恩（參弗二 12）。『不順從真理』（羅二 8）的人要接受審判的道理，是保羅常引用的主題。也正是爲此，他絕不讓自己有所鬆懈。他必須盡量向許多人傳福音，好讓他們『脫離將來的忿怒』（帖前一 10）。他是神的使者；神藉著保羅及其同工誠懇地向失喪的人說：『我們替基督求你們與神和好！』（林後五 20）（參 Lippert, 1968:148; Zeller, 1982:167f, 185; Meeks, 1983:95; Senior and Stuhlmüller, 1983:186; Hahn, 1984:275; Boring, 1986:277f; Malherbe, 1987:32f）。

保羅傳道主要關心的不在『要來的忿怒』（參 Legrand, 1988:163）。他很少詳細說明忿怒是什麼。神的忿怒只是他所傳講的救恩外面的包裝而已，主要的信息是：在基督裡的救恩與神迫在眉睫的得勝。他所傳的是好消息，向這些故意犯罪、沒有藉口該受神審判的人傳（羅一 20，23，25；二 1f，5-10）。神以祂的慈悲爲人預備了悔改的機會（羅二 4）（參

Malherbe, 1987:32)。⁸那些聽見的人若能積極的回應，就『離棄偶像，歸向神，要服事那又真又活的神』（帖前一9）。『歸向主就是把人從死亡、不實的領域，帶進生命、真神的領域中』（Grant, 1986:46f）。這是一種改變（metamorphosis），比任何哲學家所能想像出來的更為基要。對保羅來說，『救恩的目標不是在成全個人天生的潛力，而是讓基督成形在信徒身上』（Malherbe, 1987:33，參四19和羅八29）。帖前一9提到的『離棄偶像歸向神』的話，是從散居各地的猶太人背景承襲而來的，『但是保羅馬上就用末世的語氣，以基督教的內容來加以強調：「等候祂兒子從天降臨，就是祂從死裡復活的——那位救我們脫離將來忿怒的耶穌」（帖前一10）」（Meeks, 1983:95）。對保羅而言，救恩是與獨一真神、耶穌基督的父相遇時，所經歷的一種不配得的釋放（Walter, 1979:430），是『得著兒子的名份』、『我們的身體得贖』、『蒙召要得自由』、『脫離那極大的死亡』、『認講神』以及（較常指的）『被稱為義』等等。

保羅宣教的目的是領人歸向基督的救恩。然而這種以人的角度著眼的目的，並不是保羅工作的終極目標。在他的宣教工作中，主要是在預備世界迎見神的榮耀來到，在那一天全宇宙都能頌讚神（參 Zeller, 1982:186f; Beker, 1984:57）。

責任感

保羅對外邦人的關懷之情，表現在外的就是一種強烈的責任感，要去傳福音給他們。這種責任已落在他身上，是無法逃避的：『若不傳福音，我便有禍了！』（林前九16）在寫給羅馬教會的書信中，他常用 *opheilema* 和 *opheiletēs*（債，負債人）這些字。羅一14說得特別清楚：『無論是希利尼人、化外人、聰明人、愚拙人，我都欠他們的債（*opheiletēs eimi*）』。米那亞（Paul Minear）就說這是一種很奇怪的表達方式（1961:42-44）。

因為欠債表示：(1) 一個人給另一個人禮物，(2) 知道並感激所給的禮物和給禮物的人。但是保羅一來不知道他欠債的對象是誰，二來這些人也沒給他什麼，所以用『欠債』來表達有點不太通。其實保羅是欠基督的債，而轉移變成欠那些基督要賜救恩的對象。對死去的人的責任感，產生對為之而死的人的責任感。對基督的信仰就生出欠債的情感；所以信徒對非信徒就像對基督一般，深深感到虧欠。這全是因領受神在基督裡的恩典而來，而不是由於什麼看得見的貢獻而有的。因此也就無所謂『報償』，不然就誤以為保羅從事宜教，原是為著能得到什麼報答（參林前九 16）。

保羅在哥林多後書用了另外一個詞來表達『欠債』的意思。他說：『我們既知道主是可畏的，所以勸人……』（林後五 11）。葛林（Green）很正確地解說：『這種害怕不是下屬對上司的一種畏懼，而是朋友之愛、或是被信任的僕人深恐對親愛的主人所交待的事沒有辦成的一種害怕』（1970:245）。這就是為什麼保羅會說，『恐怕我傳福音給別人，自己反被棄絕了』（林前九 27）這話的理由了。

這些經文都在強調他對基督以及對他奉差去傳福音的人群的一種虧欠感。在哥林多前書有段很著名的話，更清楚地指出他對後者虧欠的心情：

我雖是自由的，無人轄管；然而我甘心作了眾人的僕人，為要多得人。向猶太人，我就作猶太人，為要得猶太人；向律法以下的人，我雖不在律法以下，還是作律法以下的人，為要得律法以下的人。向沒有律法的人，我就作沒有律法的人，為要得沒有律法的人；其實我在神面前，不是沒有律法；在基督面前，正在律法之下。向軟弱的人，我就作軟弱的人，為要得軟弱的人。向什麼樣的人，我就作什麼樣的人。無論如何，總要救些

人。凡我所行的，都是為福音的緣故，為要與人同得這福音的好處。（九 19-23）

這幾行話與其說是保羅的宣教法，不如說是道盡了他宣教的責任感。無怪乎有人會說保羅的講道法充滿了『通融性、敏銳力與同情心』（Beker, 1984:58），對他而言，宣教不是把猶太人希臘化，也非希臘人猶太化（Steiger, 1980:46; Stegemann 1984:301f）。不過，照整個上下文來看，這只不過看到了外圍的意思。保羅在此並非提供宣教士如何作超越文化的適應（Bieder, 1965:32-35）。上面經文的最後一句話就『顯出這段話實在跟適應的藝術、或是成功的宣教技巧沒多大關係。他在服事上的自由並非由於他的慎思明辨，而是對福音順服以至關係他自己的救恩問題』（Bornkamm, 1966:197f）。保羅在此主要講兩件事：基督耶穌的福音是為世上的每個人，並無所區別；並且保羅有不可避免的義務要儘量去『得』人。⁹為此，他堅持不可在即將信主的人或是『軟弱』的信徒前面放置不必要的絆腳石，例如哥林多前書八到十章，他就一直在辯論吃不吃祭偶像的食物問題（參 Meeks, 1983:69f; 97-100, 105）。從不同背景出來的基督徒，實在不必要像複製品般一模一樣。

也許在這點上，有需要談一談保羅以為信徒對『外人』該有的態度和行為。如此會更加了解他所謂的基督徒的責任心到底是什麼意思。首先，他要讀者知道基督徒的團體是個很特殊的團體。米克（Meeks）已從保羅的書信中扼要舉出基督徒自我認識上幾個重要的特質（1983:84-96；參 van Swigchem, 1955:40-57）。這些特質給予基督徒團體劃上一些界限，就是保羅書信常用的語意，所謂的『歸屬』（加強團體的內在凝聚與休戚與共，保羅用了許多這類觀念的專詞）以及『分別』（與不屬於此團體的人有所分別）。他們要在行為上作榜樣，因為他們是『成聖』之人，神所

『揀選』、『呼召』之人，以及被神『認識』之人。

所以，由於我們是神的兒子的這個特殊的身分，我們的行為應該也很特殊。但是保羅又說，這種特殊的行為榜樣主要是為了向外人作見證。保羅固然是常用很負面的詞句來描寫不信主的人，如我前面已經提過一些，另外還有像『不義』、『不信』、『順從邪惡』等等形容詞，而『抵擋者、罪人』算是最常用的通詞。范叔清（van Swigchem）指出保羅的書信中對非基督徒的泛稱事實上只有兩個字：*hoi loipoi*（別人）和 *hoi exo*（外人）。這比起他其他地方零星使用的字眼要溫和許多（1955:57-59, 72），¹⁰而且沒有什麼定罪意味。

保羅反倒會批評自稱是信徒的人：『因為審判（教）外的人與我何干，（教）內的豈不是你們審判的嗎？至於外人有上帝審判他們』（林前五 12f）。所以他強調（教）內人對（教）外人的行為，而且前者好行為的表現是為著後者的緣故。基督徒不應該因不負責任、不守規矩而與外人處不好。基督徒應該『向外人行事端正』（帖前四 12）。保羅訓誨人『要立志作安靜人』（帖前四 11），但不是像斯多亞學派（禁慾主義）為自己的緣故隱居，或是像伊比鳩魯學派（享樂主義），傲慢地躲避社會；而應該是安靜作人，得到社會上大多數人的好評（Malherbe, 1987:96-99, 105; 參 Meeks, 1983:106）。除此之外，基督徒還要有『愛眾人的心』（帖前三 12）。李拜特（Lippert）列出具體表現這種愛的清單：基督徒應該除去論斷別人的慾望；他們的行為應該作好榜樣，勝過普遍的惡勢力；他們應該隨時準備為人服務；他們還要去赦免別人、為別人禱告、祝福（1968:153f; 參 Malherbe, 1987:95-107）。

不過，單單得到外人的尊敬，甚至是仰慕還是不夠。基督徒不但要活出榜樣，而且要得人。要吸引人、邀請人加入基督徒團體。換句話說，信徒要有宣教士的生活方式。固然基督徒團體是與人不同，有界限、有範疇

(Meeks, 1983:84-105)，但是也有『界限之入門』(:105)。米克就很正確的指出，自以為獨佔救恩的宗派，往往不跟外人打交道。一個例子就是那批在昆蘭的愛色尼派。但是保羅的教會就明顯地不同。他們具備宣教的衝勁，把外人看成是有潛力入內的人(:105-107)。他們『存在的榜樣』(Lippert, 1968:164)就是一塊有力的磁鐵，吸引外人走向教會。

從另一方面來看，保羅所謂的基督徒行為的宣教意義並不是那麼清楚明瞭。套用真希成 (Hans-Werner Gensichen, 1971:168-186) 的區分法，是『宣教志士』(*missionary, missionarisch*) 的意義多過『宣教志向』(*missionizing, missionierend*)。在保羅書信中，直接從教會派出來參與宣教的人很少(參 Lippert, 1968:127f, 175f)。¹¹但這不代表是一種殘缺，反而這些微小的基督徒團體所散發的吸引人的生活方式，會為實際從事宣教工作的人增加可信度。『一般』基督徒最首要的責任不是出去傳道，而是透過他們的好行為和讓外人在教會當中感覺賓至如歸，來支持宣教工作的進展。

感恩心

現在我們要討論宣教動機最深遠的一個層面。保羅之所以要到世界各角落去，主要是因為他藉著耶穌基督經歷到神莫大的愛。他在加拉太書上寫說：『神的兒子……祂是愛我、為我捨己』(二 20)，羅馬書上寫說：『神的愛澆灌在我們心裡』(五 5)。而最典型的表達是在林後五 11，『我們既知道主是可畏的，所以勸人』。我已說過這裡的『可畏』是怕主人失望的一種心情(參 Green, 1970:245)，難怪到了 14 節，他就用很積極的口吻說：『原來基督的愛激勵我們……』。

這樣看來，保羅之所以向眾人傳福音，主要不是因著對失喪者的關懷，也不是由於責任在身，而是視之為一種權利。所以他會說，『我們從祂(耶穌基督)受了恩惠並使徒的職分，在萬國之中叫人為祂的名信服真

道』（羅一 5）；又說：『特因神所給我的恩典，使我為外邦人作基督耶穌的僕役』（羅十五 15）。

權利、恩典、恩惠（希臘文都用 *charis* 這個字）——是保羅談到宣教任務所使用的觀念和意願。在羅馬書中，他在『恩典』或『恩惠』與『責任』之間建立親密的關連，也就是一談到欠債，馬上就轉成感恩。他對欠債或是責任的感覺，不是代表一種重擔壓在他身上，而是與謝恩幾乎是同義。保羅謝恩的方式即成為一個向外邦人、猶太人傳福音的宣教士（參 Minear, 1961）。他把可怕的罪債換成恩債，而在宣教中表露無遺（參 Kähler, [1899] 1971:457）。

保羅有時也用禮儀上的詞語來表達這種『恩債』。羅十五 16，他說自己是祭司（*leitourgos*），所從事的是『祭司的職分』（*leitourgein*）（參 Schlier, 1971）。在腓二 17 他稱此為『奠酒』（*thysia*, libation）和『祭物』（*leitourgos*, sacrifice），他把外邦人的捐款帶去耶路撒冷，供給那裡的窮人時，他說這是外邦人『犧牲的奉獻』（*prospora*）（羅十五 27）。同樣，他勸讀者要把自己當成『活祭』獻給神，是一種『事奉』（原文亦可譯為『聖潔的敬拜』）；而腓立比人派以巴弗提帶給他奉獻的金錢時，他叫它做『極美的香氣，為神所收納、所喜悅的祭物』（腓四 18）。

在這些祭物、奉獻的意思背後隱藏著保羅以及基督徒的愛心，這愛心是因為他們藉著基督從神領受的愛而來。而且活祭不僅是祭禮譬喻的語言而已，是真正活在基督徒的生活中（參 Beker, 1980:320; Schlier, 1971, Walter, 1979:436-441）。對那些以為保羅主張禮儀自由的人，他告訴他們這些儀式是神自己廢除的，但是基督徒仍然可以有一種『事奉』（*latreia*），就是為別人救恩的緣故，『把自己獻上當作活祭，是聖潔的，是神所喜悅的』，把『如此的事奉』（羅十二 2）天天在生活中表達出來；以代替以往所有的禮儀。而且保羅沒有用過『挽回祭』（*hilaskesthai*）

這個字（此字出現在來二 17），他比較喜歡用『和好』（*katallassein*）、『和睦』（*katallage*）等字眼，而且把猶太人或外邦人使用這些字的意思顛倒過來。¹²一般的用法（無論是）都是指人因自己犯罪而求神挽回，但保羅卻是指神自己『要求跟我們這原是與神為敵的人和好。神如此低下求人與祂合作』（Walter, 1979:441）。這就是保羅和基督徒所經歷的無限、無法述盡的愛。他們只能由衷地用『恩償』來回報。

宣教與神的得勝

保羅的末世啟示觀

要想真正描繪出保羅宣教神學的特徵，單討論他的宣教策略與宣教動機，仍然是不夠的。而且由於保羅的思想相當複雜，所以不可能找出單一的成分作為他神學最基本的特色，必須是找出好幾個重要的特色，並且看出他們彼此間的關係。這裡就簡單舉幾項：他對律法、因信稱義、猶太與外邦宣教的互賴關係、當今外邦宣教的急迫性、福音的世界性或宇宙性、基督的絕對性、基督受死與復活的意義、以及他的宣教為神將來的得勝預備道路等等的解釋。

我先討論最後一項，不過先前的幾項都是討論當中既定的前題。

近一、二十年來對保羅很進深的研究，的確看出傳統對保羅神學的主張許多是有錯誤的或至少是不完全的。從 1970 年以來的重要研究，包括有桑德斯（Sanders, 1977, 1983）、畢克（Beker, 1980, 1984）、和雷沙林（Räsänen, 1983）等。而學者現在大都同意，要了解保羅不僅要與他的猶太背景對照來看，而且要與這些過去連貫來看。也就是他自身對律法的看重、對神向以色列的應許的有效性、以及他對末世的篤信。

威肯士（Wilckens）在 1959 年發表的一篇文章裡說明，保羅（或掃

羅)在信主前本來就不是個很典型正統的法利賽人拉比(如歷來基督徒都一直認為地)。掃羅比較是個但以理之後的啓示文學(apocalyptic)傳統的一個法利賽人,而這點深深影響他成為基督徒後的神學思想。我們若不認識這一點,就永遠無法了解保羅(Wilckens, 1959; Sanders, 1977:479)。卡斯蒙(Ernst Käsemann)也在1960年以來的許多文章書籍中強調以啓示文學的眼光來看保羅(1969a; 1969b; 1969c; 1969e)。畢克更是在近幾年來竭力恢復『啓示文學性的保羅』的原本形像(1980, 1984)。桑德斯等人常把啓示型與拉比猶太教的主流相混合(Sanders, 1977:423f; 1983:5, 12, note 13),畢克卻相反地把猶太戰爭前的猶太教所包含的啓示文學意識跟猶太戰爭後對啓示文學意識的負面反應分得很清楚。雅麥尼亞時期之後,傳統猶太教便責怪這種猜測彌賽亞快要來臨的啓示導致了耶路撒冷及聖殿的被毀。所以從主後90年的雅麥尼亞會議以來,由於啓示文學的預言所造成的禍害,拉比希伯來正典就把次經(Apocrypha)和偽經(Pseudepigrapha)刪除(Beker, 1980:345, 359)。而保羅屬於戰爭前的猶太教,所以要用不同眼光來看他。無怪乎保羅的書信中充滿了大量啓示文學的思想。其中有四項最基本的形態:『辯證論』、『宇宙論』、『二元論』和『迫近論』(Beker, 1984:30-54),而這些與律法在猶太啓示文學中的運作都有關聯(參Wilckens, 1959)。

保羅雖然承襲了傳統,但對猶太啓示文學思想卻有所修正。但在討論這些之前,我要先提歷代以來基督教『主流』常跟猶太教在主後70年以後撇棄其啓示文學資產的現象一樣,不願接納『啓示文學型』的保羅,以為他根本只是在對戰後拉比式猶太教作回應而已。

啓示文學的思想特色是以為現世很虛空,而救恩只有等待將來。現階段的絕望與挫折,更驅使人們去渴望未來完全的拯救,所以常以為這種等待的日子很迫近,而且屈指可數。第二世紀末三世紀初的孟他努派異端,

就是早期的一個例子，跟後來中世紀、宗教改革期以及之後許多千禧年派的末世運動很相像。我們這個時代的文化景像亦常受這些運動的主導，像林賽（Hal Lindsey）的作品（*The late Great Planet Earth* 和 *The 1980's: Countdown to Armageddon*）等可見一斑，畢克以為這些運動和基督教信仰根本不合。畢氏舉出林希在修改孟他努主義使之合乎潮流時，就對福音書有極嚴重的曲解。林希對未來的描述全是極端預定論，完全沒有以基督為中心，所引的聖經也都是斷章取義，根本是極端自我中心式的對未來的遐想，更談不上有什麼十字架的神學觀（Beker, 1984:26f）。

教會與啟示

由以上看來，難怪歷來教會對啟示文學這類的主張很反對，甚至反應激烈，不是加以禁止，就是加以沖淡，¹³ 以致將來式的末世論在教會主流中被排除，或被視為異端邪說。每當啟示文學人士堅信未來一特定日子將對現實重新調整，教會總會貼上柏拉圖式思想的標籤。它表達的方式有好幾種，其中受俄利根（Origen）和奧古斯丁（Augustine）影響最大。他們以為基督的復活是已完成的事件，與信徒將來復活的盼望要分開。基督教歷史是神在基督身上所成就的永恆事件（once-for-all），『新天新地』只有屬靈的含意，所要強調的是個人怎麼走屬靈的道路，以及死後的事，而無所謂未來死裡復活之事。教會本身就是神的國，教會實施聖禮，並且藉著聖禮，成為使靈魂歸屬基督的地方（Beker, 1980:303f, 356; 1984:73f, 85-87, 108f; 參 Lampe, 1957）。

近來神學家則對此另有解決之道。例如十九世紀的自由神學，乾脆把保羅的末世性盼望當成裝飾廢物（參 Beker, 1984:61）。更正教派（特別是路德派）則只在意保羅的『因信稱義』，根本不理會保羅的其他思想（Bornkamm, 1966:201），特別是他對未來的盼望。¹⁴ 布特曼（Bultmann）用祛神話化（demythologizing）的方式（特別是末世論）

及用存在主義的角度來詮釋新約，因此把對『將要來臨』的那位神的盼望，局限成『永恆的來世』（permanent futurity），是一種變相的『因信稱義』，企圖解釋基督再來為什麼延遲，也同樣漠視保羅以未來取向的思想（參 Beker, 1980:17, 355）。陶德（C. H. Dodd）和另外一些人的『末世已實現論』（realised eschatology）也落入相同的窠臼——今世的歷史彷彿沒完沒了地進行著，使得神學家必須把保羅的教導加以調整來符合現狀。陶德認為保羅從早期書信中就開始發展其啓示文學思想，到寫歌羅西書和以弗所書時，就形成比較成熟的『末世已實現論』者。他以為保羅用教會論來取代啓示文學（參 Beker, 1980:303, 361; 1984:49, 86）。考爾曼（Oscar Cullmann）用救恩歷史的眼光來看保羅（和整本新約），主張神國關鍵性的戰爭（D-DAY，計劃日）已完成，雖然眾所認可的勝利日子（V-Day，勝利日）還很遙遠。乍看之下考氏好像對布特曼、陶德等的解釋提供了一個很合適的變通說辭，但是，他所認為基督是中點（midpoint）的意思，事實上是以基督的事件作為基督神學的中心，它已有效地取代神未來榮耀的事件，因此沒有所謂的末世論（參 Beker, 1980:355f）。

現在畢克請求把遭廢棄的『啓示文學式』（apocalyptic）一字加以復原，來代替被混亂使用的『末世論』（eschatology）一字。『啓示文學式』一詞的確在對照之下澄清了保羅信息中未來、短暫的那種特質，並且也表示出宇宙性、確定性的那種意味（1980:361; 1984:14）。畢克說正是這個原因，有必要在對『啓示文學式』一字加以重新闡述，成為神學上所認可的觀念，而不再只是個糟糕的名稱。¹⁵

啓示的重心

如上所述，對啓示文學的解釋最基本的錯誤（不管是古時或現代），在於對以基督為重心的輕視。保羅的末世啓示論就採用完全不同的路線。他在成為基督徒之後，雖然仍舊承襲猶太教啓示文學的說法，但卻有另一

個新的『重心』，就是耶穌基督（Dahl, 1977a:71）。以往律法在猶太教中所佔的位置，現在由基督來取代（Wilckens, 1959:280, 285f; Hengel, 1983b:53; 參 Moltmann, 1967:192）。傳揚基督的死與復活（不是耶穌在世的生活和事工，或祂所傳的神國），是保羅宣教信息的中心，正如林前十五章所明示的（參 Zeller, 1982:173; Grant, 1986:47; Kertelge, 1987:373）。套用畢克的話說（1984:35; 參 Zeller, 1982:171; Senior and Stuhlmueller, 1983:171, 174）：

人類的分野不在於對妥拉（律法）忠心，或是成為邪惡的外邦罪人（加二 15），而是基督的死成為神審判世界及其忿怒的焦點。基督的死表示將來在全人類身上的末世審判，而基督的復活則表示在祂裡面白白賜給眾人新生命。

然而基督的死與復活不是個封閉或已完成的事件，它不是『歷史的終了』。雖然彌賽亞已來臨，但祂的國度還未完全降下，這是保羅的掙扎（Beker, 1980:345f）。所要強調的不是耶穌的彌賽亞王權，而是祂是救恩歷史的轉捩點。基督的死與復活把未來的新世代引入現今的舊世代（參 de Boer, 1989:187, note 17; Duff, 1989:285-289），代表神的得勝已經開始，是期待的序曲，也是事實的保證。這是個確定性的預表，決定未來一切表徵、希望的特性。所以保羅指稱基督是死人末後復活的『初熟的果子』，或作『在許多弟兄中作長子』（林前十五 20, 23；羅八 29）。基督的復活必須指向未來神的榮耀及其完全的境界，也就是說保羅的神學是二重焦點而不是單一焦點，從神過去在基督身上的作為移向祂未來的作為。而且兩件事興衰與共，在基督徒現今的生活上聚合：『你們每逢吃這餅、喝這杯，是表明主的死，直等到祂來』（林前十一 26）。而未來迫

在眉睫因著基督的死與復活就更增強了，所以信徒禱告說：『*Marana tha*（主必要來）！』（林前十六 22；參林後六 2）

保羅對神要在人類歷史中介入的期待，比起猶太教中的啓示文學要加強許多，他還以為這過渡時期會在他有生之年完結（參帖前四 15，17；林前七 29），世界的樣子將要過去（林前七 31）。信徒該曉得『現今就是該趁早睡醒的時候，因為我們得救，現今比初信的時候更近了』（羅十三 11f）。基督徒是屬於『末世的人』（林前十 11），『就是我們這有聖靈初結果子的，也是自己心裡歎息，等候得著兒子的名分，乃是我們的身體得贖』（羅八 23）（參 Aus, 1979:232, 262; Beker, 1980:146f; 1984:40f, 47）。對保羅而言，末世的啓示真是他的『神學之母』（Käsemann, 1969a:102; 1969b:137）。

基督裡的新生命

這裡應該再次強調的是，保羅的重點不是指向外在的一件事。他所談到的盼望是因為神已經作成的事而有的盼望。在此猶太原本的二元啓示思想已被保羅深深地加以修正（參 Beker, 1980:143-152; 1984:39-44）。儘管對保羅來說，救恩的確是未來的事（參 Zeller, 1982:173; Senior and Stuhlmüller, 1983:177），但它的光芒卻已散播在現今的時空中。基督徒現在已是『聖潔』，而且要（更加）成聖（羅六 19，22）。從前受綑綁的人（加四 8），現在已從罪和罪惡的世代中釋放出來，成為屬神的人，成為『義的奴僕』（羅六 18，22；加一 4；五 1）。藉著贖罪，基督徒得稱為義（*dikaïos*），就是現今可以享受末世被稱為義的賞賜（參 Zeller, 1982:188; Hultgren, 1985:144）。保羅很少用『重生』這個觀念，也幾乎沒用過『悔改』這個動詞（參 Koenig, 1979:307; Beker, 1980:6; Gaventa, 1986:3, 46）。他以為人應該認識自己雖然活在逐漸滅沒、消逝的世界中，卻在神裡面是新造的人（林後五 17；加六 15）。人存在的方向與內涵已

進行了變化的作用。基督徒已『離棄偶像而歸向神，要服事那又真又活的神』（帖前一 9），意思是他們已超越死亡而進入生命，從黑暗歸向光明（參 Gaventa, 1986）。他們已被更新變化，而且繼續在被更新變化（羅十二 2，*metamorphousthe*，參 Koenig, 1979:307, 313）。保羅的道已把信心放在他們心裡（參羅十 8-10，14），所以他們藉著聖靈認耶穌為主（林前十二 3）。聖靈啓示的恩賜很有力地在保羅及信主的人身上動工。聖靈住在信徒心裡，使他成為屬基督的人。聖靈是活的而且賜生命，因為正是這位聖靈使耶穌從死裡復活（羅八 9-11）（參 Minear, 1961:45）。聖靈同在的確據，證明彌賽亞的時代已臨。事實上，『聖靈使將來的榮耀在現今出現，是末世的第一筆「訂金」或「保證金」』（羅八 23；林後一 22）（Beker, 1984:46f; 參 Senior and Stuhlmueller, 1983:178）。

然而與神和好、被稱為義、更新變化等事並不只是個人現今所經歷的，而是群體一起的體驗。教會是信徒一起慶祝這種新生命的場所，不僅在現今，而且延伸到將來。教會具有末世的視野，在預期著神國的到來，是新天地的灘頭陣地、新世界的先鋒、和新紀元黎明的記號（參 Beker, 1980:313; 1984:41）。然而正當這群又軟弱又渺小的群體聚集敬拜慶祝，並為主的再來祈禱之時，他們也同時警覺到在信心與現實之間的一種矛盾，就是『已經』與『尚未』之間的緊張關係。『基督是初熟果子』已從死裡復活（林前十五 23），信徒也賜有聖靈作為將來之事的確據（林後一 22，五 5），但除此以外好像沒有其他『東西』。他們好像亞伯拉罕一樣，在無可指望中還要有指望（羅四 18），而且因信接受聖靈的見證成為神的兒女，與基督一同承受產業。保羅說，如果『我們和祂一同受苦，也必和祂一同得榮耀』（羅八 17）。神不僅會戰勝我們的軟弱和苦難，而且要藉著我們的軟弱和苦難來得勝（參 Beker, 1980:364f）。信心可以承擔在神最後要得勝與現實狀況之間的緊張狀態，因為『靠著愛我們的

主，在这一切的事上已經得勝有餘了』（羅八 37）。並且『萬事都互相效力，叫愛神的人得益處，就是按祂旨意被召的人』（八 28）。沒有其他經文比林後四 7-10 把這種幾乎不能忍受的張力，述說得更深刻剔透：

我們有這寶具放在瓦器裡，要顯明這莫大的能力是出於神，不是出於我們。我們四面受敵，卻不被困住；心裡作難，卻不至失望；遭逼迫，卻不被丟棄；打倒了，卻不至死亡。身上常帶著耶穌的死，使耶穌的生也顯明在我們身上。因為我們這活著的人是常為耶穌被交於死地，使耶穌的生在我們這必死的身上顯明出來。

因此，我們基督徒在世上的生命常有這種不可逃脫的張力，不斷在喜樂與痛苦間徘徊。一方面苦難和軟弱達到難以忍受的地步，另一方面卻能『在患難中也是歡歡喜喜的』（羅五 3）。這便是說我們在世上的生命必須也有釘痕；正如保羅的身上常有『耶穌的印記』（加六 17；參西一 24），常帶著『耶穌的死』，在活著時還會『為耶穌的緣故，被交於死地』（林後四 10f）（參 Beker, 1980:145f, 366f; 1984:120）。

牛比津（Lesslie Newbigin）認為新約中沒有其他地方比哥林多後書這段話更道出教會宣教最重要的特質（林後四 7-10）。他以為『這應是宣教最典型的定義』（1987:24）。而且，這段話也把保羅的宣教工作特別當成是一項末世的事件：因為只有看見結局如何，才能維持在苦難與榮耀的張力當中。強調末世啓示的團體通常比較狹窄、內向、排外性重、而且妒心十足地想守住地盤；所以狹窄到一個地步，不太能發展大規模的宣教事業。保羅的群體雖然與眾不同，但一點也不內在、狹窄。在他們的邊界上常有門戶為外人開放（Meeks, 1983:78, 105-107）。期待主再來的心絲毫沒有削減他們宣教的熱忱。

保羅和其他講求末世的人之間另有一種不同。別人做宣教工作，以為宣教是末世的先決條件，所以從事宣教就加速末世的到來。但是保羅卻只能宣揚基督是主，並不能揭開末世的日子；這是神自己的主權，不是保羅可以做的（參 Zeller, 1982:186; Beker, 1934:52f）。保羅只知道在基督復活與再來之間這段年代，他要做外邦人的使徒，至於能否完全達成任務，連他也不敢保證。譬如在腓立比書一 21-24，他甚至在面對有喪失生命的可能時，一點也不憂愁自己是否能完成宣教大業（參 Zeller, 1982:186, note 75）。

萬國要歸向耶路撒冷

在這種末世的處境中，保羅深信向外邦宣教要比向猶太人宣教來得緊迫。尤其猶太宣教帶給他許多失望，所以更證實這是件沒有多大效果的事工（參 Hengel, 1983b:52, Steiger, 1980:48）。但這並不就使他反面不顧自己的同胞骨肉。而是他以為神仍然定意要拯救以色列，卻是用繞圈的方式——藉著外邦宣教來拯救以色列！他用兩個事件來表達這份信念，而兩者都強調末世啓示的性質。第一，為猶太地區窮困的基督徒送去一筆奉獻，而且他說『這也是我本來熱心去行的』（加二 10）；並且在他最後工作的幾年間，還花上許多精力做這件事（參羅十五 25f；林前十六 1；林後八 9）。當然，保羅和耶路撒冷的長執在解釋這份奉獻的意義上可能有所不同（參 Brown, 1980:209; Beker, 180:332; Meeks, 1983:110）。對保羅來說，這件事象徵猶太人和外邦人所組成的教會是合一的教會（Meyer, 1986:183f），所以保羅看重它到一個地步，必須冒險親自送去（這一趟路最後導致他被捕，並結束了他的工作）。

第二件事更重要，就是他帶了一批不同的外邦教會代表，一同隨行去耶路撒冷。保羅在此並不是想在耶路撒冷領袖面前留下深刻印象，向他們炫耀他宣教的確有果效。所以有些學者就認為保羅這麼做有傳統的末世含

意，就是外邦人將要從各地各方把以色列人帶回家（參賽六六 19-23）。不過保羅把猶太人解釋以賽亞書六六章中的一段話給完全顛倒過來，跟另外舊約的預言（列國要歸向錫安）合在一起，變成不是分散在外的猶太人，而是分散在各地各方的外邦人代表要聚集被帶到耶路撒冷。鄂斯（Roger Aus）解釋說這也就是為什麼保羅那麼渴望想去西班牙的原因（羅十五 24）。鄂斯並很仔細地討論出西班牙不僅是以賽亞六六 19 預言中所指的他施，而且代表當時西方世界最遠的地方，也就是『地極』。只有當以賽亞書六六 19 所提到的最遠的國家派代表到耶路撒冷時，『外邦人的數目才算添滿』（羅十一 25），主也才會在此時再來（參 Aus, 1979）。鄂斯也連帶提到羅十五 16 所說『所獻上的外邦人』（offering of the Gentiles）這句話的意思。這裡的『獻上』不是指金錢奉獻，而更是指外邦人自身的獻上（Aus, 1979:235-237）。¹⁶

由此可見保羅把奉獻跟具有末世意義的列邦歸向耶路撒冷連在一起（參 Bieder, 1965:39; Stuhlmacher, 1971:560f, 565; Zeller, 182:187; Hofius, 1986:313; Kertelge, 1987:372）。保羅用了希伯來人『代表性的普救論』（representative universalism）觀念，指這些到耶路撒冷的外邦人是被贖人類初熟的果實。他們代表整個莊稼，透過他們使眾人能分享神的祝福（參 Aus, 1979:257-260; Hultgren, 1985:135f）。

於是『外邦人的數目添滿』（羅十一 25）這件事最終也就跟以色列的救恩有密切的關係。保羅說『以色列人有幾分是硬心的』（羅十一 25），但是藉著外邦人信主，也許可以促使以色列嫉妒，也要接受耶穌為彌賽亞（羅十一 14）。保羅一刻也不能想像以色列人會落入永遠的滅亡，所以以令人驚異的、大膽的方式認為以色列會因著外邦人得救而得救。他向外邦人的宣教變成是『為以色列的得救繞了一大段路』（Käsemann, 1969e:241）。以色列的命運乃繫於外邦宣教上。保羅藉著『帶回』外邦

人激動以色列人悔改，然後拉開救恩的最後一幕，就是以以色列的歸回導致歷史的完結（參 Zeller, 1982:184f; Senior and Stuhlmüller, 1983:183-185）。外邦宣教時期只是『中場換幕時間』，以色列得救時，結局才來到（Stuhlmüller, 1971:565）。

然而外邦宣教是以色列得救的『序曲』，只是末世宣教的一面而已。另一面包括神的榮耀威嚴在整個宇宙間的伸展，這跟猶太傳統的救贖論完全不同。猶太的末世思想固然預期神要統管全宇宙，但卻只是限於以色列為特權的子民之範圍。即使有些猶太人預期看見外邦人歸向耶路撒冷，他們的想法仍是很內向型的，而且救恩的得著是因為向律法忠心。畢克在此就說，這一點『表明出以色列基本上是個沒有宣教意向的宗教團體，而且對末世的描繪大部分以報復為主題』（1984:35）。然而神在基督身上的作為，深深地修改了這種型態；被釘的彌賽亞已代替了律法（參 Hengel, 1983b:53）。藉著耶穌這個猶太人死在十字架上，然後又復活，全人類因此得以從死亡步入生命，從罪惡歸向神。保羅在羅馬書三 21-30 作了詳盡的解說：神的義藉著在耶穌基督裡的信心在律法之外已顯明出來。在猶太人和外邦人中間已經不再有所分別。所有的人都犯了罪，所有的人都可以藉著基督因著神的恩典被稱為義。畢竟，神不只是猶太人的神，也是外邦人的神。因為救恩只有靠著基督才能得到，所以救恩是為全人類而預備的。神甚至叫那些沒有尋求祂的人也能遇見祂（羅十 20）。再沒有所謂的特殊民族或特權階級。若要外邦人一定得歸依猶太教，基本上是違背了福音的真諦。以色列的彌賽亞是全宇宙所尊崇的主（*Kyrios*），所以祂必然是全人類的主。保羅在羅馬書裡特別道出了這種宇宙性的宣教觀點。『為所有人的救恩』便是研究此書最合適的解經之鑰（進一步研究參 Hahn, 1965:99f; Rütli, 1972:117f; Mussner, 1982:11; Zeller, 1982:171f, 177f; Senior and Stuhlmüller, 1983:174-177; Beker, 1984:34-38; Legrand,

1988:161-165)。

保羅的普救論 (Universalism)

在這點上要先說明保羅的宣教信息並不是消極的。他並非被指控為向世界宣告一個武斷的、吹噓的末世 (Beker, 1984:14, 58)。他是傳述了神的忿怒，但只是為所傳講正面的信息作包裝而已。這個正面信息是：神已經藉著祂的獨生子來到我們中間，將來還要在榮耀中第二次再來。宣教就在傳揚基督的主權，並且邀請人順服在此主權之下；也就是藉著他的傳道，使人可以承認『耶穌是主！』 (羅十 9 ；林前十二 3 ；腓二 11) (參 Zeller, 1982:172f, 182)。福音就是神在耶穌基督身上顯現的主權，把我們眾人都帶在審判之下，但同時也帶在恩典之下。但是福音並不是邀請人進入神秘的內省中，或是一個個靈魂，爬出失落的世界，進到安全的教會中的一種救恩。而是向世人宣告神在基督身上所作成關乎萬國萬物的嶄新事實，並要在慶祝神終極的榮耀中達到高潮 (Beker, 1980:7f, 354f; 1984:16)。所以使徒是被差派去世上拓展神將來要完成，但現在已經進入世界的國度 (參 Beker, 1984:34, 57)。

這是不是說保羅是個『普救論者』，他期望全人類到最後都要得救？他的敘述中有些好像只肯定特定的人會得救，有些又好像肯定所有的人最後都必得救。¹⁷伯銳 (Eugene Boring) 近來就針對這個問題發表了一篇非常有見解，又讓人深思的文章 (1986; 參 Sanders, 1983:57, note 64)。他指出少數學者以為保羅是個『普救論者』，所以把保羅書信中一些只涉及『特殊人得救』的經文放在次等地位；而大部分學者則剛好相反，把有關全人類都要得救的經文排在後頭，歸結說保羅其實是『特殊神恩論者』 (particularist)。另外還有一些人則以為保羅似乎是在思想上有漸進的發展路線，本來主張『特殊神恩說』，後來變成『普救論』 (參 Boring, 1986:271f)。

伯氏承認保羅的書信中的確有此互相矛盾的敘述語句，而且幾乎不可能和諧。但問題是，如果我們執意它們是互相矛盾的陳述或命題，那便永遠解決不了這個結。我們似乎應該把它們看為兩個分開的（divergent）圖案，並因而了解，保羅是個融會貫通的（coherent）思想者，但不一定很有系統（systematic）。他的敘述在邏輯上是有矛盾，但並非沒有條理（:288f, 292）。保羅在討論這個問題上用了兩個似乎相對的形像。在所謂的『特殊神恩說』的經文裡，包含的圖像是：神是個審判官，所以有『贏』的人（即得救之人）及『輸』的人（即失喪之人，但對這類人的以後保羅並沒多講，他沒有所謂地獄的教義〔:275, 281〕）。另一個影像是神是個君王。審判官職在分判贏輸，君王卻是要造成統一。一度彰顯的惡勢力已被克服，現在要向征服者敬禮。神已用公義、生命取代了罪惡的權勢。『萬膝』都要在祂面前跪拜承認此事（腓二 10f）。這種口吻與其說是救恩語言，不如說是『主權』來得恰當（:280-284, 290f）。

而這兩形像很難綜合成一體。在『普救論』與『特殊神恩說』之間只能選一項，但任選其一都不足表達保羅的思想。保羅一方面很有把握地傳揚神會是萬主之主，萬民都要稱耶穌為主。但同時他也堅持宣教的責任是不容忽視的。人們必須從舊的現實，藉著相信與委身『轉』到新的現實中，因為只有基督能夠拯救他們（參 Sanders, 1977:463-472, 508f）。每個人的結局都決定於是否聽見因信稱義的福音（羅十 14f）。神的義不會自動生效，必須藉由信心得著，但這種信心只有當福音傳給人時才有可能發出。神已經作成了和睦的工作，但祂不強迫人，只藉著使者的傳講伸出祂的手，盼望得到正面的回應（參 Zeller, 1982:167, 170-173）。所以保羅並沒有率然地宣揚普救論調，而以加強聽見福音的人該有的順服與責任來予以平衡。神公義的賞賜與神對人的要求不能分開（Beker, 1984:35-37）。救恩並非普遍到不需要人的回應；保羅用『那些相信的人』、『那

些在基督裡的人』、『那些蒙召的人』等字眼來形容『合格』得著救恩的人（Senior and Stuhlmueller, 1983:175）。宣教的託付永遠不能有所妥協屈服。

保羅從未誇張他宣教工作的意義。他只能**傳揚**，卻不能**開創**。那些有正面反應的人，也不能純粹出於『自願』。從一方面而言，這種反應是神的恩賜——所以才有揀選、蒙召、預定等字眼出現（參 Zeller, 1982:172; Boring, 1986:290f; Gaventa, 1986:44; Breitenbach, 1986:19）。

末世啟示與倫理

保羅的末世論又如何與倫理發生關聯呢？這是個相當重要的問題，特別是針對像培士理（Pixley）之類的指責：『保羅（約翰）所講的個人得救的屬靈信息，不如說是一種宗教鴉片，它使在痛苦中的人忍耐，因為可用個人的夢想來補償無法忍受的現實』（1981:100）。培氏的確形容出許多末世論者的面貌，包括在我們這時代講究末世啟示的人。當我們把『這時代』和『要來』的時代二元絕對劃分時，信徒就不再努力從事公正、和平、使人和睦的事。專注於主的再來就等於在倫理上採取被動、靜默的心態。一點不關心現在，而只顧念將來。社會保守主義與末世狂熱派攜手邁進。等候神的國立即降臨，人們從社會的汪洋中被救到教會的避難所，教會像救生艇般在狂風大海中，救出海難中的生還者（參 Beker, 1980:149, 305, 326; 1984:26, 111; Young, 1988:6）。除此之外，末世狂熱人士還經常表現一種特別自我中心的態度。視自己為受寵的菁英，世界是他們努力成聖的舞台，把靈性與身體二元區分，把受造的世界貶低為天堂的實驗室，或者是流淚谷。即使他們與別人有什麼來往，通常也是以高姿態出現。施展的是一種『剩餘倫理』（ethic of excess）——那些『沒有的』是『有的』這些人施捨的對象（參 Beker, 1980:38, 109; 1984:37, 109）。

保羅的末世啟示論卻完全不同。他的確認為教會應該與世界抗爭，因

爲『這世界的樣子將要過去』（林前七 31）。保羅對教會的看法修正了傳統的末世觀，他同時以爲教會已經是屬於那個被贖的世界，是世界中順服神的那個部分（Käsemann, 1969b:134）。因此教會竭力在從事一切活動，爲的是預備世界迎見它的未來。所以教會不在努力潔身自保，而是因著盼望神終究要更新變化這個世界，而參與在服務世界的行列中。保羅建立的教會就像一個另外可選擇的生活方式中的許多『口袋』（pockets），能滲透到週遭的社會當中。『在這彎曲悖謬的世代』，基督徒要活得『無可指摘』，好像『明光照耀』在世界上（腓二 15）——判斷要嚴謹、要樂意施憐憫、患難中要忍耐、不住的禱告、要樂意款待人、盡力與人和睦、不可欺騙、服事憂傷的人（羅十二）。對神國的熱切跟對有迫切需要的世界的關懷是攜手並進、不可分割的。

在保羅的想法裡，教會是與世界站在同一陣線上，是休戚與共的。¹⁸ 教會不能因自己已經得贖就持『已實現的末世觀』自高自傲。他們是活在世上以及世上組織中一群有盼望的子民。基督徒也是心裡歎息，與受造之物一同歎息勞苦（羅八 22f）。所以保羅拒絕一種狹隘的個人主義式的敬虔，以及把救恩限於教會之內。受造之物歎息，基督徒也一同歎息；只要神所造的萬物有一部分受苦，他們就尚不能分享末世的榮耀（參 Beker, 1984:16, 36-38, 69）。

基督徒群體的生活作息，和神拯救宇宙的計劃緊密相連。基督徒怎麼行事爲人，有否在每日生活中表彰基督的心意與神的權柄，這的確很重要。因爲未來的權勢在今日世界裡已在運作。保羅的末世思想不是要使我們在道德上消極，而是要積極參與在神救贖的旨意中。他被委派在這個世界上擴大神將要來的國度之領域，所以，確實因爲他關心到『終極』（ultimate）的問題，所以充滿對『次要』（penultimate）的關注；他更多參與的是現在而非將來。真實的末世盼望應該會促使道德上嚴謹。若相

信神最後要得勝，就不可能不在此時此地為神的國度鼓吹，也不可能不具道德意識，努力使神的創造物朝向神在基督身上的應許得以實現的地步。與錯謬的末世啓示所說的政治強權相反，基督徒要努力向善，顯出神終極得勝的部分前兆——儘管他們知道要分辨是神的旨意、權能或是自己的心意、能力並不容易，但絕不可以高估自己的能力（參 Beker, 1984:16, 57, 86f, 90, 110f, 119f）。

要明察保羅的末世論與倫理的密切關係，沒有比看他的**教會觀**更清楚的了。他以為教會雖然是末世的群體，卻極具此時此地的意義。信徒若不能在日常生活和在世上的生存當中重視此點，就不可能彼此接納為信心團體的成員。這在保羅的加拉太書二章中所提的安提阿事件即可見得。他不得不『當面』抵擋彼得，因為彼得受『宗教』、『社會-政治』的壓力而有妥協的態度。就『宗教』而言，彼得的行為正暗示救恩可以是與基督分開的；就『社會-政治』而言，他的行為暗示基督徒團體在世人面前是分裂的。保羅的激烈反應代表著基督既然無條件地接納我們，任何對猶太人和外邦人有差別待遇的想法都是荒謬的，那就是不願無條件地彼此接納。在基督裡，的確已『不分猶太人、希利尼人、自主的、為奴的、或男或女』（加三 28）。

也許在這裡我們會問，保羅是否對自主的、為奴的、或男或女不分的觀念也一樣不加妥協，正如他對猶太人、外邦人不分那麼堅持。在這裡我必須承認，後者的關係的確佔據了他大部分的心思，以至對前者幾乎忽略。我們這就必須從保羅當時的處境來讀這些經文。畢竟，他深信主的再來意味著猶太人與別人因對律法的錯誤了解所建立的牆已經拆毀，所以預備竭盡心力在這項信仰的基礎教義上。因為這個信念已耗盡他所有的精力，所以其他的分化就變為是次要的了。會不會他以為這些其他的分界比較是社會性，而非神學性的問題？

不管怎麼說，近來有些研究已顯示出，保羅教會的婦女地位比當代猶太教的婦女要高出許多（參 Meeks, 1983:81, 220 [Notes 107, 108], Portefaix, 1988:131-173）。至於奴隸問題則比較複雜。西坎多（Segundo）以為保羅生在那個時代，可能對奴役制度真實違背人性的特質『看得不太清楚』（1986:180）。而且他對這個問題不甚敏感，加上他也不是個理想主義者，現況有時是他所不能改變的（:165）。不過他並不贊成奴役制度，對此也非採中立。『假如在基督裡自主的與為奴的沒有區別，假如人人應該為別人而活，不該給人放絆腳石，那麼這所有想法應是確實在暗示，社會中的奴役制度應該完全廢止』（:165）。所以保羅『從內心給予奴隸人性自尊』（:164）；即使是奴隸的身分，『也不需要禁止他們達到人性上的成熟』（:180）。

這樣的分析很有幫助。不過我以為對奴隸制度這個問題可以再進深討論。彼得森（Petersen, 185）在深入研究腓利門書時便說——我十足相信——保羅並沒有對腓利門應釋放逃奴阿尼西母的事採取放鬆的態度（參 Roberts, 1983）。彼氏對此短短書信的敘述結構予以精湛的分析，並對保羅的『象徵範圍』之處理方式作了結論：保羅希望腓利門釋放阿尼西母。信裡夾帶一種『模糊的命令』，期望腓利門應該比抓回逃奴有更進一步的表現（:288）。雖然沒有對奴隸制度有何宣言，保羅卻是清楚地『對一個信主的主人和信主的奴隸的相互關係……予以責難』（289），畢竟『從邏輯、從社會角度不太可能把同一個人又當成下屬又當成與自己平等的人』（參 Roberts, 1983:64, 66）。保羅此信不但寫給腓利門，也同時是給在他家中的教會，誠然保羅把腓利門放在一個『眾所週知且為難的處境』（Petersen, 1985:288）。腓利門一向在世界和教會兩方面來說，都過著很舒服的生活。但是現在做主人的世界（屬世）責任跟做弟兄的教會（屬靈）責任發生了衝突（:289）。然而保羅不希望強迫腓利門釋放阿尼西母，

決定權仍然在他自己，保羅要他自由地抉擇（Roberts, 1983:65）。保羅沒有威脅腓利門去做他希望他做的事，他讓腓利門看見一條『更美』的路。他讓腓利門看見失去一個奴僕在財物上的損失，比起他將要得到的，實在是微不足道：他只失去一個奴僕，卻得著一位親愛的弟兄。本來的『犧牲』根本就無所謂犧牲。

但是保羅在書信最後還超越過這種軟性的勸告，提醒腓利門本就有虧於保羅（19節）。他說：『你若以我為同伴，就收納他，如同收納我一樣』（17節）。而且深信腓利門必要做過於保羅所要求的（21節）。然後在最後問安之前，他要腓利門為他預備住處，因為他希望很快去探訪歌羅西（22節）。如此一來，腓利門對保羅的意願根本無懷疑的餘地——保羅打算來查看到底腓利門怎麼處理這樁棘手的問題。如果他接受了保羅的『請求』，那麼見面時就皆大歡喜；如果他不接受，則面對保羅時，自己必須要當眾受責（Petersen, 1985:293）。這下腓利門和他家中的教會不得不看出這件事的嚴重性，而且嚴重到保羅必須違背常例特別寫一封信來討論這個問題。腓利門（以及歌羅西教會中其他擁有奴僕的主人們）真是可以說處在進退兩難、別無選擇的景況中。用彼氏的話來形容：

保羅給腓利門以及當地的教會出了個兩個極對立的大難題。在呈現出屬世和屬靈兩種截然不相妥協的作法中，保羅幾乎在強迫腓利門和教會人士超越狹窄的自我利益與感情，而追求活在基督裡真正的意義（:301; Roberts, 1983:64-66）。

當然，保羅討論倫理要求首要關切的對象還是教會內部的人，如果希望他延伸倫理的標準到教外的一般社會大眾，那我們未免太強求了。何況基督徒在羅馬帝國當時只是微不足道的一群。因此在情勢不容的狀況下，

要求保羅（或其他第一代的基督徒）能為帝國中的受迫者發動解放運動，恐怕也太荒謬可笑。他的基地是教會，所訴諸的都是受洗歸入基督的人。但同時他也認為教會是擁有另一種生活方式的群體，能影響滲透到社會的風俗習慣當中，因此，教會不可能只自己關起門來慶祝主的再來，而是因著教會中的改革，為社會的結構帶來改革的種子。在『彎曲悖謬的世代中』信徒要能『無可指責』而且顯在上，如『明光照耀』（腓二 15）。他們不能隱退至修院，而是要建立一個有盼望的團體，為全世界的得救贖而發聲、努力（參 Beker, 1980:318f; 1984:59）。他們不能向世界吹噓一個只為自己好處的『已完成的末世論』，畢竟教會和世界是緊緊相連的社會團體。

總而言之，保羅深信神在基督裡已完成與世界和好的工作，而在基督復活與再來之間託付使徒保羅開始第一階段的工作：聚集萬國歸回基督（Hultgren, 1985:145）。我們的討論已顯示出保羅能同時把握住兩個似乎相對的現實：一面渴望等候主未來的得勝，一面又能竭力進行宣教工作，在這敵對的世界裡建立信心的群體，並且實踐新的一套社會倫理。

大部分的基督徒發現，要在現在與未來的張力中創意地生活幾乎不太可能。所以有些淪為二元論，不敢面對世界，強調在現世『忍受』，以等待神帶來的榮耀新世代結束這些受苦。如此一來，耶穌不過是位先知或是律法的頒佈者，『只宣告以後將發生的事，以及在這無可救藥的現實環境應如何行』而已（Beker, 1980:346）。另外有些人對耶穌第一次來之後還延續了這麼一大段時間的問題，找到一些比較巧妙的解決方法。還有一些人乾脆只在教會裡慶祝基督的再來，特別是用聖禮，認同教會就是神的國（雖然這種立場今天已不普遍）。再有一些人採納存在主義的見解，或者幾乎與世界同流合污。持後面這幾種看法的人並不在乎時間永遠的繼續下去，主再來的『延誤』根本無關緊要。所以會傾向『過分慶祝』現在，

而對來日變化的盼望閉口不言，或者被中和淡化得無影無蹤（參 Beker, 1980:9, 345; 1984:61-77, 118）。

畢克在竭力恢復末世的理念之時，並沒有建議我們今日教會應該卑順地跟從保羅的觀念。他指出保羅自己對於盼望未來有時也作適度的調整（1984:49，引用帖前四 13-18；林前十五 15-21；林後五 1-10；腓二 21-24），不過保羅如此做時，並沒有對『神在末日真會有勝利地介入』這份期待妥協。所以我們也當照樣有此執著，秉著保羅對末世理念的精神，針對至少四個反對末世論的說辭提出答覆。這四個說法是：末世宇宙觀已經過時；『字義地』使用啓示語言在靈修上的誤導行爲；末世啓示只具有象徵意義；歷史的延續不斷足以駁倒末世論調（參 Beker, 1984:79-121）。要直接套用保羅的福音公式在我們今天的情況是不能成功的（:105），但是保羅的末世福音仍然可以幫助我們知道『得勝依舊操在神的手中，……將會轉換我們今日的勞苦歎息』（:17）。正因著神的榮耀將確實臨到的異象，使我們能在今日耐心又勇敢地作工，因為這個世界無論無藥可救到什麼地步，仍舊是在基督的指揮管轄之下。任何世上的參與、改革的企圖、使之合乎神國『藍圖』的行動，不管它有多微薄，都是有意義的，因為我們對新興的未來有盼望。保羅能夠立意去從事普世的宣教，又能思想末世的即將到來；在末世和宣教之間並不互相矛盾，因為此一方並不廢棄另一方，可以相輔相成。神最後的得勝已在現時放射著光芒，不管這些光芒有多曖昧模糊。所以保羅回應神公義和平的末世時刻的邀請，以『走向地極』邀請萬國成爲末世國度的一員來迎接（參 Beker, 1984:51f, 58, 117）。

律法、以色列與外邦人

我上面已經討論到保羅所遇見的似是矛盾的景況，即一方面對猶太的

宣教工作似乎在目前不太有效，而另一方面外邦的宣教工作卻是欣欣向榮。保羅並且建議，唯有藉著外邦宣教的努力不懈，猶太人或許才能因此得著救恩。我們若記住保羅是在回應神在末世的勝利而從事宣教時，就比較能了解他對宣教的解釋。現在我要更進一步討論他的末世宣教觀和他對猶太律法的了解，以及與猶太人、外邦人之間有些什麼關係。

保羅和猶太教

司寇布斯（H. J. Schoeps）曾經說保羅在律法上的教導『是他的神學中最紛亂複雜的教義』（參 Moo, 1987:3(5)）。兩千年來猶太教和基督教關係的興衰變遷，並沒有使『保羅對律法的了解』這個問題的解釋減低難度。所以如果我們想了解保羅，就得盡量多知道保羅當時的猶太教的情形，以及他們對律法的態度。近年來的研究顯示出當時羅馬帝國中的猶太教的確非常分歧。特別是在猶太戰爭之前那段時期。戰事之後則有很大的不同，因為法利賽人在那時設法重組並團結猶太宗教生活，所以訂出了一些界限尺寸，使得猶太基督徒幾乎不再可能留在猶太會堂的系統中。

桑德斯（E. P. Sanders）出版的『保羅與巴勒斯坦猶太教』（*Paul and Palestinian Judaism*）（1977）一書，可以說是對保羅的研究劃下了一條分界嶺（參 Moo, 1987:287）。以前雖然也有類似桑氏的看法，但是自他之後，學者多半以為，不能單單用路德為反對天主教提倡功德而主張的因信稱義來解釋保羅對律法的教導。目前大多認為保羅對猶太人、猶太教，尤其是律法其實有很正面的態度。

能重新欣賞保羅的猶太性的原因之一，無疑地是為了護教的作用。今天猶太教和基督教之間很有興趣彼此溝通對話，而保羅這個人物一直被猶太人認為是教內最大的叛徒（因為他對律法的一些說法，特別是在加拉太書），並且是反猶太教的始作俑者（就單看他寫的帖前二 14-16 就夠了！），所以可理解到，有些基督徒在與猶太人對話時，盡量使保羅顯得乖順一

些。

然而護教學並非改變保羅形像的唯一原因。當大家再好好讀保羅的作品，以及當代的猶太文學時，就不難對此『外邦使徒』有重新的觀感。譬如帖前二 14-16 這段話，必須要按那封信（保羅寫給他們的第一封信）的處境來看，而不能就此把它普遍化（Räsänen, 1983:262f, 264）。除外，在保羅後來的書信中，特別是羅馬書，很清楚看見他並沒有指控他的同胞因殺害耶穌，所以活該『永遠』承受神的忿怒（參 Stendahl, 1976:5; Steiger, 1980:45-47; Mussner, 1982:10; Sanders, 1983:184）。其次，大家也看出保羅的加拉太書（『保羅脾氣最壞的一封信』——Martyn, 1985:309）是為矯枉的目的而特別寫的，也就是針對當時主張猶太化的那批人。所以加拉太書不該被認為是系統神學的論文，而是要當成為特殊境況所寫的特殊文件（參 Beker, 1980:37-58; Lategan, 1988）。第三，保羅和當代猶太人共用了許多相同的宗教信仰，譬如對偶像的看法、對希伯來聖經的態度（是他思想主要支撐的所在）。『新的聖經』（『新約』對比於『舊約』）對保羅和大部分初代基督徒而言簡直是不可思議。因為他不是新宗教的『開創者』，而是舊約信仰具有權威的解經家（參 Beker, 1980:340f, 343）。第四，如桑氏所指出的（1983:192），保羅既然會把自己交由猶太領袖來處置（參林後十一 24），就表示他還把自己當成猶太人民中的一員（正如處置他的人所認為的）。處置、懲罰暗示著把他算在圈內。

律法的作用

就是以上的觀察，和逐漸對第一世紀猶太教的認識，才促使桑德斯會這麼說：

本來多人以為保羅在『門徒典與行為』上的理念絕對與猶太教思想分立的看法，豈不知正是保羅與巴勒斯坦猶太教共通的地

方……救恩是由恩典而來，審判才照行為而定；行為是在『內』的人的條件，但不是賺取救恩之道（1977:543-552）。¹⁹

不過一些學者也看出桑氏對他自己的觀點是有誇張之實（參尤其是 Moo, 1987; Gundry, 1987; du Toit, 1988）。單就一點來說，當時的猶太教在它的『宗教形態』上，並不如桑氏所主張的那麼有統一性（即使我們所知有限，資料來源也很零星。參 Wilckers, 1959; Meeks, 1983:32; Moo, 1987:292, 298）。²⁰此外，部分由於猶太人的資料短缺，所以可能原則上還是要接受保羅的書信為研究猶太教的部分資料來源。所以假如猶太人（至少是一部分猶太人）並沒有以為律法是得救之道，那麼保羅反對猶太化的說辭不就是不著實際的空談，我們因而只能推論保羅不過在故意誤解他的『對手們』（參 Moo, 1987:291-293）。所以說桑氏等學者固然幫助我們不再認為猶太教有極端講究律法的看法，以及保羅也不是個唯獨主張遵行律法是錯誤的孤行俠，但是許多學者還是以為『保羅和巴勒斯坦的猶太教的確在恩典與行為這個理念上有實際的不同』（Gundry, 1987:96; 參 Moo, 1987:292, 298; du Toit, 1988）。

因此我以為保羅的確經驗到與當時猶太人對律法的了解有不同看法的問題，而且這也深深影響到他對宣教的解釋。不過他與其他第一代猶太基督徒（以及外邦基督徒，參加拉太書）也採取不同路線。這些猶太人總認為信仰基督和遵行律法之間並無衝突矛盾（參 Wilckens, 1959:278f; Beker, 1980:248）。

然而要仔細了解保羅對律法的質疑，卻沒那麼簡單。²¹先拿一點（這一點常被忽略）來說，保羅有時對律法有很正面的態度。羅九4他論到他的同胞說：『他們是以色列人；那兒子的名份、榮耀、諸約、律法、禮儀、應許都是他們的』。在羅十一29又把以上這些項目列為神的『恩賜』

(*charismata*)。甚至在羅十五 8 稱基督是『受割禮人的執事』。以色列本來是像他們的祖宗亞伯拉罕一樣，在萬國中成為應許與恩典的表彰（羅四；加四）（參 Beker, 1980:336）。因而律法並不與福音作對，反而是為福音作證（羅三 21）。律法本是神為祂百姓所賜所為的一切總和，除了他們無法達成要求之外（參 Räisänen, 1987:408-410）。

可是另一方面，保羅似乎又有一些對律法很反面的話語，特別是一些猶太的習俗。其中最重要的就是那些『講求猶太化的人』想要求外邦人一定遵守的割禮。²² 在他看來，這等於是『去從別的福音』（加一 6），或者是更改了基督的福音（加一 7），『是與基督斷絕，從恩典中墜落了』（加五 4）。

為什麼會對律法有如此猛烈的攻擊？可能有好幾個原因，但是保羅並沒有很有邏輯地把它們列出來。首先來看關於要求外邦信主的人也要遵行律法這個行為，表示他們受教去信奉外在的禮儀，而不是信奉律法所涵蓋的精神（參 Räisänen, 1987:406-408）。第二（也許包括在第一項裡），保羅之所以反對律法、反對遵行是因處境不同的緣故；他知道外邦基督徒對律法只有淺薄的了解，會把在基督裡的救恩福音的要素給扭曲了，何況沒有其他任何事可以與基督相比，律法也不例外。²³ 第三（也許是最重要的，不僅反對律法的行為，而且是反對律法本身），律法促進猶太人的排他性，所以一定得廢除。由於這最後一項最關係保羅對宣教的認識，所以我現在先簡單地提一下。

不管猶太人是否真有此意，保羅看見律法已經成爲一種分別的標記，所以猶太人和外邦人無法休戚與共。這是傳統猶太人所無法看清的一點，律法因此只是把人群分裂、彼此孤立。這也使猶太人自覺特殊、內向，族群認同強烈，甚至以選民身分自傲。他們不知律法原來代表『從神來的義』，而把它當成與其他人類分別的標準，以致於把律法變成他們『自己』。

的義（羅十 3）。他們誤解經書（參林後三 15）和作神子民該扮演的角色。律法變成猶太人的一份『民族特權憲章』（N. T. Wright, *Moo* 1982:177f 引；另參 Beker, 1980:225f, 344; Zeller, 1982:177f）。保羅所反對的正是律法變質的這部分。講得更清楚些，他反對一切加在外邦信徒身上的『猶太化』。對保羅而言，在基督裡所有社會地位以及性別等都消除了，特別是猶太人和外邦人之間的分野（參加三 28）。律法那『中間隔斷的牆』已經拆除（弗二 14），若再再把它建築起來是絕不能容許的（加二 18）（參 Beker, 180:250; Zeller, 1982:178; Senior and Stuhlmüller, 1983:179; Meeks, 1983:81）。

這些可用另一種方式來說明。桑德斯建議，保羅是從找到答案去解決問題，而不是碰見問題然後去找答案的方式，來發展他的宣教神學（1977:442-447）。換句話說，保羅不是因為碰到窘境，發現律法的不足，所以迫使他趨向基督成為困境的解答；而是反過來，先遇見基督，迫使他重新考慮一切問題。『解答』（基督）向他指出『問題』的所在（亦即律法在救恩上的不足）。保羅以為猶太人和外邦人之間真正的狀況只有在福音之下，在『解答』的光照中才看得清楚（Hahn, 1965:102, note 1）。也就是我們說過的，傳統猶太人看不見這個問題，是因為沒有保羅的眼光。而保羅是因遇見了復活的基督才具備這種眼光。²⁴ 他不是從人領受的，也不是人教導他的，而是由『啓示』來的（加一 12-17）。他的那樁經歷使他深信惟有藉著耶穌、釘十字架、以及復活，神把救恩賞給了世上所有的人。

無條件的接納

猶太傳統並沒有提供保羅這項革命性的認知。他現在知道，不是藉著西乃山的律法，而是藉著基督，全人類才有可能從死亡進入生命，從罪中歸向神。所以他要傳『釘十字架的基督，在猶太人為絆腳石，在外邦人為

愚拙』（林前一 23），而且他『定了主意在你們中間不知道別的，只知道耶穌基督並祂釘十字架』（林前二 2）（參 Senior and Stuhmueller, 1983:168f, 171, 174, 179, 187）。基督超越了律法之上。保羅說基督是律法的總結（*telos nomou*, 羅十 4），可能應該解釋成基督是律法的『終結』與『目標』，也就是祂不但代替了律法，而且就是律法原先的意向，『是猶太宗教所追尋的最稀奇的答案』（Beker, 1980:336, 341；參 Moo, 1987:302-305）。基督在十架上代罪而死，已打開一條與神和好的路。神要無條件地接納人。這便是保羅宣教神學的房角石。

從這項基本的認知，保羅得到一個我們現在看起來也許很平凡，但在當時其實是很了不起的結論：猶太人和外邦人之間沒有分別。他們『都在罪惡之下』（羅三 9），都『虧缺了神的榮耀』（羅三 23）。每個人都某種『權勢』之下——罪、律法、肉體、假神等等（參羅一 18～三 20）——因此都有罪，都失喪了，誠然，神的忿怒從天上顯明在一切不虔不義的人身上（羅一 18）（參 Dahl, 1977a:78; Walter, 1979:438f; Senior and Stuhmueller, 1983:177; Stegemann, 1984:302）。無論是希臘人建議的人間智慧，或是猶太人相信的律法，都不能救我們脫離『將來的忿怒』（帖前一 10；羅三 20；五 12-14）。因為眾人都犯了罪，所以死就臨到眾人（羅五 12）。

然而，這個消極的判決卻有積極的一面加以平衡，『因為世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。如今卻蒙神的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白的稱義』（羅三 23f；參加二 15-17）。福音真是『神的大能，要救一切相信的』（羅一 16）。因為神審判人時『不偏待人』，施恩時更『不偏待人』（羅二 11）。這是因為神不僅是猶太人的神，也作外邦人的神，『神既是一位』（羅三 29f），祂的恩慈要及於眾人（參羅十一 30-32；十五 9）。畢竟猶太人和外邦人都是亞伯拉罕的子孫。這後裔的衍續是由亞伯

拉罕經由基督傳到外邦人，『你們既屬乎基督，就是亞伯拉罕的後裔，是照著應許承受產業的了』（加三 29；參三 7）。猶太人和外邦人一起形成『神的以色列民』（加六 16）。『猶太人和希列尼人並沒有分別』（羅十 12）；『因為你們在基督耶穌裡都成爲一了』（加三 28）。入門的條件『在耶穌基督裡的信心』，都可應用在外邦人、猶太人身上（Sanders, 1983:172）。只有那些『歸向主』的人（林後三 16），不管他是猶太人或是外邦人，都能承受亞伯拉罕的應許（:174f）。

不悔過的以色列人的問題

保羅當時的外邦宣教有急速的擴展。但是猶太宣教並不相同。這是保羅『最痛苦的經歷，看到大多數的同胞骨肉都拒絕福音』（Mussner, 1982:11）。這種痛苦的經歷，讓他寫下羅九 1-3 這段話：

我在基督裡說真話，並不謊言，有我良心被聖靈感動，給我作見證：我是大有憂愁，心裡時常傷痛；為我弟兄，我骨肉之親，就是自己被咒詛，與基督分離，我也願意。

保羅是位傑出卓越的『外邦使徒』，同時也是新約聖經作者群中最熱切關懷以色列人的一位（Beker, 1980:328）。這也就是說，若不考慮舊約子民得救的問題，任何對保羅宣教的描繪都只是片面的（Hahn, 1965:105）。保羅基本上相信全人類的命運跟以色列所發生的事關係重大。對他而言，猶太人的未來不是小事一樁，這也是他對末世的看法的一大問題（Stegemann, 1984:300）。讓他痛心的是猶太人沒有加入朝拜神在耶路撒冷的聖山，這山『如今，確定的是十字架站立的地方』（Steiger, 1980:48），無論如何他不可能就此罷了。

所以保羅回頭抓住神在舊約的誓約以及神的信實，來面對這個問題。

他說：『這樣說來，猶太人有什麼長處？割禮有什麼益處呢？凡事大有好處：第一是神的聖言交託他們。即使有不信的，這有何妨呢？難道他們的不信，就廢掉神的信麼？斷乎不能！』（羅三 1-4a）。又說：『他們是以色列人；那兒子的名份、榮耀、諸約、律法、禮儀、應許都是他們的』（羅九 4）。

以色列在救恩歷史上還是佔優先地位，是不容置疑的，也是不可忽視的。猶太人的確有特權，因為應許本是賜給他們的。而基督所成就的事，主要就在解答這些應許。保羅所傳揚的福音不是一套新宗教，而原是在回覆以色列長久來對彌賽亞的渴望（參 Beker, 1980:343）。『因此，神在末世要成就對以色列的應許仍是個活潑的盼望；除非以色列得救，否則神的信實也就落空了！』（:335）。『因為神的恩賜和選召是沒有後悔的』（羅十一 29）。假如神會後悔，那麼神對外邦人的應許也就會變得曖昧不明了（參 Stegemann, 1984:300）。

然而，保羅如何面對外邦人的宣教中基本的神學主張？也就是他說在基督裡並不分猶太人、希利尼人（加三 28），又說『肉身所生的兒女不是神的兒女，惟獨那應許的兒女才算是後裔』（羅九 8），『真割禮』不是『外面肉身的』，而是『心裡作的』（羅三 28，29），人人都可以到神面前來，人人都可以單單因信稱義？保羅怎麼可能同時站在兩個相對的立場上？西尼爾（Senior）和史都爾慕勒（Stuhlmüller）就說：『保羅在此兩難中的掙扎是複雜的，而且無法完全獲得解決。』（1983:180）雷沙林（Räsänen）對羅九到十一章作了以下的評論（1987:410）：

羅馬書九到十一章，以動人的手法把保羅對付一項不可能有結局、要把圓的硬變成方的任務顯示出來。他嘗試把兩個不相容的信念放在一起：(1) 神與以色列立了不能撤回的誓約，又給了

他們律法，邀請這群百姓達到一種公義的生命，而(2) 這種公義又不是真的公義，因為不是建立在對耶穌的信心之上。

這項『兩難』，事實上是『有關神的兩難』。『是從保羅天生與啓示兩種路線而來的兩套信念所產生的』。保羅的問題不僅是因為他所深愛的同胞可能遭到永遠的審判而產生的痛苦，且是憂慮到『神祂的旨意、祂的恆久不變性』（Sanders, 1983:197）。保羅的問題實在是『信念衝突』的問題，只能『述說不能解說：救恩是因著言；但神向以色列的應許也不會改變』（:198）。如此看來，保羅急需找出一條可行的公式，又可使神的應許保持原封不動，又可堅持在基督裡的信心（:199）。

羅馬書九至十一章

桑德斯認為，特別是這三章，保羅是在『聲明』而不是『辯解』他的信念。這最難的三章插在羅馬書的中間，而主題已在一 16 講明：『這福音本是神的大能，要救一切相信的，先是猶太人，後是希利尼人。』而九到十一章形成『羅馬書的重心』（Stendahl, 1976:28），並構成一個了解保羅及其認識宣教的一個『測試個案』（Stuhlmacher, 1971:555）。保羅的宣教與神學內在的合一，沒有比這幾章述說得更明顯（Dahl, 1977a:86）。要注意，這幾章放在前八章之後，並不是隨意安排的。羅馬書不是一部談因信稱義的神學論述，而九到十一章就像一個擺錯地方、上下文不連貫的『外來物』一樣。這幾章也不能說是保羅的『一種遐想』、『一個補充』，『根本與主體無關聯』（Hultmann and F. W. Beare; Beker, 1980:63 引用）。這一段篇章反而是一份很重要的『宣教歷史文件，為我們指向未來』；『特別在闡釋保羅外邦宣教的目的與背景』（Stuhlmacher, 1971:555）。

路茲（Luz, 1968:268; 參 Hofius 1986:310f）很正確地指出，十一

25-27 是保羅一切想說的重點內容，也就是這三章的最高頂點：

弟兄們，我不願意你們不知道這奧秘（恐怕你們自以為聰明），就是以色列人有幾分是硬心的，等到外邦人的數目添滿了，於是以色列全家都要得救，如經上所記：必有一位救主，從錫安出來，要消除雅各家的一切罪惡；又說：我除去他們罪的時候，這就是我與他們所立的約。

我已經說過，要了解保羅，尤其是要了解他的宣教，必須要知道舊約預言的背景及當時猶太人對末世的看法。若要了解這三章經文，特別是上述所引的這段話更是需要如此的角度。保羅書信中再沒有任何地方比這三章更引用舊約聖經來作為他的討論重點（參 Aus, 1979:232f; Beker, 1980:333）。路茲辯證說（Luz, 1968:286-300; 參 Rütli, 1972:164-169），上面這段話不應該用年代次序先後來看事件的發展，而只是保羅利用年代次序的方法，來證明神的恩典與信實。不過這樣的解釋很不確實。保羅在此的確以末世啓示的方式來說明外邦宣教不過是中間階段的事工，當『外邦人數添滿』之後，『以色列全家』都要得救，『救主』（再來的基督）要來結束歷史（參 Stuhlmacher, 1971:561, 564f; Hengel, 1983b:50f; Mussner, 1982:12; Hofius, 1986:311-320）。這一切都是末世故事要一步步展開的描述。

保羅從羅馬書九 1 開始，就在發展兩項論點。第一項由九 6 到十一 10，第二項則從十一 11 到十一 32（Hofius, 1986:300-311）。而十一 25-27 則是一語道破、一針見血似地帶上了高潮。他把神的救恩『策略』描寫成像『浪潮一般，一波一波戲劇性地』（Beker, 1980:334）分三幕來發展：以色列對基督的硬心與抵擋，帶來外邦宣教的興起，最後導致以色列的救

恩作為結束（參十一 30f）。

保羅說『以色列人有幾分是硬心的』。在十一 28 他還說猶太人是『神的仇敵』。可是同時也說『他們向神有熱心，但不是按著真知識』（羅十二 2）。他更進一步引用好多舊約經文來為他們申冤辯白，他在十一 8 說『神給他們昏迷的心，眼睛不能看見，耳朵不能聽見，直到今日』（參 Mussner, 1976:248; Hofius, 1986:303f）。這樣看來，好似神為了外邦人的緣故，准許以色列人硬心。保羅接著就引到『第二幕景』，提到因著以色列的過失，『救恩便臨到外邦人』（十一 11）因著他們的失敗，帶來外邦人的富足（十一 12），又因著他們被丟棄，世界得以與神和好（十一 15）。『神因以色列的盲目，使外邦人得以看見神同樣也為他們預備的救恩』（Stegemann, 1984:306）。以色列的硬心到頭來存留出外邦宣教的空間，促進他們的數目『添滿』。

再來就是第三幕——『以色列全家』得救。當『外邦人數目添滿』時（保羅是不是想到他帶外邦人代表入耶路撒冷去獻上捐款就是這時候？），以色列硬心的時期就要過去，他們就要迎見『救主』（十一 26），『蒙憐恤』（十一 31）。在最後一節（十一 32）保羅作了結論（『因為神將眾人都圈在不順服之中，特意要憐恤眾人』），最後以讚美頌詞結束這三章的話（十一 33-36）。

保羅是怎麼看出『以色列全家都要得救』？是不是他預先看出以色列全歸向彌賽亞？也就是說以色列也會用信心接納基督？保羅是否預期每一個猶太人都要得救？他是否還看見向猶太人傳道的需要？許多學者對這些問題各有不同的答案。

有些說保羅以為以色列『全家』藉著神的作為在主再來之時，會以信心接受基督而得救（Stendahl, 1976:4; Steiger, 1980; Mussner, 1976, 1982; Sanders, 1983:189-198）。特別是桑德斯，他強調這並不就暗示一種『雙

約神學』，也就是說猶太人因對律法忠心而得救，外邦人則因信基督而得救。猶太人也只能因信基督而得救。惟有透過信心才能成為橄欖樹的一部分。猶太人和外邦人是平等的，在之前或之後接上橄欖樹都一樣。救恩沒有兩種算法。但是桑氏以為以色列的歸信不是藉由使徒的宣教，是神自己要成全這事。這就是保羅所謂的『奧秘』。神的原先計劃有了變更，祂不是先救以色列人，而是在外邦人之後救以色列人（參羅十一 13-16），但是仍然使用同一種條件——因信基督得救。

另有些人像桑德斯一樣主張以色列『全家』得救是在主再來時，藉著神而成就的作為，所以外邦基督徒沒有勸導以色列歸正的任務（參 Beker, 1980:334; Steiger, 1980:49）。他們指出經文中只有說以色列得救（salvation），並沒有說以色列歸正（conversion 指信仰的改變）（Mussner, 1976:249）。以色列會從再來的基督口中聽見福音，然後以信心來接納祂；『以色列全家』會像保羅那樣得到信心——透過與復活的基督對遇，不藉任何人的涉入（Hofius, 1986:319f）。自保羅以來，任何基督徒要使以色列歸正在神學上是不可能的，而且自奧斯威茲（Auschwitz，二次大戰時，德國在此設立集中營）以來更是倫理上不可能的事。因有以色列這個個案，所以宣教要嚴格分成神的宣教（*missio Dei*）和人為宣教（*missio hominum*）（Steiger, 1980:57; 參 Mussner, 1976:252f）。教會無法勸動猶太人來信（Bieder, 1964:27f），只有神自己能救以色列人，教會頂多只能站在『預測的立場』（Stuhlmacher, 1971:566）。教會另一件責任就是保護未信的以色列人，因為外邦基督徒現今的救恩（與神和好），和將來的救恩（復活）都有賴於以色列的命運走向（Steiger, 1980:56）。所以嚴格說來，羅九至十一章對以色列不是一項控辭，而是一套辯護（:50）。

羅馬書九到十一章這段話，的確有些地方的講法會讓讀者有以上的這

些解釋。尤其稀奇的是，保羅沒在羅馬書用到教會（*ekklesia*）這個很基督徒式的名詞（除了十六章的問安才出現，〔參 Beker, 1980:316〕）。更奇怪的是在羅十 17 到十一 36 這段話中，『保羅沒有用基督的名字，包括最後的頌讚在內（十一 33-36）。這是保羅唯一沒有基督論成分的頌辭』（Stendahl, 1976:4——他明顯不知道十一 26 中的『救主』就是指基督而言）。

另外有些學者就以爲以上這些結論不能成立，不能太偏重保羅的一段話——其實只是幾節而已——就下斷語，應該與保羅其他書信一起來看。而且這段話也提到一些『條件』：例如在十一 23，提到『不信的』以色列人可以再被接上橄欖樹，『只要他們不是長久不信』。所以解釋以色列『全家』要得救時，不能與保羅的其他說法相衝突，就是熱心遵行律法，不管做到什麼程度，都是不夠的（參羅十 2），還有他基本的主题：福音是神的大能，要救一切相信的人（羅一 16）（參 Zeller, 1982:184; Senior and Stuhlmueller, 1983:180）。所以對猶太人的宣教並不能因羅九至十一章而廢除不顧（Kirk, 1986）。

也許要解決這個紛擾的問題，主要（可能是最重要？）是這三章的主题是保羅警告住在羅馬的外邦基督徒不要因以色列的『硬心』就自高自大。他用橄欖枝子的比喻，指出外邦信徒可能自以爲『那枝子被折下來是特爲叫我接上』（羅十一 19）。保羅接著說『話是沒錯』，但他提醒外邦基督徒，他們被接上『只是因爲信』，『你不可自高，反要懼怕，因爲神既不愛惜原來的枝子，也必不愛惜你』（十一 20f）。『當知道不是你托著根，乃是根托著你』（十一 18）。外邦人是『野橄欖樹』，逆著性接在本樹上，而以色列是『本樹的枝子』（十一 24）。所以勸他們不要自以爲聰明（十一 25），在這事上沒有誇勝的餘地。外邦人對以色列人只能有一個態度，就是宣揚見證神的信、望、愛，導致以色列興起羨慕嫉

妒的心。這件事重要到保羅要用三種不同的方式把它重覆說出來(十 19，十一 11，14)，讓外邦人完全明白對猶太人該有怎樣的態度(參 Mussner, 1976:254f; Stegemann, 1984:306; Hofius, 1986:308-310)。

保羅使用『奧秘』(*mysterion*) 這個字，特別在十一 25，也是有同樣的用意。奧秘指神處理外邦人和以色列人的作為『相輔相成』的特性(參 Beker, 1980:334)。先是外邦人不順服，然後外邦人接受憐恤，然後猶太人不順服，接著猶太人接受憐恤，最後神憐恤『所有的人』(十一 30-32)。在保羅的觀點中，因而，『以色列的命運，以及神的計劃中最終的作為，都繫在外邦宣教的完成』(Senior and Stuhlmueeller, 1983:185)，也繫於猶太人與外邦人不可改變的互動關係。

所以這段話證實了保羅一貫的思想：就是猶太人和外邦人之間的相互關係。對猶太人，他說宣教向外邦延伸是因在彌賽亞的新時代(也就是基督受死復活所揭開的時代)，以色列向世界宣教的結果(Beker, 1980:333)。『以色列要學習把它所接受的恩典的應許無條件地延伸到外邦人身上』(:336f)。福音是先給猶太人沒錯，但也是給希利尼人的(參羅一 16；二 10)。基督已經成了『受割禮人的執事』(羅十五 8)，為的是使『外邦人能與主的百姓一同歡樂』(十五 10)(參 Minear, 1961:45)。從猶太人的祖先亞伯拉罕開始，神已經開始了應許的歷史，不但為猶太人，也是為世上所有的人。

對外邦基督徒，保羅說如果他們認為自己可以單獨做基督徒，與以色列分開，那就是『自以為聰明』(十一 25)(參 Bieder, 1964:27)。保羅從不認為神在以色列身上的歷史會有所中斷。教會不能成為神的子民，而與以色列無關。保羅之所以向外邦宣教是跟以色列得救有關，而不是放棄、逃避以色列。福音是指神的應許擴張到以色列之外，而不是用外邦人組成的教會來代替以色列(參 Beker, 1980:317, 331, 333, 344)。因此保

羅從來沒有明說（就是在加六 16 也沒有）教會是『新以色列』，如第二世紀以來習慣以為的，聖巴拿巴（Barnabas）和游斯丁（Justin Martyr）的作品中就是如此立場（參 Beker, 1930:316f, 328, 336; Senior and Stuhlmüller, 1983:173-180）。的確，教會不是新的以色列，『而是擴大的以色列』（Kirk, 1986:258）。而外邦信徒絕不能忘記這一點。

保羅是否成功地『化圓為方』了呢（Räsänen, 1987:410）？他有沒有化解又要相信神與以色列立約的信實，又要相信因信福音才能得救的兩種看法呢？

答案要看你站在什麼角度而定。到頭來這兩種堅定的信念必然有張力存在，若是要邏輯性地選擇一方，必然會跟保羅服事的精神互相衝突。結果不是歸結說對基督的信心不是那麼必要，就是歸結以色列要滅亡，因為事實上以色列人極少有此信心。而這兩者都不是保羅的主張。

教會：過渡時期的末世群體

保羅書信中的教會（*ekklesia*）

在此章前頭，當我討論到保羅宣教的動機是由於一份責任感時，我簡短地提到他認為信徒對『外面的人』應該有什麼態度和行爲。就這點我們有必要仔細看看保羅的宣教神學中對教會的認識。

社會學家指出，任何社會組織若要生存下去，必須要劃定界限，必須建立組織上的穩定性與彈性，而且必須開創一個特有的文化（Marvin E. Olson 的說法，參 Meeks, 1983:84）。如具這個組織是宗教團體，還必須加上其他因素，像是吸引人加入組織的宗教教義，組織因自我認識及對世界的認識而帶來一些改變，以及支持他們信心的一些東西等（Gaventa, 1986:3）。

如果要用這些標準來衡量保羅在一世紀五十年代所建立的教會，我們應記住，當保羅離開他們時，這些群體實在沒什麼穩定性可言，『而且也沒什麼組織，又是困難重重，只有粗淺的信心的教導，並且與外在的社會有不少張力存在』（Malherbe, 1987:61; 參 Lippert, 1968:130f）。這些人數不多的小團體，採用了希伯來文 *kahal* 的希臘文翻譯 *ekklesia* 這個字為名。當時這個字是用來指希臘城市的男性自由公民召聚而開的市政會議。而講希臘話的猶太基督徒團體（剛開始也許是安提阿的那個群體：參 Beker, 1980:306）首先把這個字用在他們身上。保羅也在宣教旅途中使用它。

米克（Meeks）把保羅的 *ekklesia*（教會）和當時其他四種類似的模式作了詳細的比較：就是羅馬（或希臘）的皇室（household）；自願聯合會（俱樂部、公會、協會之類的）；猶太人的會堂；以及哲學或修辭學的派系（1983:75-84）。莫賀比（Malherbe）還特別精研一些主要的哲學派系〔尤其是犬儒主義（Cynics）、享樂主義（Epicureans）和禁慾主義（Stoics）〕，跟保羅對教會的了解作比較（1987）。經過仔細的求證，兩位學者都得到相同的結論，以為 *ekklesia* 和其他團體雖有不少相似之處，但是無疑地，*ekklesia* 還是非常獨特的團體。因為它的一些特點在了解教會是個宣教團體上，具有相當的重要性。我現在就要來說明。

在保羅的想法裡，『神的義』（參羅三 21-31）是給一群體的恩賜，而不是給個人的（參 Luz, 1968:168-171），因為個別的信徒不能獨立存在。保羅在寫給哥林多教會的兩封信中，特別清楚地說明這一點。哥林多教會有些信徒解釋在基督裡得自由，是指每個人從現在起可以隨心所欲，這種對基督徒生活的認識是保羅一再反對的（參 Gaventa, 1986:45）。教會確實沒有空間留給個人主義或個人自私自義（Beker, 1984:37）。當任何個體經驗『因信稱義』時，一定是會加入信徒的團體中。『末世的那個群體中的成員絕不會自立門戶生活』（Malherbe, 1987:80）。誠然，

基督徒原是『一種特殊的群體』(:94)。他們被稱爲是『聖徒』、『蒙揀選的』、『蒙召的』、『蒙愛的』、是『被神所知道』的(參 Meeks, 1983:85)。他們必須按照他們在基督裡是什麼樣的人而做什麼樣的事。特別是要表現在信徒彼此的關係上(:94)，以及實際關切彼此的物質需要上(:102)。而且這種關懷還得超出地方界限(雖然 *ekklēsia* 在保羅書信中通常是指地方教會〔參 Ollrog, 1979:126; Beker, 1980:314-316〕)，擴展到更廣大的基督徒群體中(Meeks, 1983:75, 80, 107-109)。因此接待信徒也要接待遠方來的做客信徒。保羅鼓勵羅馬的教會「聖徒缺乏要幫補，客要一味的款待」(羅十二 13)(參 Meeks, 1983:109f)。

保羅也用『彼此相屬的語言』特別表達出信徒之間的關係(Meeks, 1983:85-94)。他使用的骨肉至親的詞語有更重要的含意。譬如『父親』、『兒子／兒女』、『兄弟／弟兄們』等等在他的信中到處可見。這些稱呼在新約其他地方也有，但保羅用的次數及感情的熱切程度是很不尋常的。地方教會就成了它的成員的第一個團體。他的第一封信(算是比較短的)帖撒羅尼迦前書，保羅就用了十八次以上的『弟兄們』來稱呼基督徒(參 Meeks, 1983:86-88; Malherbe, 1983:39f; 1987:48-52)。威福斯坦(Alfred Wifstrand; Malherbe, 1983:39 引用)論到新約聖經的一段話，其實特別適用於形容保羅的教會：『新約奇特的地方就是神很親近，而且信徒彼此間比對他們同胞猶太人或希臘人更親近。他們之間群體的觀念很濃厚，而且彼此很看重，所以感情上的形容詞也用得比較多。』

洗禮以及障礙的超越

信徒間的合一主要基礎在於所有基督徒藉著洗禮歸入基督。我已指出保羅的宣講，實際上是他全部的神學，都以基督的死與復活爲中心。這也解釋了他對洗禮的認識。信徒——不是許多個體，而是一個共同體——受洗歸入基督的死，同樣從死裡復活；他們與基督同釘十字架，與他同死，

現在與他一起活著，並且向神而活（羅六 3-11）。他們已『披戴』基督，受釘而復活，被接納成爲神的兒女了（加三 26f；參西三 10）。

正因信徒受洗歸入基督這重大的事實，引起保羅如此熱情又激烈地宣告教會中一切屬人的障礙都可以超越了。洗禮是『神末世子民的標記』（Käsemann, 1969b:119）。對哥林多教會的人，保羅說，『我們不拘是猶太人，是希利尼人，是爲奴的，是自主的，都從一位聖靈受洗，成了一個身體』（林前十二 13）。對加拉太人他也用同樣的口吻，『你們受洗歸入基督的都是披戴基督了。並不分猶太人、希利尼人，自主的、爲奴的，或男或女，因爲你們在基督耶穌裡都成爲一了』（加三 27f；參弗三 6）。

因此，洗禮在社會關係與自我認識上就產生了有意識地改變（Malherbe, 1987:49）。在基督裡的信心使團契生活成爲可能。因爲信徒在基督裡是一體的，是彼此相屬的（參 Zeller, 1982:180）。在基督裡不但猶太人、外邦人可以合一，就是不同社會背景的人也同樣可以（Petersen, 1985）。當時希臘、羅馬的團體比較多是社會上同類型的人所組成（參 Malherbe, 1983:86f; Meeks, 1983:79），但是保羅堅持在教會裡不能有任何分裂。哥林多前書十、十一章，保羅力爭支持更大的社交整合，就是窮人與富人（也暗示自由人和奴隸之間）一起享用聖餐。有些富人的行爲的確是和保羅對群體合一的認識抵觸的。他們的作風不只是傷了別人的敏感，而且也不能只表示一下禮貌就算改正了；不，在這些事上要有正當行爲才是真實信心的顯示（林前十一 19）（Malherbe, 1983:79-84）。

這也解釋了爲甚麼彼得拒絕跟外邦信徒一起吃飯時，保羅會有那麼激烈的反應（加二 11-21）。拒絕與信徒分享主的聖餐，根本就是否認自己是因信稱義（參 Räisänen, 1983:259），因爲當這種事發生時，就表示是某種形式地信賴行爲稱義。假如基督徒彼此不接納，繼續分開用餐，那麼

與神和好也就危危可殆。當基督徒以種族、性別、社會地位這些奇怪的分別彼此分裂時，教會的合一——不！是教會本身——便要遭受質疑。神在基督裡無條件地接納了我們，我們也當照樣彼此接納。在保羅的思想裡，若在一地方信徒分成了兩群會眾——一群是遵行妥拉的猶太基督徒，一群則是不守妥拉的外邦基督徒——簡直不可思議（Sanders, 1983:188）。因著基督的受死復活，新時代已經發出曙光，猶太人和外邦人沒有分別地聯合在一起成為神合一的子民。『基督是分開的嗎？』（林前一 13）。這簡直不可思議！教會的分裂破壞了她的內在生命，也否認了基督代死的意義。只有基督，不是保羅或其他人（參林前一 13）被釘在十字架上，使人與神和好（參 Breytenback, 1986:3f, 19）。『一人既替眾人死』（林後五 14），所以基督和睦的工作不是把兩方帶進同一個房間，好解決他們之間的不同，而是帶進一個新的身體，使人際關係能在那裡得到更新變化。就保羅所了解，宣教實在就是對所有來自不同背景的人說：『歡迎加入這個新團體。每個成員都是家中的一份子，彼此以愛相繫。』（另參 Beker, 1980:319; Zeller, 1982:178; Meeks, 1983:81, 92; Hahn, 1984:282f; Hultgren, 1985:141f; Kirk, 1986:252）。

為了世界的緣故

這點正是保羅宣教的目的所在。教會蒙召成為一個群體，以彰顯神的本質與作為來榮耀神，並顯明神藉著基督的受死、復活、掌權已經作成了救贖、和睦的工作（參林後五 18-20）。當然，保羅這些教會深知自己與外界的團體有所不同，而且保羅也不斷地提醒他們的獨特性。同時，這種與外界有別的認知，並非要使他們把自己包在囊中，反而是這種獨特鼓勵他們與別人分享。在這分別、分享之間存在著一種創造性的張力。

在保羅的思想裡，教會是『順服神的世界』，是『得贖的受造物』（Käsemann, 1969b:134）。教會在世界上最主要的使命就是成為這種新

創造。它的存在就是爲了神的榮耀。而正是這一點會對『外人』有所影響。信徒藉著他們的行爲吸引外人或者惹人厭（參 Lippert, 1968:166f）。他們的生活方式要不就是吸引人，要不就是得罪人。吸引人時就帶人進入教會，即使教會不是很積極地『出去』佈道。保羅寫給帖撒羅尼迦教會時就說，『主的道從你們那裡已經傳揚出來，你們向神的信心不但在馬其頓和亞該亞，就是在各處也傳開了』（帖前一 8）。保羅提醒哥林多教會的人說，『你們就是我們的薦信……被眾人所知道所念誦的』（林後三 2）。他同樣也對羅馬的基督徒說，他們的信德『傳遍了天下』（羅一 8），他們的『順服已經傳於眾人』（十六 19）。這些評語並沒有提示帖撒羅尼迦、哥林多、羅馬教會積極地向外宣教，而是指出他們『本身具有的特質就表現出宣教士的樣式』——藉著他們之間的和一、彼此相愛、榜樣行爲、喜樂所煥發的光芒。

教會不是出世的，而是積極入世，從事宣教。基督徒蒙召在教會裡實踐彌賽亞的生活方式，但也在世上的價值體系上產生革命性的影響。他們不是躲在修道院裡，防禦外在世界的攻擊（Beker, 1980:318f）。對保羅而言，無所謂人的靈魂與外在世界的二元區分。『他把人放在世界和其中強大結構的處境裡』，強調教會與世界之間的『休戚與共與互賴的關係』（Beker, 1984:36），以表示出教會真是『有盼望的群體，爲著世界的得救歎息勞苦』（:69）。教會是活在世界裡、爲著世界的教會（:37），也就是說，教會對『一切受造次序及其結構有主動的職責與使命』（Beker, 1980:326f）。教會是一個群體，從事於在他們自己之間創新的人際關係，以及在大社會裡藉此爲基督作見證。主不是私人的、個人的主，祂永遠是教會全體的主，也是全世界的主。

所以教會對保羅很重要。他寫信的對象不是一群『由一位巡迴傳道者所組成的下階層勞工團體』，而是『蒙神所愛、被神所造的群體』，因此

『在神救贖的計劃中佔有特殊地位』（Malherbe, 1987:79）。所以保羅不僅建立教會，而且藉著寫信或時常派人到教會去的方式，來支持他們面對困難和衝突。因此，他說為眾教會掛心的事，天天壓在他身上（林後十一 28）。教會現在就是屬神的末世子民，以擁有比舊約百姓更廣闊的成員，為神向以色列的應許作活活的見證。教會是聖潔的，是基督在世上的身體。所以信徒若對別人的需要和處境不敏銳時，實際上就是『藐視神的教會』（林前十一 22）。

然而，教會儘管具有這些神學的重要性，她永遠只是一個臨時性的團體，正向屈服於神國的路上走去。保羅的教會觀絕不會與基督論和末世論相違背（參 Beker, 1980:303f; 1984:67）。教會是有盼望的群體，為著世界的得贖並自身的極致完成而歎息勞苦（參 Beker, 1984:69）。它只是個新時代的開端，所以保羅從來沒有組織一套『教會的教義』，教會只是一個有力的形像而已（Beker, 1980:306f）。教會只是個預備期的實體，是新時代在舊時代中發端的記號，因此是神新天新地的先鋒。她同時是世界要在神最後得勝的日子完全更新變化這份盼望的擔保證據，以及在一切活動上不斷盡力，好預備世界迎接它的未來（參 Beker, 1980:313, 317-319, 326; 1984:41; Kertelge, 1987:373）。畢竟教會知道，『這世界的樣子都要過去』，『時候減少了』。所以，

從此以後，那有妻子的，要像沒有妻子；哀哭的，要像不哀哭；快樂的，要像不快樂；置買的，要像無有所得；用世物的，要像不用世物。（林前七 29-31）

保羅的宣教典範

跟前幾章一樣，我現在要嘗試描繪保羅宣教典範的輪廓。他對於我們了解初代教會宣教的重要性是眾所週知的。在所有新約聖經時代、所有初代教會裡，他所表達的普世宣教異象的深刻方式無人能出其右（參 Senior and StuhlmueLLer, 1983:161）。無疑地，除非先看到保羅是個宣教士的身分，否則很難真正了解他神學家的思想；任何想要詮釋保羅的企圖，都必須從『神學與佈道合一，因信稱義與世界宣教合一』的理念著手（Dahl, 1977a:88）。

保羅的思想，老實說非常複雜。甚至像這樣討論之後，還是感覺只是在起步而已（另參 Haas, 1971:119）。有許多連帶的邊緣細節我並沒有去研究。因為以一個研究路徑來概括保羅對宣教的認識簡直不可能。所以我很知道，在某些方面也許我把『真正的保羅』給漏失了。正如卡斯蒙所描述（Käsemann, 1969e:249），這位保羅的大部分思想『對後代子孫都是難以理解』的，對我們這個時代也是如此，我頂多也只能強調性地提出在他神學中幾項重要的特點而已。

米那亞（Minear）說，『宣教學的目標之一是對使徒在教會中的工作有一個更恰當的認識，而釋經學的目標之一是對聖經作者的思想有一個更恰當的認識』。米氏又接著說，『所以當解經者以「使徒保羅」來處理他的作品，而宣教學者接受保羅的作品為對教會宣教工作的延續提供一套準則，那麼這兩者的目標就合併了』（1961:41）。這個『合併』（加德馬〔H. G. Gadamer〕叫它做『視野的凝聚』〔fusion of horizons〕）是個充滿危險的工程。我們很容易就倉促下結論，然後應用到我們當前的情況中，卻忘記保羅是在一個很特殊的情境中，發展了他的宣教神學與宣教策略。正如我前幾章所建議的，脫離這種窘境的唯一方法，就是從保羅本身來推測，容許他來『滋養』我們的想像力，靠著聖靈的引導，用創新的

方式，把保羅的神學及宣教邏輯理念延伸到與他那個時代相當不同的歷史環境中。如果我們把保羅死死地『釘』在第一世紀那個時代，我們便沒有真正『認識』保羅。我們要追尋的不只是保羅書信在第一世紀有什麼意思，也要思想在今天又有什麼意思。我們要在當時和現在的鴻溝間搭起橋樑。詮釋的過程本來就是一體的，使歷史和神學意義（在此該說釋經與宣教意義）最後得以融合（參 Beker, 1984:63f）。假如我們能儘可能尊重原始經文的準確性，而不使之淪為『適切現今』（relevance）祭壇上的犧牲品，這樣才有成功的可能。我們受託的任務概括來說是『在一個新狀況下對原文忠實』（:106）。在我們想作『應用』之前，一定要以歷史背景先來了解保羅的作品——也就是（儘量）以他的立場來讀。而不是把他的話當成經文證據來引用，以支持我們所偏愛的意思。

我希望前幾頁所說的已足夠看清，保羅的『宣教神學』比這種隨人意思想像（即使是忠於時代）的解釋要來得寬廣。另外，明知保羅的獨特性，我們豈有權利由外在理由來推測保羅的思想？正像漢格爾所說的（Hengel, 1983b:52f），保羅是個這麼特殊的宣教使徒，我們不可能模仿他，這話難道不是真的？讀了他的書信之後，確實會產生這種印象。他幾乎是一手包辦了整個羅馬帝國。一種『命運攸關』（*anangke*）的使命託付在他身上（林前九 16）。他加諸自己個人和所作事工的一些稱號確是很可畏的。他把自己的呼召比成以賽亞和耶利米（參羅一 1；加一 15）。他描述自己的事工為『神福音的祭司』，把外邦基督徒當作祭物獻上，並因著聖靈成為聖潔，可蒙悅納（羅十五 16）。神藉著保羅『顯揚因認識基督而有的香氣』，保羅看自己『無論在得救的人身上或滅亡的人身上，都有基督馨香之氣』（林後二 15f）。他是基督的使者，上帝藉著他勸人與祂和好（林後五 20）。他是『新約的執事』（林後三 6），是『與神同工的』（林前三 9）（參 Senior and Stihlmüller, 1983:182f）。另外，

如他在羅馬書上用各種方式說的，他欠猶太人和外邦人的債，因為他欠了基督（參 Minear, 1961）。

我們敢這麼大膽地說嗎？很可能不敢。但是另一方面，除非我們允許自己受保羅那份宣教熱忱的感染，否則我們怎敢很虔誠地讀保羅書信？怎敢拿保羅的話來講道？保羅自己不也是把他宣教的異象傳給了同工以及他所建立的教會嗎？正如保羅欠基督以及猶太人和外邦人的債，而猶太和外邦基督徒也欠基督的債，所以也彼此相欠。在此有『三角形的』互動關係（Minear, 1961:44）。如果我們真被基督稱義，這種『完全新的欠債感／感恩感的出現，就是最實在的證明』（:48; 參 Bieder, 1965:30f）。保羅的教會首先以獨特作風來表現他們的『恩情債』，也就是用向外人行事端正（帖前四 12），各樣的惡事都禁戒不作（帖前五 22），不使人跌倒（林前十 32），成為『無可指摘，誠實無偽，在這變曲悖謬的世代作神無瑕疵的兒女』（腓二 15），思想真實的、可敬的、公義的、清潔的、可愛的、有美名的、有德行的、有稱讚的這些事（腓四 8）。羅馬書十二章更充滿了這類的教導。誠然保羅是有意期望他的讀者來效法他。

因著這種精神，我要來確認保羅宣教典範中的幾個特徵。

一．**教會是個新群體**。保羅宣教結果所成立的教會是活在文化（希臘人相對於化外人）、宗教（猶太人相對於外邦人）、經濟（有錢人相對於貧窮人）和社會（自由人相對於奴隸）分裂的世界裡。在這些初長羽毛的教會中（特別是哥林多教會）彼此會因不和、口角而分黨分派。但是保羅從不對此消極地默認，即使有各種歧異存在，他也不放棄合一。這種意念不只是一種策略，或是針對結黨紛爭的弊害，而是受一項神學原則所約束：人們一旦『受洗歸入基督』，都是『披戴基督』，不能再分猶太人、希利尼人，自主的、為奴的，或男或女，希臘人、化外人；現在在基督耶穌裡都成為一了（加三 27，28）。我們現在『是以洗禮而不以出身來辨

認』（Breytenbach, 1986:21）。我們的合一是不容妥協的。教會是新天地的先鋒，所以有必要反映出神將來國度的價值觀。

由此可見，教會中的分裂，不管是種族、社會地位或其他因素，對保羅而言都是對福音的否定（參 Duff, 1985:287-289）。和睦與稱義表現在信徒之間的是互信互愛。不然教會必然出了差錯，保羅認為不能置之不理。教會的成員以耶穌基督為認同，而不以種族、文化、社會階級、性別為認同。再者，假如外邦人和猶太人被基督合為一體，『將兩下藉著自己造成一個新人』，『藉這十字架使兩下歸為一體，與神和好了』（弗二 15f），怎能彼此分裂呢？

二．向猶太人的宣教究竟如何？保羅對教會與以色列之間的關係的認識與上面所討論的相關，但從另一個角度來說，卻是很特殊的一件事。猶太人是不是世界上唯一不須宣教的宗教群體？我已經提過，有一些學者特別根據羅馬書九到十一章所做的解釋，而有這個結論。斯德傑（Steiger）就說，教會對猶太人只有一件事可做，就是『保護未信的以色列』，並保障猶太人在世上的和平（1980:56f; 參 Beker 1980:338f）。

甚至我們把羅馬書這三章（特別是十一 25-32）解釋成保羅並不預期參與對猶太人的宣教活動，斯氏等人的結論仍然問題重重。首先有人會問，是否事實的發生不像保羅所預期的那樣熱切，如果是的話，那麼單拿這段話來解釋今天許多問題，未免有時代錯誤的嫌疑（參 Zeller, 1982:189）。第二，如果僅僅一段經文就作全盤解釋，而否認其他的經文，不論是新約或保羅其他書信，就會有危險存在（參 Kirk, 1986:249）。第三，這些對猶太人敏感的看法，以及承認『猶太餘民的神聖地位』的需要（J. T. Pawlikowski, Kirk 1986:250 引用），是否跟屠殺猶太人之後西方基督徒的良心不安有關？

針對這些問題，我冒險提出一些看法來討論。

第一，外邦基督徒永遠不應忘記一件事實，就是以色列畢竟是神末世子民的母體；因此他們永遠不能放棄神與以色列間連貫的故事。基督徒信仰『在第一世紀是對作為猶太人的真實意義加以延伸或更新的解釋』（參 Kirk, 1986:253）。教會不是新以色列人（即神並非改變祂的立約對象，從不信的猶太人到信的外邦人身上），而是擴大了的以色列人（:258）。外邦基督徒的存在絕不能與以色列脫節（Bieder, 1964:27）。保羅選用了園藝上不可能的作法當比喻，來幫助他解說，就是野橄欖的枝子『逆著性』得接在好橄欖樹上（羅十一 24）。

第二，外邦基督徒其實從來不像作客似的進到以色列家中。教會在兩個團體集合時把次序顛倒了過來，也就是猶太人反而關在家的門外，而且鑰匙被扔掉了（Kirk, 1986:253 引用 Fr. Daniel）。歷代以來的外邦基督徒根本忽略他們原是依賴以色列的信仰基礎而生存，反倒自以為義，自誇他們的信心超過猶太人。事實上他們還更糟。基督教歷史中基督徒對猶太人多半是曲解、誤會、仇恨、逼迫居多。

第三，外邦基督徒和猶太人之間的對話溝通非常重要。但是很可惜的是，彼此並沒有以虛心相會，而是在歷史悲劇的陰影下，特別是納粹悲慘的大屠殺。不過，雖然有這些痛苦和悲劇，在我們的對話中，我們應該超越這件事而看見基督教和猶太教有相同的根，有相同的聖經，只是對神的啓示的了解有很深的不同。固然基督徒對猶太人長期以來的壓迫會使雙方的對話形成妾身不明的關係；但我們應該鼓勵雙方深入的彼此了解，而不是把重要的問題沖淡了（參 Beker, 1980:337f）。

第四，任何跟以色列的神學討論和對話，都應該分清楚舊約時期與神立約的以色列和現代的以色列國不一樣。把以色列這個神學上的實體之獨特地位和猶太的殘餘者所組成的以色列國家混為一談，是神學上很危險的錯誤觀念——何況從以色列國近幾年發生的事看來，她的行為和其他國家

根本沒有兩樣（參 Kirk, 1986:254-257）。

第五，要不要繼續向猶太人佈道宣教的問題，一直會是教會議題中沒有完結的項目。保羅在羅馬書九到十一章的說法很模糊，至少容許解釋為應該繼續對猶太人宣教。如果基督真是「猶太宗教追尋中的答案」，如果妥拉和基督沒有衝突（參 Beker, 1980:341, 347），如果亞伯拉罕的信心才算數，而不是他的血統（加三 7；羅四 11，14，16；九 8），如果熱心遵行宗教教條不能帶來救恩（羅十 2），如果那些人『若不是長久不信』，仍可再接上橄欖樹（羅十一 23），那麼不就意味基督徒對猶太人的責任，是要超過只在維護猶太人在世上的和平？當然，基督徒向猶太人作見證要具有深層的情感和謙卑的精神，特別是看見歷史上基督徒是怎麼對待猶太人的。²⁵

最後，保羅對『教會和以色列』的看法，與馬太、路加有很奇妙的相似之處。他們都是屬於相同的典範。不過三者也各有不同點。尤其是保羅的看法，更是在教會和以色列的關係之間有幾乎不能忍受，但又很具創意的張力存在。

三．要以神最後得勝的眼光來看宣教。我已經花了不少注意力在討論保羅以主再來的展望來詮釋宣教。問題是十九個多世紀的年月已經過逝了，保羅所期待的仍然還沒有實現。在教會和神學圈內對保羅有很廣泛的幻滅感，畢克就引了羅賓森（James M. Robinson）的話作例子（Beker, 1984:64）：

所謂迫在眉睫的期待是無法實現了，因為我們這個時代離那時代太遠了。即使怎麼修正時間的形態，也是無法實現這種期待。任何主張神的國已經來到，即我們這個世界就是神的國度的人，當受譏笑或貶損。但是若有人想站在兩極端中間，也要因

終究不能實現而枉然。今日對一個具有思想的人來說，任何選擇都一樣無效。

這個問題的確很嚴重。歷代以來，特別是現代，學者一直想盡辦法要把保羅神學中這個難纏的成分給解決掉（例如 Beker, 1980:366; 1984:117）。另外一些教會及神學圈則採取相反方向來尋找答案——依舊保有保羅末世論的形式，但沒有一點實質。例如林賽（Hal Lindsey）和其他一些人就是這種想法。

畢克則相反地主張要保有保羅末世論的實質，但不需要把它的形式絕對化。其實這些想把保羅說法中的預期事件之先後次序當成絕對的決定因素者，不但帶來很糟糕的結論，而且也曲解了保羅信息的核心。事件發生的年代次序，只是他信息主要焦點的一個（必要）副產品——這跟彼得後書 8 節中所說的（『親愛的弟兄阿，有一件事你們不可忘記，就是主看一日如千年，千年如一日』），把時間（次序）的緊迫性擱在一邊不一樣。雖然如此，我們對時間年代一直延續下去、好像沒完沒了的現象不能就是視若無睹。而是我們依然要注意神的勝利一定會來的呼喚，而不淪落於猜測時間或不信的迷惑中。我們必須和保羅一起期待神的勝利來到，對世上生命的一切苦難和矛盾有所交待。基督徒的生命只有牢靠在神終究要得勝的認知中才是實在的，『我們若靠基督，只在今生有指望，就算比眾人更可憐』（林前十五 19）。我們知道也承認神的得勝單操在祂手中，而且超乎我們的猜測與預期。也正因為我們很確實地走向神得勝的結局，我們拒絕效法這個世界；反而，我們讓心志不斷地更新變化（羅十二 2）。只有當我們知道我們在世上這些微不足道的『成就』，將來有一天要讓神完滿地達到最高點，我們在世上的使命才算有意義（參 Beker, 1980:362-367; 1984:29-54, 79-121）。信徒此時此地享有聖靈初熟的果實——不是

末世盼望的代替品，而是藉著祂使盼望生氣活躍，並且在等候救恩來臨的過程，只在自己心裡歎息（羅八 23）。

四．宣教與社會更新。討論保羅的末世論，一定會提到教會與社會的關係，以及『等候末世的問題』是否提示教會在社會中的使命。

談到這一點時，我們要提醒自己，在保羅那個時代，基督教運動算是初出茅蘆，就人數而言在當時社會實在微不足道，連生存都成問題——就人的眼光而言。這種現象便稍微解釋了為什麼保羅並沒有對當時不公平的社會結構（如奴隸制度）加以苛刻的批判，而且保羅基本上對羅馬帝國採取很正面的態度（參羅十三章）。

當然這不是全面的事實真象。我們也該看見保羅對兩項彼此矛盾的神學解釋予以嚴厲拒絕，就是『純粹』末世主義和狂熱主義。他對兩者的反感表達出他的福音信息中具有深遠的社會含意。

猶太的末世論偏向於把今生和來世分得一清二楚。這種想法自然叫人想從世上及其變遷中退隱出來。而顯然地，在第一世紀的基督徒當中常是抱持這種態度。由於時代已因基督而轉變，保羅以為這種看法完全不可行。因為我們現在活在因基督涉入所開創的新空間，所以不能再容忍舊世代中社會與政治的差別（參 Duff, 1989:285f）。

有些狂熱心份子（尤其在哥林多），便採取完全相反的主張。在接受了基督的一種過度興奮的心理之下，哥林多教會的一些份子以為要放棄主再來的期待，以及將來身體從死裡復活的盼望。基督的復活不再被認為是普世救恩的預兆，聖靈的降臨也不是將要來的那一切的記號。反而認為藉著洗禮和聖靈澆灌，信徒就已經『復活』（參 Käsemann, 1969b:124-137; Rütli, 1972:282-284）。『因為未來啟示所盼望的那些事已經在現今實現了，所以說要期待主再來根本就無意義』（Käsemann, 1969b:131）。

怪的是，有這種神學主張的人，跟極端末世論者一樣對社會漠不關

心。對後者而言，世界已無可救藥，所以要閃避，只有在末世時，神才會使一切變好。而對前者而言，世界已經被『征服』了，所以沒什麼可努力的，如果希望已經實現，還努力什麼？

保羅對此二者對社會不聞不問的主張嚴加反對，並且以對末世論激進式的重新解釋法來幫助他的論辯。他說正是因為神在末了的日子要得勝，所以在倫理上沒有被動的餘地，只有在今生今時主動地參與神的救贖旨意。對神國的信心只會『激勵我們更加努力不懈，使神的受造世界逐漸趨向未來的得勝』（Beker, 1984:111; 參 16）。基督徒生活不是只顧內在的虔誠和禮儀的活動，好像救恩只在教會中才有。²⁶ 反而應該是信徒要聯合、休戚與共，有順服活祭的生命（參羅十二 1），在每日生活中服事基督，『在世俗的世界』裡得勝，見證他們對基督終要得勝的信心（參 Käsemann, 1969b:134-137; 1969e:250）。保羅的倫理學不是建立在知道那些是好的事，然後做（好）事，而是建立在知道到底誰是主，然後遵主而行。並且宣稱基督是主，就把其他一切原以為有主權的事當成不合法的（Duff, 1989:283f）。

可是保羅同時也注意到不要太過分強調在世上的參與。這也許部分因為當時的處境，部分因為對未來快要來臨的期待，但同時也是因為他深信人為的努力不能引進新的世界。因為如果以為努力可以達成新世界的建造，要不就是『浪漫的幻象』，要不就是『過分嚴格的要求』，『因為就在我們靠著人為意志努力時，已經把神的國瓦解了』（Beker, 1984:118）。除非我們認為我們所做的是對『神最後顯現的那種強制的、召喚的能力』（:109）的一種回應，而且『看見畢竟是神主動帶動祂的國度的這種眼光，而顯示基督徒有對人為的努力作了不切實的誇張之虞』（:86）。基督徒的倫理不只建立在『末世前』（protology）基督已經成就的事，也是建立在『末世時』（eschatology）神還要成就的事（參 Beker, 1980:366）。

所以教會不要去理會危險的二元論主張，基督徒可以為因死和罪的勢力所呈現的不公平的社會結構來奮鬥抗爭，這也是世界向神的公義、和平所作的呼求；同時棄絕錯謬的末世觀，而把自己投身在政治勢力中，卻要不忘記『心中盼望的緣由』（彼前三 15），為神國的緣故成為攪動天下的。基督徒必須在此時此地，在一切結構的夾縫中樹立神的新世界的一切徵兆。

五．在軟弱中宣教。保羅不容許讀者如狂熱派所宣稱的，以為基督已經完全得勝，從此可以從苦難、軟弱、今生的死亡中逃脫出來這種虛幻的想法，也不容許讀者如末世派的解釋，以為神根本不在罪惡的世上，所以人類才會遭受痛苦、不幸，而好在這僅罪惡的世代不會延續太久（參 Rütli, 1972:167）。保羅反而是站在另外的基礎點上，『對一切價值觀重新評價』。這個基礎點就是基督徒生存在已賜予的稱義和保證擁有的救贖之間具創造性的張力當中。

我已經說明保羅的神學有二重焦點，就是神在基督身上過去的作為，以及祂將來的作為（參 Duff, 1989:286，跟隨 J. Louis Martyn 的說法）。保羅的『近觀』看到神和死亡的權勢仍然在一場激烈的戰爭中；但他的『遠觀』使他能看見戰爭的結果，而歡呼喜樂（參羅八 18）。

保羅特別在哥林多後書陳明這兩種遠、近視野之間的辯證性張力。他用使人震驚的方法把一組概念，如軟弱（*astheneia*）、服事（*diakonia*）、悲傷（*lype*）、困苦（*thlipsis*），和另一組完全相反的概念，如能力（*dynamis*）、喜樂（*chara*）、可誇（*kauchesis*）²⁷連在一起。這種辯證幾乎貫穿在全書的字裡行間，而在十二 9-10 達到了最高點：

祂對我說：『我的恩典夠你用的，因為我的能力是在人的軟弱上顯得完全。』所以，我更喜歡誇自己的軟弱，好叫基督的能

力覆庇我。我為基督的緣故，就以軟弱、凌辱、急難、逼迫、困苦為可喜樂的；因我什麼時候軟弱，什麼時候就剛強了。

這種對照的寫法在別處也可以找到。例如四 8-9：四面受敵——卻不被困住；心裡作難——卻不至失望；遭逼迫——卻不被丟棄；打倒了——卻不至死亡。六 8-10 也有另一組對照：似乎是誘惑人的——卻是誠實的；似乎不為人所知——卻是人所共知的；似乎要死——卻是活著的；似乎受責罰——卻是不至喪命的；似乎憂愁——卻是常常快樂的；似乎貧窮——卻是叫許多人富足的；似乎一無所有——卻是樣樣都有的。

對保羅來說，苦難不是因為世界權勢的攻擊、反對而不得被動忍受的一件事；苦難主要是為著世界的救贖，對世界有所參與而有的表現（參 Beker, 1984:41）。苦難因此是從事宣教的模型（參 Meyer, 1986:111）。保羅在接受成為基督的僕人後（參林後十一 23-28），他肉身上就常帶著『耶穌的印記』（加六 17）。他分享『基督的苦楚』（林後一 5），『並且為基督的身體，就是為教會』，要在他身上『補滿基督患難的缺欠』（西一 24）。是的，他身上常帶著耶穌的死，而且死在他身上發動，生卻在別人身上發動（林後四 9，12）。所以如果他受苦，是為著別人救恩的緣故（林後一 6）。直到哥林多後書的結尾，他又用另一方式說，『我也甘心樂意為你們的靈魂費財費力』（林後十二 15）。

六．宣教的目標。保羅在羅馬書開頭幾行話簡單地把他成為使徒的目標寫了下來：他是『奉召為使徒，特派傳神的福音，從主受了恩惠並使徒的職分，在萬國之中叫人為祂的名信服真道』（羅一 1，5）（參 Legrand, 1988:156-158）。他奉差要傳揚神已經與他和好，並要與眾人和好。這種使命感帶他走遍地中海世界，並拒絕到別人已經建立根基的地方傳福音，因為時間短促，任務緊迫的緣故（Senior and Stuhlmüller, 1983:182）。

他無論到那裡，就在那裡建立教會，來表彰一個新造的世界。這個新造的世界要『重新恢復亞當墮落之前的景況』，除了肉身的死亡之外，世上其他的勢力不再掌權了（ Käsemann, 1969b:134 ）。

教會對保羅雖然很重要，但卻不是保羅宣教的目標。教會的生活、工作與神拯救世界的計劃緊密相繫。在基督裡，神不但與教會和好，也叫世人與祂自己和好（林後五 19 ），所以保羅要到處傳揚：『福音的普世性和使徒保羅工作的普世性相合，也就是到世界各地傳播宣稱神救恩的勝利』（ Beker, 1980:7 ）。神已將基督升為至高，又賜給祂那超乎萬名之上的名，『叫一切在天上的、地上的，和地底下的，因耶穌的名無不屈膝，無不口稱「耶穌基督為主」，使榮耀歸於父神』（腓二 9-11 ）。『祂因從死裡復活，以大能顯明是神的兒子』（羅一 4 ）。人類的救恩因而最後要帶來萬國、萬物同聲頌讚神（參 Zeller 1982:186f ）。』

保羅對普世宣教的認識最根本所在，是他個人深信耶穌基督受死、復活，成為世人的救主。傳揚基督『也許在猶太人為絆腳石，在外邦人為愚拙』，但『在那蒙召的，無論是猶太人、希利尼人，基督總是神的能力，神的智慧』（林前一 23 ， 24 ）。信徒原是被祂所召，好與祂兒子，我們的主耶穌基督一同得分（林前一 9 ）。保羅在行使任務時，如桑德斯所建議的，是建立在『解答困境』的基礎上，而不止於『指出困境』而已。從追想過去的光景中，他了解沒有基督是甚麼情況。就是因為經歷了神無條件的愛，才讓他領悟沒有基督所淪落的是何等大的黑暗。他在帖撒羅尼迦前書一章 4 和 10 節所寫的（『被神所愛的弟兄啊，我知道你們是蒙揀選的』，『那位救我們脫離將來忿怒的耶穌』）是一種『自白』，表白他因神在耶穌身上的作為而得救，而不是一種向未信者的『宣言』（參 Boring, 1986:276f ）。所以保羅不是著意在未信者歸入基督的階段，那是在『困境』的開始。反而是因著他知道自己已經找到了『解答』——或者說是他

被找到了更適切，就是他必須去傳揚的福音，是一種無條件的愛、無代價的恩典。因此，他的宣教信息著實是積極正面的。

第二部

歷代宣教思想典範

第五章 宣教學思想典範的興衰更替

六個大時代

在本研究的第一部分，我試圖介紹給讀者三位初代基督見證人如何了解認識耶穌一生的事蹟，以及從此引申出教會對世界的責任。

不過除此之外，我們還須往前再進一步。我們應當記住馬太、路加、保羅的福音與書信所寫的對象與我們現今的世代有根本上的差異，而我們也有必要來了解宣教對我們的時代意義如何。時代之間有很大的差異，不容許我們一對一、逐字逐句地直接應用聖經作者所寫的話。再者，我們應該秉持有創意但負責的態度，不受局限地把耶穌及初代教會的事奉觀念，藉著豐富的想像力，在我們的時代和處境中發揮出來。這麼做有個基本的理由，就是認可基督教的信仰是歷史性的信仰。神是藉著人物和事件，而非抽象觀念來與人溝通，向人顯現。換句話說，聖經（包括舊約和新約）信仰是『道成肉身式』的信仰，神的真實性進入人真實的事件中。

這個重點希望會在我不斷的討論當中更加清楚地顯明出來。因此，我要仔細來看宣教在各個時代裡分別具有什麼意義，然後在最後一部分，嘗試用粗獷的筆法，描繪出當今宣教的思想典範到底是什麼。

要討論歷代教會如何解釋、實踐宣教，我要引用龔漢斯（Hans Küng, 1984:25; 1987:157）的歷史分類法，把整個基督教歷史分成六大『典範』（paradigms）：

1. 初期基督教末世啓示典範。

2. 教父時期的希臘典範。
3. 中古世紀羅馬天主教典範。
4. (宗教改革)更正教典範。
5. 現代啓蒙運動典範。
6. 隱約浮現中的大公教會典範。

龔漢斯主張這六大時期對基督教信仰都各有特殊的理解。對這點我要補充說，每一個時代對宣教也有一份迥然不同的了解。

在下面幾章篇幅中，我要分別探討每個時期的宣教意義。先從第二時期開始說明（因為本書第一部分已對第一時期作了詳細解說）。

每一個時代裡，基督徒都從他們的處境裡努力探究基督教信仰以及宣教的意義何在。當然，每個人都相信並且證明他們對信仰及宣教的了解都是忠於神原本的旨意。然而這並不意謂他們思想都相同，所得的結論也都一模一樣。而且總是有一些基督徒（和神學家！）以為他們對信仰的解釋最「客觀」、最正確，總而言之，就是基督教唯一真正無誤的解釋。這種態度其實很危險。因為我們的看法永遠只是我們所認為神的啓示的一種解釋，而不是啓示本身（何況這些解釋會受我們對自身的了解所左右）。我前幾章已經辯明，甚至聖經本身不僅僅是啓示的記錄，也是對啓示的詮釋。如果我們相信能夠提煉出一套精純的福音，不含任何文化和人爲的添加物，實在是一種妄想。就連最早所謂的耶穌的言論集，也已經是一些有關耶穌言論的收集材料（參 Schottroff and Stegemann, 1986:2）。如果連最早最原始的資料都是如此，後期的史料就更不用說了。沒有人是純粹被動式地接受福音，都是歷經詮釋的過程。沒有一種知識不帶絲毫主觀的成分（Hiebert, 1985a:7）。況且環境也不像我們想像的那麼糟糕，卻是信仰的一項固有的特性，因為它關係到神的道如何成爲肉身。

所以獨尊一門基督教神學是不恰當的，而應容納多種基督教神學。任何基督徒對上帝啓示的了解，都受到許多不同因素的影響。因素包括教會背景、個人景況（性別、年齡、婚姻狀況、教育程度）、社會地位（社會階層、職業分類、財富多寡、生活環境）、個性和文化（世界觀、語言）等項目。過去我們恐怕只注意到教會背景的不同。近來我們已經逐漸接受文化在宗教與宗教經驗上的角色。但是其他因素也都很重要。譬如一個在約翰尼斯堡的黑人移民勞工，跟同一城裡同樣是荷蘭改革宗教會成員的白人公務員，對基督教信仰就有非常不同的感受。紅衣主教 Ernesto Cardenal 所寫的書，《福音在索倫提南》（*The Gospel in Solentiname*）一書中，以圖畫描繪出一個在蘇慕薩總統（President Somoza）統治下的尼加拉瓜農民，與同是天主教徒住在紐約的商人，對福音就有基本上很大的不同看法。在以上每個例子中，每個人對自我的認識在信仰的認識和經歷上都扮演重要的角色。

另外還有個很重要的——也跟上面有相關的——因素就是：普遍的『參考架構』（frame of reference），這準則伴隨著人的成長，就如人對於現實和他在宇宙中所在地位的概括性經驗和了解；以及一個人生活的時代歷史性，都塑造出不同的信仰、經歷和思想方式。龔漢斯的時代劃分，就是根據這些『參考架構』，而比較不是依照個人的宗教、社會背景的不同而劃分的。希臘時代和以後各個時代的『世界』，就是跟初代教會的那個『世界』不同。而初代教會的時代潮流風氣又跟舊約希伯來的有所不同。並且每個時代又可跟任何一個時代作比較而找出其中的不同點。

當然龔漢斯的分法不是原創的。他是根據湯姆斯固恆（Thomas Kuhn）的『典範變換』（paradigm shifts）的學說來分類。龔漢斯認為每一個時代都反映出神學的『典範』，而且跟以往每個時代都不相同。每

一時代的基督徒跟另一時代的信徒對信仰的認識和經歷，只有部分相關而已。

龔漢斯的這些神學上的觀察，深深影響了我們對各時代於宣教各有不同看法的認識。因此有必要仔細來探討這個問題。我們當然不是為『考古』的目的，只想滿足我們對過去世代怎麼看宣教的一種好奇心，而是想獲得更深的見識，來尋找出宣教在我們今天這個時代的意義。畢竟了解過去就間接在了解現在和未來。所以基督教神學很重要的工作在於挖掘過去，讓過去基督徒的自我認識向我們現在自我認識提出挑戰。正是因此緣故，我們現在要仔細來看看龔漢斯對典範變遷的一些建議。

湯姆斯固恆的典範理論

這裡不合適仔細分析探討身兼物理學家與科學歷史學家的湯姆斯固恆的觀點，所以我只就他論文中有關神學的部分扼要提出。我知道他將自己的學說局限在自然科學（他稱之為成熟科學），而明顯地排除社會科學（他稱之為原始科學）的範疇。我也知道有些自然科學和社會學家對他的觀點有很多批評（這些批評的要點可參考 Bernstein, 1985:88-95）。單這兩點就足夠讓人在應用他的理論時格外的當心。但是如果我在這種情況下還是引用了他的學說，是因為他在近幾年來的科學研究上的確扮演了催化的角色，所以我用了他的觀點當作一種假設的前題。因為我相信從某方面來說，固恆的確解明了一些許多人不太清楚的事。

總而言之，固恆的建議是他以為科學並不是累積而成（就是說，越來越多的研究知識帶領我們越來越接近問題的解答），而是一種『革命』性的行為。當有些人開始以某些方式來理解實體，這些方式跟前人或當代人所持守的『正規科學』在本質上有所不同之時，而這一小群拓

荒之士感到現存的科學典範已遭蒙蔽，以致不再能解決現今所呈現出來的問題。於是他們便開始去找一個新的模型或是新的理論架構，或是（固恆最喜歡稱呼的）一個新的『典範』（paradigm），好像就等在手邊似的，可以用來取代舊的典範（Kuhn, 1970:82f）。沒有一個人或一群人真的能『創造』一個新的典範，它是在各種相互關聯的社會和科學因素交織而成的環境下，滋長成熟。當現存的典範逐漸模糊時，新的典範就吸引越來越多的學者，最後便把舊有、被問題困住的典範給淘汰掉（:84）。

然而這當中的過程很少沒有掙扎。因為科學界本質上就很保守，不太喜歡受干擾。舊有典範的主導者總要跟後進的爭戰一段很長的時間。譬如以物理學為例，哥白尼的典範逐漸被牛頓的典範所取代，牛頓的典範後來再被愛因斯坦的取代。分析到最後，固恆以為舊的典範跟新的典範簡直不能相提並論，他們的眼光歧異到好像是在研究兩個不同的實體似的。他們所住的世界還是同一個世界，但對這世界的反應不同到彷彿是住在不同世界一般。舊有典範的支持者就是不能了解新典範的理論。拿個比喻來說，就像棋盤的一方玩象棋，另一方在玩跳棋（Hiebert, 1985a:9）。

固恆說，我們可以了解，要人放棄原來的典範，來接受另一個新典範，並不單純是踏出理智上『科學』的一步。因為沒有所謂完全客觀的知識，學者是整個人都密切參與在變換過程中。固恆還用了宗教用詞來形容這種變換的心態。它像是『掉下眼中的鱗片』，像回應『直覺的亮光』，簡直就像一種『歸正』（1970:122, 123, 151; 參 Capra, 1987:520f）。這就能解釋為什麼有時舊典範的維護者與新典範的倡導者之間，常常存在沒有交點的辯論。舊典範的主導者總以防範病毒似地來反抗新的理論，而且很情緒化地抗拒新的挑戰，因為新的挑戰具有毀滅

他們的威脅性 (Hiebert, 1985b:12)。用愛因斯坦的話來形容 (參 Kung, 1984:59)：『要打碎偏見比打碎原子更難。』

用『典範』這個詞也有很多問題。它所涵蓋的觀念很難抓得穩。固恆本身就被指控竟然在他的大作中，同一個字用了二十二個不同的意思！在這本書的後語，固恆把『典範』這個字定義做：『一個群體的成員共享的信念、價值、技術的全部集合。』(Kuhn, 1970:175)。龔漢斯用了其中『解釋的典範』之涵義 (1987:163)，托倫斯 (T. F. Torrance) 則用了『知識的架構』之涵義 (1987:372)，胡斯廷 (van Huyssteen) 引用『參考架構』和『研究傳統』的意義 (1986:66)。希伯特 (Hiebert, 1985b:12) 則當成是一種『信仰體系』，甚至在自然科學上也是如此，因為沒有一位研究者在研究當中可以不受個人的態度與信念的影響。

典範轉換的學說跟以往的科學學說相較，的確有根本性的突破，特別是針對過去都認可的邏輯實證主義 (logical positivism) 所強調的『求證』(verification) 和巴柏 (Karl Popper) 的『偽證』觀念 (falsification)。所以現在普遍都承認，要求所有科學 (包括自然和社會科學) 有完全的客觀性只是個幻想。知識是屬於群體的，而且受到群體很活潑的運作所影響。也就是說，不但『科學的數據』需要接受測驗，連研究者本身也要接受檢驗。

固恆的理論跟我們今天這個時代特別有關係，因為幾乎所有的學科都越來越感受到我們是生活在一個千變萬化的時代中，對實體的認識隨時有更換的可能。卡波拉 (Capra) 就說人類的世界觀 (『宏觀的典範』, Macro-paradigms) 每三百到五百年間，就會有一次很重大的改變 (1987:519)。廿世紀這個時代，特別是二次世界大戰以後，很顯明地看得出人類對世界實體的認知正在經歷大的變革。十七世紀以來，啓蒙

主義的思想典範可以說駕馭了所有的學科，包括神學在內。而今天大家已對這個典範感到不滿，都在極力尋找另一個新的思考方式。所以從一方面來說，人類才開始在找尋一個新方向，但從另一方面來看，其實新的典範已經露面了。

神學上典範的變換

典範變遷的這個概念跟一般神學研究很有關係，而在這本書的探討中，特別與宣教的研究有關聯。這不是說我們要將固恆的理論全盤應用在神學上（參 Küng, 1987:162-165）。首先我們必須來認識神學與一般自然科學有哪些重要的不同。例如第一點，自然科學在典範轉換時，新的一套典範必定取代舊的一套典範，而且絕無回頭之意。一旦牛頓的學說帶出革新後，絕不可能再用哥白尼的分類法，更不用說是拿埃及天動說來解釋宇宙的運轉了。而在神學上（藝術上也如此；參 Küng, 1987:260-265）『舊的那一套』依舊可以存留下來。有時甚至還會對舊的，幾乎被人遺忘的那一套思想有更新回歸的現象。譬如四世紀的奧古斯丁、十六世紀的馬丁路德、廿世紀的巴特（Karl Barth）對保羅的羅馬書的『重新發現』就是很好的例子（參 Küng, 1987:193）。

而且從另一個角度來看，『舊有』的典範很少會完全的消失。龔漢斯在分析神學的典範變革時，就指出（1984:25; 1987:157），教父時期的希臘典範在今天部分的東正教會中還有保存，中古世紀的羅馬公教典範如今也存在於天主教的傳統主義裡，宗教改革典範也一直保存在廿世紀的更正宗派主義裡，而啓蒙主義典範至今仍影響著自由派神學。布爾（Brauer）就提醒我們說，幾乎在所有的宗派裡，都有基要派、保守派、溫和派、自由派和激進派的信徒同時存在（1984:12）。更複雜的是，有些人還一下子歸屬於好幾個典範。馬丁路德雖然很激烈地與先前

的典範斷離，但很多方面卻仍舊停留在他所遺棄的那個典範中。巴特也是如此。同樣的，有些人雖然仍然在舊典範中運作，但其實已不知不覺採納了新典範的成分。最好的一個例子就是與馬丁路德同時代的伊拉斯姆（Desiderius Erasmus, 1466-1536），他雖然是屬於中古世紀羅馬公教的典範，但同時也已經在倡導著一個新的年代（Küng, 1987:31-66）。

對典範學說最大的批評之一就是它提倡了相對主義，好像世上沒有絕對的典範和價值。就像湯姆斯固恆說的：「每一組人用他們自己的那個典範在替自己的典範辯護」，而只有當一個人踏進某一個典範的「圈內」時，他的有效性才會被採納，「對拒絕踏入圈內的人，這套典範就不合乎邏輯，也不可能有驅使力。」因此在典範選擇當中，沒有一個標準會高於典範的相關群體所批准的標準（1970:94）。這些聽起來真的很相對！固恆在「附語」回應批評者的指控時，就說他的立場基本上就是完全的相對論（1970:205-207）。他說他是個「堅信科學進步的人」，往後的科學理論一定會比先前的要好。

也許在這點上我們應該有個立場，無論是神學、自然科學或社會科學，都不可以用「絕對」或「相對」來彼此排斥。我們的神學都只是部分的知識，都受到文化上、社會上的觀點所左右。這些知識也許永遠不能說是絕對的，但也不能「絕對」說是相對的，好像什麼說法都可以。畢竟我們不能「絕對」地知道一些事情，我們看到的只是一部分，但還是有所看見（Hiebert, 1985a:9）。我們要極力去認識神的啓示，但是同時也要對此認識保持批判的距離。換句話說，我們原則上要對其他觀念有開放的態度，但對委身追求真理的態度也不馬虎。我們在說任何事之前，要說「我相信……」或者「按照我所看見的……」（Hiebert, 1985a:9）。我們不必以為極力委身的心和自我批評的態度會互相衝突排斥。

我無意帶領大家進入主觀主義和相對主義的困惑中，所以我主張在信心委身和神學探討中保有一份創造性的張力。與其說我個人的解釋是絕對正確的，而其他人的都是錯的，不如認清不同的神學，包括我自己的在內，都反映出處境、眼光、喜好的不同。不過這並不是說，我以為所有的神學立場都有效，人怎麼相信都無所謂，而是我要盡力與人分享我的認知，同時承認別人也有權利這樣做。我知道我的神學研究只像一張『地圖』，而任何地圖絕對不是真的地土（參 Hiebert, 1985a:15; Martin, 1987:373）。雖然我會相信我的地圖最好，但我也接受別人可以有其他種類的地圖，而且至少在理論上來說可能會比我的地圖要好，因為畢竟我們如今所知道的很有限（參林前十三12）。

對基督徒而言，這表示每一個典範的更換都要以福音為基準，並且是因著福音來進行，而這更換必然不會跟福音有所抵觸（參 Küng, 1987:194）。神學不同於自然科學，不但牽涉到現在和未來，也牽涉到過去、傳統，及神最初向人類的見證（:191f）。神學當然必須要具有相關性、處境化（:200-203），但決不能不管神藉以色列歷史，特別是耶穌的事蹟所要顯明的啓示（:203-206）。基督徒非常重視聖經的認識方法上的優先次序。

我知道講了上面這一大堆話，可能沒有解決什麼問題。因為聖經是用人的文字寫成的，已經受了『處境化』（為特殊歷史處境而寫成），所以可有不同的解釋。因此我要對以上所說的有項說明，就是建議一個『出發點』，作為所有基督徒（應該）共享而能彼此對話的基礎。沒有一個人或一群人享有專利。所以基督徒教會是個『國際釋經大團體』，在此每個不同處境下的基督徒（和神學家），都可以向另一個文化、社會、理念上的不同點提出挑戰。也就是說，這個建議讓我們看其他基督

徒是夥伴而不是對敵 (Küng, 1987:198) 儘管我們也許很熱切地以為有些觀點實在需要大大的修正。¹

宣教學上的思想典範

以下幾章我將採用龔漢斯的神學分期去 (Küng, 1984:25; 1987:157) 把歷代宣教分成：原初基督教 (已經討論過)；教父時期；中古世紀時期；宗教改革時期；啓蒙主義時期和大公教會時期。另外，有一種分法也是可行。馬廷 (James P. Martin 1987) 主張分三期，把龔漢斯的二、三、四期合併成『前批判』期、『活潑』期、或『象徵』期。然後是第二期的啓蒙時期，是具有批判、分析、機械等特色。第三期就是正在浮現的這時代，稱做『後批判』期、『整體』(holistic) 期、或『大公』期。馬廷的分法有它的貢獻，特別是在了解聖經解釋的發展過程。不過我還是要採取龔漢斯的分法，因為我以為在分辨宣教理念的發展上，這種分法是比較適當的方式。

當然，龔漢斯的分類法也許在神學差異的分辨上還是稍嫌籠統。所以他又要人分清楚宏觀 (macro-)、中庸 (meso-)、微觀 (micro-) 型典範的區別 (Küng, 1984:21)。這六個歷史年代當然屬於大型典範的分類。每一個宏觀典範代表神學上全面的重建 (參 van Huyssteen, 1986:83)。而在每個宏觀典範下的神學家，都多少分享共同的『參考架構』和對神、人、世界的相關眼光，雖然他們彼此之間也有不少地方有實質不同的看法 (參 Küng, 1984:20f, 1987:154f 有實例說明)。

從一個典範變換到另一個典範也不是突發性的。每一個新典範的開拓人士都還會在舊典範中運作。例如大部分現代的神學家都是在啓蒙主義的影響下長大，而後逐漸採納兩種典範同時運作的方式 (參 Martin, 1987:375)。這產生了一種神學的分裂症，必須一邊忍受一邊摸索通往

更明晰的途徑。所有學科的學者常常工作過度，但這是無法避免的負擔。

因為問題在於基督教會（特別是宣教方面）今天都面對一些他們作夢也沒想到的問題，並且這些問題正等待有人能作適合時代、又符合基督教信仰的一些回答。至少有下列幾項因素正在向當今宣教的教會提出挑戰（參 Kūng, 1987:214-216, 240f）：

1. 這個基督教千年以來的家鄉，也是基督教創造出來的西方世界，正失去在世上領導的地位。世界各地的人都在極力掙脫西方的轄制而得以自由解放。

2. 壓榨剝削的不公平結構正遭到前所未有的挑戰。反對種族歧視與性別歧視只是許多挑戰中明顯突出的兩項表現。

3. 對西方科技和所謂的發展進步的理念，有種曖昧不明的感受。這個啓蒙主義所崇拜的神——進步——畢竟是個假神而已。

4. 今天人類比以前都知道我們是生活在一個資源有限、且越來越萎縮的地球上。我們現在知道人類與環境有彼此互相依賴的關係。卡坡拉（Capra, 1987:519）就把這叫做『包容性生態』（*ganzheitlich-ökologisch*）的世界觀。

5. 今天我們不但能夠戕害神所造的地球，而且也歷來首次能夠毀滅人類。如果環境的摧殘指教我們要有生態的適切反應，那麼核子屠殺的威脅，就挑戰我們要以公義為和平而努力。

6. 如果真的像 1973 年在曼谷召開的『世界宣教與福音廣傳會議』（Commission for World Mission and Evangelism）宣言所說的：『人類以文化所形成的聲音來回應基督的聲音』，那麼在歐洲所發展設計出來的神學，就不比其他地區所發展的神學優越。這也是個新狀態，因為一千年來人們一直理所當然地把西方神學視為獨霸全球。

7. 再者，好幾世紀以來，基督教也一直被（基督徒）公認比其他宗教優越，所以自然被認為是唯一真實且能救人的宗教信仰。但是今天大多數人都同意宗教自由是基本人權，所以這個因素和許多別的因素，迫使基督徒必須重新檢討他們對其他信仰的態度和認識。

還有其他因素可以再加進來。我簡單扼要指出的重點，就是我們所生活的這個世界，已經與十九世紀那個世界不一樣，更不用說是跟更早時期相比了。而這個新的狀態激發我們要全面性提出適當的回應。我們不能也不敢再像以往那樣只是片面或點綴式地以頭痛醫頭、腳痛醫腳的方式去面對問題。當今的世界挑戰我們要實踐『更新變化』的解經法（Martin, 1987:378），就是一種神學的反應，先在我們身上有更新變化的作用，然後才把自己投身於向世界宣教。

有人也許認為我們可以乾脆把原始基督教的典範（就是本書第一部分所探討的），直接運用到當代的情境中。不過有幾個原因讓我以為這不是個好辦法。因為只有在近二千年教會歷史的背景中，才能清楚看見今日挑戰的規模與範疇。何況我們也需要過去的角度和眼光，才能知道目前問題的廣度和當今世界的真像，以及基督徒對此困境該有的回應。正如古時的以色列——每逢危機的時刻，必須提醒自己如何從埃及地被拯救出來、如何在曠野中漂流、如何與神立約——，我們也需要回到我們的根，不僅是為了找尋安慰，更是為了能夠找到方向（參 Niebuhr, 1959:1）。我們不是為回顧過去而回顧；而是把過去當成一個羅盤——誰會將羅盤只用在探究他的來時路呢？²

第六章 東正教的宣教典範

『先是猶太人，然後是希利尼人』

當基督教進到希臘羅馬世界，這個新興信仰在很短時間內卻經歷了很重大的變化，無論在範圍上或是在特性上，這個變化都跟基督教接下來的其他變化一樣深遠。尼特爾（Paul Knitter, 1985:19）對於基督教從猶太宗教轉成希臘羅馬宗教，很簡潔地作了以下的結論：

這次的變化不但是在教會的崇拜儀式、聖禮的執行，以及組織、立法的結構上，更是在教義上，也就是在對信仰最原始的啓示有了不同的認識。這些基督徒不只用他們所知道的希臘思想來表達對信仰的認識，而且他們發現可以藉著希臘宗教和哲學的見識，讓他們更加明白所啓示於他們的信仰。譬如三位一體及基督神性的教義，如果不是由於第三至六世紀之間，教會因著有新的歷史、文化狀況的啓迪，而對教會本身及其教義有重新的評量，我們就不會有今天的理解。

當然，變換的過程不是突發的，而且也沒有形成一套純粹的新神學。實情遠非如此。不過儘管如此，至少對希臘教父這時期，還是可以勾勒出一套有內聚性的典範來。雖然在神學家當中，像愛任紐（Irenaeus）、革利免（Clement）、俄利根（Origen）、亞他那修（Athanasius）和三位加帕多家教父（Cappadocians）等彼此間有很大的

差異，但他們都對神、人和世界有相似的看法。而且都跟末世啓示型態的原始基督教有根本上的不同（參 Küng, 1984:20; 1987:154）。不用說，這些不同對這時期宣教的認識當然有很重大的影響。

在這期間人們以新的方式來理解和經歷基督教信仰，這不應該讓我們覺得困擾。基督教信仰本來就是要『道成肉身』，所以除非教會寧可永保自己像個舶來品一樣，否則信仰一定會進入處境中去找尋它應有的模樣。第二世紀以後的幾個世紀，基督教所處的環境幾乎在每一方面都跟第一世紀非常不同。從希伯來世界轉成希臘世界只是其中一個因素。另外還有其他一些具決定性的成分，譬如說它本來是個信仰運動，但是不到一世紀末，它就變成了一個組織團體。

事實上，一至四章已經提到，初代的基督徒和新約寫作時的情境，已經明顯地有別於耶穌在世事奉時的情境。往後的那幾代就更是與初代的耶穌運動越來越遠了。雖然基督教還在嬰兒期，在多元化社會中只是少數團體，被人輕視，甚至被羅馬當局逼迫，但是普遍來說，基督教已經失去了那股熱勁和突出的特性，而且越來越像外面那個本來他們要去改變的世界。最主要的是，他們已經失去末世啓示特色，放棄對主要再來的盼望，而很驚扭地安頓下來生活。這種變動幾乎無法被察覺出來，所以很難在所謂的新約時代和後續的時代劃出明顯的界線。一些二世紀之後才顯明的特質，已隱約可在部分的新約作品中找出（如參 Käsemann, 1969c）。

許多人經常認為（如 Friend, 1974:32 所舉的例子；參 Holl, 1974:3-11），那些『巡迴各地的傳道者』已經隨著使徒一起消逝，也就是有好幾百年根本就沒有稱得上『宣教士』的人，教會也沒有任何宣教方法或方案。這種說法似乎言之成理，但事實上是言過其實。槐茲馬（Kretschmar, 1974:94-128）指出，教會一直到第三世紀，都有從事行神

醫奇事來宣教的人和巡迴各地的傳道者，這是不容忽視的。而至第四世紀修道士才慢慢地取代巡迴傳道者，到沒有福音佈道的地區去作宣教士（Adam, 1974:86-93; Kretschmar, 1974:99f）。

然而比這些傳教士或修道士更具宣教意義的是初代基督徒的行為，就是在他們言行上那份『愛的語言』（Harnack, 1962:147-198; 366-368），那種『行為上的傳播』（Holl, 1974:8）。分析到最後，倒不是那些巡迴佈道家的神蹟奇事叫人心服——神蹟在古代是很普遍的現象——而是一般基督徒的生活榜樣給百姓留下深刻的印象（Kretschmar, 1974:99）。如果新約時代信徒的行為會有宣教層面的影響，在使徒之後的時代自然也不例外。當時的希臘世界，往往是希臘哲學帶來道德的成長，反而不是希臘宗教的力量（參 Malherbe, 1986）。希臘眾神在行為上不是與道德無關，就是根本不怎麼道德。嚴格說來，倫理不是屬於宗教的一部分；眾神並不堅持要人悔過自新（參 Green, 1970:144f）。對照之下，基督教信仰中的高道德標準，正如猶太教的情形一樣，就被認為是由於宗教的影響，非基督徒看得一清二楚。正因基督徒期許無論身心靈魂都屬於基督，所以在他們的行為上就表露無遺（:146）。

在當時那種氣氛下，這種舉止行為是會受到注意的。希臘主義在當代已失去了主要影響力，正如馬克斯主義哲學家加達夫斯基（Viteslav Gardavsky）所說的，當時的羅馬帝國雖然在政治、軍事上居領導地位，但是『衰敗的味道』已逐漸在各處升起（參 Rosenkranz, 1977:71 引用）。羅森廣茲（Rosenkranz）在引用這段話時加了幾句：

在這深陷於絕望、乖僻、迷信的可怕世界裡，有一股新興氣象在成長著：就是以對神、對弟兄的愛、又充滿聖靈、以及對神國來臨的盼望為基礎的基督教信仰。

當時的教會之敵（如克理索〔Celsus〕、猶利安〔Julian the Apostate〕等）也常提到基督徒以那種不尋常的行為，來贏得人心歸向基督的情形。麥克葛林（Michael Green）就說初代基督徒生活的要素（榜樣、團契生活、個性的改變、喜樂、富容忍心、有能力等）在基督教的頭幾個世紀，是教會成長為一個新『迷信』¹的最主要因素（Green, 1970:178-193）。葛林的描述也許浪漫了點，但他們當時成長的情形的確很驚人。據估計，到了西元 300 年，至少在大羅馬帝國的一些省份裡，有大半都市人口都歸信基督教（Harnack, 1924:946-958; von Soden, 1974:25）。不過在帝國以外，除了一些例外，就比較沒有這麼成功的成長，以下我要來分析其中的原因。

教會及其所處的環境

西元 85 年之後，猶太教不但清楚地與異教區分，而且也與基督教劃清界線。基督徒因此必須在兩個不同戰場上作戰：一是猶太會堂，另一是希臘的宗教。在早期，基督教比較接近於猶太教，但到了後來，反而比較希臘化，雖然起初遭到像他提安（Tatian）、特土良（Tertullian）等神學家的反對。這種變遷可以在用詞上看出，本來屬於君主儀式、軍事、神秘宗教、戲院、柏拉圖哲學的一些觀念用詞，逐漸地在基督徒崇拜和探討教義時普遍地被採用（參 van der Aalst, 1974:54）。

在希臘宗教與基督教之間有許多平行之處，其實在教會宣教和護教上有很大的幫助。神以人的形像出現、救恩要有犧牲、復活是一種得勝以及得著新生命等諸如此類的信息，在一些異教徒的耳中不完全是陌生的東西。而且比較容易把基督教當作是其他宗教的依歸。因為基督教所要解決的問題，不是它跟其他宗教的相異性，而是它們的共通性（參

von Soden, 1974:26)。這樣一來，這個新的宗教就很容易結合在舊宗教的典範中而不露痕跡。特別是護教學者，更會想盡辦法來強調新、舊之間的共通之處。游斯丁（Justin）和革利免（Clement）對異教中最好的部分採取友善的態度，並且把希臘哲學當成是引領異教徒歸向基督的『學習導師』。當時普遍的風氣有利於產生一種自然融合東西方宗教的混合主義，這也是促使基督教順應當代潮流的原因之一。不過基督教到底還是沒有完全順著時代潮流，除了自知與其他信仰有根本上的差異之外，還有其他兩個因素。

第一，基督教發展的早期，雖然大多數信徒是教育程度不高的單純百姓，但它也吸收了不少高階層人士。不過教會並不能算是個文化的承載者，事實上它常受帝國內大多數文化水準高的公民歧視。克理索就結合柏拉圖哲學中的一神論和希臘羅馬的多神論，竭力證明基督教不足採信。但是二世紀末開始，情況就漸漸改變。亞歷山大的革利免（Clement of Alexandria）、俄利根及其他一些人開創一種新傳統，他們能像哲學家一樣，提出很周密精微的辯論，可以與其他希臘教師並駕齊驅。同時在這過程中，基督徒神學家也漸漸有那份希臘式的優越感，特別是對外圍的野蠻人（Holl, 1974:14）。甚至在逼迫停止，基督教成為帝國內合法的宗教之前，教會已經成為文化的承載者，算是社會上的文明人士。而君士坦丁的青睞更是肯定這樣的發展。因此基督徒就漸往上攀升，越來越被認為是有文化水準的人。並且基督徒支配了都市的生活。非基督徒因而被視為未開化、未啓蒙的『異教徒』（大部住在鄉間）、或『化外人』（他們的住處是蓋在叢林裡的）。所謂『克理索徒』，現在根本不存在，因為只有基督徒才是有教養的文明人。宣教從此成為由上而下、由優至劣的一種運動。非基督徒的信仰不如基督徒的信仰，主要不在神

學基礎上，而是社會、文化上的因素（Holl, 1974:11f; von Soden, 1974:29; Kahl, 1978:22f）。

第二，本來以異教爲主的帝國也在慢慢瓦解中。我已經提到加達夫斯基（Gardavsky）以『衰敗的氣味』來形容當時的帝國。講求聽天由命普遍存在大眾心裡，大家都想藉著法術、星象學來解決生活上的困擾，求取平安（Rosenkranz, 1977:44f）。此時基督教正可以在這空隙中加以填補，而且得到帝國人民普遍的回應。有人說，基督教運動在很穩定而富庶的文化中是發展不起來的，只有當社會失去它的重心且走下坡時，基督教才得到發展的機會。當時希臘羅馬世界正是如此，其他許多地方也是一樣。湯姆遜（E. A. Thompson）就認爲，基督教在哥德人當中宣教的成功，倒不是因爲烏斐拉（Ulfilas）做了什麼很了不起的宣教事工，而是哥德人在接觸羅馬帝國之後，他們傳統的生活方式遭受破壞，對基督教就有了反應。他還說，除了蘇伊非族（Suevi）之外，日耳曼部落沒有一族在被羅馬帝國佔領後，還能繼續保有傳統宗教超過一代的。所以日耳曼人會歸向基督教，主要是因遷徙所帶來社會的擾亂不安而造成的結果（Frend, 1974:40 提到 Thompson 的部分）。

教會與哲學人士

如果說基督教神學界通常對異教有歧視，相形之下它對哲學的態度就正面得多。他們這些神學家像以往的猶太人一樣，有意無意都會適切地引用哲學上的資料。莫賀比（Malherbe）最近出版的一本參考書，比較了一些希臘羅馬道德哲人跟基督教作品的用語，發現其中不但有許多相同之處，而且看得出後者是受前者的影響（Malherbe, 1986）。莫氏在研究保羅的帖撒羅尼迦前書時，就發現保羅的想法受當時一些哲學學派

很大的影響 (Malherbe, 1987)。以後的幾世紀，這種對基督徒神學家的影響越來越明顯。

這些希臘羅馬的哲學思想學派主要包括柏拉圖、斯多亞 (Stoic)、犬儒 (Cynic) 和以彼古羅 (Epicurean) 等學派。而它們的影響依次由大到小。柏拉圖主義對基督教思想至少有兩方面的影響：首先是時間與永恆的關係，這成為許多神學家先入為主的觀念；再者是真實的和表面的之間、實體與影像之間的區別，這點特別影響了有關聖禮的神學思想 (參 van der Aalst 1974:54; Beker 1980:360)。

在這其中，希臘哲學對起初基督教運動最具滲透性的影響，是基督教信仰的界定，及教義的系統化。人們要以希臘形上學的神觀，來確認舊約及新興基督教的這位神；所以神的定義是位『最崇高的存在』、『實體』、『原則』、『不動的動者』等。本體論 (ontology) (神的存在) 變成比歷史 (神的作為) 更重要 (參 van der Aalst, 1974:110f)；思想神本身是怎樣的一位，比人跟神關係如何更重要。因此，抽象的觀念就比歷史實際的經驗更真實。所以異教徒所真正需要的就是一套適當的有關神的教義。

對希臘人來說，最講究的是『知識』 (*gnosis* 或 *sophia*) (參林前一22 保羅的說明)。在基督教神學中，這種強調知識的主張，也逐漸取代對事件的重視。這種『救恩是在知識中找到』的主題，以許多不同面貌出現，其中，原本知識藉由經驗而來的想法，慢慢地被知識從理智而來的看法所取代 (參 van der Aalst, 1974:88f)。聖靈變成是『真理的靈』，或是『智慧的靈』。人只對聖靈的存在有興趣，而不去探討聖靈在歷史中的作為 (:124f)。神的啓示變成不是神在事件發生中的自我表明，而是關於神在三個本質或位格 (hypostasis) 的存在，基督的一個位格 (person) 又具有兩性 (nature) 等等真理上。不同的教會會議都在忙

著為信仰找出定義性的論述條文，它們的表達形式是終結性和定讞性的，而不是對不可名狀的事物提供參考意見。於是教會的合一就是嚴格審查人是否同意這些條文。如果不合公式就加以咒詛和逐出。單拿登山寶訓與尼西亞信經（Nicene Creed）來相較，就一目了然。前者是提綱挈領地講論一種行為規範，而沒有涉及整套觀念。寶訓所著重的是倫理道德；沒有形上學的遐思。而後者相形之下，是一套形上學的思想架構，一條條教義的陳述，根本不提信徒該有怎樣的行為。亞斯特（van der Aalst）把這整個發展情形很適切地作了如下結論：『信息變成教義，教義形成教條，教條要以一些專門知識的貫串來解說。』（1974:138）。這種變遷帶來好幾世紀以來不斷在 *ousia*、*physis*、*hypostasis*、*meritum*、*transsubstantiatio* 等觀念上不停打轉辯論。

幾年前很流行把希伯來和希臘的世界觀加以對比，而今天的學者大致都同意，其實兩者的不同是被過分強調。許多本以為是純希伯來的思想其實已存在希臘思想中。反過來，希伯來思想中也有希臘思想的成分。有人太輕易把偏離正軌的過錯都怪罪於希臘思想（參 van der Aalst, 1974:150-174, 參 Young, 1988:302）。不論如何，兩者思想的方式其實還是很不相同。我已經提到希臘思想著重知識，另外在聽覺和視覺的體察上也不同。當然這些不同不是絕對性的，但一般而言，希臘人較重視覺，而閃族則重聽覺（參 van der Aalst, 1974:92）。對猶太人而言，『信道是從聽道而來』（羅十17），而 *dabar*（希伯來文的『話』）是指所說的話。*Logos*（希臘文的『話』或『字』），相對的是指藉著看見而得的知識（van der Aalst, 1974:98）。閃族人（包括閃族涅斯多留派〔Nestorians〕基督徒）就忌諱雕像的藝術，而希臘人則把此藝術發揮到登峰造極（93f）。

這對東正教在宣教的認識上當然有影響。十九世紀希臘正教就強調講道時形像的重要性。並且以為『看得見比聽得見的更快使人進入信仰』（van der Aalst, 1974:99）。這種觀念更是深入到禮拜儀式裡，非信徒可以被邀請參加禮拜來參觀（當然不能參與），這是希臘正教一直認為是宣教、作見證的最主要的方式（參 Stamoolis, 1986:85-102）。

末世論

希臘化的教會與原先猶太化的基督教最深的差異，可能就是對末世及歷史的認識。

聖經的故事就是追憶人類在真實歷史中與神相遇的記載，以及將來要再與神相會的期待。發生在基督身上的事蹟不只是單一孤立的情節，而是根源於神與以色列人的歷史（參 Rütli, 1972:95）。所以耶穌的重要性只有在舊約應許的歷史基礎上才能真正掌握。耶穌的復活（使徒宣教的根源）只有在先知和末世的期待架構下才能加以了解（:103）。宣揚神的國，不是在介紹一套新的信條或新的教派，而是宣佈一項歷史的事蹟，並且要人以悔改、相信作為對這事蹟的回應。藉著耶穌的來臨，又從死裡復活，神末世的作為就被引進來。只是這項作為如今尚未完全達成。耶穌的復活及被神升高，正代表將來完全成就之事的起頭，而聖靈就是一種憑據、信物。只有等到神將來再一次的介入，才能完全去除現今一切矛盾衝突。所以保羅的基督論，認為基督不全是神應許的實現，而是這些應許的保證和確據（參羅四 16；十五 8）。基督沒有『成全』舊約，而是『批准』、『認可』舊約（Baker, 1980:345）。最後的結局還得待將來分曉。

這些信念在往後的幾世紀裡有很重大的改變。對末世的期待因主再來的遲延而慢慢淡化。起初那種活在末世的新鮮、急迫的氣氛，已經在

許多信徒心裡逐漸消散 (Lampe, 1957:19f)。活在二世紀中的殉道者游斯丁，雖然仍舊承襲著千禧年的教義傳統，但已不甚重視此教義。其他地方，這種末世啓示思想只像是傳統下來的『家具』，不敢將之丟棄，但也不怎麼珍惜 (:33)。基督徒傳道的信息重點，已由傳揚神國的快來轉為傳揚基督教是人類唯一真實的宗教 (Rütti, 1972:128)。原本對神尚未成全之應許的信仰，變成相信基督永遠的國已經完成的信仰。耶穌的復活是一件萬事完備的事件，『是神的應許達到高潮的事蹟』 (Beker, 1984:85)，而不再是信徒以後復活的『初熟的果子』。

在這種氣氛之下，難怪保羅很快就被淡忘，或者已不被人提起。畢克 (Beker, 1980:342f) 就指出，帕皮亞 (Papias)、赫格西樸 (Hegesippus)、游斯丁和其他護教人士根本沒有引用過保羅。在希臘化教會中若有保羅的思想，也已經完全被馴化過了，若是引用保羅的話，也只局限於道德上的教訓，而不是他的末世解經思想。

也就在如此發展的路線上，舊約和新約的歷史連貫性被人置之不理，兩約之間固有的歷史和釋經上的關聯就被人忽視。舊約聖經的歷史性逐漸地被剝奪，而變成只是基督事件的一種寓意式的序言而已 (van der Aalst, 1974:118; Beker, 1980:359f)。原本保羅很少使用的寓意法 (Allegory)，卻反變成了希臘化教會中主要的解經原則。

這種末世思想式微的現象，也在其他方面顯示出來。原本歷史性的思想方式逐漸變成在替形而上的範疇鋪路。信徒不再根據『這世代』和『將來的世代』的差別來思考，而是用時間與永恆的『垂直式』關係來思考 (Lampe, 1957:21; Beker, 1980:36)。人們的期待是在天堂，而非在這世界以及神對歷史的介入。他們不是往前注視未來，而是往上注視永恆。早先猶太基督徒很重視歷史中的耶穌，現在在希臘教會中卻轉變成重視被升高的耶穌，把耶穌當作是無時間性的『道』 (Logos) (van der

Aalst, 1974:115-118)。這種作法把耶穌的事蹟極度地屬靈化，把對末世論的興趣轉成對前世論（Protology）的興趣，也就是喜歡去探討基督永恆的存在、祂跟父神的關係，以及道成肉身的本質是什麼（Beker, 1980:357; 360; 1984:108）。基督從那裡來，比基督為什麼來重要。對道成肉身的興趣，根本與耶穌取了人的形像、認同人類的苦難沒什麼關係，反倒變成了一種形而上層面的探究，討論集中在道成肉身的本質，和它在教育上的意義（Greshake, 1983:52-63）。

原本對末世的期待，又進一步被神秘主義（Mysticism），或者更正確地說，被靈化論（pneumatology）奪去生機。透過聖靈的內住，靈魂就更屬靈化，更提昇到天使之類的境界上去（Lampe, 1957:19, 34; Beker, 1984:107; van der Aalst, 1974:144）。巴拿巴書第四章就有句：『讓我們都靈化（*pneumatikoi*）』這種說法。俄利根也用『屬靈實體』、『真理的種子栽在靈魂裡』這種詞彙來解釋神的國（Lampe, 1957:19, 34）。講道的重點也是專講神與個人的靈魂，而不談福音與自然界、與世界的結構有什麼關係。就這樣，宇宙性的『新天新地』的期待全給靈意化了（Beker, 1980:360; 1984:108）。

希伯來觀念裡的『拯救』，*yasha*，主要意思是『救人脫離危險和災難』，或者是『釋放被困者』（也就是為這世界預備的救恩）的意思；但在希臘文 *soteria* 這個字在上述時期的意思，偏重於從人身體的存在中被救出、脫離物質存在的重擔（也就是從世界裡被救出）的意思。救恩在這時專被理解為『永生』。有時（例如巴西理得〔Basilides〕和馬吉安）還解釋成只有靈魂得救，身體不包括在內。游斯丁還說，魂在脫離身體後才得以看見神（Lampe, 1957:18, 33）。基督教變成是把人從地上救出去的宗教，並無意改變或更新這個世界。在這世上唯一能做的就是慈善救濟工作。所以靈魂的不朽越來越受重視，拉克單丟（Lactantius）

就稱之為『最大的善』(the greatest good)。聖禮中的聖餅變成是『(成爲)不朽的藥』(*pharmakon athanasias*)。受造物在神的榮耀中被判無罪的思想，變成注重個人的福份以及人死後有屬天的不朽狀態的觀念。經過屬靈生命的不同等級和不同階段的過程之後，人的靈魂將進昇到與神完全合一的境界。

更普遍的觀念是把救恩的成效用『生命』來形容。羅馬的革利免就把『不朽壞的生命』當成神恩賜的第一項。愛任紐寫到，與神的契合就是不朽的人。人得救就等於是人得到神化(Lampe, 1957:30f; 34)。²

這種將起初的基督教末世思想的遺棄，以及認為靈魂會逐漸地、經幾階段的努力而朝向不朽壞的思想，還造成其他嚴重的後果。人們看重的不是神將來要在歷史中顯現介入，而是行善事和堅忍到底，可以得著天堂做為獎賞(Lampe, 1957:20)。要逃避地獄的威脅，就要做許多善事，付出許多禱告，並懇請許多聖人代求。愛任紐特別把靈魂的提昇形容成是一種趨向完全地步的教育進階的過程。尤其是殉道。成了一個通往不朽的明確門路。在《坡旅甲殉道記》(*Martyrdom of Polycarp*)裡，甚至說殉道者是在『用一小時的代價買到從永遠的懲罰中的解脫』。其他諸如此類的例子顯示道德主義思想『在基督教對身後之事的期盼上，如蟲害一般地蔓延開來』(Rosenkranz, 1977:61)。

當然，情況會如此發展是可以理解的。特別是對於護教人士，要對抗一種極端的宿命論，他們必須極力地堅持人的自由意志、悔改、將來的賞賜、將來的審判的重要性(Lampe, 1957:32)。此外，我們也不能因此以為希臘教會把傳授給他們的末世思想全部拋棄。蘭培(Lampe)就說：

教會藉著施行聖禮，非常嚴謹地在保存原初的末世信念。……這些聖禮表明了神國曾經顯現的那些歷史事蹟，並且神的國正繼續進入現今的秩序裡，以後將完全取代它（1957:22）。

除外，有些神學家還是相當執著於原初末世論的思想，只是它被局限在某個單一的層面。特別是『一種現實末世論，它以千禧年主義（chiliasm）、身體復活和眾聖徒與基督同作王等理念為基礎』，被一些基督徒擁護，他們形成了教會堅實的部分，教會大多數的殉道者也是出自他們（Lampe, 1957:24）。特別是遭遇敵對或逼迫，艱苦奮戰、損傷慘重時，信徒往往需要一種比較激烈的教導，而不只是以為靈魂就是緩慢地升入天堂、進入不朽而已。同時他們也覺得敵基督真的現形了，所以就更激發他們盼望惡魔要受到最後審判，以及神國立即到來（26, 30f）。

教會多半頗能容忍這種單純的現實末世論。只是有時也會有人抗議教會不能認同這種末世論的好處，他們如此的激烈，造成了難以避免的分裂。譬如第二世紀中葉，當孟他努（Montanus）提倡一種『聖靈新的澆灌』，以及新耶路撒冷要急速降臨的主張時，他把原初末世論裡危機迫在眉睫的特點，以最激烈方式再次發揚。但是孟他努一派是屬於比較奇特的學說，根本就與原來的末世論脫軌。在西元 230 年這派人被趕出教會後，教會對任何末世思想就幾乎完全封閉。只是末世思想並不因此消聲匿跡，尤其在修道運動中還是存在著。

諾斯底主義（Gnosticism）

此時的教會要和異端打兩面的戰爭。一方面是孟他努之類的人，可以把他們看作是極端的猶太人末世論的再現。這和我們現在盛行的末世

思想沒什麼不同，是一種極端的『線狀』的末世觀。以為現世完全虛空，所以急切渴望神快快在歷史中介入。所有的重點都在『尚未來到』（not yet）的那部分。另一方面教會要面對那些強調末世已經來到的人，他們認為在教會中、在人得著永生上、在不朽的保證上都顯明末世已經來臨，所以這派人就著重在『已經』（already）的這個層面上。

教會成功地抵擋了第一方面的威脅（試探？），事實上它對所有形式的末世論都免疫了。但是對第二方面的危險，教會就顯得模稜兩可。不過，從一個角度來看，教會的確在抗拒諾斯底主義的侵蝕上（大體而言）還相當堅定。我已經提到，基督教神學在當時流行的哲學思想影響下，比以往更重視知識（*gnosis*）。有人或許會認為教會整個都落入諾斯底主義（*gnosticism*）的漩渦之中。但事實並不如此，因為一般來說，哲學派系大都反對這種靈智派，神學主流也不例外。不過這種諾斯底主義的思想還是深入教會裡，而且在某些時機擊中了教會的核心要害。

諾斯底主義雖然看來很深奧詭辯，但其實不是一種哲學思想，只是近似哲學（*quasi-philosophy*），是對人類理性絕望的一種思想。這種思想充分反映出當時的宿命和迷信的心態。它為那些自覺受困於這世界的人，找到一個藉口來逃避人生抉擇的難題，同時又給他們一種優越感，以為自己是屬於某種特殊階層的人。他們所倡導的知識，不是哲學性的理智知識，而是屬於奧秘性、特別啓示、宇宙秘密、特殊口訣的那種知識，完全對人的理性失去信心的一種思想（Young, 1988:300f）。

諾斯底主義最大的特徵就是本體性二元論的說法，主張有位超越的神和另一位造出物質世界的愚鈍『造物主』互相對立。物質的受造物全都是邪惡的，是超越的神的大敵。世界根本就是腐敗的源頭，是一種威脅。這種想法演繹出來的基督論就是幻影說（*docetic*）：基督不是個真人，只是好像是人。這種本體的二元論產生無數相對的東西：像是暫時

對永恆、物質對靈性、屬地對屬天、現世對來世、在下的肉體對在上的靈性等等。救恩只是指從這格格不入的物質世界轄制中得解脫，所以得救的人就以冷漠、甚至輕蔑的態度來對待這個物質的世界。

這種思想在教會中滲透深入到一個地步，到今天還在教會裡存活著。不過大體而言，教會可以說戰勝了這生死攸關的掙扎，不但抗拒了極端希臘化的潮流，也抗拒了極端希伯來化的潮流。教會如果沒有抗拒前者，則會對馬吉安（Marcion）、華倫提努（Valentinus）之輩讓步，而淪為與世不相干的神秘運動。另一方面教會如果沒有抗拒後者，則會退化在索然無味的伊便尼派主義（Ebionitism）中打轉（van der Aalst, 1974:187f）。

在對抗諾斯底主義的衝擊時，教會雖然有時會搖擺不定，但還是堅守舊約聖經的正典性、耶穌的歷史人性，以及身體復活的信念。結果教會有段時間失去了快速增長的機會，而把全副精力、時間放在討論重要的神學論題上，謀求教會內部的團結（von Soden, 1974:26f）。

教會在此生死關頭、對抗『左』『右』兩派極端思想的當中，哲學卻成了很合適的盟友。楊格女士（Frances Young）說：『在猶太一神論和哲學界的共識之間有著近親關係』，並且『早期基督教理直氣壯地宣稱自己承繼了猶太一神論和希臘理智主義。』這種說法也許有點言過其實，但也有其真確之處。希臘哲學成為教會一項利器，可以用來分析脫軌的學說、追究棘手的關鍵問題，以及從幻象、法術、迷信、算命、占星、拜偶像等錯誤中把真理找出來，進而實際面對認識論中的種種問題，就是幫助人怎樣才能得到關於神的真知識，而且結合嚴密的思考和信心的委身去從事這種探究工作。簡單來說，它既具批判性又擁抱夢想（楊格的論文題目）。

東方神學的教會

早在一世紀末期，人們對『教會』的認識已逐漸改變。在新約中也隱約反映出一種狀況，就是使徒、先知、傳福音的人那種動態的服事形態，已逐漸被固定下來的監督（長老）、執事等服事形態所取代。

到最後，教會就完全偏向後者。原本路加福音所介紹的聖靈是宣教的靈，是裝備並引導使徒從事宣教的那一位，如今已成為建立教會、使教會成聖的聖靈。聖靈的工作主要是在教會裡做光照、潔淨靈魂的事。聖靈是真理、光明、生命與愛的靈，而幾乎無人意識到聖靈是向外出去，要把好消息帶給廣大的世人。教會是一切的重心。教會論居首要地位，而末世論、聖靈論則屈居其下。畢克（Beker, 1980:303f）很簡潔地描述說：

普世教會的神秘性，變成了教會是可預期掌控的實體（proleptic reality）的觀念。……教會現在被認為是一群屬靈的菁英份子，因為他們被賦予了聖靈，而在他們靈魂裡實現了神的國。……教會最看重的就是它先存的地位、本身的特質、以及它的不能敗亡的狀態。

在這種氣氛下，難怪原先基督教宣教的熱情大大減退。革立免前書（五十九章）就完全沒有提到宣教，只說宇宙的造物主『會保守祂在世上的選民直到世界的末了』。在大部分的教父神學中，非基督徒只是教會外頭黑暗的襯托物而已。許多稍後的社學家思想也沒多大不同。譬如愛任紐就認為教會是正確教義的堡壘，能抵抗異端邪說。居普良（Cyprian）認為世界在瓦解之中，只有成為教會的一員，才是唯一得救的可能。基督徒是活在主的光照之中，『我們何必對還未蒙光照的異教

徒，或離棄光明在黑暗中沉淪的猶太人付出什麼關懷呢？」（Rosenkranz, 1977:66）。教會成了救恩的組織機構，而且還在不斷擴大當中，但這根本就不是保羅的宣教含意，而是基督教的宣傳噱頭（:77）。對教會而言，異教之風和缺少『文明』簡直就是同義詞，宣教就同等於宣揚文化。

在這種情況下，真正負起宣教理想和實踐的，就只有修道運動（monastic movement）了。這個運動約在三世紀末四世紀初開始盛行，它幾乎瓦解了整個希臘羅馬帝國的異教之風（Frend, 1974:43; Adam, 1974）。當基督教成為帝國的正式宗教，而停止遭受逼迫之後，修道士接續殉道者成為反抗世俗的徹底完全的見證。所以教會在四世紀的歷史進展，特別是在東方，主要就是修道運動的發展歷史。事實上，最初的修道運動中，最勇敢、最有效率的宣教士都是修道士。但是連修道士也得受教會正式的約束，受主教的管轄。沒有這些，修道士的宣教工作就不算合法；並且只有主教才能保證聖禮恩典的流通（Kahl, 1978:22）。宣教士是主教的使者，他們的任務是把歸信者帶進教會。

西元 313 年（就是君士坦丁和理吉紐〔Licinius〕兩位皇帝在米蘭開會，修正帝國兩百年來對基督教的政策，正式宣佈對基督教寬容的那一年）以前，基督徒在帝國內經常遭受不利。即使未受逼迫，³許多方面仍受到歧視；即使在政治上不是什麼危險份子，他們仍然常被懷疑是對國家不忠。許多教會領袖及神學家，都極力證明教會只對屬靈事務感興趣而已，但是如此努力效果還是非常有限。

而在米蘭詔書（Edict of Milan）之後，情況就大大改觀。表面上教會還是宣稱惟獨對『天上的耶路撒冷』忠誠，而實際上卻是與當時的政權妥協，只要不是嚴格的宗教性事物就任其自由發揮。大體上，教會還可以小心地分辨，但是當皇帝本身也介入『宣教』事工時，宗教與政治

目標就糾纏不清了 (Frend, 1974:38)。這種微妙的妥協關係很難覺察，但卻以一些間接的方式表現出來。教會所持的『超越』基督論，逐漸地以過去君王崇拜的字眼來推崇基督。在君士坦丁大帝於西元 325 年所召開的尼西亞會議上，就（不自覺地）用帝王的一些稱號套在基督身上。『基督變成一位尊貴的君王，不但在禮拜儀式中受人朝拜，人選用羅馬風格的紀念性建築和裝飾，來表彰出祂的榮耀。』（van der Aalst, 1974:120）。基督的人性並沒有被否認，但是在拜占庭的敬拜、儀式及神學中份量已減少許多 (:121f)。原本基督教面對帝王崇拜時大膽的宣告『耶穌是主』（*Kyrios Iesous!*），如今在妥協之下，變成了容讓羅馬皇帝去掌管『時間』（地上的事），而只讓基督來掌理『永恆』（天上的事）。

在非羅馬帝國的亞洲地區的宣教

到目前為止，我在這章的討論是局限在二世紀到六世紀教父時期中教會的神學發展。我也比較偏重於希臘語系的教會，而較少提到拉丁語系的教會。除外，我也集中討論羅馬帝國內的所謂『正統』派教義的教會，而沒去探討帝國以外，較非主流的一些所謂『異端』的教會支系。因為這也是當時教會主體集中注意的地方。當時的教會即使與羅馬帝國在相爭不和的時期，也都還以帝國界內為其活動、擴展的範圍。所謂『世界』、『普天下』就是指羅馬帝國。如果宣教工作達到了帝國的邊界，往世界宣教的工作也就算達成 (Holl, 1974:3; von Soden, 1974:24)。因此分析到最後，帝國的邊界就是『正統教義』的邊界，也同時是語系的分界線 (van der Aalst, 1974 40)。

可是，帝國邊界之外的確有基督教的教會，而且這些教會比越來越統一的『主流』教會更積極地從事宣教。西方基督徒（天主教和更正教

都算在內)常常只注重將信仰向西邊傳播,從原初閃族的教會,經過希臘教會再到拉丁教會以及其他歐洲地區的教會,還有那些因著他們宣教的努力而建立的教會。西方基督徒應該仔細看看涅斯多留派和其他團體向東的擴展和宣教的熱情。教會在第一世紀的確有很長足的擴展,不僅在希臘羅馬的文化和思想形態中道成肉身,也藉著其他文化的禮拜儀式來表達自己,如哥普特(Coptic;譯注:埃及一帶信奉基督一性說的教會)、敘利亞(Syriac)、馬若恩(Maronite;今黎巴嫩)、亞美尼亞(Armenian)、衣索匹亞(Ethiopian)、印度(Indian)等語系的地區,甚至是中國。

東方教會和西方教會大體而言有一項最基本的不同。西方教會(包括大部分拜占庭的教會及其『子』會)因『君士坦丁的翻轉』(Constantinian reversal 也就是承認主流的西方教會為國教)而受益;東方教會至少在其形成年間,從未有此等待遇。布朗尼(L. E. Browne)就說:『直到十三世紀,教會在亞洲從來沒有受到國家賜予的任何恩惠。』(Moffett, 1987:481 引用)即使在十三世紀時,一位皈依涅斯多留派的公主之子在中國登基為元朝君主,教會在這鼎盛時期所得到的喘息仍很短促,因為不久之後,基督教的據點就被全部剷除。所以這地區的教會可以說從未嚐到君寵的滋味。亞洲的教會在其處境中永遠是佔少數的一群(事實上今天除了菲律賓之外,情況依舊如此)。更甚的是,亞洲教會還常被懷疑跟西方『基督教』帝國有所勾結。例如四世紀時,在米索不達米亞的撒賽尼得王國(Sassanid Empire)的國王沙波二世(King Sapor II)就認為住在他國境邊界的亞蘭(Aramaic)基督徒根本就是羅馬帝國的第五縱隊。他說:『他們雖住在我國境內,意見看法卻和該撒一致。』(van der Aalst, 1974:59 引用;譯注:第五縱隊指在幕後幫助敵人的奸細)

這種狀況有它的利弊得失。不利之處是教會在這些地區經常處於嚴重的弱勢。譬如在波斯，教會長久以來只能在很小的居住地內生存。『它就像是國家境內一個小國，一群少數被保護但也被控制的人聚集在一起。……除了在居住地以內，沒有基督徒能有什麼權力，甚至是他們的領袖。即使是在這小群人中有什麼權力，也是附屬在（回教）王權之下。』（Moffett, 1987:481; 482）這麼一來，教會只能是個外來的團體，自成一格，越來越跟大眾疏離，也越來越少與大眾有聯絡溝通（Hage, 1978）。

不過這種缺乏國家支持的狀況也有它的好處。教會因此可以真實的面貌存在，不需要去逢迎取悅當權者。他們所進行的宣教也比較可靠，因為沒有人會懷疑他們是在討好當權人士。所以事實上教會一直在往東擴展。到了西元 225 年，離耶穌在世的事奉不到兩世紀的期間，敘利亞境內的教會已把基督教信仰越過了大半個亞洲帶到印度及中國西邊的疆域（Moffett, 1987:484）。這些苦行的宣教士，『是一群跟隨無家可歸之主耶穌的無家可歸者，不斷地奔波走遍世界』（Robert Murray; Moffett, 1987:483 引用）醫治病人、餵飽窮人，並傳揚福音。

這其中以涅斯多留派算是最主要的宣教力量。當涅斯多留在以弗所會議被定罪（西元 431 年）而遭放逐到埃及之後，他的一群跟隨者就逃往波斯去，在當地蔚成一種生氣蓬勃的修道運動、一種出色的神學思想（到了六世紀時，尼斯比斯〔Nisibis〕學派已成為中國之外的亞洲地區主要的學術中心；Moffett, 1987:481），以及積極的宣教活動，證實了這個運動具有相當大的力量。涅斯多留派這三方面的發展（修道主義、神學思想、宣教活動）彼此相得益彰，以致這派成為中世紀基督教最卓越的『宣教』教會（Hage, 1978:360）。他們的修道主義師承敘利亞宗教的祖傳，與埃及修道主義不同，非常重視宣教。這些修道士就今天看來也

許覺得很古怪，但他們確實是以捨己苦修和宣道的蒙召精神到世界各處去宣教。這些東方敘利亞的涅斯多留派信徒，和像阿羅本（Alopen; 或A Lo Pen）之類的宣教士，簡直可以稱是東方的愛爾蘭修道士（或者說愛爾蘭宣教士是西方的涅斯多留派修道士）。

不過，到了十四世紀末期，一度散佈在中亞，甚至東亞部分地區的涅斯多留派教會和其他教會都完全被消滅殆盡。只有少數幾個孤立的小團體還在印度殘存。涅斯多留派原先的廣大宣教領域則被回教、佛教所淹沒。大多數的小團體若未被此兩大宗教勢力併吞，也逐漸淪為混和宗教的團體（Hage, 1978:391f）。所以到頭來，並不是這些涅斯多留派信徒寫下了世界教會歷史，而反倒是由西方的教會及其宣教活動來主筆。我下面就要來談談這一方面的事蹟。

教父和東正教的宣教典範

自從君士坦丁大帝在四世紀時把行政中心由羅馬遷移到柏斯普魯斯（Bosporus）的拜占庭（以後改名為君士坦丁堡）之後，整個帝國就得應付有兩個對立首都的問題。這種對立狀態不僅是政治上的，也是教會上的，羅馬和君士坦丁堡緩慢而無可避免地趨於分裂，導致最後在西元1054年東西羅馬帝國的正式分家（Great Schism）。從此西邊的教會就被稱為『羅馬教會』或『大公教會』（Catholic），東邊為『拜占庭』或作『東正教』（Orthodox），兩者分道揚鑣，各走各的路線。目前我們所知道的東正教神學就是拜占庭這一支系產生出來的。而且自從分裂之後，就沒有和西方神學及教會發展打過交道，一直到最近才稍有來往。東正教因而一面是被西方教會圍堵住，一方面又被回教的進展所威脅，所以唯一能發展的就只有朝北方走。在六世紀到十二世紀間，東正教的

宣教主要在斯拉夫系的民族當中，更準確地說，就是往俄羅斯及其內地發展（Hannick, 1978）。

我們下章便會看到羅馬公教（西方）的教會幾乎常與政治妥協。其實拜占庭這裡的教會妥協得更加厲害。拜占庭主義的倡導者和政治神學的首創者，優西比烏（Eusebius of Caesarea）（van der Aalst, 1974:59f），就建立一套政教融合的系統。他把早期不同的聖神起源傳說和君王的本質結合，成爲一個新的綜合體；他認爲一神論與君主制度是相互支持肯定。因一篇對君士坦丁大帝的頌辭，他成爲第一位『清晰地描述出基督教帝國的政治哲學的神學家，把政治哲學貫徹於千年之久的拜占庭專制體制裡。』（H. Baynes; van der Aalst, 1974:61f 引用）。猶太一神論勝過了多神論，同樣羅馬的寡頭專制（monarchy）也使先前的多頭專制（polyarchy）崩潰瓦解。基督徒國王君士坦丁，如今蒙召要率領全世界歸向神。整個拜占庭帝國的意圖就是在使帝國的統一和信仰的統一相互合併。羅馬皇帝哲諾（Zenon）的合一信條（*Henotikon*；西元 482 年）、赫拉克留皇帝（Heraclius）所發展的信仰闡釋詔書（*Ekthesis*；西元 638 年）以及君士坦法二世（Constantius II）的型範（*Typos*）（西元 648 年），都是爲了確保政教合一而有的種種措施（van der Aalst, 1974:59-62）。

在這種氣氛之下，宣教是皇帝和教會所共同關切的事。作爲『上帝的模倣者』的皇帝，是政治、宗教兩方面的領導（Hannick, 1978:354）。政治的目標與教會的目標一致，宣教的目標也是如此（Stamoolis, 1986:56-60）。這種忠於國家式的宣教事工一直持續到中古世紀，甚至到現代依舊還有。東正教俄羅斯境內基輔（Kiev）王儲的宣教就是政治的計畫，爲著往北及東北進入俄羅斯內陸而有的一種殖民擴

展（Rosenkranz, 1977:188）。佈道簡直等於是一種俄羅斯化（Russification）（Fisher, 1982:22）。

這麼說，是不是就意謂著東正教會的宣教努力是負面的結果？這種看法時有所聞，特別是西方的更正教徒（例如 Rosenkranz, 1977:188-190; 242f）。另外有些人則認為東正教根本就是不宜教的教會，在他們當中沒有宣教這回事。不過這兩種負面的批評都不太正確，因為它們是按著宣教的特殊定義，也就是按照西方對宣教的認識來加以評斷。其實我們可以從另一個角度來看宣教的。近幾年來，如希臘的安那斯他斯（Anastasios of Androussa）、羅馬尼亞的布萊亞（Bria）和史坦姆里斯（Stamoolis）等神學家的作品中，就很能幫助我們認識東正教的宣教理念。東正教會對宣教的理念，有非常重要的貢獻。

因為有希臘人，我們才有神學的知識學科和古典信仰的論述形式。聖經以及早期基督教的作品中，沒有所謂系統化的格式。亞歷山太學派之名教師俄利根（185-254）可以稱得上是第一位『系統神學家』，也是把東方神學典範清楚表現出來的第一人（Kannengieser, 1984:154-156）。這種發展以及基督教教義的形成，難道是可悲的嗎？哈納克（Harnack, 1961:17; 21f）便是如此認為，他說：『教義在觀念和發展上，只是希臘精神在福音土壤上所產生的結果。』我則認為這種典範的變更是無可避免的，而且有它積極的一面。希臘人在觀念上的條理，提供了神學普及世界的機會，對信仰付諸批判、系統、理智而又誠實的探討，也是有其必要性（van der Aalst, 1974:42）。當然這種探討有其危險性，就是太重理性與智識。不過俄利根等人並不是為了求知而對智識有興趣。他們仍然重視信心勝於理性，而且就是為了信心的緣故才有嚴肅的理智的探究。基督徒若要在多元化的世界裡了解自己的信仰，絕對有必要很嚴格地用理智來思想。所以對俄利根而言，信心是宗教心靈的理

性活動 (Young, 1988:306f)。這種正統信仰在往後的世紀越來越缺乏彈性，盡其所能地要把它的教義塞進聖經真理的罐子裡，它開始自認為是『信仰護衛者』(Bria, 1980:6)，這的確是不幸的事，但基本上這不是拒絕學術反省與謹慎的信仰論述的充分理由。其實東正教會所留給我們的這份遺產，其在宣教上的努力是值得我們感激不盡的。

在東正教會的思想裡，宣教必是以教會為中心 (Nissiotis, 1968:186-197; Anastasios, 1989:75, 81-83)。這種思想根源於注重教會論的東方神學。他們深信教會就是神在地上的國度，能在教會裡就等於是在神的國裡。

正統教義中，教會就是救恩之光的播散者，也是生命更新力量的仲介者 (Nissiotis, 1968:195-197)。宣教的『教會特性』，就是『教會是福音的目標和成全，而不是宣教的工具和方法』。教會變成宣揚的信息中的一部分 (Bria, 1975:245)。宣教不再被視為是教會的功能之一，因為東正教根本就否認教會具有功能性的這種解釋。宣教也不再宣揚一些倫理道德真理與原則，而是按可見、具體的形式，呼召人來成為教會的一員。教會是宣教的目標，但宣教絕不是教會的目標。『教會觀決定宣教觀』 (Bria, 1980:8)。因此要想知道東正教會的宣教，就得由『教會的教義及經驗』中取得認識 (Schmemmann, 1961:251)。所謂『宣教是教會本質的一部分』，不是指教會的使徒性，而是指教會的『表記』 (notae, Bria, 1986:12f; Stamoolis, 1986:103-127)。

這種觀點當然對宣教的了解和實踐有很深遠的影響。沒有一個人或一個團體可以不在教會的差派、支持下獨自出去宣教。如果『教會即宣教』 (V. Spiller; Stamoolis, 1986:116 引用)，那麼宣教必定是集體的任務。『基督一定得在祂的聖靈所居住的身體上才能被傳揚，不然就不是

基督，也不是福音。若在教會領域之外，佈道只是人爲或是短暫心理的熱忱所發出的活動而已』（N. A. Nissiotis; Bria, 1975:245 引用）。

接下來我們必須看看東正教會宣教論上的另一個重要成分：宣教時禮拜儀式的地位。『由於對東正教而言，禮拜儀式是了解教會的關鍵，所以非常強調禮拜儀式在宣教上的重要性』（Bria, 1975:248）。『因為教會就是佈道信息的一部分，所以佈道宣教時，一定不能不提靈性與聖禮』（:245）。所以說東正教會認同一種『聖禮教會學』（eucharistic ecclesiology）（:247）。用羅斯的話說（K. Rose, 1960:456f）：

具有復活真光和禮拜儀式的教會，以為啓蒙異教徒的任務就是藉著禮拜儀式讓他們接受神的真光。東正教會的宣教活動主要在禮拜儀式慶典上表彰出來。在禮拜儀式上所放散出神憐憫的光芒，是吸引那些仍活在異教黑暗中的人們的重心所在。

因此，東正教會下的宣教是向心式而非離心式；本身就是個有機體（organic），並不是因組織而形成（organized）。他們還藉由三一頌及禮拜儀式來『傳揚』福音。團體的敬拜就是團體的見證（Bria, 1980:9f）。所以聖餐儀式有宣教的結構和目的（Stamoolis, 1983:86-102），而且也當成是『宣教行動』來慶祝（Bria, 1986:17f）。

再者，如果宣教就是教會的生活和敬拜的表現，那麼宣教與合一一定是聯在一起。宣教與合一不會是兩個階段，而是緊密相屬。尼西歐提斯（Nissiotis）就這麼說：

「宣教和合一」的意思就是宣教士在傳福音時，一定得深刻體認到，他正在把教會帶進來；而且他要感覺他是以使徒教會成員的身分，藉著聖靈為此作見證。（Rosznkranz, 1977:468 引用）

1054 年東西的分裂對東正教會帶來很深遠的影響。西方的羅馬天主教繼續地推動宣教，特別是在十五世紀之後，更正教在基督王國之外不斷地拓展。而東正教會卻無法再進行宣教，因為當合一被破壞之後，東正教會以為現在最大的任務必須從佈道轉為追求合一（Stamoolis, 1986:110），宣教因分裂已經成為不可能的事，而另外些人會採取較彈性的觀點，認為合一是宣教的目標。對東正教會而言，宣教和合一兩者都是教會的行動，也是神的百姓全體的行動，而這些行動就構成教會的實體。事實上，大公性（catholicity）從東正教會的眼光來看，是合一宣教的另一個名字（Bria, 1987:266）。因為教會是基督的身體，而基督只有一個身體，所以教會的合一就是基督，藉著聖靈，與三位一體的神合一。所以教會的分裂是「教會合一見證的一項醜聞與障礙」（Bria, 1986:69）。從東正教會的眼光來看，我們經常不是把人帶進合一的教會、基督的身體裡，而是帶到我們自己的教派中，因此也給他們傳授了「分裂的毒素」（Nissiotis, 1968:198）。

從最深的意義而言，宣教對東正教會來說是建立在神的愛之上。如果要找一段經文來扼要形容東正教會宣教的立場，那就是約翰福音三章 16 節：「神愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他們，叫一切信祂的不至滅亡，反得永生。」神的愛表現在 *kenosis* 上，就是「內在、自願的倒空，得以留出空間來接納、擁抱回轉的另一位個體」（Voulgarakis, 1965:299-301）。如果神的愛使祂差派了基督，成為宣教的「神學起點」（Yannoulatos, 1965:281-284; Voulgarakis, 1987: 357f），那麼這同

樣的愛也應該在祂的使者身上表現出來；也就是同樣被神的愛激勵，也倒空自己，到外面去尋找人。這位神不像西方神學中那位專門審判罪人的公義之神，而是位慈愛的神。神因為祂對人類的愛，所以才有救贖的計劃。『神是位尋找人的神，尋找失喪的羊；是位慈愛的父親，等候浪子的歸來』（Stamoolis, 1986:10）。

如果東正教會宣教的基礎是愛，那麼宣教的目標就是生命（Lampe, 1957:30f）。正如愛一樣，生命也是約翰福音的主題（約三16）。東正教會的神學明顯是偏向走約翰的路線，而比較不依循保羅的傳統。基督來的目的主要不是去除人的罪，而是恢復人原有的神的形像，賜給人生命。所以他們宣揚的內容比較是『生命之道向生命發出』（Voulgarakis, 1987:359f; Schmemmann, 1961:256）。因此東正教會 *theosis* 的教義特色具有宣教意義。人們蒙召不只是為認識基督，一起聚集在祂面前，歸服在祂旨意之下，而是『蒙召與祂的榮耀有份』（Anastasios, 1965:285）。所謂『榮上加榮』（林後三18）是指『忠心之人在今世被分別為聖的過程，直到主再來』（:286）。*Theosis* 是與神聯合，而非神格化，『是繼續不斷對三一真神及神無限的愛的敬仰。禱告、感恩、崇拜和代求，以及默想、深思的狀態』（Bria 1986:9）。『在地如天』對每個東正教徒而言都相當熟悉，表達了末世（*eschaton*）在世上實現的景象，是『救恩的終極實體』（Schmemmann 1961:252; Bria 1987:267）。*Theosis* 指神的形像不再失落，舊的生命更新變化成新的創造，進入新的永恆生命中（Rosenkranz, 1977:243, 470; Lowe, 1982:200-204; Greshake, 1983:61-63）。當這一切發生時，宣教也就達到了目的。

救恩或生命是宣教的目標還不只限於人類。它還是宇宙性的（Bria, 1976:182; 1980:7; Anastasios, 1989:83f）。不但是人類，整個宇宙都『參與在復甦當中，找回榮耀神的方向』。十字架『使宇宙成聖』

(Anastasios, 1965:286)。神不但與各國和好，也使全世界與自己和好（林後五19），甚至是宇宙的萬有（西一20）。全體受造之物都在變成 *ekklesia*（即教會）、基督的身體的過程中（Bria, 1980:7）。這種宇宙的『再現』（*anakephalaiosis*）還未實現，但是可以預期的，是末世性的實體（Anastasios, 1965:286）。教會從事宣教的意義就是『在教會之外已在進行的彌賽亞運動，因此教會急切需要對那些在教會影響之外的人有所認識』（Bria, 1980:7）。如奇曼尼（Schmemmann）如此說：

國家、社會、文化、大自然都是宣教的對象，而不是中性的『處境』而已，好像教會的任務只在保全自己內在的自由，自己的『宗教生活』……。在道成肉身的世界裡，沒有一種東西是『中性』的，沒有一樣可以脫離人子的道成肉身（1961:256, 257）。

這點更幫助我們看見東正教會宣教的另一層面，就是投身於社會。東正教會常被認為是一種保守、冥思之流的團體，一心只想從歷史現實中逃離。羅斯（Rose, 1960:457）就說他們的宣教『並不為世界及其上一切生活而計劃』。若以西方那種行動主義的眼光來看東正教會的宣教，也許會以為他們漠視世上的苦難與不公平。的確在東正教會歷史上，有時會有意無意把自己局限在狹義的『宗教』事物上（Anastasios, 1989:70）。

不過大體上這種解釋還是對東正教會有所誤解，難怪近年來，連他們的發言人也要站出來澄清這件事。我們需要認清，東正教會在社會上的投入和他們的敬拜是分不開的。在聖餐禮的實踐上有兩項相互補充的動作：就是整個儀式開始時以上昇式的動作帶到神的寶座前，然後以走向世界的動作來作為儀式的結束。『聖餐禮永遠是一種完結，它是以至

的再來作為結束的聖禮，但是，它也是一種開始，一種起點，宣教由此而出發』（Schmemmann, 1961:255）。最近在東正教的圈內，習慣把第二個動作稱之為『儀式後的儀式』（liturgy after the Liturgy）（Bria, 1980:66-71）。兩種都叫做禮拜儀式，都是向神的敬拜，雖然是不同的方法，但卻是在跟隨主、服事主的事上互相補充。第二項儀式，即教會向世界宣教，是建立在首項儀式所放射的更新的力量上。後者使前者的目的變得可能。聖餐禮的慶祝儀式不僅在滋潤基督徒個人的生命，也在豐富他們公開參與公共事物的範疇，而兩者是不可分開的。根據約翰·屈梭多模（規劃東正教聖禮儀式程序的人），在聖餐禮之外還有『弟兄聖禮』（Sacrament of the brother），就是信徒要在敬拜場所之外的公共場合，以他們愛鄰舍之心為祭壇的祭（:71）。

第一個典範的轉換：中階段的平衡

主後幾世紀的希臘神學，以及承襲其神學思想的東正教，無疑地代表了一種與初代基督教很不相同的思想典範。尤其是俄利根，在許多方面都是這項神學變革上的主導人物，與保羅對他所領受的傳統教訓加以更新的作用有點相像（Kannengieser, 1984:162），所以從這方面來看，俄利根鋪設了一條坦途，使得當代文化和基督教的自我認識之間有了真正創新的互動（:163）。基督教的信仰傳統由下而上地被重新建構，使其神學能對希臘式的思想體系帶來意義。希臘人也把這種文化與思想結合的作法傳授給其他民族的人：如斯拉夫人、俄羅斯人和其他亞洲民族（Hannick, 1978），不過留傳至今最主要也最深刻的還是拜占庭的東正教派。

這種典範的變革轉換其實也是不可避免的。初代基督教若不想局限於猶太世界，就必須走向普世性（*ecumene*）。希臘文明是基督教誕生時

的當代文化形態，所以希臘化就等於是世界化（van der Aalst, 1974:185）。基督教其實別無選擇，教會若要在較大的空間擴展，就必須走上這條路（:188f）。如果有人認為教會的信仰還是太希臘化了，可以回顧過往，當教會抗拒極端的伊便尼派、孟他努派（Montanists）之類的希伯來化勢力時，也同樣抗拒了極端的希臘化的影響。有些『異端邪說』被嚴嚴地禁止，就是因為他們過分希臘化而不符『正統』（:188），諾斯底主義就是很明顯的例子。當教會遭遇此等嚴重的威脅時，他們還是持守最基要、最不能妥協的基督教信仰；就是舊約聖經的正典性、耶穌人性的歷史性、耶穌從死裡復活的確是身體的復活等等。教會爲了這樣的堅持，付出了一定的代價。如果他們捨棄這些信念，說不定在希臘文化世界中會發展得更廣進騰達。然而教會還是堅決地抗拒被希臘精神完全吞沒（von Soden, 1974:26f; Lampe, 1957:18; 21f）。

修道運動的興起，爲教父時期和後來東正教的宣教傳統帶來另一個支援的力量。不過最可貴的仍是成千上萬的平信徒那份單純的信心，爲東正教會開創了一個重要的宣教方向。公元 200 年寫的《致丟格那妥書》（*The Letter to Diognetus* 5f）就爲我們呈現了一幅美好的圖畫：

基督徒在所在地、語言、風俗各方面並沒有與其他人分別。他們不會特別聚居在都市的某些角落，或是特別用一些奇特的語言，或是活出另一種怪異的生活方式。……當他們住在希臘人和野蠻人的城市中時，就照當地的風俗著衣、飲食、起居作息，但是他們所依循的準則卻是超乎人的想像與期待。他們雖然住在自己的國家，但卻像是寄居之人……對他們來說，他鄉如祖國，而祖國又像他鄉……他們雖在肉身生活，但卻不隨著肉身喜好的而生活。他們雖在地上活著，卻好像是天上的國民。他們都很循規蹈

矩，但在生活行為上卻遠超乎法律所要求的。……猶太人把他們當外人般地攻擊他們，希臘人也用逼迫來攻擊他們，但那些恨惡他們的人卻說不出恨惡他們的理由。總而言之，靈魂如何在身體上存留，這些基督徒也照樣在世上存留。……（他們）在世上好像被關在牢房似的，但他們自己卻是一群共同支撐這世界的人。

這樣的描述也許太浪漫、太理想化了一些，但不可否認的，即使是從世俗的歷史眼光來看，基督徒的確是『一同支撐了這個世界』。哈納克詳盡地記錄了他們的『愛與慈善的福音』（1962:147-198），敘述出主後前三世紀裡，平凡的基督徒那種不平凡的見證。雖然我們無法徹底明白教會當時宣教的層面有多深廣的意義，但是可以看出教會的確慢慢地變換了整個帝國的情勢，這是他們在東方非羅馬地區的亞洲所沒有達成的。

由此背景分析，我們就較能給予東正教會的宣教正面的評價。教會在混合主義和相對主義流行的社會裡，為了宣教的緣故，有必要以嚴密的思考方式來面對挑戰、應付危機。教會並且以象徵、記號和聖禮儀式提昇人的性靈，來幫助人心在充斥著宿命言論、諸神善變無常的世界中歸服真神。聖禮不但供給信徒應付人生的興衰浮沈所需的能源，也裝備他們去服事社會。教會在宣教上的合一，不只是在分裂的社會中表現了它的可信性，而且在多元化的世界裡見證出神是獨一掌權的神。宣教基礎是強調神的愛，而不強調神的公義，這更是個革命性的信息，因為當時的諸神似乎都是一副冷漠無情的模樣。由於救恩的實質所表現出的新生命，更使基督徒的存在添加上嶄新的品質，並定睛仰望神繼續要成就的事。

東正教會的宣教觀特別給更正教徒帶來極大的挑戰（Fueter, 1976）。更正教徒那種過分講求實效的宣教結構、流於咬文嚼字而不重屬靈真義的心態，的確使得他們在伸張社會公義方面，許多值得嘉許的努力成果大打折扣。

當然，東正教會的宣教典範也有它的難處。他們的信仰似乎又太本色化、太融入文化之中。教會順應世界潮流到一個地步，使得教會和社會互相影響、互相滲透。宗教在社會上的角色一向是個穩定的力量，但也是解放的力量，具神話色彩，關乎救世主的來到。東正教會比較表現出前者的特色，也就是強調保守、復原，而不喜歡朝不可知的未來航行。「傳統」、「正統」、「教父」是重要的字眼（Küng, 1984:20），教會成為正確教義的堡壘，以至於變得內向、具強烈民族色彩，而較少關懷教外人士（Anastasios, 1989:77f）。

柏拉圖的思想方式對原始基督教末世觀的破壞尤其厲害（Baker, 1984:107f）。教會視自己如同天上的救恩組織。本來是相信基督有一天要來成就一切的信心，如今在聖禮的執行上以為基督的國度已經來到。本來期待神要在歷史上介入的末世論，如今被不受時間限制的福音所取代，所以主的再來若遲延下去也無關緊要。本來很急切的心態，現在已經緩和下來，以為趨向完全的地步就是要透過不同的「教育」階段逐漸達成。像愛任紐、革利免、俄利根等神學家就說，正如基督的道成肉身，信徒的重生必須分好幾個不同的階段才能到達終點朝見神（Beinert, 1983:199-202; Küng, 1984:53）。說穿了，這世界和其中的歷史都不真實，只是虛幻（Rose, 1960:457）。因此，信徒即使參與了歷史事件，也總是有所保留，並且常常是以坐立難安的姿態參與（Anastasios, 1989:69f）。

第七章 中世紀羅馬公教的宣教典範

處境改變了

這個標題是在指中世紀的神學典範。這個典範雖然在中世紀形成，卻沒有在十六世紀之後消失，事實上一直存留在今天的天主教裡。只是它的全盛時期是在中世紀時代。

西元 600 到 1500 年間，我們大致稱之為中世紀時代。從貴格利一世（Gregory the Great）和回教的興起，到回教佔領君士坦丁堡（1453）和西班牙、葡萄牙航海上的新發現為止。中世紀的結束，也是歐洲全面基督教化的年代：在這之前的幾世紀，歐洲只有外表上屬基督教，正如一個披著基督教標記的影子（shadow of the Christian symbol）而已（參 Baker, 1970:17-28）。

基督教教會起初至少有三個世紀籠罩在希臘精神之下。然而，逐漸地有另一種新的基督教形態開始醞釀。這種新形態的主要語系不是希臘文，而是拉丁文，這個外在語文的差異蘊含了許多方面的不同，但這並非馬上就顯現出來。一直等到一千年之後的 1054 年，這些差異終於導致東、西教會之間的大分裂。

在東方的拜占庭教會——上一章已詳加討論——認為救贖是人性經過『教育』的進步過程，把人帶入神聖的境界；而西方的羅馬教會則強調罪惡的殺傷力，以及藉著危機的經驗修正墮落的人性。東方教會的神學是道成肉身型（incarnational），著重基督是『源頭』，以及祂出生前

的存在。而西方教會的神學是基督十字架型 (staurological)，著重基督為罪人的代死 (參 Beinert, 1983:203-205)。

以上只是部分令東西教會分道揚鑣的看法而已。這些看法必然使西方教會在許多方面與東方教會有所不同，並發展出個自的特色。他們之間當然也有相同之處，事實上它比相異處的份量更重。譬如說，拉丁教會和希臘教會一樣，比較重視覺，不像希伯來的猶太教會較重聽覺。他們也跟拜占庭的教父們一樣，擅長把教義組織成系統，而對信仰加以仔細定規。例如第四次拉特蘭 (Lateran) 會議 (1215) 和第一次梵諦岡 (Vatican) 會議 (1870) 所同意的十三項神的本性的『定義』，就是充分的證明。他們把焦點集中在傳統教義的系統化、概念化，常常不理會歷史。¹

嚴格來說，奧古斯丁 (354-430) 應該算是在中世紀之前 (若是把中世紀從 600 年開始算起)。但這個『第一位道地的西方人』 (Stendahl, 1976:16) 應該被當作是中世紀典範的開創者 (Küng, 1987:258)，而且他在整個西方神學歷史，包括天主教和更正教，留下不可抹滅的印記。這不單是因為他的天賦才能，也是因著他個人的生平以及當時的政治環境。先是君士坦丁大帝把整個帝國的宗教政治體系作了一次分配調整 (313 年)，然後是狄奧多西 (Theodosius) 禁止了基督教之外其他所有宗教 (380 年)，再來便是阿拉利 (Alaric) 所率領的哥特族人 (Gothic) 在西元 410 年攻陷並掠奪了羅馬城。在地中海區域，羅馬城原是文明、秩序和穩固的象徵，如今卻睜睜睜看它被野蠻人所擊破，不由得令人陷入絕望和不安。幸好奧古斯丁在這時以他的傑作《上帝之城》 (De Civitate Dei) 成功地為人們指向一條出路。

奧古斯丁除了要面對帝國所遭遇的危機，還得同時應付北非的多納徒派 (Donatists) 和英格蘭修士伯拉糾 (Pelagius) 在思想上的侵襲。這

三方面的處境和奧氏回應的方式（受他個人生平經歷極深的影響），也影響了後來幾世紀的神學與宣教認識的形成。

救恩的個人化

首先要來談奧古斯丁對伯拉糾派（Pelagianism）的駁斥，因為這點不但對中世紀的宣教有極深遠的影響，而且也顯示出東、西方教會最基本的差異。

伯拉糾（Pelagius）是四世紀末、五世紀初在羅馬一位相當活躍的人物。他的主要主張是對人性以及人達到完全地步的能力抱持非常樂觀的看法。神使人具備行所當行的能力，祂因此大得榮耀，我們可以『有力量藉著行爲、語言和思想成就一切善事。』人類不需要救贖，只需要靈感和啓發。所以伯拉糾不把基督當成爲人類的罪而死的救主，而是我們要去效法的模範榜樣。奧古斯丁針對此說，以原罪和預定論的思想加以反駁。他以爲神的形像已因人的罪惡和脆弱受到損害，不能像革利免、俄利根以及其他希臘學者所教導的，可以藉由長時間的教育過程來累積神性；不如說，人性全然墮落的可怕景況需要有激烈的歸正經驗，以及神在基督裡不可抗拒的恩典。

奧古斯丁是第一位嚴肅地看待保羅因信稱義道理的神學家。他認爲我們的罪貫滿盈到一個地步，只有神能改變，我們一點也不能做什麼。我們全然軟弱，落在撒但的手中，只有靠贖價才能脫離祂的權勢。又因爲我們的困境是屬乎人的，所以只有以人作贖價才可符合神的要求；而所有的人類本身都是罪人，所以除非有一位又是人又是神又無罪的來代替人類受難代罪，否則就不能滿足神的要求。這就是基督爲我們所做，祂代罪人犧牲、死在十字架。這件事一次發生，就全然成就人類的救恩，客觀上它是個事實，但主觀上人必須個別地回應這樣的救恩，也就

是只有蒙神揀選的人能做的事。這不是個憂傷、悲觀的信息，而是無比的喜樂。畢竟在人墮落的陰暗背景，才更顯出神恩典的光輝。所以在提到人的罪與惡時，不能不同時談到赦免、耶穌基督的更新和救贖（參 Greshake, 1983:19）。

其實奧古斯丁所面對的是人類學上的問題而非神學上的問題：人在怎樣的基礎上可以找到救恩？也正是這個問題，讓他去讀保羅的書信，而從中尋求解答。保羅講論以色列人拒絕憑信心接受基督，這問題清楚地記載在羅馬書和加拉太書裡（參考本書第四章），奧古斯丁重新把它應用在更廣泛的人類問題上，就是人怎樣看待良心。這問題典型的解決方法之一，就是奧古斯丁所說的：『我們的心無所棲息，除非在上帝你那裡找到安息。』另外他還說：『我只渴望認識神和我的靈魂，其他一無所求。』人的靈魂沈淪了，所以必須被拯救的就是人的靈魂。安瑟倫（Anselm）在奧古斯丁之後七百年寫了《神為何成爲人？》（*Cur Deus Homo ?*），他的回答類似奧古斯丁：神成爲人，爲要拯救人類靈魂免於走向毀滅。神成爲人的中心目的不是宇宙的復合，而是靈魂的救贖。他們以爲救贖不但是屬於另一個世界的，也是個人性的。這不只與大部分的新、舊約觀念有所不同，也和歐洲的宗教傳統那種偏重現世性和團體性的救贖觀不同（參 Kahl, 1978:33）。

奧古斯丁的神學觀必然會孕育出對實體的二元對立觀點，也就是把救恩當成是個人的事，而不看重現今世界（參 Greshake, 1983:20, 69）。這個觀念後來果然也變成了西方教會的一種習慣性的說法。人對神國的盼望，變成是對『天堂』的盼望，也就是有一個地方或生命用以嘉許行善的人，忍耐到底的人可以贏得這賞賜。爲了達到這目的，於是一種更精細的悔罪辦法被發展出來。信徒可以接受指導，運用合適的方法來作屬靈的自我檢討，以致更能分析他們的良心狀態，找出他們在靈

性上的弱點。這麼做有它正面的好處，就是在西方教會帶來對道德、正直行爲這方面的重視。

矛盾的是，由奧古斯丁開始的對屬靈與內省的注重，卻帶來大規模的對外在表現的注重。個人的倫理受到教會組織的牽制，因為畢竟是教會機關在核定告解悔罪的事宜，而且也精確地界定人怎樣的思想、行爲算做罪。並且只有透過教會聖禮的實施，才能保證贖罪的有效性。所以在這種過程當中，救恩論就跟基督論脫節，而是附屬在教會論之下，使恩典變成了教會的聖禮。在這點上我們自然就牽扯到另一個主題，即奧古斯丁與多納徒派的爭議，下面我們要詳細地來討論。

救恩的『教會化』（The Ecclesiasticization of Salvation）

多納徒派（Donatist）運動起源於北非，後來在四、五世紀間較為擴展。該派與大公教會的決裂是在開其良努（Caecilian）於 311/312 年間就任迦太基（Carthage）主教時爆發的。在按立他的人當中，有一位名叫腓力的教會領袖，於戴克里先皇帝（Diocletian，君士坦丁的前任皇帝）逼迫教會時背道，²所以遭到多納徒派的反對。此派堅守特土良的傳統教訓，以爲有『七條致死的罪』（拜偶像、褻瀆、謀殺、姦淫、亂倫、作假見證、詐欺）是不得赦免的，教會的領袖若違犯其中一條，就不准再擔任聖職，更何況是參與按立主教的工作，他的參與使得被按立的主教沒有正式的效力。

多納徒派對那些將基督的福音和教會的屬世性作絕對比照的人，感到憤怒與失望。他們以爲真實的信徒跟世界要毫無瓜葛，對於一個容許自己爲世界所玷污的教會，也是如此。真實的教會一定要保守自己完全無瑕，不然的話，會友及聖職人員的罪就會傳染散播到整個教會。這派人士是站在正統神學上，而且，至少在形式上，比奧古斯丁更講求嚴格

的道德操守。他們同時也堅持教會與國家政治要絕對地分開（參 Schindler, 1987:296-298）。³

奧古斯丁激烈地反對多納徒派的主張。他並非以為教會及聖職人員沒有多納徒派所指控的任何罪狀，而是認為凡是到教會裡面的人『一定會看到醉酒、貪財、訛詐、嗜賭、姦淫、亂倫、迷信、行邪術、觀兆等類的人。……那些在基督教的節慶湧進教會的群眾，也同樣會在異教的節日裡塞滿戲園子。』（參奧氏所著《教導不學無術之人》，*Instructing the Unlearned*）。分析到最後，基督徒和別人唯一的差別就是一個到教會來，一個沒有。

在這問題上奧古斯丁和多納徒派針鋒相對，他的觀點有一重要的積極面：他以為教會不是一個脫離世界的避難所，反倒是為著飽受創傷的世界而存在。教會的人，包括『好人』，都是罪人，那些多納徒派所表現的自義可能比其他人的罪更惡劣。不過他的觀點也有反面性的一面：權威和神聖是組織性教會所固有的，並不一定要有道德及神學品質上的證據。使徒建立的普世性教會才是唯一真正的教會，凡是離開教會就算不對，若與教會斷開聯繫，也就是與神斷開關係。看得見的合一必是和救恩並肩齊行（參 Schindler, 1987:297）。近代天主教宣教學之父士美林（Josef Schmidlin）到了 1919 年的近代選說，對天主教徒而言，宣教是否合乎正統，就看它是否與『看得見的教會的教義，和教會的聖品階級的架構』相符合來判定（Rosenkranz, 1977:235 引用）。所以分析到最後，宣教是以教會的神聖性、不變性為基礎；宣教根本就是『教會的自我實現』（參 Rütli, 1974:229, 230）。

這種對教會、宣教的認識根源於居普良（Cyprian）的名言 *extra ecclesiam nulla salus*（在〔大公〕教會之外沒有救恩）。這句話是出現在三世紀上半葉，當教會處在猛烈衝突時，而二百年之後，奧古斯丁又在

同一地區內對抗多納徒派的主張。但是居普良這句話背後的處境特殊性不久已被人遺忘，這句話卻被普遍地應用到羅馬大公教會中。譬如教宗鮑尼法斯八世（Pope Boniface VIII）的『一聖』教諭（*Unam Sanctam* 1302）就相當按字面地引用居普良這句話，並在教諭最後加上一句：『我們宣告、敘明、定規、傳揚這信息：每個人的救恩必須是隸屬在羅馬教皇之下。』同樣，在佛羅倫斯會議上（Council of Florence, 1441）也陳明：『不僅是異教徒，就是猶太人、異端與分裂教會者都無法分享永生。除非他們在死前加入大公教會，否則就要進入那為魔鬼及其使者所預備的永火裡去。』甚至在 1958 年的近代，教宗比約十二世（Pope Pius XII）在 *Apostolorum Principis* 的通諭中說，基督的教會是『在單一至高的牧者之下的單一羊群。這是大公教會的真理教義，不同意這道理的人，必敗壞自己的信仰與救恩。』

這種理念自然對宣教的認識有重大的影響。教宗本尼狄克十五世（Pope Benedict XV）在通諭 *Maximum Illud*（1919）中論到更正教的宣教擴展說：『如果真理的使者被一群謬誤的僕人所勝過，著實是一大恥辱。』所以，如果『那些散佈謬理的人財源豐厚』，而天主教的宣教事工在財物上卻吃力，那是天主教世界不能容忍的情況。教宗比約十一世（Pope Pius XI）的通諭 *Rerum Ecclesiae*（1926）中就悲嘆『非天主教徒那麼慷慨支持那些散播錯誤教導的人』。在 *Evangelii Praecones*（1951）的通諭中，比約十二世特別勉勵天主教學校的工作，特別是在駁斥非天主教及共產主義錯誤思想的責任上。⁴

居普良等人帶來的這種神學和宣教的教會化，還有另一個重大的影響，就是對洗禮的認識有根本的改變。奧古斯丁本身一直強調悔改者的靈性造就，並在洗禮之前要有謹慎的準備工夫（*Rosenkranz*, 1977:118）。但是到後來，洗禮的儀式變成比個人的信仰更重要。宣教

士的責任變成是越快把『歸信者』帶來受洗越好（參 Reuter, 1980:76）。而且一旦受了洗，就要受教會管理；藉著實行悔罪告解，並遵守一切教規，信徒漸漸就能遵循基督徒的樣式。

結果，阿奎那（Thomas Aquinas）把這種實行情況歸結為『對教會一切的教導，有一種單純、服從的承認，即使所教導的連一點確實的知識都沒有。』（Kahl, 1978:49 中引用）洗禮變成是賦予受洗的人一個不能抹除的性情，所以沒有人能取消洗禮；即使有人抗拒所受的洗禮，他還是個信徒。

奧古斯丁就把這種對洗禮的解釋應用在多納徒派身上。他們即使想要也無法取消他們的洗禮，所以不如『勸』他們放棄錯誤的信念並再歸回到大公教會，要『勉強（人）進來』（*cogite intrare*，參路十四23）並且要借助政府力量來執行。奧古斯丁以為以政治行動來對抗分裂教會者不算逼迫，而只是一種 *disciplina*（管教）（參 Erdmann, 1977:9, 237; Rosenkranz, 1977:139）。藉由這般管教的實施，多納徒派可以再回歸大公教會。奧古斯丁並不會為了施壓於他們而感到不安，雖然他堅決反對用同樣的方式來對待異教徒（參 Erdmann, 1977:9; Rosenkranz, 1977:86）。八百年之後這種觀點可以在阿奎那的 *Summa Theologiae*（神學總論 II-2, q.10, a.8）中找到最典型的表達：

像猶太人、異教徒這些從未接受基督信仰的人，絕對不可強迫他們成為信徒，而那些異端和叛離正道的人，則應該強迫他們履行起初的諾言。

即使像雷門勞（Raymond Lull）這類不願強迫回教徒及異教徒歸信的人，也支持在基督王國境內以十字軍的手段，來對抗異端（參 Rosenkranz, 1977:136f）。

處在政教之間的宣教

我們還需花一些篇幅來講述奧古斯丁的教訓對中世紀的宣教觀念和實踐的長期影響。除了他和伯拉糾派、多納徒派之間的爭論以外，還得提他極其重要的二十二冊巨作《上帝之城》。這本書是在 413 到 427 年間所寫成的，正值羅馬城被哥特人所攻陷（410年）。當時，基督教成爲羅馬國教已有一百年。基督徒一直都認爲整個帝國，特別是它的首都羅馬，就像教會一樣堅不可摧，將永遠長存。因此哥特人一舉攻破羅馬，的確帶來極大的震撼。教父耶柔米（Jerome）就號洵痛哭說：『如果羅馬都會淪陷，還有什麼是安全的？』加上羅馬境內傳統宗教的信奉者幸災樂禍地聲稱，羅馬城之所以會淪陷，都是因爲帝國接受基督教爲國教，而禁止羅馬古代宗教的結果。奧古斯丁便是在這種情況下，針對基督徒的消沉和異教徒的囂張而作出回應。

我們在這裡無法詳細討論奧氏的辯解，我們只能提出《上帝之城》中跟宣教有關的部分。⁵在《上帝之城》第十五冊奧氏有下面這段話：

我把人類分成兩種：一種是按著人的標準而活的人，而另一種是按著神的旨意而活的。……我所謂的兩座城就是指人類這兩個社群，一個註定與神永遠作王，而另一個則等著和魔鬼一起接受永遠的刑罰。

這兩個『社會』或『城市』是並列並存的。第一座城是上帝之城，要永遠長存，但是不會在這世上完全地實現。它在世上表現的是一種『聖徒的團契』，像一群朝聖者一般，朝著天上永恆的家前行。

這裡很值得注意的是，奧古斯丁並沒有把教會認同為『上帝之城』或是神的國。只是後來的幾百年中，人們才將上帝之城與羅馬教會混為一談，以為後者是前者的實現。難怪後來會過度強調帝國的教會、教皇和聖職權威，要照羅馬帝國的組織制度。

奧古斯丁對地上的城也不完全持負面的看法。他不像多納徒派把神聖與世俗絕對分開。他不認為羅馬帝國是神施行救恩的工具（正如那些和他同時代天真的人經常以為的），但他也不宜告羅馬帝國就是完全屬乎魔鬼的。他承認地上之城（*civitas terrena*）的國民也在努力建造一個理想的社會，而在這個社會裡也可能會有公正與和平。但是他深信真正公正和平的理想不可能在這世上成就，只有在將臨的基督的國度裡才能實現。

更重要的是，他認為地上的城是服在上帝的城之下。屬靈的社會才是最崇高的，而地上的社會只是附屬其下。當地上的統治者本身是基督徒時，就像當時羅馬帝國一樣，地上的城才可能聽命效力於天上的城，雖然這也不能擔保絕對如此。這種以為屬靈力量的崇高性、獨立性超過政治權力的主張，就在此時堅固地被建立起來，在往後的若干世紀中，教宗制度就是它具體的表達。即使是像阿奎那那麼卓越的智識體系中，理性仍然是低於信心、而自然低於恩典、哲學低於神學、政治國家（皇帝或是君主）低於教會（教宗）（參 Küng, 1987:223f）。鮑尼法斯八世在〈一聖〉教諭中，宣佈『暫時的劍』（temporal sword）和『屬靈的劍』（spiritual sword）已交付教會管理了。

理論上，奧古斯丁這套曠世巨作原本的目的是為了捍衛屬靈國度的至尊地位，使它成為堅不可破。但是在實踐上他卻使教會向政府和世俗權力妥協，當然也影響了對宣教的了解和實踐。因為王座與祭壇之間的親密關係，使得教會變成一個擁有特權的組織，是文化、文明的堡壘，並且在公共事務上有極大的影響力。教會和政治的關係事實上是相互妥協、相互利用的。政權接受教會的祝福，交換的條件是政府保證要保護、支持教會。查理曼（Charlemagne）在 796 年寫信給利奧三世（Leo III）時就說，他作皇帝的任務，就是在防衛基督的神聖教會免受異教徒的侮辱和不信者的蹂躪。而教宗的責任，就像摩西的責任一樣，要為皇帝和他的戰事代禱，『所以，藉著你的代求，和神的引領及恩典，基督教國民能永遠在各處戰勝基督的仇敵』（參 Schneider, 1978:227-248）。所以在中世紀初期，皇帝和教宗的關係沒有完全放鬆過，總是在暗地裡進行權力爭奪戰，但同時又知道彼此是唇齒相依。而且這種情況不僅在層峰階級裡，也在地方上；主教或聖職人員依靠著地方執政官的支持，而地方官也仰賴教會的認可。在宣教事工上，教會對政權的依賴同時是一種需要和一項重擔（參 Löwe, 1978:203, 218f）。

另外有個連帶的現象，就是容易把教會的敵人和國家的敵人混為一談。在 755 年之後，丕平（Pippin）和查理曼等常稱下屬為『忠於神和我們的人』（*fideles Dei et nostri*）。所以忠於國家等於忠於教會，那麼相反地，反對國家就等於是反對教會。難怪 776 年以後在帝國年鑑上，經常稱呼查理曼的撒克森敵人是『對抗基督徒之人』（參 Schneider, 1978:234f）。

從我們今天的觀點回頭來看，也許會想要徹底地譴責這整個發展。教會怎能容許自己向政權妥協到這種地步？不過或許採納牛比津（Lesslie Newbigin）的看法會比較明智：

有許多著作評論君士坦丁接受洗禮對福音造成的傷害，所以要對這個題目下定論並不難。不過就當時情況而論，還有其他的選擇嗎？當那古老的世界耗盡了屬靈資源，而必須求諸教會來把世界整合起來，教會能夠加以拒絕，袖手旁觀不理政治嗎？今天，人很容易以後見之明看出教會很快就掉在屬世權勢的試探中，以及福音書中的耶穌與坐擁財富權勢的跟隨者之間，是有明顯的矛盾衝突。但是我們必須要問，如果教會拒絕了所有的政治責任，神的旨意和目的就會比較容易達成嗎？（1986:100f）

所以我以上所說的不應被當作對奧古斯丁及其遺產的定罪。在他當時的歷史際遇之下，的確沒有其他具體的選擇。所以要問我們自己，如果我們也在同樣的處境中，我們就會有其他更好的選擇嗎？這一點我們必須銘記在心，因我們下面要討論的，或許爭議性更大。

間接和直接的『宣教戰爭』

在此情況下會用各種方法強迫人歸服教會是可想而知的。我已提過奧古斯丁就曾毫不遲疑地對多納徒派施壓，欲使他們再『回到大公教會』。但是他對未信者則用不同的方法，所以在起初奧古斯丁清楚地區分兩類的人：異教徒是從來沒有歸順教會的人，當然不能把他們當叛教徒看待，後者則要用武力使他們回轉就範。

這跟大貴格利（Gregory the Great）以逢迎而非威脅的手段，勸導在教會土地上耕作的猶太佃農歸信基督教，方法上大同小異（參 Markus, 1970:30f）。八世紀的佛蘭克領袖（Franconian rulers）也同樣有意用獎賞的方式來吸收未信者（參 Löwe, 1978 223f; Schneider, 1978:234f）。

但是，『鼓勵』的方式也有好幾種，逐漸就演變成用高壓手段逼人接受信仰。所以奧古斯丁又一次成了新做法的開路先鋒。起初他認為強迫是不容許，最起碼是不恰當的。但在 400 年之後他逐漸地確信，外在施加壓力有它的作用。爲了提供給人一個逃避永遠咒詛的機會，用些壓力應該沒有錯。不過我們要記住，奧古斯丁所用的強迫方式只限於罰款、財產充公、流放之類的而已。見到不服的就砍殺，這對他來說是不可思議的事（參 Swift, 1983:140-149）。

奧氏之後兩百年，大貴格利（Gregory the Great）告誡那些在沙丁尼亞（Sardinia）的地主，因爲他們的佃農還沒有接受洗禮，他的論調也是如此。他以爲如果農民們感到『租金和重稅難以負荷，就會促使他們儘快地歸義』。如果他們本是奴隸，又不聽勸，就要用拷打、虐待的手段，使他們改過自新。所以自由人也可以用牢獄的方式來『勸服』。而這一切作法當然都是爲了不信者的好處著想（參 Markus, 1970:31-33）。

因此在中世紀晚期，國際的法律常否認非基督徒享有跟基督徒一樣的權利。非基督徒只擁有作爲『神的受造物』的『自然權利』，但是一旦受洗，就與其他基督徒一樣享有政治上的權利（參 Kahl, 1978:60-62）。理由很簡單，都是爲了不信者的好處，只要作基督徒，物質上、政治上都有好處。

這種發展替俄曼（Erdmann）所稱的『間接的宣教戰爭』（1977:10f, 105）鋪路，同時也是幫直接的宣教戰爭鋪設坦途。教會在最初的三個世紀，是不允許戰爭的。當時他們關切的問題並不是戰爭正不正當，而是個別的基督徒該不該去參戰。特土良、俄利根和其他人對此問題持否定的態度（參 Swift, 1983:38-46; 52-60）。初代基督徒『只知道戰爭是違

逆神的，是為國家的利益而挑起，所以不會去參戰』。（Erdmann, 1977:5）。

但是君士坦丁之後，看法就開始改變。首先在東方，戰爭與基督教之間的矛盾心理很快就被沖淡了。在西方，對此問題的態度轉變則比較晚、也比較突然。部分原因是由於拉丁教會沒有像希臘教會那麼依賴皇帝，然而基本的改變還是形成了。

所以說，是奧古斯丁首先核准了西方有關戰爭的倫理。這事日後會越來越形複雜，他也算是影響最深遠的人。他針對較基本的層面來解決戰爭的社會倫理問題，以為戰爭固然不好，但有一種『正義之戰』（*Just war, bellum justum*）是可以存在的。不過只有一方是『公義』的，且必須是為了自衛而動干戈。奧氏的教導成為歐洲戰爭學說的房角石。儘管不是一直被奉行不渝，千年以來它的真確性從未被質疑過。其實侵略的態度應被譴責，因為正義或自衛戰爭的目的是為了謀求和平，而不是為了征服（參 Erdmann, 1977:6-8）。

正義之戰本來也不是宗教戰爭，而是道德戰爭。但卻為宗教、神聖戰爭撒下了種子。奧古斯丁那種強迫多納徒派重新歸順的態度，本來在立場上就有正、反兩面，再加上他說這種『正義之戰』是『神批准的戰爭』（*bellum Deo auctore*），所以戰爭的雙方不能用同一尺度來衡量判斷：一方是為光明而戰，另一方是為黑暗作戰；一方為基督，另一方則是為著魔鬼（Erdmann, 1977:8-10）。

奧古斯丁並沒預見會有對抗非基督徒的宗教戰爭的可能性（參 Kahl, 1978:62），倒是大賈格利開始往這個曖昧方向挪移，認為基督王國的自衛和擴張是統治者的首要責任。於是為著擴張基督教而有的侵略行為從此被視為正當而付諸實行。不過此時所涉及的原則還『只是』屬於間接性的宣教戰爭（Erdmann, 1977:10-12, 105）。戰爭的立即目的還在征服

異教徒，使得往後接著的宣教活動可以得到國家的保護，可以平安穩妥地傳福音（Erdmann, 1977:10; Rosenkranz, 1977:62f）。

然而『間接』與『直接』的宣教戰爭其分界線相當單薄，前者要演變成後者只是遲早的問題。縈繞在人們心中的『上帝之城』和『魔鬼之城』的對比，不久就被人用來象徵基督徒對抗異教徒的戰鬥。至於奧古斯丁所謂自衛戰爭或攻擊戰爭的區別，誰又能夠加以判定？再者，眾人期許基督徒統治者要捍衛基督王國，他們終必主動藉著軍事武力而達成目的。查理曼認為他以武力強逼撒克森人歸服天主教會，就是基於這種情況。

當然事件總有它的另一面。對查理曼而言，一個基督徒皇帝要來統治一個異教民族是很難想像的。所以撒克森人被擊敗之後，其必然結果就是被迫接受洗禮，即使他們是心不甘情不願，他們也得受洗，因為他們已經被征服了。向戰勝的統治者俯首稱臣，接著就是要臣服於上帝之下。而且一旦受了洗，若是再轉回到他們傳統的信仰，就得遭到處決；因為如果他們宗教的忠誠受到懷疑，那麼別人不會相信他們政治上會效忠（參 Schneider, 1978:234, 242f）。這種情形也在其他地方重複出現：十世紀末期的傳各瓦森（Olav Tryggvason）強迫挪威歸信基督教，十二世紀易北（Elbe）河東部及北部的汶德人（Wends）被征服鎮壓都是一些實例（參 Rosenkranz, 1977:110, 118）。

儘管如此，畢竟這些侵略性的、殘忍的『直接宣教戰爭』還算是例外，教會對戰爭的保守態度抑止了它，免得它被當成一種稀鬆平常的行徑（參 Erdmann, 1977:4, 12, 97; Kahl, 1978:58f, 68）。俄曼（Erdmann）就對這種觀念，加上正確的註腳：

這種觀念面臨內在矛盾的窘境：也就是要在戰爭中抗敵的態度，基本上就跟宣教所傳講的信息不同，所以沒有一支軍隊能同時打仗，同時又受宣教的異象所啓迪（:11f）。

按照這個觀點，根本不可能把十一到十三世紀間的十字軍當成『宣教戰爭』，即使有不少基督徒一直如此認為。烏耳班二世（Urban II）根本沒想到要動用武力來使回教徒歸正，只不過認為在回教危及教會之前，必須要把它消滅掉（參 Kedar, 1984:57-74, 99-116 有詳細討論到十字軍和向回教徒宣教之間的關係）。

本來殺人會有罪惡感的產生，現在卻越來越無所謂了。包括布恩（Brun of Querfurt）、曼尼國德（Manngold of Lautenbach）、博那德（Bernard of Constance）、伯尼索（Bcnizo of Sutri）和其他的教會領袖，都追隨著第一次十字軍東征（1096）的步伐，越來越不分異教徒或叛教者或異端，皆可殺害而心安理得。而且依曼尼國德的看法，殺了這樣的人不但無罪，反而值得讚揚，是討罪喜悅的（參 Erdmann, 1977:12, 236, 238）。

盧卡的安瑟倫（Anselm of Lucca）是那些為十字軍的神學風潮鋪路中的佼佼者。他的論點比其他教會領袖都來得詭譎曖昧，然而在理論領域上他正是促成十字軍的人。同代沒有人能比他提出更高超的神學理由來解釋貴格利的戰爭行爲，特別是他的—些辯解看來很『基督化』的樣子。例如他反對報復、反對打敗敵人時的快感，而且他主張：對抗惡人的行動不算是逼迫，而是一種愛的表現（參 Erdmann, 1977:245-248）。這些說辭和許多其他的教訓終於導致了烏耳班二世發佈第一次十字軍戰爭，而且有一大群人熱烈地響應，他們同聲高喊：『神決意如此！』（*Deus vult! God wills it!*）

到了中世紀的全盛時期，社會結構已經底定，沒有人敢擅自變更。在一切秩序都由教會來組成、認可之下，不同的社會階層都要保持固有的位置。神要作奴隸的永遠為奴；要王公恆久是王公。一種恆常的、天賦的『自然法規』統管著世上一切人、事、物。每一個人、每一件事都受到監管。每一個有知覺的人都是天主教徒，而且教會獨攬一切，包括俗務在內，是無可厚非的。這時的歐洲，是沒有異教團體的，雖然是有些零星的『異端份子』或『分離主義』，卻被隔離在一小圈子內。

猶太人則自成一格。因為保羅、奧古斯丁的神學影響，他們有時會受到容忍，甚至法律的保護（參 Linder, 1978:407-413）。在大貴格利任教宗時，十分關切要公正、人性地對待猶太人，在一些地區仍然為人傳誦（參 Markus, 1970:30）。有時因著猶太人的博學廣聞，甚至頗受基督徒敬重（Linder, 1978:409）。不過通常他們因著背負釘死耶穌的責任而遭到逼迫。不但任何暴動都受到殘酷的鎮壓，會堂也被夷為平地。即使不是明顯地受逼迫，也是受歧視（400 - 407）。有些著名的神學家，像屈梭多模，就用很嚴厲的講章來攻擊他們。他們若能找著棲身之處，也多半要屈就於特殊的法規和限制（:421-429, 432-437）。

中世紀早期，使猶太人歸信的做法與對付異端的方式大致一樣。拒絕歸順的人，會受到放逐、沒收土地甚至是死刑的威脅（:420）。貴格利是用『溫和和寬容、告誡和勸說』，以及『甜言蜜語』，並不是用『恫嚇施壓』，苦口婆心地想勸服猶太人歸信（參 Markus, 1970:30 引；參 Linder, 1978:420f），但是貴格利這種策略仍屬例外。從四世紀到十一世紀之間，強迫歸信的浪潮橫掃整個羅馬帝國（Linder, 1978:414-420）。當然也有自願『集體歸主』的，其中一例就是 431 年在克里特島（Crete）的猶太人集體歸向教會（:414）。有時也有個別的猶太人願意接受基督教的（:420-439），但是猶太基督徒常被其他的基督徒歧視，

並且被猶太同胞所排斥，而使這一步歸王的路踏得更艱辛（:430f）。到了中世紀末期，猶太人面臨了更不尋常的難處，因為教會越來越沒耐性，越來越不能寬容，許多歐洲的猶太族群不是遭到強制遷徙，就是遭到無情的掠奪（:441）。

殖民主義與宣教

中世紀的歐洲在各方面都是一自給自足的島嶼，它與回教所佔領的地區斷絕往來。在東方，回教已籠罩著中亞，並從那裡開始經由西亞、中東、北非，一直到西班牙，甚至遠到法國與西班牙邊境的庇里牛斯山脈（Pyrenees），聯成一條堅強的障線，就是十字軍也沒有成功地摧毀這個屏障，而且顯然的，回教還日漸興旺。到了 1453 年君士坦丁堡這個長久以來東正教會的屬靈中心，終於淪落在回教徒的手中。這時在歐洲有一股越來越不安的氣氛，這股氣氛在航路發現時期達到巔峰。達迦瑪（Vasco da Gama）開創了往印度的航海路線，比回教徒搶先一步到達那裡。另外，哥倫布發現美洲新大陸。這些十五世紀末的事件在世界歷史上引進了一個新紀元：開始了歐洲向亞洲、非洲、美洲的殖民運動。這種情形並非出於偶然，事實上，這些征服者和整個歐洲向外地殖民現象的根源，是出於中世紀有關正義之戰的教導（Kahl, 1978:66）。仔細查看之下，有人還可能認為殖民運動根本就是「十字軍的現代延伸」（Hoekendijk, 1967a:317）。套用博德濫（M. W. Baldwin）的話：「十字軍計劃雖然失敗了，但它的精神依舊存留著。」（Fisher, 1982:23 引用）。

其實，早在近代殖民主義之前的幾百年，就已經有基督教王國向非基督教民族殖民的事情發生，但都是歐洲人向歐洲人，而且被併吞的民族很快就歸服基督教，融於侵略者的文化之中。現在則不然，歐洲人向

外地殖民的地區是一群文化、語言、身體都很不相同的人。最過分的是把這些非西方民族當奴隸看待。古代羅馬帝國，或是中世紀歐洲的奴役制度很少跟種族有關，但在『發現』回教佔領區以外的新大陸之後，這種現象就改觀了，奴隸就等於是膚色不同的人。正因為他們與西方人不同，就理所當然可以把他們當成是卑下的人。首先是西班牙、葡萄牙人，後來接續被其他殖民國家群起倣效（連更正教徒也不例外），而參與在有利可圖的人身販賣貿易上。1537 年教皇還在里斯本（Lisbon）正式開設了奴隸市場，每年有一萬兩千名非洲人被賣到西印度群島去。到了十八世紀，英國幾乎霸佔了整個販奴市場，從 1783 年到 1793 年僅僅十年間就有 880 艘奴隸船從利物浦載運三十萬奴隸到美洲去。據估計，被歐洲殖民者販賣的奴隸總數約有二千到四千萬人之多。不但助長了西方人的優越感，還以為這事是理所當然。

也許很不調和的是，這殖民熱潮也同時助長前所未有的宣教昌盛時期。基督教會創立十五個世紀之後，人們驚訝地發現原來還有成千上萬的人不知道救恩，而且他們若不受洗，就要遭到永遠的懲罰。『幸好』起初的兩個殖民勢力和他們的統治者都是忠信的教徒，所以可以擔負傳揚救恩的任務，盡力地向大眾傳福音，甚至是向奴隸之輩。於是教皇亞歷山大六世在其發佈的教諭 *Inter Castera Divinae* 中順著往印度、美洲的新航線，把歐洲之外的地區劃分給葡萄牙跟西班牙國王，賦予他們權力統管已經發現的領土，甚至也包括那些尚未發現的土地。這個教諭（就像他的前任教宗尼古拉五世〔1454〕所發佈的 *Romanus Pontifex* 一樣，賜給葡萄牙人一些特權）視教宗對整個地球有最高權威，包括異教徒世界在內。這也是教會有授與權的由來。也就是說，殖民國家對殖民地的統治權不僅是政治性的，也是教會性的。殖民與宣教因此互補互助，既然有權殖民，自然就有責任在殖民地地上進行宣教工作。

這種『差派』教會人士到遠方殖民地去的權利，使得這種行動掛上了『宣教』（mission）的稱號（最先被耶穌會羅耀拉〔Ignatius of Loyola〕使用），而去執行宣教的人士就叫做『宣教士』（missionary）（參 Seumois, 1973:8-16）。本書一直引用『宣教』這個字，好像自古以來它一直都是在指傳福音的行動，其實我的用法是有點時代錯置。拉丁文 *missio* 是在三位一體教義中，用來指聖父差遣聖子，聖靈又被聖父和聖子所差遣。十五世紀以來，教會都用著別種片語來表達我們後來所謂的『宣教』，像是『傳達信仰』、『傳揚福音』、『使徒傳揚』、『宣傳福音』、『擴展信仰』、『教會擴展』、『拓植教會』、『傳揚基督國度』和『啓蒙萬國』等（參 Seumois:18）。而『宣教』這個新的字，是在殖民時期才出現，意謂著由當局差派去執行任務。『宣教』一定是指歐洲的教會差派人到海外去使人信，而且是歐洲往外擴展伴隨而來的現象。教會被認為是合法的機構，有權把『宣教』委託給世俗的勢力，和一批『專業人士』（聖職人員）去辦理。『宣教』意指西方教會系統伸展到世界各地的活動。『宣教士』與歐洲機構緊聯在一起，他們從教會領受指令和權力，去將救恩賜給那些接受信仰規條的人。

西班牙、葡萄牙的國王成為宣教士在殖民地擴展活動的『贊助人』，而這種關係引起不少麻煩。宣揚信仰和殖民政策互相糾纏，甚至難分難解。在殖民地的教區，按立主教要由行政當局批可。這些主教不能直接與教皇聯絡溝通；並且，教皇的諭令也得經過皇帝批准，然後才可公諸殖民地而付諸實施。所以西班牙、葡萄牙的統治者很快就認為他們不但是教皇的代表，而且等於神的代理人（參 Glazik, 1979:144-146）。

教會不可能無限度地容忍下去。所以在 1622 年，天主教傳信部（*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*）的成立就是教皇對西班牙、葡

萄牙殖民宣教政策的回應。羅馬天主教因著傳信部的建立，把對非教徒的工作全部歸於教皇來支配。在這之前，宣教全部由主教負責，或者更廣泛來說，是委託給修道群體的任務（我以後會再討論這一點）。過去一個人不是因教會的授權而變成宣教士，而是『受聖靈催逼』或是『因神的感召』（像聖方濟在他的守則所條列的）。但現在一切都改觀了，先是給西班牙、葡萄牙贊助權，然後又搞出個傳信部。於是『向新發現之地佈道的權利被羅馬教皇所獨佔壟斷』（Geffré, 1982:479）。殖民教區的主教從此被那些代表教皇來執行教會庶務的掛名主教所取代。這群人被稱作是『教區代牧』（*Vicarii Apostolici Domini*, “vicars apostolic”，參 van Winsen, 1973:9-11）。

當然，這表示殖民地的教會在『基督教世界』裡沒有教區的自主權。他們是羅馬的附屬品，是『宣教區』，是第二等的教會、子會、不成熟的群體，常常是西方援助的對象。這些『教區代牧』只有受委派範圍內的權限，因為惟有教皇才是真正的主管。他會按著『差派的權利』（*Jus commissionis*; right of commissioning）把新的宣教疆域『託付』給特定的宣道修會或差會組織。這麼一來，從不同國家和修會來的宣教士之間競爭就會消除（參 Glazik, 1979:145-149）。

事實上，這種安排方式不僅在殖民地實施，也運用在羅馬教會新近『淪陷』於更正教手中的一些歐洲地區。譬如在德國北部更正教地區內耶穌會的拓展活動，有時也被視為『宣教』。另外在北歐斯堪地那維亞一帶的天主教區，受傳信部的監管，直到廿世紀之初。宣揚的活動不僅是向異教徒而已，而且也向所有『非天主教』的人。1913年革蘭傳布（Theodor Grentrup）就倡導一種看法，以為宣教是『教會事工的一部分，就是在非天主教的人中種下天主教的信仰』（Rzepkowski, 1983:101引用）。以另一個方式來說，傳信部的活動，就是在羅馬天主教會還沒

有、或者不再是主流信仰的地方，以及聖品階級制尚未奠定的地方拓展勢力。在 1908 年 傳信部的修訂章程中，這種觀點就更加明顯。根據 *Sapienti Consilio* 文件，區分宣教環境的主要重點在於聖品制度的建立與否：「那裡沒有設立聖品制，那裡就具備宣教條件」（Rzepkowski, 1983:102 引用）。這個定義原封不動地放在 1917 年的〈正典律法書〉（Book of Canon Law）裡頭。可以說整個宣教事工完全按著勒笛（Rutti）所謂的「教條-制度的佈局」加以定規。勒笛接著說：

大致來說，這是一種以聖品制度為媒介的原則。宣教被看作是信仰（或說信經中的真理還更貼切）和恩典的媒介。而教會這個聖品制度的組織，便是這個媒介真正的承擔人和代理人。所以宣教是以權柄授受的系統來進行。法律上的權威，是宣教的合法性與宣教言行的特質之構成要素。其他的宣教活動都被削減，或者隸屬在這種授權委任的形態之下。……所以宣教的仲介性結構，本質上是增長和擴張的結構；結果宣教就成為『教會的自我實現』。……評量某一歷史情境下的宣教工作，就看它有無教會的參與，或者說是依教會參與程度的深淺而定（1974:228）。

修道主義的宣教事工

至目前，我所描繪的中世紀宣教典範，大體來看不是令人欣慰的。賀肯弟（Hoekendijk）就說，一千多年來，歐洲好似扮演了一位聖戰士的角色，把自己的理念部署在一個特殊的地位上，藉此指揮著世界各地（1967a:317）。不過事實上，一種真實的基督教文化也因此不但在歐洲

發展，而且還散播到歐洲的邊境之外。有些基督徒一定會說，這是由於神畢竟還在掌權，駕馭著人的自私、短視、歧見和驕傲。儘管在世人挑剔的眼光之下，中世紀的宣教貢獻並不只是可悲的。正如我前面已經提過牛比津的評語一樣，中世紀的基督徒面對當代的挑戰，的確也只有這麼一條路可走。奧古斯丁把救恩內向化、教會化的結果，建立了佈道的工具，成為通向歐洲人心靈的管道，使福音得以進到歐洲。同樣的，那些直接、間接的宣教戰爭，以及西方向外地的整個殖民策略，不管它們有多可怕，甚至我們今天都覺得不可思議，畢竟那是當時基督徒在體認自身的責任時，表達他們對別人真摯關懷的方式。

不過若是提到當時的修道運動，和它對歐洲基督化的貢獻就比較不容置疑。也許我們可以這麼說，從人的觀點，就是因為修道主義，才使得相當真確的基督教，在『黑暗時期』及往後的日子裡繼續推展。尼布爾（Niebuhr）說，修道主義是唯一救拔中世紀教會免於落入死寂、僵化，完全失去異象以及真正革命性特質的景況（1959:74）。

從五世紀到十二世紀的七百年間，修道院不僅是文化、文明的中心，也是宣教的重心（參 Dawson, 1950:47）。在一個自私之愛所統治世界裡，修道院團體是神的愛所統治的世界一個看得見的記號與雛形。所以任何研究中世紀文化以及中世紀宣教典範發展的人，都必須把西方修道主義的歷史放在很重要的地位上。所以說，歐洲這個『亞洲西北方的延伸區』（Dawson, 1952:25），不再只是個地理上的觀念，而且是代表了一種理念，一種特質，也就是『西方』（the West），這個聳立在基督教裡的一個實體，藉著修道主義和宣教作為所成形（參 Dawson, 1952; Kahl, 1978:17f, 20）。

前一章我已經指出，修道主義是從東方教會起源的，尤其是埃及。在真正生根於西方之前，它先在當地盛行了一段時間。等它在西方發展

起來後，又跟東方的修道主義在某些方面有所不同。例如東方的修道主義是個人性的。沙漠中孤獨的修行者，經常會規避團體生活。這或許就是為什麼在這段期間，許多修道者在東正教會裡杳無蹤跡。西方的修道主義則相對的是一種團體性、經過仔細組織而成。修道寺院明顯是「一種服事主的學派」。這跟羅馬人對秩序、訓練的喜好有關。第二個不同，可能是更重要的，東方的修道主義因為猶斯丁年（Justinian）皇帝對修道的立法，而使它常受到政府左右。而西方修道主義則相對的比較獨立，不必受國家干涉，也許就如多森（Dawson）所認為的，是因為「當時國家衰弱不振、兵荒馬亂，無力去控制修道院」的緣故。為修道院定規的人，不像東正教是由皇帝來擔任，而是由像本尼狄克（Benedict）和大賈格利之類的修士來擔任。

乍看之下，修道運動是最不可能成為宣教的主導者。而且這些群體也原不是為發展宣教而創立的。本來修道團體的設立並不想跟周遭環境有什麼干係，甚至認為社會已經腐敗、瀕臨死亡，只能靠「風俗習慣的黏性」把它合在一塊而已。社會好比患上了「慢性肺結核熱」，但還有足夠的力量來「引誘和腐化」人。嚴謹的人要盡全力來「避開它以及它的影響」（Newman, 1970:374）。所以修道主義代表了一種立場，它絕對地否定任何古代世界所稱道的事物，它是一種「逃離這世界，一無眷戀」的思想（:375）。修道的目的，不論是短期或長期的，就是要「生於純淨、死於安寧」（:452），而避免任何會「使靈魂攪亂、困擾、消沉、刺激、疲乏或陶醉的事物」（:375）。

所以若說修道主義是中世紀宣教的主導，是更新歐洲社會的主要工具，則簡直有些荒唐。但事實的確是如此。首先是因為這些修士讓一般大眾十分敬佩。在君士坦丁的時代之後，本來很高超的殉道行為現已無用武之地，所以這些擁有殉道精神的苦修僧士，在基督徒眼中便取替了

殉道者的地位。八世紀愛爾蘭『坎培瑞證道辭』（*Cambrai Homily*）把殉道精神以三種顏色（白色、綠色和紅色）來象徵基督徒成聖的三個階段：白色代表禁慾、綠色代表痛悔、懺悔，而紅色則代表為基督的緣故徹底地禁慾苦修（參 McNally, 1978:110）；這些修道士被當成一種不妥協的基督徒生活之表率，他們鞏固了基督徒城市的城牆，以抵擋屬靈敵人的侵略攻擊（Dawson, 1950:48）。

但是如果這些修士只是一味地苦修，並且行為古怪，那麼也不會得到民眾的愛戴和敬仰。因而，修道能影響宣教和社會的第二個原因，就是因為他們足為楷模的生活方式，給當時帶來很深遠的影響，特別是對一些農民。愛爾蘭修士科倫巴努（Columban, 543-615）的話可以作為這種行為的概論：『誰若說他相信基督，就應該走基督所走的路，一生貧窮、謙卑，並且一直傳講真理』（Baker, 1970:28 引用）。這些修士都很窮，而且極其勤於作工；他們耕田、設防、清除沼澤、修整樹林、作木工、蓋房頂、修橋鋪路樣樣都來。『他們找到一塊沼地、一片荒野、一叢樹林、一塊岩石，在荒野中建造出伊甸園來』（Newman, 1970:398）。甚至一些世俗的歷史學家都得承認，把歐洲大部分農地整修恢復的功勞都應該歸給他們（:399）。透過他們孜孜不倦地勞苦工作，使得那些因入侵戰事而荒蕪的廢地，重新變成耕地供人居住，並且把原本的野蠻生活改換一新。更重要的是，藉著將工作和貧窮加以聖化，他們提昇了窮人和被人忽視的農民的心靈，予以啓發，同時也改革了蓄奴這個帝國內盛行的社會價值觀（參 Dawson, 1950:56f）。

第三，這些修道院不僅是辛勤勞動的中心，也是文化和教育的中心。本來的教育機構已因蠻族入侵而破壞殆盡，只剩修道院成為學習的避難所。在一種不安、紛亂、野蠻的時代中，修道院還能具備屬靈秩序的理想和嚴格的道德活動，誠然影響了整個教會，甚至整個社會。每個

修道會都是一個龐大的複合體，集合房舍、教會、工作室、物品店和救濟場所於其一身，是一個為著整個周遭社群福祉而忙碌的場所（參 Dawson, 1950:50f, 55, 68f）。這群屬天之城的子民都積極在為屬地之城尋求和平以及良好的生活秩序。

第四方面，也是不太容易用字句表達的，就是這些修士那種堅忍、不屈的精神，這對中世紀產生了持久的影響。外族的侵襲一波一波接踵而至，有撒拉遜人（Saracens）、匈奴（Huns）、倫巴底人（Lombards）、韃靼人（Tartars）、撒克森人（Saxons）和丹麥人（Danes）等，他們不但襲擊無辜農民，也搗毀修道寺院。但是修士們就有那種非凡的復原和重整的能耐，百分之九十九的寺院都會遭到焚毀，修士們不是遭受殺害，就是被逐出修院之外，

但是只要有一個生還者存留著，一切舊觀會再重新恢復；荒涼之地會再有新的修士注入新血，重新拾回遭受破壞的傳統，他們如同前人所作的，依循著同樣的規矩、吟頌著同樣的祈禱文、研讀同樣的書籍、揣摩同樣的思緒（Dawson, 1950:72; 參 Newman, 1970:410f）。

這些修士知道做事要花功夫，任何立即見效的速成心態都是幻想，努力必須一代接續一代。因為畢竟他們所從事的是長期的靈性建造，而不是短暫的成就（Henry, 1987:279f）。並且他們拒絕視世界已無藥可救，只對生命的問題提出一套簡便、粗枝大葉的答案而已，反倒是以耐性、怡然的心馬上動手重建，『好像復原的景況就會自然而然地來到似的』（Newman, 1970:411）。⁶

這種態度和行動很具有『宣教』的精神。換個說法（套用 Newbigin, 1958:21, 43f 和 Gensichen, 1971:80-95 所建議的）：雖然修道院的團體沒有宣教的意圖，他們卻滿有宣教的特質。不管他們知不知道，有意或無意，他們的行為卻是道地地地的宣教性。無怪乎他們原先隱含的宣教特質，終於逐漸發展出顯著的宣教工作。

爲了說明這一點，我要先來談談愛爾蘭（或稱賽爾特，Celtic）的修道主義（參 McNally, 1978:91-115）。就某些方面而言，在拜占庭帝國衰微之後，對開創修道院的學習、教育的傳統，這些愛爾蘭修士的貢獻是最大的（參 Dawson, 1950:58）。特別是克倫巴努（Columban, 543-615），更爲墨羅溫王朝（Merovingian）晚期的修道主義帶來新的氣象。而且第七世紀所有偉大的修道院創辦人都是他的學生，或是受他影響的人（:63）。但是，這種遠赴他鄉興辦修道院的背後，是愛爾蘭人好浪跡天涯的個性。（愛爾蘭的修道院從愛爾蘭西岸的斯麥克島〔Shilling Michael〕，越過歐陸伸展到俄羅斯的基輔〔Kiev〕）。這種雲遊四方的習性在基督教圈內有好幾種表達方式。第一，是表達居無定所，無家可歸的苦行生活。他們行遠路，到遠地，以表示悔過、贖罪，爲自己的得救苦修。而賽爾特的修士比英格蘭修士更採嚴苛不苟的精神，把這種飄蕩無定的生活，當作是棄絕世俗的極致的方式。但是這苦行者（pilgrim）也須扶助旅途上遇到的人，所以行走天涯（pilgrimage）的理念就常孕育出宣教的理想，即使兩者都是修士爲著達到屬靈完全而產生的附屬品（參 Walker, 1970:42; Rosenkranz, 1977:93f, 102; Prinz, 1978:451-460）。

本篤修道會跟賽爾特修士運動一樣，具有強烈的末世理念，講求道德嚴謹、追求完全。不過『聖本篤會規』比較踏實一些，所以最終就取代了賽爾特修士較嚴峻的規條。本篤（480-547）也很強調要在基督徒的

生活上榮耀神的名。作苦工和禱告一樣是虔誠的服事。每件事都得爲了『願神凡事都得榮耀』而行。『對聖本篤而言，工作不是目的，而是要符合生命最崇高的目的：就是藉著「主的事奉」以及順服的方法達到神面前』（Heufelder, 1983:211）。『惟獨討神喜悅』是他最大的渴望，而且活在神面前對他而言是很自然的事（:214, 215）。『升到神面前』要歷經十二個『降卑的等級』（參 Heufelder, 1983:51-150），他的『聖本篤會規』就是在幫助修士達到：

神的愛的境界，在完全裡就把一切懼怕驅除。而且在那裡不須付勞苦就能保有這景況，好像是自然的習慣一樣。那些從前因著懼怕而遵行誠命的人，現在不再受地獄的可怕威脅，而是因基督的愛、好的習性和對美德的喜愛而遵行。

正因為聖本篤會規既屬靈又實際，所以它成爲『教會有史以來，把公義、合一和更新作最有效連結的一項工具』（Henry, 1987:274）。所以本篤修道會成爲『一個服事主的學派』，而且六世紀之久都成爲其他修道會的模範，甚至到今日還具有影響力。他們追求一種脫離敗壞、在每日敬拜中不受干擾的生活，而且每一日、每一時都達到完美境界。本篤所引導出的這個傳統，的確有極深遠的影響結果。很少學者能像十九世紀的紅衣主教紐曼（Cardinal Newman）一樣捕捉到本篤修道會的那份真實、恆久的貢獻。下面這段引述就是紐曼的一番說明：

（聖本篤）發現世界無論在物質上或社會關係上都是一片殘破，所以他的任務就是加以重新整修，不是用科學的方法，而是出乎自然，不是事先學劃籌定，或是藉由什麼奇招異式，或是安排一

連串的推動步驟，而是安靜地、耐性地、逐漸地，在不知不覺中就把事情給完成了。這是一項復原的工作，而不是去巡察、更正或轉化的工作。他所開創的新世界是一種成長，而非一種結構。在鄉間或叢林裡，都可找到安靜的人們在挖土、掃除和建蓋房舍；其他沈靜而不為人知的修士，則坐在寒冷的修道院裡，耗盡眼力，辛苦而專注地在辨讀和謄寫著他們從廢墟中搶救出來的書卷。沒有爭論，沒有呼喊，沒有譁眾取寵，總是按著各種的程序，由本是沼澤般的樹林，變成了一幢宅第、一間教堂、一處農場、一所修院、一座村莊、一所神學院、一個學校和一座城。修院與修院之間、城與城之間的道路、橋樑如春筍般地修建起來；那些被傲慢的阿拉利（Alaric，譯注：西哥特族國王，羅馬的征服者，約 370-410）和凶殘的阿提拉（Attila，譯注：匈奴王，卒於 453）所大肆摧殘蹂躪的地方，這群堅忍沈默的人就把它回復原貌，讓它再次展現生機（Newman, 1970:410）。

乍看之下這些作為好像跟宣教沒多大關係，其實關係深遠。細觀之，這些聖本篤修士的生活和工作處處都在宣教，處處瀰漫著『宣教的特質』。難怪後來他們也從事外顯的宣教事工，甚至比塞爾特的修士所作的還更重要。大貴格利自己就是本篤修道會的修士，也是首先有『國外宣教』計劃這項理念的人。他從本篤修道會在義大利的總部差派修士奧古斯丁去見英國的肯特王國（Kingdom of Kent），要在異教的英國開始宣教的事業。結果在奧古斯丁到達坎特布里（Canterbury）不到一世紀之後，教會就穩固地被建立在英格蘭——不僅是因為本篤修會的策略，同時也因為不少賽爾特修士到處傳道的緣故（參 Schäferdiek, 1978:178）。

本篤和賽爾特兩派的宣教傳統，終於在那桑比亞（Northumbria，英國北方的王國）相遇，而且起了磨擦。也正是因著這相遇，為西方文化帶來極深遠的影響（參 Dawson, 1950:63-66）。雙方關係的復合（本篤派的影響比較持久），造就出一位叫波尼法修（Boniface of Gediton）的宣教教士。他贏得了『德國使徒』（apcstle of Germany）的稱號，也被稱為『有史以來對歐洲歷史最有影響力的英國人』（Dawson, 1952:185），誠然是『最偉大的英國人』（參 Reuter, 1980 的書名）。

波尼法修第一次遠到佛斯亞（Frisia，荷蘭北部）時，並不是受任何人的差派；純粹是個人回應內在的宣教呼召（Talbot, 1970:45）。當時不僅他這樣，其他盎格魯撒克遜（Anglo-Saxon）修士們，像衛利勃羅（Willibrod）、皮爾明（Pirmin）、亞爾昆（Alcuin of York）等，也在波尼法修前後到歐陸去傳道（參 Löwe, 1978:192-226）。他們同樣相信，一個人不應該只為自己得救而守在修道院裡，而應該出去拯救、服事別人。對賽爾特修士而言，傳道宣教是在他們離家、雲遊四方時未加籌劃的附產品；但是對盎格魯撒克遜人而言，他們是為著宣教的緣故才浪跡天涯（Rosenkranz, 1977:102）。他們到處奔走不是因著補贖的熱切或是渴求個人的完全，而是單為著想傳福音給異教徒，讓他們能回到教會的懷抱中。波尼法修就是因著這個異象，才不辭辛勞地到萊茵河東岸那個廣大的國家去（參 Reuter, 1980:71-94）。

盎格魯和愛爾蘭的修道主義之間另外還有一個更根本的不同點，就是後者比較不那麼『教會性』。在愛爾蘭，真正的管理權是在修道院院長，而不在主教手中。事實上主教常常是修道社群裡一個隸屬的成員而已。相對地在盎格魯撒克遜這個修道會，一切宣教都明顯地與教會息息相關。波尼法修是承蒙他的主教但以理（Daniel of Winchester）的全然祝福與支持而到德國，並且一直跟差派的母會有很密切的聯繫（參 Löwe,

1978:217)。除此之外，他還得到羅馬教宗的支持，在晚年不但藉著他的宣教事工擴展了天主教的勢力範圍，而且還正式被任命為教宗的代表，去整頓改革法蘭克的教會（Reuter, 1980:76-86）。其他盎格魯撒克森的宣教士也跟隨波尼法修的榜樣，以教宗密使自居，他們的責任就是把歸信的人帶進唯一保證有救恩的天主教會中（參 Rosenkranz, 1977:102）。

羅森坎茲用下列的話很巧妙地給這兩派之間的不同作結論：『愛爾蘭人由巡迴的傳道者發展成宣教士；而盎格魯撒克森人則由宣教士的身分而發展成教會的組織家』（:103）。中世紀特有的宣教典範，實在是安格魯撒克森人為主力，也就是整個本篤修道會和繼之而起的傳統。不過，他們在使人歸信時很少以動武恫嚇。不但本篤會（當然也包括賽爾特）的修士如此，就是像雷門勞之類的方濟會教士，也跟同時代的十字軍對待回教徒的態度不同。當西班牙征服時期，像蒙特西諾（Antonio de Montesinos）和迦撒斯（Bartholomé de Las Casas, 1474-1566）這些宣教士更是把這種精神發揮到極致。當那些征服者無情地壓榨迫害時，這些教士及許多其他的無名之士成為拉丁美洲印地安人的鬥士。因著反對以軍事征服非基督徒行動，迦撒斯提出『靈性征服』（*conquista espiritual*）的觀念。為了保護印地安信徒免受西班牙征服軍的殘酷屠殺，他甚至把他們聚集到只有准許歐洲宣教士進出的所謂的『保留區』裡頭。

中世紀典範的評價

在前一章，我說希臘教父的典範所引用的宣教經文是約三16，那麼中世紀羅馬公教的宣教典範引用的經文，大概就是路十四 23：『出去勉

強人進來』了。我們首先在奧古斯丁和多納徒派爭論中遭逢這節經文，在那裡奧氏主張，必須強迫多納徒派歸回大公教會（參 Erdmann, 1977:9; Kahl, 1978:55f, note 100）。在中世紀時期，這句經節也用在強迫異教徒和猶太人歸信教會（或至少是強迫他們受洗）的事上。即使在某些狀況中沒有明顯地引用這經文，可是意思還在，而且作法也相當（參 Rosenkranz, 1977:118）。

這個見解支配宣教思想長達好幾世紀，直到十六世紀依然根深蒂固，當反對人士向迦撒斯的溫和而非脅迫的宣教方式提出挑戰時，他們要他說明怎樣解釋路十四 23，『出去勉強人進來』（*Compellere intrare*）。他回答說：所謂『勉強人進來』並不指著武力強迫，而是運用說服的力量。印地安人應該受福音傳揚所感動而接受信仰，不是在槍口下順命（參 Rosenkranz, 1977:184）。在以後的世紀裡，路十四 23 雖然沒有明顯地再被使用，但一直到二十世紀在宣教教論中，這句話背後的那種感覺還存在著。只要羅馬天主教會繼續主張只有成為他們教會中的一員方可得著救恩，他們就不會另作其他打算。如果把人弄進這個身體裡面，是幫他得著永恆的好處。

教會在本章所討論的這段期間經過很大的變遷。從一個微小又遭逼迫的少數人，變成一個龐大又具影響力的機構；從受壓迫的小派變成小派的壓迫者；所有基督教和猶太教之間的關聯現在全部斷開；而且在政治王座和宗教祭壇之間發展出一份極為親密的關係；成為教會的一員變得理所當然；信徒當盡的職責大多被遺忘；至於教會的教義也是被訂得僵死而不可隨意擅改，加上教會對主再來的遲延也習慣了，因此初代教會的末世性宣教運動，被基督教王國（Christendom）的擴張活動取代了（參 Boerwinkel, 1974:54-64）。

這典範起頭之時與古斯丁賦予了它體形，而阿奎那則將之帶至高峰（參 Kūng, 1987:258）。後者在他的神學中，把天上、地上一切人事物都在宇宙間安排了一個位置，這樣一來宇宙萬物就構成一個完整無缺的綜合體。而這其中的關鍵就在於知識（knowledge）和存在（being）之間的雙重秩序，一個是自然的，另一個是超自然的：理性與信心，自然與恩典，國家與教會，哲學與神學，每一對的前項是屬乎自然層次，而後項是屬乎超自然的『第二層次』（second level）。這種思考架構為中世紀的宣教觀念的發展烙上戳記，即使以後遇到好幾次危機，這種想法還是保持原狀地傳留到廿世紀。特別是在十六世紀之後，更是淋漓盡致地表現在歐洲向非西方世界的殖民活動上。

儘管如此，我們的評價不能只有消極的一面。難道想開創基督教文明、以聖經教訓來制定法規、設立君主帝王來執行管教的職責是錯誤的嗎（Newbigin, 1986:129）？當然無可否認的，本章所探討的典範是有它黑暗的一面，可是也有它積極貢獻的一面。此外我們也需要了解，在君士坦丁在位之後的處境下，事情會如此發展是很合邏輯的，而且也是不可避免的。所以當我們嚴苛地批評這些屬靈前輩時，不妨要想想是否我們在碰到那種環境時，會做得比他們更好。

在上一章的最後，我說到希臘教父的宣教典範仍有一大部分存留到今天，沒有多大改變。但是羅馬公教的典範則並非如此。特別是在過去這三十年裡，天主教對宣教的認識經過很重大的改變。第二次梵諦岡會議（1962-1965）是它的催化劑。史端斯基（Stransky）說得很對，他以為近幾十年來：

世上沒有其他的教會或國際性信仰團體，像天主教在為期四年的第二次梵諦岡會議這般縝密地檢討宣教的意識形態和良知。……

每個天主教徒、每個天主教會突然都須要自省，並且實踐會議中所提出有關神學性、教牧性、宣教性各方面的要求。對太多的人來說，都來得太快，也嫌太多了一些（1982:344）。

當然，任何事情都不會是事出突然。接續中世紀羅馬公教典範的是其他兩個典範：一個是更正派的宗教改革，另一個是啓蒙運動（下兩章會討論）。然而在這幾個世紀裡，公教典範只在外緣受到這兩大潮流影響而已，所以古恩（Hans Küng, 1984:23）會說：梵諦岡二次會議所必須消化的不僅是一個典範，而是同時要應付兩個。

更正教人士常有個說法：羅馬永遠是不會改變的（*Roma semper eadem est*）。但是自從『良善教皇約翰』召集梵諦岡第二次會議之後，這句警語就不甚妥當了。現在的羅馬公教宣教典範已與傳統的那一型式大不相同，我會在十一、十二章裡討論。

第八章 更正教改教時期的宣教典範

新興運動的本質

羅馬公教的典範在中世紀末期經歷一次重大的危機；而其中變化的影響力造成了一個新時代的誕生（參 Oberman, 1983:119-126; 1986:1-17）。馬丁路德（Martin Luther, 1483-1546）成爲促成這個新世局的媒介。¹他個人的生平事蹟，伴隨著他成長的時代背景和讀書的地方，漸漸地把他推向與羅馬教會之間無法挽回的決裂命運，並且推至一個嶄新的紀元。路德的事蹟包括：投效於俄坎（William Occam）的唯名論學派，這學派在耳弗特大學（University of Erfurt）被發揚光大（雖然後來路德也嚴厲地批判唯名論〔參 Gerrish, 1962:49-113〕）；1505年恐怖的暴風雨扮演的催化角色；加入奧古斯丁派修會的決定；他的老師在他思想成形過程中所扮演的角色；以及他自己在神學及聖經上的研究等等（參 Oberman, 1983:126-138; 1986:52-80）。

雖然自 1505 年路德一直是奧古斯丁派的修士，但是奧氏的作品在當時的修會中根本沒有什麼份量，所以路德也是到後來才對奧氏的書籍加以研究。這時才使他與整個經院哲學一刀兩斷，後者以亞里斯多德的哲學爲依據，作爲解釋聖經及教會教導的組織系統。路德以奧古斯丁的思想來對抗亞里斯多德，不過摒棄前者所有新柏拉圖式（Neo-Platonism）的思想。奧古斯丁所以吸引他的地方，是奧氏對聖經有一種真摯的神學探討方法（參 Gerrish, 1962:138-152; Oberman, 1983:169）。因此他會說：『亞里斯多德之於神學，就像影子之於光罷了。』

路德與亞里斯多德的決裂，也代表了與阿奎那雙層結構式的思想體系決裂。這個思想系統把信仰、恩典、教會、神學放在上層，而將理性、自然、國家、哲學放在下層。但這套宏偉的綜合，卻被路德以強調信心與理性（或者說恩典與理性，參 Gerrish 1962）之間的張力、甚至是對立，加以取代：這張力也存在於教會與世界、神學與哲學、屬基督的和屬人的（*christianum* 和 *humanum*）之間。這種張力是更正教最大的特徵，並且自路德以來，以許多不同形式表現出來（參 Küng, 1987:224, 230）。

奧古斯丁為第五世紀的人重新發現保羅，而路德則是為十六世紀再次尋見保羅。他發現保羅神學的動力核心是在羅馬書一 16，那裡說『福音』本是『神的大能，要救一切相信的』，尤其是下一節，『因為神的義，正在這福音上顯明出來。這義是本於信，以致於信。如經上所記：「義人必因信得生」』。

如果說希臘正教的宣教經文是約三 16，羅馬公教的宣教經文是路十四 23，那麼更正教神學的宣教經文或許就是羅馬書一 16 以下，它以許許多多的形式呈現出來。路德逐漸地重新發現這段經文的重要性。他在神學上的研究，特別是在修道院的那段期間，使他根深蒂固地相信，必須不斷地以善行，和苦待己身的方法來平撫一位憤怒的神。幾年之後他才真正領悟到，原來神的義並不是指神公義的審判和忿怒，而是指神恩典、憐憫的賞賜，這賞賜是每一個人可以藉由信心領受的（參 Oberman, 1983:135-138, 172-174）。當然我們不能將路德整個的神學簡化為這一個『新發現』，他在 1513 年到 1519 年間有著一系列神學上的突破，只是對羅馬書一 16 的重新詮釋，可以說是他整个人生和神學的基石和焦點（:175）。像他這麼可憐、敗壞的人，神竟然仁慈地接納他，是他畢生都讚嘆、訝異不已的事實。他臨終的最後一句話還在說：『我們都只

是乞丐而已，這是千真萬確。』

如果說改教運動在每一方面都與中世紀羅馬公教的典範決裂，那是不正確的。更正教有些成分是羅馬公教的延續，即使是以新的形式出現。譬如說更正教也與天主教一樣（如果不是變本加厲），堅持正確的教義形式。這一點在往後的時代日益重要，有些更正教人士尊崇他們的改革信經到一個地步，絕對不允許信經的內容被更動，以為這些信經條例在所有時代、所有環境下都一定有效，並且以它作為準繩，來決定某個團體信仰正不正統，要排斥或接納它。這麼一來簡直摒除了將來任何可能的教義發展。

第二方面，改教運動中除了重洗派（Anabaptist）之外，對於教會與國政之間關係的認識上，與中世紀沒有什麼差別。自從君士坦丁以來，『基督化』國家的想法和政、教之間相互合作依賴的關係，一直還被認為是理所當然。當天主教的統治者在歐洲失勢的時候，代之而起的是由路德宗、改革宗或是聖公會的一些王公貴族。唯一的不同只是他們相信，『由教皇運作絕對權勢既是錯誤的，那麼，由教皇的對手來運作就是正確的！』（Niebuhr, 1959:29）。打『宗教』戰爭的目的是為了在地方上看看那一派的信仰最為崇高。結果終於有〈奧斯堡和約〉（Peace of Augsburg, 1555）和〈韋斯法里亞和約〉（Peace of Westphalia, 1648）的訂立，根據的就是一條有名的條款：每個地區都要跟隨地區的統治者所信奉的宗教（*cuius regio eius religio*）。一旦發佈了這項條款，外在的敵意也就從此落幕。

不過爲了要更了解宗教改革對宣教認識的貢獻，我們還是得找出它與羅馬公教典範的不同點。我要提出五個特點，是十六世紀所有更正教派的宣教神學共同特徵，包括路德宗、加爾文宗、慈運理派（Zwinglian）、重洗派（Anabaptist）。

一．大家都無異議地接受『因信稱義』是宗教改革的神學起點。教會堅立或墮落就取決於這個基礎點，因為它表達了宗教改革的基本信念：就是神與受造物之間存在著一個可怕的鴻溝，然而神因祂的主權與恩典，主動來赦免、拯救人類，並稱他們為義。這個信念在當時的天主教中並非沒有，只不過原本是一種習慣性的相信，現在卻變成是最確實的信念；以前只被當作古老的教義來教導，現在卻變成重要的體驗；以前是眾多真理當中的一項，現在變成是最重要的真理（Neibuhr, 1959:18）。所以因信稱義的教義就變成是所有其他教義的關鍵樞紐（參 Beinert, 1983:208）。宗教改革的起點不是人能夠、或人應該為救恩做什麼，而是神已經在基督裡成就了什麼。

二．與因信稱義密切相關的，就是以『墮落』（the Fall）的觀點來看人，也就是人基本上無法對自己的處境做任何挽救。改教者與阿奎那的看法決裂，反對阿奎那對於人的理性的健全性和可靠性的看法。改教者認為人的理智已經完全腐敗，所以要像從火中搶救出一根柴一樣來救人。人必須意識到自己失喪的光景，才能被引導而悔改，從罪的重軛下被釋放。天主教比較注重個人的許多罪過（sins），而更正教則強調罪的整體（sin）和人罪惡的本質（sinfulness）（參 Gründel, 1983:120）。重洗派比其他改教者更強調這種對人性的了解。

三．改教運動強調救恩的主觀層面。對阿奎那而言，神學仍舊是理性科學（*scientia argumentativa*），可是對路德而言，這是不可能的途徑。神不再被當作自成一格的神，而是為我、為我們的一位神；祂因基督的緣故，以恩典叫我們稱義（參 Beinert, 1983:207f; Pfürtner, 1984:174f）。在這裡，路德本身的經歷以及他所發的問題：『我到那裡去找一位滿有憐憫的神呢？』佔有重要的地位。因此在中世紀末期，從對集體的看重開始轉趨為對個人的看重。改教運動把這種發展加以

『神學化』，以致救恩的問題變成是個人的問題。這種強調恐怕再也不會消失，信徒以各種不同的方式，堅持一定要有個人的、主觀的聖靈重生經歷，同時個人的責任要比團體的責任重要（Pförtner, 1984:181f）。

四．這種對個人的角色和責任的肯定，導致了『信徒皆祭司』的再發現（Holl, 1928:238; Gensichen, 1960:123）。信徒都是立於一個與神有直接關係的地位上，而且這種關係的存在是不必仰賴教會的。雖然後來因為重洗派對信徒皆祭司的實際做法，使得路德不得不退回一種比較拘謹的看法：如果沒有與教區的存在相聯繫，任何聖職就歸無效。而且他也反對有人以響應『大使命』為由，將非常態的、無教區的教會的職份視為正當（參 Schick, 1943:15-17）。儘管如此，他把這個信徒皆祭司的觀念再次引介之後，已經使某些事無法再回頭了。這些事至今仍然是更正教的一大特點。

五．在教會生活的理念上，更正教主張要以聖經為中心。這點特別是指話語勝過形體，聽到的重於看見的。因此就大大地減低了聖禮的重要性，而附屬在講道之下。這在加爾文宗的傳統中更加明顯。其實加爾文選用另外的字眼：『看得見的道（話語）』（*verbum visibile; a visible word*）來稱呼聖禮。在許多更正教會中，禮拜儀式的安排還作了重新調整；本來祭壇（或者是聖餐桌）是擺設的中心，現在換成講台為中心。

更正教這五項主要的特色，加上其他項目，對宣教的了解和發展有積極與消極兩方面重要的結果。

第一個特點，強調因信稱義，一方面固然可以成為積極投入宣教事工的熱切動機，但它有時也會讓宣教工作全部癱瘓。既然只有神才有主權，只有祂能主動揀選那些祂所要拯救的人，那麼任何要去救別人的打算與企圖，都可能有褻瀆的嫌疑。

以人的墮落觀點來看人，一方面固然可以維護神的主權，認定宣教

終究是神的工作。但若是過分強調，會讓人對人性抱持悲觀的看法，而且會宿命地把人貶為像棋盤上的小兵小卒。這樣可能會造成人消極的默許與冷漠的態度，以為人無力對現實作任何改變。

強調救恩主觀的層面可以提昇人的價值——相對於中世紀，這是最重要的收穫，在中世紀時，個人常常必須為整體而犧牲。不過若是過分強調個人，就可能讓他與團體脫節，因而破壞了人對一個事實的認知，就是人是一種在群體中生存的族類。

主張信徒皆祭司，是要使每一個基督徒有呼召和有責任感來服事神，而可以在世上積極參與神的工作，因此不再認為『平凡的』基督徒只是卑微次等之輩，是教會事工上一群不成熟、要別人來服事的人。不過這種觀念也同時撒下分裂的種子，個別的信徒只顧自己對神旨意的解釋，而不管教會的權威，最後就形成各行其路的情況（參 Oberman, 1986:285）。更正教之所以後來會變成那麼多宗派，就是這個觀念所導致的紊亂現象。

將聖經高舉為基督徒生活的導引，是一項很重要的進步。這種觀念使得信仰與生活不再受教皇和議會的獨斷支使。然而這麼一來，會出現一種情況，就是『紙上的教皇』取代了羅馬的教皇，與中世紀相比，這樣根本不算什麼進步。聖經有時被當作好像它自己就會作工一樣。要記得，這些改教者未曾教導有關聖經無誤的事情，他們只對聖經之所以能提升信仰的因素感到興趣（參 Küng, 1987:71f）。路德會說：『神和聖經是兩回事，正如造物主和受造物是有所不同』（參 Oberman, 1983:234-239）。其實改教家自己並未提倡聖經教義的統一性，這是後來路德宗以及改革宗的正統派所提出的，也就是認為單由聖經所說的話，可以整理出一套教義系統（參 Küng, 187:92）。這種說法形成一種教義，認為聖經就是神逐字逐句的啓示。這種觀念在更正教的許多宗派

中很普遍。套用龔漢斯的話來說（Küng, 1987:72f）：

聖經字句主義對更正教的神學而言，永遠存在著一種危險。因為這麼一來，信心的基礎不再是基督的信息，也不是基督自己，而是絕無錯謬的聖經的話。正如很多天主教徒相信『他們的』教會和『他們的』教皇勝過相信神，許多基督徒也如此相信『他們的』聖經。把教會神化與把聖經神化差不多，五十步與百步。

改教家與宣教

經常有人指出，這些改教家對宣教的態度，若不是敵視，就是冷淡。尤其是天主教的學者對他們更是嚴厲批評。十六世紀時，紅衣主教拜拉明（Robert Cardinal Bellarmine）有鑒於改教人士那份差勁的宣教記錄，便說：『這些異端份子從來不帶領異教徒或猶太人信主，他們所做的就是會帶領基督徒走岔路』（Neill, 1966a:221 引用）。

宣教學之父瓦拿克（Gustav Warnack）是第一位深入探討這種缺乏宣教熱忱心態的更正教學者。他說，這些改教人士不但沒有宣教活動，『甚至也沒有我們今天所認識的宣教概念』。這是『因為他們的基本神學觀點，不但阻撓他們付諸行動，甚至也阻礙他們的思想朝宣教方向發展』（1906:9）。譬如說馬丁路德從來沒有反對過國外宣教，因為他根本從來也沒談到過這樁事（:11）。瓦拿克認為，更可悲的是，對於他們自己在普世宣教事上的無能，他們一點也不覺得傷心，甚至連把未能盡到宣教的責任推託給環境都懶得做（1906:8f）。席克（Schick）就認為，這些改教人士對教會的宣教責任缺乏基本的肯定（1943:14）。

不過近來有些學者辯解，像瓦拿克這種以現代宣教運動的定義，來

判定改教家不懂宣教、也不從事宜教是不適當的，因為這些人在當時並沒有像我們這種宣教概念。我們其實是假定『偉大的宣教世紀』（十九世紀）對宣教有正確的認識，而將這種認識加諸於改教家，並且定他們有罪（Holl, 1928; Holsten, 1953; 參 Gensichen, 1960, 1961; Scherer, 1987）。霍斯登（Holsten, 1953:1f）就質問，是否也該把十九世紀的宣教事業，就是人文主義、敬虔主義、啓蒙運動的犧牲品、現代思潮的產物，拿到宗教改革的法庭裡，宣判它悖離宣教理念的罪狀。畢竟，宣教不是指到國外去才算數，也不是一套『操作理論』（*Betriebstheorie*），更不是靠著不同的『宣教機構』才能存在（:2, 6, 8）。

責怪這些改教家沒有宣教異象，根本就誤解他們在神學和服事上基本的奮鬥目標。特別是馬丁路德，可以稱得上是『具創意、又見解獨到的宣教思想家』，我們應該學習透過路德這位宣教學家的眼光來研讀聖經（Scherer, 1987:65, 66）。事實上，他還為教會宣教事工提供了清楚重要的指導方針和原則（Holl, 1928:237, 239）。這些改教人士的神學起點，不是在於人們對世人的救恩能夠做或應該做什麼，而是在於神已經在基督裡所成就的。神以祂的真光來訪視世上萬民，並且要使祂的話語遠播，以致可以廣傳直到末日來臨。教會是神的話所創造出來的（*verbum externum*），而且神的話也託付給了教會。我們甚至可以說，福音本身就在『宣教』，並且在福音宣揚的進程中把人招募進來（Holsten, 1953:11）。在這點上，學者常用馬丁路德的一個比喻來加以解釋：福音就像一塊石頭丟在水裡，然後由中央泛出一陣同心的漣漪，一直散播到岸邊。神的話也是這樣傳播到地的極處（參 Warneck, 1906:14; Holl, 1928:235; Holsten, 1953:11; Gensichen, 1960:122; Holsten, 1961:145）。由此可見，整個宣教的焦點都不是靠人為的努力。沒有任何傳道人或是宣教士，可以因自己的熱心而邀功，一切本是神自己的工作（Gensichen,

1960:120-122; 1961:5f) 。

然而這並不是在暗示一種消極態度和寂靜主義。對路德而言，信心是活潑、生氣盎然的東西，它不會在原處滯留不動。我們不是靠行為得救，可是他又加上一句說：『但是若沒有行為，信心一定是有什麼地方出了毛病』（Gensichen, 1960:123 引用）。在其他地方他也寫到，如果一個基督徒到了一個沒有其他基督徒的地方，『他會因為兄弟之愛的責任心，使他有義務要向異教徒或非基督徒傳講、教導福音，即使沒有別人使喚他去這麼做』（Holsten, 1961:145 引用）。

改教時期其他路德宗的神學家，對宣教神學本質的認識，就沒有像他這麼清楚。不過另一方面，加爾文卻講得更明確，特別是因為他的神學比路德的神學更著重信徒的責任感（參 Oberman, 1986:235-239）。整個來講，至少路德、加爾文，以及一些年輕的同仁（像布塞珥〔Bucer〕），共同提出了一套非常重要的宣教神學。另外值得提的一點是，他們也絕對反對用武力來使人歸順基督教。路德就說，帝王的劍與信仰毫無相干，沒有一支軍隊可以在基督的旗幟下攻擊別人；事實上，如果教皇真的是基督在世上的牧長，他應該自己去傳福音給回教徒，而不該煽動世俗的統治者用暴力去攻擊他們（參 Warneck, 1906:11; Holsten, 1953:12f）。高壓政策在世俗權勢的事物上有其作用，但是教會是服事神的國，是不可以動用武力的（Holl, 1928:240f）。

儘管學者們（Holl, Holsten, Gensichen, Scherer 等）確認改教家的神學具宣教理念，但是在宗教改革後的兩世紀當中，卻很少有什麼宣教活動。無疑地，這其中存在著嚴重的實際阻礙。第一，這些改教家以為他們最重要的工作是改革當時的教會，這已經耗盡他們全部的精神力。第二，這些更正教人士沒有與非基督徒接觸，倒是像西班牙和葡萄牙，都是天主教的國家，在當時已經擁有廣大的殖民帝國。在歐洲唯一的異教

民族就是拉布族人（Lapps），在十六世紀就已經有瑞典的路德宗信徒傳福音給他們了。第三，那些經過改教後的教會仍在為生存而戰，直到韋斯法里亞和約之後，他們自己才能夠軫適切地組織起來。第四，這些改教人士放棄了修道主義，也可以說放棄了一個很重要的宣教機構。從此更正教要花上好幾個世紀，才能夠建立起像修道士的宣教運動這麼有效率的宣教團體。第五，更正教內部也是紛爭不斷，在不停的爭論上耗損許多心力，能花在基督徒圈子外的精力，實在也所剩無幾。

以上這些因素也適用於重洗派，只是他們卻有一套不同凡響的宣教拓展計劃（參 Schäufole, 1966）。所以若將這兩派的運動和他們的宣教觀加以比較也許會很有意思。重洗派可以說是接受路德『信徒皆祭司』的觀念，並將它發揮到極致。但馬丁路德仍堅持劃定範圍的教區，以及聖職要限制在特定區域內的觀念。然而重洗派人士拋棄任何特別職份的理念，並反對基督徒的事奉被局限在劃定的區域。他們因此把整個德國、及其他鄰近國家都當作宣教工場，不受教區的界線和轄區的約束，所以傳道人可以有系統地被派遣到歐洲許多地方（參 Schäufole, 1966:74, 141-182; Littell, 1972:119-123）。這些『周遊四方』的重洗派佈道家激怒了改教人士，所以就用嚴格的按牧和呼召的規定來抵制重洗派，而稱沒有受按立的傳道人是 *Schwärmer* 或者是狂熱份子（Littell, 1972:11f）。同樣，改教家以為『大使命』不再有約束性（參 Warneck, 1906:14, 17f; Littell, 1972:114-116），而重洗派卻常常引用馬太、馬可福音中的『大使命』經文，與詩篇廿四 1（『地和其中所充滿的，世界和住在其間的都屬耶和華』）（:109），作為信仰、見證的經文依據。他們是最先把宣教當作是所有信徒之任務的人。

這兩派人士對宣教的觀點會有如此大的差異，或許與他們對當政者的態度有很大的關係。重洗派堅持教會和政治要絕對地分別，而且堅持

不參政。這麼一來，政、教在宣教上的合作就根本不可能，而改教人士則很難接受到一個沒有更正教政府的國家宣教。難怪在宗教改革時期，唯一兩項被『主流』更正教認可的兩個宣教事工，都是與政權有合作關係的。其一是由一群法國更正教信徒在海軍上將 Gaspar de Coligny 率領下，於 1555 年起航行到巴西的一項合併的宣教計劃。這隻戰艦主要是要前往南美開拓新的殖民地。另外一項是在 1559 年開始，由瑞典國王 Gustav Vasa 主導，向拉布族的宣教工作，而此項行動也不脫政治的動機（Gensichen, 1961:7; 參 Warneck, 1906:22-24）。

有人認為改教人士之所以缺乏宣教行動，與他們熱切的末世盼望有關。譬如馬丁路德就以爲末日大概會在 1558 年間來到。因此在這種氣氛籠罩下，談不上會有『適當的宣教理念』（參 Warneck, 1906:15f; Schick, 1943:17）。但是路德的末世論並沒有阻攔他積極推動宗教改革。所以末世盼望並不一定就會使宣教事工癱瘓（正如後來基督教的宣教運動所證明的）。何況與路德同時的重洗派，所持的末世觀點也和路德大同小異，但對他們來說，這末世觀卻激發他們在宣教事工上不遺餘力（參 Schäufole, 1966:79-97）。正如保羅的宣教事奉，在他的思想和經驗中，宣教被當作是一個末世的事件（參本書第四章）。

所以我們或許可以接受，這些改教家的神學裡的確有基本的宣教性質。但同時，從他們和重洗派相較之下，我們或許會質疑，那些爲改教家（特別是路德）辯護的強烈企圖，或許不是出於護教的考慮，而只是維護宗派的立場。尤其是賀爾（Holl, 1928）和霍斯登（Holsten, 1953, 1961），熱切地爲路德的宣教觀辯護，甚至認爲這種宣教觀應該成爲後世的楷模。其實他們的論點並非全然正確。²

改教家和重洗派對『大使命』的看法不同之另一個原因，是由於他們對現況的理解不同。改教家大體來說並不否認天主教會仍然顯出真實

教會的面貌，事實上，他們也接受天主教士所施行的洗禮的有效性。他們所關切的是教會的改革，而不是要取教會。但是比較之下，重洗派是徹底地推翻過往一切基督教的形式，以為整個世界，包括天主教和基督教（更正教）裡掌權的領導人，都是異教徒（Schäufele, 1966:97）。所有的基督徒都是叛教的人，都背棄了神的真理。而且天主教和基督教都在蠱惑人心，並引進錯誤的宗教。歐洲又再次成為宣教的工場，正如使徒時代一般，必須重新再把福音引進一個異教環境中（:55f）。他們的計劃並不在改革現存的教會，而是回復原初真信徒所組成的教會的面貌（:57-59, 71-73）。依他們的看法，在『基督教的』歐洲宣教，與在非基督教當中宣教沒什麼兩樣。但是改教人士絕不會認同這種看法。

不過在宗教改革期間，至少有一位擁護『大使命』理念的鬥士，他是荷蘭的神學家沙拉維亞（Saravia, 1531-1613），他比加爾文年輕，但屬同時代的人（參 Warneck, 196:20-22; Schick, 1943:24-29）。他在1590年發行了一小冊子，極力主張『大使命』的重要性和有效性。他以為，如果我們服從馬太福音廿八19的使命，我們才能領受馬太廿八20的應許。³不過，沙拉維亞的觀點卻遭到加爾文在日內瓦的接棒人伯撒（Theodore Beza, 1519-1605）以及路德宗的格哈得（Johann Gerhard, 1582-1637）猛烈的抨擊。

沙氏之所以認為『大使命』持續有效，是基於他相信主教擁有使徒傳承統緒的地位，因此他們也是使徒使命的繼承人。這個觀點使得他與反對他看法的人之間的辯論更加複雜。大家好像覺得使徒傳承的問題比更新宣教的問題更重要（參 Hess, 1962:20）。也就是這種使徒統緒的觀點，讓他後來跑到英國加入聖公會。

路德宗的正統思想與宣教

當沙拉維亞撰寫小冊子，鼓吹教會宣教的呼召之時，宗教改革的春天已成爲過去。特別是在德語國家裡，改革更新教會的努力如今變成了保持教會教義純正的企圖。1648年韋斯法里亞和約的簽立，終於結束了神聖羅馬帝國，從此歐洲各地的宗教規定事宜就按『遵循各地統治者的宗教信仰』的原則去辦理。因此天主教主義就在天主教國家興起，路德宗的地區就建立路德主義等等。只有重洗派算是『宗教改革的繼子』，他們對疆域的原則抗爭到底。然而在受到宗教改革的無情逼迫之後，連他們也開始專注於鞏固內部，而較少向外宣教。

在宗教改革之後頭幾十年裡，更正教對教會的認識有一種新發展是值得注意的（參 Neill, 1968:71-77; Piet, 1970:21-29）。當宗教改革把西方教會自古以來的合一性完全摧毀之後，每一個分裂的宗派從此必須對自己的宗派加以界定，以有別於其他的宗派。最出名的就是1530年（路德宗）的〈奧斯堡信條〉（Augsburg Confession）。它的第七條根據兩項鮮明的特質，把教會描述爲『聖徒的聚集，在其中福音被純正地教導，聖禮被正確地施行。』這迫使羅馬教會必須在天特會議（Concil of Trent, 1545-1563）中提出它自己對真教會的描述以爲回應，真正的教會是要『秉持其合一性』，其中有位看不見的統治者，就是基督，和一位看得見的統治者，就是教皇。教皇是『使徒的首領彼得的合法繼承人』，他擁有羅馬的轄區。其他的更正教定義紛紛出籠，而且一個比一個仔細。〈法國信條〉（French Confession, 1559）和〈比利時信條〉（Belgic Confession, 1561）在〈奧斯堡信條〉之外，又加上第三項真教會的特質，就是懲戒的施行。

可見在這時期，天主教對教會的定義偏重外在、合法、組織、結構等方面，而基督教（更正教）則注重教義、聖禮的正確性。而且各自認

爲自己教會的特色是別人所缺少的。所以天主教以教會的合一和可見性爲傲，而更正教則以其教義的完美無瑕爲榮。然而更正教因過分講究正確的教義，所以很快地從主體分出一個個支系，每個支系爲了證明自己行動正確，都必須堅稱他們的教義才是獨一無二的『福音的正確教訓』。如此下來，宗教改革不是找到教會的共同性，反而是越來越分歧。每個基督徒都看其他基督徒不順眼。結果最後路德宗分成好幾個派別，改革宗也是如此。而且每一宗派都標榜自己才是真教會，擁有最正確的教導（參 Piet, 1970:26, 30, 58）。

這些情形裡，教會變成是按著她內部的歷史來定義，而不是以她在這世界的使命。在〈奧斯堡信條〉（Augustana）中所用的動詞盡是被動的語氣：教會是福音被正確教導、聖禮被正確施行的地方。教會是某些事被運作的地方，而不是一個主動去做事的活潑有機體。

尼爾（Neill, 1968:75）曾經對當時的英國景況作了以下的描述，這些描述可以同時作爲歐洲當時每個國家的教會的寫照。他說：

回憶起一個不到四百個居民的典型英國小村落的情景。那裡的人都是受了洗的基督徒，而且在牧師和地主關愛的眼神下，乖乖地過著基督徒生活。在這種情境下，『佈道』幾乎是毫無意義的，因為都是基督徒，何須佈道？頂多在宗教上須管束村民不要出差錯，或是生活上不要有不檢點的地方。

宗教改革的結果，變成是在建立國家教會，樹立純正的教義系統，並且規範基督徒應有的行爲。這種教義純正的教會，卻是不宣教的教會，她的神學變得越來越經院化，而非吏徒化（參 Niebuhr, 1959:166; Braaten, 1977:13）。

在路德宗正統派裡，尼克來（Philip Nicolai, 1556-1608）是第一位正視宣教問題的神學家（參 Hess, 1962）。在我們探討的宣教主題上，他的確有特殊的重要性，因為身為傳統人物，他的神學卻能顯出早期和後來的路德正統派神學的差異。他在 1597 年出版的 *Commentarius de regno Christi* 一書中把它的宣教的看法表達得淋漓盡致，是以一種較極端的方式呈現，而且還成為正統派典型的看法。我現在就要來討論他的這些觀點，以及後來更正教正統的宣教思想的發展情形：

一、尼克來與大多數路德宗的正統神學家一樣，相信『大使命』已由使徒完成了，所以已經不再是教會的義務。但與後來的正統派思想不同的是，他並不相信教會的宣教呼召從此就可以拋到九霄雲外。他關切的是維護使徒所奠基的工作之獨特性，以及區別使徒的工作與教會後來的工作。他稱使徒們的工作為 *missis*（宣教），而往後教會的擴展為 *propagatio*（廣傳）。對尼克來而言，後者並沒有負面消極的含意，只不過一個是基本工作，一個是次要工作而已（參 Hess, 1962:90-96）。

由於尼克來與改教時期的重大事件相接近的緣故，使他對所處的時代有很正面的評價和認識。譬如說他會對羅馬天主教在其他國家的宣教努力十分肯定，儘管他以為當時基督教（其實是路德宗）的三大敵人是土耳其人、教宗和加爾文宗。不過他對羅馬公教和東正教宣教努力的肯定（包括長老約翰〔Prester John〕建立的衣索匹亞教會和湯瑪士〔Mar Thoma Christians〕在印度的宣教；細節參照 Hess, 1962:97-159），並不能被解釋為他對宣教具有普世性的前瞻見解（這點我與 Hess 看法不同）。反倒是，尼克來相信這些教會是無心插柳，卻使得人們『皈依路德宗』（Lutheranizing），甚至連天主教的宣教事工也予『路德化』一臂之力。這是因為神的話的大能親自在動工，不受人的意圖所左右（參 Beyreuther, 1961:5f）。

往後的正統神學家對天主教的宣教工作就再也沒有像尼克來這麼正面的評價。因著對於『大使命』的看法，以及將使徒的任務和後代基督徒的傳揚工作的區分，他宣稱基督徒沒有必要向異教的蠻族宣教，因為使徒已完成了這項工作。

二．改教人士與羅馬教會不同，強調救恩完全是神自己發動的。這是由於路德所教導的稱義是藉著信心和因著恩典，以及加爾文的預定論教義。不過路德和加爾文並沒有把神的主動講得很死板，也就是說，神的行動並不影響人所該負的責任。後起的正統派則摒棄了這兩者之間創意性的張力，而過分強調神的全權及其主動的作為。

這意謂沒有人能從事任何宣教工作，只有神才可以按著祂權能促成這事。對尼克來而言，這表示我們不應任意地橫越世界去找尋宣教工場。神不會趕著我們到處跑，祂限定我們就在自己生長的地方，服事我們最相近的鄰舍，不必跋涉到千山萬水之外（參 Beyreuther, 1961:6）。不過尼克來這種嚴格的預定論，卻因著祂極其強調以愛做為宣教最主要動機而較為緩和：神已先愛我們，所以我們也蒙召去愛人（Hess, 1962:81-85）。這是他的宣教思想中一個活力旺盛的要素，也是後來正統派的神學家像鄔新努（J. H. Ursinus）等所缺乏的。

三．尼克來積極、樂觀的態度，使他能正面地評斷天主教在海外的宣教事工。但是這種樂觀的想法不久就被正統派給掃除盡淨，這些牧師和神學家們好像惟恐世界真的會變得越來越好。但他們同時又相信其實也沒什麼好害怕的，因為罪惡和自私的權勢已經足以使任何改善的意圖徒勞無功。這種『實踐上的異端』（practical heresy，Beyreuther, 1961:3中就這麼稱它），導致極端的悲觀主義，而根本不敢奢想要著手改變結構和現況。在宣教事工自然也有類似的影響。

路德正統派這種悲觀、被動的傾向還有個更深的原因，就是對歷史

存有晦暗的觀點，尼克來雖然以為大概在 1670 年左右主會再來。這種末日即刻要來的急迫，對他而言，倒也成為宣教的動機。但是一到了十七世紀，情況就改觀了。教會處境變得可憐兮兮的，尤其是看在亞爾諾得（Gottfried Arnold, 1666-1714）的眼裡，信心的焦點不再是基督和祂的國度要凱旋歸來，而是害怕基督真的來的時候，祂是否會在地上找到任何有信德的人。這種疑慮自然摧毀了人們以喜樂的心來見證基督的可能性（參 Beyreuther, 1961:38）。

四．路德正統派也不能免於一種看法，就是路德宗的宣教工作，只能在路德宗當政的地方推展。尼克來就提議，假如有一天路德宗能取得一些殖民地，該殖民地的統治者才應該責無旁貸地去推動宣教工作。這麼一來，路德宗的宣教工作就只能在北歐的拉布族地區（Lapland）中進行了（參 Beyreuther, 1961:6f）。十七世紀所有路德宗的大學及神學家，在這方面都和尼克來的看法一致。其中一例就是威丁堡（Wittenberg）大學的神學系在 1652 年發表的一份對宣教問題的『意見書』，其中否認路德宗教會有任何的宣教呼召；宣教的責任只落在國家身上。他們還引用舊約證明這項國家的責任：若是以其他的方法不能成功地使外邦歸服時，國家必須藉著戰爭的法則（*jure belli, martial law*）來使人降服（參 Warneck, 1906:27f）。

五．威丁堡的『意見書』給予教會另一個不應該去向異教徒宣教理由：在神面前世人不能以無知為藉口，因為神已經藉著大自然及使徒的傳講把自己顯明出來。我們再次看見尼克來的信念，就是神的話已經傳給萬民，甚至是美洲人。在尼克來之後，威丁堡『意見書』之前，神學家格哈得還舉證說，福音老早就傳遍了萬國；古老的墨西哥人從衣索匹亞人領受了基督教，另有位不知名的宣教士把福音帶到巴西，另外秘魯人、波羅門人以及其他種族，一定也早在好幾世紀前就有人向他們佈

道，因為在他們的宗教裡都含有基督教的成分（參 Warneck, 1906:28-31）。雖然他們一度曾經聽過福音，如果這些國家還是異教之邦，那麼只有一個可能的解釋，就是他們不在意真道，不知感恩。因而他們仍不是基督徒是無可推諉的，也不應該給他們第二次的機會。

這一論點成爲鄒新努駁斥著名的威茲（Justinian von Welz, 1621-1666）⁴的主要理由。威茲先後發表了三本小冊子（1663, 1664），極力地鼓吹宣教的參與。他相信『大使命』仍然具有無條件限制的效力，因而嚴辭譴責當時路德宗教會的那種偏狹的地域觀念。他主張爲了宣教的緣故，應該再重新設立修道士的職份。這些修道宣教士應該具有聖潔和敬虔的特點，並且在『耶穌之愛的社團』（Jesus-Loving Society）贊助下被差派出去（Scherer, 1969:48-45; 62-68; 70-76）。威茲這種主張可以說走在時代的前端，因爲僅隔一代之後，他的主張就開花結果，也就是敬虔主義後來在德國路德宗中興起的時候。

鄒新努對威茲主張的反駁，包含了上面提到的所有正統派對宣教的解釋（參 Scherer, 1969:97-108），就是：使異教徒歸信的障礙是難以超越的，這項工作是絕不可能的；神已經以各種的方式向萬邦顯明祂自己；『大使命』在使徒時候已經大功告成，若有人膽敢誇稱這是自己份內的事，就是僭越了本分；再者，異教之邦對福音無動於衷，因爲他們有很多人根本是野蠻人，在他們當中沒什麼人性可言；基督徒統治者不必覺得羞恥或有罪惡感等等。至於威茲所謂的『耶穌之愛的社團』明顯是不合基督教、抵擋神和我們的救主的機構，因爲耶穌『不能容忍同儕伙伴的存在』。人人若能『自掃門前雪』，萬事自然亨通。若是夢想著一個黃金年代的來臨，基督徒會在地上加增起來，這無疑就是一種危險的幻想。在此時我們該感謝神，『保留了一小群不顯眼的人來信靠祂』。他們『應該戰戰兢兢地做工，或許可以因此而得救；要一味地安靜，做

自己份內的事。」

在威茲那個時代，路德宗的教會實在無法領略或應用威茲的理想。他的宣教自願軍的訴求，等於是對牛彈琴。他在自己的信念熱切驅策之下，於 1666 年前往南美的蘇利南（Surinam），可能就在同年，他在那裡離世，成為『不與正統妥協下的犧牲品』（Scherer, 1969:23）。他的宣教事奉，沒有留下鴻跡泥爪可供追憶。

敬虔派的突破

施本爾（Philipp Jakob Spener, 1635-1705）在 1693 年發表的小冊子《對更好時代的堅定盼望》（*Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten*）中，斷然地與後期正統派所特有的晦暗的歷史觀一刀兩斷（Beyreuther, 1961:38）。套用佛利克（H. Frick）的話（Gensichen, 1961:16 引用）：對正統派人士而言，福音傳到萬國，頂多是一個『痴心妄想』；但對敬虔派人士而言，則是一個『意願志向』。這股新氣象結合了個人經驗救恩的喜樂，以及向眾人傳揚救贖福音的渴望，其中還結連著一種難以按耐要往地極去的衝動。莫拉維派（Moravianism）的創始人親岑多夫（Nikolaus von Zinzendorf, 1700-1760）受到在哈勒（Halle）敬虔派的施本爾和富朗開（Francke, A. H.）的薰陶，十五歲就與他的幼時同伴弗黎斯（Friedrich von Wattenille）創立了一個『使異教徒歸正的小隊』（Compact for the Conversion of Pagans）。這兩個男孩（滿懷希望地）想著，不太可能所有的異教徒在他們長大之前都歸承主，所以他們可以把剩下來還沒有歸正的人帶到主面前。

在敬虔主義裡，以往正統派那種形式正確、冰冷、存在頭腦裡的信心，現在變成一種與基督溫馨又虔誠的聯合。諸如悔改、歸正、重生、成聖等等的觀念得著了新的意義。他們看重紀律的生活過於精確的教

義，個人的主觀經歷過於教會的權威，身體力行過於長篇大論，這些是這項新運動的註冊商標。可以說在每方面他們幾乎都與正統派相抗衡。齊根巴格（B. Ziegenbalg, 1682-1886）是首位在敬虔派旗幟下差派出去的宣教士，他對正統派的教師們大加撻伐，因為後者認為在各地已經都成立教會了；使徒的職份已經消失；神的恩典不再像起初那樣有能有力地動工；那些仍是異教徒的人是受詛咒的；如果神要人得救，祂不需人來幫忙等等（參 Rosenkranz, 1977:165）。這些批評，像威茲這等人以前也表達過，新鮮的是，哈勒的敬虔派的批評，居然會贏得各地教會一般的會眾，甚至是領袖階層的群起支持。以往只是寥寥無幾的個人殷切關懷，現在卻變成了一股運動潮流。

不可否認地，敬虔主義是有其狹隘之處，特別是對於個人成為真信徒的途徑，他們傾向於從嚴審核。我指的是他們堅持要有一種所謂的 *Busskampf*，就是強烈的、內在的、懺悔的掙扎。但無論如何，這個運動的確值得稱許，尤其是它破除了過去那種只在名義上做教會會友，以及表面歸正的情形，這些情況正是當時天主教宣教事工的特點（參 Warneck, 1906:53, 57）。在這方面，它有些像重洗派以信徒為主體的教會觀。這種重個人輕團體的主張，是有它的長處，但也有它的短處。尤其在對教會的看法上（特別是莫拉維派）。

親岑多夫很反對『集體歸正』，而強調個人的抉擇（參 Warneck, 1906:66; Beyreuther 1961:40）。同樣他對在宣教工場設立『教會』沒多大興趣。對他來說，『教會』意謂著形式化、沒有生命、也缺乏委身。所以他一生最失望的事之一，就是在他去美國的期間，在赫仁護特（Herrnhut）的團體自己組織了一個教會，而不再是他本來所想的一種臨時招待所（參 Beyreuther, 1960:110）。宣教對他而言不是教會的活動，而是基督自己的，是藉由聖靈的作為（:74）。但是基督也使用那

些有出眾的信心和勇氣、有膽量和毅力的人。因此敬虔主義提出宣教的『自願主義』（voluntarism）原則（參 Warneck, 1906:55f, 59f）。⁵ 教會（*ecclesia*）不是宣教的承擔者，而是由教會中一小群被主復興的人（*ecclesiola in ecclesiae*）來擔當。從此宣教逐漸變成一些有特別興趣的群體的嗜好，這對信徒皆祭司的觀念勢必造成不良的影響（參 Scherer, 1987:73）。

教會不是宣教的承擔者，也不是宣教的目標。齊根巴格和普呂超（Plütschau）是最早從哈勒（Halle）差派出去的兩位敬虔派宣教士。當他們到達印度的專克巴（Tranquebar）時，根本不清楚如果人接受了他們的信息之後該怎麼辦，『教會』的形成幾乎是意料之外的。不過在另一方面，親岑多夫對於他那小群被差往世界各角落的莫拉維宣教士，則有較清楚的宣教目標。他要他們跟隨使徒的榜樣，要單採收『初熟的果子』，不可以像在歐洲那樣把這些初信者組織成國家教會。宣教士應該招聚這些新生的羊群成爲『客旅之家』（pilgrim houses），或叫做『緊急居所』（emergency residences）。親岑多夫一貫的想法就是即興式的、向聖靈的引導敞開著、願意嘗試創新的事物或迎接新的挑戰。弟兄們所行的一切事都不過是暫時性的，只是在爲那將來的事揭開序幕（參 Beyreuther, 1960:102-113; 1961:41f; Rosenkranz, 1977:174f）。

路德正統派對於政、教之間結構上的關聯的堅持，意謂著在某個轄區內的每個人，至少名義上都必須被視爲基督徒。敬虔派及莫拉維弟兄會則不講這一套，而是強調個人的抉擇。宣教工作決不是統治者的責任，他們反對正統派視爲理所當然的看法。這可以說是一項重大的突破，而且對後世的宣教認識有決定性的影響。這也是敬虔派和重洗派另一個相似之處。福音的先鋒應該在基督和聖靈的引導下出發，並且非基督徒必須在與殖民或政治興趣無關的情況下被引領信主。

當然在當代的處境中，妥協是難以避免。譬如敬虔派最早的海外宣教事工，就是在印度專克巴的丹麥-哈勒（Danish-Halle）宣教，宣教士就是由丹麥國王派出的。不過就在殖民地，宣教士與地方殖民當局幾乎是持續地關係緊張（詳細討論請參閱 Nørgaard, 1988）。

早期敬虔派人士不僅只對人的靈魂有興趣而已。1701年富朗開（Francke）就為一項更新運動定了個目標：『在德國、歐洲、以及世界各地，促成各方面的生活有具體的改善』（Gensichen, 1975a:156 引述）。齊根巴格還宣告說，對靈魂的服事（*Dienst der Seelen*）和對身體的服事（*Dienst des Leibes*）必定是相輔相成的，沒有一種靈魂的事工是可以排除『外在』層面的（:163；參 Nørgaard, 1988:122）。而且這也不能流於空談。在德國，富朗開和其他敬虔派人士廣泛地從事『本地宣教』（home missions），在哈勒及附近地區，幫助窮困、受壓的人們，為窮人建立學校、孤兒院、醫院、寡婦之家、以及其他種種機構。

正是這份對神國具有活潑、深切的認識，就是救恩與幸福、靈魂與身子、歸信與發展不至於互相分割，隨著齊根巴格和普呂超被帶到了印度。譬如說，在他們到達之前，印度學校是上流社會階層的特權，甚至是只收男孩子。但是宣教士來了之後，就為其他階層的人，也為女孩子設立學校。還有一點很重要，在這些學校裡，不必承受要變成基督徒的壓力，甚至有些學校還聘請非基督徒老師（Gensichen, 1975a:164-170）。

不過到了十八世紀三十年代，敬虔派的神學便開始有所改變。這時有人在『公眾性』和『宗教性』範圍的微細差別上作文章，而且宣教士由哥本哈根和哈勒總部得到指示，要他們比較關切後者（宗教性）的事宜（:170-176）。我們不能低估這種轉變的重要性，它標示出敬虔主義從初期到後期的轉變，就是傾向於逃避主義，以及區分神聖和世俗的絕

對二元論。毫無疑問地，逐漸在歐洲崛起的啓蒙運動，與這種新趨勢有很大的關係。而敬虔派實在無力抵擋這股時代的新潮流，只得隨波逐流。加上在啓蒙運動以前，敬虔主義並未能深入德國教會的核心，它依舊是一個外圍的運動，因而勢力非常薄弱。當正統派起而攻之，不管是否有意，適當與否，理性主義也跟著對其宣教事工加以貶損毀謗。而當正統派否定敬虔派的神學之有效性時，理性主義便摧毀了它神秘色彩的信仰。不久之後，國家教會裡的敬虔派團體就逐漸瓦解而終至完全癱瘓（參 Warneck, 1906:56f, 66f）。

儘管如此，敬虔主義在更正教宣教理念的發展中，佔有一席重要的地位。第一，宣教不再被認為是殖民政府的責任。再者，宣教本來是主政者與教會聖品階級所關切的事，如今卻轉變成一般基督徒可以認同、可以參與的事業。第三，敬虔主義促成了宣教的普世主義時代的到來。基督徒之間可以不計較國籍、教派，彼此有交通、團契。莫拉維弟兄會可以說大大發揮了大公精神（參 Rosenkranz, 1977:168f, 173）。第四，敬虔派使德國在整個十八世紀成為更正教中宣教的領導國家。這得歸功於像富朗開、親岑多夫等人領導有方。最後，敬虔派也闡明了敬虔、奉獻的真義。以往這種全然委身的精神，只有在羅馬公教的修道運動中才找得到，甚且其中也只是偶爾才見到。然而敬虔派中這些平凡的男女，大部分是些單純的工匠之輩，卻能跑到地極去，為人們奉獻出自己的生命，常常生活在卑微的環境中，與人認同，在人群中把福音活出來。莫拉維弟兄會的確立下了美好的榜樣。起初的三十年間，弟兄會差派了宣教士到二十八個地區。而且通常這些地區之所以被選中，是因為當地居民的權利與機會比其他國家更飽受剝削。誠然，面對於天主教修道主義的優異成果，這是更正教能拿得出來的『回應』！

二次宗教改革及清教徒主義

正統派（Oxthodoxy）的思想不但滲入路德宗，也滲入加爾文宗當中。不過，荷蘭和盎格魯撒克森地區的加爾文宗似乎比路德宗更成功地持守住宣教的精神。真希成（Gensichen）就說，荷蘭和英國的宣教努力，使得路德宗的宣教努力顯得無足輕重。在路德宗還在討論宣教呼召的神學時，改革宗教會已經開始宣教行動（Gensichen, 1961:10, 11; Rosenkranz, 1977:171）。這其中的決定性因素不但是神學性的，也是社會性與政治性的。在社會政治層面上，荷蘭和英國這兩個加爾文宗的重鎮，都是屬於海軍勢力日益茁壯的國家，在國外擁有許多殖民地。不過如果只是這因素本身，還不足以引發宣教方面的興趣，因此必須把神學性的因素一起考慮進來，這便是荷蘭的『第二次改教』（*Nadere Reformatie; Second Reformation*），以及在英格蘭、蘇格蘭和美洲殖民地所興起的清教徒運動。

加爾文非常強調聖靈論的兩個層面：聖靈在人靈魂中所作的更新內在生命的工作，以及聖靈更新『世界面貌』的活動。尤其是在第二次改革的初期，加爾文宗可以說把救恩論和神權政治作了很巧妙的結合（van den Berg 1956:18）。馬雷斯（F. Marius）對於路德和加爾文之間差異的觀點，或許會有助於解釋路德宗和加爾文宗在這點上的對比：

路德對現今這個世界沒多大期待；同樣，這個世俗世界也不能從路德身上得到什麼。但是加爾文派則期待世界會繼續存留，並且他們認為自己就是上帝用以改變世界的器皿。……加爾文宗灌輸了……一種對我們的成就的長久不滿，以及對世事現狀的厭煩不安（1976:32; 參 Oberman, 1986:235-239）。

對加爾文而言，升到神右邊的基督是極其活躍的基督。從某一個角度來說，他認為末世是正在逐漸完成當中。在這一點上他用了一個詞：『基督的權柄』（*regnum Christi*），而把教會視為得榮耀的基督和世俗的秩序之間的中介者。這種神學觀點必然助長一種觀念，認為宣教是『基督權柄的延伸』。不但藉著個人內在的屬靈更新，也藉著『主的知識』充滿全地而變化世界的面貌。這兩個層面的關係，並不合適用『垂直』和『水平』軸來稱呼。而這觀念卻是往後幾世紀裡加爾文宗的主要特徵，並且大大地影響了宣教的理念和實踐。在十七世紀初，大部分的第二次改教神學者如佛依狄（G. Voetius, 1588-1676）、猶瑞尼（J. Heurnius）、提林克（W. Teellinck, 1579-1629）等人，都能把這兩個層面保持在非常良好的張力中。

在這方面佛依狄尤其重要。他是更正教中第一位發展出一套廣泛的『宣教神學』的神學家。他的論點在今天看來一方面是已經過時了，但另一方面卻又非常新穎（參 Jongeneel, 1989:146f）。他對於宣教的三重目標的看法，現在已是眾所週知，而且還沒有其他見解可以與之相提並論。他說宣教的立即目標是使外邦人信主（*conversio gentilium*），這個目標要放在第二個較遠程的目標之下，也就是建立教會（*plantatio ecclesiae*），但是宣教最崇高、最終極的目標卻是神榮耀與恩典的彰顯（*gloria et manifestatio gratiae divinae*），前面兩個目標還必須臣屬在這個目標之下。

佛依狄認為宣教的基礎主要是神學性的，是從神的最核心流出來。他可以說是我們現在所謂的『神的宣教』（*missio Dei*）的第一位提倡者。同樣重要的，他如此定義宣教比後世流行的定義要寬廣許多。他以為宣教是把各個因逼迫而散落或瀕臨瓦解的教會聯合起來；又要更新那些神學上倒退的教會；還要使分裂的教會重新復合；並且支持受壓窮困

的教會，使那些經歷威權迫害的教會得蒙釋放（參 Jongeneel, 1989:133, 147）。

佛依狄也認為教宗、主教、宗教聖品階級、一般會眾，以及世俗政權都不適合從事宣教。只有教會才是宣教的合法承當者，因為只有教會才能建立教會。由此觀點出發，佛氏以為所建立的教會不必從屬於原先的教會，『年長的』教會和『年輕的』教會是站在同等的關係上（參 Jongeneel, 1989:126f, 136f）。

正如年輕的教會不附屬於年長的教會一樣，它也不必去奉承政府。佛依狄極其反對當時羅馬天主教的任命權，它授予葡萄牙、西班牙的國王管轄其殖民地的新興教會之權。他也和一個世紀後的敬虔派人士一樣，在宗教事物上與高壓政策斷絕關係，也就是信奉其他信仰的人可以自由地拒絕成為基督徒（參 Jongeneel, 1989:128）。

至於清教徒對宣教的認識與佛依狄差不了多少，而且事實上還存有某些互相的影響。譬如佛依狄在其中扮演重要角色的多特會議（Synod of Dort, 1618-1619），就有英格蘭、蘇格蘭的教會代表參加。荷蘭的海外宣教也於 1627 年在台灣開始。不久之前威德克（Alexander Whitaker）也為在殖民地維吉尼亞（Virginia）的宣教工作立下根基。而更正教的宣教先鋒清教徒艾里奧（John Eliot 1604-1609），從 1640 到他逝世為止，耗費了全部的心力，從事麻塞諸賽（Massachusetts）境內的印地安人工作。1649 年新英格蘭公司在英國成立，承辦大西洋兩岸殖民地的宣教事業。這是更正教中專門從事宣教的第一個機構（參 Chaney, 1977:15）。

典型的清教徒運動持續到 1735 年左右，也就是大覺醒運動（Great Awakening）的初期。在這個時代當中，助長宣教理念發展的神學家，除了艾里奧之外，有西比斯（Richard Sibbes）、巴克斯特（Richard

Baxter)、馬特(Cotton Mather)等人。而愛德華茲(Jonathan Edwards)可以說是過渡期間的人物(參 Rooy, 1965)。我現在要援引尼布爾(Niebuhr, [1937] 1959)、范登博(van den Berg, 1956)、盧儀(Rooy, 1965)、迪庸(De Jong, 1970)和錢尼(Chaney, 1976)等學者精心研究的成果,試著標明清教徒宣教神學幾個突出的特色。

一. 預定論是加爾文宗基本的特點之一。而此教義卻經常被人以僵化的詞句來理解,也就是如果神預定誰要得救(按著雙重預定的觀念而言,其他人就必要滅亡),那麼基督徒就該讓神按照著祂的喜好,去救祂要救的人。如此預定論可能把宣教的意願完全給癱瘓掉。清教徒當中就有些人持這種看法,而認為自己是神所揀選的人,被派到美洲的荒野去開墾建立一座園地,在那兒他們以替換掉原住民的方式,來促使神國早日到來。有時候清教徒的牧師還會感謝神『在印地安人當中降下致命的疾病,可以毀滅他們無數的人,而空出地方給我們的先祖』(Beaver, 1961:61 引用)。不過當艾里奧和其他人開始在同樣的印地安人當中宣教時,立即得到殖民人士的支持,這些人開始接受一個觀念,就是神的國被散播開來,是藉著使人歸信,而不是藉著滅絕土著。這種被神揀選的意識,從此就被疏導至一條新的寬闊大道上。這種『轉變』經常可以在加爾文宗的團體中發現。對預定論的強調導致積極地從事宣教,神的揀選並不會使人停滯不動。

二. 對清教徒而言,宣教的最終目標是神的榮耀(van den Berg, 1956:29; Rooy, 1965:64f; Warren, 1965:53; Chaney, 1976:17),畢佛(Beaver)還稱之為教會宣教的『主根』(taproot)(Chaney, 1976:17 引用)。在更正教頭兩百年的宣教事工上,這無疑是一項強而有力的動機。和預定論一樣,這也是加爾文宗的基本特點。基督徒整個生命都為了榮耀神的名,並且在凡事上承認神的主權。但是神的主權並沒有排除

神的恩典，雖然在十七世紀的加爾文宗比較強調前者而忽略後者。直到十八世紀才有所轉變，而比較重視神的憐憫（參 Niebuhr, 1959:88f）。

三．神的榮耀、神的主權不能與神的恩典、神的憐憫分開。清教徒其實是『受耶穌的愛所約束』（van der Berg, 1956 之書名）。耶穌的愛在此有雙重的意義：是信徒所經歷的愛，以及耶穌對未得救之人的愛。例如衛斯理（John Wesley）就說到基督對已蒙赦免的罪人的愛，『溫柔美妙地約束著他去愛每一個人』（van den Berg, 1956:99 引用）。這點後來變成是最重要的救恩論的動機（參 van den Berg, 1956:29; Beaver, 1961:60; Rooy, 1965:64f, 240, 310, 316f; Warren, 1965:47, 52f）。這也是敬虔派與清教徒之間最大的相同點（van den Berg, 1956:25）。

四．加爾文宗的宣教事工，不管是屬於荷蘭『第二次改革』，或是英國的清教徒，都是在殖民擴張的框架中進行的。在下一章裡，我們會較為完整地探討殖民政策和宣教的密切關係，這裡我只想提到十七世紀及十八世紀初期，殖民思想如何在更正教宣教中顯現出來，以及它與更正教宣教的關係。要了解這兩者的關係，我們要知道，在這個期間，基督教王國（Christendom）的觀念還是根深蒂固的，一直要到啓蒙時期才受到攻擊。在十七世紀時，歐洲是基督教的地區還是理所當然的事（雖然基督徒此時分成好幾個派別：天主教、路德宗、改革宗等等），所以歐洲國家在海外所擁有的『產業』也該信奉基督教，這也是天經地義的。

對加爾文宗而言，這些地區不但要信奉基督教，而且還要實行神權政治。無論加爾文宗宣教到什麼地方，其目的就是要在『曠野』中建立一套社會政治體系，讓神在其中真正成爲統治者。艾里奧（John Eliot）的宣教工作顯然就有這種動機。尤其是他所設立的『禱告鎮』（Praying Towns），在麻賽諸賽境內就有十四個這樣的城鎮，然後把印地安信徒

召聚在一起，整個社區的生活是根據出埃及記十八章為指導方針而組織起來。同樣地，清教徒在北美的殖民地，也把類似做法當作是神的國在地上的彰顯。基督在社會和教會的統治要成為明顯的情況。國家肩負著神聖的呼召，要成為一輔助性的機構。在政、教之間可以保持完美的和諧關係。而在殖民本國，也照樣追求這樣的理想，至少在 1640 年代和 1650 年代之間，克倫威爾（Oliver Cromwell）和一些人就夢想著把英國改換成神權政體，藉著政教的統合，來反映出神對教會與國家的旨意（參 van den Berg, 1956:21-29; Rooy, 1965:280）。

啓蒙運動摧毀了這種神權政治的理想。宗教被趕逐到個人事物的範疇，而公共事物的領域是歸給理性的。這麼一來，在世上建立神權政治便是完全不可能的宣教事業。然而誠如我們下一章會看到的，社會與宗教、國家與教會合而為一的理念，並沒有因此完全消失，雖然飽受啓蒙思想的摧殘，它卻仍以多種的方式繼續不斷地出現。

五．這種神權政治的理想，與一種看法有密切的聯結，就是早期加爾文宗對宣教與末世之間關聯的認識。這時還沒有前千禧年說（premillennialism）和後千禧年說（postmillennialism）的嚴格區分（這是到十九世紀末期、廿世紀才有的）。迪庸（De Jong）為這時期的末世思想作了一個很好的結論，他提到自 1640 年到十九世紀初，

人們對千禧年的盼望是在兩個端點之間擺來擺去。一端是高度複雜的前千禧年說，偏重在等待主的再來；而另一端則是較低調的後千禧年說，相信人類的狀況會藉著基督徒的慈善和教育的策略得到逐漸的改善（1970:22）。

末世論是基督教信仰中，最能讓宗教的暇思奇想有機會任意馳騁的

一個論題。所以期望所有清教徒在這點上會有一致的想法，是不切實際的，相異之處的確是有。不過，因為大家都具有神權政治的異象，所以有相當一致的末世觀。他們對末世論和宣教之間的關係的看法主要有四個要素：預期羅馬（天主教）的敗落；猶太人、外邦人大規模地進入真教會；真實信仰與物質祝福臨到眾人的時代逐漸發展；並且深信英國是受神委派，要藉著上述的事件導引歷史到它已定的結局（De Jong, 1970:77; 參 Rooy, 1965:241）。前三項也存在這時期的荷蘭宣教圈內，像提林克（W. Teellinck）、猶瑞尼（J. Heurnius）等人（參 van den Berg, 1956:20f）。

以上這些思想在十七世紀時相當普遍，同時也反映出它們與加爾文的末世觀有所不同。加爾文主張教會的進展過程分三個時期：第一期是使徒時代，福音已經賜給全世界的人。接著是第二期，就是敵基督掌權的時期，也是加爾文在世的時代；爲此他還爲背負十字架的教會寫了一部神學。第三期便是教會最偉大的擴展期。清教徒接受加爾文這套歷史的體系，只是他們相信他們是活在第二時期的未了和第三時期的黎明之間（參 Chaney, 1976:32f）。這就是爲什麼一般說來，他們比加爾文要樂觀、要有信心。因爲他們深信自己已經活在末世，神要慢慢地從北美的岸邊出發，向敵基督的惡勢力作最後成功的攻擊，並且這些清教徒要在這歷史的最後劇本中扮演關鍵性的角色（參 Hutchison, 1987:38, 41）。

六．在第二次改教和清教徒時期，還沒有發展出將文化提昇當作一種宣教的目標。西方的基督徒相信他們的文化比非西方國家優越，但他們卻不把提昇文化當成一項宣教目標。而只是理所當然地認爲，只要神在社會中掌權，人們的生活自然會有所改善。套用艾里奧的話（Hutchison, 1987:27 引用），『公眾事務絕對需要用宗教來加以推行』。

幾十年之後馬特（Cotton Mather）更是宣示說（雖然不是那麼斬釘截鐵）：『我們能為印地安人做的最好的事，就是使他們英國化！』（Hutchison, 1987:29 引用）。在往後的時期裡，誠如我下章要說明的，這種觀點盛行到一個地步，幾乎分不清楚什麼是宣教、什麼是『西化』了。

七．從十八世紀末期起，在宣教的爭議中，『大使命』的地位十分顯著，但令人驚訝的是，在十七世紀的討論裡，它卻是個不見經傳的角色（參 Rooy, 1965:319f）。也許主要原因在於『大使命』的有效性在當時被認為是理所當然的，清教徒並不需要訴諸一道命令使得他們正在進行的事變得名正言順。

宗教改革典範的模稜之處

在更正教頭兩百年期間，宣教典範似乎在兩個極端當中搖擺不定：

一．對神的主權的強調有時使從事宣教的動機癱瘓瓦解，有時它又好像和人的責任之間保持一股良好的張力。

二．有時幾乎完全從墮落的角度看人，頑梗的罪人往滅亡的路上直奔。有時又強調基督愛世上失喪的人，人被視為可以被拯救的，而且也值得拯救。

三．更正教的正統派偏重信心的客觀性，而忽視個人得救的經歷。而敬虔派則走向另一極端，又過分強調主觀和經驗的層面。不過另外有些人則在主觀和客觀之間允執厥中，使兩者達到了某種程度的合一。

四．大致說來，頭兩百年的更正教，仍然在政教密切聯繫的架構下運作，而且在宣教方面也是如此。然而重洗派、敬虔派，並某些第二次改革及清徒主義的提倡者，立場是在上述情況之外。

五．由於主張神權政治，加爾文宗比路德宗更強調基督在社會中的

統治；這一特點也在宣教工作上顯現出來。

改教對宣教思想的其他影響，還可以陸續被找出來，但以上所提的可能是比較重要的幾項。在接下來的時代中，這些要素都受到啓蒙運動的影響波及，無一倖免，這影響緩慢地、卻毫不留情地橫掃社會和教會。以下我們就要轉到這個主題。

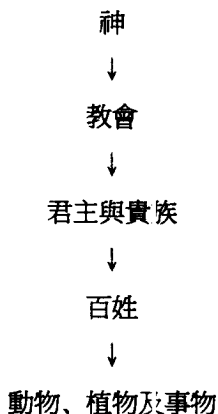
第九章 啓蒙覺醒時代中的宣教

啓蒙時期世界觀的大致輪廓

我在這一章裡要繼續來談更正教的宣教典範。乍看之下，用兩章來談同一個主題也許會令人覺得有點奇怪，但是若考慮到啓蒙運動對更正教深切的影響，這樣的安排就顯得確實有其必要。當然這不是說天主教就沒有受到這項運動的影響，只是大體而言，天主教神學和天主教會比更正教更能有效地對抗啓蒙運動的影響，並且損傷也比較輕微。其實，天主教是『拖延』到了第二次梵諦岡會議上才對啓蒙運動有所回應。結果是，像龔漢斯（Küng, 1984:23）所說的，天主教要在廿世紀同時發生兩個典範的變遷（對更正教而言，這兩次變遷相隔幾百年），也就是同時面對啓蒙運動和後現代時期（postmodern）的衝擊。相對來看，在更正教這方面，十八世紀以來所發生的每件事，幾乎都受到啓蒙運動深刻的影響。即使這兩個信仰團體之間仍有差異，我們還是要略過天主教不談，而集中來討論更正教陣營的事件，偶而才略提一點天主教的情形。

這裡不適合仔細分析啓蒙運動的來龍去脈。我只提綱挈領地介紹這運動的幾個方面，或許有助於我們認識過去三百年來宣教思想和實踐的情形。我們通常認為『現代』或啓蒙時期是從十七世紀開始，雖然中世紀的世界和世界觀的瓦解可以追溯到十四世紀時就已開始了（參 Oberman, 1986:1-17）。

中古世紀的宇宙觀大致上可以用下列這個結構圖表來說明（參 Nida, 1968:48-57）：



沒有人可以擅自更改這個架構。在這份神所排定萬物的秩序當中，每個人乃至每個群體在與神、與教會、與君王的關係上，都必須保持在適當的位置。神要你作奴隸，你就得作奴隸；神若立你為公侯，你就作公侯。但是經過一連串的事件，文藝復興、宗教改革（摧毀了幾世紀來的合一現象以及西方教會的勢力）等等，教會在社會架構中的合法效力逐漸被剷除。這種合法效力現在由神直接給了君王，然後又給了人民。在『革命時代』（主要在十八世紀），君王和貴族的實權也被摧毀。一般的民眾現在認為，他們自己就是獨立的個體，可以直接跟上帝建立關係，而不再需要藉由君王或教會作為媒介。這裡可以看到民主政治蓄勢待發的跡象。再者，在『科學時代』裡，上帝也被排除在社會架構之外。起初人還有點稀奇，現在卻發現，他們竟然可以不理會上帝和教會的存在，而且也不致糟到哪裡去。當這些『超自然』的束縛（上帝、教會、君王）都消失之後，人們開始轉去注意那些層次比人低的存有，也就是動物、植物、物體等，想從中找出生命的真實性與確切性。人類從此不再從『上層』之事，而是由『下層』之物，來尋求生存的真義。

我並非說這整個過程是按著如此清晰可辨的階段發展而成。我也不認為在過程中人們總是意識到發生了什麼事。不過我們可以說，西方人漸漸開始接受哥白尼（Nicholas Copernicus, 1473-1543）、培根（Francis Bacon, 1561-1626）、伽利略（Galileo Galilei, 1564-1642）、笛卡兒（René Descartes, 1596-1650）等人所引介的新思考方式。而一兩代之後，等到洛克（John Locke, 1632-1704）、斯賓諾沙（Baruch Spinoza, 1632-1677）、萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibnitz, 1646-1716）和牛頓（Isaac Newton, 1642-1717）出現以後，啓蒙運動的世界觀就被穩固地建立起來了。有兩個科學的途徑是啓蒙運動的傳統特色：一是培根的經驗主義（在他所著的 *Novum Organon* 中闡明），另一是笛卡兒的理性主義（他在 1637 年發表了 *Discourse sur la methode* 一書，提出有名的『我思故我在』[*Cogito, ergo sum*] 的觀念）。而這兩種途徑有著同樣的前題，就是人的理性有某種程度的自主性。不過，培根和笛卡兒都不認為他們在科學發展上的理論會損害到基督教信仰。尤其是培根，行事還完全是照著清教徒的典範，他並且認為科學和基督教信仰之間存在著一種完美的和諧（參 Mouton, 1983:101-122; 1987:43-50）。只是隨著他們開創性的工作之後，科學逐漸被當作是與信仰水火不容的東西。

在我討論啓蒙運動對宣教理念的影響之前，要先試著勾劃出啓蒙運動典範的大致輪廓（只以幾個篇幅，所以可能有過分簡化之嫌）。我所要提到的這些要素，不應該被分開來處理，因為他們彼此都有相關之處。但是我還是（照著真正的啓蒙運動的作風！）一項接著一項來討論。

啓蒙運動最爲顯著的特點，在於它是一個『理性的時代』。笛卡兒的『我思故我在』的意思是指人的心思是一切知識全然可靠的出發點。人的理智是『自然的』，也就是它是從自然的次序中產生，因此可以獨

立於傳統規範或前提之外。理性是人類全體共同而平等擁有的資產，不是單單屬於『基督徒』。

第二，啓蒙運動採取一種『主體-客體』的架構體系。也就是把人類和環境分開，使人能以科學客觀的角度來觀察外在動、植、礦物的世界。人的認知或知性（*res cogitans*）能力足以研究人以外的整個世界（*res extensa*）。自然界不再是『受造物』，也不是人的教師，而是人類分析的對象。現在所強調的不再是整體，而是各部分，而且『部分』的重要性大過『整體』。甚至人類也不被當成單一的整體，可以由各種不同的角度來加以觀察研究：人是思想的個體（屬於哲學）、是社會的個體（屬於社會學）、是宗教的個體（屬於宗教學）、是物質的個體（有生物學、生理學、解剖學等相關科學）、是文化的個體（屬於文化人類學）等等。就連人的知性（*res cogitans*）本身也可以被當成分析研究的對象（*res extensa*）。

如此一來，這種知性原則上是不受限制的，整個世界都可以佔領征服。人類可以去『發現』海洋、陸地，因此也衍生出殖民的系統。好像一些未曾知道的能力，如今得以傾巢而出。一股無比的自信瀰漫著世人，令人感到一切『真實』的東西現在才將要一一展現。過去的每件事只是為此預備，但也可能是一種障礙。物質的世界現在可以讓人任意操縱、利用，尤其是當科技知識不斷進步，使這種情況似乎越來越有可能。1966年在日內瓦召開的『教會與社會』研討會上，梅斯特尼（Mesthene）在他的論文中說到：

我們是最早……真正掌握足夠的力量，可以如願地創出新的可能性的人。藉由審慎造成的大量物性的改變，我們可以從自然界自由地取得替代之物。自古以來，物質對我們的暴虐箝制已經被打

垮，現在我們知道它是怎麼回事。……我們可以改變它（物質世界），塑造它來符合我們的目的。……藉著創造新的可能性，我們給予自己更多的選擇。我們有更多的選擇，就有更多的機會。有更多的機會，就更有多的自由，有更多的自由，我們就能更有人性。我想，這便是我們的時代新穎的地方。我們領悟到科技厲害的地方，它迸發出新的自由應許，以及崇高的人性尊嚴，和豪放不羈的靈感（1969:484f）。

跟上頭相關的，啓蒙運動的第三個特徵是：『消除科學的目的』（也就是說科學不必要有目的），以及引介『直接的因果律』，作為了解實在真象的線索。古代希臘和中世紀的科學思想，相信有一種栩栩如生的因果關係存在，而且把『目的』當作是物理學解釋的一個範疇。這種目的論（teleology）的層面對古人非常重要。但是十七世紀之後，人們公然宣稱科學無目的可言，科學不能回答宇宙是經由誰、或是爲了什麼目的而存在（參 Newbigin, 1986:14）；甚至科學對這問題也沒興趣。科學的運作是在一個簡單的、機械式的、像撞球似的因果律的假設下。因決定果，所以果必然可以加以解釋，有時還可加以預測。現代科學傾向完全決定論，因爲不變的數理定律保證預期的結果必然出現。現在欠缺的，就是這些因果律的完整知識。人的心思成爲主宰者和啓始者，巨細靡遺地預先歸劃每項結果，而且完全可以理解和操縱一切的程序。人怎麼受孕、出生、生病、死亡，都失去了其神秘色彩，都只不過是生物學-社會學的過程而已（參 Guardini, 1950:101f）。

這便表現出啓蒙運動的第四個特色：對進步的信念。對但丁（Dante Alighieri, 1265-1321）而言，尤里西斯（Ulysses，希臘傳說中 Ithaca 的國王，智勇雙全）要想越過海克力斯之柱（Pillars of Hercules，指直布羅

陀海峽東端的巨岩 Gibraltar 和 Jebel Musa 兩岬）航向大海的計劃，簡直就是件荒謬褻瀆的事（參 Guardini, 1960:42）。但是對啓蒙時代的人而言，這種念頭是很誘人的，並且很有刺激性。現在人們對於飄洋過海去『發現』新的疆域的可能性，以及在一片漆黑的大地之中看到曙光乍現的經驗，感到無比的喜悅和興奮。西方國家大膽地想占有全世界，並且在各地建立殖民組織。展望明日，他們自信滿滿。他們就是命運的主宰——從他們幼年起，這種意念就藉著所研讀的歷史材料滋長茁壯（參 West, 1971:52; Hengel, 1975），現在他們深信，自己有能力 and 意志力要照自己的形像來改造這世界。

西方世界在所謂的第三世界國家所進行的『開發計劃』，把這種進步的觀念表現得格外的明顯。這些計劃的主要用意，在於實現西方科技的發展典範，它的外在表現就是：累積物資財富、消費主義和促進經濟等。這典範是基於所謂『現代化』的理想，思想家認為發展是必然的與循序漸進的過程，它自然而然地會在每一種文化中發生。他們進一步推測，有朝一日那天下為公和均富共享的時代將來臨，這發展所產生的福祉一定會雨露均霑，即使是最窮的人也能分享（參 Nürnberger, 1982:240-254; Bragg, 1987:23f）。在這典範中，現代化的反義詞就是落後，是『未開發』民族要努力克服並甩開的景況。

此一典範的創見，是希望能把財富分給那些生活較艱困的人，但是結果往往不從人意。在過去二十五年間，所發表的研究報告一個接一個，已經暴露出西方發展觀念的弊端。人人發達、人人富裕、安全與福祉與日俱增，這些動聽的口號，到頭來都不是這麼回事。人們關心的問題不是群體的富足幸福，而是一己的權力與私利。加上宗教不再能管束人如何正當行使權力，原本該用來造福眾人的公器，現在卻淪為特權者營私的工具。啓蒙時代之前當然也有不法的事存在，但正如加底尼

(Guardini, 1950:39) 指出的，那時的人對不正當的勾當還會感到良心不安。如今門路比道德更要緊，正如馬基維利 (Machiavelli, 主張君王可以不擇手段統治，以建立強權) 的風格。人們可以剝削壓榨別人而免受懲罰。霍布士 (Thomas Hobbes, 1588-1679) 提倡一種國家理論，宣稱國家是人生的絕對主宰和裁判，這理論的成就即奧斯維茲 (Auschwitz) 的納粹集中營、廣島的原子彈爆炸，以及古拉格群島 (Gulag Archipelago) 的蘇聯勞改營。

這都是因為人們堅決主張科學知識是確實、客觀又中性的——這是啓蒙運動第五個特徵。羅素提到 (Bertrand Russell, 1970:75)，構成一個真信仰的因素，『是事實，而這事實絕不牽涉到那些有這信仰的人的意志活動』 (:75)。也就是說，當信仰與事實一致時，它就是真實的信仰，反之，它就是錯誤的信仰 (:78f)。事實本身有生命，不必依賴觀察的人，可以獨立存在。事實是『客觀上』為真的東西。巴波爾 (Karl Popper, 1979:109) 定義『知識或思想的客觀意義』為：『完全獨立於任何人的主張；也獨立於任何人的信仰。……客觀來看，知識是沒有識者的知識 (knowledge without a knower)；也是沒有知識主體的知識 (knowledge without a knowing subject)』。

事實的反面就是價值，不是基於知識，而是基於意見或信念。事實不能加以爭辯，而價值則是喜好與抉擇。宗教被劃歸價值的範疇，因為它是主觀的意念，它的對錯不能被證明。所以只好把它貶謫到個人意見的領域中，而與事實的公眾領域分開來。

啓蒙運動典範的第六個特徵是，原則上所有的問題都能解決。當然，還有很多問題尚未解決，不過這只是因為我們還未掌握到所有相關的事實。每件事都可加以解釋，至少是有解釋得通的可能。沒有什麼鴻溝或神祕之事可以長久抗拒人自由探索的心靈。科學是能積少成多，且

無所不包。隨著觀察資料的增加，科學不斷地進步提升。在實證主義的視野中，理智發展的歷史已經『穿過了神學、形上學和哲學揣測的黑暗時代，而實證科學的勝利凱旋正要來臨。』（Bernstein, 1985:5）。這不是說以往的時代沒有重大的進展，只是，如梅斯特尼（Mesthene, 1967:484）所說，『過去的發明十分稀少，並且突發而怪異』；但是今日的發明則是『又多、又頻繁、又有計劃、越來越被認為是稀鬆平常的事』。對自信滿滿的梅氏來說，鬼魔或外在的自然勢力，終究要臣服在人的規劃和理性之下，如此一來人們就可以按著自己的形像、照著自己的設計重新再造世界。

最後一項特徵，是啓蒙運動把人當作是被釋放的、自主的個體。在中古年代，群體往往重於個體，雖然在西方神學中，至少從奧古斯丁的時代以來，對個體的強調是清楚可見的。但是奧古斯丁和路德所強調的個人，並非毫無牽絆，也非自主，人與上帝、與教會存在著某種關係。然而現在個體變成最重要、人們最感興趣的（參 Guardini, 1950:42, 47, 64-79）。

因此，啓蒙運動的中心信念就是對人類的信心。個人追求幸福的慾望引發了自由的競爭，這競爭必然產生人類的進步。自由而『自然』的人有無限量臻於完美的可能性，而且應該容許他按著自己所選擇的路線來發展。從起頭的一點點自由的思想，一直走到不加判別的自由。本來只是要追求可以按個人喜好而生活的自由，後來卻發展成一種西方『民主』中不可侵犯的權利。個人的自我滿足被捧得像是一道神聖的教條，高過社會的責任。『沒有什麼是絕對，自由就是絕對』（Bloom, 1987:28）。

這種看法的必然推論，就是每一個人人都應該讓別人也按照自己的喜好去思考 and 行動。依這種哲學來看，『真正的信徒實在是危險分子』，

因為『不肯在凡事上敞開的人，就是頭號的敵人』（Bloom, 1987:26, 27）。所以，『不置可否』（indiscriminateness）態度被奉為道德上的諭令，因為它的反面就是『歧視』（discrimination）（:30）。

每個人從此由上帝和教會的監管下被釋放出來，再也不須要去合理化教會的特殊頭銜、階級和特權。基本上，世上再也沒有特權份子與階級的存在。每個人都是生來平等，具有平等的權利。這種平等不是從宗教而來，而是源於『自然』。所以人類一方面比上帝還重要，但另一方面跟其他動、植物基本上沒什麼兩樣（參 Guardini, 1950:53f）。因此人可以被貶抑作機器，可以被那些要利用人來遂其私慾的人加以操縱和剝削。牛比津說（Newbiggin, 1986:118），資本主義和共產主義都是起源於啓蒙運動的這種人性觀點，就是把人類看成與超自然沒有任何關聯的自主個體。

啓蒙運動與基督教信仰

現今這個時代的主要特徵，就是極端的『以人為中心』的思想。在啓蒙運動之前，宗教的影響遍及人生各個層面。法律的訂定、社會的秩序、時尚風氣、哲學的思想、藝術，都多少帶有宗教的色彩。我並不認為中世紀完全是基督教時代，而以後的時代就鐵定是非基督教的。無論是啓蒙運動之前或是之後，都有信與不信的人存在（參 Guardini, 1950:98f, 110f）。只是無可否認的，啓蒙運動為人們帶來了一套新的『言之成理的架構』，而對於為科學思考直接注入活力的事，基督教信仰已經無能為力。簡單來說，我們的文化和以前一切文化不同的地方就是：從它的大眾哲學而言，它是無神論的（參 Newbiggin, 1986:54, 65）。

因此，雖然在啓蒙運動之後還是有人信奉基督教，但是它已經失去那種立於不敗之地的神閒氣定，而變得緊張兮兮，甚至有時會強詞奪理，因它意識到自己是處在一個疏離而又敵意的世界（Guardini, 1950:51）。如果人自知是自由的，上帝又怎能行使祂的主權？如果人相信他們可以積極去創造出他們所需要的一切，上帝還能在世上活動嗎？上帝仍是眷顧人、賜恩典的上帝嗎？祂能夠設立一個機構——教會，使她帶著神聖的權柄來向人類世界宣講嗎？這只是現代信徒遭遇的難題當中的幾樣而已。誠然中世紀那些屹立不搖、難以勝數的確鑿證據，如今已完全崩潰瓦解。基督教信仰遭到嚴厲的質疑、藐視、拒絕，或故意的輕忽。神的啓示曾經是人存在的母體源頭，現在它卻必須為自己的真實性和正當性提出證明。一個神學的新單元因運而生，那就是基督教護教學（:51-55）。

正如我下面要討論的，啓蒙運動事實上並不否定宗教的存在，它只是極端地想把基督教那種絕對性的立論予以相對化。好幾個世紀以來，『宗教』這個字就是代表『敬虔』、『虔誠』的意思，所以在中世紀，其他信仰並不算『宗教』。但是十七世紀時，宗教的意思變成是『一套信條與儀式的體系』，宗教現在也可以有多數，而基督教不過是『眾宗教』中的一個。換句話說，基督教和其他宗教沒什麼兩樣。基督教若有比其他宗教優越之處，頂多是相對而言。這種讓所有宗教平起平坐的看法，也使得教會的傳統詞彙失去其神學內涵。譬如說，在世俗化的見解裡，『罪』只是一個道德性的名詞，指行為踰矩或沒有順從所規定的去做。否認人本性與生俱來的罪性，而提倡一種極為樂觀的人性本善的觀點。因為罪惡在人身上沒有內在的勢力，因此只要讓人自由發揮，人『自然』會好自為之（參 Braaten, 1977:18; Gründel, 1983:105）。

在啓蒙運動之後，基督教當然沒有就此消失，反而傳遍整個地球。我以後會再仔細陳述個中原因，以及它如何演變。現在我只想說明，基督教因著啓蒙運動的到來，已跟往常的面貌不太一樣。甚至基督教在何處抵擋啓蒙運動的思想，它就在那裡被這思想深遠地影響。我們要參考前面提過的啓蒙運動的七個特徵，來描繪出它對基督教及其神學的影響，或許這會對我們有所幫助：

第一，理性在神學上也變得舉足輕重。當然這不是說理性在以往沒有什麼份量。楊格（Frances Young, 1988:307）指出理性在過去，譬如教父時期，地位非常重要。楊格說在那時『靈性與理性攜手並進』，因為『信心是宗教心靈的理性思考』。不過在這裡，信心優於理性，心思必須服在真理之下。換句話說，信心與理性的對比是兩種『理智』（rationality）典範的對比（:308）。

但是啓蒙運動一來，另一種不同的理智典範便開始抬頭。也就是理智取代了信仰作為出發點。神學和其他學科不同之處，只是『對象』不同，不是方法上或出發點上的不同。基本上它也可以和其他學科作比較研究。這時期的科學家發現越來越難在他們的系統中留給上帝一個立足之地（除非是爲了『實踐』上的緣故，如康德所云）。以前，人總認爲自己的存在是由神而來，現在卻倒過來說，神的存在是人所賦予的。佛洛伊德宣稱宗教不過幻覺而已；而馬克思則視宗教爲一種邪惡，是『人民的鴉片』。杜克韓（Emile Durkheim）則以爲每個宗教團體，實際上是在敬拜它自己。其他人的論調，或許比較溫和寬容些。他們勉強同意曾經有那麼個時候，信上帝可能有些道理，但現在人類已經成熟了，不再需要上帝了。所以即使宗教在過往有其意義，這史前殘留的遺跡，在現代世界中毫無作用。真實的人性以往被偏見、迷信、專橫的權威所

『將軍』，如今總算反敗為勝，有了新的出路、新的可能性（West, 1971:73）。

在這完全以人為中心的世界，根本沒有留下神存在的餘地。舉凡政治、科學、社會秩序、經濟、藝術、哲學、教育等方面都只有按著自己內在的權衡來發展。人還是有信心，是對自己的信心，對理性的信心。人們不再需要一位強壯的神祇，把人從軟弱中救出來。宗教在此情況下難免要逐漸地衰殘凋零。

教會及神學對這項挑戰（指理性在神學中的地位高漲），有各式各樣不同的反應（而且經常互相重疊）。第一種反應（士來馬赫〔Schleiermacher, 1768-1834〕、敬虔派、福音派所鼓吹奉行的）就是使宗教斷絕與理性的關係，而將宗教定位在人的感覺與經驗，以此保護它免受那來自啓蒙運動偏向『意識客觀化』而可能引發的攻擊（參 Braaten, 1977:22-25; Gerrish, 1984:196; Newbigin, 1986:44）。

第二種反應是堅持宗教私人化。這麼一來，宗教只佔公眾生活的少許空間，而大部分是劃歸個人性事務；那麼公共場合從此可以赤露敞開，不必罩著宗教的外衣（參 Neuhaus, 1984）。

第三種反應就是宣稱，按照啓蒙運動的術語，神學本身是一種科學。所以對某些十九世紀普林斯敦神學院（Princeton）的神學家而言，神學是『神的科學』、『科學中最偉大的學科』、『科學中的科學』。作為一項科學，神學是比其他科學卓越精確（參 Hiebert, 1985a:5）。

第四種回應是要開創一個『基督教社會』以建立宗教的主導權，使基督教成為官方的宗教，其中的公務員和政府都得秉持基督教的原則和規條。

最後一種反應就是擁抱世俗的社會。人類已經進入了新時代，人的舉止應該『好像上帝不存在一樣』（照潘霍華的話）。1960年在史特斯

堡 (Strasbourg) 舉行世界學生基督教聯盟 (World Student Christian Federation) 會議中，賀肯弟 (Johannes Hoekendijk) 就籲請與會者要開始徹底地除掉教會和教會活動的神聖性。北美的神學界也提倡『神死』 (the death of God) 的神學。曼比 (D. L. Munby) 在《世俗社會的理念》 (*The Idea of a Secular Society*, 1963) 一書中說，西方基督教最突出的榮耀就是容許一種社會的發展，這社會直接了當地拒絕接納任何特殊的觀點。李雯 (Arend van Leeuwen) 在《基督教與世界歷史》 (*Christianity and World History*, 1964) 一書中認為，由福音所啓迪的世俗化過程，是一股未來的潮流。寇革斯 (Harvey Cox) 還在《世俗之城》 (*The Secular City*) 中為世俗的社會施行洗禮。有其他許多人紛紛同聲唱和。這種反應可以說是十七世紀自然神論 (Deism) 的現代增訂版，自然神論把神當作鐘錶匠，認為祂造了世界之後，就讓世界自行運轉。這種看法當然遠比把聖經當作科學之首的 (即第三種反應) 合乎理性主義人士的口味。

啓蒙運動對於神學影響的第二點，就是在自然科學中主體和客體的區分也應用到神學裡頭，尤其是當學者們意識到他們所處的世代和聖經記載的年代之間有著歷史的差距。雷新 (G. E. Lessing) 說，一條『醜陋的鴻溝』 (*garstiger Graben, an "ugly ditch"*) 把我們與過去分開。特別是在聖經學術研究上，這條鴻溝就更加明顯。聖經昔日的經文，跟今日對這些經文的解釋之間的關係，從十八世紀末以來便是一個很主要的議題。藉著強調聖經的無誤，更正教中的正統派試圖要維護『純教義』的客觀真實。以後，敬虔派就把『道』給個人化；然後唯心論者則將它合理化，最後是自由派神學家，傾向把『神的話』相對化，視之為純粹是歷史性的文獻，跟現代人幾乎毫無瓜葛 (參 Niebuhr, 1959:37)。自從士來馬赫 (1768-1834) 以來，對詮釋學的過份熱衷，顯示出在聖經古代文

本 (text) 和啓蒙運動所塑造出的現代處境 (context) 之間，存在著一個落差 (參 Tracy, 1984:95)。

不過我們得明白，對大多數的神學家而言，歷史的興趣只不過是附屬在神學的主要關懷之下。他們是為著教會生活的緣故而研究神學，尋求為那『醜陋的鴻溝』搭起通行的橋樑，這鴻溝是因著幾世紀以來，在耶穌和現代之間所發生的種種事端而形成。他們知道不能再像以前的人那樣，不理會這道鴻溝，而直接探討聖經故事。雖然他們相信，他們的任務是要對原先的故事進行再創造，並從其中為今日的教會擷取出信息。不過，他們在從事這任務時，卻冒著一種與日俱增的風險，就是向啓蒙運動的歷史觀和歷史研究的方法舉白旗，把聖經只當作一項客體來處理。學者只顧著鑑定聖經的經文，而不一定讓聖經來鑑察他們。

從科學而來的『消除目的』，並以因果律取代目的，來作為了解實體的方法，這是啓蒙思想侵蝕神學思考的另一個方向。基督教信仰基本上是對目的論 (teleology) 感興趣的，常以『為何？』的問題來提出。我們活動的終極目標和我們生存的目的，指出了我們生命、生活的意義何在。但是在牛頓的典範中，世界不被目的所支配，而是受因果的封閉循環操縱。這麼一來，人的計劃代替了對上帝的信靠，沒有所謂的『意外』或不能預測的突發事件。

啓蒙運動的哲學講求『進步』的樂觀態度，對現代神學和教會的影響，也許比上面所列的幾項都來得明晰可見。以為基督教很快就會在今世獲得全球性的勝利，這種想法是近代才有的，並且它跟現代思潮息息相關。有時它呈現出來的，是相信全世界很快都要歸信基督教；有時是以為基督教有無法抵擋的力量，可以革新這世界，消除一切貧窮，而為所有人爭取公平。在某些圈子裡，後者的想法尤其受到歡迎，他們把上帝看成是一位慈悲為懷的造物主、人類本質上是能夠逐漸改善道德的、

神的國是基督教持續進步的得勝冠冕。『基督教的知識』的傳揚，就足以達成這些目的。萊布尼茲（Leibnitz）為教會的任務所下的定義是『藉由科學或知識傳播基督教』（*propagatio fidei per scientiam*）。1699年創立的『基督教知識傳播社』，它的名稱就流露出此類的情結，認為其主要任務就是建設圖書館、學校和散播基督教文學作品，藉由知識與教育，可以把慈善博愛遠播天涯海角。神的國度越來越跟西方文明攜手合作。

啓蒙運動裡，將事實與價值加以劃分，這對神學也有深遠影響。啓蒙運動的思想典範寬大地容忍個人從一大堆的意見之中，去擇取自己喜好的價值觀，而所有的價值觀都一律平等。牛比津（Newbigin）作了如下的摘要說：

在物理學的課堂上，學生學習什麼是『事實』，而且人們期許他篤信自己所學的是真理。而在宗教教育課堂上，人們卻要學生選擇他最喜歡的東西（1986:39）。

結果基督教就被削減成廣闊的宗教王國中的一個省份而已。不同的宗教只是代表著不同的價值；每一個都是一張大拼圖的一部分。對相同的『實體』不能同時有兩種『真理』或『事實』存在，但卻可以有兩種『價值』存在。

有趣的是，在此架構中還是保留一些空間給宗教，但只限於給所謂的可容忍的宗教，特別是那些經過所謂『微量的哲學』指點的宗教（Bertrand Russell; Polanyi, 1958:271 引用），透過這哲學的開悟，必要時人們的價值觀必須順應時代而有所調整。畢竟，宗教的角色是要反對狹窄的宗派主義、迷信和迷幻思想，要薰陶信奉者的道德素養，以致可

以增強人類的理性。而宗教應該毫不保留地對主流的世界觀予以挑戰，它可以與科學共存，但卻不能侵犯到後者。

宗教界對這種將『事實』與『價值』作二分有著不同的反應，而這些反應彼此難免會有衝突。一種反應是贊同啓蒙思想的典範，只是把它顛倒過來看：認為基督教信仰是屬於『事實』，而不是『價值』層面。十九世紀的普林斯敦學院的神學家就提供了一個最好的例子（參 Marsden, 1980:109-118）。賀智（Charles Hodge, 1797-1878）在 1874 年出版的『系統神學』（*Systematic Theology*）引言中說：『如果自然科學是在探討自然界的事實和定律，那麼神學是在探討聖經的事實和原則』（Marsden, 1980:112 引用）。所以杜仁田（Francis Turretin, 1623-1687，神學家，普林斯敦學院採用他的拉丁文教本）會說：『聖經中有關救恩的事是如此明白清楚，以致於信者不需要（任何）外在幫助都能夠加以瞭解』（Marsden, 1980:110f, 115 引用）。這種看法引出了聖經無誤論的教義。賀知（A. A. Hodge）和華菲德（B. B. Warfield, 1851-1921）在 1881 年出版的書，就是典型的代表。他們教導人『聖經中每一個敘述都是事實的真理』，賀知在其他地方也說：『聖經……是一座事實的倉庫』（Marsden, 1980:113 引用）。

另一種對『事實』與『價值』二分法的反應，剛好與上述這種反應相反，不過也是根據啓蒙思想的前提而來。持這種反應的人接受宗教的事是在處理價值的問題，而非事實問題。所以事實和價值是置於兩個互不重疊的範疇上，因而科學和宗教被劃歸在不同的領域。按照柏拉圖的講法，超自然、屬靈、永恆的實體總是比自然、有形、短暫的事物來得高超。純宗教性的宗教必然比純科學性的科學高等。事實與價值彼此實在毫不相干。所以一個人可以欣然接受現代科學的世界觀，而同時宣稱信仰的精義不是科學或歷史可以置喙的，它是屬於另一個境界（參

Newbigin, 1986:49)。如此一來，信仰和其相關之事就完全歸屬於另外一個世界。耶穌所教導講論的神國，乃『純粹是宗教性、超越國界、未來導向、屬靈內在爲主的』，並『沒有政治、國家、屬地的計劃』（Ohm, 1962:247）。

啓蒙思想另一個特徵，認爲原則上所有問題都可獲得解決，這也對神學及教會有很深的影響。這種信念排除了神蹟與其他難以解釋的事件的存在。伽利略就認爲物質世界像個完美的機器，只要有人對於機器怎麼運轉有完全的知識，就可以預測並控制機器將來的一切功能表現。所以人所需要的就是足夠的知識，以致可以瞭解、計劃、控制事件的運作和發展。上帝假如還有作用的話，祂就是『夾縫中的上帝』（God of the gaps）。我們只有在走投無路的情形下才需要祂，像是染上癌症或其他無可救藥的絕症時。不過，慢慢地我們的知識會一步一步擴張，這些空隙就會逐漸密合。上帝就會越來越退到一旁去，越來越顯得累贅。

類似的論調在神學界也有人提出。前面提過在 1960 年代有不少主張世俗化的神學家熱烈地擁護這種看法（參 van Leeuwen, 1964:419f）。但是李雯（van Leeuwen）還是警告人要防範『未來科技進展所隱含的自我毀滅』（:408）。梅斯特尼就比較沒有這種顧慮。他承認科技也許會毀掉『某些價值』，會招致『不安』，因爲它也許會『把世界變得複雜』，但他輕描淡寫地把人對未知的恐懼稱作『一位長期被監禁的囚犯，沈迷於過去的情結，由於眷念牢房裡的那種虛假的安全感，使他對於自由的責任畏縮不前』（1967:487）。

啓蒙思想的最後一項觀念就是認爲人人都是平等、自主的個體。這對基督教最立即可見的影響就是放任不羈的個人主義，它在更正教陣營氾濫的情況極其快速。不過，它的影響還不止於此。整個教會從此變成只是外圍的團體，因爲每個人不但有權，也有能力，直接了解神的旨

意。因著每個個體都是自由、獨立的，所以他們可以自己決定他們要相信甚麼。

要討論啓蒙運動典範對人類是整體生活的衝擊，而不僅是在宗教生活方面，我們必須了解，這種對實體的觀點幾世紀以來並非一成不變，或是毫無挑戰。事實上，那小心翼翼地分隔主體和客體、價值和事實、意識形態與科學等等的牆垣，在許多的方面已逐漸出現龜裂破損。理性主義和實證主義越來越顯出其無力對所有的問題提出叫人信服的答案。下一章裡，我們會簡短地討論到這個典範瓦解的情形。現在我只想指出，所有對這典範的回應，到頭來都還是受制於這典範而隨之起舞，直到最近才有所轉變。每一種回應所採取的操作架構，基本上還是屬於啓蒙運動的。

這些回應還顯明另一件事，就是想要回到啓蒙運動之前的世界觀，是枉費心機的企圖。對我們已經知曉的事物無法再對它『一無所知』，而且也沒有必要這麼做。啓蒙運動的『光照』是一種真實的亮光，不應該隨便地加以棄置不理。我們反倒必須去了解啓蒙運動已達成了什麼果效；以及現在我們應當如何凌駕其上，擇其可取之處——當然這必須要謹慎行事，並加以批判——再將它放進我們的新典範裡（參 Newbigin, 1986:43）。重點在於啓蒙運動並沒有解決我們所有的難題。事實上，它也製造出前所未有的新難題，而且其中大部分還是在最近的這一、二十年才被察覺。啓蒙運動原先想要創造一個烏托邦，在其中人人平等，健全的理性為人類幸福和繁榮闢出康莊大道。但事與願違。人類反而前所未有地淪為恐懼和挫折下的犧牲品。還在 1950 年時，加底尼（Romans

Guardini) 在他論到『現代的尾聲』的書中，就一再地指出啓蒙運動所留給我們的『遺產』。他所用的詞彙包括懼怕、幻滅、威脅、被遺棄感、懷疑、危險、疏離，以及焦慮 (:43, 55f, 61, 84, 94f)。他總結說：

荒野中的一切怪物，黑暗中一切可怕之物已經通通出籠。人類再次兀立在混沌之前；而且整個情勢比先前更可怕，因為人們多半還沒有認清狀況。畢竟在每個地方，受過科學教育的人還在互通訊息，機器也很順暢地在運轉著，而官僚體制也還是如常地運作著 (:96)。

啟蒙運動映射下的宣教

教會與國家

啓蒙運動會對宣教理念與實踐有深遠的影響是無可避免的，甚至可以說，整個現代宣教事業是啓蒙思想下的產物。畢竟，正因為這種開拓者的新世界觀，把歐洲的視野由地中海、大西洋向前推進，以致於踏出了一條普世的宣教之路。前一章我已經指出『宣教』(Mission) 這個詞，使用在教會和文化的擴張的時候，被當作是伴隨著西方的帝國擴張而產生的。

我現在要試著追溯，從十八世紀以來這種宣教觀念是怎樣在更正教中形成的。我將藉著探討這段期間裡一些構成更正教宣教特點的主要力量和動機，來加以說明。首先我要標明描繪這段期間發生過的重要事件，而這些事左右了宣教觀念的發展。

我要先來討論經過修正後的政、教關係。自從君士坦丁以降，政、教之間有一種共生共存的關係，這關係也出現在中古世紀的教皇和羅馬皇帝之間脛齒相依的關係上。即使教皇和皇帝發生齟齬爭執的時候，他們還是在這種互相依存以及基督教信仰的架構下運作。也就是同在『基督王國』（Christendom）這個大的體制下運作。宗教改革的到來，給了這種共生的關係一記重拳。因為自此之後，西方教會不再是單一的了。同時，神聖羅馬帝國也開始分裂成好幾個小國。只是『基督王國』的這種概念還算完好如初，不過在每一個歐洲國家，教會紛紛被立為國家教會，包括英格蘭的聖公會、蘇格蘭的長老會、荷蘭的改革宗、北歐和德國境內的信義宗、南歐的天主教等等。很難區分其中的活動到底哪些是政治成分、哪些是文化、宗教成分，他們都混淆在一起了。這也難怪歐洲最早的兩個殖民強權，葡萄牙和西班牙，會認為由於自己是基督教王國，就握有神聖的權柄去征服異族（參照第七章），因而殖民化與基督化的活動不只是合作無間，甚至就像是一體的兩面。

當更正教國家開始加入殖民地爭奪戰以後，情況並沒多大改變。因為北美的原住民都是『異教徒』，所以不必跟他們談什麼人權，他們得乖乖地臣服在英王的統治之下。征服這些番邦並奪取其土地，被視為神聖的任務，就像以色列人征服迦南地一樣。撒母耳記上十五章 3 節：『現在你要去擊打亞瑪力人，滅盡他們所有的』，有時被直接套用在殖民者和印地安人的衝突上（參 Blanke, 1966:105）。後來，清教徒開始向美洲土著宣教（參 Beaver, 1961:61），基本上不是因為思想架構有什麼改變，而只是以另一種方式來肯定基督教的霸權，以及政教的共生關係。

然而到了啓蒙運動時期，這種政、教的聯盟就逐漸面臨壓力，這種聯合終究會令人難以接受。矛盾的是，英國克倫威爾（Cromwell）的共

和政體（1649-1660）原是謀求神治理想的復興，不料卻給這個主張君權神授的國家安放了一顆定時炸彈，政教分道揚鑣只是時間快慢的問題。在英國，這種現象比歐陸國家來得快，而分開的過程卻要比法國、荷蘭等地溫和些。這可能是因為英國的相關黨派比較願意妥協的緣故。到了1660年王室再度復辟，但仍不時飽受壓力。終於，在1689年國會和國王威廉三世之間達成一項協定。他們採納了一項『權利法案』（Bill of Rights）。這法案一方面確保君主制度的存在，但也同時削減王室不少的權力。國家教會的觀念雖然沒有因此而廢止，但這觀念變成只是現實上的權宜做法。從此英國神權政體的美夢便成為過往雲煙；殖民的擴張和教會的擴展就此成為分開的兩回事（參 van den Berg, 1956:33）。

在歐陸方面，事情的發展就不太一樣。雖然政、教最後的分離比英國晚了一百年左右，但是當它發生時，其後果卻是餘波蕩漾。1789年的法國大革命就是最出名的例子。其他在荷蘭等地，雖然沒有那麼激烈，但跡象也極為明顯。被壓抑了一百多年之後，啓蒙思想終於爆發出來，在一、二十年間就把整個歐洲改觀了。在法國，政教的結聯整個地被割斷開來，而荷蘭在1795年宣布成立巴達維亞共和國（Batavian Republic），也同樣斷開了幾世紀以來政教聯合的體制。當然這也意謂在海外殖民工作上政治與宣教之間合作的結束。

在英國的殖民地，情況的發展跟歐陸的殖民勢力（荷蘭、丹麥等國）並沒有多大不同。以美洲而言，大英帝國繼續向西伸展，但不再是將擴展當作一個包羅萬象的宗教-文化-政治的計劃，而完全是帝國主義的目標，就是要擊退法國在該地區的勢力。在東方，特別是印度，大英帝國的興趣主要是商業性質。這麼一來，『世俗』和『宗教』清楚地分道揚鑣，雖然這其中暗藏的意義，要經過相當一段時間才顯露出來（參 van den Berg, 1956:33）。當然基督教總體文化（*corpus Christianum*）的

觀念，並沒有一下子就消聲匿跡，特別是在英國。這種概念歷久不衰，再往後幾世紀裡，殖民政策還從它獲得宗教上的共鳴，尤其是十九世紀前期（van den Berg, 1956:33, 146, 170f, 190; 我以後會再討論）。

『世俗』與『宗教』的分離，對敬虔派的衝擊尤其厲害。我在上一章已指出丹麥-哈勒差出的第一批宣教士齊根巴格和普呂超，成功地調和了『服事靈魂』和『服事身體』的使命（Gensichen, 1975a: “*Dienst der Seelen*” and “*Dienst des Leibes*”; 參 Nørgaard, 1988:34-40）。然而這種全方位的作法卻招架不住歐陸啓蒙運動的猛攻。尤其因為敬虔派的創立人之一，也是丹麥-哈勒宣教團的屬靈之父富朗開（A. H. Francke）極力反對理性主義和萊布尼茲的學說，使得敬虔派一開始就和啓蒙運動有正面衝突（參 van den Berg, 1956:42f）。這場戰鬥並非勢均力敵，敬虔派只好撤退到一個屬靈的殼中，而將『世界』拋諸宣教的目光之外。宣教士在專克巴（Tranquebar）的事工，也只能局限在關懷印度人的靈魂上。到了 1727 年，本國理事會做成一個決議，清楚區分『政治』與『宗教』兩個範疇，只有『宗教』才是教會應該管的（Gensichen, 1975a:174）。

對比於英語系的國家，歐陸的教會是越來越屈服於啓蒙運動的精神之下。在當時理性主義逐漸在神學界和教會界抬頭得勢，到了十八世紀結束時，歐陸的宣教意願幾乎全部癱瘓（參 Gensichen, 1961:18）。十八世紀初那兩位偉大的德國宣教領袖富朗開和親岑多夫，幾乎被人忘得一乾二淨或者被人貶損（參 Warneck, 1906:67）。宣教事業在理性主義的洪流之下完全地被沖垮（Warneck, 1906:56f; van den Berg, 1956:123）。

在英國這方面，富朗開和萊布尼茲的影響差不多同時到達。所以產生一種敬虔派和理性主義的聯姻關係（參 Gensichen, 1961:31; van den Berg, 1956:44; Chaney, 1977:31）。當時英國聖公會的主流派系是宗教寬

容主義 (Latitudinarianism)，¹與歐陸的理性主義對教會和神學的攻擊比起來，他們是較為溫和。而且英國的福音派 (evangelicalism) 也沒有像德國敬虔派那麼狹窄 (van den Berg, 1956:124)。譬如先後在 1699 和 1701 年創立的 SPCK (“The Society for the Propagation of Christian Knowledge”，基督徒知識傳播社) 和 SPG (“The Society of the Propagation of the Gospel”，福音傳播社) 就反映出英國屬靈生命的『獨特的綜合特質』 (van den Berg, 1956:124)，拒絕互不相容的極端思想。所以當覺醒運動 (the Awakenings) 於十八世紀初期在英國和北美出現時，所引發和宣揚的思潮，並不會跟啓蒙思想或是注重經驗性信仰的人彼此疏離和起衝突。

更新的勢力

有三項因素促使英語系世界屬靈上的改變，直到今天這個改變對宣教的发展還有非常深層的影響。這三項因素是：美洲殖民地的大覺醒運動、循道派 (Methodism) 的誕生、以及聖公會裡的福音派復興 (參 van den Berg, 1956:73-78)，它們都不被認為是與日益蓬勃的科學時代相對抗。我現在就來談談這些更新的勢力，以及它們對宣教理念和實踐的影響。

歷史學家把 1726-1760 年間美洲殖民地地區發生的靈性復興，大覺醒運動，和 1787-1825 年間的第二次大覺醒 (在英國叫做福音大復興) 加以區分，而每個對宣教都大有影響。

大覺醒運動首先在紐澤西 Raritan Valley 荷蘭改革宗教會裡開始 (是受荷蘭第二次改教的影響)。後來擴散到其他宗派，但大部分是在大西洋沿海地帶，其中，長老會的愛德華茲 (Jonathan Edwards) 很快就成為領導人物。尼布爾 (Niebuhr) 說這次大覺醒對美洲而言是一次新的開始，『是一次全國性的歸正行動』 (1959:126)。藉著愛德華茲，這

次的覺醒有效地抵擋住理性主義的蔓延：破除了僵化的清教徒主義的羈絆，因而復興了教會的活力（:172）。愛德華茲思想結合了豐富的智性和靈性，由於他的影響，當時的宣教神學受到了注意（Chaney, 1976:57; 74），一方面這是由於他有穩固的神學基礎，另一方面也是因著他個人的榜樣與委身。正統派人士強調一種客觀的標準，可以判別神的作為和聖經所教導的真理；敬虔主義者和分離主義者則強調要有個人主觀的屬靈經歷。愛德華茲和覺醒運動則集這兩項原則於一身；他們了解有聖經而沒有經歷是空洞的，有經歷而沒有聖經則是盲目的（Niebuhr, 1959:109）。

愛德華茲的末世觀是後千禧年派的（參 Chaney, 1976:65），它大大影響了廿世紀北美的宣教理念。不過它不是寬容主義者所主張的溫和鬆散的後千禧年論。他相信大覺醒就是末後的日子起頭的起頭（de Jong, 1970:157f）。所以他這種對末世的強烈期待，使他積極傳悔改信主的福音，而不只是勸人要行善。大覺醒的傳道人不用警戒、威嚇、或應許的方式來激起聽眾的意願，而是藉著使人與真實臨在的主相遇，而將他們引導到生命的泉源。那些被大覺醒所觸動的人的特徵，就是對生命終極的問題相當嚴肅認真。布蘭德（David Brainerd）是愛德華茲的青年友人，他的日記是反映覺醒運動精神最傑出的作品：字裡行間不僅洋溢著對神的榮耀和失喪者的救恩熱切的心情，而且充滿著極其強烈的自我剖析（參 van den Berg, 1956:78, 92; Niebuhr, 1959:118f）。

湯姆森（Robert E. Thompson）（Chaney, 1976:49 和 1977:20 引用）評論大覺醒運動『終止了清教徒運動，卻開創了美國教會歷史中的敬虔派和循道派的時代』，雖然這有幾分道理，但並不完全正確。比較貼切的講法可能是：它乃是一種清教徒和敬虔派的混合物，經過美洲經驗的熬煉而產生。它也被認為是一種『巨大的感情流露』（de Jong, 1735,

1776 年書中的章名），它使美國人的心靈躍進一個新的時代（Chaney, 1977:20）。以尼布爾的用語，這個運動代表了一種轉換，從強調神的全權到強調神的恩典（1959:88-126）。

不過第一次的大覺醒並沒有產生直接的宣教活動，雖然它的確為之立下了根基。

1735 年，大約在愛德華茲的新英格蘭復興講道的同時，衛斯理（John Wesley, 1703-1791）和他弟弟查爾斯（Charles Wesley, 1707-1788）受 SPG 差派到喬治亞去。他們似乎和大覺醒運動沒有什麼接觸，他們靈性上的復興倒是因為跟莫拉維弟兄會（Moravians）的接觸使然。從 1739 年起，他們便和懷特腓德（George Whitefield）聯合在英國領導復興的聚會。從此，一個新的宗派——循理派（Methodism）——就這樣興起了。比起美洲殖民地的大覺醒，循道會受啓蒙思想的影響較為明顯。在他們眼中，掛名的基督徒與異教徒沒什麼兩樣，所以也無所謂『本地』（home）與『國外』（foreign）宣教之分。基督教總體觀念（*corpus Christianum*）從此崩潰瓦解，整個世界就是一個宣教工場，用衛斯理的名言說：『全世界都是我的教區』（van den Berg, 1956:84f）。衛斯理的復興也意味著世俗和屬靈的關懷從此分家，循道派所注重的是靈魂的得救（:170），至於社會的改觀，被視為一種結果，而非伴隨著拯救靈魂而來的任務。²

聖公會（即安立甘宗教會）也受到循道會復興浪潮的影響。特別是福音派的聖公會人士感受尤其強烈，他們和循道派的主要差別，在於他們仍然對聖公會效忠，希望從內部來更新改造它。所以循道會算是一種觸媒，幫助福音派去除死氣沈沈的寬容主義派的箝制（van den Berg, 1956:70, 113, 116f, 131），而帶來福音的復興（Evangelical Revival）。更後起的波濤也洶湧到非國家教會中，特別是長老會。

第二次覺醒

此時在大西洋的對岸，大覺醒運動所激起的浪潮變得有些後繼無力。教會信仰光景在獨立革命時期跌到了谷底。在 1776 年獨立之時，全國大約只有百分之五左右的人口是教會的會友（Hogg, 1977:201）。錢尼（Charles Chaney）就有這麼一段話：

大體說來，理性主義思想已經侵入到學校、學院，而靜悄悄地溜進許多教會之中。這段時期大部分有影響力的人其宗教情操是屬於一種謙虛審慎的自然神論。……自大覺醒之後，美國人的興趣已經改變。啓蒙思想已正式來到了這個新興的國家（1976:97f）。

不過這種狀況很快就有了戲劇性的重大改變。在美國革命之初，循道會、浸信會和長老會的教會都開始有顯著的成長（Chaney, 1977:20-24）。到了 1800 年，教會的人數幾乎增長了一倍，而且一直保持穩定的增長，在 1970 年達到百分之六十的最高點（Hogg, 1977:361）。這次從 1776 年以後的驚人成長，該歸功於第二次的覺醒運動。這次不像第一次的大覺醒，它不是北美的一個新起點，而是汲取第一次大覺醒的優點，也從其失敗錯誤中學習，牢牢地捆綁前次的收成，並且把新近釋放出來的能量好好地用在各樣的服事上，特別是國內和國外的宣教工作。1797 年，這回的覺醒在美國達到了高潮。錢尼（Chaney）用下面這段話捕捉了當時的整個氣氛：

防禦轉變為攻擊。樂觀的心情在福音派裡洋溢。『無神、不信』不再是個須築堡壘來防禦的可怕敵人，而不過是個不堪一擊的敵人，教會能因著聲討它而重振旗鼓（1976:155）。

最重要的是，這種情勢產生了宣教的精神。在 1817 年，宣教變成美國教會最『熱門』的事（Chaney, 1976:174）。『海外的宣教已經變成了一個新的正統』（J. A. Andrew; Hutchison, 1987:60 引用）。

在英國情況也相當。威廉克里（William Carey）很有名的一句口號：『期待神興起大事，並且為神圖謀大事！』把那時代的氣息淋漓盡致地表達出來。而毫無疑問的，啓蒙思想強化了這種風氣，使得全世界都成為福音所能觸及的範圍。就在這段時期之前，英國的庫克（James Cook, 1728-1779）剛剛完成繞行地球一周，他的事跡被廣為傳誦，並且使得人們的眼界大開，特別是克里。很多人相信，藉著庫克和其他人（現在全是世俗的和商人企業的，根本與教會、宣教無關）的探險，上帝在祂全能的掌管之中，為宣教開啓了一條寬闊大道。

英、美兩地福音派覺醒（其實也包括歐陸及英國殖民地）最重要的產物，就是各個海外宣教機構的建立。以後我會說明這些機構在神學以及宣教上的重要意義，目前我只提出一點，就是這些機構代表了更正教的一個新氣象：以一個詞來形容就是『自願主義』（voluntarism）。這些受覺醒運動所感召的人，不願再枯坐乾等教會當局來差派他們，他們是隸屬於不同宗派的個別基督徒，為了宣教的目的而凝聚一起。

一般已習慣把威廉克里尊崇為現代宣教典範的建立者，他是北安普敦郡（Northampton shire）浸信會會友，1793 年成為新成立的『浸信會向未開化的人傳福音特別差會』（Particular Baptist Society for Propagating the Gospel Among the Heathen）的第一位宣教士，前往印度

的 Serampore。我們這樣褒揚他固然有幾分道理，但我們也不應該忘記，他不過是當時眾多相仿人物中的一位，都是時代風潮下的結晶。教會復興和宣教異象在當時是相當平常的。值得一提的是，愛德華茲在 1748 年所發表的著作，“*An Humble Attempt to Promote an Explicit Agreement and Visible Union of God's People, in Extraordinary Prayer for the Revival of Religion, and the Advancement of Christ's Kingdom in the Earth*”，經過四十年後才廣泛受到注意，並成為大西洋兩岸許多宗派宣教事工的觸發媒介（參 van den Berg, 1956:93, 115, 122f, 129）。

這時，在歐陸方面，啓蒙思潮阻礙教會更新嚴重的程度，和覺醒運動在英、美兩地的影響正好成對比。當時歐洲政治的情勢嚴重妨礙教會的復興。法國大革命正在此時，接下來又有拿破崙的戰爭，蹂躪了歐陸大半的地區。儘管如此，復興的火苗還是很快地從英國傳到了荷蘭，在那裡肯普（J. Th. van der Kemp）成為促進復興與宣教的媒介人物（Enklaar, 1981:16-20; 1988）。在德語系的國家裡，情況就沒這麼樂觀。敬虔派在理性主義的圍剿之下，只能苟延殘喘，縮成一個個侷促的小團體，毫無異象可言。不過還有兩個人，烏斯伯革（Samuel Ulisperger, 1685-1772）和他兒子歐格斯特（Johann August, 1728-1806），竭力維持這些弱小分散的團體的活力，並鼓舞其士氣。1780 年小烏斯伯革成立了『為基督教而立的德國差會』（*Deutsche Christentumsgesellschaft*），目的在提倡『純正教義與真正敬虔』。後來這個差會便成為德國宣教機構的發射台（參 Schick, 1943:188-306）。

很重要的一點是，不管在美、英或歐陸，無論是聖公會、信義宗，或非國家教會的成員，這些福音派人士其實都是不從國教者（nonconformists）。當時『官方』的教會，大都不冷不熱，對本國內窮人的困境，和危害海外殖民地居民的政策一點也不關心。倒是那些受覺

醒運動影響的人，看到在貧民窟、牢獄、煤礦區、殖民地前線、西印度群島上的農地，以及在各樣窮苦惡劣環境下受折磨的人，他們的惻隱之心由然而生（參 van den Berg, 1956:67-70; Bradley, 1976）。率先攻擊英國奴隸販賣制度的威伯福士（William Wilberforce, 1759-1833）就是位信仰虔誠的福音派人士。威廉克里也強烈抗議從西印度群島進口由奴隸所栽種生產的砂糖。巴塞爾宣教團（Basel Mission）的創辦人之一布倫哈德（Christian Blumhardt），就殷切囑咐首批宣教士千萬不可忘記『幾百年來，那些黑人怎樣受到那些自稱是基督徒的人狂傲無恥的對待』（Rennstich, 1982:546 引用）。另外還有許許多多類似的例子。無怪乎那些擁有特權掌理殖民事務的公司，竭盡所能地要把宣教士攆走（參 van den Berg, 1956:108, 146; Blanke, 1966:109）！不過在這同時，這些福音派人士沒有忘記必須強調救恩的首要地位，他們並不只宣揚如何暫時地改善環境而已，而是傳揚一種新生命的信息。比起大部分屈服於理性主義的西方基督教以及教會生活，這株芽苗初長的福音派運動可以說代表了一種很有效的反抗。從某些方面而言，更在啓蒙思潮架構中，提供了另一條可以選擇的路。

十九世紀

然而無可否認的，第一次覺醒和第二次覺醒之間還是有些微妙的改變。在愛德華茲的理念裡，基本上還是有神權政治的理想存在，但是在第二次覺醒運動中，福音派便將它推到了其視野之外，他們基本上以為人是可以獨立作主的個體（van den Berg, 1956:82），而且他們也比愛氏更偏重救恩之事。啓蒙運動已穩固而毫不留情地削去了教會在生活與社會中一度頗為廣闊的活動範圍。誠然，在拿破崙戰事之後，曾掀起一陣神權政治的熱潮，不過這種神權政治思想已不同於以往了。在英國，這種新思想是較為世俗化，是與愛國主義較為密切關聯的。當更正教的英國

戰勝天主教的法國時，英國人天真地額手稱慶，不只是以為那敵基督的最後敗亡來到了，並且認為這是英國注定要統管世界的明證。

因此，對宗教的關注再次登上了歷史舞台，但這次它的出現，卻是要聽命於狹窄的國家主義的利益，而不是使得神的治權囊刮一切。第一代福音派的宣教士，無論是那個宗派，常會對殖民當局感到嫌惡。但是當維多利亞時代的英國尋求重拾其宗教的要素，第二代之後的宣教士，就越來越少覺得為神工作和為國家利益效勞之間有甚麼張力存在。慢慢地，福音派變成國家裡面一個受尊敬的勢力，宣教士也有意無意成為西方帝國擴張的鼓吹者（參 van den Berg, 1956:146, 170f）。伯德理（Ian Bradley）在研究分析福音派對維多利亞時代的影響時（1976），就解釋這些人如何成功地將影響遍及當時英國人生活的各層面。當然這些大部分都是為著社會的好處，但很不幸地，這些福音派領袖也難脫干涉主義心態和裝腔作勢的氣焰，這就是維多利亞時代的英國會有兩副『嘴臉』的原因之一，外面是滿口仁義道德，裡面則一堆骯髒邪惡的醜事。大部分福音覺醒中充滿生命力的宗教特質，如今變成是一套套沒有生命的道德條文。維多利亞時代可以稱作是個正經嚴肅的時代（參 Bradley, 1976年的書名），而且除了正經嚴肅的姿態之外，大概也沒留下其他什麼東西。

在北美的發展也是旗鼓相當。不過在這充滿機會、希望的土地上，氣氛都顯得比較樂觀。而且幾乎在所有更正教宗派裡，後千禧年派是明顯居於神學的主流地位。錢尼提到這點時就說：『現存的講章和宣教報告中，沒有一篇是不強調末世論的』（Chaney, 1976:269）。就當時所發生的事件看來，原本以為很遙遠不可及的千禧年，現代卻變得迫在眉睫。不過他們以為神的國不會像災難似的，一下子闖進歷史裡來，而是會逐漸地長大成熟。這等於是清教徒的理想以復興的形式出現。不過當

時的神學卻不再是愛德華茲的神學，而是賀普金斯（Samuel Hopkins, 1721-1803）的修正的加爾文主義。惡勢力會逐漸衰退，淫蕩及不法會消失無蹤，擾攘紛歧也會完全抹除。不再有戰爭、饑荒、壓迫或奴役，在美國如此，在宣教地區也是如此（Neibuhr, 1959:144-146）。美國人自命為世紀新秩序的開創者，這秩序是要使人類回復到原初受造的景況（Marsden, 1980:224）。在這同時，這種『水平式』（horizontalist）千禧年降臨的解釋，卻越來越趨向以世俗的觀點來看神的國。

到了 1840 年代，第二次覺醒的影響力正逐漸式微。不過此時又有一波由芬尼（Charles Finney, 1792-1895）領導的復興運動興起，它們強調覺醒光景注定難以持久，總會偏離其原有精神，所以須要一再加以奮興。因此更新經驗的獨特性消失了，這經驗是以往兩次運動共有的。覺醒，或稱做復興（revivals）變成是例行活動。它們後來退化成一種維持『基督教美國』的技術而已，變作是『偉大神聖的鋤具，用以保持花園的乾淨』（Chaney, 1976:295）。

雖然在奴隸問題上南北看法越來越分歧，不過表面上，美國的『主流』教會在神學上還算整齊劃一。只是南北戰爭（1862-1865）的創傷經歷把這一切都改觀了。敵對情勢的結束，並不如人所預期的，帶來正義掌權的黃金時代。本來因覺醒運動所形成的合一，就是福音派，它秉持『委身於社會改革是復興內在熱忱的結果』（Marsden, 1980:12），現在也開始解體化：『一條福音派大河岔成了一個三角洲：幾道水淺的溪流，強調教會普世性，而左側支流主張社會革新，右邊則是宗派正統派和福音派』（Lovelace, 1981:298）。到了廿世紀初，左邊發展成社會福音（social gospel），而右邊發展成基要主義（Fundamentalism）。

在此二項運動背後有著兩種不同的末世觀。內戰之前大部分美國教會是後千禧年派，或者更正確來說，前千禧年、後千禧年在此時彼此並

無顯著的差別；兩種觀點主要差異在於基督是在千禧年之前，或之後降臨。兩派都認為歷史是被一種宇宙的爭戰所操縱，而且兩者都預期基督的再來是可親眼目睹的真實事件（參 Marsden, 1980:51）。

十九世紀的美國，基督教算是國教。當時歐洲國家那種惡毒的反教權在美國並沒有出現。進步和福音之間並沒有衝突，科學的進展反而被當作是神國降臨的開路先鋒。世俗主義的特徵表現，如物質主義和資本主義等，被基督徒看作是蒙福的象徵。當販奴、壓迫、戰爭這些惡事都過去之後，科學、技術、研究將精進而達到夢寐以求的成就。於是主流派的神學家們很快地開始揚棄傳統的後千禧年論所包含的超自然觀點。原本認為歷史是上帝與魔鬼之間屬靈的宇宙性爭戰的想法已被摒棄，甚至也不相信基督會真的再來。神的國不再屬於將來或另一世界，而是『此時此地』；而且神的國事實上正在美國突飛猛進的科技中形成（Marsden, 1980:48-50）。整個發展的另一個特徵就是在佈道工作上缺乏急切性。一方面不相信沒有聽過福音的人會馬上下地獄；另一方面人們漸漸以為，海外宣教包含如何把美國文明的好處和生活方式，與世上那些被剝削的民族分享（參 Hutchison, 1982:169）。

二十世紀

到了廿世紀的頭十年，這種從改革宗的後千禧年論轉變為社會福音（Social Gospel）的過程已完成。所謂『罪』就是無知，人們相信知識和憐憫能幫助人提昇潛能。

北美『主流』的另一支，更正主義（Protestantism），則固守住基督教信仰中超自然的成分。為了鞏固這主張，它逐漸轉向前千禧年的看法。這種轉變跟當時人的心理情結不無關係。內戰的淒慘，加上許多後遺症都沒有解決，使得消沉的情緒在許多團體中醞釀著。許多基督徒不像『自由派』（liberals）那麼樂觀地充滿進步的意念。唯有基督在榮耀

中再來，才能徹底而永遠地使情況改觀。在末日之前，世界只會越來越惡化，人頂多可以期望稍微抑制這像野火般漫延的罪惡。在這些團體中，佈道是最優先的事項；人們幾乎避開任何形式的社會參與。

北美的更正教歷經了一次影響深遠的改變。在阻擋啟蒙運動的狂吠咆哮的成效上，這邊的教會比歐洲的更正教更為持久。正如啟蒙運動之前的清教徒精神，那種注重生命整體性的強悍遺風，依然存留在北美的主流更正宗派中，一直到十九世紀。同時期的歐洲，除了一些國家教會外圍的小團體之外，這種精神早已不復存在。不過美國的內戰，大體上使得人們不敢奢想既是佈道家又是廢奴運動者（如同芬尼所作的）；也不能既是後千禧年論者又是超自然性神國的堅定擁護者；也不能將罪定義為既是公眾性（結構性）的，又是私人性（個體性）的。這時，啟蒙的思想已經風靡了北美的教會（參 Visser't Hooft, 1928:102-105）。從最初的清教徒主義，經過後千禧年的福音派主義的輝煌，北美的更正教現在分裂了。一端採取前千禧年派立場，而發展成為基要派，它學會了忍受腐敗、不法的世界，甚至覺得這是基督快來的徵兆，因而還期待歡迎這些現象（參 Lovelace, 1981:297）。另一端形式上仍是後千禧年派，但是他們所謂的千禧年幾乎變成是這世界裡的事，基本上是對美國價值觀和一切進步的全盤肯定。而且深信這些好東西都該外銷與世界各地的人一起分享。

不過 1930 年代之後，事態便又有了改觀。這其中的過程和對宣教的意義，我們下章會再來談它。

啟蒙運動時期的宣教主旨

以上這一部分，我稍微把十八世紀到廿世紀教會和其他方面的發展輪廓描繪出來，我採用的是年代遞變法（diachronic）。以下這一部分，

我要採用不同的方法，嘗試確認並扼要地分析這時期一些最重要的宣教主旨。這是冒險性的作法。因為這些宣教的主旨不能脫離歷史事件而單獨討論，何況更重要的是這些主題彼此之間根本不可能一個個分解開來談，每一個主旨都有對立的另一面。（參 van den Berg, 1956:21, 38, 186-188）。然而如果我還是堅持如此做的話，表示我要簡潔地在這段既複雜又重要的歷史中，掌握其中的關鍵。而且，巨細靡遺地列出這段期間所有的宣教動機和主旨，也是不可能的，³我在此只提出特別重要的部分。

除此之外，我的目的也在於顯示出，這些宣教動機和主旨受到啓蒙運動影響的程度如何。這是個離心力在運作的時期，所以要辨識出一套完全一致且連貫的思想以及行動典範，是不可能也沒必要的。啓蒙運動的宏觀典範實在是難以掌握，我們最好是用許多不同的小典範來表達，儘管有些典範之間彼此顯得矛盾甚或衝突。不管如何，在整個大時代裡，幾乎每個人都是在啓蒙運動所衍生的框架中活動。

我不敢妄想能面面俱到，但只求盡力標示出十八世紀以來的宣教主旨與過去的方針有什麼關係。在我的綜合評述中，我將比較留心英語系世界中的發展，而不是歐陸地區。其中有雙重緣故：第一，過去這兩百年來的歷史事實顯示，英語系地區提供的非天主教宣教士，比其他地區都來得多（Neill, 1966a:261）。單單這一點就值得優先來研究英語系地區的宣教。爲什麼在十八世紀初期，歐陸似乎居於領導地位，但是到了十八世紀結束時，卻有如此戲劇性的情勢轉變？第二，研究英語系世界相關的宣教事工所得的資料，比其他語系都豐富。所以可以較準確地加以分析討論。其中最重要的就是范登博（van den Berg）的研究著作，『耶穌之愛的激勵』（*Constrained by Jesus' Love*, 1956），雖然它所討論的年代只到 1815 年。不過，最近這幾年有不少新增的研究資料出

爐，特別有關西方殖民擴張時期的宣教發展及宣教反應，當然這方面還有很多部分尚待研究。

神的榮耀

典型的加爾文宗宣教思想，從佛依狄（Voetius, 1588-1676）到愛德華茲（Edwards, 1703-1758），都強調上帝統管萬有的權能，並強調只有神自己才能策動拯救眾人的事工。這種『上帝先發動』的信念，在預定論的教義中被表明出來，以為只有上帝能赦免與拯救，而不是人為的力量。是上帝自己啓示出真理與生命，而不是人的理性。信徒只能恐懼戰兢地肅立在莊嚴的上帝面前，就是『全然迥異的另一位』（Wholly Other）。不過在更正教正統派裡，這方面的強調後來變得死板而僵化。人們只知道完全被動地等候，期待上帝在他們靈魂裡施行救恩（參 van den Berg, 1956:73）。

相形之下，我們這裡所要評述的時代裡，人們逐漸覺悟神的行動並不排除人的努力，並且神的榮耀是祂廣澤眾人的恩典與慈愛的另一面。所以在覺醒運動之初，神的榮耀這個主旨就跟其他的主旨相結合，特別是關於神的憐憫。不過即使神的榮耀並沒有明顯地被提到，幾乎在整個十八世紀之中，它依然是個重要的背景性主旨。

接下來的時代，上述情形開始有了改變。它逐漸地式微，很大的部分要歸因於啓蒙思想的影響。神權統治和神的榮耀的理想，只能在特定的神學處境之下才行得通，就是當人在他生命的每一領域，都深刻意識到生命的統一性，以及基督的神聖的權柄（van den Berg, 1956:185）。啓蒙運動把人擺在宇宙的中心，而不是以上帝為中心，所有的現實都要依據人的夢想和計劃重新塑造。甚至在基督教圈子裡，也開始把人的需求和願望當作比神的榮耀要優先，雖然用語還純粹是宗教性的辭彙。所以從十八世紀末到十九世紀初，重點就轉移到基督的愛這方面。稍後，

重點再變成是未開化之民的救恩問題，而在廿世紀初，變成強調社會福音。

不過，以神的榮耀為宣教動機並沒有完全消失。從廿世紀中葉以來，它又再度達到巔峰。

「耶穌之愛的激勵」？

范登博引用哥林多後書五14 這段話作為他的精心著作的書名，他研究了 1698-1815 年間英國的宣教覺醒的一些動因。因此我們或許也應該在這裡對這個主旨在啟蒙運動時期扮演的角色稍作省思。何況這個主題的確不斷地在各種文獻中出現。

只是就宣教動機、發展與實踐而言，這個主題有正、反兩面的作用。我先來談正面的部分。

在宣教覺醒中，愛成爲一種很有力的動因——以愛作為對上帝在基督裡的愛的回報，並願意獻身給上帝，因祂如此『愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他們』。所以這種對上帝的愛心，增進『別人屬靈福祉』的渴望，逐漸成爲宣教的中心主旨（參 van den Berg, 1956:98-102, 156-159, 172-176; Warren, 1965:52f）。那些受覺醒運動影響的基督徒，對所領受的有一股強烈的感激之情，和一種渴望與人分享這白白恩典的衝動，無論是在本地或是到國外。

這些宣教士若覺得上帝差他們到某一群人中間，他們就把這些人看作是兄弟姊妹，這是和當時主流的觀點相衝突的。當『美國海外宣教學會』（American Board of Commissioners for Foreign Missions）差派第一批宣教士時，就是相信遠在緬甸有『我們親愛的弟兄，有著相同的祖宗，都在背棄上帝的可怕事上有份，並且住在相同的世界』（Hutchison, 1987:47 引用）。此時的主題是一種感同身受、休戚相關的心態。因著這種同情之心，當基督徒看見人們顛沛流離的處境，就會喚起他們『最

溫柔善感的心腸』，於是渴望能幫助別人得到現世裡的慰藉和永恆的快樂（:48f）。雖然宣教士知道自己和這些異教徒都是『可怒之子』，但他們並不把重點放在這上面，而是強調人人都是上帝關愛的對象，所以值得上帝來救贖。特別是約翰衛斯理，他格外體會到上帝是憐憫的上帝。雖然，多少受到了啓蒙運動的影響，因而他從認為上帝有施恩的主權，轉變成認為人的內在有能力可以回應上帝的救恩，因為人受造成為有理性之物，基本上都是平等的，所以在上帝眼中都同樣寶貴，是值得讚歎的。宣教士被差派出去時決不能忘記這一點，所以布倫哈德（Christian Blumhardt）勉勵巴塞爾宣道團 1827 年的首批宣教士，跟非洲人接觸時應該要『友善、謙卑、忍耐，……絕不可驕傲、欺騙、粗魯、自私或易怒』（Rennstich, 1982a:94f 引用）。

愛基督和愛眾人的心會在委身和奉獻的事蹟上顯明出來。莫拉維弟兄會在這點是一個傑出的榜樣。親岑多夫有名的座右銘就是：『那裡能為救主做最多的地方，那裡就是歸宿。』（Warneck, 1906:59 引用）。莫拉維弟兄會的人原則上會去向最惡劣、最偏僻、最沒有人注意的人群宣教。他們願意跟當地人認同，衣食起居都跟當地人一樣，幾乎到了令歐洲殖民當局極其厭惡的程度，甚至常拿他們出氣。因為遭受這些殖民地當權者的干涉，短短四十年間，莫拉維差會在北美印地安人中遷移宣教地點，不下於十七次之多（Blanke, 1966:109）。

這種對宣教和所托付給他們的百姓無盡的奉獻，並不止於莫拉維弟兄會，還有其他許多類似的例子。1823 年，教會宣教差會（Church Missionary Society，簡稱 CMS）派出十二位宣教士到 Sierra Leone 去。而僅僅十八個月之後，就有十位死於熱病。但是 CMS 並沒有放棄這個地區，每有一個倒下去就有另一個願意接替（Warren, 1965:29）。我相信大部分宣教士的動機都是因為關心別人的緣故。他們知道神的愛

已充溢他們的內心，他們願意犧牲自己為主而活（參 Warren, 1965:28, 44）。

不過有時這種全然奉獻的動因會跟禁慾主義相混淆。在第七章裡，我提到修道運動的禁慾主義並沒有立即跟宣教發生關係，那些修士在意的是救他自己的靈魂，並為這目的而開辦修道院——結果卻無心插柳地使修院成為宣教的中心。過分強調自我否定有時帶有善行功德的意味，他們相信在宣教中犧牲生命，能使宣教士在上帝面前比較蒙受悅納！所以就像天主教的情況，更正教的宣教士也不免會有這種情結。以衛斯理兄弟為例，他們初次到喬治亞的印地安人當中工作時，就以為這種艱苦孤單的工作有助於他們本身的成聖與成義。不過這只是他們生命中的一個過渡階段（參 van den Berg, 1956:95; 180）。至於他們這種態度確實也顯示出他們覺得沒有犧牲、捨己、以及為基督受苦的準備，宣教工作是絕無可能（:202）。

不容置疑的，那些受覺醒運動影響的人，有著一股強烈的救世熱忱。他們的愛表現於熱切地想把永生的喜訊報給非基督徒，所以救人靈魂比建立教會或改進現狀來得重要（參 van den Berg, 1956:101, 158; Beaver, 1961:60）。這是因為大多數基督徒堅信，沒有信主的人將會永遠滅亡。

不過儘管如此，救恩與人道的主旨在十八世紀到十九世紀初是很難分開的。此時的宣教士堅守住啓蒙運動之前的傳統信念，以為『佈道』與『人道』合一（參 van der Linde, 1973）、『服事靈魂』和『服事身體』合一（Nørgaard, 1988:34-40）、傳福音和傳揚『增進人類福祉的文明』是一體（Rennstich, 1982a; 1982b）。對布倫哈德的巴塞爾宣道團而言，宣教工作很清楚地包括了『彌補歐洲人所犯不法的惡行，好讓那些因著歐洲人幾百年來的利慾薰心與巧取豪奪而留下的無數傷痕，可以稍

得醫治』（在 Rennstich, 1982a:95; 參 1982b:546）。CMS 的總幹事魏恩（Henry Venn, 1725-1797）就鼓勵宣教士要屹立在壓迫者與受壓者中間，在暴虐的體制與身心受迫害的廣大群眾中間（參 Rennstich, 1982b:545）。

目前為止我們看到的，大體上是更正教中愛的動機的正面影響，不過這則動機也有它負面的影響。

這表現在對人性有一種相當不協調的見解，其中同時參雜著樂觀與悲觀。樂觀的心態是受到十八世紀末出現的浪漫主義（Romanticism）的影響，而後者是啓蒙運動的產物也是對它的反彈。哲學家盧梭（J. -J. Rousseau）就把未受西方影響的遠方國家的居民稱為『高貴的化外人』（noble savages）。庫克船長（Captain Cook）等人把南海群島的土著描寫成是『地上一切的美妙迷人事物的總合』（van den Berg, 1956:97f, 106, 110, 153）。不過這些話並不意味著西方人把這些人當作是平等的人類。盧梭所謂『高貴的化外人』其實是個可愛的孩童（*tabula rasa*），沒有被文明寵壞，還很天真，不會爲非作歹。因此這種對人膚淺表面的樂觀，難逃它必然的後果，就是以擺出施惠於人的姿態來對待這些『天真的人』。而這種態度很容易再次產生一種對非西方人更悲觀的看法。所以到了十九世紀，典型的福音派對異教世界的屬靈光景的看法，就在悲觀主義和浪漫主義之間擺盪。不久悲觀的一方就成爲較強勢的情緒。

再者，這些有待拯救的人基本上都被當做個體來看待。這反應了宣教士自己本國的情境，原本受基督教理念無所不在的影響下的群體生活，現在被啓蒙運動的世界觀所摧毀了，而教會在『復興』時，也訴諸於個人，使人跟他所處的群體和處境隔離（參 van den Berg, 1956:82）。這些奮興人士對失喪之人的得救都很有負擔，他們相信，那些聽到信息的人，同樣要個別地負起接受福音的責任；清教徒對神掌權

的理解，是他們一項特有的傳統，它也替上述的個別靈魂得救的理念鋪了路（:186）。在宣教地區，相同的個人主義就強行加在宣教『對象』上。這種思想在十九世紀變得非常強烈，在宣教思想之中處處瀰漫著。宣教士有個別的責任去把救恩傳給個別的人，這變成是十九世紀宣教工作的註冊商標。到了十九世紀結束時，有成千上萬的宣教士湧到非洲和亞洲，他們深信自己有好東西要奉送給各洲受剝削的人民，而且這些亞洲人民必定引頸而望，等著要搶這些好東西。

如果說這時期的宣教經文是使徒行傳十六 9，保羅在異象中看見馬其頓人來求他說：『請你過來……幫助我們』，這種講法恐怕並不為過。清教徒在麻塞諸賽的殖民地的第一個圖章，上面刻著一位印地安人，他口中有句標語，就是使徒行傳十六 9（Blanke, 1966:105; Hutchison, 1987:10）。SPG 在 1701 年創立時，它的徽章也是用這段經文的拉丁文版：*Transiens adjuva nos*。到了十九世紀，正如安克拉（Enklaar）在他精闢的研究中所指出的（1981:5-15），這位馬其頓人現在變成是非基督徒的典型，在哀求基督的使者趕快來幫助他們。1870 年荷蘭宣教慶典的節目單封面就畫了個『馬其頓人』，在對岸呼喚宣教士（:6）。北德宣教差會（North German Missionary Society）好幾期的月刊中也有類似的插畫（:7）。尤其在荷蘭，許多宣教詩歌都在凸顯保羅的異象對他們那個時代所具的意義（例如參照 Enklaar, 1981:8-12）。甚至有個在 1883 年創辦於荷蘭的宣教雜誌，名稱就叫做『馬其頓人』（*De Macedoniër*（:9））。另外有些書籍或小冊子的名字也有類似的暗示（:12f）。1920 年五月號的 *Missionary Review of the World* 的封面，就有個亞洲的小孩站著說：『請過到亞洲來幫助我們』（Hutchison, 1987:11）。范登博於是說，顯然『在這個時期裡，人們流行著一種想

法，以爲在無助、貧窮之中的未開化民族，正呼求著基督徒國家的慈惠援助。」

顯而易見的，原先愛的動機有大幅的變化；原來是悲天憫人與人飢己飢，現在變成是降尊紓貴和施捨可憐。十九世紀初期大部分的詩歌、雜誌、書籍，都用最暗淡的色調來描繪化外之民的生活，把它們講成是永無止境的不安和不幸，在可怕的罪惡網鎖中苟活。非洲是個『黑暗』大陸；在那裡以及印度、大西洋群島等地，住的都是些野蠻人，毫無文化與靈性，是全然墮落的人們，是一群沒有享受過『基督教』世界好處的人，是『在魔鬼詭詐的系統束縛之下一群可憐失喪的靈魂』（Hutchison, 1987:48），深陷於肉體、靈性雙重的痛苦中。

難怪在十九世紀時，常用『可憐』（poor）這種字眼來形容『化外人』（heathen），並且經常可以在各種文宣資料中找到（van den Berg, 1956:193）。這些『可憐的化外人』的特殊需要，成爲宣教的重大重點。最初宣教動機從以神的榮耀爲出發點的，變成以基督的愛爲出發點，現在又變成以人的『可憐狀態』爲出發點（van den Berg, 1956:175; Chaney, 1976:225-239）。愛心現被貶低成同情心。

這種態度不僅是針對非基督徒，也是對西方宣教士勞苦所結的『果子』，那些年輕教會中的成員。幾乎是在不知不覺中，基督愛的激勵退化爲一種屬靈優越感。對其他文化的人也帶著一份上對下施惠的態度。許多承受者的心情是『感激、禮貌、氣憤交戰而成的情景』（Paton, 1953:66）。第三世界的基督徒被視爲是次等的信徒，是在西方宣教士的監督管束之下。難怪宣教差會和年輕教會的領導人之間的關係會變成——以克雷瑪（Kraemer）的話來說——『握有支配權的施惠者面對著一群滿心惱怒的受惠者』（1947:426）。

賀普金斯 (Samuel Hopkins) 爲了避免這種以人爲出發點的宣教動機，特別在他所寫的 *A Treatise on the Millennium* 冊子中介紹一種『無私的施捨』(disinterested benevolence, 在施捨中不計報酬) (van den Berg, 1956:101; Hutchison, 1987:49-51)。不過『不計報酬』有時也會慢慢變成『不屑人回報』。畢竟『有的』(beati possidentes) 是有義務分些屬靈財富給『沒有的』，西方人掌握權勢，高高在上，就當幫助坐在黑暗死蔭裡的人 (參 Enklaar, 1981:5)。異教徒可憐的狀況成爲宣教主要的動機，而不是因爲相信他們是基督所愛的。

十九、廿世紀宣教的理論與實踐，在愛世人的事上，大多還是低於保羅那種『被基督的愛所激勵』的尺度。動機的純潔性已經受玷污。宣教的源頭本應該是個人與永活永在的主相遇的屬靈體驗，以及個人對罪與恩的深邃洞察。然而經年累月之後，這種基督徒原有的健全本質，卻無法抵擋得住時代的風潮。

福音與文化

史密斯 (Eugene L. Smith, 1968:72f) 說，橫跨幾世紀以來，宣教最主要的妥協，『發生在四種關係上：與政治、與文化、與教會的失和、與金錢』。我們這一節要來談與文化上的妥協問題。與十九世紀相比，十八世紀的文化妥協較不明顯。但是到了第二次世界大戰之後，嚴重的擾攘不安就開始在這個問題上顯現出來。

在前一段討論中，我說到過去這幾世紀裡，大致說來基督徒從不懷疑他們的信仰比其他的信仰都來得優越。因此，宗教的優越感就孕育出文化的優越感。這並不是什麼新鮮的事。古代希臘人就叫其他邦國爲 *barbaroi* (蠻邦)。羅馬人和其他偉大『文明』的成員也一樣會看不起別人。而這種優越通常是表現於勢力強大的一方對待被統管的軟弱的一方。此時西方所表現的優越感也不例外。不過西方的文化、軍事、政治

對第三世界國家的宰制，與過去希、羅等強權對其他國家文化的宰制，情況至少有一點基本上的不同。過去這種統治的關係，至少在理論上是可以被推翻的，即使不是在軍事上，但至少可以在文化上。因為畢竟兩者勢力相當，可以互相抗衡抵制。過去世上的軍事、文化大國——敘利亞、波斯、馬其頓、羅馬、蒙古、土耳其等等——都是屈服在與他們站在平等地位的帝國手中。征服者與被征服者之間擁有的勢力（軍事或是文化方面）差別是很小的。

然而啓蒙運動伴隨著科技進步，使得西方立於一個優勢地位上，是世界其他國家無可匹敵的。一下子之間，少數的國家掌握了一些『工具』和知識技術，使他們得以高人一等。於是西方國家能夠在各個方面自封為其他國家的主人翁。這種優越感也很自然地感染了『西方的宗教』——基督教。事實上，大半時候宗教上和文化上的優越心理根本難以分辨，兩者像同義詞一般。美國宣教理事會在成立之初，就把異教國家歸在黑暗、盲目、迷信、無知的一邊，而西方國家則歸在光明、明察秋毫、啓蒙、知識的另一邊（參 Chaney, 1976:183）。其中根本不可能分出那些是指文化層面，那些是指宗教層面。反正一套特徵的描述可以兩邊都用（參 van den Berg, 1956:157）。

正如西方宗教是注定要傳到世界各地，西方文化也必勝過其他地區的文化。一百五十年前黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770-1831）就主張，世界歷史是由東向西發展，歷經了中國的『孩童時代』，然後經過印度、波斯、希臘、羅馬，到達『成年時代』的西歐。他歸結說：『歐洲是歷史的終點，正如亞洲是歷史的起點』（1975:197）。這種對『世界歷史的時期』（:124-151）、『世界歷史的地理基礎』的了解（:152-196），講得理直氣壯，絲毫不擔心有矛盾，其實這是一目了然的。但是表面上黑格爾仍裝作公正凜然的樣子，一洲一洲詳盡地評論各個文化（譬如：

『智利和秘魯是狹長的海岸領土，而且沒有自己的文化』〔:157〕；『非洲的特徵是集中在感觀性、慾念的立即性，絕對的僵化，沒有發展能力』〔:215〕），就在這一大串『客觀』發現中，確立西方有絕對不容置疑的優越之處。

當然黑格爾是那個時代典型的產物（正如我們每個人都是我們自己時代的產物）。後代的學者如道森（Christopher Dawson）、湯恩比（Arnold Toynbee）和其他人，就比較知道分寸，但是還會把西文化放在佼佼者的位子上。事實上一直到最近，幾乎所有的西方人（和許多非西方人）都認為按西方的樣式來重建整個世界，乃是理所當然的。就連宣教界也只有極少數的人有不同的看法。著名的『平信徒國外宣教訪察』（Layman's Foreign Missions Enquiry），1932年以《宣教再思》（*Re-Thinking Missions*）的標題出版，此書深信不但所有國家都在走向單一的世界文化（即西方文化），而且這種趨勢的發展是值得喝采的。正如所有在第三世界的西方人一樣，宣道士也應該是西方文化的宣傳者。

在現代宣教運動的初期，這種情形還是以比較純真的態度發生。『基督教的西方』有『權利』可以把他們的看法強加在別人之上，顯示出一種『眾志成城、名正言順的態勢，以致於它就在這樣一片想當然耳的看法下推進著』（Hutchison, 1982:174）。烏士特形容 1816 年在艾里奧（John Eliot）和馬特（Cotton Mather）的精神影響下，美國宣教理事會在將對美洲印第安人的宣教目標訂為『使整個部落都講英文，都把他們的風俗習慣文明化，也把他們的宗教變成基督教』（參 Hutchison, 1987:15, 29, 65）。同樣，在 1922 年有本小冊子就用 *Le rôle civilisateur des missions* 作為標題。德國宣教歷史學家萊特（Julius Richter）在 1917 年的著作中，以類似的口吻，提到『更正教的宣教工作，本是歐美

民族文化擴張的重要部分』（參 Spindler, 1967:25, 26）。在每一個例子裡，幾乎完全沒有提到是否該考慮別人的感受；他們的確不把這當一回事，以致別人會『對外來的文化，就是基督教和西方的價值觀，沒有好感』（參 Hutchison, 1987:113, 168f）。

並沒有人認為這種看法有什麼不妥當。瓦拿克（Gustav Warneck）還說：『基督教國家會成為文化的承先啓後者、世界歷史的領導者絕非僥倖』（Schärer, 1944:24 引用）。既然福音使西方國家強盛，福音也可以使其他國家茁壯。所以宣教士所關心的就是怎麼提昇這些沒能享受到西方文明好處的人。這麼一來，文化貧脊的民族就能升級到比較高尚的層次（J. Schmidlin; Schärer, 1944:9f 引用；參 Spindler, 1967:26）。福音對一個國家的影響效果就是在『使他們的舉止柔和，使他們的社交純淨，並快快地帶領他們過文明的生活』（John Abeel, 1810: Chaney, 1976:249 引用）。第一次世界大戰之後那段時期，最流行的宣教經文之一是約翰福音十10：『我來了是要叫人得生命，並且得的更豐盛。』牛比津說（Newbigin, 1978:103），『所謂「豐盛的生命」，被解釋為現代教育、醫療、農業所能提供給世上受剝削的人豐富的物資。』

那時的宣教作家與發言人，認為非西方社會裡，人們生活墮落是毋庸置疑的。有些人特別是十九、廿世紀之間的人還極力渲染這種墮落光景，認為只有『基督教文明』才可以拯救他們。瓦內克（Johannes Warneck）就詳細描述了『野蠻的化外人』的敗壞特點是：不忠實、恐懼、自私、不道德、愛世界（1908:70-127）。不過，最過分的當屬美國長老會的丹尼斯（James Dennis）所著三巨冊的書：《基督教宣教與社會進步》（*Christian Missions and Social Progress*），羅列了一大堆亞非州民族的缺點（Dennis, 1897, 1899, 1906）。第一部書的大部分（1897:71-401）詳細分析和表列出『非基督教世界的社會種種罪惡』，而且還整整

齊齊地按著其效應，區分為人生七大範疇：個人、家庭、部落、社會團體、國家、商業團體和宗教團體，囊括文化敗落現象的種種細目：如賭博、荒淫、閒蕩、一夫多妻、指腹為婚、人祭、酷行、巫術、惡俗、沒有公德心、階級制度、貪污、賄賂、商業詐欺、淫亂、迷信等等。從他那取之不盡的字彙倉庫，淋漓盡致地描繪出運行在化外人社會中的腐敗文化。這些還是選摘自他發給一些熟悉『遠方民族的屬靈歷史和社會狀況』之宣教士的問卷，所得到的『真實無偽』的回覆資料（1897:viii）。

就是根據這樣的背景，人們於是體會到，如同宣教發言人所鼓吹的，那些接受福音的人會蒙受多大的福份。丹尼斯在這方面也不落人後。他第二冊書的大半（1899:103-486），和第三冊的全部（1906），都用在仔細數算『基督教宣教給社會進步帶來多大貢獻』。他還按前面的分法，以七大類別一一列舉基督教宣工作如何帶給非西方民族祝福。這項成就實在令人歎為觀止。史密斯只就其中幾項作了以下的結論：

宣教運動有著以下主要的貢獻：廢除奴役制度；傳播更好的農業技術；建立並支持無數的學堂；為成千上萬的人提供醫療服務；提昇了婦女的地位；在不同國籍的人民之間建立聯繫，使得戰事平息；為新獨立的國家訓練一批重要的領袖人才（1968:71）。

在美國宣教提倡者當中，總是把改善婦女社會地位的重要性列為最優先（參 Forman, 1982:55）。其次是促進教育和醫療的進步。誠然這些成就是不可被抹煞的，也應該受到褒揚。只是在這進步榮景中存在著負面的事物。最嚴重的也許還不是這些領導人的沾沾自喜、自吹自擂的模

樣（丹尼斯就是明顯實例），而是他們完全喪失對自身文化的批評能力，對異國的文化也缺乏欣賞能力。

問題出在這些人沒有察覺自己有一種民族優越感（ethnocentrism）。他們把中產階級的理想與價值觀，跟基督教特質相互混淆。他們對道德、體統、秩序、效率、個人主義、專業主義、工作、科技進步的看法，都已歷經長久的薰陶，如今於是理直氣壯地將它們輸出到世界各地。他們已有先入為主的成見，不願去欣賞所到之處的各種文化，這些文化包括生活與學習的結合；個人、群體、文化、工作之間的相互依存；民俗智慧的精深所在；以及傳統社會中得體的規矩等等，如今都被啓蒙運動所塑造出來的想法給掃地出門。西方人的想法是把人當作客體來看待，把整個世界按西方的樣式來改造，把人與自然及別人加以分開，而按照西方的標準和設想去『推展』這些計劃（參 Sundermeier, 1986:72-82）。

就在這種程序裡，『西方神學』也原封不動地全部輸送到世界各地的新興教會裡去。當然中間免不了有些讓步。天主教把這種情形稱作『變通』（accommodation）；基督教更正派則叫做『本色化』（indigenization）。但是，大體而言，天主教原則上還是主張『宣教教會』必須在每個細節上都反映出當時羅馬教廷的習俗。更正教在這方面也沒進步到那裡去。其主要原因之一是加爾文派有關人性全然敗壞的教義。西方人尤其容易在亞非洲人民身上看出這一點，而他們看自己就沒這麼犀利。不過，『本色化』仍舊是大部分更正教宣教機構的一項正式策略，即使要本色化到什麼程度，理所當然地還是由宣道士來決定，而不是由新興教會的會友。

理論上更正教在宣教區是以建立『獨立的』新興教會為目標。但是那種高高在上的施捨姿態，終究妨礙了這個目標的達成。原先十九世紀

中期引發熱烈討論，聲勢浩大的『自主、自養、自傳的教會』的議題，到了廿世紀初期，因著現實的考量，就都被束諸高閣。原本有自主權的新興教會，被貶為宣教差會『辦事處』。1910年在愛丁堡召開的世界宣教會議，宣教差會被擁戴為『教會準繩的承繼者，以基督的福音來征服世界』，而『宣教工場』的教會則只是『佈道的執行者』或『器皿』（參 van't Hof, 1972:39）。它們是教會沒錯，但沒有西方教會這麼有條理，仍需要接受施捨、駕馭、導引，與未成年的孩童一樣。

對史密斯而言，宣教妥協的另一部分問題出在金錢上（參 Smith, 1968:92-97）。其中至少以兩種形態出現：第一，在宣教地區首批信主的人大半是社會中最窮困的人，所以宣教士必須發展一些工業，使這些信徒能在經濟上獨立。巴塞爾宣道團在這方面做得相當好。尼爾（Neill, 1966a:278）就說：『巴塞爾宣道團的瓷磚和紡織品在南印度頗有盛名。』另外在迦納和其他地方也有類似的情形。當然，這會出現潛在的兩難問題。用尼爾的話來說：『一旦差會關心起商業的事宜，到頭來就不再是個差會。』更重要的是，這種政策實施之下，宣教士變成了雇主，而當地基督徒是雇工，所以很難彼此以弟兄姊妹相待。1880年一位巴塞爾宣道團的理事 Otto Schott，埋怨宣教士在控制工廠營運上，連細節都要管，他們不信任印度人，Schott 還抱怨當地基督徒變成是教會的『奴隸和順民』，他們一不小心就會丟掉工作（參 Rennstich, 1982a:97）。

第二項困難是宣教區的教會是按著宣教士母會的形態來組織，但兩者的社會經濟體系是全然不同的。其結果真是災禍連連。有一個研究團在1920年到印度去訪問，就宣稱：『我們所開創的工作環境和工作方法，只有靠歐洲的財力才有辦法維持』（Gilhuis, 1955:60 引用）。戴維斯（J. Merle Davis, 1947:108）就這麼說：『西方教會犯了個錯，就是把

掃羅的全副軍裝和手上的刀劍，硬佩帶在東方的大衛身上。」1938年IMC（國際宣教協會）的淡巴蘭會議（Tambaram Conference）有一份報告明白地表示：

一個企業需要有價格高昂的建築物，有西方訓練出來的領袖人才，有許多器材、設備，還要有西方教會特有的一些附帶的活動，這根本就超過了一般亞洲的群體所能擔負得起的。⁴

此外還可以舉出更多類似的例子。但這一些已足夠說明因著西方教會施捨的父權心態所造成的情況，年輕教無法達到西方教會所定的成熟標準。這麼一來，不管有心無心，西方宣教差會已教導他們帶領的信徒，沒錢就不好辦事。

在檢討西方文化規範或明或暗地硬加在其他地區的信徒身上時，值得注意一點是，無論是自由派或保守派，都一致認為基督教是健全文明的基礎；大家在這點上一致公認，無人不以為然（Hutchison, 1982:174）。表面上看來，這與早期宗教改革或是清教徒運動的立場沒什麼不同。但是事實上在這時已有了關鍵性的改變。對清教徒而言，文化是包括在宗教裡面；但是現在，由於啓蒙運動的影響，文化成為左右局勢的實體，而宗教只是它的表達方式之一（參 van den Berg, 1956:61）。現在自由派和保守派同樣在問的一個問題（這在啓蒙運動以前是個不可思議的問題）是：佈道之前要先教育人，使人文明一點，佈道才有果效？或者應該專注地作佈道工作，確信文明自然會隨之而來？（參 Hutchison, 1987:12）

在十八世紀和十九世紀初，這問題還沒有很清楚地浮現出來。威伯福士雖然花了三十年在英國為解除奴隸制度而奮鬥，他還是非常投入佈

道工作；他和克里都是把『教化人』和『傳福音』擺在一起（參 van den Berg, 1956:192）。1816年，當巴塞爾宣道團成立的時候，也把宣教目的明定為傳揚『和平福音』和散播『慈善文明』兩項（參 Gensichen, 1982:185）。同年，烏斯特（Samuel Worcester）描述美國宣教理事會的目標是『文明化與基督化』（參 Hutchison, 1987:65）。但是到了十九世紀後半段（到了廿世紀時更明顯），兩者的分界線才被清楚地劃定，而它們的優先次序就此成為問題。

一方面，有一些人如莫特（John R. Mott, 1865-1955）強調『個人佈道』（personal evangelism）是最優先的工作，但實際上這只是被當作『一種遠大目標的手段，使人在個人生活、家庭生活、社會生活、國家生活中以基督為主』（Hutchison, 1982:172 引用）。所以在這裡可以看出，福音主要是解除世上的紛亂痛苦的良藥。還有其他人進行不同的宣教策略。他們以為教化百姓是屬靈果效不可或缺的因素。教化的力量固然本身不會使世界福音化，但卻能為那些從事佈道工作的人開路（Hutchison, 1987:99, 116 中列舉了些例子）。這種路線最有意思的例子就是哈恩（Hugo Hahn, 1818-1895，萊茵區差會〔Rhenish Mission Society〕的宣教士）在西南非的那米比亞（Namibia）所推行的政策。他以為人的心思和舉止經過一定程度的文化薰陶，佈道才能進行。如果沒有這種心思舉止，福音根本就沒有接觸點。在傳福音之前，先要營造出這種環境。所以宣教士必須先引介一種較高層次的文化，才能預備人接受一種較高層次的宗教——基督教（細節請看 Sundermeier, 1962:109-115）。

到了十九世紀末，保守派（或基要派）和自由派（社會福音派）在宣教的立場上有嚴重的裂縫。然而，雙方的代表都會說他們主張佈道重於教化，兩邊也都會有其他人相信教化是佈道之預工。但不管那一種論

調，他們的策略基本上都沒有什麼差別，不論是自由派或保守派，後千禧年派或前千禧年派，都一樣熱衷於鼓吹西方文化。他們差異越來越大的地方，在於概括性的宣教目標。有些人認為宣教的目標不在使異教徒進到一個有次序、有文化的社會，而是帶領他們到基督面前，領受永恆的救恩。有些人則比較關切如何開創一個以福音為中心的文明，以及使萬國能得享福祉，而較不在乎人永恆去處的問題（參 Hutchison, 1987:99, 107f; Anderson, 1988:100）。

當我們回顧基督教福音與西方文化之間糾纏不清的問題，有幾點附帶的說明依序陳述如下。

第一，福音臨到眾民，一定是披著文化的外袍。沒有那種能與文化隔離的所謂『純』福音。所以無可避免地，西方宣教士在向亞非人民介紹『基督』的同時，也會夾帶著『文明』。斯皮爾（Robert Speer）在1910年簡潔地提到這事：

我們勢必會以我們的本相，或帶著固有的特徵進入非基督徒的世界裡。儘管我們已竭力想把真理從西方的形式中分離出來，……我們知道，我們還尚未成功（Hutchison, 1987:121 引用）。

第二，其實也不需要否認西方文化對其他社會具有正面的貢獻。

第三，在文化『外銷』過程中，總有人會察覺到事情不太對勁，而盡量不要把西洋文化強加諸別人。宣教團體或宣教人士之中，總是有那麼一些堅定的少數會質疑這種強迫推銷文化的行為，不管這些文化本質『有多蒙神祝福、多榮耀』（Hutchison, 1987:12）。有些人也深深覺悟西方對於其他社會的罪行，特別是像販賣奴隸的惡行，他們便想極力予

以補償（參 van den Berg, 1956:151f）。另外有些人則是鼓吹在宣教地區建立起能自立更生的基督教群體。安德森（Rufus Anderson）是最著名的一位，他在 1832 年到 1866 年間擔任美國宣教理事會的資深幹事。他說，宣教士只是栽種者而已，至於莊稼如何完全是在乎上帝。往往，宣教士傳輸的，是一些他們對福音的觀念，其中可能包含著福音本身，以及某些的誤解。在敘利亞學生當中工作的長老會宣教團，就使得學生『舉止動作像外國人，生活習慣像外國人，連感情表達也像外國人。』所以，宣教的政策不應該控制福音的走向，而是要信任福音，『任其發揮』。西方世界不能雕塑基督教形狀，這信仰是要遍及整個世界的（參 Hutchison, 1987:80-82）。

如此和緩的論點至少應該帶來些影響。然而講半天，文化的強行灌輸、操縱還是照常在進行。一般來說，宣教士常不會覺察到自身文化中有些什麼瑕疵。他們常常怕本國人會懷疑他們的宣教成果，並且常常缺乏自我批判，而且對別人的話也不太能接納。像馬維爾（Herman Melville）以為教會在美國印地安人當中所做的工作根本是『把土人教化成馱馬，傳福音的結果是使他們成為載物的牲口』（Hutchison, 1987:76 引用）。他們也沒警覺到，啟蒙主義已經滲透到他們的思想中，因此『基督教』和『文明』舊有的合一景況已被破壞。

除此之外，宣教人士對於西方國家之中一項微妙而根本的轉變不夠敏銳，這轉變就是所謂的『彰顯天命』（manifest destiny）。我下面就要來談一談這個概念。

宣教與「彰顯天命」

西方人從事宣教工作時，不但以為西方文化比其他文化優越，而且還相信上帝在祂的全權之中，已揀選了西方國家，因為它們天賦異稟，堪為世界各邦之表率，直至世界的末了。這種信念就叫做『彰顯天

命』。本來在十九世紀初的幾十年還幾乎沒有這種概念，但是後來越來越明顯，在 1880 年到 1920 年之間它的聲勢達到巔峰，這也是眾所皆知的『殖民主義的全盛期』（Neill, 1966a:322-396; Neill 的年代劃分是 1858 年至 1914 年）。西方殖民擴張無疑地是與『彰顯天命』思想有關，不過還是要把後者分開來處理，因為這個思想不僅表現在殖民運動上，也表現在其他方面。

我們今天所知道的『彰顯天命』，是國家主義的產物，而且是近代才有的現象。雖然馬基維利（Niccolò Machiavelli, 1469-1527 義大利政治家）或許是最早懷有這種國家主義思想的人（參 Kohn, 1945:127-129），但國家主義這個名詞要到 1798 年才出現（Kamenka, 1976:8）。1700 年以前，沒有一個國家或民族會召令所有歐洲人對它宣誓效忠（:5）。人們只對他們的宗教或統治者表達一貫的赤誠，但是在文藝復興與啓蒙運動之後，人的世界觀有了重大的革命，從強調上帝和君主，轉為將一個民族當作一個生命共同體的意識（Kohn, 1945:215-220）。催化的事件就是法國大革命，它深受啓蒙運動的薰陶，人們首次斷言，民族自決是政治新秩序的基礎（Kohn, 1945:3f; Kamenka, 1976:7-11, 17f）。民族自決取代了君主和封建公侯。大革命的『人權宣言』就有著這樣一段話：『至上主權的原則乃歸於國家：沒有一幫人或是一個人可以運用不從國家而來的權柄。』藉由浪漫主義的哲學思潮，這種觀念普遍在德國和其他地方流行著。赫德（J. G. Herder）就提到，特別是透過相同的語言，國家得以認同自己，並發展它在道德上和政治上的性格。『同胞』（*Volk*）觀念非常含糊，但卻比『公民』（*citizenship*）一詞來得有力，讓赫德和浪漫主義者拿來大加發揮（Kohn, 1945:331-334, 427-441）。從此民族國家取代了神聖教會和神聖帝國。

同時，這些概念又跟舊約中選民的觀念結合在一起。結果是幾乎每個白人國家都自視為選民，為特殊的天命而被選立、擁有特殊的恩賜，包括：德國人、法國人、俄國人、英國人、美國人、南非人、荷蘭人。這種民族意識自然也被吸收進宣教意識之中，各國的基督徒都自以為上帝要他們在藉著宣教擴展神國的事上，扮演舉足輕重的角色。

大致說來，十八、十九世紀初期的宣教士並沒有這種理念。大部分英國早期宣教士並沒有受過高等教育；都屬於「勞工貴族」，出身於中低或工人階層（參 Warren, 1967:36-57）。威廉克里的本行是鞋匠。在德國也是相似的情況，很少德國宣教士把他們的事奉當作是在為德國民族效命，而且最早在專克巴工作的德國宣教士還加入在（英國）CMS 裡。他們所效忠的是哈勒（Halle）敬虔派的傳統，而不是德國（參 Gensichen, 1982:181f）。

儘管如此，甚至在 1870 年代以前，各個地區偶爾仍可以發現德國民族那種質樸的驕傲。來比錫差會（Leipzig Mission Society）的創辦人格魯爾（Karl Graul, 1814-1864）鼓吹一種政策，強調建立當地教會，他還說德國人格外適合從事這種工作（參 Gensichen, 1983:258-260）。經過大約一世代之後，瓦拿克就更明確歸納這種觀點：『德國人一項特殊的恩賜，就是很能尊重別的國家，所以進到他國時，對於其他民族的怪異的特質能保持無私、不帶偏見、體諒的心態』；還說『如果一個宣教士不知道欣賞自己的民族特性（*Volkstum*），他就不會去欣賞並培養他國的民族特性』（Gensichen, 1982:188 引用；參 Moritzen, 1982:55f; Gensichen, 1985:201f）。

這種『彰顯天命』的主張在安格魯撒克森人當中比歐陸更正教人士要更早出現。對前者而言，這種主張與千禧年的盼望有密切關聯。清教徒就相信，上帝要用安格魯撒克森人來帶領世界走向歷史的盡頭，而使

千禧年到來（參 van den Berg, 1956:21; de Jong, 1970:77; Hutchison, 1987:8; Moorhead, 1988:26）。在北美，這種清教徒思潮持續比較久，而且聲勢比它的母國英國要更強盛。從很早開始就有一個廣為流傳的傳說，就是上帝已經篩選了一個民族，祂爲了新英格蘭而從英國人之中挑選出最好的禾穀（Niebuhr, 1959:8）。其中一個反覆出現的重要字眼就是『神的掌理』（divine providence），上帝在萬民當中命定英國清教徒到蠻荒開墾出一個新樂園來。

等到北美的殖民地地 1776 年脫離英國的管轄之後，這些想法就更普遍而堅定地被人接受，逐漸凝聚成『彰顯天命』這種觀念（參 Chaney, 1976:187, 204, 295）。在復興的風潮之後，這觀念就更有宗教的意味，而且自然而然地和海外宣教事工相結合。1810 年創立的美國宣教理事會就徵召一些不但是『基督徒』，而且是『愛國志士』來加入（:249）。這種『美國優越主義』（American exceptionalism）在十九世紀頭幾年日見壯碩（Hutchison, 1987:39），雖然它的根基還是立於教會之上，而不是美國人身上，但很明顯的，大家都認爲美國的基督徒是比其他人更能承擔此一重任（:42）。此時後千禧年的浪潮也在興起，越來越多人相信千禧年會在新世界中誕生，很可能就是在新格蘭一帶（:56f）。在 1800 年，新英格蘭神學領袖之一的恩門斯（Nathaniel Emmons, 1745-1840）突發奇想地認爲，上帝將要『把世界的帝國從歐洲轉移到美國，並在那裡建立起屬祂的非凡子民』；他並且再加上：『這很可能是上帝……在世上的國被吸收到基督的國之前，所揀選的最後一批特殊子民……』（Hutchison, 1987:61 引用）。

值得注意的是，在十九世紀初海外宣教的洶湧熱潮之後，1845 年左右大家的興趣就減退了（Chaney, 1976:282）。接下來這三十五年裡，注意力不再是全世界，而只集中在北美。1823 年的門羅主義（The Monroe

Doctrine，譯註：美國第五任總統門羅主張美國不干涉歐洲政治，亦反對外國干涉美洲，為一種孤立主義）強調美國在北半球的霸權，而不爭取全球的領導地位，這對教會也有極大的影響。此時北美大陸的西部和西南部有許多領土歸屬了聯邦政府，在十九世紀中葉時又添加了五個州，住在人口稠密的東部沿海的基督徒，只想往美洲大陸西部拓展，而不去注意美洲以外的其他國家（參 Chaney, 1976:281）。只有像美國宣教理事會這種超宗派的團體，才有興趣往海外宣道。各宗派則把重心擺在美洲大陸。1874 年循理會宣道差會（Missionary Society of the [Northern] Methodist Episcopal Church）一共支持了三千位宣教士，但是只有 145 位是海外宣教士（Andreson, 1988:98）。

直到 1870 年代，特別是 1885 年之後，宣教才開始重回教會的懷抱（Chaney, 1976:282; Hutchison, 1987:43）。這也是帝國主義發展的巔峰時期。德國、比利時、英國、法國殖民急遽地擴張，而這些國家中的教會和宣教組織也同樣地有驚人的增長。美國並沒有在殖民爭奪戰中軋上一腳，不過宣教提供了美國一個相對於帝國主義的『良性的對等』。美國人在這點上相當自豪，認為他們沒有捲入殖民的漩渦中，而能從事『美好的屬靈帝國主義』，前往他國去宣揚基督的國度（參 Hutchison, 1982:167-177; 1987:91-124）。到底他們的動機是民族主義呢？還是宗教性？很少人會爭辯這問題。因為當時大部分人都不覺得有什麼必要在兩者間作選擇。『基督徒的責任和美國人的責任基本上是一致的』（Hutchison, 1987:44; 參 Moorhead, 1988:25）。

從十九世紀逐漸步入廿世紀時，美國的自信樂觀精神在海外宣教事工上越發地表露無遺。『時代的精神就是開闊、氣魄、前瞻。這是一個充滿活力的年代，也是一個大企業的年代。……海外宣教也趕上了國家的這股潮流』（Forman, 1982:54）。這個『急性子的世代』（V. Rabe;

Hutchison, 1987:91 引用) 期望世界的福音化就在那時成全。所以在這全盛時期(1880-1930),有成千上萬的美國人參與海外宣教,在國內的也是數以百萬計(:1)。1880年以前的宣教工作,跟往後半世紀的發展相比,簡直成了侏儒。從1880年之前的少數宣道士,到1890年增加為2,716人,1900年有4,159人,1910年有7,219人,而在1915年時超過9,000人(Anderson, 1988:102)。尤其是在美國學生群中宣教的熱忱更是令人嘆為觀止。1886年成立的SVM(Student Volunteer Movement, 學生自願佈道運動),在短短兩年之內就吸收了近三千位學生加入海外宣道的行列(參Forman, 1982:54; Anderson, 1988:99)。

1900盛大召開的紐約普世宣教大會(New York Ecumenical Missionary Conference)上,宣教的熱潮達到了最高點。這是『有史以來最龐大的一次宣教會議』(W. R. Hogg; Anderson, 1988:102引用),有兩百多個差會出席,將近二十萬人左右參加大會中各種聚會!在那個時代,政治人物參與這種盛會也是很自然的事。美國總統海納森(Benjamin Harrison)便是大會的榮譽主席,而且還主持了幾場聚會。大會的常務主席馬金禮(William McKinley)為大會致開幕辭(提及宣教工作目前已獲致『文明運動中最奇妙的勝利』),然後由當時紐約州州長,也就是後來的美國總統羅斯福(Theodore Roosevelt)演講(參Forman, 1982:54; Anderson, 1988:102)。事實上,廿世紀初期的幾任美國總統,從馬金禮到威爾遜(Wilson)都非常讚賞海外宣教的活動,認為是『民族的利他主義』(national altruism)的最佳寫照(參Forman, 1982:54)。當美國『介入』菲律賓時,馬金禮也用上了這種詞彙(即民族利他主義)(參Anderson, 1988:100f)。

賀普金斯提倡『無私的施惠』(disinterested benevolence)和廿世紀初期這種『民族利他主義』之間,有其聯貫性也有其不相聯貫之處。兩

者都有『彰顯天命』的成分；但是後者比較沒有『犧牲』的感覺。『無私的施惠』是講到享有特權的基督徒國家對那些還活在『黑暗死蔭裡』的人的一種欠債的感覺。但是所謂『民族利他主義』則把『白種人的負債』變成了『白種人的負擔』，而且他樂於承擔這擔子，只希望能廣為人知，並受人感戴。但這種新潮流仍不脫父權的心態。他們忘記了安德森（Rufus Anderson）等人的呼籲，要讓年輕的教會和『新興』國家自己站立起來，沿著自己選擇的路線來發展。在上個世紀，西方宣道士總是把第三世界的人看成次等人，不會真的把教會的未來託付給他們。

回顧在北美等地的整個『彰顯天命』的現象以及宣教的活動，我們實在不能輕易地遽下結論。對於某些人，堅信上述的宣教光芒純粹是起因於宗教也好，或者像其他人，認為它只是一種民族認同及擴張的野心也罷，兩方都沒有把握問題的重點，就是宗教的熱忱和民族的情感基本上是無法分割的（參 Hutchison, 1987:44f）。不過上述所談的現象，無疑的，是受到啓蒙思潮極大的影響。

宣教與殖民主義

『殖民的觀念』是在基督教以前就存在的一種古老的觀念（Neill, 1966b:11-22）。只是這種觀念在近代的表達方式卻是跟西方基督徒國家的擴張有著緊密的關連。第七章我們已談到，在近代之初，殖民主義和宣教已混淆糾纏一起，特別是在天主教勢力範圍內，以及教皇授權西班牙、葡萄牙國王來進行的。我曾提到，我們今天仍在使用的『宣教』（Mission）一詞，其原意是與西方世界在海外拓殖屬地並鎮壓當地的居民的情境有關。所以自十六世紀以來，一談到『宣教』（mission），就會談到『殖民主義』（colonialism）。近代的宣教是在近代的殖民環境下產生的（參 Rützi, 1974:301）。

在十五至十七世紀之間，雖然方式不同，天主教和基督教（更正教）卻都奉行政教合一的神權政治理想。不管是天主教徒或是基督徒，那時的統治者獲得海外的產業時，不會只想伸張在政治上的支配權；他理所當然地也要被征服的民族信奉他的宗教。所以當君主在殖民的同時，他也在宣教（Blanke, 1966:91）。所以當十六、十七世紀歐洲人去美洲或是好望角時，他們的任務不但是去征服異邦，也是去向他們宣道（:105）。

到了十七世紀情況就有所轉變。神權政治的理想逐漸地衰退。當丹麥人在印度東南沿岸的專克巴發現第一處殖民地時，他們所關心的主要是商業上的拓展（Nørgaard, 198:11）。同樣，當荷蘭人爲了到東方的航程而在好望角設立『中途站』（1652），也是相同的道理，雖然嘴巴上還掛著加爾文宗的講法，說是要使那區域福音化。英國到美洲、亞洲各地的探險也是懷著相同的目的。事實上是這些商業行號比政府當局更先取得海外的產業。這種情況已經和早先的西、葡殖民冒險有所不同。營利企業和宣教事業差距日漸明顯，荷蘭、英國、丹麥的貿易公司，至少在初期經常不允許宣教士進到他們轄管的殖民地，他們把宣教士看作商業利潤上的威脅。這跟早期天主教授權殖民的情況大不相同（參 Blanke, 1966:109）。

大致來說，西方更正教國家的殖民擴張完全是世俗的。奇怪的是，在十九世紀時卻又再加入了宗教的色彩，且與宣教密切相關連！殖民官員很熱烈地歡迎宣教士進到殖民地。因爲從殖民政府的觀點來看，宣教士確實是理想的盟友。他們住在當地人中間，懂他們的語言，了解他們的風俗習慣。誰比這些宣教士更能說服當地人乖乖地臣服於英國人、條頓（日耳曼）人的恩威呢？因著當地人對宣教士的『信任』，他們可以成爲可靠的教師、醫療人員、農業指導員，對官員來說，這比宣教任務

更有用。在殖民地的文化、政治、經濟上，誰能比宣教士有更大的影響力呢？（參 van den Berg, 1956:144; Spindler, 1967:23）。

當各國宣教士為殖民地效力成為慣例，他們就自然被當作殖民勢力的前鋒與後衛（參 Glazik, 1979:150）。不管他們喜不喜歡，他們已經成為帝國主義擴張的先鋒。單就英國這個主要的殖民勢力而論，特別是在維多利亞時代，殖民官員越來越能領略宣教工作對帝國的價值與重要性。⁵其他國家也同樣地體會到宣教所能對其海外領地的貢獻。1890年德國總理卡布維（von Caprivi）就公開說：『我們應該在內地多開設幾個工作站，好讓商人和宣教士可以從這裡調度；槍砲與聖經應該攜手前進』（Bade, 1982:xiii 引用）。

所以難怪在『帝國全盛時期』（1880-1920）政府發言人經常讚揚宣教士及其宣教工作所付出的功勞。即使這時期過後很久，還是可以發現這種言論。例如在南非，雖然不是典型的殖民勢力，但宣教士被視為政府的盟友，常幫助政府宣導政令。直到1958年，還有內閣閣員 M. D. C. de W. Nel 會說：『有許多人對宣教不熱衷的原因之一』是不能領略『宣教工作的政治意義』。只有『我們』成功地把黑人帶進教會裡來，『那麼這個白人國家和所有的其他族群的未來就有希望了』（1958:7）。不然的話，『我們一切政策和立法，都將註定失敗』（:25）。因此，『每個愛南非的青年男女，都應投入宣教工作，因為宣教不僅是上帝的工作，也是為了國家的工作！』（:8）；宣教是『服事神最美好的機會，也是服務祖國最光榮的機會』（:25）。

政客看出宣教工作對他們殖民地的價值，這尚可理解，但宣教士經常也和他們所見略同，那就令人難以理解。當著名的法國紅衣主教拉維格芮（cardinal Lavigerie, 1825-1892）差派『白人神父』去非洲時，他提醒他們『我們是為法國和神國而工作』（參 Neill, 1966b:349）。在紀念

（英國）SPG 的事工兩百周年（1701-1900）的紀念冊中，序言裡居然有這麼一段話：『當人人為帝國擴張而歡呼時，似乎也理當為帝國盾牌的屬靈一面歡呼，來顯明這帝國是如何在最優異堅實的根基上建造』（Pascoe, 1901:ix）。

在這種情形之下，難怪宣教士有時會乞求自己的國家，伸張其勢力以保護宣教士工作的所在。他們的理由是，若非如此，其他殖民勢力就會來併吞這塊屬地。在東南非的馬拉威（Malawi）的蘇格蘭宣教士，及在納米比亞的德國宣教士，是眾多實例中的兩個而已（Walls, 1982a:164; Gründer, 1982:68）。

當宣教士變成殖民擴張的同路人，他們全都真心相信由自己國家來統治殖民地，狀況必然較佳，維持殖民地的原狀或者由其他歐洲勢力來統治皆不會更好。因而，大體上宣教會歡迎殖民統治的到來，以為這會對『原住民』有利。但是今天的讀者有時會得到一種印象，覺得實際上這些宣教士以為宣教是對帝國有利，而不是殖民主義能為宣教效勞。菲利浦（John Philip）從 1819 年起擔任倫敦宣教差會（London Missionary Society）在好望角的監督工作，儘管他為殖民地受壓迫的有色人種仗義直言，並且經常為了殖民政策而和當局起衝突，他也因此而名留青史。但他卻從未懷疑英國殖民主義的合法效力，而且還講過一些令人匪夷所思的話，是論到宣教工作如何有助於殖民地的安定，以下就是其中一例：

當我們的宣教士……在各處散播文明、社會秩序、快樂幸福等等的種子時，他們也同時藉著完美無瑕的方法，延伸了英國的利益、英國的影響、英國的帝國聲威。每當宣教士在蠻族部落

當中樹立起他的規範，當地居民對殖民政府的偏見就不復存在（1828a:ixf）。

又說：

宣教工作站是提升我們殖民的內在力量最有效的機構，也是最便宜、最完善的軍事要塞，一個明智的政府可以用它來作為前哨，以抵禦蠻族部落的掠奪和侵襲（1828b:227）。

類似的言論（還可以再加上更多的例子，如德國方面的例子，請參 Moritzen, 1982:60）反映了後來所謂的殖民主義三個“C”的角色：基督教（Christianity）、商業（commerce）和文明（civilization）（或者，法文的三個“M”：*militaires blancs, mercenaires blancs, missionnaires blancs*；軍事、商業、宣教；參 Spindler, 1967:23）。

不過，在支持殖民事業之際，不是每個人都像漢恩（C. H. Hahn；萊茵差會的宣教士）那麼過份。他在 1857 年說到：『即使白人征服奴役其他民族，也是帶給他們無比的好處，即使是最殘酷的待遇，這些奴隸也會以為是情況好轉』（Sundermeier, 1952:111 引用）。⁶不過，大部分人都可能會同意蒙特（Carl Mirbt）在 1910 年所寫的：『宣教和殖民主義是相輔相成的。而且我們有理由可以期望，這樣的同盟關係會給我們的殖民地帶來正面的效應』（Rosenkranz 1977:226 引用）。依據『殖民就是宣教』（德國殖民幹事 Dr. W. H. Solf 的話）的看法，天主教的宣教學者史密德林（J. Schmidlin）在 1913 年寫到：

誠然，宣教從靈性上征服了我們的殖民地，並且從內在同化了他們。……政府也許真的在外在方面提供保護以資配合，不過必須靠宣教才能鞏固殖民政策的深層目標，也就是內部的殖民化。政府也許可以藉由懲戒和法律的幫助，來強化外在的服從，然而卻是宣教工作使得本地居民有真正內在的順服與奉獻。我們索性可以把舒夫博士（Dr. Solf）的話『殖民即是宣教』顛倒過來，變成『宣教即是殖民』（Bade, 1982:xiii 引用）。

布朗克（Blanke, 1966:126）引述蘭漢斯（Ernst Langhans）的話，認為捲入殖民事務是宣教的『間接的罪行』（indirect guilt）。不過蘭氏還補充說，有另一種『直接的罪行』（direct guilt），就是宣教士目睹殖民當局的殘暴行徑卻視若無睹、噤若寒蟬。他們沒有意會到，當他們想要在政府與當地人民之間扮演中介者角色，單單地接受殖民統治的現狀，並視為勢所必然的現實之時，卻正中殖民當局的下懷。他們能做的頂多是懦弱地乞求政府在選用殖民官員時，要更慎重地挑選些『實在又有操守的人』，他們也許比較知道如何善待原住民，並『欣賞本地人的特點』（參 Engel, 1982:151）。不過，提倡宣教的人士很少會向當時西方基督徒普遍的心態提出徹底的挑戰。他們認為殖民勢力擴張到哪裡，宣教士就會被差到那裡，或者說，宣教士被派到哪裡，殖民勢力就應該尾隨到那裡——即使只是要為他們的宣教士提供保護。

也許在這裡談一談，英國屬地的宣教與殖民的現象與德國屬地的現象有那些相似及相異處，或可對我們有所幫助。

有一點很值得注意的是，英國的殖民事業——它可以追溯到十七世紀之初——剛開始的主要目的是貿易。只是到了後來才有帝國主義的動機出現。所以西阿理（J. R. Sealey）說『不列顛帝國是無心插柳而造成

的』，恐怕是有幾分道理。拿破崙的戰績，以及英國取得全球的海上霸權，都與上述的動機有關。而一旦開始有了侵略的野心，攫取更多屬地的行動就一發不可收拾。不過，以經商為首務的情形仍持續了好一段時間，而且在這時宣教士是不受歡迎的。事實上，不少基督徒發言人，像是皮特（William Pitt）、巴克（Edmund Burke）、威伯福士、威廉克理等都嚴辭批評，這些海外貿易公司的政策，使得宣教士在殖民地難以被接納（參 van den Berg, 1956:107f）。

到了 1810 年代，事情就開始有了轉變。1813 年英國國會決定要在印度『介紹有用的知識，並促進宗教和道德上的改善』（後來也在其他的殖民地實施）。於是從此開始了所謂的『慈惠的殖民主義』（benevolent colonialism），這意味著，殖民強權刻意地承擔起造福殖民地居民的責任，這也意味著從此宣教士被准許較自由地進行工作。

最初的一批宣教士多半是從福音派而出，他們盡量跟殖民當局保持距離。LMS 在好望角的事工，特別是菲力浦（John Philip），便是其中一例（參 Philip, 1828a:253-359; 1828b:23-77; Ross, 1986）。但是在十九世紀時，情況有了重大的改變；因著英國想要恢復它的宗教景況，福音派就逐漸成為一股受敬重的勢力（van den Berg, 1956:146）。事實上這意味著，當福音派的宣教士越來越受尊重的同時，也越來越跟殖民系統妥協。

等到 1880 年帝國全盛的時期，宣教機構就擺明是殖民事業的同謀。帝國主義的高度擴張和宣教事工的高度發展，兩者的齊頭並進是日益明顯。這時期的另一個現象是宣教士不斷有新血注入。在 1799 年到 1879 年間，CMS（教會宣教差會）派出了 991 位宣教士，但是接下來的二十六年間，卻派出了 1,478 位宣教士。其他差會也有類似發展。而且還不斷有新差會的成立。不過，宣教士的增加若只單單歸因於人們更

熱衷於帝國的發展，這也是不正確的。1859 年到 1860 年間的復興運動，在宣教增長上也扮演著重要的角色。另外還有其他種種原因，只是它們常常跟那照著英國形像改造世界的意圖相吻合。另外，有一批新類型的宣教士在這時出現。大學產生了許多宣教自願軍，特別是在劍橋。這些受過高等教育的『紳士』們，開始取代了上一代出身寒微的宣教士。而且也有上百位的婦女自願加入宣教的行列（Walls, 1982a:159-162）。

這一股宣教新力軍，不但意識到自己的才幹，而且充滿了救世的渴望；所以無論到那裡，就想當然耳地一手包辦當地的事物。以前魏恩（Henry Venn, 1725-1797）提倡建立自養、自治、自傳（所謂三自）的教會，也是由於當時宣教士人手不太夠。而現在有了許多衝勁十足的年輕宣教士，他們自認很清楚什麼是對『年輕』教會最好的事。雖然『三自』的原則從未被公然摒棄，但它卻被人暫時遺忘。加上對『土生土長』信徒的才幹不加尊重，種族主義比以往要來得濃厚（參 Walls, 1982a:162-164）。彷彿這是『白人負擔』的時代，不管是殖民官員或是宣教士，都欣然地自命是這些低度開發的種族的監護人。亞非洲人民都仰賴白人家長的智慧導引，逐漸教養他們以致長大成人（參 Warren, 1965:50-52）。

在德國方面，宣教和殖民主義之間的糾結情況，有不同的發展。這是因為英國和德國的民族意識基本上不太一樣。英國強調個人和人類群體，超過國家的分界（Kohn, 1945:178）。相反的，德國的民族意識中，『同胞』（*Volk*）的觀念是主要的根基之一（J. G. Herder 所提出，雖然他自己仍然強調普世性的文明）。這種同胞的概念是由啓蒙運動和普魯士主義（Prussianism）所孕育而生（:354-363）。尤其是在 1871 年德意志帝國（German Empire）建立之後，獨立的個人在德國的民族思想裡就

不像在英國（或美國）那麼有立足空間，這當然會影響到宣教工作和殖民政策之間的關係。

再者，德國的殖民事業也比英國要晚。它僅在 1885 年才開始，並且只維持了三十年。它也不是由小規模而逐漸成熟，而是在幾十年之間曇花一現，而在第一次世界大戰時就突然消失得無影無蹤。

以『宣教與殖民』這個主題來說，德國更正教的宣教在 1880 年代以前的整個時期，可以說是一個純真的年代。宣教最早是受敬虔派傳統的薰陶，都是由一群單純且涉世未深的非國家教會信徒從事，一般教會的成員不太能了解『是什麼緣故使得這些狂熱份子會去關心異教徒的得救』（Gensichen, 1983:258），更不用說會去聯想到『宣教與殖民』會扯上什麼關係。甚至到了 1875 年左右，傑克斯里布（T. Christlieb）一類的人還斷定說：『我們不是征服世界的國家，也不想成為這種國家。我們沒有殖民地，也不想要擁有任何的殖民地』（Moritzen, 1982:55 引用）。

不過在 1884 年召開柏林會議之後，這種質樸純真就完全消失。德國從此也加入了殖民地的爭奪戰。如果我們一定要舉出哪一位對德國這種殖民理念貢獻最大的話，那必然是去伯芮（Friedrich Fabri, 1824-1891）。他自 1857 年以來擔任萊茵區差會的主任，他可以被稱為『德國殖民運動之父』（Gründer, 1985:34）。他在 1879 年出版了一本名叫《德國需要殖民地嗎？》（*Bedarf Deutschland der Kolonien?*）的小冊子。自俾斯麥（Bismarck, 1815-1898，譯註：德意志帝國第一任首相）反對德國加入海外殖民競賽以來，這算是引起一陣不小的騷動。而且去伯芮還定意要廣泛地傳播他的理念。他認為殖民擴張可以解決德國許多財政上和社會上的弊端，因為德國當時面臨嚴重的人口膨脹壓力，所以法氏呼籲，要建立殖民地好把德國過剩的人口安頓到那裡去。並且，這

樣也可以保護德國宣教士，在納米比亞（Namibia）因為政局不穩定，宣教士處於許多的危險之中。所以法伯芮自 1880 年六月起就一直極力鼓吹兼併屬地政策，直到他成功地說服執政者將他的計劃付諸行動（參 Gründer, 1982:69; Bade, 1982:109）。1884 年在不來梅召開的歐陸宣教會會議上（Continental Missionary Conference），法伯芮以『秩序井然的政治環境對宣教發展的重要性』（The Significance for Mission of Orderly Political Circumstances）為題發表專題演講。同年他被迫辭去萊茵區差會的主任職位，因為他跟德國殖民擴張的掛鉤，使得差會十分尷尬。但是他有生之年依舊致力於鼓吹殖民，幾乎從不懈怠（Bade, 1982:136）。

德國殖民屬地包括有德屬西南非（納米比亞）、多哥（Togo）、喀麥隆（Cameroon）、德屬東非（German East Africa）、太平洋一些島嶼、以及中國的膠州等地（Gründer, 1985:111-211）。在所有這些地區，不管是天主教或是更正教，德國的宣教工作都扮演了很重要的角色，而且還經常高喊一個口號：『德國殖民地只能有德國宣教士！』（參 Moritzen, 1982:56; Gensichen, 1985:195）。德國理所當然地自認有宣教恩賜，所以派遣德國宣教士到自己的屬地也是應當的。而且這麼做才確保情況『妥當』。一位巴伐利亞牧師 Ittamaier 認為『必須在喀麥隆栽培出德國基督徒來』，這種看法被廣泛的接受。另外，在殖民時期德國有十二個新興宣教差會成立，而且大部分是以在德國殖民地工作為首要目標（Moritzen, 1982:62; Gründer, 1982:68）。其中最惡名昭彰的，莫過於為東非屬地成立的差會，是在德國佔領坦桑尼亞（Tanganyika）之後不久旋即成立。彼得斯（Carl Peters）是幕後操縱的人物。他說，希望宣教被當作是『德國人的工作』，應該同時為『教會和祖國』效勞。它必須成為『在德國民族意識下的宣教』，並且協助教育這些『黑人素材』（Negro material）變成有效率的勞動力（參 Gensichen, 1985:196）。

這種露骨的種族主義偽裝，當然不侷限於德國宣教界。我在此多舉了一些德國宣教士的例子，並不表示德國人的種族主義比別的國家嚴重。我的原因反倒是由於經過可怕的二次大戰之後，德國學者比其他人更無諱地坦承他們過去種族主義的態度。

值得一提的是赫曼斯堡宣教團（Hermannsburg Mission）在納塔耳省（Natal，南非東部的一省）、特蘭斯瓦省（Transvaal，南非的一省，世界第一產金地）所企圖推動的一種有趣的宣教典範，就是根據中世紀初歐洲修道宣教運動的典範，建立『宣教殖民地』（mission colonies）（萊茵河宣教團在 Namibia 也嘗試這種典範，只是規模較小）。赫曼斯堡宣教團的創辦人哈姆斯（Ludwig Harms）相信，宣教應該是把一整個宣教群體（missionary community）差出去，然後使新決志者陸續加入在他們當中（Sundermeier, 1962:103-107）。他的這種作法顯示出對非洲信徒極大的信心和關懷。而且他堅持每個屬地只能有一間路得宗的教會，而白人和黑人都同樣是這教會的會友。他常常很急切地護衛著黑人，使他們免於遭受白人的虐待，他稱這些白人是『野蠻凶殘的人，盡是縱容自己以不法和暴力對付可憐的異教徒』（Hasselhorn, 1988:33 引用）。他警誡宣教士要有正確的態度，他對他們說：『我不相信如果你們以主人身份或紳士派頭進到異教徒當中會使他們歸正，唯有帶著對他們深切的關懷，並以作為他們忠實的老師進到他們當中，才能使人歸主』（:36）。

不過哈姆斯的這項『實驗』後來還是失敗了。宣教區的教會沒有發展成『單一』的教會，而是兩群不同的會眾：一群是白人，一群是黑人。這裡不合適對哈姆斯的計劃多作探討，或鑽研是否某些在中世紀的歐洲很管用的東西，到了十九世紀的非洲就行不通了。我只想指出，在十九世紀中葉的德國教會和宣教士當中，確實是有像哈姆斯這種沒有種

族偏見的人，會想出這種典範來。短短幾十年之內，當帝國主義全盛時期來到，在非洲工作的宣教士對這種主意連作夢也不敢想。『彰顯天命』和殖民統治造成宣教士有潛在的種族偏見，使得他們極端地懷疑黑人的資質。1884 年以後派去南非的宣教士，『是在白種人普遍比較優越，而德國人更是特別優秀的意識下長大』（Hasselhorn, 1988:139）。何況黑人本是『受詛咒的含（挪亞的兒子）的後代』，跟他們平起平坐是想都別想的事。⁷

上面所描繪的，實在是一幅暗淡的畫面。是西方宣教事業向帝國主義、殖民政策低頭妥協，並成爲其幫兇的寫照。不過這並不是全部的面貌。我們也不能以偏概全地說，宣教只不過是帝國主義的靈性那一面，一直是後者忠心的奴才。現實總是比較黯昧不明。何況隔岸觀火地對昔日的宣教士功過加以議論、解說、講評實在是輕鬆廉價的事。讓我們常記住賀漢（John Higham）的勸誡：鑒古知今的批判可以是適當的，但是算舊帳的論斷就不見得妥當（Hutchison, 1987:14 引用）。

這樣的態度是合宜的，因爲在宣教歷史中，總是可以看見少數不屈不撓的人，雖然受局限卻仍堅決地對抗西方政治對其他種族的壓榨。在拉丁美洲悲慘的殖民歷史中，拉斯迦撒（Bartolomé de Las Casas, 1474-1566）永遠是一位閃爍耀眼的宣教楷模，他畢生爲著壓迫的人而奮鬥，死而後已。在更正教的宣教歷史也有可相提並論的實例，其中有些完全被人淡忘，而有些還依稀被人追憶。我已提過丹麥-哈勒差會的宣教士，齊根巴格和普呂超，1706 年到達專克巴後，就與殖民當局關係緊張（參 Nørgaard, 1988:17-52）。還有南非 LMS 的宣教士肯浦（J. Th. van der Kemp, 1747-1811）（參 Ross, 1986:77-228），約翰腓力（John Philip, 1775-1851）（參 Enklaar, 1988:110-189），以及科倫所（J. W. Colenso, 1814-1883）等等好多的例子。

這些人是少數在殖民地為著原著民而奮鬥的人，非洲東南的馬達加斯加島（Madagascar）的法國官員曾提到：『我們原是要儲備本地人為勞動人力，你們卻把他們變成人民』（參 Spindler, 1967:24f）。宣教士從許多方面來進行：他們跟當地人做朋友，到他們家中去探望，告訴他們神愛他們，甚至差祂的獨生子來拯救人。他們使這些人相信，雖然遭受白人如此的惡待，他們在全能神的眼中仍然是無價之寶。宣教士用醫療和教育當地人子女的方式來表明神的愛。他們學習當地的方言，以證明他們尊重講這種方言的人。總而言之，他們使這些受外來體制壓迫，以致衰微流離的人民得以剛強起來。

即使在帝國主義全盛時期（特別是最初階段），還是有些宣教士和宣教團體對國家與宣教的聯手合作不以為然。在法伯芮離開萊茵區差會之後，也就是德國成為殖民帝國的前夕，本國理事會還指示在納米比亞的所有宣教士說：『歐洲屬地沒有一個地方不是以不正當的手段爭取來的。西班牙、葡萄牙、荷蘭、英國都是如此，德國也好不到那裡』（Gensichen, 1982:183 引用）。

一年之後，在不來梅的歐陸宣教會議上，許多與會代表都跟法伯芮劃清界線，也就是不認同他那篇『秩序井然的政治環境對宣教發展的重要性』的論文（Moritzen, 1982:56）。賴舍爾（A. Reichel）就辯稱，宣教與殖民主義是互不相容。何賽（J. Hesse）在報導這次會議時也寫道：『宣教和殖民的差異有如天壤之別』（Rennstich, 1982a:99 引用）。納米比亞在 1904 年爆發赫瑞羅叛變（Herero Rebellion）之後，德國新聞界指控宣教士跟非洲人勾結串通，還形容非洲人是一群野獸、魔鬼、惡棍，萊茵區差會卻極力為非洲人辯護，指出引發叛亂的元凶是殖民體系，它不斷地剝削當地百姓，所有的生意來往也是在訛詐黑人。這差會

堅稱，這些黑人不應淪為一群權利被剝奪的奴隸與赤貧的無產階級（Engel, 1982:151-152）。

幾乎每個宣教團體都先後作過類似的聲明。針對美國在菲律賓的宣教工作，佛門（Charles Forman）就說：『一旦美國的統治建立起來之後，宣教士對政府提出各種挑戰，要求政府秉持崇高的目標，他們在這事上面所花時間，要多過對政府的歌功頌德』（1982:55）。因此蘭漢斯（Ernst Langhans）在 1864 年的講法，顯然與事實不符，他說：『更正教的宣教從沒有對殖民強權的貪得無厭提出任何抗議，也對征服者的兇狠暴行默不作聲』（Blanke, 1966:136 中引述）。

以上的檢討回顧並不是要讓宣教士可以完全脫罪。因為儘管他們展開對殖民統治尖銳的批評，他們從未真的質疑殖民主義的合法性；他們理所當然地認為，殖民主義是必然存在的勢力，他們所能做的就是儘量去馴服它（參 Neill, 1966b:413-415; Hutchison, 1987:92）。在早期時，教會外圍的份子總是比較有宣教異象，到地極去傳福音的男女，常被人當作是『特立獨行』，這跟以後的情況自是有所不同。而當宣教概念普遍被人接受，宣教機構也成為社會中受人尊敬的組織，情況就大為改觀，妥協的路線很難加以抗拒。不管情願與否，宣教已經變成替帝國主義開道的差役，是『帝國主義的走狗』，聽憑『該撒』的使喚，討主子的歡心（Engel, 1982:151; Bade 1982:xiii）。所以宣教機關儘管批評政府，到頭來還是要宣誓效忠政府（參 Engel, 1982:152）。直到殖民主義的『保護傘』突然被撤除之前，這些宣教團體是無法看清事實的真相。

這點仍然值得再深入探討。問題的癥結其實不只是宣教和殖民的掛鉤而已，如果是這樣，我們會輕易地相信這種殖民色彩的西方宣教只屬於一個特殊歷史時期，只不過是外在的東西，可以隨手拋棄掉（參 Rütli, 1974:301）。這樣未免把問題看得太狹窄，只當作是宣教與殖民之間關

係的問題，而忽略了事實上這是屬於一個更廣泛而嚴肅的整體計劃的一部分，這計劃就是提昇西方科技文明。再者，上述的狹隘觀點會使人無法正確地指出新的殖民主義的內涵，這種主義只是西方霸權持續而更狡詐的形式（參 Knapp, 1977:153f）。我們不能忽略，啓蒙思潮是個重要的因素，大大影響了人與人之間的關係。在先前的時代裡，將人劃分開來的因素是宗教，而現在則是按文明的程度（是以西方人對文明的解釋）。這衍生出另一個劃分的準則——種族，因為人們認為種族決定了其文明。『文明』的種族不但比『不文明』的種族優越，而且要為他們負責。套用偕龍（D. Schellong）的話說：『自從啓蒙運動以來，「善」（good）的意思就是知道什麼是為別人好，而且強迫別人接受』（Sundermeier, 1986:64 引用）。西方的宣教『擴張』情況也是如此。宣教士被差出去，不是要去教育並引導百姓，而應該是在他們中間以真正捨己的精神來服事。但是這種想法已被打入冷宮。一種『粗魯地混雜著神的掌理、人的虔誠、政治、愛國精神的東西』，使得宣教事業難以達成它當時所蒙受的呼召。

宣教與千禧年

在過去三、四百年間，更正教的宣教總是一直有著強烈的千禧年的成分。不過要精確定義千禧年派（millennialism）也實在是困難重重。有些學者把這個詞當作末世論（eschatology）或啓示論（apocalypticism）的同義詞。當然，這三者是無法分割的觀念，但它們畢竟還是有所不同。莫黑德（James Moorhead）為千禧年主義一詞下了個很簡單的定義：千禧年主義是有關『歷史最後一段黃金時代的聖經異象』（1988:30）。我自己也將採用這個定義來進行討論。

拉丁文 *millennium* 這個字，源自啓示錄廿章（1-6 節）提到基督作王一千年。這段經文自古以來就很令基督徒感興趣，尤其在宗教改革時

期更是熱門，有不少『小宗派』的信徒拿它來借題發揮，想要快點促成基督在地上掌權。雖然主流的改教家對極端的末世的期待頗為反感，但像路德、加爾文等人也難免會嚮往千禧年論。加爾文尤其是期待歷史的進入最後第三階段，教會將會急遽擴張。

清教徒到了美洲的新世界之後，仍秉持著加爾文的歷史觀（參前一章），特別是在大覺醒之後，千禧年的期待幾乎變成美國更正教共同的產業。不過不太容易明指出這個信念的確切內涵。啓示錄廿章的這段話『是權威的，同時又是籠統的』（Moorhead, 1988:28），可以作好幾種不同的解釋。不過其中還是有一些共同的特點開始形成。其中之一就是它們對上帝終極的得勝，比加爾文的神學更爲樂觀與肯定。清教徒們篤信他們已經進入加爾文所謂歷史的第三期中，基督王國擴展到世界各地的時刻已經來臨。所以千禧年隆重降臨的日期已經是指日可待。賀普金斯在他寫的 *Treatise on the Millennium*（1793 年出版，是美國在這個主題上最早的一份作品）中寫說，黃金時代大概要再等七十年或甚至兩百年才會來到（參 Moorhead, 1988:23）。賀氏寫這本書時正是拿破崙戰役之際，歐洲的社會和政治極爲動盪不安；所以更昇高了對末世來臨的期待。

雖然認爲千禧年快要來的心情很篤定，但是大家都同意一些先兆必須要符合。這些狀況包括猶太人的歸正以及『外邦人的數目滿足』而被帶進教會裡來（參 Chaney, 1976:271-274）。固然這兩者孰先孰後，各個主張略有出入。

所以從一剛開始（清教徒登陸美洲之後），宣教和千禧年的期待就有很緊密的關聯。畢竟，只有藉著教會全球性的宣教努力，對基督的認識才能遍及寰宇。本來這種異象只局限於北美；清教徒受差遣要在蠻荒曠野中開墾出一座園子，他們不會想要到新大陸之外的地方去。但是一

且開墾新大陸的目標似乎可望達成，宣教的視野就擴大了。奉差到野地現在變成『奉差到全世界』（參 Hutchison, 1987 的書名）。這異象包括了所有的種族。其目的是要把世上各國重新歸回基督，更新整個世界以符合上帝救贖計劃（參 Chaney, 1976:241）。到了 1820 年，『投入宣教成爲美國教會最知名的特點』（:256）。這時候每個爲復興神國的禱告，都認定立刻去宣教的必要性（參 de Jong, 1970:157）。1813 年時美國宣教理事會已指稱：其他的時代『或許是預備期，但無疑的這個時代是行動期。收取莊稼的時候，我們豈能再開站？』（參 Chaney, 1976:257）。神快要使祂的救贖工作圓滿收尾。啓示錄十四章的預言已經在忠心的人眼前成全了，向普天下傳永生福音的天使已經展翅飛來（:271）。宣教運動不容再蹉跎，『現在』就要去做。基督掌權不再是個願望、夢想、計劃和理想，是已到門口了——要藉著宣教的努力來促成（參 Niebuhr, 1959:26, 46）。對千禧年的信念不只是宣教活動的召集令，宣教工作本身就是千禧年來臨的徵兆（van den Berg, 1956:161; Hutchison, 1987:38）。

在這齣剛揭幕的戲碼裡，美國（或說新英格蘭）扮演的角色是相當清楚的。因此有人拿麻州共和體制的特點來描繪千禧年極致的景況，也就不足爲奇了。譬如說賀普金斯在 *Treatise on the Millennium* 中的描述就是個很顯著的例子。他以細膩入微的筆觸，勾劃出快到的黃金年代的特徵。他說這會是個『最富庶的時代』，人們有『充分的閒暇來追求、獲取各種學問』。世人享有完全的和平與幸福，因爲『工藝方面的偉大進步與改良』，人們因此可用『極少的工夫』來生產日用品。又因著人們『從事慈惠的善舉』，所以世上的物品供應皆不虞匱乏，人人都能各取所需（參 Niebuhr, 1959:145f）。

在此異象中，神的國已被轉變成將美國的體制推廣到全世界；透過民主的革命，這情形必然是大勢所趨（Niebuhr, 1959:183）。很顯然的，在這思想典範中，千禧年不會因著某一觸發的事件而瞬時出現，而是藉由教會平常的宣教努力漸進促成，而且這種趨勢已經在歷史中向前邁進（參 van den Berg, 1956:121, 162,183; de Jong, 1970:225; Chaney, 1976:270, 272; Moorhead, 1988:30）。

在十九世紀初期以前，不同宗派之間具有一種合作的精神，前、後千禧年的主張並非壁壘分明。大家所講求的重點是全體信徒的責任以及大伙通力合作的行動。但是 1830 年之後，這種聯合陣線就瓦解了。在北美各更正教宗派之間掀起了一股激烈的競爭氣氛。在此新的『爭議時代』裡，各宗教強調的不是彼此的共通點而是相異之處。大家爭相凸顯自己的信念，因此潛伏性的前、後千禧年主張（這兩個詞是到了 1840 年代才被製造出來）的分歧，也開始浮上檯面。

這兩者的分歧不但是在末世論的範疇內，更是延伸到所有的層面，特別是在『救贖』（soteriology）和『人文關懷』（humanization）的關係上。有些人主要的強調是『服事肉體』（service to the body），朝著千禧年的目標來逐漸改善社會，有些人則著重『服事靈魂』（service to the soul），以為世界會日益敗壞，直到基督再來為千禧年揭開序幕。從此這兩派學說孕育了更正教宣教的理念。這兩派的看法，或多或少都證明了教會不能適當地回應啓蒙運動所帶來的挑戰。

前千禧年派（Premillennialism）。我先要來說明前千禧年派，以及它在十九、廿世紀的宣教觀念發展上的意義。此派陣營並非觀點完全一致，某些著重點也有出入。不過他們都開始跟後千禧年派劃清界線，後者在廿世紀中葉以前一直主宰著美國整體的景觀，前派與後來的『社會福音』的對立甚至都不及與後派的壁壘分明。

前千禧年派運動可以說是從『十九世紀奮興派、福音派、敬虔派、美國派（Americanism）和種種正統派的錯綜複雜根源』之中，發芽生長出來的（Marsden, 1980:201）。然後繁育好幾種子系的類別：復臨派（Adventism）、聖潔運動、五旬節派（pentecostalism）、基要派、保守福音派。而且每一派都非常積極地投入普世宣教事工。雖然他們彼此有時有些重大的歧異，但還是有相當多的共通特徵。我會陸續指出一些對宣教概念特別有影響的特質，並且顯明它們受啓蒙運動影響的程度。當然不是每個特徵在每個子系類別中都有相同份量。

就釋經方法而言，這個新興運動持有兩項立場，在本質上這兩者是難以協調的，儘管其當事人並未意識到這點。第一項就是強調『在解釋聖經時個人的判斷權利和責任』。早期它是在 1846 年由（英國）福音派聯會（Evangelical Alliance）提出的。這項原則所表達的是，信徒希望不必由教會機關來告訴他該相信什麼，而是容許信徒去獲得對信仰的個人性了解和委身。但是這就與第二項原則產生衝突，也就是聖經無誤的教義——聖經是『真相的寶庫、教義的啓示以及所有相關問題的標準』（R. G. Ingersoll, Hopkins, 1940:50 引用），任何人『用不偏不倚的眼光』去讀聖經，必可斷定出蘊藏在其中的命題式真理（參 Marsden, 1980:112-115; 參 Johnston, 1978:50），而且字面上怎麼說就是怎麼對。然而，每一小群體都有一套不可妥協的教條，用來標示與其他群體間的楚河漢界，而且每一群人都能引經據典，自稱合乎聖經的教訓。

在前千禧年派圈子最普遍的一個主題就是基督的再來。當然在後千禧年派也強調這點，只是他們更強調哪些事在基督再來之前該完成。不過自從 1830 年代之後，越來越多人開始談論主的再來已十分迫近。米勒（William Miller, 1782-1849）就很有把握地預測主在 1843 或 1844 年間要再來，千禧年要從這年開始。結果在短時間內就有數十萬人加入

米勒的運動。當米勒的預言落空之後，這運動經歷了一次危機，但跟著卻又蓬勃的增長，今日它已成為一個全球性的組織，就是基督復臨安息日會（Seventh-Day Adventism）。

復臨派以外，也有人相當強調主的再來，特別是把它當成宣教的一種動機。到中國的德國宣教士郭士立（Karl Gützlaff, 1803-1851 為來華宣教先驅、名牧之一），及創辦中國內地會（China Inland Mission）的戴德生（J. Hudson Taylor, 1832-1905）都曾受到末世盼望的刺激。尤其戴德生更是迫切地想在主再來之前，奮力傳福音給中國千萬的塗炭生靈。在十九世紀下半，一些宣教領袖以及他們所建立的差會（像 Grattan Guinness 建立 Regions Beyond Missionary Union; A. B. Simpson 建立 Christian and Missionary Alliance; Fredrik Franson 建立 The Evangelical Alliance Mission）都開始引用馬太福音廿四 14 作為主要的宣教經文（『這天國的福音要傳遍天下，對萬民作見證，然後末期才來到』）。主的再來就看宣教使命能否圓滿達成；傳揚福音便是『末日應驗的先決條件』（Capp, 1987:113; 參 Pocock, 1988:441-444）。這意味著宣教的努力可以加速『主的日子來到』（參彼後三12）。皮爾遜（A. T. Pierson）還算計要使千禧年到來需要多少錢、多少內心正直的佈道家（參 Hutchison, 1987:164）。而且如果大家都非常努力，這項目標會在廿世紀來臨時就達到（Johnson, 1988）。傳揚神國的信息變成了神國降臨的必要條件。今日有些福音派的圈子還堅持這種觀點。詹斯頓（Johnston, 1978:52）針對宣信（A. B. Simpson）（參 Hutchison, 1987:118）一百年前所發表看法有如下的回應：『合乎聖經的佈道，就是要迎回神國的君王』（參 Capp, 1987; Pocock, 1988）。

這些前千禧年派的人對非基督徒抱持著比前人更悲觀的看法，有時甚至對那些自稱基督徒而對福音有不同見解的人也是一樣。他們以二元

對立的觀念，把現實一分為二：善與惡、得救與失喪、真與假（參 Marsden, 1980:211）。『在這樣的二分的世界觀下，模稜兩可的事少之又少』（:225）。信主是一種關鍵性的經歷，是從絕對的黑暗歸向絕對的光明。成千上萬走向滅亡的人，要儘快拯救他們脫離地獄的虎口。宣教士的宣教動機逐漸由強調神的愛變成強調末日迫近和上帝可怕的審判。

在這當中，個人的選擇最具有決定性。基本上教會不再被當作一個身體，而是由自由選擇加入特定宗派的個人所組成的團體（參 Marsden, 1980:224）。十九世紀末北美重要的佈道家慕迪（Dwight L. Moody, 1837-1899），便是個人主義全盛時期的知名人物，他的思想瀰漫著個人主義的論點。他在信息中把罪人看成是單獨站在神面前，而且聖靈是在個別的人心中動工，主要藉著個人的經歷使人認識聖靈的工作（:37, 88）。

並且對於慕迪所傳的『救恩的信息』的回應，也是必須由每個人自己來做決定。慕迪一個典型的勸勉是：『不管是什麼罪，下定決心就能勝過』（Marsden, 1980:37 引用）。在這點上他採取了衛斯理（John Wesley）的亞米念派（Arminianism）思想（慕迪時代，這派在講究民主的美國已逐漸取代加爾文派的傳統），以及衛斯理認為罪是『意志上的自願行為』的觀念，不過在援引的過程中，已經變更了衛斯理的原意（參 Marsden, 1980:73f）。

在此也顯示出當時的一種特徵，也是一項慕迪『神學』的典型要素：實用主義（pragmatism）。慕迪常常試驗教義對佈道的適切性，並以『是否適於引人歸主』來判斷他自己的講章。這種自省工夫使他的信息既簡潔又積極。可以用三個字詞（three R's）總括來形容他的中心教義：『人被罪所敗壞（ruin）、被基督所救贖（redemption）、被聖靈所

重生 (regeneration) 』 (參 Marsden, 1980:35)。他的這種實用主義使他對任何教義上的爭論十分厭惡。譬如在他臨終不久前曾提議說：『難道這些人 (批判者) 就不能一致同意休兵嗎？他們能否有十年不搞些新花樣，而好好讓我們做些神國實際的工作？』 (:33)。

一方面也是由於慕迪厭惡爭議，使他注意個人的罪，而少去理會結構的罪 (structural sin)。他只強調影響個人和家庭成員的罪：看電影、以及其他『屬世的娛樂』，如跳舞、不守安息日、禮拜日報紙、參加同濟會 (Free Masonry, 一種秘密結社)、酗酒、吸煙、離婚、肉體的情慾等等。這些事構成一套相當定型的『敗德邪行大全』，對奮興派的聽眾尤其耳熟能詳 (參 Marsden, 1980:31-37, 66)。

因此，當奮興派和福音派採行前千禧年觀點之後，強調的重點便由社會的參與變成了口頭的佈道。到最後幾乎所有的社會關懷，不管是政治性或是私人性的都被束之高閣，敬陪末座 (參 Marsden, 1980:86, 120)。到了 1920 年代，這項『大逆轉』 (the Great Reversal) 算是大功告成，福音派對社會關懷的興趣全部蕩然無存。這種態度早在慕迪的事工裡已經顯出跡象 (:36f)。

不過，慕迪和另外人士卻也肯定佈道會產生明顯的社會效應，他們在無意之間攙入了啓蒙運動的因果典範：人一旦聽道而信主，必然會有道德上的提昇。所以個人的歸信 (這是『根』) 最後會產生社會改革 (這是『果』)。越來越多的人使用這樣的比喻，它在今天的福音派圈子裡還是很盛行 (參 Hutchison, 1987:115, 141)。只是大部分前千禧年派的人，對於基督再來設立祂的國之前的社會，不抱什麼希望 (參 Marsden, 1980:31)。事實上還有人堅信，『地上的事會每下愈況，並且在一特定的時刻達到極點，那是大難臨頭的時候』，尤其是時代主義者 (dispensationalist) 陣營更是如此認為 (Pocock, 1988:438)。慕迪常被

引用的一句話，可以作為他佈道哲學的總結，就是：『我看見這世界彷彿是條殘破將沉的船，而神給了我一艘救生艇，然後告訴我說：「慕迪，盡你所能去救人吧！」』（：38）。救恩就是從世界裡救出來。此立場分明是脫離了美國福音派的傳統，就是對改革社會的可能性有較正面看法的傳統（參 Marsden, 1980:38）。

不過很稀奇的是，這種所謂與世界分別的論調，並不是一種極端外在的分別（例如像重洗派那樣），而（只）是講究內在的分別。其中沒有籲請人們『放棄大半的美國中產階級的生活水準，事實上，而是要人轉變成這種生活水準』（Marsden, 1980:38）。縱使是無心的，奮興派所擁護的是美國中產階級文化的價值觀：物質主義、資本主義、愛國主義、講求體面（：32, 49, 207）。前千禧年派教會和團體那種實事求是的作風，跟他們的死對頭——主張社會福音的人——沒什麼兩樣。一方面傳揚從世界抽身，而另一方面卻用經營世俗公司行號的方法在管理教會，沒有人覺得兩者之間有不諧調的地方。每個人都在效率的神龕前下拜（參 Moorhead, 1984:75; Knapp, 1977）。

因此我們不必訝異於這類所謂否定世界的人，其實沒有那麼不關心政治。單從一個現象就可以看出這個事實，從慕迪那時（十九世紀末）到 1920 年代基要派爭議不休的時代，『奮興福音運動的支持者，絕大多數是白人，他們一心追求中產階級優渥的生活』（Marsden, 1980:91），他們也執意相信神的國確實會在美國揭開序幕（：211）。

到了第一次世界大戰之後，原先潛伏的政治保守主義才浮現出來。尤其在俄國大革命之後，反社會主義的聲浪便比以前更加高張，它是十九世紀末前千禧年派的傾向之一。不過那時並沒有單獨拿共產主義來看；只籠統地認為它是一種醜惡的思想形態，威脅著美國中產階級的價值體系。到了二次世界大戰結束，麥欽泰（Carl McIntire）和其他一些極

端右派反共的基要份子，其反社會主義的態度變得很強硬（Marsden, 1980:210）。這種發展衍生出了所謂的『新宗教權利』（New Religious Right）。持這種看法的人並非都是前千禧年派的人，但大致說，他們在政治上是保守的立場，而神學上是基要派的立場，並且經常鼓吹立法，爲要強制施行其看法。其中一個極端的例子是以德州爲根據地的 *Journal of Christian Reconstruction*。另外一個與此無關但立場更鮮明的是由海金（Kenneth Hagin）一派人士提倡的所謂的『成功福音』（Prosperity Gospel），也具有相似的意味。這種福音嘉許人的努力與成就，並且解除人的罪惡感，同時又將他們致富的經過傳授給窮人作爲榜樣，的確很能吸引聽眾的注意力。

但『社會福音』的論調一興起，就使得福音派大爲恐慌，同時他們更加深信應該要斷絕與這種背道教會的所有關係。這種反應造成了福音派和社會關懷之間的二元對立。他們原本是想對抗啓蒙思潮，現在卻變成屈服於啓蒙運動的二元論精神。自 1910 年到 1915 年以《基要派》（*The Fundamentals*）系列爲名，所出版的十二冊書的每個作者，都採用了啓蒙典範的理性主義架構（參 Marsden, 1980:118-123）。

後千禧年派（Postmillennialism）和無千禧年派（Amillennialism）。十九世紀中葉，頑強的前千禧年派在美國只算是宗教和社會的邊緣團體。在 1859 年，一份神學雜誌宣稱，後千禧年派是美國更正教界『廣泛被接受的教義』（參 Moorhead, 1984:61）。這時期的後千禧年派大體來說還是延續早期愛德華茲、賀普金斯等人的教導，在末世性與演進性的時間觀點之間採取一種折衷的態度。沒有人懷疑歷史終有完結的一天，但很少人會著重在這一方面；大家的注意力反倒是在於現在該怎樣來『建立神的國』，不過一般來說，末世思想的餘韻猶存（:61f）。只

是到了十九世紀末，這項殘存的思想遭到了猛烈的攻擊，但其中原因五花八門。

首先，有些怪異的末世主義集團先後出現，像是靈動派（Shakers，賓格會的一支）和米勒派（Millerites，由 William Miller 主導），被一般『可敬』的正統派人士視為瘋癲愚黠。這使得任何形態的末世異象都受到質疑。

第二，內戰結束後，一片蕭條的景象，跟早先的預期完全相反。在戰前幾十年裡，問題比較清晰明確：『主流派』基督徒（多數是福音派）多半都同意奴隸制度是一種災禍，必須予以根除。許多人都相信，一旦奴隸制度廢止了，公正與平等就會實現，成為社會的新次序。但是戰爭比兩邊所預期的都要來得持久而且殘酷，更糟的是，戰事結束時並沒促成所謂的理想國，社會的問題不但不減反而有增。

第三，科技的突飛猛進前所未見，正如愛德華茲和賀普金斯在一個世紀前所預言的那樣！於是工廠林立，成千上萬北美的鄉村居民以及歐洲的移民紛紛湧入都市，在工廠裡工作。不過在愛、霍二人極樂觀的心態裡，並沒有預料到社會的毛病會隨著新科技的發展而來。但此時教會一下子之間要面對許多前所未聞的社會問題，因而手忙腳亂不知所措。整個國家的架構發生了急遽的變革，以往那些熟悉的神學信念與解答已不敷使用，無法在有亟需的時候指引出一條道路來。

第四，美國神學院在聖經研究上首次大規模地受到歷史批判法的衝擊（德國神學界一百年前就已開始運用這種研究方法）。有些學者辯稱聖經對末世論不是只有一種『正典性』的看法。長久以來但以理書和啓示錄一直是千禧年的臆測的主要根據，而現在有人卻主張它們被寫成的日期比原先假設的晚，因此不如原先所想的那麼可靠。這麼一來，人們必須重新來詮釋末世觀；也許聖經所講的只是偉大真理的『外殼』，我

們要尋求的應該是它內涵的屬靈信息，而不是殼本身（參 Moorhead, 1984:63-66）。

在這新的時代挑戰下，任何形式的千禧年論便成為無可避免的受害者，不管它是前說或是後說。它們不是馬上遭到棄絕，而是逐漸地凋零式微（參 Moorhead, 1984:61）。早先以為千禧年在兩百年之內就會來臨的期待，如今只令人覺得興趣缺缺。基督徒長久以來所等候的『基督二次再來』，現在已經銷聲匿跡（:67）。基督將駕雲從天而降的信念，已被神的國要在世上實現的觀念所取代；藉著宣教士在國外的努力宣教，以及在國內創造一個平等的社會，以致於逐步地引進神的國。美國社會福音的提倡者，偕同十九世紀德國著名神學者立敕爾（Albrecht Ritschl），認為神的國是一種當今倫理的真實存在，而非將來要出現的一種統治現象（:66）。⁸1870年 Andover 神學院的海瑞斯（Samuel Harris）開了一系列的課，取名叫『神的國在世間』（The Kingdom of God on Earth），便是在指當時北美的發展（參 Hopkins, 1940:21）。到了1917年社會福音的主要代表人物饒申布士（Walter Rauschenbusch）就很自信地宣稱神國的教義『本身就是社會福音』（:20）。事實上這意味著將一切超自然的特性摒除掉。所有的真實存在都是這世界之內，以人類為中心，以自然為主體。1900年布朗（W. B. Brown）還問道：『在正確的了解之下，上帝的整個宇宙還有甚麼是超自然的呢？』（Moorhead, 1984:66 引用）。神蹟奇事被剔除，代之而起的是專業、效率和科學的規劃工夫。

這個新潮流的核心觀念，是自然的連續性與社會的進步。樂觀的氣息四處洋溢。舊有的後千禧年觀是其發動機，但現在已跟達爾文的進化論互相結聯。既然相信自然的連續性，就不用去顧慮會有什麼危機。他們和前千禧年派一樣崇尚效率和實用，但卻是用在一套跟後者相對立的

價值觀上。他們也是像前千禧年派一樣，心安理得地企業化經營教會和宗教機構。神國度的建造，不只需要宗教的虔誠與專注，也必需講求技術和計劃。

社會福音把神的國理解為『沒有罰斷、沒有危機、沒有悲劇或犧牲、沒有丟棄萬事、沒有十字架和復活』（Niebuhr, 1959:191），是一種浪漫、進化的看法。只有應許的成就而沒有審判，所以在恩典與榮耀之間無需危機的介入（:193）。寬大為懷的神依據祂仁慈的兒子的推薦把靈魂一個個送進天堂（:135）。天國的來臨不是經由『死亡與復活、危機與應許，而只是一種趨勢的大功告成，這趨勢現在已經屹立穩固』（:183）。

清教徒對神國的了解跟他們完全不同：神的國絕不能等同於任何人的計劃、組織，『因為這等計劃都只是相對、自私以及敗壞理性的產物』（Niebuhr, 1959:23）。他們對神的認識也不一樣。他們的確知道神是慈愛的神，但這必須在神可畏的尊榮以及祂對罪與惡的忿怒的背景之下來理解。而在社會福音運動裡，神是一位博愛慈祥的存有者，幾乎是一位完人的化身。『神是因著人的生命及其德行而存在』，『是真、善、美的綜和』（Niebuhr, 1988:121）。經由將人神格化，並將神人格化，神與人從此言歸舊好（Niebuhr, 1959:191；參 Visser't Hooft, 1928:169-180）。

這些信念中產生了一種新教義，「神為父親，四海之內皆兄弟」。在這種氣氛下，在救恩上對耶穌的傳統認識必然不復存在。救贖之主基督變成智慧慈悲之教師耶穌，或者是屬靈的天才，人類宗教方面的能力在他身上發展到極致（Niebuhr, 1959:192；參 Barton, 1925）。『富有同情心的耶穌……取代了加略山的基督』（Hopkins, 1940:19；參 Visser't Hooft, 1928:38-51；Niebuhr, 1988:116）。

對宣教事工而言，這些發展具有關鍵性的影響。自十九世紀中葉到二次世界大戰這期間，海外宣教還一直是在『主流』的教會與機構支配之下。無可避免的，瀰漫在差會母國的神學觀點自然會滲透到宣教地區的新興教會之中。安德生（Gerald Anderson）根據他對 1915 年發表的兩篇文章的觀感，得到一個結論（1988:104），即在前面這幾十年間，宣教理念有著四項重大的變革：(1) 不再認為其他宗教完全是錯誤的；(2) 宣教的工作不以傳道為主，而是廣泛的移風易俗的行動；(3) 現在的重點在於今世生活裡的救恩；(4) 宣教對象由強調個人轉向社會。

『其他宗教本質上並不邪惡』的信念並不一定會使宣教工作停擺。丹尼斯的幾本大作（1897, 1899, 1906）指出，雖然其他宗教不一定是罪惡，但它們顯然是比（西方）基督教低劣。在 1893 年芝加哥召開的世界宗教會議（World's Parliament of Religions）中，西方基督徒對其他宗教信奉者都表示友善，但仍有自命不凡的優越感。新的觀點是基督並不是要來毀滅其他宗教，而是要成全他們。在芝加哥會議兩年後，哥登（George Gordon）就說，耶穌『自己必須證明，他對日本而言是位更好的統治者，對中國而言是更高尚的孔子，對印度而言是更神聖的釋迦牟尼。……他必須成爲天下各國的理想之集大成者』（Hutchison, 1982:170f 引用）。同時，這些信仰的信奉者不會永遠的沉淪，這種早期後千禧年的神學已經使得地獄的人口持續地減少；對自由派來說，樂善好施的上帝是決不會容許這種恐怖刑罰的意念存在（Moorhead, 1984:70）。理所當然的，不論在國內外，自由派人士不只對奮興派感到憎惡，也缺乏直接佈道的熱心。他們強調基督教的影響力是一種滲透性質，而非狹隘地使人歸正。

宣教由佈道轉爲社會服務是一種漸進的變化，一直到 1890 年代才有比較清楚的輪廓（Marsden, 1980:84; Hutchison, 1987:107）。雖然丹尼

斯在普林斯敦神學院一系列講座的起頭就說，佈道『還是』第一優先，『它的重要與尊貴是無可挑剔的』，但其實這只是對福音的使命隨便敷衍一下，因為他馬上接著說：『但是宣教已經有了一項新意義，就是作為普世社會重建的一部分』（1897:23），這項宣教的『新意義』便是他寫三本鉅著的重點所在。

這項變革還可以從『學生自願佈道運動』（SVM）的一段歷史中清楚顯明。這個運動是在 1886 年時發起，所用的口號是『在這一代使世界福音化』。在運動剛起步時，傳福音還是具有傳統的含意，就是帶領人藉著基督信靠神。在此運動的前五十年間，有將近一萬三千自願青年學生從北美出發到海外從事宜教。不過到了 1910 年代，這項運動就已經走下坡了，佈道的口號也失去它的影響力。到了 1917 年所召開的一次大會裡，當中所發出的主要問題不再是『使世界福音化』之事，而是『基督對今日這樣急迫的社會與國際問題，能不能提出一項適當的解決方案？』接下來幾次會議裡，他們所訂定的路線越來越遠離 SVM 起初的宗旨（參 Anderson, 1988:106）。

由傳福音轉為社會關懷的自然結果是把重點由個人轉向社會。時下新的社會學顯示出，每個個體深受其所處環境的影響，所以只改變個人而不改變社會是說不過去的。丹尼斯更是強烈地把這個觀點運用到宣教上。他說：『進到非基督教的社會中，卻使事情保持原狀，耶穌基督的宗教永不會因此而感到滿足』（1897:47）。事實上，『基督教的宣教代表著加速進行的社會革命』（:44f）。以前在改革宗教和清教徒的信念裡，基督聲明擁有實存的全部所有權，但這信念現在卻披上世俗的外衣，被當成是社會學研究的成果。丹尼斯堅稱『異教』的社會完全不適合人類生存，必須改頭換面，重新編排其架構。以往保守派以及前千禧年派的途徑是注重個人的重生，現在被認為完全不能採行——若非在神

學上、至少也是社會學上。罪與惡主要不是在個人心中作王，饒申布士要人多注意社會集體的罪和『超乎個人的惡勢力』（Hopkins, 1940:321f）。

於是這些社會福音的倡導者，如海容（George Davis Herron）和饒申布士越來越相信這些『超乎個人的惡勢力』是蘊藏在資本主義體系之中，因為它根本違背社會、經濟、政治的平等。資本主義中不受節制的競爭，『弱肉強食』的拚個死活，完全與基督教愛的福音對立，而且大大地阻礙了工人集體協商交易的機會。利潤不應損及人的福利，工人應該擁有經濟上的公平、公正，而不是一味地仰仗人的施捨、可憐。放任主義式的經濟主張更該受到嚴厲的譴責（參 Hopkins, 1940:323-325）。不過社會福音幾乎還未提到戰爭、帝國主義、種族歧視或使用武力等問題（:319）；這些事一直要到 1960 年代時才開始受到重視。

最容易讓社會福音基本理念滋長的溫床是神體一位論（Unitarianism）。這派思想是從公理派（Congregationalism）和長老派（Presbyterianism）某些要素中演變而成的，強調理智和『人性經驗』勝過信心，重視人性本善勝於墮落、贖罪及永遠的審判。這種樂觀、理性、人道的特質逐漸發展成社會性的基督教（social Christianity）。在這體系裡，有關上帝的部分只是爲了『提昇想像力』，它基本上就是一種『人文宗教』（religion of humanity）（參 Hopkins, 1940:4, 22, 56-61, 318）。

不過社會基督教不只是從神體一位論發展出來。許多教會領袖，特別是提倡所謂『進展正統』（progressive orthodoxy）（參 Hopkins, 1940:61-63）的後千禧年派人士，也逐漸將社會改革視爲首要工作，但卻沒有捨棄信仰的超自然成分以及傳統教義。那些和海外宣教有關聯的佈道家尤其是如此。他們的立場其實兩邊不討好，保守的前千禧年派和

徹底的社會福音派都對他們有戒心。加上他們常缺乏神學上的圓滑洗鍊，就是那種能在兩個互不相容的陣營間左右逢源的立場。不過因為他們拒絕投入任何一邊的緣故，所以能為基督教主流派保存宣教的概念，同時又能跟前千禧年派維持神學上的對話。

當社會福音派和基要派雙方對峙的高峰時期，充當和事佬的包括威德（Robert P. Wilder, 1863-1938）、莫特、司皮爾（Robert E. Speer, 1867-1947）和歐得漢（J. H. Oldham, 1874-1969）等人。這幾個人都曾經有過很深的宗教經驗，這使他們與較極端的社會福音主張格格不入，然而這些人又選擇留在「主流」派的教會中，雖然這常使得他們被基要派或者極端的前千禧年派懷疑。不過他們的才學品格使得他們能在雙方不相往來的鴻溝上搭起溝通的橋樑。結果由於他們的共襄盛舉，使得一些運動成功地獲得了雙方的支持與友誼——這些運動包括 WSCF（世界基督徒學生聯盟〔World Student Christian Federation〕）、SVM、IMC（國際宣教協會，International Missionary Council）等。這些組織當中都有社會福音派以及前千禧年派的人。他們成功地保存了基督徒信仰全方位的認識，使之充滿生機，這是在理性主義把基督徒群體分裂為兩個壁壘分明的集團之前，基督教所固有的。這些人有時為了維持這種嶄新而脆弱的普世精神，偶然無意之間會用一些模稜兩可的手腕。像學生自願佈道運動的口號就是其中一例。對於「在這一代使世界福音化」這口號到底是什麼意思，有一大堆沒完沒了的爭論，而到頭來每個人都可以各持己見也無傷大雅。另一個例子就是 1910 年在愛丁堡召開的世界宣教會議。這個會議簡直是一個奇特的大雜燴，各路人馬都有：前、後千禧年派、社會福音派、拯救靈魂派、「主流派」和福音派的宣教團體。⁹

前、後千禧年派以及無千禧年派的不當之處。很不幸地，這些派別原先支持海宣事工的那些助力，現在越來越遠離福音派，而趨近重世俗

與今生的自由派。本來社會福音開始時所承襲的福音信仰，如今已越來越短少。尼布爾就說：『自由派列祖的這些自由派子孫們，更是每下愈況，愈來愈缺乏傳福音的動力。』（Niebuhr, 1959:194）他還批評布希那爾（Horace Bushnell, 1802-1876）說：『布氏極力反抗他所承襲的信仰內容，但他畢竟還是領受了這信仰，而他的反抗就某方面而言仍是有意義，因為它們是由於新舊觀念之間的內在張力所造成的。』（:195）至於其他有些人根本就沒有覺察這種張力的存在。

美國所有的社會性基督教擁護者都有一個基本信念，就是認為世界所需要的社會性救贖，會經由西方的科技與文化而實現。稀奇的是，這其實跟前千禧年派的信念沒什麼不同。套用哈奇森（Hutchison）的話說：『對文化的信心……聯結了自由派和前千禧年派，其力量比那分化他們的意識形態更強大』（1987:172）；他們兩者都『共享一種異象，認為西方文明正確妥當，必要獲得最後勝利』（:95）。丹尼斯對非西方文明的貶抑，和西方教會那種促進世界各地文明的宣教熱忱，跟宣信（A. B. Simpson）、皮爾遜（A. T. Pierson）等人的前千禧年派觀點實在相去不遠（參 Hutchison, 1987:107-110, 115-118）。

這兩派人馬在許多方面都是西方色彩多於基督教色彩。雖然兩派形同對立，卻都同樣代表著啓蒙運動在西方基督教之中的勝利。啓蒙運動在十九世紀可以說如日中天，理性、進化、實用、世俗與樂觀的論調響徹雲霄。這些學說在西方教會中孕育，藉海宜團體外銷到國外。儘管各個千禧年派別對宣教策略爭論不休，但他們爭歸爭，大家還是共同以啓蒙思想為前提。

不過這種情形無法持久。在眾所週知的基要派爭論（fundamentalist controversy）的時候，前千禧年派面臨了一項難以克服的危機。基要派原有的基本前提如今已不再存在。倘若在教會和宣教圈裡還存有一些固

執的基要派思想的話，也是虛有其表不再是個活潑有生氣的神學運動了。這只不過證明了一件事實，就是當一個有機體起初蓬勃發展的環境條件消失之後，通常還會苟延殘喘一陣子。

不過，社會福音也同樣碰上一項無法解決的危機。它在十九世紀末葉崛起，而到了廿世紀初它的意義就變得很空洞。第一次世界大戰及隨後而來的蕭條，把那不能跟社會福音運動分割的信心摧殘得支離破碎。1917年當饒申布士在耶魯大學以『一種社會福音的神學』為題作一系列演講時，整個社會福音運動已經差不多過時了（參 Hopkins, 1940:327）。不過這並不表示社會福音運動從此消聲匿跡。差遠了！1920年代自由派神學戰勝基要主義之後，可以說給社會福音一股新生氣息，使他們相信它會得到最後的勝利。不過這項勝利要付出慘重的代價。當1928年IMC（國際宣教協會）在橄欖山舉辦第一次大會時，許多美國與會者已經對世俗主義的崛起感到憂心，而這種思想正是西方的宣教正在向外輸出的。

不過像賀金（W. E. Hocking）等人認為，補救的辦法不是在於否定這種世俗精神，而是把宣教重新定義作『為世界文明合一的預備工作』。賀金召開的『平信徒海外宣教訪察』，以及1932年出版的會議報告：《宣教再思》（*Re-Thinking Missions*）提到，要完成這項宣教使命，需要與其他宗教攜手合作，找出所有宗教共通的基礎，在世俗浪潮的夾縫中大力鼓吹這主張。不過這簡直就是藉著一個十九世紀的鬼去趕另一個的鬼。他們想用十九世紀的浪漫主義來取代理性主義，卻不知道兩者原是相依共生的。馬偕（John A. Mackay）是少數能清晰洞察實情的人。他說（1933:177f）這份報告完全忽略一項事實，那就是十九世紀浪漫神學的競賽場已經爆發過一場革命，而此神學精神卻正是這報告的骨

架支柱，他把這種精神比作是為死者臨終前而唱的安魂曲，而不是黎明時所唱的晨曦凱歌。

如此一來，這份報告極力加以詆毀的世俗主義，反而捲土重來，在著名的『世俗的六〇年代』展現其無比的威力。當然這時的世俗思想跟原來的不大相同，至少在表面上不太一樣。人們現在會小心地把『世俗主義』（secularism）和『世俗化』（secularization）分開，前者被人唾棄，後者則大受歡迎。經過兩次世界大戰的摧殘後，十九世紀的樂觀情緒和社會福音的積極精神又再次出現。首先是 1960 年在史特拉斯堡（Strasbourg）所召開的世界基督教學生聯盟（World Student Christian Federation），賀肯弟籲請與會學生『要開始極力地解除教會的神聖性』，要認清基督教是『一種世俗運動』，而不是『某一種宗教』（參 Anderson, 1988:109）。1968 年 WCC（普世基督教會協會）在（瑞典）Uppsala 召開第三屆年會中就大膽宣告：『世界為教會提供了議程內容』。從此社會福音的術語已被拋棄，而以『發展』（development）代替『文明』來作為宣教的任務，但運動原理還是不變。教會幾乎是用拚老命的方式想來重建世界，當然還是按西方的樣式來建造。宣教跟和平部隊（Peace Corps）的精神與行動實在難分二致。無怪乎受人崇敬的北美宣教神學家畢佛（R. Pierce Beaver）會在同年（1968）報導說：『時下學生不僅對海外宣教態度冷淡，甚至是仇視』（Anderson, 1988:112 中引述）。¹⁰

1968 年拉丁美洲主教們在（哥倫比亞）梅得林（Medellín）聚集召開第二屆的年會，可以說為解放神學（liberation theology）的現身提供了背景與刺激。這神學最後終止了西方宣教文化與意識形態的霸權氣焰（參 Gutiérrez, 1988:xvii, xxxv）。

儘管如此，我們惟有把近代宣教思想的發展，視為前面所討論的觀念演進的回應與結晶，才真正顯得出它的意義。換句話說，要把它看作是前千禧年派和社會福音之另一種表現方式。尤其是社會福音運動，可說是『美國對壯闊的基督教大河一項最獨特的貢獻』（Hopkins, 1940:3），『首次表現出真正的美國本土宗教生活』（Visser't Hooft, 1928:186）。而且因為當時美國更正教對國際宣教事業居於主導的地位，社會福音的影響力遍及全球，就連第三世界的基督教以外的團體，都可感受到它的勢力。

自願主義（Voluntarism）

啓蒙運動時期最顯著的現象之一，就是宣教差會的紛紛出現：有些是宗派型、有些是超宗派型、有些是無宗派型、有些甚至是反宗派型。他們剛出來的時候都有些躊躇不前，對自己的存在常常顯得很不好意思，而且對自己的特性及前途也不太肯定。不過到了十八世紀末，情況便大為改觀。新差會在所有的傳統更正教國家，如英國、德國、荷蘭、瑞士、北歐及美國，像雨後春筍般冒出。1880年代隨著帝國高峰時期的到來，於是又興起第二波新差會的浪潮，同樣的，這股浪潮席捲了整個更正教世界，不過美國顯然是超越群倫：不但在海外宣教士的人數上，就是新興差會的數目上也都比別國來得可觀。二次大戰結束時，又有另一波宣教和差會成立的熱潮。1900年以前，北美成立了81個差會，而1900~1939年之間另外又有147個差會成立。在接下來的十年裡，從1940~1949年又有83個差會興起，然後在1950~1959年新增113個，1960~1969年之間又多了132個，下一個十年則另有150個（參Wilson and Siewert, 1986:81-314, 593f）。

更正教裡面這種驚人的現象不太容易加以解釋，雖然可以肯定其中牽涉到好幾樣的因素，但是無可否認的，啓蒙運動所孵育的企業與創新

的精神，在差會理念的形成功以及它們快速的擴散現象上，扮演了重要的角色。本來在改教運動一百多年之後，成立『自願性會社』的構想，在更正教之內簡直是離經叛道，聖職人員控制下的組織嚴密的教會，還是被視為地上唯一的神聖媒介與工具。佛依狄（Voetius, 1588-1676）為當時改革宗傳統辯解，他說，如果要來談宣教（事實上要談的不多），只有在體系嚴明的教會組織內來談，就像地方教會長執會、中會或總會，並且只有它們才能成為差派的機構（參 Jongeneel, 1989:126）。

不過到了十七世紀末，一股新的氣象開始在蘊釀。改教時那種個人有判斷、解釋聖經的權利之原則，再次被人提倡。這也意謂著一群志同道合的人可以集合在一塊，致力於共同的信念。結果各樣團體便紛紛成立，許多是屬於宗教的主流，但為著各種不同的宗教、社會關懷而努力：有反奴隸制度、改革獄政、禁酒運動、安息日會、道德重整，及其他慈善團體（參 Bradley, 1976）。以海外宣教為宗旨而新成立的團體也與日俱增。大體而言，這些團體都是依照自願加入的原則而組成，靠著成員出錢出力出時間來維持。

隱藏在這些自願團體後面的意識形態，是正逐漸展露頭角的民主政體中的社會、政治平等主義（Gensichen, 1975b:50; 參 Moorhead, 1984:73）。這些團體還在各地建立分會網絡，分會分攤總會的需要，也由總部發出訊息給它。人們可以在適當的地點，提供適當的金錢、禱告，以支援千里之外的宣教方案。婦女開始在一些團體中取得主導的地位，『遠比她們在其他社會層面都出頭得早』（Walls, 1988:151）。他們在宣教上的參與造成了『北美第一次的女權運動』（Beaver, 1980 的書名）。而且她們不只在國內，還真的飄洋過海到地極去，不是以宣教士妻子的身份，而是以宣教士的身份。在國內還有些婦女宣教組織以禱告、研究、金錢奉獻、和資訊傳遞支持宣教運動。到 1900 年時，有 41

個北美婦女團體支持著一千兩百位單身女宣教士在海外宣教（參 Anderson, 1988:102）。

宗教改革中有關信徒職任的原則，與啓蒙思想中對世界和人性的樂觀看法相結合：人人都可以作點事，不僅是爲自己，也爲了別人。前千禧年派逐漸的得勢也更刺激人們勇於行動。信徒自視爲神的同工，藉著許多有目標的群體的支持，要促進神的國早日完成（參 Moorhead, 1984:73）。

近來經常有大量的神學討論，在探討差會是不是宣教工作的合法行使人。宣教應該是教會的工作，不是嗎？先撇下這些討論的意義不談，我認爲在啓蒙運動所孕育出來的架構裡，由教會承擔宣教任務或是由差會來作，這中間沒有多大選擇的餘地。關鍵在於西方的更正教不斷分出各種琳琅滿目的宗派，它們實質上跟差會的沒什麼分別。宗派教會也是由一群志同道合的人按著自願的原則而組成，從某個角度來看，它們也是『超教會』（para-church）的組織。

有國教的國家情況跟以前似乎也不太相同。『自由』教會（free churches，或稱爲不從國教者，non-conformist）與國家教會分庭抗禮的情況，使得有些人會按著良心選擇加入自己喜歡的教會，儘管他們會有留在國家教會的壓力。而在沒有國教的地方，例如在美國，法律之前所有教會都一律平等，宗派便如春筍般相繼地出現。

值得注意的是，沒有國教的狀況也是啓蒙運動的一項產物。因爲一旦宗教不再屬於『事實』的範疇，而是屬於『價值』的範疇，每個人都可以自由地持不同主張，宗派多元化的社會系統就得以存在，各個宗派可以並肩存在而享有平等的權利。牛比津就這麼說：

社會學者普遍都觀察到，宗派主義實在是世俗主義的宗教層面。宗派是一種文化形態，這文化被啓蒙運動理念所操縱；宗派也是一種社會形態，它表達出宗教的私有化的觀念（1986:145）。

當然啓蒙思想不是促成宗派分立的單一原因。譬如美國的宗派就是『歐洲教會傳統、種族忠誠意識、敬虔主義、宗派門戶意識和美國自由企業的混合物』（Marsden, 1980:70）。在這種氣氛之下，『自由』教會的欣欣向榮是很自然的。我提過在美國革命之後廿年當中，比較重權威的更正派處於最低潮，反而像循理會、長老會、浸信會等宗派在這幾年間擴展得相當迅速（參 Chaney, 1977:31）。這些宗派是理性與敬虔結合的產物，並且和『奮興派』一樣，他們也是覺醒運動最大的受惠者。這些宗派從來不嚮往中古世紀那種觀念，就是把經驗到的教會等同於神的國。

在美國獨立後五十年，有一種很特出的普世教會的精神開始風行美國。在英國和歐洲也有大致相同的情形（雖然歐洲國家並沒有美國的那種宗派多元性的特徵）。這種普世教會的精神當然大部分要歸功於覺醒運動，因為這項運動的本質就是十分『普世性』（ecumenical）。在這些年裡，我們也看見不少跨宗派的宣教差會興起。其中最著名的有倫敦宣教差會（London Missionary Society, 1795）、美國理事會（American Board, 1810）、和巴塞爾宣道團（1816）。倫敦宣教差會並用下列這段話作為他們的『基本原則』：

我們的組織設計不是要傳送長老宗、獨立宗派、聖公會，或任何其他教會制度和治理原則。……而是要向化外之人傳送施恩之神的榮耀福音（Walls, 1988:149 引用）。

不過有一個『宗派型』的差會比『超宗派型』的倫敦宣教差會早三年成立。我所指的是 1792 年成立，威廉克里所領導的『浸信會向「外邦人」（Heathen）宣教之特別差會』。然而值得注意的是，克里並沒有對宗派型差會的優點，在神學上作進一步的論證。他的論點純粹是實用性的：『鑒於現今基督教世界分歧的狀態，各宗派可能還是分頭推動宣教工作為妙』（Walls, 1988:148 引用）。事實上這種成立宗派差會的實用性理由，與三年後非宗派的倫敦差會成立時所根據的理由，其性質差不了多少。

這些新成立的差會，不論是宗派型或超宗派型，多少都帶有那種講求成效的現代化風格。克里沒有引用聖經或是神學傳統來類比他所成立的差會的性質，而是以當時商業界的情形——海外貿易公司的組織——來類比，就是先要仔細研究相關資訊，慎選公司的貨物、船隻及工作人員，並且這些工作人員要為了達成公司的目標，願意冒著驚濤駭浪和惡劣天候的危險。克里主張，為了將福音傳到遠方，基督徒也要以同樣的作風來成立一個機構。差會只是一項『工具』，是以清晰界定的目標和詳細的規劃而建立起來。因此，組織這樣的一個差會，就有點像在創立一家營利的公司（參 Walls, 1988:145f）。

這些新興的差會，即使明顯是屬於某一宗派，像克里的浸禮宗差會，以及聖公會的 CMS（教會宣教差會，1799 年成立），都沒有門戶之見或排外的觀念。譬如 CMS 就不堅持一定要聖公會按立的人，才可

以加入做他們的宣教士（參 van den Berg, 1956:159f）。事實上，起初他們大部分的宣教士都是來自德國信義宗。

不過到了 1830 年代，這種『普世』的氣氛就有點走下坡。爲了抗拒理性主義和自由主義，宗派主義再次死灰復燃。SPG 就更有其教義立場，而拒絕跟其他差會有任何形式的宣教合作，甚至不跟同屬聖公會的 CMS（屬聖公會的低派教會，low-church）相往來。尼布爾提到北美宗派的情形時寫到：

各宗派對自己存在的目的十分混淆，一味地自我吹捧，把基督的國度等同於其團體所奉行的教義和作法。……不論在國內或海外，宣教的事業都以宗派作為分隔的界線；每一種宗教團體都專注在宗教教育、青年人的福音工作、印發宗教文宣……等等事上，宣揚自己宗派特異的形式。他們越把注意力放在教會本身，彼此的分裂就越擴大（1959:177f）。

同樣的，在德國，信義宗的宗派主義（它在 1830 年慶祝採用奧斯堡信條〔Augsburg Confession〕三百周年時又再次興旺起來），在其宗派裡鼓動起一種新的意識，要跟別的更正教徒劃清界線。這種行徑本身自然也表現在宣教事工上（Aagaard, 1967 中有詳細討論）。不過十九世紀初，有些刻意要保持超宗派性的差會卻是座落於德語系的地區，像是巴塞爾宣道團、萊茵區差會、以及北德差會等（參 Aagaard, 1967:182-306, 401-473）。只是這些差會在運作當中也遭到不少挑戰。巴塞爾宣道團中改革宗和信義宗的緊張關係，在 1836 年造成了部分人士退出，自行成立純屬信義宗的差會，就是後來的來比錫差會（Leipzig Mission;

Aagaard, 1967:357-381)。在德國其他地方也陸續出現類似的發展（:526-705）。

北美的情形與英國、德國方面大同小異。在 1850 年之後，各教會『在宣教上越來越不願意走泛宗派或非宗派的路線』（Hutchison, 1987:95），而開始支持宗派性的宣教工作。最後，甚至連半世紀以來最大的非宗派差會，美國理事會（Hutchison, 1987:45），都得變成『宗派性』；它變成了公理會的差會。在英國的倫敦宣教差會，下場也差不多。

在非宗派的差會的全盛時期，『帶領個別的外邦人信主』（*conversio gentilium*）被認為是宣教的主要工作。但是後來宗派主義因著要抵禦啓蒙運動將宗教相對化的傾向，就又回到像中世紀羅馬教會的宣教典範，認為宣教就是『建立教會』（*plantatio ecclesiae*）。受福音覺醒運動深刻影響的非宗派差會，本來傳的是一種『無須教會的福音』（S. C. Carpenter; van den Berg, 1956:159 引用；參 Scherer, 1987:75）；現在人們認為這並不妥當，必須加以修正。而矯治之道就是在宣教地區建立宗派教會。他們所使用的口號就是建立『自治、自養、自傳（或自拓）』的年輕教會。這項運動的兩位主導人物是兩個最大的差會的總幹事，美國理事會的安德生（Rufus Anderson）和聖公會的 CMS（教會宣教差會）的魏恩（Henry Venn）。

不過應該要馬上補充一句，這兩人都有崇高的立意。因為他們比同時代的人對有色人種的信徒有更大信任感，所以相當鼓勵他們要自立自主。只是也不要忘記這兩個人——安德生比魏恩要更甚——也受到正在興起的民主體制的精神的感染（Hutchison, 1987:77）。

雖然安、魏二人有著崇高的理想，但是事情卻不如預期的好，部分原因是他們的計劃常常被自己的宣教士給搞砸。不過，他們那種過分強

調宣教的目標是要建立教會的理念，也並不怎麼恰當。中世紀那種以建立教會爲重點之宣教策略，是以爲有一天全世界都會伏在一個教會的統治之下，但到了十九世紀中葉的時候，這樣的理想已不可能實現，至少在更正教界，這是十分渺茫。人們普遍認爲啓蒙運動所帶來的世俗化、理性化的衝激影響，已經是覆水難收。所以所謂建立教會當然是指建立各種宗派的教會。『福音的擴張』要以看得見的事物來衡量，例如受洗的人數、信主的人數、領聖餐的人數，還有所開拓的宣教站數目等等。

從一方面來看，教會不再將目標指向上帝或未來，而是指向她自己。宣教是一條道路，從組織性的教會通往那等著被組織起來的教會，這是專門的差會機關在『水平面』上進行的活動。這些教會與社會、與普世性教會和與末世的關係大多受到忽視。席樂（Scherer）論到當時信義宗的情形，也正是其他宗派的寫照。他說：

建立神的國萎縮成在全世界建立信義宗的教會。人們很少會問這些教會跟神的國有什麼關係。教會的存在就說明了宣教的正當性，至於宣教的目標，根本就不必多費脣舌來討論（1987:77）。

到了十九世紀末，鐘擺又再度擺向注重社會和普世精神的一端。這同時也是再次肯定自願主義的原則。所以不少自願性的差會在過去這一百年內紛紛成立。但這種自願精神，實際上也反應出現代西方社會的行動主義、行善觀和『彰顯天命』的潮流。安德生就說（Anderson, 1988:98），這些年輕熱情的宣教新兵滿懷『戰鬥精神』，以『責任感、同情心、自信心、樂觀主義、奮興主義和前千禧年觀的迫切感』作爲燃料，火力十分旺盛。

有不少新興差會屬於一般所謂的『信心差會』(faith missions)。這類差會的先鋒和樣板要算是戴德生(Hudson Taylor)在1865年所創立的中國內地會(China Inland Mission)，至今它仍是最負盛名。與其說這些新興差會是全新的出發，不如說他們代表一種對十八世紀末的自願性差會的調適(Walls, 1988:154)。末世性的動機支配著他們。差會向青年男女發出懇切的呼籲，要求他們毫無保留地捨己，爲了要在最後的審判以先，拯救中國(以及其他遙遠國家)的百萬生靈。

這些新興差會同時也代表了自願原則的極端表現。宣教士出發時沒有什麼財物上的擔保，而是單單信靠宣教的主將會供應一切。在某些人眼中，他們是信心的英雄；但在另一些人眼中，他們是愚不可及；而在宣教士自己的眼中，他們卻是『爲基督的緣故而愚拙』。沒有閒工夫來仔細預備進到外邦人當中所需要的東西，也沒有空在宣教地區建立『自立』的教會。福音要趕快傳給萬民，因此，宣教士的人數永遠不夠。換句話說，沒有時間也沒有必要規劃宣教士的職前準備，大部分出去的人都沒受過多少培訓，雖然這些宣教新兵裡也有像史托德(C. T. Studd)和其他有名的『劍橋七傑』(Cambridge Seven)，這類受過高等教育的成員。

信心差會這種運動的弱點是很明顯的：一種認爲個人可以自由作抉擇的浪漫觀念、一種近乎臨時起意的執著，想要在最後審判之前搶救靈魂、對宣教對象的宗教和文化的認識不足、對福音的社會層面興趣缺缺、對戴德生個人的過分尊崇、對教會非常輕視等等。當然這項運動也有它的優點，特別是在戴德生和內地會最初呈現的形態：宣教中心不設在倫敦、巴塞爾、柏林或紐約，而是在中國、印度或泰國。宣教士不是住在『宣教站』裡，而是散居在人群當中，吃當地人的食物，穿當地人

的衣服。這不是要強調教義上的特點，或是宗派上的區別，而是要強調從耶穌基督而來的簡樸的救贖福音。

上面所列舉的正、反兩面的特點，有些已經成爲現代福音派宣教運動的一些遺產。有不少基督徒厭倦了煩瑣僵化的組織性教會阻礙了創新的行動。許多青年人離開了『主流』的教會，而投效於種類繁多的福音派差會。今天在福音派世界裡，到處都是巡迴佈道家、雜誌社、聖經學院、教會團契。不過，在這其中我們也要留意到，他們也有宗派主義的矛盾現象：一方面這些福音派團體彼此非常寬容，熱愛自由創意地同心服事神，拒絕任何在教義上的固執己見或缺乏彈性；但是另一方面他們有時也相當的偏執，可以因爲某個團體的教義的獨特性，而堅決將他視爲異類並加以排斥。所謂『自願原則』似乎有一種內在的性質，既要容忍別人，又要將一己的觀點視爲絕對。

無論在非宗派或宗派的差會、組織嚴密計劃周詳的差會或是信心差會、普世派或福音派圈子裡，當『自願原則』變成一種組織規範時，其運作的前提，是來自西方民主思想和自由企業制度。其基本的假設是宣教的列車只能單向行駛，由西方朝東或朝南。宣教的事工必定是一方只管施給，而另一方只能接受。這是由於在施的一方眼中，這是他的特權，而受的一方是有所缺乏。

宣教熱心，樂觀主義及實用主義

儘管西方的宣教界大體上對啓蒙運動的反應比較負面，但不容置疑地，這個運動的確使基督教釋放出巨大無比的能量，特別是在海外宣教的工作上。這個時代的基督徒比以往任何時代都確信，他們可以左右世界的前途與神所擬定的未來。

由此看來，啓蒙運動代表一項重要的轉變，這轉變是從早先的兩項發展而來。一個是文化方面的，一個是教會方面的。前者是文藝復興，

後者是更正教的正統，而這兩者都是復古的，而非創新的。相形之下，啓蒙運動就相當具有前瞻性與積極性。在其影響之下，教會傾向把上帝看作是仁慈施惠的造物主，人本身就有改進德性的能力，基督教穩定地前進，而神的國就是最終的冠冕。

進步的理念在十七世紀就非常顯著。到了十八世紀它的影響擴及生活的各層面和各種學科。這種理念在十九世紀末、廿世紀初達到了最高峰（參 Küng, 1987:17f）。更正教的宣教工作不能逃避這種樂觀主義與勇往直前的精神。最典型的例子就是拉特略（Kenneth Scott Latourette）的七冊鉅著 *A History of the Expansion of Christianity*，可以說給宣教界，特別是英語系世界，帶來極其深遠的影響。拉特略把自第一世紀以來的宣教擴展分成七個主要時期。他以為宣教擴展的型態有如七個接踵而來的波浪，而且每一波的波峰都比前一個高，每一波的波谷也比前一個低。拉特略又稍微更動他的比喻，他認為在整個歷史中，基督教已經隨著七個主要脈波向前奔流。而每個脈波都將它越載越遠，並且其間的交替緩衝越來越短促（Latourette [1945], 1971:494）。

拉特略是在 1944 年，接近二次大戰尾聲時寫下了這些話，他認為他是處於第七時期，而其結局還不明朗。他從第一次世界大戰爆發的 1914 年起算，稱這時期是『穿過暴風雨而向前行』（Advance through Storm）。儘管經過了兩次大戰的肆虐摧殘，他還是相當的樂觀，他說：『從來沒有像 1944 年，有這麼多人對基督教有這麼紮實的信仰』；並且『比以前深刻地影響了更多的國家與文化』（:494）。當 1971 年重新出版這七冊書時，溫特爾（Ralph Winter）追隨拉特略的典範而加了一章，記錄出自 1944 年以後的發展狀況，取名叫做『難以置信的廿五年，1945～1969』（The Twenty-five Unbelievable Years, 1945-1969; Winter, 見 Latourette, 1971:507-533）。有關世俗與宗教的發展，它是一

本很好的閱讀材料，溫氏保留了拉氏一貫的思想和寫作特點，仍以『樂觀的現實主義』（optimistic realism）作為結尾。

拉特略和溫特爾的這種樂觀主義和實用主義，是起源於十八世紀末。那是一個政局動盪不安的時期，特別是像法國這類傳統天主教的國家。因著對教皇制式微的預期，並看到猶太人因在法國等地獲得公民權而大批的皈依，更正教信徒便熱心大發。在英國這時期呈現著末世性的狂熱（van den Berg, 1956:121）。這種狂熱也擴散到了歐陸，甚至遠及美國。在 1810 年代，基督教的宣教工作比以往任何時期都更受到重視和尊崇（Chaney, 1976:174, 256）。這正是『世界禾場的收割時節』，撒但的國已被推翻，基督掌權的時刻就要來臨。這是個無暇偷閒的時代（:257）。任何基督徒膽敢質疑海外宣教的正當性，就會被認為是假信徒（Hutchison, 1987:60）。1818 年赫爾（Gorden Hall）和紐威爾（Samuel Newell）共同出版 *The Conversion of the World*，他們在書裡鼓吹『教會有能力也有責任』，『尊重』『六億化外人』的心聲，還說西方教會可以在二十年內使全世界的人都歸主（Chaney, 1976:180; Johnson, 1988:2f）。

誠然，十九世紀這些福音使者，不但富有清教徒那種對更正教能夠更新世界的信心，而且他們比老前輩還更勝一籌，他們認為自己就是在一個已實現的新世界的社會（Hutchison, 1987:9）。基督教征服世界的最後之戰，其戰術計劃已經擬定（:51），不是靠著神蹟奇事，而是以『勤奮與熱心』來完成計劃（Chaney, 1976:257, 269）。集合『理性的原則』、『常識的指令』與『聖經的引導』和『神的掌理策畫』一起混合運用（:258）。建立神的國度除了悔改和敬虔，還得靠技術和謀畫（Moorhead, 1984:75）。福音被當作一種徹底改變人類景況的器具、一種克敵致勝的『武器』，一種『神聖藥方』、『解毒劑』、『一種教化

外邦人的既定方法』（Chaney, 1976:240-242）。福音是一項『工具』，要跟西方科技正在開發的許多工具一起使用。它要跟現代世界三大神祇：科學、技術、工業（Kuschel, 1984:235）聯手，好使福音和基督教的價值觀可以廣傳。

1880 年代之後，正值帝國主義高漲的時期，積極、實用主義的熱潮再度興起。而且它們現在對北美宣教的影響更鮮明，不過並不只是宣教才如此。當時可說是一個『精力旺盛的時代』，是開創大事業的好時機。皮爾遜（Pierson）就說，在他那個時代，『耶穌基督的影響力從來沒有這麼普遍深入以及有轉變世局的能力』（Forman, 1982:54 引用）。

皮爾遜也是『在這一代使世界福音化』口號的擁護者。這則口號後來在 1889 年被 SVM（學生自願佈道運動）所採用（參 Anderson, 1988:99; Johnson, 1988）。這口號不但反應出也散發出當時絢爛耀眼的樂觀主義光芒。它也概括地總結了當時更正教宣教的氣氛：講求實用、目標明確、積極主動、衝勁十足、充滿自信、專心一志、得意洋洋。1900 年在紐約召開龐大的普世宣教會議，把這種氣氛完全表露無遺。沒有人對『基督的運動』不久要得勝凱旋有半點懷疑。如哈奇森（Hutchison, 1987:100）所說，拿 1800 年和 1900 年的『宣教統計數字』來比較，就會讓人『體會到這股磅礴的氣勢，以及神聖的趨勢，在當時如何抓著了人的心思。它也使得那些腦筋清晰的人談論如何加速使世界福音化的腳步』。多吉（William Dodge）也說出了一般人的心聲：『我們正走進一個世紀，是比世界歷史上任何時代都更滿有希望、應許和機會的世紀』（Anderson, 1988:102 引用）。

美國也許不是比別人重實踐，但是『美國人比別人做得多』；在為基督教文明打天下的事上，『美國人嗓門比較大，姿態也比較高』（Hutchison, 1987:93f）。所以招來不少較『冷靜』的歐洲人，特別是德

國人的反感和攻訐。結果『對美國人的熱心與效率的訝異，以及對他們的猴急與膚淺的質疑，以指數的速度節節上升』（Hutchison, 1987:131）。歐洲人對紐約會議（New York Conference）尤其不放心。瓦拿克（G. Warneck）就嚴正指出：宣教的會議是要我們『去』到普天下，不是要我們『飛』到普天下，耶穌把神的國比作農田，而不是比作溫室（參 Hutchison, 1987:133f）。

瓦拿克的好友卡勒（Martin Kähler）也有類似的疑慮。這次是針對1910年在愛丁堡召開的宣教大會。這次大會大部分是照著北美方面的計劃與立場來舉辦。這個著名的『普世福音』大會，不時地稱揚基督的救贖工作，同時也讚揚『世俗』科學的驚人進步。他們天真地將後者誇稱為上帝護理之工的彰顯，是爲了教會普世性宣教而有的（參 Knapp, 1977）。

莫特（Mott）在1900年（1902年修訂）的《在這一代使世界福音化》（*The Evangelization of the World in this Generation*）書中，事先已經決定了這次大會的走向。它的第五章名稱就叫做『從現代宣教成就來看在這一代使世界福音化的可能性』（*The Possibility of Evangelizing the World in this Generation* [註11] in View of Some Modern Missionary Achievements; 1902:79-101）。而下一章（第六章）『從教會的機會、設備、資源來看在這一代使世界福音化的可能性』（*The Possibility of Evangelizing the World in this Generation in View of the Opportunities, Facilities and Resources of the Church*, 103-129），莫特的確成功地結合了他對基督啓示的信心以及對現代科學的信心。整個世界向教會敞開，這要感謝『神在十九世紀的奇妙安排』（:106）。

教會現在可以動用的設備也是十分重要的因素。教會對『所有種族的社會、道德、靈性方面的狀況和需要』瞭如指掌，而且善於利用各種

『無遠弗屆的精良溝通工具』（:109）。這些方式包括有鐵路、汽船、電報系統、新聞傳播、世界郵政聯盟和印刷事業（109-113）。『基督教政府的影響和保護』同樣也是『對宣教工作有極大的幫助』（:114f）。醫療知識和技術，科學與其他學科的方法和成果，都屬宣教工作可動用的事物（:115）。加上教會擁有龐大的資源可供利用，西方教會人數不斷增加，為世界性宣教提供了厚實的根基。教會『財力』雄厚，為海外宣教的奉獻也穩定地上升。許多差會都是來自『資源最豐富的教會』。聖經公會印行越來越多種語文的聖經。在亞、非洲也有不少基督教學院成立。基督徒學生運動尤其是宣教的一股強大力量。主日學運動在某些方面也是『宣教事業最大的、尚待開發的資源』（:116-126）。『本土教會』也提供了世界福音化的大量人力。單在 1900 年，就已經有七萬七千個本土的佈道家、牧師、老師、傳道師、醫療人員和其他助理人員，全時間在宣教地區工作（:126f）。當然『教會屬神的資源』，更是『無法勝數，且比任何資源都來得強大而重要』（:127），但其實神的資源和上述所列的資源沒有多大不同，難怪莫特接著歸納說：（:127-129〔以下的兩段話引自 *The Student Volunteer* 與 Calvin W. Mateer 的著作〕）：

神為什麼會在我們這個時代使我們認識和接觸到整個世界？祂為什麼供應我們這些奇妙的工具呢？這些不是要供邪惡勢力來利用，……一定是為著某些重大而有益的目的而預備。每一種神奇的設備主要都是用來幫助宣教事業，可以在世界各地建立基督的國度。神的手將人類國度的門戶一個個開啓了，也開啓了自然的奧秘，在一件件的發明中引導光照，好叫教會能成就更大的事。如果教會不再空談玄忍的話，她就會有更好的機

會、設備和資源，那麼，在這一代過去之前使全地的人都認識基督是絕對可能的。我們這個時代的確擁有前所未有的大好時機。『上帝的掌理和啓示一同呼召教會邁向世界，為基督奪取世上產業。……如今蒸汽機和電力已將世界聚攏在一起，神的教會正蓄勢待發，她有錢有勢，又有世上的一切知識。在仇敵面前就像一支武力強大、訓練有素的軍隊，……勝利也許要歷經千辛萬苦，但卻是千真萬確。』

莫特的這番話，可以說把廿世紀初期的西方，尤其是北美，那股特有的樂觀自信的氣息，描寫得淋漓盡致。這種氣息也瀰漫在本世紀初的愛丁堡宣教會議中，這會議代表著西方宣教熱忱的最高潮，是宣教界實用樂觀的取向如日中天之時。

與其說愛丁堡的這種精神是關切末世，不如說它是關切未來。基本上未來是現在的延伸；可以靠著人爲努力而促成（van't Hof, 1972:34）。莫特早先的觀點在這次會議中被重提同時也被擴充。由於『宣教工場』整個部落一起歸主，各個『工場』都在急切地呼求更多工人『去收莊稼』。這種宣教基地設在西方，並且宣教士由西方單向地輸往各地的狀況，在當時並不構成問題。西方宣教的本錢不容置疑，宣教將征服世界的徵兆已經顯明。宣教士被當作是『軍人』，是基督教的『武力』，而且還擬妥戰略和戰術的計劃，所使用的名詞也都有軍事意味，像是『軍隊』、『戰爭委員會』、『征服』、『進軍』、『後勤補給』和『行軍令』等等（:27-29）。這是『一個機會的時代』、『關鍵的時代』、『考驗的時代』，也是宣教的『決定性時刻』（:34）。¹²

在歐陸，這種樂觀的心態被第一次世界大戰所粉碎。有學者還提到，這戰爭分隔了英國和歐陸的神學思想（參 Max Warren,

1961:161)。所以在北美和英國（雖然比較沒有那麼持久），這種樂觀的氣氛一直持續到 1950 年代。當世界正在積極重建之時，教會也扮演了重要的角色。這時期的宣教熱潮更是令人吃驚。無論是普世派或是福音派的宣教機構，都有大幅度的成長。雖然前者的注意力已經轉移到與當地新興教會的合作關係，而不是一味地單向進行宣教、教育等等工作。

到了六十年代，堅持西方哲學是專治世界疑難雜症之特效藥的意圖已走到窮途末路。但仍然有人深信教會可以積極、適切、有效地回應世界的需要。無論是普世派或是福音派，仍舊分別引用漸進的資本主義和平等的社會主義，以為可以照他們自己的形像改造世界。普世派人士認為他們有辦法可以打入政治、經濟、科技以及大眾傳播的體系之中，有效地改變其本質與方向。而福音派人士則重申 SVM（學生自願佈道運動）的口號，『在這一代……使世界完全福音化』。於是在 1960 年於芝加哥召開跨宗派海外宣教協會（Interdenominational Foreign Mission Association）的會議時，便發出一項徵召一萬八千位新宣教士的呼召（參 Anderson, 1988:110; 參 Barrett and Reapsome, 1988）。

這兩組人士都毅然地追隨其救恩的異象，縱使彼此對『救恩』的定義越來越不相同。

從十七世紀一直到廿世紀，進步、成功的信念充斥在宣教事工裡，啓蒙思想誠然是其中的始作俑者，不過這也牽涉到一種從強調恩典到強調行爲的微妙轉變。基督徒滿懷改造世界的雄心壯志，而且篤信這目標終將實現。從某一個角度來說，這種發展是免不了的，啓蒙運動來到之後，基督徒已不能再回到往日的情景。

聖經的基礎

我已指出每一個時代都會引用一段經文作為他們的宣教經文。這種宣教經文不一定常常被引用，然而它卻是那時代思想典範具體的表現。

啓蒙時期的思想典範裡，情況就變得比較模糊不清。這是因為這時代的宣教風貌比以往要來得分歧而多元，所以不可能找出單獨一處的宣教經文，必須檢視多段經文。其中有三段經文是這一章已經暗示過的。首先就是保羅見到馬其頓人的異象，這人懇求保羅，說：『請你過到馬其頓來幫助我們』（徒十六 9）。在當時，西方基督徒認為其他種族的人都處在黑暗絕望當中，需要西方人來幫助他們，這段經文也因此格外醒目。第二段，也是前千禧年派常喜歡引用的，太廿四 14：『這天國的福音要傳遍天下，對萬民作見證，然後末期才來到』，因為這經文具體表達出他們的宣教觀。第三段，牛比津（Newbigin, 1978:103）認為是那些承襲社會福音遺風的人很注重的經文，就是約十 10：『我來是叫人得生命，並且得的更豐盛』——所謂豐盛的生命就是擁有一切美好的事物，諸如現代教育、醫療、農業。

不過還有第四段，是這時期最常被使用的經文，即馬太廿八 18~20 的『大使命』。雖然這段經文在宗教改革時期也被引用，但威廉克里在 1792 年發行的小冊子：*An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means of the Conversion of the Heathen* 中，運用了簡潔有力的論證，推翻了這段經文的傳統解釋。

自克里之後，更正教（尤其是英國的福音派）就經常在宣教的事上引用到『大使命』。錢尼（Chaney, 1976:259）認為這段經文自 1810 年之後，在美國也成為主要的宣教動機。博爾（Harry Boer, 1961:26）還列舉了幾位美國早期的宣教士，像是馬禮遜（Robert Morrison, 1792-1834）和耶德遜（Adoniram Judson, 1788-1850）等人，很清楚地表明，

他們主要是因著順服基督的命令，以致於會進到宣教工場。這時的宣教講章引用到大使命的方式，幾乎都是千篇一律，因為大家都確信這些話是基督親口說的，是祂的最後一道命令，所以很自然地在每篇宣教講章中都會提到，儘管它不一定跟講題連貫。因此，對『大使命』的順服有時反而不太成為使人投入宣教的理由（參 Hutchison, 1987:48）。

所以范登博（Johannes van den Berg）一針見血地指出，至少在十九世紀初期，『大使命』從來沒有成為唯一的宣教動機，『都是跟其他動機連結在一起』（1956:165; 參 177）。

不過這種現象後來也起了變化。隨著理性主義、世俗主義、人文主義、相對主義逐漸滲透到教會裡頭，原先要去傳永生信息給那些在滅亡邊緣的人的想法，開始遭到暗中的顛覆破壞。這激起了保守派的憤怒，特別是前千禧年派的人，幾乎要用誓死的態度來捍衛『大使命』。它變成了最後一道防線，正如他們的首領所說的：『如果基督親自下令，你怎麼可以抵擋向外邦人宣教的使命？』

這麼一來，順服『大使命』就變得比其他動機都來得響亮。譬如 1886 年在何蒙山（Mt. Hermon）的學生會議，這會議也是學生自願佈道運動的序幕。阿斯摩（William Ashmore）向學生發出挑戰說：『假如你找得出理由，告訴我，你為什麼可以不遵從基督耶穌的最後一道命令！』（參 Boer, 1961:26）。同一年，皮爾遜（A. T. Pierson）在他那本最重要的宣教書籍中，開宗明義就說這條命令『相形之下使其他的宣教動機顯得多餘』（Hutchison, 1987:113 引用）。幾年後莫特補充說，耶穌的最後號令，在所有的福音書和使徒行傳都有記載，『明示了我們在宣教上最首要的責任』（1902:5）。

在歐陸和英國方面，宣教也受到日益壯大的自由派神學的圍剿。耶穌的命令也被引用來當成防禦的工具。到了十九世紀末，馬太廿八 18～

20 已完全凌駕於其他經節之上，成爲主要的『聖經經文』。而且現在強調的重點是**順服**。當代荷蘭偉大神學家凱柏爾（Abraham Kuiper）就說：『所有宣教事工都是源於神的權能，而不是神的慈愛或是憐憫。』他在其他地方堅稱：『所有的宣教工作，形式上是對神命令的順服；而實質上這信息不是一項邀請，而是一項命令、一種負擔。主發出命令說，「要悔改並且相信！」，不是一種建議或忠告，而是一道聖旨』（參 van't Hof, 1980:45）。瓦內克雖然語氣上沒有凱柏爾那麼絕對，但也相信『當人把宣教的理念建立在服從主命令的良心上，宣教的爆發力才能被點燃』（Johannes Warneck; 1913:16）。

二次大戰之後，當福音派對自己在世界宣教的角色較有信心的時候，也就有比較多的人提到『恢復「大使命」在宣教上的前導性與完全性的地位』（Hutchison, 1987:191）。

無疑地，如此高舉『大使命』的結果，的確成功地動員了福音派的宣教『軍力』。¹³不過，這種訴求仍會有些令人憂心的地方。第一，『普世派』教會對這種所謂的水準低落的宣教認知，常常加以激烈地攻擊。第二，這樣完全照字面地擷取一處經文來作爲經文證據，卻沒有好好從經文的上下文來了解這託付的意義，是不太妥當的。¹⁴最重要的，如此一來就把教會的宣教工作從福音的範疇遷移至律法的範疇。

現代宣教的動機與主旨—— 一則素描

回顧本章所討論眾多不同的宣教主旨，的確叫人有點難以招架。尤其任何時期或是任何傳統中，出現的都不只是一種形態的主旨。加上離心作用的力量使然，每一種形態還會產生兩種相對的運作方式。在此之前的時代，宣教主旨比較和諧，雖有不少主旨存在，如神的榮耀、千禧年快要來臨所產生的迫切感、基督愛的激勵、對失喪靈魂的憐憫心、責

任感、文化優越感，以及與天主教宣教相互競爭等，都能融和成一幅圖案（參 Rooy, 1965:282-284）。而現在根本理不出一套整合的思想及做法。面對著啓蒙運動的衝擊，基督徒的反應有時也是眾說紛紜，正如上面所列舉的九個主旨的研究所呈現出來的情況。

這裡存在一個事實，就是這些宣教主旨都顯露出啓蒙思潮的特色：理性至上、主客體分離、因果關係代替目的之信念、迷信進步、事實與價值之間不能化解的張力、相信問題至終都能解決、以及自立自主的個人觀。

既然所有人類都是有理性的受造物，於是樂觀的人類學便取替了以往中世紀與改教時期那種對人陰沈黯淡的看法。只是，雖然滿嘴肯定每個人都有的理性，但實際上西方人的優越感還是歷歷在目。無論是福音派或是社會福音論者，都同樣認為西方人的理性比較多。

主客體的二分意謂著聖經和信仰要講求客觀。自由派則把自己的權威置於聖經之上，只抽取其中的道德規範，而基要派卻是死板地應用聖經到每一個情境裡頭，特別是對『大使命』的迷信執著。兩派人馬各以自己的方法顯揚一個理念，就是每個人都能夠解釋聖經而不需要別人的協助。但是，他們雙方又因著有『彰顯天命』的信念，而常會將屬於其他文化的人當作一般事物對待，而不當他們是弟兄姊妹。

目的的去處表示，只要能成功地創造出對的環境，就必然會產生成功的宣教事工。丹尼斯的三冊著作就在鼓吹宣教與社會進步。然而福音派方面也臣服於同樣的哲理：改善社會環境就可以保證人們會豎耳傾聽永生的福音；或者說，有效的佈道一定會帶來社會改良。無論如何，雙方陣營都受到啓蒙運動之中強調因果關係的觀點的支配。

至於相信進步或許是啓蒙運動影響更正教宣教事工最明顯的一項。西方基督徒深信他們能為世界問題開出萬應的藥方，而且保證萬事都會

進步，無論是以散播『知識』，或傳播『福音』的方式。把千禧年的概念世俗化，就是進步的信念歷久不衰的表現。

事實與價值分開，就意謂著宣教士必須將其宣教事工的『科學』內涵定義清楚，他們有兩個極端的途徑。一方是極端的社會福音陣營，強調看得見、摸得著、算得出的今世的成就；而另一方的人則宣稱來世的事實才是真實的事物，他們特別強調靈魂的得救。

相信**凡事都可解決**這個理念，促使了自願宣教機構在十八世紀末蓬勃地發展，並且在一世紀之後促成了樂觀主義的鼎盛。無怪乎從 1885 年的柏林會議到 1914 年第一次世界大戰爆發，其間帝國主義會到達巔峰，這時的西方各國和基督徒十分意氣風發，確信他們必能治好全世界的問題，主要的藥方是殖民主義的方案，以及在世界各地建立西式的教會。

啓蒙運動對個人自由自主的信念，意味著上帝與人是立於敵對的地位。如果宣教的目標是在榮耀神，就會被認為是輕忽了人的貢獻和價值；如果強調人有內在本能可以正確地抉擇，行爲可以合乎倫理，那麼就等於拒絕將稱譽完全歸給神。在當時，後者的等式得勝了。其明顯的結果就是更正教逐漸地走向『亞米念化』（Arminianization），不但在美國有亞米念派的循理會和浸信會的增長，在信義宗、改革宗、長老會、聖公會的圈子裡也有人轉向亞米念的立場。

在這一章裡，我也比較注意到宣教發言人的看法，而較少提到宣教士本身是作何想法。或許是兩者的看法沒有太大差異之故。不過，畢竟知道是什麼因素使人決定去地極宣教，比報導那些差人出去的人的意見與高論要來得重要。當然，上述的這些宣教主旨，的確都是這些宣教士具體表現出來的。他們固然都是受其時代思想的哺餵，但卻不是一群平庸的兒女。索特（Shorter）就以相當敬仰懷舊的心情寫了下面這段話：

假如這些早期宣教士不是屬靈的巨人，他們就不會如此離鄉背井，遠赴異地去宣教。他們實在是敬虔之人，有無限的勇氣和品格。他們的良善是澄澈皎潔的，因此他們的急躁也是情有可原的，雖然會讓非基督徒感到不解（1972:24）。

不過，只有極少數宣教士可以免於啓蒙主義世界觀的影響，即使不是全面性的。甚至在他們最『清醒』的時刻，仍擺脫不了當時的事件與信條所形成的獨特格局。縱然他們的行動是，像范登博所說的，『被耶穌的愛所激勵』（van den Berg, 1956），他們所表達的那份愛也不再是原初的那種形式，因為它總是混和了許多外來的元素。

過去三百年來的西方宣教運動，可以說是由啓蒙主義這個母體所孕育出來的。一方面，它衍生出一種對所有人都能寬容的態度，並對任何信仰都採取相對性的態度；但是另一方面也造成西方的優越與偏見。並且在『自由派』和『福音派』之間，很難把這些情緒分清楚，到底那類人有那類的心態。麻煩的是，經常在一個人或一群人身上，同時可以找到寬容和急躁，或是同時存在偏執和相對。

雖然有些批評相當中肯，但是自十八世紀到廿世紀這段時期的宣教表現，的確也很了不起。啓蒙運動並非只有負面的效應，要揣測如果沒有啓蒙運動，情況會如何發展，這也是不切實際的事情。雖然這些事件彼此錯綜混雜，但整個現象仍算是一項基督教的產物，也是勢必如此。西方基督徒在啓蒙運動的氛圍中，與其他文化的人們逐漸產生關係之時，作了他們認為唯一有意義的事，就是將他們所了解的福音帶到異族之中，這已經是很值得我們由衷地尊敬與感佩了。

只是在我們自己的時代，宣教事工已經逐漸擺脫了啓蒙思想的陰影。其中的原因不可勝數，我們會在下一章裡針對幾項來討論（而且也只能找出幾項而已）。宣教接下來會有的新典範——不管跟過去有多少連續性——必定跟啓蒙運動時的典範很不相同。也有些人認為，現代的宣教事工幾乎是西方世界擴張的一部分，並且經過三、四百年的啓蒙運動精神影響之後，情勢已無法挽回，只有等待世界崩潰的日子來到（參 Rütli, 1974:301）。對這一點，我們須要嚴肅地來反省這說法的真確性。

一些基督徒卻準備丟棄上述的宣教觀念和理想，他們相信基督教信仰本身就具備宣教本質，不過他們預備要修正宣教的神學與實踐，而帶來一次宣教典範的變革。早在 1959 年，克雷瑪（Kraemer）就在他論文的初版中主張這種修正是需要的（1970:73）。幾年後布斯登（Keith Bridston）也對宣教工作的未來和意義，作了一些省思。他說，廿世紀的下半，可能『在教會宣教的意義上，會有像哥白尼在他的時代提出的科學宇宙論那麼大的震撼力』（1965:12f）。他還說，一套全面的更新轉換是必需的，只是這更新的內涵，對我們而言才剛開始（:16）。傳統的宣教形式所表現出對世界的回應已不復存在，即使我們不須去否定它，今天還是要以不同的方式來回應（:17）。目前唯一可以有效解決現今宣教弊病的方法，對我們而言可能還隱而未現，這方法就是：『在教會整體生活上作激烈的變化更新』（:19）。

第三部

建立一套 落實相關的宣教學

第十章 一個後現代典範的出現

現代的結束

前面這幾章，我試圖追溯從新約時代一直到現代之間，基督教宣教神學發展的情形。其中很明顯可以看出，過去這兩千年來的每一個世代，基督徒對宣教的理念都深受到他們所居住、工作的環境影響。

在第五章，我提出說，『現代』或者是『啓蒙時代』都不會是影響宣教思想和實踐的最後一個歷史年代。有一個所謂『後現代』的典範（*postmodern*¹ paradigm）即將粉墨登場。以上所討論的世代，包括『現代』（*modern era*）都已經成為過去，因此我們是抱著往後看的態度來看它們。『後現代』的典範基本上會有不同的狀況。但是一個新典範並不是在一夜之間就建立起來，有時要幾十年，有時甚至要花上幾世紀之久才發展出它特殊的輪廓。所以說，這個新典範還在浮現當中，而且還不知道它最終會採取什麼樣的形狀出現。此時，我們大部分是用兩個典範在分析事情。

典範的轉換期是一段很不確定的時候——這種不確定的感覺成為我們這個時代少數的常數之一，以及留戀啓蒙時代的典範而緊抓不放的因素之一，雖然各方面已有顯著跡象看出這個典範正在解體當中。

當然我們不可能追溯導致這個典範解體的詳細過程，但是大體了解幾個重點是非常必要的。

啓蒙運動之父笛卡兒，運用徹底懷疑的原則作為他思維方法的重點。他相信只有懷疑，才可能清除單純信賴所有意見的人類心智，使它

能對知識開放，而此知識是單由理性思考而來（關於『懷疑的理論』更徹底的討論，參 Polanyi, 1958:269-298）。這種認識論可以說為往後的科學、哲學、神學等研究發展指出方向。當然有許多學者超越了笛卡兒的理念立場，但基本的主張卻沒多大改變，而不過是對懷疑原則和理性至上的信條作了更詳盡的改善、精益求精罷了。笛卡兒本身強調用理性和演繹（或數理）方法來研究科學。比他稍早的同輩人士培根（Francis Bacon, 1561-1626）則倡導歸納法，而牛頓（Isaac Newton, 1642-1717）是第一個把這兩種方法融合起來的人（參 Capra, 1983:65）。不過這兩個研究路線並沒有完全融合妥當，頂多做到彼此互補的地步（參 Bernstein, 1985:5）。譬如說廿世紀的邏輯實證論（Logical Positivism）比較是反應出歸納法的趨勢，而博波爾（Karl Popper）的偽證學說（falsification theory）則被視為是演繹傳統的延續。

但是不管是承襲那個傳統，高舉理智的前提仍然是無懈可擊的。理性主義的道理高妙，特別是造作了許多科技的成就，若對之質疑簡直是荒謬。因此無怪乎不久之後，此等方法的前提也被人文『科學』所採納（包括神學在內）。所謂『科學』就是求得知識精準、數據絕對可靠無誤等等。所以神學家和其他人文學者也就紛紛懷抱了這種信念，將之精密地應用到他們的學科上，如十九世紀以及廿世紀初期以來的神學，在各方面的分支學科都如此證實。

而今天這整套思想體系開始受到挑戰。但是首先發動攻擊的，卻不如人所預期是從人文科學這方面而來。反而很稀奇地，是迦爾特修派（Cartesian，笛卡兒之跟從者）和牛頓派（Newtonian）這些似乎完全不可侵犯的經典之著先受攻擊：在物理學上，諸如愛因斯坦（Albert Einstein）和鮑爾（Niels Bohr），介紹一種新的思考方式，結果到一個地步，海森博格（Werner Heisenberg）居然說科學的根基已經開始搖動

了，必須重新建造（參 Capra, 1983:77）。當然不久其他學科也開始有相同的變動，包括人文科學在內。

在世界歷史方面，兩次世界大戰的爆發（1914-1918; 1939-1945）和接下來種種事件也對傳統思想模式那套『天真的現實主義』（naive realism）造成不斷的侵蝕。在神學界，巴特（Karl Barth, 1866-1968）以他的『危機神學』（theology of crisis）首次與自由神學傳統斷開，而引進一套新的神學典範。其他學科也有相同情況發生。顯然西方和它所承襲的那套對現實的認知遭到極大的麻煩。在兩次世界大戰中間就有不少歷史哲學家，如史賓格勒（Oswald Spengler, 1880-1936）和蘇羅金（Pirim Sorokin），嘗試找尋西方文化中開始蘊釀的一些基本的變化。²

原本史、蘇二氏不是很明顯的論調，在1950年加底尼（Guardini）所著的《新時代的結束》（*Das Ende der Neuzeit*）中就清楚地主張：以為所謂的『現代』和伴隨之、而建立其上的世界觀正在崩潰瓦解之中。跟加底尼的書同樣具有挑戰性，也是引起可怕的二次大戰和納粹主義的，便是由兩位法蘭克福學派（Frankfurt School）代表，郝克海麥（Max Horkheimer）和阿多那（Theodor W. Adorno）所著作的《辯證解釋》（*Dialektik der Aufklärung*, 1947）。但是兩位學者並沒有在此困境中覺察出什麼前進的路。他們所提的看法在當時還是很『片斷』（fragments，也是此書的副題）。他們領悟到根據啓蒙思想典範所發展的科學已經出了問題（:5），而且啓蒙主義也在自毀自滅當中（:7）。原本的『進步』（progress）已轉成『退步』（regress）（:10）。不過他們的關切仍只停留在救難的方式——希望把啓蒙主義從自滅中挽回，從『不合理』（irrationalism）之下予以搭救（:10f）。問題是，如二人的晚輩同事哈伯馬斯（Jürgen Habermas）所指出的，他們仍然不願（也不能）消除一個基本觀念，就是傳統提倡的理性以及單只有理性，已經無

法再成爲一項規範和準則了——儘管他們承認啓蒙主義所標榜認識的理性，已完全地腐化了。

顯然地，大家都在找尋對啓蒙主義比較中肯的批判。於是會從歷史、人文、社會這幾方面來下手。其中兩個具開創性的研究報告，就是波蘭依 (Micheal Polanyi) 的 *Personal Knowledge* (1958) 以及固恆 (Thomas Kuhn) 的 *The Structure of Scientific Revolutions* ([1962] 1970)。而固恆開章明義第一句話，就道出了歷史與處境對人類知識的影響。他說：『如果把歷史當成是一個儲藏室，而不只是奇聞軼事或是史實記錄，將會對我們所認識的科學的面貌，產生決定性的更新與變化』(1970:1)。

先不論波蘭依和固恆之間的不同，他們的學說的確有共通之處。其他人如哈伯馬斯 (Habermas)、雷克 (Paul Ricoeur)、和近代的湯普森 (John Thompson)、泰勒 (Charles Taylor) 等人也得出相同的概念 (參 Nel, 1988)。他們都一致主張科學的原理、歷史學、社會學、釋經學可以攜手並行 (參 Kung, 1987:162)。一種新的看法似乎在浮現之中，影響著所有的科學，不論是自然科學或是人文科學。哈伯馬斯還格外主張，除了啓蒙主義的『工具性的』理性 (instrumental reason) 之外，我們還需要開創空間給一種『溝通性的』理智 (communicative reason)。固恆並且認爲，科學的知識並非是客觀、『儀器』、『工具』的研究產品，而是歷史環境和多數人能了解溝通的產物。如此的辯証中，他對啓蒙主義的論調——思想重於存在、理性重於行動——提出挑戰 (參 Lugg, 1987:176)。

針對啓蒙主義的挑戰

當我簡單地列舉一些近代科學理論的發展之後，我希望再次復習第

九章所論的啓蒙主義的七大特徵，同時反省近代典範的變遷對它們的挑戰。在此我先不提這種變遷對宣教理念和實踐具有什麼意義（下一章再談），這裡所討論的對以後要談的具有相當重要性。

理性的擴張

前一章我已大致針對啓蒙主義把理性當成是人類求取知識和見解的唯一方法，提出五項神學的『回應』（本書第 357 頁已討論過）。而這五項回應也都在教會的宣教工作中試驗過，尤其是在廿世紀，其內容是，基督教被傳揚為：一種獨特的宗教經驗；只屬於個人私下的生活層面；比科學還理性；是社會上所有事的準則；是將人從任何無用的宗教依附中解放出來的。這些模式迄今還在宣教理念和實踐中以各種形式被人倡導著。不過此五種反應方式，似乎存在著一種基本的困擾，就是儘管這些回應都在抵制理性的攻擊，或者是與之有所通融，宗教的未來卻已面臨了危險。因此這些回應不過只是一種後衛行動而已。大多數人都相信，有些是高興地等著，有些則是了解到，宗教遲早會遭淘汰而滅歿的。

可是目前的現狀卻完全是另一回事。倒不是宗教走頭無路，反而是預測宗教會滅亡的信念本身成了錯誤的觀念（參 Lübbe, 1986:14; Küng, 1987:23）。『非基督徒』的宗教並沒有消失滅亡（參 J. Warneck, 1909），反在廿世紀裡看到世界宗教的『大復興』：回教、佛教、印度教的復活重現。基督教這方面的情況也是一樣，反而在啓蒙運動幾百年來所統管的群體中復甦再現，在巴瑞德（David Barrett）的書 *World Christian Encyclopedia*（1982）中可瞥見。廿世紀初所新興發展的五旬節派運動（Pentecostal movement），在更正教中成為最大群體，比信義宗、改革宗、聖公會等都還要大（Barrett, 1982:838）。在蘇聯和中國大陸，雖然宗教常常遭受殘酷的壓迫，如今卻都在增長之中。在波蘭，雖

然受馬克思主義統治下近半世紀之久，天主教卻比以往更受到民眾支持。在南美洲，一般以為素來基督化的程度相當膚淺，³卻存在一股強烈的天主教熱心，尤其是在所謂的『基本教會族群』（base ecclesial communities）裡。至於非洲基督教的增長，預估的數字雖然不斷修正，然而不久就又顯出『低估』了。

對此現象不太容易找到一項合適的解釋。無怪乎常會出現一些負面的說法，以為這就證明人們因為無法應付社會的壓力，所以紛紛逃向宗教（或假性宗教）中去避難，把信仰個人化或私有化（常常產生自己做成的宗教〔do-it-yourself religion〕），或把宗教變成一個支撐快要崩跨的社會的扶牆。

不過宗教的復興當然不只這些原因。最基本的因素是啓蒙主義對理性的那套狹隘的概念，長久以來，已在人類生活中成為不適當的基石。訴諸於理性的客觀架構已對人類的尋思造成重大的打擊；導致可怕的減化論（reductionism），因而妨礙了人類的正常成長。

理性必須要有所擴充。而擴充的方法之一，就是認清語言不可能有絕對的正確度，要對科學原理和神學真理加以『定義』最終是不可能的。正如貝茲森（Gregory Bateson）所云，無論是科學或神學，用意都不在『證明』（prove）什麼，而是在『探究』（probe）事物的道理。這種認知對隱喻、神話、類比等之類的角色重新評估，並且對神祕主義和魔法重新嚮往。佛依（N. Frye）寫的 *The Great Code*（1983）因而對神學就更具特殊的重要性（尤其是探討如何將福音處境化的宣教學上更別具意義）。佛依說，傳統基督教的中心教義只能以隱喻（metaphor）方式來表達；若要越過隱喻而詳加『解釋』，就會『飄出智性終會是死亡的氣味』（1983:55）。事實上，聖經對拜偶像的指責，『常常被視為以「字義」投射至一個形像的外在世界，其實是極可將它看為詩體形式

的隱喻』 (:61)。楊格 (Frances Young, 1988:308) 也有類似的說辭：教會早期的教父，特別是拿先斯的聖貴格利 (Gregory of Nazianzus, 330-389) 之所以會被視為異端份子，就是因為宣稱『可以用人類理智的力量來掌握神』。

本來在講求理性要有『確實』表達方式的時代中，已被擱置一旁的隱喻、符號、儀式、神蹟、神話這些東西，今天又被人重新使用；因為這些形式能夠『喚起心頭與意志的整合』；『不但觸動知性的構思，喚醒帶著目的的行動，而且能激勵人心』 (Stackhouse, 1988:104)。所以對這方面的興緻日增，尤其是在第三世界教會裡，會有『敘事神學』 (narrative theology)、『故事神學』 (theology as story) 之類非概念化形式的神學出現。

不過要特別注意的是，這種思想和表達模式並非不講理性或反對理性。科學主義 (scientism) 的問題在於它像一套專橫霸道的信仰體系一般，緊緊地束縛了人類的思想活動，『使人心最重要的信念沒有發揮的餘地，……以致於強迫我們以愚蠢不當的措辭將之偽裝或隱藏起來』 (Polanyi, 1958:265)。根據貴格利 (Gregory of Nazianzus) 的看法，最好的神學家不是能對神學主題給予一套完整推理的人，而是能『集合更多真理的圖畫、影像』，超乎「純」理性的範疇而呈現出來的人』 (參 Young, 1988:308)。所以，真實的理性一定會包括經驗在內。這也是士萊馬赫 (Schleiermacher) 的神學研究方法的重要性所在，以及五旬節運動、靈恩運動 (參 Lederle, 1988) 和其他表達『經驗』的宗教之價值和效力所在。

因此我並不是建議要放棄理性。我們需要擷取現代神學、哲學、文學批判、歷史方法和社會分析學上的精湛成果，『不斷地在這些亮光中思想我們對神學的了解和認識』 (Young, 1988:311)。我們著實應該保

存啓蒙主義所涵蓋的批判力量並加以維護，但卻要拒絕其中的簡化思想。我們需要藉著多多擴充理性，使它包含超過智性方面的範圍，而再一次認知它。也就是必須把宗教層面引入我們對實質的全面視野中。很弔詭地，這也是拯救啓蒙思想的唯一途徑（參 Lübbe, 1986:18）。正如加底尼（Guardini）所說的（1950:113）：「生命若失去了宗教成分，就像引擎沒有了機油一般，不得動彈。當宗教『粉碎或枯乾之時，不但使人飽受生活無意義的苦楚，也使文明因而崩潰滅沒』（Stackhouse, 1988:82）。人心厭惡真空的狀態，如果對神失去了信心，就會用別的神來代替：諸如『自然力量、理智、科學、歷史、進化論、民主主義、個人自由和科技……』（West, 1971:99），或其他類似的世俗信仰，像是意識形態（ideology）之類的。

『後現代』（postmodern）的種種發展已顯示出，其實科學基本上對基督教信仰並沒有敵意。不過這麼說並不表示信仰和理智、宗教和科學之間就不再有張力存在。這就是卡波拉（Fritjof Capra）從『新世紀』（New Age）的觀點所認為的，特別在他的著作 *The Turning Point*（1983）和 *The Tao of Physics*（[1976] 1984）中表現。在卡氏的想法裡，宗教與科學已互相擁抱，達到了完全、無張力的和諧。然而，很重要地，卡氏並沒有投向基督教信仰來支持他的論點，而是轉向東方的宗教，特別是從道教和佛教中尋求答案。尤其是中國陰陽的概念，以及它們之間的相互作用，給了他很多啓發。

在科學與宗教長期水火不容的情況之下，這種觀點是蠻吸引人的。既然我們可以在現世用開理性主義的包袱，朝後現代邁進，那麼，顯然從此科學和宗教可以相安無事，和平共處到永永遠遠！只是，單就基督教信仰而論，久舒提斯（Josuttis, 1988）對此信念提出了一份警告：把宗教這麼容易地整合入後現代典範系統中，後者如同吞食了一劑毒藥，

將來就會發現消化不良的效果（:16）。真實的信仰其實會對流行的世界觀提出威脅，正如以往的情形（:17）。若有人認真地投身在基督教信仰、聖經教導及教會傳統中時，就會發現情況不是那麼和諧順利，反而會是崎嶇不堪。因為那裡會毀壞生命，基督教信仰就要認定那裡是罪惡。若要真相信神，就要向反對神的勢力挑戰。這樁信仰關切著社會的受害者，但同時也要呼召社會中行不正不義的人悔改（:19；參 Daecke, 1988）。

無怪乎在那些結構不公正的社會，各種抗議社會的神學正在發展，他們自然對卡布拉這番要避開衝突的整合論調沒多大興趣。因此，儘管今天我們可以很自信地說，在宗教和科學之間許多過去的爭戰沒多大意思，宗教已更有可能在將來的社會裡扮演一個很重要的角色，而不像在啓蒙思想興盛時那樣；但是我們仍然必須認清，這兩者之間的張力會一直存在，而且宗教在來日的角色也會是散漫模糊的，不如意想中的清晰確切（參 Küng, 1987:26）。往後不再有像先前的年代那樣，對信仰有普及性的肯定，反而是以飽受磨鍊的謙卑姿態，來見證神在基督耶穌裡所顯現的至上至極。

主-客體系的超越

啓蒙主義對自然（nature）的高抬和過分的客觀化，以及把物質世界主觀化，成爲人的心智和意志的主體，這些情形的確造成了很悲慘的後果。這種思想所造出的世界，是一個『封閉、完結、不變……簡單、膚淺、不帶神祕色彩——嚴謹地跟著程式進行的一套機器』（H. Schilling; Hiebert, 1985:13 引用）

同時，本來是要讓人性得到解脫的，如今卻反而使人飽受奴役。起先是機器代替人做奴隸，後來人類卻反而變成機器的奴隸。生產成爲人的最高目標，導致人類必須俯伏在科技的祭壇之前低聲下拜。

笛卡兒的思想模型所造成的另一層災害便是生態上的危機。我們已使地球退化成爲一種感覺遲鈍的物體，現在正在我們手中逐漸死去。我們已經破壞了臭氧層，簡直是保證了我們自己的死亡。我們可能是第一個假借核子能的協助而毀滅地球的世代。啓蒙主義文化——科學、哲學、教育、社會學、文學、科技——已把人性與自然誤解了，不是局面性地，而是基本地、徹底地。

所以需要的是根本的重新調整。每個人都應該再次看自己爲地球母親的小孩，彼此以兄、姊來相互對待。人人都該有全方位的思考方式，而不是一味地分析。要強調整體感而不是處處保持距離。我們急需破除身、心、主、客的二分法，而應該多加強調『共生』（symbiosis）。⁴

這觀念對於教會的宣教必然有著重大的影響。它意味，自然和人類不能只被當作東西看待，可以隨便任由別人利用、操縱。有了這種新的知識論也意謂著一切的科技要接受在它以外的一種實體的對質，而此實體是不必靠著理性的正統常規運作，因此也就不必卑屈於科技的橫霸勢力。這個實體可以說是神的國度，與這個世界的封閉系統之間存在著抗衡的張力。

重新發現目的論的意義

不論目的，只求因果邏輯的這種啓蒙理念終究導致宇宙毫無意義可言。然而，人類不能在沒有意義、目的、希望的狀況下繼續生存。在十九世紀的歐洲和北美，至少對那些享有特權階級的人而言，也許還可以這麼活著。他們可以寄望宇宙自然的力量促成進步與改善；他們也可以懷抱達爾文的進化論，認爲在自然、社會與個人中有種生物律，可以不斷且逐漸地改善自身而進化；這麼一來，享有特權的人能期盼更多的謎題得以解決，以征服自然及整個世界，以致享有更多的特權。對神學界而言，人就只會有後千禧年（postmillennial）的想法，以爲世界會按照

一定系統而改變，而且越變越好，以致於在不知不覺中，神的國就降臨在地上了。

不過到了十九世紀末期，較確定的是廿世紀時，就出現了一次急劇的轉變，神學的理念由『非末世論』變成『末世論』（參 Martin, 1987:373f）。也就是不再認為一切事物都可預測結果，都必按著某種不變的定律發展。偶性（contingency）和不可預測性（unpredict-ability）的範疇如今必須再重新拾回。相信事物是會改變的主張——也就是相信，事情是可能有不同發展的，人不一定得照著舊有那套不變的因果定律而活著——重新被認定是神學和社會學上的一項準則，因此在許許多多的人心裡造作了無限的盼望，尤其是在無特權的人群當中。以往被嚴謹的因果律束縛得快要窒息的概念：像是悔改與歸正、異象、責任、對過往的現實與立場的修正等，都再次浮現了出來，而且激勵了那些久已絕望的人（:373f, 384），同時也給基督教的宣教任務帶來一項新的意義、新的落實。

對『進步』理念的挑戰

啓蒙思想中『進步』（progress）的理念，可以說大大地影響了殖民擴展的進行。不過所謂的『施惠殖民政策』卻部分是因著宣教事工而生成。另外，在殖民地的『發展』（development）的主張也是如此。這反應出，只要基督教宣教工作一涉入，就會有比先前顯著的進化。

本來差會的工作範圍也只涉及人們日常生活的需要，完全是在救濟的層面上：例如災害救援、照管孤兒、基本醫療等等。不過到了廿世紀的三〇年代，特別是在耶路撒冷召開的國際宣教會議上（1928），開始提倡『全面性的方式』（comprehensive approach）。教會應該不僅提供『救護車式的服務』，也應該要從事『鄉村重建』，解決『工業問題』等。二次世界大戰之後，這種『全面性的方式』便被所謂的『開發』的

主張所取代。不論是天主教也好，基督教也好，都很熱心地投入這類的工作。

所以如果有人說 1960 年代——這個『世俗的年代』（decade of the secular）——同時也是教會和政府兩方面竭力從事開發的時代，一點也不足為奇。有關的單張、冊子、書籍、文章，如洪水般氾濫在市場。好像『開發』的計劃將要解決第三世界國家所有的問題似的！到處瀰漫樂觀氣氛。葛提拉茲（Gutiérrez, 1988:xvii）在引述拉丁美洲主教會議（1968）中的梅得林文件（Medellín document）時就說，儘管這則文件在某些方面已與現代化的模式斷開，然而它還是認為拉丁美洲是在『一個新紀元的門檻』，會帶領人們『進步到一個更加知道怎麼控制自然的地步』。這種說辭等於是在懷念兩年前普世基督教會協會（WCC）在日內瓦召開的『教會與社會大會』（Church and Society Conference），那時梅特尼（Mesthene, 1967:484）讚揚說：『大量具體的改革被刻意地介紹了進來』，使人們可以藉由這些方法『從自然中捕捉新的替代物』，並且『可以隨心所欲地創造出新的可能』。

不過，這種『開發』模式進行的結果和原先預期的剛好相反。富有的國家變得更加富有，而貧窮的國家卻越來越貧窮。而且在窮困的國家裡，反而是已經享有特權的人受到『開發』計劃的好處最多，並且還對社會和生態帶來極其不良的後果（參 Bragg, 1987:25-27）。如今回頭來看，原因很明顯，就是科技的應用不單單只是技術的問題，也受到其背後社會、宗教的性質很深的影響（Nürnberger, 1982:240-248）。

加上在『開發』的過程中，人常常被當成是計劃進行、貨品轉手的對象而已，在一切後勤協調當中，『開發』的執行者永遠是推動者、策劃者、操縱者，最重要的是，他們才是權力的重心。這也就是問題的根本所在：真實的『開發』計劃若沒有權力的轉移，無法真的進行。而西

方的這些『開發人士』卻或者不願意，或者沒辦法把權力轉交到第三世界的人民手中。

也許準確來說，應該是西方人既不願意也不能夠把權力交出去。他們的一套說法是：第三世界的人可以得到權力，但西方人不需要放棄他們的權力和特權。而且儘管西方人有意為著第三世界的人們放棄權柄，照著當時北半球和南半球那種不相稱的關係，進行上必是不太可能（參 Nürnbergger, 1987a）。因為兩、三百年下來的科技發展已經把西方人和西方世界重新塑型（包括資本主義和社會主義兩者），使得他們遙遙領先，其他國家根本沒辦法追上。而這些科技發展的結果卻正好與他們所意思的相反：西方的發展者越來越有勢力，南北半球的『勢力差距』（power gap）沒有縮短，反而是加寬了。

無怪乎在第三世界的國家對於整套『開發』的觀念和它根據的啓蒙思想立場越來越加以排斥。在拉丁美洲一提到『開發主義』（*Desarrollismo, developmentalism*）這個名詞，就帶有輕蔑的口吻；因為所謂的開發並沒有針對罪惡的根本問題予以解決，只是造成更多的困擾和挫折（Gutiérrez, 1988:16f）。一味對『理性』的固執和對效率、進步的擁護，會使人看不見第三世界國家中文化和人性整合的力量。『開發』並不如教宗保祿六世所期望的，是為和平而有的新名詞，反而變成是剝削的代名詞。『開發中』（underdevelopment）不是邁向開發的初階，反而是後果。這種方式進行下來的結局不但很嚴重，簡直就是一場災難禍害。那些『科技人文主義者』（technological humanists）（如 West [1971] 所稱的那些相信開發的力量能使南半球現代化的西方人士）根本是錯誤的。敵人不是自然本身，或者是對科技的無知，而是權力分配的結構，造成對別人的利用和傷害（:32）。歷史的原理不是開發，而是革命（West, 1971:113 解釋馬克思的說法）。

所以，新的模式有待提出。問題的癥結不在於落後和現代之間的關係，如持有啓蒙思想的人所認爲的，而是在於依賴（dependency）和解放（liberation）之間的關係（參 Nürnberg, 1982:292-349; Bragg, 1987:28-31; Gutiérrez, 1988:13-25）。要達到平等不是從富人『分散下來』（trickle down）一點給窮人，而是要把整個國際間的系統完全推翻。工業國家利用非西方國家殖民時期集聚了他們的財富，顯然貧窮是因爲財富而來（Gutiérrez）。

這裡的主題不在批判解放模式，本書後頭會再詳細討論。不過這裡想提出來的是，所謂的解放模式也不完全可以超脫使現代化受害的啓蒙思想的影響。針對西方統治、壓榨、擴展的悲慘歷史，解放模式是有它可取之處，但是它還是有許多方面是建立在啓蒙思想的立場架構中，以爲（某些）人類有內在的良善，一旦權力轉移到他們身上，他們會爲了大眾利益而服務。我們永遠不要忘記，法國的恐怖時代就是由一群支持法國啓蒙運動哲學家信念的人們所組成，他們相信革命會帶出一批新人類¹，全無偏見、迷信、或獨斷的權勢力量（參 West, 1971:73）。這種情形在歷史上重現過不少次，不僅在俄國大革命和後來的史達林時代，其他也有好多類似的例子。

基於信用的架構

啓蒙主義中把『事實』與『價值』絕然分開的思想模式已經崩潰瓦解。實證哲學（Positivism）和經驗主義（Empiricism）在主觀、客觀，以及事實、價值之間所樹立的牆已經開始倒蹋（參 Lamb, 1984:124f）。每個人在觀察現實世界時不可能不會改變他所見的，如波蘭意（Polanyi, 1958:17）所云，每一項認知的行動一定包括評價鑑定在內。

加上現代科學已把以往從未夢想過的一些力量加諸人的手中，這些力量不可能是中性或者不帶價值標籤的，而這個人完全沒有預備好去接

收的一種狀況，所以使整個問題更加複雜（參 Guardini, 1950:94）。俄朵夫斯基（M. Wartofsky）就說，上回科學無知所帶來的幻滅，如今還藉著核子塵漂散在廣島和長崎的空中（參 Lamb, 1984:123）。誠然，科學中事實與價值的分野，變成了科學的自殺行為（參 Bloom, 1987:38f）。波蘭意（Polanyi, 1958:286）說：『客觀主義完全誤導了我們對真理的概念』。

不但啓蒙科學本身在造出怪物，而且在瓦解之後才醒悟過來。第三世界地區也開始發出聲音來對科學的『中性』地位加以挑戰，質問它是在為誰謀利。他們指出科學其實沒有這麼客觀，它大有偏差，是建立在西方的文化以及帝國主義的學說上，已經（特別是）成為剝削的工具，需要好好地檢視其背後的由來。

我們現在知道世上無所謂『原始事實』（brute facts），只有經過詮釋的事實（interpreted facts）。而詮釋本身又受科學家的善辯結構所左右，這些結構大部分都是社會、文化的產物。譬如說『意識形態』（ideology）在西方所扮演的角色就是一個例子。廿世紀各種偉大的主義論說——馬克思主義、資本主義、法西斯主義、國家社會主義——都是在啓蒙科學主義的前提下才有可能產生。它們懂得在科學的外貌下鼓吹遊行，並訴諸於客觀理智，這就是主義學說的一貫作風。盧比（Lübbe）就說，這些主義很會運用科學的技巧，使人以為它們都是客觀上很正確的『主義』（1986:54）。

雖然（或者說是因為）主義高喊著科學的基礎，其功能卻有宗教性的目的（參 Lübbe, 1986:53-73）。說得更準確一點，主義變成是宗教的代用品（:57）——所以還會有宗教形式和禮儀（:58f, 62）。⁵套用雷蒙亞倫（Raymond Aron）的話說，『主義根本就是「知識份子的鴉片」』（Lübbe, 1986:63中引述）。

自從愛因斯坦在物理學上發現能量的模糊性；第三世界對科學這個神聖不可侵犯的東西給予無情的批判；意識形態取代了傳統宗教的地位等等，這一切事都給啓蒙思想帶來了危機。通常以爲『準確』的科學所要講究的客觀性，現在發現是一種錯覺，事實是一種錯謬的理想（Polanyi, 1958:18）。客觀主義的架構已在人的智性上造成了癱瘓（:381）。所以波蘭意（Polanyi, 1958:256）倡導這樣的觀點：我們要重新認識信仰才是一切知識的源頭，要再次擁抱一個『基於信用的架構』（fiduciary framework）。他說（:286）：『一切真理根本就是信仰外在的管架，所以毀了信仰就等於否認一切的真理』。因此波蘭意提倡一種真正科學的研究方法，也就是奧古斯丁的格言：除非你相信，你就不能明白（*nisi credideritis, non intelligitis*）。⁶

如此一來，波蘭意希望以幾百年來教我們不要採信的那套批判性思想，重新把我們整裝起來（:381）。他提倡委身的重要，『個人』知識勝過『客觀』知識的重要（Popper, 1979:109）。當然委身的對象也許會變，但是重點是，沒有人（當然也包括啓蒙主義的科學家）可以完全沒有委身與奉獻。只要我們在一套思想模式中活著，這套模式就已提供了一個解釋現實的組織系統。這套模式也許是科學的世界觀，也許是一個宗教信仰，也許是一種意識形態；不管如何，每一套認知架構一定具備解釋的力量。而只有當一個人對他的解釋系統失去信心時，才會感到它的力量是多餘而表面（Polanyi, 1958:288）。波蘭意在這點上特別引用了可耶斯特勒（Arthur Koestler）在揚棄馬克思主義之後所說的一段話，『在我所屬的共黨教育裡，已經使我的心志訓練到受震撼時有能力緩衝，以及具有伸縮自如的防禦本能，任何看到、聽到的事都會自動地改變去符合原先已裝置好的認知系統』。在這裡波蘭意要提出的重點是，儘管一個人擁有的世界觀是錯誤的，甚至很可能是最大的謊言，然而它

仍會有一股『不能抵抗的說服力，把所有存在有效的準則全部掃除，而重新安裝在自己的系統中』（:318）。

這麼說，我們不就等於是火鍋中跳進火槽裡，剛剛（正確地）拒絕了客觀主義的神話，現在又落入了無法掌握的主觀主義裡嗎？的確表面看來真是如此。特別是像固恆（Kuhn, 1970:94）這種人，急於駁斥實証主義中的客觀理念而會說（1970:94）：『典範的選擇正如政治革命一樣——沒有一個標準能高過當事群體所達到的共識』，假設如他進一步論說的（:103），一個新的典範『不但跟前面一個不相容，而且常常是不能相互比較』，這不就是完全的相對論的例證嗎？

拒絕客觀論、絕對論，不一定就得走上主觀論和相對論。固恆後來對他原先主張極端主觀論的立場也有所設限（參 Kuhn, 1970:205-207）。波蘭意也說，如果接受一套『信用架構』，並不表示就是採納了一種不合理性的立場。因此難怪在 1960 和 1970 年代，當人們幾乎沈醉在歷史主義（historicist）和相對論（relativist）的立場之後幾年，有回歸到（修正過的）寫實論（realist）立場的跡象，也就是重新支持如真理與理性等觀念。不過這種寫實論已經比較溫和，會對各種信念的處境性（contextuality）有所考慮，之後再運用於各種學科中。這種情形是屬於支持『尚未證明的信仰』（unproven beliefs）（Polanyi, 1958:268），比較願意試試『運氣』（taking chances）（:318），但不是一種不講理性的做法，反而，再這一點上，真實的基督教立場是一種謙卑、具有自我評斷的。因為若不對『信用架構』予以嚴厲的批判，或者不仔細思考我們所持的真理是否有不屬真理的可能，就沒有啓蒙思想的精神。畢竟，不管我們有沒有覺察到，過去這三百年的開發已經提高我們批判的能力，所以不可能再回到先前的『無知』當中。波蘭意用下面這段話來表達這層意思：

〔我們的批判能力〕已為我們的心性帶來一種可以自我超越的能力，是我們永遠甩不掉的。我們已從樹上摘下了第二顆蘋果，永遠危及我們對善惡的分辨，所以我們必須學習以一種新的分析能力，來認識這些批判能力的實質內涵到底是些什麼（1958:268）。

不過儘管我們『謙卑地承認我們的結論不一定那麼確切』（:271），因為『信用架構的哲學不會完全消除懷疑的可能』（:318），基督徒仍要持守那些『尚未證明的信仰』。因為正是這種信心自我批判的態度，才能保守我們抵擋得住『當信念轉化為科學』（:268）時，會產生的『矇閉和欺騙』的性質。一個後啟蒙主義（Post-Enlightenment）自我批判的基督徒立場，在這個現代社會中可能才是唯一能抵消各種意識形態的方法。恐怕也是唯一能救我們脫離自欺的管道，使我們從倚靠烏托邦的夢想中得到釋放（參 Lübbe, 1986:63）。

既然我們現在知道『事實』並沒有所謂的中性，或不含任何價值成分；以前把『事實』和『價值』分得一清二楚的界線也越來越模糊，所以我們所站的地位就沒有以往那麼肯定了。我們也比以前更清楚知道，未來的一切是極開放的，邀請著我們自由地去開創，我們一方面會很小心不再上任何新的專制統治的當，但一方面也要面臨新的困擾。同時我們也領悟到，宗教在受到理性主義的攻擊後，迫使我們去更新基督教信仰的根基（Polanyi, 1958:286）；這種領悟在我們向外教人士宣教時，是相當重要的。

洗鍊過的樂觀主義

像啟蒙思想世界觀其他的元素一樣，認為所有問題原則上都能得到

解決的信念，也逐漸遭受壓力。西方那些大套的策略計劃，不管是在國內或在第三世界，都幾乎全盤失敗。原本夢想世界會合一而享受和平、自由與公正，如今卻反而變成一場充滿衝突、捆綁、不公的惡夢。這樣所帶來的失望大到一個地步，使得這個問題不能輕易忽視，或者加以壓抑不予理會。

在六〇年代、七〇年代初期，一些帶有所謂更新、變革、解放表徵，未經批判的議案（世界基督徒學生聯盟會議〔WSCF〕，1960；教會社會大會，1966；普世基督教會協會〔WCC〕的 Uppsala 集會，1968；在 Medellín 召開的天主教主教會議，1968；CWME 在曼谷召開的會議，1973），在在顯示出西方社會不能接受其霸權的時代已經過去的事實。自七〇年代之後，情況愈來愈糟。人們也開始意識到罪惡的真實性——不但在個人身上而且在社會結構上。情況不再是一望無際的。我們跟我們的先輩一樣了解到，對現實實體不過只能知道一點點。人類再怎麼盡力想建造巴別塔，都是徒勞無功的。

不過這並不是說我們應該屈服於悲觀、絕望的景況。在我們周遭的人們，都在找尋生命的新意義。這正是教會及其宣教工作再次可以謙卑但肯定地呈現出國度的異象的時刻。這個神的國度不是一座空中樓閣，而是一項末世啓示的實體，不管它在現今昏暗的時刻所放射的光芒有多晦暗，但它卻放光了，且具有意義。它是超越『啓蒙主義的樂觀』和『反啓蒙主義的悲觀』的另一條道路。

走向互助互賴

啓蒙主義教導我們，每一個人都可以自由地去追求他的幸福，不管別人怎麼想、怎麼說。

這個觀念造成很不幸的後果。所謂現代自由主義的開放，等於是說每個人不必要把別人當一回事——事實上就是不需要別人的意思

(Bloom, 1987:34)。這麼一來，每個人也不再把自己當一回事，雖然現在可以隨心所欲，但是卻不再相信任何事情，每個人只管『瘋狂的工作、瘋狂的玩樂，以致不用面對事實，也不用去想地獄的事』(Bloom, 1987:143 引述尼采的觀點)。太過自信到一個地步而不承認或不採用他們原有的宗教根源；太過老鍊到一個地步而不再受不合理性的觀念所迷惑，結果到頭來所剩下的就只有抱定虛無主義 (nihilism)。任所欲為的現代人們在他們自身之外沒有別人，也不能保證他們會有責任感地，或者是為大眾利益的緣故來使用他們的自由。近幾十年來所誇耀的個人自律 (autonomy) 如今變成了他律 (heteronomy)；本來可以自由選擇自己所要相信的，如今卻變成什麼都不相信；拒絕與人互賴互助的結果，連自己都變得陌生疏遠。

要想打破這種似是有理的自律信念而把真正的人性找回，有兩件事是必需的。第一，我們必須重新肯定信心和委身的絕對必要性。長久以來，沒有人能拋開這兩項東西生存下去。所以要能願意站穩立場，即使它不受歡迎——或甚至會遭遇危險，都必須得堅持。容忍並不是一個明確的美德，尤其是高唱『我好，你也好』(I'm ok, you're ok) 之類的論調，彼此就失去了互相挑戰的空間。

第二，我們需要拾回團結、互助、『共生』的理念 (參 Sunder-meier, 1986)。人不是個單細胞生物，而是有機體的一部分。我們活在一個世界裡，不能為救一些人而犧牲別人。只有團結才能獲救、得生存。這不僅是人對自然的一個新關係，更是人與人之間要建立的新關係。『個獨的心理學』要讓路給『參與的知識論』。以『大我』代替『小我』。啟蒙時期提倡的『工具』理性要以『溝通』理性補充 (Habermas)，因為人的生存本來就是相互彼此的關係。所謂教會是基督以及宣教工作的身體，為著建立一個有共同目標的群體，實在有必要重新發現它們的真義。

第十一章 考驗期中的宣教

在過往的人類歷史上，學者沒有像現在這樣疲於奔命。倒不是為著他們本身學科上的研究，而是為著學科上有關『形而上』的問題而百思莫解（參 Lübbe, 1986:22）。這種情形，以固恆（Kuhn）的用詞來說，是科學所有學科在重要的『典範轉換』之前的危機狀態。並且因為現代的學術主要是西方的現象和產物，所以可以預料到，西方自然承受了這項危機中巨大部分的衝擊。顯然地，本來是屬於西方的現代神明——科學、技術、工業——如今已失去了它們的魔力（Kuschel, 1984:235）。世界歷史上所發生的事件整個動搖了西方文明的重心：兩次可怕的世界大戰；俄國與中國的革命運動；主張國家社會主義、法西斯主義、共產主義、資本主義的國家領導人物所帶來的恐怖威嚇；西方殖民帝國的紛紛崩潰；世界大部分，不僅是西方，快速地世俗化；世界性貧富不均的加深等等。這些使我們警覺到人類正面臨宇宙性的生態破壞，以往所高抬的進步，根本就是位假神。

在此情況之下，教會、神學和宣教能不受損傷簡直是不可思議。一方面來說，各式學科——包括自然、社會科學、哲學、歷史等等——的研究成果，對神學理念有很深遠的影響。而另一方面，在教會、神學、宣教內的種種發展（經常是受到其他學科中所發生的重要事件或是革命性的發現所促成），也會同樣造成長遠性的後果。好幾世紀以來，神學要素在教會中不受注意，或只是在邊緣的基督徒運動中出現，如今卻再度浮現於基督教的主流裡，回復到君士坦丁時代以前的地位（參 Boerwinkel, 1974:50-81）。安息日會（Adventists）或稱復臨派，把被人

遺忘的『主快再來』(parousia)的期待重新挑旺起來。五旬節派及靈恩派人士抗議主流基督教對聖靈恩賜這方面的喪失。弟兄會發展一種沒有組織性或沒有職分層次的教會形態。浸信會拒絕施行嬰兒洗禮，以為這樣會讓沒有經過決志的人自動變為教會成員。門諾會和貴格會不願支持暴力和戰爭。馬克思主義(以某一重要程度而言是基督教的『異端』)則對教會中階級分明、傾向袒護有錢有勢者的現象予以挑戰。而且今日這些要素由在『主流』教會邊緣的抗議運動發起，已經被馬克斯主義所吸收，不管它們之間是否互相排斥。

教會同時也失去了享有特權的地位。在世上許多地方，甚至是在基督教已成立了一千年以上的地區，作為一個基督徒是一種重擔而不再是一種享受。一向在『王位』與『祭壇』之間很親密的關係(譬如整個西方殖民擴展計劃就是一例)，如今在一些情況下，因教會與政府當局的關係越來越緊張而改變了。從前教會一度迫害(至少是共謀)猶太人以及信奉其他信仰者的基督教『教派』(sects)，現在都跟這些團體對話往來。同樣，以往宗派之間規避接觸(而且有些甚至把對方的成員逐出教門，或視對方的成員為宣教對象)，如今變成普遍接觸，甚至彼此合作。

在傳統所謂的『宣教工場』上，西方宣教差會以及宣教士也進行了一次很重大的修正。宣教士不再作為白人『基督教』國家在殖民地強大的西方勢力的大使或代表。現在宣教士所前往的國家通常對宣教工作相當敵視、不友善。巴瑞特(David Barrett)就計算出，禁止宣教士進入的國家平均每年就增加兩、三個。世界上其他大的宗教，以往一直被認為是奄奄一息的，如今卻比基督教一向的宣教行動都要來得活躍。特別是回教，在世界許多地方是一股新興可畏的力量，而且比以前更強硬抵抗基督教的影響。加上當前流行與其他信仰的人溝通對話的氣氛之下，

越來越多的宣教士會懷疑，是否真的有必要把基督福音帶到地極去。如果人人都會得救，那麼為什麼必須『忍受漂流之苦、蚊蟲之災』而遠赴他鄉？（Power, 1970:8）。『宣教工作已經是夠難的了，如果這份難成之事並不值得去做，那豈不是更糟糕』（:4）。

另外，與宣教區的『年輕教會』的關係也有了改變。在歡迎（或容讓）西方宣教士進去的地方，宣教士是以『同工』的身分進到已經很有規模且自主的教會當中，以前被看為把『福音』『帶到』地極的信心英雄，幾乎一手包辦地（至少他們自己認為）建立教會的狀況，如今只能『參與』，或者甚至只是『備胎』而已。顯然地，宣教士已經不再是年輕教會生活和發展的重心。在許多國家裡（尤其是在中國），宣教士不但不是重心，反而是一種重擔。許多西方差會所設立的大型機構——像是醫院、學校、學院、出版社等等——常常要花費許多財力、精神，所以對『年輕教會』的成長不但無益，反而有害。

此外，宣教理念和宣教作法也有很重大的變更。部分原因是由於體會到教會不僅是神恩典憐憫的對象，也是神忿怒的收受者（Paton, 1953:17）。有好的動機並不夠，我們每個人按照馬丁路德著名的『公式』而言，永遠『同時是義人與罪人』（*simul justus et peccator*）。宣教士常是自認為不會軟弱，不會比『一般』基督徒容易犯罪；現在才發覺他們跟別人沒什麼兩樣，而且照尼爾（Stephen Neill, 1960:222）的話說，他們『大體而言都是很脆弱的一群人，不太聰明，不太聖潔，也不太有耐心。他們幾乎違背了誠命中大部分的規定，也犯下了每一項可以想像得出的過錯』。誠然，世界上大部分地區，包括傳統的宣教基地，宣教不再蒙神施恩祝福，反而是神審判的對象（參 Paton 1953 的書名）。

貝登 (Paton) 在中國大陸發生共黨革命之後大膽地寫到，『一件災難的發生，沒有甚麼是真正智慧、良善的，冷酷地檢視發生原因實在是多此一舉』 (1953:54)。在此前提之下，包括許多基督徒在內的人們歸結說：基督教宣教及其代表的一切事物已屬昨日黃花。所以對它表揚之後就該埋葬掉，當成是基督教的史蹟，列為檔案就好。這種看法在許多基督教圈子裡流行，尤其是天主教以及那些經常被指為『普世的』 (ecumenical) 更正教。郭梅茲還寫說 (Gómez, 1986:26)，隨著梵諦岡二次會議之後，神職人員紛紛離去，原有職位也逐漸荒廢，老舊傳統更在混亂之中被廢止，而天主教宣教歷史中一些污穢骯髒的事被公開檢討，並還帶著受虐狂的喜悅。宣教不再是大眾所關心的事，在學術界、甚至是牧師當中都變成是項無稽之談。

相對地，另外有些人卻說教會『本來就具備宣教本質』 (參 AG, 9)，所以完全不可能把宣教的理念或行動以任何形式摒棄。對過去的錯失悔改與對過去所做的事的本質放棄是兩回事；用貝登的話說 (:75)：『呼召悔改，並不是呼召不做這件重要的事，而是改以另一種方式去做。教會永遠得宣教。』

教會該怎麼悔過呢？該如何重新找回宣教的性質和呼召的本質呢？教會難道只能處於防禦的位置？在急遽變幻的世界壓力下，教會只能屈服而無力向外延伸嗎？這些都是有待我們孤注一擲地提出回響的一些難題。

教會宣教要悔改，就得從認清一項事實開始：今日宣教的教會所面對的世界與以往所面對的世界有很基本的不同。所以它本身要對宣教有新的了解。我們活在一個過渡的時期，舊的典範已不敷使用，而新的典範又尚未成形且不明朗。典範變遷的過程本來就是一種危機的狀態——

而我們不要忘了，危機就是危險與機會相遇之點（Koyama）。那是有不少『答案』在壓迫我們，也有不少聲音需要我們去注意傾聽的時候。

本書研究的主題在於說明，在宗教的範疇中，典範的轉換總帶有延續性和變更性；不但要忠於過去也要大膽去開拓未來；它具有恒久性，但也具有偶發性；是承受傳統但也同時更新變換。在過往五次典範的轉變中都有這樣的情形：它們的轉換是一種進化，也是一種革命。當然在每一種變換當中——特別是屬於較戲劇性的，譬如初代教會的典範和宗教改革的典範——幾乎都會出現兩種完全不同的回應方式。有些會反對改變，或將之消化掉，認為改變擾亂了週遭所有一切；而另一些人則傾向反應過度，要與過去一刀兩斷。在初代教會的早期，伊便尼派（Ebionitism）的運動就是前者的寫照，只把耶穌當成另一位先知來看待。而諾斯底主義則是後者的寫照，它是一種輕視舊約和許多關於耶穌的故事的異端學說。同樣在宗教改革時期，當時『官方』的天主教對馬丁路德的努力就表現出反改革的回應，但相對的，也有一些極端的團體想把一千五百年來的教會歷史全部推翻，重新開始一個完全清白的記錄，立時為神的國揭開序幕。

面對今日這段不穩定的時期，若沒有出現以上所舉出的兩種反應才是奇怪；有些人必然會固守過去，『保守』到家（如基要派就有如此傾向），但相對的會有一些人要採取『改過自新』的作法，例如在基督教信仰之外另提一套方案，以為這樣一來才能有效地應付當前的挑戰。『新時代』運動（New Age Movement）就是走後者路線的一個例子，集神話、魔術以及東方宗教的思想體系於一堂。卡波拉（Capra）成為提倡離開笛卡兒-牛頓世界觀的典範之主要人物，但也同時離開基督教的世界觀，而走向道家、佛教的觀點。在他的學說中，把一切對立勢力全部消

除，一切障礙全部挪開，廢除了所有的二元論，也把所有的個別主義論都化成一個宇宙性、無所區分、泛神的綜合體。

按照我的看法，不管是極端反彈或是過度革命，都不是澄清宣教難題的好方法。所需要的倒是一種徹底全新的典範。從我們所討論過的每一次典範轉換的情形看來，新、舊典範之間都會有一種具有創意性的張力存在。而且其過程——不管有意或是無意——都是革新（reform）而非取代（replacement）。我對已在浮現之中的普世典範（ecumenical paradigm）的看法也是如此。我不會嚐試用完全取代上一式的方法，認為舊的一套一無可取而置於一旁；反而是，看清楚我們所處的新環境，以致於對宣教真實的本質保持忠心的態度——我們必須以富有想像力的新方法來了解宣教，從事宣教。套用教宗約翰廿三世在 1963 年死前不久所講的一段話：『今天這個世界的景況，加上過去五十年來讓我們得以看清楚的一些需要，以及對教義有更深入的了解，把我們帶入了一個新的情境當中。……倒不是福音有了怎樣的改變，而是我們現在才開始比較了解福音』（Gutiérrez, 1988:xliv 引用，黑體字是我強調的）。

這意謂著在新成形的典範裡，對於向心力和離心力二者，包括歧異性與一致性、分歧與整合、多元性與整體性，都必須在成形過程中仔細考量。關於這一點，一個關鍵性的觀念就是：創造性的張力（creative tension）；也就是只有在明顯相對的立場當中，我們能開始以一個有意義的方式，從事適切於今日世代的神學。

在接下來的篇幅裡，我將嘗試對一個正形成的宣教模式挑出幾個成分。但在整個省思過程中，我的看法仍然是暫時性的建議，而不是要對一個新模式加以定規。正在浮現的後現代典範宣稱的是一致性或是歧異性的觀點？強調的是整合還是分歧？是整體性還是多元性？它的特色是回歸宗教統一，還是哲學概念式的宗教超級市場，把貨品陳列在展示架

上任由消費者自行取捨？（參 Daecke, 1988）。很清楚地，在過渡時期中，若以絕對的用語敘述是很危險的。我們頂多只能規劃出一個可前進的方向，以及辨認出這個正在產生的典範其整體的衝力到底是甚麼而已。

第十二章 一個浮現中的普世宣教典範 所含的成分

根據前一章的考量，我現在要來談論這時代正逐漸形成的宣教典範包含些什麼要素。而因為這些成分都是很緊密地相互關聯，所以不能獨立分別地來看它們。也就是說，每談到一個特定成分時，其他的要素也都必須當成是背景的部分，同時要顧慮它們的存在。所以討論中所強調的是典範的整體性、不可分性，而不是成分的個別性。儘管為著討論的必要，我們的注意力會集中在某一點上，但其他要素仍舊不容忽視。

我先要對教會在宣教上所扮演的角色作一些省思。這一段會談得比較長，主要是因為還牽涉到其他的問題。所以一旦討論過這個問題，在討論其他成分時就可以簡短許多。

宣教即是教會與人的相交（Church-With-Others）

教會與宣教

丟勒斯（Avery Dulles, 1976）在一部很有見解的研究中，把教會分成五類型：機構型（institution）、基督的神秘身體型（mystical Body of Christ）、聖禮型（sacrament）、傳揚型（herald）和僕役型（servant）。每一種類型都暗示著對教會與宣教的關係不同的解釋。

天主教徒對教會永遠是存著很崇高的看法。所以丟氏的五種分類的前兩型比較多在天主教的教會論中找到。尼爾簡明扼要地說（Neill, 1968:74; 參 Hastings, 1968:28-31），從反宗教改革（Counter-Reformation）到十

九世紀下半期，天主教所加強的常是很外在、規條、機構性的教會體制。到了廿世紀才逐漸有所改變，教會主要地不再被人看成是一個神聖的機構，而比較像是基督的身體。這樣的發展在 1943 年羅馬教皇頒布 *Mystici Corporis Christi* 諭令之後達最高點；然而此諭令並非與之前的教會論截然斷開，只是它把基督的神秘身體與羅馬天主教會做了無條件的等同。也就是把教會更加絕對化、神聖化到一個地步，高舉她為『一個完全的社會團體』（*societas perfecta*）（參 Haight, 1976:623; Michiels, 1989:90）。這道通諭成了教會唯一的定義，直到梵諦岡第二次會議（Michiels, 1989:90）。因此也就拒絕了教會其他類型的特性（:91），自然也不以為教會有著宣教的特質（參 Neill, 71-74）。正如梵文生（van Winsen）所指出（1973:3-12; 參 Gómez, 1986:46），也是舊教會的律例法典（Code of Canon Law）所明示的，『對非天主教徒的普世宣教，就完全由教宗來看顧』。教皇在執行這項任務所使用的人就是那些宣教團體（orders）和宣教會眾（congregations）

東正教方面的情況沒有多大差別。但在更正教這方面（除了『高教會』（High Church）的聖公會和一些信義宗之外），對教會就持較低的看法。把教會分成了大型掛名的教會（*ecclesia*）和小型『真實』的教會（*ecclesiola*），而真正擔負宣教的是這些小型的真教會，並且多半使用『自願加入的原則』（第九章已討論）。一小群人——或者是同一宗派，或者是從不同宗派來的虔誠信徒——集成一個差會，來承擔宣教使命。

不過這種教會與宣教的關係，不管在天主教也好，更正教也好，逐漸有一項重大的改變在浮現，以致莫特曼（Moltmann, 1977:7）會說：『今天教會的神學觀念之更新，很大的一股衝力是來自宣教神學。』

宣教理念的轉變

世界宣教會議的召開，可以說對更正教在教會與宣教關係的理念轉變有重要的貢獻（譬如參 Günther, 1970，綜覽從 1910 年愛丁堡會議到 1963 年墨西哥城會議之間對『教會學的省思』）。在愛丁堡會議中，主要關切的是西方教會缺乏宣教的熱心；但是對教會和宣教之間的神學問題卻一點也沒提（參 Günther, 1970:24-26）。但在 IMC（國際宣教協會）的耶路撒冷會議（1928）中，『年長的』和『年輕的』教會之間的關係頗受注意，成為熱門的話題。不過縱使把世界分成『基督教』和『非基督教』兩個大的地理區域，觀念仍然沒有受到什麼挑戰（:35-42）。

到了淡巴藍（Tambaram）會議中（1938），就以比較神學性的方式，討論教會、宣教之間的關係，以及『年長的』與『年輕的』教會之間的關係。基督教國家和非基督教國家的分野原則上就被捨棄了。也就是說，歐洲和北美也被認為是『宣教工場』。分界線不僅劃在『基督教』與『異教』，教會與世界之間，而且也要在教會裡面有所區分。我們充其量只是『基督異教徒』（Christopagans；半基督徒，半異教徒）。當歐洲慘遭第一次世界大戰的肆虐，以及受到國家社會主義、法西斯主義、馬克思主義等這些專橫的意識形態的挑戰，以人為重心的自由神學（哈那克〔Adolf Harnack〕和特爾慈〔Ernst Troeltsch〕為典型）就變得有待商榷。在宣教或其他的討論中，像罪惡、疏離、審判之類的字眼，以及像歸正、赦免、重生、稱義之類的觀念又再次出現在宣教學和其他的討論中（參 Scherer, 1968:34-37; van't Hof, 1972:108f）。

這種觀念上的趨勢當然對教會和宣教的看法有很深的影響。教會和宣教息息相關的這層認知，首次讓人深深地領悟，並且不再予以忽略。儘管瓊斯（E. Stanley Jones）批評淡巴藍會議在起頭就以教會取代神的國度，

以致誤導整個會議的走向（參 Anderson, 1988:107; 參 Günther, 1970:64-66），然而不可否認地，淡巴藍會議的確比先前的立場有重大的進展。

在第二次世界大戰餘波蕩漾，以及中國宣教工作『垮台瓦解』（參 Paton, 1953:50）之際所召開的威林根（Willingen）會議（1952），把同樣的主題又提了出來。在這之前的那幾年，有一種幾乎覺察不出來的理念轉變，也就是從以教會為主的宣教（淡巴藍會議的主張），到強調以宣教為主的教會。1948年成立了WCC（普世基督教會協會），不久大家就感到教會協會和宣教協會分立存在是不合適的。於是在威林根會議上就提出了一種新的模式。他們認為教會既不是宣教的起點，也不是宣教的目標。神救贖的工作早在教會和宣教之前，我們既不能把宣教附屬於教會之下，也不能把教會附屬於宣教之下；兩者應該都屬於 *missio Dei*（神的宣教）。有著神的宣教才構成宣教的教會（*missiones ecclesiae*）。教會從一個差派者的角色變成了被差派的角色（參 Günther, 1970:105-114）。這種新的意念在1958年IMC（國際宣教協會）於迦納（Ghana）的亞基模他（Achimota）召開的大會開場白中表達了出來。內中說：『基督教向世界宣教的工作是基督的，而不是我們的。』在迦納大會之後不久，牛比津（Newbiggin）出了一本小冊子，把會中的共識作了如下的摘要：

- (1) 『教會就是宣教』，所以只談一個而不同時談另外一個是不合理的。
- (2) 『到處都是差派基地』，所以每個基督徒群體都在宣教。
- (3) 『宣教是合作關係』，所以無所謂那一個教會是另一個教會的監督（1958:25-38）。

WCC和IMC在此時已決定整合為一體。並且在1961年WCC於新德里（New Delhi）的會議中正式合併。大會（The Assembly's Commission and Division of World Mission and Evangelism）用了以下這段話，表達出把宣教的關懷劃入WCC的整套結構中：

這個屬靈的產業絕不可以丟棄，它曾以禱告、崇拜的隱藏生命不斷有所更新，必須保留在普世基督教會協會的重心裡。不然這種普世教會的運動就要僵化而失去朝氣。整合的意思就是協會（WCC）要把宣教任務放置於「生命的最中心」（WCC, 1961:249f; 參 Neill, 1968:108f）。

這整個進展誠然是在對教會和宣教的認識上一次重大的轉變。但是在我們仔細分析它的成分前，讓我們先來看看天主教這方面的發展情形。

廿世紀間在梵諦岡二次會議之前的宣教諭令中——特別是 *Maximum Illud* (1919), *Rerum Ecclesiae* (1926), *Evangēlii Praecones* (1951), 和 *Fidei Donum* (1957)——開展了猶豫的腳步，朝向對教會宣教任務的了解（參 Auf der Maur, 1970:82-84）。不過在梵諦岡會議的前夕，情況有點混亂不清；主張救贖論（salvationist, School of Münster）、教會中心論（ecclesiocentric, School of Louvain）、聖禮論（sacramentalist, M. -J. le Guillon）和末世論（eschatological, Y. Congar）的各學派對宣教的解釋還是不能合一（參 Dapper, 1979:63-66），一些法國神學家的著作——像康革（Yves Congar）根據 Godin 和 Daniel 在 1943 年的看法——成為觸媒，對教會和宣教的一個基本的新體認打開了一條新路。其中最重要的就是對新約聖經，特別是針對保羅對教會的看法，產生一種新的研究興趣（參 Power, 1970:17-27; Dapper, 1979:66-70）。

梵諦岡二次會議本身是非常重要的事件。因為這是首次全球性的會議，而且不只是由西方人來召開。這便肯定了『基督的教會是在信徒組成的各個群體當中存在』（LG 26）的觀念，以及認為『天主教會的存在完全是因為這些群體才得以形成』（LG 23），這便和梵諦岡第一次會議

(1870) 以為教會完全是以教皇為主的這種觀念截然斷開。不但對以地方教會為中心的宣教的教會論有重新的認識，而且也對聖職人員會議 (LG 37f) 和主教會議的組織有重新的考量 (參 Fries, 1986:755; Gómez, 1986:38)。這種發展並不是沒有掙扎。早先由 *Congregatio de Propaganda Fide* 的代表所預備的宣教條文 (Decree on Mission) 草稿中，仍然保持很傳統的態度。於是遭到非洲和亞洲的主教們所拒絕，以為寧可不要有宣教條文佈告，也不願歸屬在一個不肯革新的立場下 (參 Hastings, 1968:204-209; Glazik, 1984b:50-56)。結果佈告的條文全部重寫。

但是對宣教認識的突破主要不是在宣教條文上，而是在『教會教理法令』 (*Lumen Gentium, Dogmatic Constitution on the Church*) 上。而且條文一開頭就與傳統的教會論斷開。教會不再是一個社會體，像國家之類的那種社會組織結構，而是神在世上存在、顯現的奧秘，以與神相交、與人合一的一種聖禮、符號、工具的本質出現。這樣的說法完全是嶄新的。教會不再是以傲氣凌人的姿態呈現自己，而是以謙恭卑微的態度來表現。教會不以規條法令的方式來加以定義，以為是崇高靈魂的優秀份子的集合，而是一群僕人一起服事的團體。『教會教理法令』 (LG) 的教會論可以說句句都帶有宣教意味 (參 Power, 1970:15f; Auf de Maur, 1970:88f; Glazik, 1979:153-155)。

梵諦岡二次會議反應出天主教與更正教對教會的宣教本質一致的看法，雖然必須要說的是，天主教的文獻所顯示的觀點要比更正教的會議記錄來得更有一致性，更清楚明白。米開爾斯 (Michiels, 1989:89) 建議現代的教會學者 (天主教、更正教都包括在內) 要用七種比喻來看教會，而這七種比喻都暗示對宣教的了解的特殊意味：教會是『救贖的聖禮』 (sacrament of salvation)、是『神的集會』 (assembly of God)、是『神的子民』 (people of God)、是『神的國』 (kingdom of God)、是『基

督的身體」(body of Christ)、是「聖靈的殿」(temple of the Holy Spirit)、是「忠信之人所聚合的群體」(community of the faithful) (參 Dulles, 1976)。我想好好地檢視這裡提到的幾方面，或許可以找出新的宣教教會論的一些特色。

「宣教就是教會的本質」

在這浮現中的教會論裡，教會主要被看成是宣教的教會。它的聖經基礎是在彼得前書二 9：「惟有你們是被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬神的子民，要叫你們宣揚那召你們出黑暗入奇妙光明者的美德。」也在 AG (Ad Gentes [Decree on the Church's Missionary Activity, Vatican II]) 9 (「教會的本質原是宣教」) 中表達出來。在這裡的教會不是差派者，而是被差者。宣教不是教會存在的附屬，教會是因被差遣而存在，因宣教而建立自己 (Barth, 1956:725)。所以教會學不在宣教學之前 (參 Hoedemaker, 1988:169f, 178f)。宣教不是「組織完備的教會中一項點綴式的活動，在基地教會事奉火熱時〔或許可以〕添加上的一點虔誠的因素。……宣教活動並非教會的工作 (the work of the church)，而是教會在工作 (church at work)」(Power, 1970:41, 42; 參 van Engelen, 1975:298; Stransky, 1982:345; Glazik, 1984b:51f; Köster, 1984:166-170)。宣教是「屬於整體教會的責任」(AG 23)。由於神是宣教的神 (在 *missio Dei* 那一段會討論)，所以神的子民便是宣教的子民。如果問「為什麼還要宣教？」就該問「為什麼還要有教會？」(Glazik, 1979:158)。談教會不談宣教根本就不可能。我們也不能只談教會和宣教，而是教會的宣教 (mission of the church) (Glazik, 1984b:52)。或者還可以照舒馬克 (Schumacher) 的說法 (1970:183)：「「教會主要在宣教」倒過來說「宣教主要在教會」也可成立」。因為教會和宣教本來一開始就在一起，也就是說，「沒有宣教的教會，或是沒有教會的宣教，兩者

都是矛盾的。確有這種情況，但都只是冒牌貨而已』（Braaten, 1977:55）。由這個觀點出發可以看出教會的大公性（catholicity）。沒有宣教，教會也不能稱爲是『普遍性的』（catholic）教會（參 Glazik, 1979:154; Berkouwer, 1979:105-109）。

以上所講的並不是說，教會要隨時隨地在外頭進行宣教活動。牛比津（Newbigin）把宣教層面（dimension）和宣教意向（intention）分別開來（1958:21, 43），可以給我們一些幫助：教會同時富有『宣教本質』（missionary），以及『宣教化特性』（missionizing）（參 Gensichen, 1971:80-95, 168-186; Mitterhöfer, 1974:93, 97）。地方教會的生活若富有宣教層面，就會有很多現象，其中之一就是教會是個真正崇拜神的團體；教會會歡迎外面的人，讓他們在教會裡覺得自在；教會的牧師不是一手包辦型的，而會友也不是只會接受照顧；他們能受裝備，回應對社會的任務之呼召；教會的組織很有適應性，也很有革新的精神；不是一味在維護自己蒙揀選的特權（參 Gensichen, 1971:170-172）。然而教會一旦有宣教層面，一定會激發起宣教意向，也就是直接投入在社會裡頭；真正越過教會四面的圍牆而從事於像直接佈道、爲正義和平而努力的一些宣教『重點』工作（Newbigin）。

至少有一位神學家依照上述這些觀點發展出整套的教會學，那就是巴特（Karl Barth）。阿格德（Johannes Aagaard, 1965:238）稱他是『這個世代具有決定性的一位更正教宣教學家』。的確就巴特那精湛、徹底的宣教教會論看來，這樣的評價並不爲過。巴特在救贖論的主題之下，發展出三個方面的教會論：對救贖論的反思是稱義，所以有『聖靈以及基督徒團體的聚集』（:643-749）。對救贖論的闡明是成聖，所以有『聖靈以及基督徒團體的建造』（:614-726）。對救贖論的討論是呼召（vocation）（1962:481-680），所以有『聖靈以及基督徒團體的差遣』（:681-901）。

然後從這三個角度來綜覽全面的教會論，而且每一個角度都同時在激發、預設、啓發另外兩個角度（參 Blei, 1980:19f）。

神的子民

把教會看成是神的子民，便暗示教會是客旅，是在世寄居的。在當代基督教裡，這種理念首先在潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）的神學中（參 Lochman, 1986:58f），以及在 1952 年威林根的 IMC 會議中出現過（參 van't Hof, 1972:167）。在天主教裡，自從 1937 年以來，康革（Yves Congar）就一直在提倡這個觀念（參 Power, 1970:17），但只是在會議之前的那種架構裡，沒有引起多少人的興趣。典型的會議文獻是 LG 48-51 以及 AG 9；事實上把教會當成神的子民可看成是會議的教會模式（參 Michiels, 1989:90-92）。

聖經所顯示的子民的形態，在希伯來書中很明顯，就是教會有如神放在地上一群各處漂流、居無定所的子民。這倒不是因為現實的理由，現代的教會已不再能按自己的意思發號施令，是到處散居（diaspora）的情況；而是教會要在世界作寄居的、客旅，這本來就合乎教會『在中心之外』（ex-centric）的立場。教會是 *ek-klesia*，從世上『呼召』出來，又『差派』到世上去。那種外來的感覺（foreignness）本來就是這個『機構』的要素（Braaten, 1977:56）。

作為神在世上漂流的子民，有兩件事是需要的：路上要有支持，最終要有目的（Power, 1970:28）。在這裡沒有固定的居所，世上只是暫時的住處（*paroikia*）。教會永遠是朝著世界的末了、時間的終結走（參 Hoekendijk, 1967b:30-38）。儘管教會和祂將來的目標——神的國度——常有不可銜接的差距，教會還是蒙召要在今生今世、此時此地活出神國度的那種情況。向著神所預定的未來，宣稱自己在世虛幻無常，永遠是寄居、是客旅（參 Kohler, 1974:475; Collet, 1984:264-266）。

聖禮、標記、工具

當代的教會論越來越把教會當成是一種聖禮（*sacrament*）、標記（*sign*）和工具（*instrument*）（參 Dulles, 1976:58-70）。本書第四章已經提到保羅認為自己的宣教是『福音的祭司』的一種服事工作（羅十五 16），並且激勵基督徒要把自己獻上『當作活祭，是聖潔的，是神所喜悅的』（羅十二 1）。新約中還列舉了許多造就全體的個人恩賜：像教導、醫治、使徒等等。但是卻沒提祭司這個恩賜，神把這項職分給了整個基督徒團體（參彼前二 9）（參 Piet, 1970:64）。新約聖經另外選用其他形像來代表教會，如鹽、光、酵、僕人、先知等。只是在新約之後的世紀裡，這些看法都消失得無影無蹤，直到我們這一代才再被提出來重新思想，教會是一種聖禮、一種標記和一種工具的意義。

這一套新名詞在天主教當中用的比基督教要多。梵諦岡二次會議再次是其中的觸媒。在第一段 LG 就把教會稱作『一種聖禮——也就是與神相交，與人合一的一種標記和工具』。其他地方也說到教會是『救贖合一的可見聖禮』（LG 9），甚至是『救贖的普世性聖禮』（LG 48）。天主教中往後的一些文獻也都持續這樣的路線。1975 年『使徒訓誡』（*Apostolic Exhortation, Evangelii Nuntiandi*）中聲明：『當教會在宣揚建立神國的同時，她是在世上建立自己成為神國的一個記號和工具』（EN 59）。在 1982 年於羅馬召開的諮詢會中，也認同『基督徒的實質群體（*koinonia*）在每天的生活中』都是救恩的一個標記和工具（*Memorandum*, 1982:462）。

加斯曼（Gassmann, 1986）指出，在更正教的圈子裡也越來越多使用這相同的語詞，特別是在 *Commission for Faith and Order*（FO）裡。雖然 FO 早在 1927 的洛桑會議，以及 1937 年的牛津會議中已開始初步的引用（:3），不過要到 1968 WCC 的阿普沙拉（Uppsala）集會中

才比較明顯看出。其中比較關鍵性的一句敘述是會議記錄的：『教會勇於談及自己是將來人類合一的象徵記號』。接下來的 FO 會議和文獻中也一直在詮釋，到底這麼稱呼教會帶有什麼意思（:4-7）。CWME 墨爾本會議（1980）中有兩份報告也說教會是神國的聖禮、標記和工具（:10f）。所以加斯曼寫下了這樣的結論：

從教會極其普遍、廣泛地在普世議題的爭議中使用聖禮、標記、工具來稱呼教會的情形看來，這些語詞在描述教會的地位和職分，以及她跟神救恩計劃的合一關係相當有幫助（Gassman, 1986:13）。

大主教天波（William Temple）以為『教會是世上唯一為著她成員之外的人而存在的一個團體』，可以說是把這些形像所表達的意念講得淋漓盡致（參 Neill, 1968:76）。這種對教會的認識還有一個典型的表達方式，就是：『教會是為著別人而有』（the church for others）。這是從潘霍華在 1944 年於納粹集中營所寫的下面這段話引申出來的：『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』（1971:382f）。

『教會是為著別人』這句話的確很有力量，也非常吸引人，而且廣泛熱切地被人所擁戴（參 Sundermeier, 1986:62）。特別是，新約聖經中的耶穌，當祂為門徒洗腳時就已反應出這樣的精神來（參 Kohler, 1974:473）。不過威斯特（West, 1971:262）和桑德米爾（Sundermeier, 1986:62-65）提醒我們要注意，潘霍華的話中有著自由派-人文主義的中產階級意識背景存在，所以可能往往有種想法，以為西方基督徒知道什麼對別人最好，所以會自稱是別人的監督。桑德米爾說，這種想去幫助人的

心態，反而會損害真正共存的可能性。因此我們談到『教會為著別人』（the church for others）時，恐怕應該說成『教會與別人在一起』（the church with others）比較妥當。

從桑德米爾的論點中顯示出，『教會是為著別人』、『教會是一種聖禮』這類的話，並不是完全沒有危險性的。卡斯蒙（Ernst Käsemann, 1974）在 1973 年西班牙沙拉曼卡（Salamanca）舉辦的 FO 會議中就批評這些用詞的不當。他以為在基督徒內部毫無溝通的情況之下，稱呼教會是一種聖禮，簡直『太隨便草率』了（:125f）。這種『危險的表達方法』並沒有促進對話溝通，實在應該加以迴避（:126）。他還害怕這種用詞會把基督和教會之間的差異弄混淆了（:127）。稱呼教會是一種符號標記也很有問題，因為教會唯一正當的標記是基督的十字架（:130）。

卡斯蒙這一番反對的話是很值得深思的。所以如果我們還想繼續使用這些語詞，必須要加上一些注解。正如 FO 在 Louvain 會議上（1971）的結論，『教會……是一種記號。但也只是一種記號而已。神的愛的奧秘並不能在這記號上表達淨盡，頂多是從遠處提供一點暗示而已』；另外，『這個合一的記號也被教會中的張力和分裂所破壞』（Gassmann, 1986:4 引用）。在 1973 年沙拉曼卡會議中的一篇研究報告中還說，教會敢自稱是將來人類合一的一種標記『或甚至是一種聖禮』，『完全是因為與基督的關係才有的』，因基督才是真正的合一記號。像『聖禮』這類的字並不是教會給自己加的稱號，而是『神自己揀選了（教會）成為在基督裡神國度的合一的標記和聖禮』（:5）。更進一步而言，這些字眼事實上可以幫助大家避免把教會和基督完全等同（:13）：因為這三種表達很明顯地是指向本身以外的東西。同時也強有力地引發我們思索，在基督和宣稱跟隨祂的人之間，到底有那些相稱、類似之處的問題。基督教是恩典的宗教，

但是也要記得，一個恩典的宗教比律法的宗教容易受到傷害。用貝克（John Baker）的話來說：

我們越多用聖禮、聖潔的生命來強調教會內在的本質時，就越讓世界以看得見的成果來要求我們。……如果教會只一味在自我描述，不管多麼忠於聖經以及傳統的教訓，他們只給教會內的信徒一種溫暖的幻覺，以為一切都很美好，但當外人讀這些描述時，只覺得與事實脫節，實在會是個致命的影響（1986:155, 158）。

當教會在宣教時敢冒險指稱自己只是：救恩的聖禮、記號、工具而已，就不致高抬自己成為別人效法的對象。教會中的成員不會說『到我們這裡來！』而是說『讓我們一起來跟隨祂！』

教會與世界

當認識教會是聖禮、記號、工具時，自然對教會和世界的關係也有一份新的認知。宣教便被看為『神轉向世界』（Schmitz, 1971 的書名）。這代表了神學上一項很重大很新鮮的看法（W. Kasper, 參 Kramm, 1979:226; 參 Hoedemaker, 1988:168）。

好幾世紀以來，人對教會普遍存著一種很固定的觀念，教會之外的世界常被看成是一個帶著敵意的勢力（Berkhof, 1979:411）。閱讀早期的神學論述，總感覺世上只有教會存在。換句話說，教會好像自成一個世界一樣。教會之外只有『假教會』。基督徒的生活、服事單單局限在講道、敬拜、牧會、救濟。所謂『實踐的』基督徒，就是固定上教會作禮拜的人（現在還是如此！）（Schmitz, 1971:52f）。教會是視野的全面，而外面的人頂多是些『有希望』成為基督徒的人（Snyder, 1983:132）。宣教不過是增加教會的過程，一旦增加到某個程度，就把全部精力放在維持的工作

上。巴特就問：『教會若成為信徒的救恩機構，（基督）這位神聖使者的工作豈不就在教會隱蔽的長廊中停住了？』（Barth, 1962:767）。

不過情況慢慢開始有了一些改變。巴特（Barth, 1961:18）認為這是基督和教會具有先知職分的一種復興。他把更正教歷史中的這種轉變分成六段時期（:18-38）。不過要到二次世界大戰之後，教會要真正轉向世界的問題才廣泛在更正教派當中被重視接納。教會由世界的征服者（愛丁堡會議，1910）變成教會與世界休戚與共（Whitby, 1947; 參 van't Hof, 1972:140f）。荷蘭在四〇年代末、五〇年代初發展的『使徒職分的神學』（theology of the apostolate），也開始以教會和世界的關係來看教會（參 Berkhof, 1979:411-413）。正如談到教會不能不談宣教一樣，想到教會也不能不同時想到教會被差遣進入的世界（參 Glazik, 1984b:53）。*ekklesia*（教會）重新被發現她其實從一開始就是一個『神權政治的範疇』（theo-political category）（Hoekendijk, 1967a:349）。

在天主教這方面，教會與世界關係上的突破是在梵諦岡二次會議上。神學的根基在 LG 上有明白指示。不過這種關係全面性的改變是在細讀『喜樂與盼望』（*Gaudium et Spes*）——現代世界的教會牧養典章（the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World）時才明顯地看出。其開宗明義第一句話就清楚表示教會和人類世界間緊密的關係——遠遠超出佈道、植堂範圍之外的——『我們這時代的人，特別是那些貧窮困苦的人，所有的喜樂、盼望、悲傷和痛苦，就是跟隨基督的人的喜樂、盼望、悲傷和痛苦。』

接下來的發展顯出天主教和更正教在對教會與世界的關係，以及對神在教會以外的世界的活動的認識上，越來越一致（參如 *Evangelii Nuntiandi* [1975] 和 *Mission and Evangelism* [1982]）。

這個新的看法要如何來了解呢？

第一，如果教會不能被視為宣教的基礎，那麼也不能是宣教的目標。至少一定不是唯一的目標。教會應該不斷警覺自己存在的暫時性。「教會的終極不是「教會」，而是聖父和聖子以自由之聖靈所顯出的榮耀」（Moltmann, 1977:19）。

第二，教會不是神的國。教會「是在地上神國的種子和開始」（LG 5），「是未來神掌權的一種記號和工具」（EN 59），教會只有向人類展現出神即刻掌權的微光——就是和睦、平安、新生命的國度，才可能是為世界而有（for the world）的一項可信賴的救恩聖禮（參 Schmitz, 1971:58）。此時此地，每當基督勝過罪惡時就已彰顯祂的掌權，而這種情形（應該）在教會中看得最清楚！但也會在社會上顯明出來，因為基督也同時是世界的主。

第三，教會從事宣教工作不只是呼召人來到教會，像是在候車室等候永生一樣。這些佈道的對象和其他人同樣也活在世界上所有社會、經濟、政治環境下。因此在釋放人得自由和宣揚神國的來臨之間要有「會合點」（convergence）（Geffré, 1982:491）。從這個觀點來看，教會是「參與世界事件的一批神的子民」（Barth, 1962:581-762），以及「為世界而有的一個團體」（:762-795）。

第四，從聖靈論角度來說，教會是「神藉著聖靈居住的所在」（弗二 22），是朝向世界邁向未來的聖靈運動（Memorandum, 1982:461f）。當我們把教會看成是「聖靈的群體」時，我們已經認同她確實地是個宣教的群體，因為聖靈是一位「中介的神」（go-between God）（Taylor, 1972; 參 Boer, 1961）。

第五，如果教會想逃避世界，或者教會的結構根本無法服事世界，那麼這種結構便屬乎異端。因為教會的工作、組織、職責應該是服事社會，而不能把信徒從歷史實存中分別出來（Hoekendijk, 1967a:349; Rütli,

1972:311-315)。教會中的生活以及工作是與神歷世歷代救贖世界的計劃緊密關聯的。因此正如司耐德爾（Snyder, 1983:11）所說的，我們蒙召是要成為『天國的子民』（kingdom people），而不是成為『教會的子民』（church people）。他接著說：

天國的子民首先尋求神的國以及神國的公正；但教會的子民常常只會把教會工作放在關心公正、憐憫、真理的事之上。教會的子民只想到如何把人弄到教會來，天國的子民卻會思想如何使教會走到世界當中。教會的子民經常憂慮世界可能會改變教會，而天國的子民卻努力設法使教會去改變世界。

最後一點，由於教會和世界這樣緊密地關係著，教會不是變成一個小心翼翼的守衛，反而是一個永遠帶著好消息的人（Berkouwer, 1979:162）。教會對世界的宣教永遠是項特權（羅一 5）。

重新發現地方教會的價值

宣教的教會主要是指散居在世界各地的地方教會。本來新約中很重要的觀念和立場是：沒有一個地方教會可以凌駕另一個教會（參徒十三 1-3 和保羅書信的教導）；但卻在教會歷史的演變中，為了某些『方便』的原因而被忽略了。在天主教中，教皇變成是教會和宣教的中心。而在更正教裡，至少表面上比較走『三自』（自治、自養、自傳）的路線；『年輕的』教會很快可以跟『年長的』教會站在同等地位上。但是實際的狀況往往很不相同。年輕的教會還是常被輕看，以為是不成熟的教會，需要完全依靠年長教會或宣教團體的智慧、經驗和幫助。所以走向獨立的過程是個受教導式的過程；到頭來還是得由這些『監督們』來決定是否真的到了可以『自

立更生』的地步。可見西方的教會和宣教差會依舊認為教會是為著別人而有的（*churches for others*）。

針對這整個架構，亞蘭（Roland Allen）可以說是提出嚴厲攻擊的第一人（〔1912〕1956）。他提醒讀者注意保羅的宣教方法和當今的差會有什麼不同。亞蘭說，也許基本上的不同是，保羅是在建立『教會』（*churches*），而我們是在建立『宣教（站）』（*missions*），是個『依賴性』的團體（:107）。保羅只花了五個月的時間在帖撒羅尼迦，然後在離開那裡一年後寫第一封信給他們（帖撒羅尼迦前書）（:90），是給一個教會而不是給一個宣教區（*a mission*）。而且也看不出差派宣教的安提阿教會對以弗所、哥林多或其他地方的『年輕』教會，有什麼凌駕的權柄存在。從一開始這些教會就是個完整（*complete*）的教會，有神的道和聖禮就夠了，它們已足以建立基督的教會。亞蘭還說，保羅成功的地方就是他信靠主，並信靠那些他所宣教的人。在這兩方面，現代宣教士和保羅實在有著天壤之別（:183-190）。

逐漸地，更正教中的宣教事工開始有了轉變。IMC 在耶路撒冷和淡巴藍的會議（1928, 1938）開始把年輕教會當成同輩看待。1947 年威特比（Whitby）的會議裡，還發明了一句話說：『順服的夥伴』（*Partnership in Obedience*），為要表達把教會分成『自立型』和『依賴型』兩類的觀念，在神學上實在是非常荒謬可笑。IMC 在迦納的會議上（1958）適當地歸結說：『把教會分成「年輕」和「年長」，不管先前多麼有用，現在已經宣判無效，一無益處』（Orchard, 1958:12）。當然這些在實行上或許跟理論還是有些差距，但無疑地骰子已擲出、箭已離弦，具重大意義的轉變已經開始發生了。『教會為著別人』已逐漸變成『教會與別人一起』；比別人先存已逐漸變成與別人共存（參 Sundermeier, 1986:65）。宣教不

再被認為是從西到東的單行道；每一個地方的每一個教會都是在宣教狀態當中。

在天主教裡的發展更為顯著、劇烈。好幾世紀以來，無論是在歐洲或是『宣教工場』上，根本無所謂『地方教會』的存在。頂多是世界性教會的一些附屬支會。宣教所設立的教會必須在每一細節上都跟羅馬教會相同；他們『屬於「宣教地區」，是二等階級的教會，分堂，不成熟的子女，代理管轄區（apostolic vicariates），不是獨立的教區』（Bühlmann, 1977:45）。

不過在一次世界大戰之後，就重新發現了地方教會的存在。*Maximum Illud* [1919]和*Rerum Ecclesiae* (1926) 兩份文件為這項新認識鋪路，但卻是到了*Fidei Donum* (1957) 才真正有了轉捩點（van Winsen, 1973:77, 81-83），而梵諦岡二次會議也是根據此次會議的基礎建立。不過這次會議仍然免不了傳統西方教會的立場。事實上，一直要到一連串的主教會議，即梵諦岡二次會議之後才生成的一個教會組織，由第三世界的地方教會所派出的主教，¹才開始真正深刻地影響天主教的理念。

這項發展新穎的地方是：重新發現普世的教會事實上是因為地方教會的存在而存在；地方性的教會才是教會最初的型態（參 LG 26）；這也是新約聖經最初對教會的認識與了解，甚至也是我們這個時代早先幾個世紀對教會的看法；即認為教皇首要的職分就是成為羅馬當地教會的牧長；至於後來把普世性教會放在地方教會之先純粹是一種理論抽象的結果，因為普世教會只有當地方教會存在時才有可能存在；教會之所以是教會是因為地方教會上有見證（*martyria*）、禮拜（*leitourgia*）、團契（*koinonia*）、服事（*diakonia*）等事的進行；教會是在人羣當中發生的事件，而不是一套權威，或者是擁有救恩、教義和職分的一套組織機構（參 van Engelen,

1975:298f; Glazik, 1979:155f; Köster, 1984:169, 176-184; Fries, 1986:755f; Michiels, 1989:100f)。

不過在此同時必須提出來的是，天主教比更正教更重視整體教會和地方教會之間基本的相互關係。教會其實是地方教會組成的大家庭，所以每一個教會應該關懷其他教會的需要，而且互相分享屬靈和物質上的資源財富。藉著宣教互動的服事、彼此的溝通，才真正顯出地方教會的實質意義以及與普世教會聯合的本質 (Stransky, 1982:349; Fries, 1986:756)。

對於地方教會才是宣教主要的執行者這份重新的認識，使得人們對宣教士和宣教差會的角色和目的也產生了新的解釋。1969年教皇保祿六世 (Pope Paul VI) 就告訴烏干達坎培拉 (Kampala) 的基督徒說：『你們就是自己的宣教士！』1985年若望保祿二世 (John Paul II) 對 Cameroon 和 Sardinia 這兩個遙遠而差異的地方信徒說：『你們跟整個教會一樣，都處在宣教的狀態之中』 (參 Gómez, 1986:47f)。就是在這種新領悟和光照之下，天主教教會便廢除了指派令 (*ius commissionis*)；外國宣教士或差會從此不再指揮第三世界地區的佈道型態。整個世界是一個大宣教區，所以無所謂差派教會和接收教會的區分。每一個教會不是還在分散狀況 (diaspora) 就是在重返分散狀態中 (AG 37) (譯按：初代教會因逼迫而分散，但後因建立國教而集中統一，現又因國教瓦解而再次成為分散的教會)。因此每一個地方的教會都彼此互相需要 (參 Bühlmann, 1977:383-394)。

在這種新處境和新關係之下，我們仍然需要個別的宣教士，只要大家都明白宣教士的工作是屬於整個教會的工作 (參 AG 26)；宣教士自己也要認知，他們是從一個地方教會差派到另一個地方教會作使者 (這另一個地區當然必須已經有地方教會存在)，作為休戚與共、合作的見證人，也是相互接觸、相互交替、彼此強化的表現。²

以上所講的這些，無疑還是屬於一種理想，而不是一種現實狀況。在天主教、更正教中，西方富裕的社會裡仍然有著施捨的心態，而第三世界的教會仍然存在著收受依賴的心態。『世界佈道會眾』這個組織（Congregation for the Evangelization of Peoples，是 *Congregatio de Propaganda Fide* 重組後的新名稱）仍對非洲以及其他地區的教會使用權威（參 Rosenkranz, 1977:431-434）。就是在梵諦岡二次會議後二十五年，非洲的天主教會還沒開過一次當地的教會會議（參 Shorter, 1989:349-352）。在更正教這方面也好不了多少。話是說得很好聽，但最後決定還是操在西方教會當局手中，第三世界中的一些補給也還是由西方教會在供應。不過儘管如此，改變還是產生了，偏重地方教會的走向，認為地方教會才是宣教重心的趨勢較先前已經有了突破性的進展。

創意性的張力（Creative Tension）

這個新典範導致對教會的兩種看法之間無法調和的張力。一端是教會看自己是傳達神救恩信息唯一的承擔者，但另一端教會又看自己只是神在世上工作的一種表現而已——不管是言語上或是行動上。如果選擇前者的走向，教會便是神的國度在地上部分的顯現，而宣教就是個人可以藉此活動歸正，從永死歸向永生。如果選擇後者的走向，教會頂多只是個指標，指向神在世上的工作，宣教只能說是使社會更人文化的一點貢獻——教會只能扮演提昇良心的角色而已（參 Dunn, 1980:83-103; Hoedemaker, 1988:170f）。

問題是這兩種對教會的看法是不是一定得互相排斥。我們得花心思好好想一想。可能問題出在兩者之間的張力關係，到底是創意性的，還是破壞性的。要把兩者整合可能無法做到。天主教的學者已指出，*Ad Gentes* 無法保持住 *Lumen Gentium* 中具有的那份有建造性的張力（參 van Engelen, 1975:299-309; Weber, 1978:87; Kramm, 1979:36f; Dunn, 1980:58-

64; Glazik, 1984b:54-56)。AG 儘管對教會開始有了一種很活潑、新鮮的看法，但在第六條又翻身回到了梵諦岡二次會議前那種對教會和宣教的觀點：宣教還是從西到東的單行道，宣教最大的目標仍然是在建立教會（*plantatio ecclesiae*）。

當代許多觀念和看法，無論在天主教或是基督教圈內，仍然持續著，幾乎不受挑戰和干擾。傳統的差派團體——宗派性或超宗派性——都已被定規成一種既定的模型。這種情形又因著某些圈子的人全神貫注在教會量的增長而更加惡化。例如馬蓋文（Dona d McGavran）就有意提倡教會增長才是『宣教最主要、不可取代的目標』（1980:24）。他相信『量的衡量對教會增長很重要』，因為教會是由『數得出來的人數所組成的』（:93）。他把教會增長定成是『受洗信徒的數目』（:147），並且宣稱，『若有人要學教會增長，……不要去管教會是否可靠可信，只問到底增加了多少人』（:159）。

在這種模式裡，宣教佈道的『成果』常常是用『宗教』活動，或是一些倫理細節，譬如不抽煙、不說髒話等類的行為來加以衡量。這麼一來，教會也不會去關心在社群中的社會問題，果真這樣，那所謂信主人數的增加根本是一種逃避主義的障眼法，因此也成為高唱基督教信仰的一大笑話。一項失去以公正、和諧、平等的要求為內容的福音，等於是提出：

一個只會作良心撫慰工夫的耶穌，帶著一副不怎麼可取的十字架，在傳揚一個天外之天的國度，私人擁有的內在聖靈，一個放在口袋中的神明，一本屬靈化的聖經，和一個逃避現實的教會。它的目標是求取一個快樂、安適、成功的生活，這種生活是藉著抽象的罪得赦免，和信靠一位與歷史無關的耶穌而獲取（Costas, 1982:80）。

以上這種對福音的看法，完全失去了倫理的層面，但是第二種看法卻缺乏了救贖的深度（Costas, 1982:80）。這第二種看法表現在兩種方式上：一種是教會與世界幾乎完全認同，一種是差不多完全把教會一筆勾銷。這兩種看法在 1960 年和 1970 年代非常流行，反應出對世界和人類極其樂觀的評價。讓我們來簡短地探討一下。

世界提供教會事奉的項目，以及教會必須完全與事奉的項目認同這種觀念，首先在 1960 年 WSCF（世界基督徒學生聯盟）的史特斯堡會議（Strasbourg Conference）中清楚提出。像奈爾斯（D. T. Niles）、牛比津（Newbiggin）、巴特（Barth）、郝夫特（Visser't Hooft）之類的講員似乎都無法對學生講些中聽的話，只有賀肯弟（Hoekendijk）強調基督教要具有世俗的呼召和角色時，才引起共鳴與掌聲（參 Bassham, 1979:47f）。三年後 CWME 在墨西哥城開會時，還說到基督徒必須『發現一套為他們寫成的新的順服方式，是按照神已經在教會以外的城市結構中積極工作的次序而寫』（Bassham, 1979:65 引述。不過這句話並不如 Bassham 所認為的是大會信息中的一部分）。

1961 年 WCC 在新德里的集會中正式擬定一份研究計劃叫做『會眾的宣教結構』（the Missionary Structure of the Congregation）。威瑟（Wieser）在 1966 年還編輯了這套計劃的過程報告。一年之後，趕在阿普沙拉（Uppsala）會議召開之時，最後這分別為西歐工作團（Western European Working Group）和北美工作團（North American Working Group）所準備的兩冊報告就出版了（WCC 1967）。結果這兩冊報告（根本沒提多少『會眾的宣教結構』）卻大大地影響了這次的會議。歐洲團認同宣教目標是尋求和平（Shalom），北美團則用了『人性化』（humanization）這個字來認同。賀肯弟稱 Shalom 是個世俗化的觀念，

是社會上以及人際關係間的一種事件（ Wieser, 1966:43 ）。歐洲團的報告中說『教會除了認清並宣揚神正在世上進行的事之外，還能有什麼作為？』（ WCC, 1967:15 ）因為『教會必須容許世界發出他們所關切的事宜』（ :20 ）。歸正（ conversion ）是社會改革層面的事，而不是個人單獨的事情。下面這段寫在北美團報告裡的話，可說是把這種想法發揮到了極點：

我們高舉人性化作為宣教的目標，是因為我們相信這個觀念是在我們這個歷史時代中，最能表達出彌賽亞的目標（ the messianic goal ）。在其他時代裡，神救贖工作的目標可能是帶領人歸向神。……在那時，基本的問題是有關『真神』的問題，所以教會藉著『指向神』來回應問題。宣教的目的是認為是著重在基督教化（ Christianization ），把人藉著基督與祂的教會帶到神面前。而今天，基本的問題是比較有關『真』人的問題，因此宣教會眾主要關懷的重點，便必須是『指向基督的人性』作為宣教的目標（ WCC, 1967:78 ）。

大體而言，阿普沙拉會議贊同這種神學看法。賀肯弟的作法普遍為 WCC 圈內接受。宣教變成是醫療福利服務、青年工作、政治活動、經濟社會發展計劃、以武力達到建設作用等等項目的總稱。宣教『是指人和神為世界而共同合作的，一切可以想見的方法之廣稱』（ Rütli, 1972:307 ）。教會和世界之間的分別在其動機和目的上完全喪失了。梅茲（ J. B. Metz ）說：『教會和世界之間那份抽象型的區分，根本就毫無意義可言』（ Rütli, 1972:274 引述）。

其實在 1960 年代會這麼全神貫注於世界，以及對於藉著社會政治改革和確認『時代脈搏』，世界可以很快得到改善的樂觀態度，是很可以了解的。西方先前的殖民地以驚人的速度紛紛獨立（單單 1960 一年，就有十八個非洲國家獨立），不少具有想像力的發展計劃紛紛在推展著，大家都相信由於這些計劃，發展國家的命運很快就會有所改變（雖然像 Richard Shaull 這些人在 1966 年於日內瓦召開的教會和社會大會上說，引進社會、政治、經濟改革的人，會是一批革命志士，而不是科技人員；參 Shaull, 1967, Dunn, 1980:183-193）。在教會宣教圈內，於新德里會議（1961）中把 IMC 劃入 WCC 的舉動，更是以為『年長』與『年輕』教會之間的關係，從此會有一個新的面貌。在天主教這方面，正是梵諦岡二次會議（1962-1965）後的幾年間，所以有許多人會高唱『新的五旬節、希望洋溢、大開門戶、返老還童』的新氣象（Gómez, 1986:26）。

不過問題是，宣教在它的新定義之下，要求未免過分了些，對教會及其能產生的影響期望太高，而且這種自我陶醉的現象是因為對人性過於樂觀，而非由信心而來。教會就像個屬靈加油站，雜七雜八的人都來向教會支取能源，以便進行一大堆的工作計劃。教會有時必須提供一些冠冕堂皇的發展計劃誘因和動機，有時勢必成為不滿與干擾的主要來源。

也許可以預想得到，這種把教會和她的呼召與世界和它的事物認同的結果，終會導致教會無能達成世界的要求，而引起人們對教會失望，認為她可有可無的這種尷尬挫折的下場。這種觀念原先是由賀肯弟（Hoekendijk）、亞雷（Aring）和勒笛（Rütli）所倡導的（雖然勒笛曾經一反他其他的理論，而承認『基督教如果完全失去了其機構性的本質，實在不能提供什麼其他真實的選擇』（1972:343））。對賀肯弟而言，教會不過是神和世界之間的一段『間奏』，另外有些人也很附和他這種看法。勒笛就說，教會是『一個次要的實體』，要呼召人成為教會的會

友不過是『勸人改教的一種形式』（WCC, 1967:75）。世界才是『神與人持續接觸的所在』（Aring, 1971:83）。神正藉著那些不認識祂，不是『教會』會友的人在世上顯明祂自己（Rutti, 1971:281）。

教會如此困窘的地步到了阿普沙拉（Uppsala, 1968）和曼谷（Bangkok, 1973）兩會議中，已呈現危機的警號。賀肯弟乾脆稱教區制度是不動、自視、內向的『中古世紀的發明』（Hutchison, 1987:185 引用）。天主教的古訓：『教會之外無救恩』（*extra ecclesiam nulla salus*）似乎已變成『教會之內無救恩』。CWME 在曼谷的會議主題是『今日的救恩』，會中就有屬加拿大籍的研究小組反映大會主題說：『教會以為她能提供人救恩，不是太狂傲了嗎？』（Wieser, 1973:176 引用）。兩次會議簡直把教會批評得體無完膚。薛勒（Scherer, 1974:139）對曼谷會議中的氣氛作了下面的摘要：『教會一定要透過參與在彌賽亞的救恩計劃之中來表明自己，不然就變得與此救恩毫不相干』。曼谷會中還說教會本身需要得救，不然就不能成為救人的團體：『教會如果沒有從一味只重視階級、種族、國家的束縛中被救出來，就沒有辦法成為一個救人的教會』（WCC, 1973:89）。教會需要從『狹隘的自我專注之中轉為警覺到神在世界的生活裡為人的得救作了甚麼』（:100）。

在兩次會議裡都有與會者支持賀肯弟的立場。倒不是他們願意贊同這種比較極端的格調，而是因為希望藉此表達他們對中產階級式的教會的挫折與不滿，藉由一項新的作法或許可以帶來教會的更新。加上有成千上萬的人生活在飢餓、受壓、受剝削的悲慘境中，兩次會議更表達了對教會安逸自滿的態度非常之不耐。世界性的基督徒團體首次正視結構組織上的罪惡問題，不再尋求教會機構作為避難所並以屬靈的藉口來逃避責任。

無疑地，人們習慣批評有形的教會。人們對教會已失去信心。梵諦岡二次會議之後，天主教會呈現缺乏牧者、職分空缺、整個機構都快崩潰瓦

解的紛亂狀態。宣教事工尤其常受到自虐性的攻擊（Gómez, 1986:28）。不過郝夫特（Visser't Hooft, 1980:393）評論說，這種荒謬無稽的情形本身是一種不知感恩的表現。保羅對他所寫信的教會，清楚明白他們的弱點，但是每次信裡他總是為這些教會的存在、信心、忠心而感謝神。

所以我們只能說，像賀肯弟這類人對組織型的教會的攻擊，只有在為著表達一種神學的理想，以致用先知的審判角度來批評，這些攻擊批評才算妥當（Haight, 1976:633）。只是當仔細探討他們的觀點時，其實是蠻荒謬可笑的。不可能只談教會如何介入世界，而否定她存在的優先權利（參 Gensichen, 1971:168）。『純粹只用職責要求的方式來對待教會是無法維持下去的』（Berkhof, 1979:413）。

本來在 1960 年代那份自我陶醉、自以為是的感覺，到了 1970 年代中期就完全消散了。整個潮流有了很大的轉變。許多原本批評有形教會的神學家，如今卻堅持一種觀點，以為要談宣教對世界的責任，與世界的認同休戚與共，但是不從教會的範疇來認識宣教，是不太可能的（參 Schumacher, 1970:183; Mitterhöfer, 1974:81f; van Engelen, 1975:309）。基督教的宣教永遠是屬乎基督屬乎聖靈，而新約聖經凡是提及基督和聖靈，沒有不同時提到教會的（參 Kramm, 1979:212, 218; Memorandum, 1982:461）。宣教必須是和教會的敬拜、神的話語、聖禮緊密連結。『「看得見的人們在一個特定的地方有形地聚在一起作一些特定的事」（Otto Weber）是教會的核心。沒有了實在、有形的一起聚會程序，就沒有教會』（Moltmann, 1977:334）。

所以，教會可以被視為有兩個焦點的橢圓形（Crum, 1973:288f）。圍繞在第一個焦點的是，承認並享受教會本身的生命源頭；在這方面就是強調教會中的敬拜與禱告。而圍繞在第二個焦點的，便是教會在世上的參與和對世界的挑戰。這是一個往前、付上自己的焦點，就是強調服務、宣

教和佈道（參 Gensichen, 1971:210; Bria, 1975; Stransky, 1982:349）。這兩個焦點無法互為代替，其實是必須互助互補的，因為教會本身的認同維持著教會的落實性和參與性（Moltmann, 1975:1-4）。1952年Lund FO會議說得好：『教會永遠是一面從世界中蒙召，一面受差到世界上去』。傳道、守聖禮、呼召人悔改、施洗、加入教會、並且參與於神在世上的工作（Mitterhöfer, 1974:88）。教會聚集來讚美神、享受團契、領取屬靈供應，然後分散在各人的生活崗位上來服事神。這就是所謂的在雙重的方位下保持『救贖的張力』（redemptive tension）（Snyder, 1983:29）。Vancouver Assembly Issue Group的一份有關『走向合一』的報告，以下面這段話表達了這個信念：

教會蒙召成為一個先知性的『象徵』，一個先知性的團體，經由此團體使世界產生更新而變化。只有當教會走出她禮儀的中心，以神的話和聖禮強壯自身，因而也強壯了對本身的認同，才能把世界納入她的事奉事項。世界充滿了政治、社會、經濟問題，不斷地對教會發出挑戰。教會可以去到社會的邊緣，不需害怕會遭到世界各樣事的扭曲或混亂，因為相信並且知道神早就在那裡（WCC, 1983:50）。

教會唯有明白自己是在世界上，但同時又與世界不同，才能成為宣教的教會（Berkhof, 1979:415）。為了世界的緣故，教會必須要有獨特立場，既要活在世界中，卻又不屬於這世界（參 van't Hof, 1972:206f）。基督的身體，也就是『地上的-歷史實存的存在形式』，是『一個大而公、使徒性的教會』，也是『凡在祂裡面稱義之人暫時性的代表』（Barth, 1956:643），是『新人類的一處實驗園地』（Berkhof, 1979:415）。因

此，應正當地關心教會不可剝奪的身分，並且不應隨意地把教會與世界合併或混淆。一個具有見證又能服事世界的教會，『只能在聖靈緊密的引領下才可以存在。她有多少領受，才能有多少付出』（:413f）。難怪即使是賀肯第畢一生精力無情地批評指責教會，不願給『教會學』（*ecclesiology*）半點存在的空間，最後還是發現不能把教會完全棄於不顧。他為著教會的緣故責備教會，所以會說：『教會是（不多也不少）神手中的一個工具，為要在世上建立合一祥和（*shalom*）』（1967b:22; 參 Blei, 1980:5-7）。

這並非表示我們只好接受現實的教會情況而聽天由命（參 Lochman, 1986:71）。我們知道今日的教會永遠不夠完全——這是許多屬靈先輩難以接受的事實。每一位愛教會的成員也會為此深感痛苦哀傷。但這不是要我們因而放棄教會，乃是要尋求改革、更新。教會本身就是神的宣教對象，需要不斷悔改、歸正。誠然今天所有的傳統都同意古語：教會永遠在革新中（*ecclesia semper reformanda est*）（參 Rickenbach, 1970:70; Memorandum, 1982:462）。教會所傳揚的十字架也同樣要審判教會，對教會自以為滿足於『成就』的表現加以譴責非難。一個只懂自我安慰的教會，就不知道如何在生活上、事奉上支取十字架的大能。

只是，十字架的信息不僅帶有審判，也帶著赦免和盼望，對世界如此，對教會也一樣。因此如果教會常強逼自己往事工導向去發展是不對的，彷彿唯有如此才能自我證明、自我實現乃至得著救贖似的。教會若只顧鞭策自己要多做事情，至終只會越來越強化罪惡感、挫折感和絕望感。悔改若沒有和白白的赦免和新生命伴隨，那麼我們只有律法而沒有福音，只有審判而沒有憐恤，只有行爲而沒有恩典。在我們所渴望看見的理想教會和現實的教會之間永遠有段距離和張力。但是理想和現實是相互歸屬的。引用

潘霍華的話說：『若有人愛理想的教會勝過愛現實的教會，不管他的用意有多好，常都會對教會造成極大的傷害』（Michiels, 1989:84 引用）。

還有另一面的毛病。有時基督徒說他們應該來更新世界，但是卻不自量力，不知自己根本沒有本事去處理世界上的事（參 Rickenbach, 1970:78）。所以說基督徒要努力分辨『時代的徵兆』，要確定神在歷史中如何工作，是十分不容易、甚至會產生困擾和種種問題的。³我們要經常警覺自己是在冒險行事，所以不要順口隨便就說：『主是這麼說的！』儘管世俗的歷史和救恩歷史分不開，但它們並非完全等同，所以建立世界不一定就是直接在建立神的國度。正如兼流（M. D. Chenu）所云：『恩典就是恩典，歷史並不是我們得救的來源』（譯按：救恩乃是由神而來，並非由世界改善之後而來）（Geffré, 1982:490 引用）。

換一個方式來說，因為教會是一個具有末世性的團體，所以不可以毫無保留地委身於社會、政治、經濟工作。教會是神國初熟的果子，所以當然可以在此時此地期望神的掌權。並且是因為這種認識，才有信心在世上促進神國的進展，但在努力促進之餘是帶有分寸，教會無需宣稱擁有所有的答案。儘管周遭環境依舊敗壞、受壓，沒有魔術般地消失，基督徒還是可以宣稱這些環境已經服在神權柄的範圍之內，失去了其永恆的效力（Lochman, 1986:67）。也就是這種認知，使我們確實知道我們不再是全能命運底下的奴隸。『靠著聖靈能力的教會』基本上不是神國本身；她仍經常犯錯、失信不忠，但卻是我們活在歷史當中對神國期待的一種象徵。基督教尚不是神的新創造，而是聖靈在新造過程中的工作。教會不等於是新的人類，而是新人類的先驅（參 Moltmann, 1977:196; Collet, 1984:262f）。

把教會看成是與人類團體完全分離的一種實體——例如 IMC 於 1952 年威林根（Willingen）會議中的看法——已被證明是錯誤、不能持

久的看法。教會必須是人類團體中的一部分才算真正存在。一旦想由人類團體中獨立分出，就失去了其存在的目的（Baker, 1986:159）。同樣地，認為教會完全不落實，或想把教會所關切的、和世界所關切的事物之間的差距完全消除，這兩種想法都在走下坡，不為人所接受；畢竟教會仍然要清楚地與世界分別，不然就不能服事世界。

更正教的主流，有 WCC 在耐羅比（Nairobi）的集會（1975）跟以往的會議不同，開始清楚地提出對教會的這種看法。很多人現在都願意承認現實是比以往與會人士所想的要來得複雜。這次會議中的語氣也比以往的會議（Strasbourg, 1960; Geneva, 1966; Uppsala, 1968; Bangkok, 1973）都要來得壓抑，並且在討論上也比先前嚴謹許多。也許這就是為什麼耐羅比會議中的信息是以『為教會禱告』的形式出現，而不是以對世界說教的姿態出現（Vischer, 1976:10, 61, 63）。在這次會議中，教會還是遭到批評，但不像在曼谷會議中那麼尖銳。會中所引用的聖經理念比較偏向彼得前書四 17 所說的：『時候到了，審判要從神的家起首。』教會必須先蒙潔淨，才可能有效、中肯地服事世界。世上這麼巨大的變動誠然需要教會真實的歸正才能予以應對（Vischer, 1976:27）。如此看來，在奈羅比的會議中，再度肯定了教會的貢獻，大會中所關切的事項不是由世界來左右，而是由教會提供出來的。

CWME 於 1980 年墨爾本的會議中，也再次對教會有較認真的看待。顯然在 WCC 的圈子裡，已經把教會當成宣教的工具（Scherer, 1987:44）。不過這並不是回到先前的立場（大約從 1938 年的 Tambaram 到 1952 年的 Willingen 之間），彼時對於教會與宣教整合的想法上，認為宣教只是機構性質，而並不認為教會具有宣教本質。反而在墨爾本會議中（雖然遭受正統派的反對），能很小心地區分教會與神的國。例如第三部分的主題就叫做『教會為神國作見證』。其中的報告就說（Section

III.1)：『整個神的教會，無論何時何地，都只是神國中的聖禮而已；耶穌基督帶來神的國，並且要在祂的榮耀再來時達到圓滿的地步』（WCC, 1980:193）。第二部分的報告中也說（Section II.13），教會是『神國的一種象徵』，蒙召『成為神國的器皿，以持續基督向世界宣教的使命』（:193f）。在阿普沙拉和曼谷會議上，偏向於視教會為法老的王宮；但在墨爾本會議中，至少在第三、第四部分，不管有多少瑕疵弱點，已經偏向視教會為摩西的帳幕。教會因著神的恩典，能夠悔改、更新，並得裝備好從事宜教服事，知道自己的地位並非是神國的最終表彰，而只不過是神國的僕人以及傳令者而已（Scherer, 1987:144）。

在 1982 年 WCC 的文獻 *Mission and Evangelism* 中也發出了同樣的回響。再次清楚地肯定教會是神行使計劃的中心；教會的合一被認為不可或缺（ME, 20-27），也的確是為著『六大洲的宣教』的緣故（ME, 37-40）。一年之後，WCC 在溫哥華的會議中對於教會在宣教上的重要性的看法，取得了新的普世教協一致的共識。起碼在用詞上已呈現出與阿普沙拉 1968 年會議些微的不同點（參 WCC, 1983:50）。1989 年 CWME 在聖安東尼亞（San Antonio）會議中也有類似的情形，特別是在第一部分（Section I）。

我們現在已認清教會不但是神學上的實體，也是社會學上的實體，是神聖和塵世不可分開的一種聯合。在世界的眼中，教會知道自己沒有多大體面，也沒有什麼好名聲，並且很容易感染人性一切的弱點；而透過信徒的眼中，教會看到自己是一項奧秘，是基督在世上不可朽壞的身體。我們有時會對教會的屬世感到噁心厭惡，但有時又因意識到教會中神的同在而得到更新變化（Smith, 1968:61）。這就是教會的特性：邊界定義模糊，具有『宣教的實質』，是神在世寄居的子民，『實質上』又是聖禮、象徵

和工具（LG 1），卻又是『整個人類的救恩、盼望、合一最確實的一顆種子』（LG 9）。

宣教即是神的宣教（*Missio Dei*）

在過去這將近五十年裡，把宣教當成是神的任務是一項雖不太清楚，但卻是很確切的思想上的轉變。在這之前的好幾世紀裡，對宣教有好幾種不同的認識。有時人把它解釋成一種救贖的詞語：救贖人脫離永遠的定罪和審判。有時人把它了解成一種文化的詞語：把東方南方人引入西方基督徒的福氣、特權當中。而最常的是把宣教看成教會的分類之一：是教會（或是某個宗派）的擴展工作。有時宣教也被定義成歷史性的救恩：藉著宣教過程——進化或是催化方式——世界能夠轉變成為神的國。在這種種不同的認知中，往往把原先初代教會很重要的基督論、救贖論、三一論這三者間的關係，逐漸以恩典論來取代（參 Beinert, 1983:208）。

不過在一次世界大戰之後，宣教學家開始注意近來的聖經神學以及系統神學的發展。巴特（Karl Barth）在 1932 年布蘭登堡宣教會議（Brandenburg Missionary Conference）的一份報告中（Barth, [1932] 1957），首次明顯指出，宣教是神自己的一項活動。哈頓斯坦（Karl Hartenstein）發表的文章 *Die Mission als theologisches Problem*（1933）也表達了相同的信念。幾年後在淡巴蘭的 IMC 會議上（1938），德國與會者也促進了對宣教這種新的認識。他們認為只有『藉著神自己的創造作為，神的國度才能在最後建立的新天新地中極致完成』，並且『相信只有這種末世態度，才能避免教會走向世俗化』。⁴

在這一連串的發展中，巴特的影響非常具有關鍵性。誠然，巴特可以說是與啓蒙思想模式斷開而發展出一套新的神學典範的首位代表（參 Küng, 1987:229）。他對宣教理念的影響力到了 IMC 的威林根會議

(1952)上，真可說達到了最高點。『神的宣教』(*missio Dei*) 這個理念(不是這個詞)在此時很明顯地呈現出來。宣教被認為是直接由神的本性而來，因此是用三位一體的角度來看宣教，而不是從教會論或是救贖論的觀點來了解宣教。於是發展出一套『神的宣教』的『運動』：正如聖父怎樣差遣聖子，聖父和聖子怎樣差遣聖靈，聖父、聖子、聖靈也照樣差遣教會進到世界。如此把三位一體的神串連起來，可以說構成了一套非常新穎的宣教理念(Aagaard, 1974:420)。宣教在此會議的理解中變成是對神的差遣工作的一種參與。我們的宣教本身沒有生命，只有在差派的神手中才是真正的宣教，因為畢竟宣教的主動力量是單從神那裡而來(參 van't Hof, 1972:158f)。宣教不再被看成是一種勝利式的行動，威林根會議認為『神的宣教』與基督的道成肉身、釘十字架的使命之間有極其緊密的關聯。在整個會議中，雖然是在『教會的宣教責任』(*Missionary Obligation of the Church*) 主題下召開的，但所有的文章發展到最後卻是在《十字架下的宣教》(*Missions Under the Cross*) 書名下出版(1953)。所以一面肯定宣教是屬乎神的，接著又把重點放在十字架，使得宣教從此不再有安逸自滿、自以為是的可能(van't Hof, 1972:160f; 參 Dapper, 1979:27)。

爲了把『神的宣教』這個觀念加以充實，所以加上了下面這段說明：宣教在此新形象中，主要不是被看成教會的活動，而是神的屬性。神就是一位宣教的神(參 Aagaard, 1973:11-15; Aagaard, 1974:421)。『不是教會可以在世上完成救恩的使命，而是聖子和聖靈藉著聖父把教會包括進去的宣教任務』(Moltamam, 1977:64)。因此宣教可以看成是從神向世界的一項運動；而教會是進行這項運動的一種工具(Aagaard, 1973:13)。因為有宣教所以才有教會，而不是因有教會才去做宣教工作(Aagaard,

1974:423)。參與宣教就是參與在神向世人的愛的活動當中，因為神就是付出愛的泉源。

從威林根會議之後，了解宣教本是『神的宣教』的理念幾乎被基督徒的各方『派系』共同擁戴，先是與會的更正教圈內（參 Bosch, 1980:179f, 239-248; LWF, 1988:5-10），然後是其他教派，如東正教（參 Anastasios, 1989:79-81, 89）和不少福音派人士（參 Costas, 1989:71-87）。天主教方面的宣教神學也贊同這種觀點，而且很明顯地可以在梵諦岡二次會議的一些文獻中看得出來（參 Aagaard, 1974）。因此既然寫明教會的本質是宣教，因為『教會就是由於聖子和聖靈的宣教工作而產生的』，所以會議的『宣教法令』（*Decree on Mission*）就定義宣教活動是『神的旨意確切的表彰，在世界上和歷史上把神的計劃顯明、實現出來』（AG 2, 9）。宣教在此是引用三一論、基督論、聖靈論、教會論的詞語來定義（Schumacher, 1970:182f; 參 Snijders, 1977:171f; Fries, 1986:761; Gómez, 1986:31）。

『神的宣教』這個觀念對教會的宣教活動當然帶來很重大的影響。『宣教』（mission, 單數）是大前題，『宣教工作』（missions, 複數）是衍生出來的架構。尼爾（Neill）大膽地宣稱威林根會議之後的這段時期（1966a:572）：『宣教工作（missions）的時代已經結束，宣教（mission）的時代才正開始』。從此之後，宣教和宣教工作必須得分清楚。我們不能毫不費力地宣稱我們所做的工作就是『神的宣教』；我們的宣教活動只有當它反映出我們真的參與在神的宣教當中才能真正算數。『當神轉向世界時，教會才派上用場』（Schmitz, 1971:25）。因此教會的宣教活動主要目的不在建立教堂或拯救靈魂，而是為神的宣教效力服事，在世上代表神，所作的都指向神，在世人眼前以慶祝主的顯現來高舉神子。教會在宣教之中見證神國的應許要得到成全，並且參與在神的權柄和黑暗罪惡勢力之間正在持續的爭鬥當中（Scherer, 1987:84）。

在威林根會議之後（美國方面的報導認為在會議期間已經開始），『神的宣教』這個觀念已逐漸在修正當中——羅辛對這修正過程有詳細說明（Rosin, 1972）。因為神關心到整個世界，所以『神的宣教』範圍也應是包括整個世界，影響著所有人類的各方面。宣教就創造、看顧、救贖和極致完成來說，是神轉向了世界（Kramm, 1979:210）。宣教是在人類一般歷史當中進行，不僅在教會裡頭，或者只藉著教會進行。『神的宣教比教會宣教要寬廣偉大得多』（LWF, 1983:8）。『神的宣教』是神的作為，包括在教會裡和在世界上，教會能參與是教會的特權。

梵諦岡二次會議的『現代世界的教會牧會典章』中（*Gaudium et Spes*），把這種對宣教的了解不只局限在基督論裡，而且延伸到聖靈論的範疇（參 Aagaard, 1973:17f; Aagaard, 1974:429-433）。世界的歷史不只是罪惡的歷史，也是愛的歷史，神藉著聖靈的工作在歷史中把神的國度逐漸擴展。所以在宣教活動中，教會所接觸的人類世界是神已經藉著聖靈暗中運行教恩工作的一個世界。這是透過神的恩典才可能有一個較像樣的、較人性化的世界，而它絕不是純粹人為的產品——真正作者是聖靈。所以在 *Gaudium et Spes* 26 提到社會次序及其追求大眾利益的一些發展時說：『神的靈以祂奇妙的安排與看顧，帶領著時代在地上更新它的信心，並協助著它的發展』。39 段還警告說：『我們要小心分辨地上的進步和神國的增長』，不過又加上一句：『只要這種進步能對人類社會帶來較好的秩序，都是神的國度非常關切的事』。

『神的宣教』這一個宣教理念後來會發展出跟巴特和哈登斯坦當初的用意相違背是可想而知的。本來哈登斯坦在介紹這個詞語時是希望能保護宣教不受世俗化的影響，使得宣教能單單歸屬於神，為神所用。但是事實並不如此。其他跟隨巴、哈二氏步伐的人，也同樣對這種發展感到非常懊惱。羅辛（Rosin）就稱『神的宣教』是『特洛伊戰爭中的木馬，藉著它

卻把「美國式」的想法滲透到本來是很堅固、保守的普世宣教神學裡面」（1972:26）。⁵

支持『神的宣教』這個觀念的人，常會把這種觀念推展到極端的想法上，以為『神的宣教』比教會的宣教還廣大，甚至到一個地步可以把教會的參與完全排除在外。難怪 WCC 的某一研究委員會在準備一則有關『會眾的宣教結構』的報告（Wieser, 1966）時會說：『（當）教會能指出神在世界歷史上的工作，並且指稱祂的名時，就是教會在參與神的宣教』（:52）。似乎神最主要的工作是『要在世界以及歷史過程中完成祂的目的』（:53）。由此可見賀肯第（Hoekendijk）所產生的一些影響。他也同時影響了亞雷（Aring, 1971）的神學立場，教會對於神的宣教來說似乎變為不需要了：『我們不能把神「述說」出來，分析到最後，『神的宣教』意謂神自己來述說，根本不需要借助於我們在宣教上的努力』（:88）。事實上，世界不需要『變成它已經是』的狀況：自從主復活後，它已經是一個與神和好的世界（:28）。所以也不需要基督徒的任何宣教貢獻。畢竟，若世界沒有與神和好，則很難想像神的存在，同樣若沒有神很活躍的同在，也就沒有世界的存在（:24）。

這些觀念的發展促使侯第馬克（Hoedemaker）對神的宣教這個觀念的功用提出挑戰（1988:171-173）。他以為這種觀念有時會讓人用來發展出兩種互不相容的神學立場。他這種顧慮在某些狀況下是有道理的。但另一方面，不可否認的，『神的宣教』這種主張的確有助於說明一個很重要的信念，就是不管教會或是任何人為團體，都不是宣教的主使者或承擔者。宣教主要、至終還是三一神這位造物主、救贖主、使人成聖的主，為世界的緣故所從事的工作，教會的參與只是一種特權和榮幸而已（參 LWF, 1988:6-10）。宣教本是神的心意，神是付出愛的泉源。這便是宣教最深的來源，不可能更深透視了；因為神愛世人，所以才有宣教。

把宣教認清是神的任務，的確代表了與以往幾世紀以來的理念截然斷開（van't Hof, 1972:177）。我們已無法再回到以往那種狹隘的、以教會為中心的宣教觀裡頭了。

宣教即是傳達神的救恩⁶

傳統對救恩的解釋

幾年前，天主教的期刊 *Studia Missionalia* 有連續兩冊討論到『世界宗教中的救恩』這個主題（vol 29, 1980 和 vol 30, 1981）。誠然救恩是每個宗教基本關切的問題。對基督徒而言，相信神在基督耶穌裡確實完成了每個人的救恩，可以說是基督徒生命中最中心的部分。畢竟耶穌的名字就是『救主』的意思（參 Wiederkehr, 1976:9f; 1982:329f; Beinert, 1983:217f; Greshake, 1983:15）。

基督徒的宣教運動也就是根據這種信念為動機，在整個宣教歷史上，渴望把救恩傳達給世上每一個人。這種『救恩主題』（soteriological motif）可以說是『宣教學的心跳』，因為它關切到『人類最深沉、最基本的問題』（Gort, 1988:203）。難怪不少國際宣教會議會全心全意放在這個主題的討論上。例如 1973 年 CWME 在曼谷的集會，其主題就是『今日的救恩』。最近 1988 年十月，天主教（Roman Catholic Congregation for the Evangelization of Peoples）在羅馬鄒爾班大學（Urban University）所召開的會議中，花了整整一個星期研討同一個主題。⁷ 尤其這又是個宣教研討會，討論這個主題就更合理了，因為一個人的宣教神學總是緊密地依附他的救恩神學而建立；所以可以說救恩的範圍——不管我們如何定義救恩——必然決定宣教事工的範圍。

正如對於教會和宣教間的關係之了解有了典範的變遷，教會在傳達救恩的宣教過程中，對救恩本質的了解也有所變遷。反省初代教會的宣教，顯示出當時以很廣泛的詞語來詮釋救恩。這並不是說新約每一個作者對救恩都有相同的認識。譬如路加把『救恩語言』（salvation language）用在非常廣泛的人文環境中——包括廢除貧窮、歧視、疾病、被鬼附身、罪惡等事，或者像薛福樂（Scheffler, 1988）所說的，是有關經濟、社會、政治、身體、心理、靈性上的各種痛苦。而且對路加而言，救恩是可以在今生、今日實現的（路四 21；十九 9；廿三 43）。救恩對路加來說是現今的救恩（參 Stanley, 1980:74f）。

保羅書信比較強調救恩『開端』的性質——也就是救恩在今生只是一個開端（參 Stanley, 1980:63-69）。救恩是一種過程，是因與復活的基督相遇而開始，但完全的救恩還有更大更廣的一面。聖靈只是神給我們的第一項禮物（羅八 23）。我們得救是在乎盼望（八 24）。與神和好（是保羅一個很重要的觀念）當然是在此時此地已經發生，但是保羅論到救恩時，通常是用未來式：『因為我們作仇敵的時候，且藉著神兒子的死，得與神和好；既已和好，就更要因祂的生得救了』（羅五 10）。這種語調可以看出保羅是以末世啓示的範疇來思想救恩，並且希望強調完整性的救恩是保存到神得勝再來時才有的（Beker, 1984）。對保羅而言，現在還在等候救主耶穌基督（腓三 20）。不過這並不減損信徒在此時此地經歷劇烈的、更新的現實——無論是在個人身上或是在社會之中（參羅八 14f；林後五 17），而且也不是說只對信徒的『宗教』生活有益。與神和好與重生的經歷有社會的（參腓利門書）以及政治的意義（基督被稱為是 *Kyrios* 和 *Soter*，面臨當時政治上稱 *Caesar*〔凱撒〕為主、救主的認信）。但是這一切認知仍然是存在急切的末世期待的思想架構中。

然而到了希臘教父時代，這種末世的期待就衰退了不少。救恩在此時採取了一種 *paideia* 的形式，就是漸進『昇高』到屬靈（*theosis*）的地步。重點強調基督是『本源』，道成肉身立於中心，變成是個人靈性『昇高』最主要的一種『工具』（參 Lowe, 1982:200; Beinert, 1983:204）。

當東正教認為救恩是一種『教育式』的漸進過程時，西方教會（天主教和更正教）卻強調，墮落的個人擺脫罪的影響以及恢復無罪，必須藉由教會所傳遞的危機經驗來完成。其中所注重的就不是基督的『先存』和道成肉身，而是祂在十字架上的代死（Anselm 的 *satisfactio vicaria* 的學說把此教義推論到極致）作為救恩的中心（參 Beinert, 1983:203-205）。救恩成爲是個人靈魂來世的救贖，是在每個信徒死時而開始生效。

在這種理念裡，基督的『位格』和祂的『工作』就越來越被分開。結果基督論變成附屬在救贖論之下（Lowe, 1982:219; Greshake, 1983:72f; Beinert, 1983:202, 205, 208）。在相同的過程中，神的『救贖』（*salvific*）活動，便越來越跟神對個人和社會的『引導看顧』（*providential*）活動分開。以致於在宣教歷史上，雖然做了許多很不錯的服務事工，像是對病人、窮人、孤兒和社會上不幸的人的照顧，以及從事教育、農業教導等等，都常常只被認爲是『輔助性的服事』，而不是宣教工作本身。這些工作的目的只算是『預備工夫』、『鬆土工作』，爲著真正的宣教工作，也就是爲傳揚神永生救贖的道而鋪路。於是很多時候就把『水平』、『外在』的事（救濟、教育、醫療）和『垂直』、『屬靈』的事（講道、舉行聖禮、參加教會）分得非常清楚。而且視後者才是真正的救恩。

這種對救恩狹義的解釋自然會使人局限專注在教會的活動裡頭，而且對信徒的社會參與極度複雜化，以爲這些事務與救恩無關，只是爲吸引人來領受真正救恩的途徑和方法罷了。

現代典範對救恩的看法

以上所簡述的神學架構只有在人們繼續活在基督教王國（Christendom）的環境中，感到自己完全得依靠神的作為來解釋一切所發生的事，才能平安無事地維持下去。但是當啓蒙思潮一來，整個對救恩的解釋開始受到嚴酷的壓力，結果傳統的救贖論便越來越受挑戰。以為救恩只從神而來，完全不是人的能力所能達到的這種觀念，變成非常有問題（參 Wiederkehr, 1976:77-122; 1982:331-336; Beinert, 1983:209; Greshake, 1983:26, 74；另參本書第九章）。

現代對宗教的批判從此點展開。把宗教當成對神完全的依靠和來生的救恩，此後變成是項落伍的論調，是人類幼稚時期的殘餘物。救恩的意思現在變成是：從宗教迷信中解放出來，注意人類的福祉和道德的改善。於是新的一種救贖論開始浮現，對救恩的認識變成是以為人可以主動、有責任地使用科技發展，帶來目前物質的進步和社會政治的改革。因此，對宗教的批判變成實質上就是對救贖論的批判（Wiederkehr, 1982:331-333）。救恩對現代人而言還是一項很強烈的動力來源，但是對救恩的定義已徹底地改觀。

教會和宣教對現代主義所帶來的挑戰大體而言有兩種反應。第一種是在天主教和更正教圈內，維持傳統對救恩的定義，對啓蒙思潮不予正視，一切照常進行，像沒發生什麼事一樣。

第二種反應則非常看重現代主義所帶來的挑戰，因而也涉及對救恩的了解。其中一種方式就是拒絕以為耶穌為人的罪代死來平息神的忿怒。耶穌是個理想的人，是個可效法的榜樣，是位道德的教師。在這種了解裡，耶穌這個人（the person of Jesus）不是重心，耶穌這個因（the cause of Jesus）才是重點；講求理想（ideal），而不講求擁有理想的耶穌；重視

教訓（特別是登山寶訓），而不重視這位教師；強調神的國度，但卻沒有國王（參 Grashake, 1983:76）。

在這種思想模式中，罪惡和救恩不再是神與人主要的隔絕或聯合，而是人與人之間的事。馬丁路德的吶喊：『我到哪裡去找到一位悲憫的神？』變成是『我們怎麼彼此成為悲憫的鄰人？』所謂神來到世界上『垂直的』關係，是彰顯在美妙幸福的『水平的』人際關係的改變上：人與神之間的得救關係，是因人對他的弟兄姊妹有真實歸順的關係而具體化。罪——借用了馬克思的想法——是人與人之間的疏離。救恩並非來自個人生命的改變，而是來自扭曲不正的社會結構的廢止（參 Greshake, 1983:26-29; Gründel, 1983:113-115, 122）。基要主義的末世悲觀論受到進化樂觀思想的反駁。人們很快就會從各種束縛轄制中得自由，不再無知、飢餓、悲慘、受壓。『未來的樂園』被彩上各種烏托邦色彩，美國的『社會福音派』尤其是。美式定義的救恩，必須要外銷到『宣教工場』（參 Dennis, 1897, 1899, 1906）。在這套思想體系裡，罪最明顯的定義就是無知。人只要知道一切對他有利的事。西方宣教的任務就是成為偉大的教育者，把救恩傳給未啓蒙的人。

當『巴特的間奏』（1920 和 1950 年代）在這種趨勢中掀起了一陣干擾之後，1960 年代又有一股新興的樂觀氣象。賀肯弟（Johannes Hoekendijk）提倡平安（*shalom*）的主張，認為它是比救恩周延的觀念，如果人類必須有所選擇，不一定就會選上救恩。畢竟我們是在現代人中注入了一個舊式的人類學看法，彷彿人們必須處在尋找一位可以赦免其罪的悲憫上帝的狀況（Hoekendijk, 1967a:343）（譯按：*Shalom* 則不重在赦罪問題上，而是從神領受和平之福氣）。

在日內瓦會議（1966）討論到教會與社會問題時，梅特尼（Emmanuel Mesthene）和索爾（Richard Shaull）都採用了賀肯弟對救

恩的分類，雖然兩人用的方式非常不同。他們都同意這個世界是神活動的主要舞台，也是救恩影響所及的（唯一？）地方。梅特尼在此所指的是西方現代的工業化、世俗化，利用科技的進步來解決世界的問題。但索爾則特別關注第三世界所遭遇的不公、剝削和貧窮的問題。梅特尼的神學是嘗試對啟蒙思潮所帶來的挑戰予以回應，而索爾則是在回應馬克思主義以及殖民擴展所帶出來的挑戰。對梅特尼而言，救恩就是要大規模地發展科技，讓世人可以分享西方的財富；而對索爾而言，救恩意謂解放，只有把現有的社會次序推翻才能達成目的。

從一個角度來看，WCC 在阿普沙拉的會議（1968）就是想把這兩種立場加以和解，由兩份『宣教會眾的結構』（Structures for Missionary Congregations）報告中可以清楚看出（WCC, 1967）。不過倒是等到 CWME 下次會議中（Bangkok, 1973，主題為『今日的救恩』），才決定了救恩的定義。整個會議的『氣氛』都在把救恩定義成在這世界上要成就的事。會中第二部分（section II）把救恩用四個成分描繪出來：(1) 以經濟上的公平對抗一切剝削利用；(2) 以人性尊嚴對抗一切壓迫虐待；(3) 以休戚與共對抗一切疏離分隔；(4) 以盼望期待對抗生命中的絕望失落（WCC, 1973:98）。並且在『救恩的進行過程中』，我們必須（只能）把這四個成分互相關聯（:90）。

天主教對救恩的宣教理念與更正教平行，特別是在教皇約翰廿三世在 1959 年宣佈召開梵諦岡二次會議之後。在更正教圈內，一般相信救恩不能只用『宗教』（或『教會』）語詞來定義，必須牽涉到其他範疇。*Gaudium et Spes* 也同樣注意到這一點（例如在第四段裡）。而天主教所發展出來的『解放神學』算是相當特別，從此出現了一種對救恩更寬廣的解釋。

無疑地，近代的宣教思想以及工作的確把救恩從狹隘的定義中超脫出來。這是一個人與人互相依賴的時代，個人就像是在人際關係的網狀結構

下生存。若把救恩只限制為個人的事以及個人與神之間的事，實在是種不敷使用、不能持久的觀念。仇恨、不公、壓迫、戰爭和其他暴力行為，都是罪惡的表現。對人性關切，克服飢荒、疾病和虛無，都是我們所嚮往、努力的救恩的一部分。基督徒禱告說，願神的國降臨，願神的旨意行在地上如同行在天上（太六 10）；其中的『地上』就是基督徒蒙召、成聖的所在。

現代對救恩的解釋潛伏的危機

不過到了 1970 年代，『世俗性』和『解放性』對救恩的定義開始也有了壓力。我已經談到 WCC 自從奈羅比會議（Nairobi Assembly, 1975）以來，氣氛就變得比較嚴肅。天主教自從 1974 年主教會議（Bishop's Synod）和 *Evangelii Nuntianti*（1975）出版之後，也有相同的現象發生。原本『水平式』的救恩模式，在神學理論上及實際上，逐漸顯出不一致的難題來。人們開始發現，認為救恩操在我們手中，可以隨意取捨的想法和作法根本就是一種自欺。我們開始再次領悟到，即使我們錯誤地相信好行為可以帶來救恩，面對社會上的需要，連基督徒也無法提供答案。基督徒的確對自己太過自信、樂觀了。例如在 1968 年阿普沙拉和曼德林（Medellin）兩次會議中，都宣稱在不久的將來，所有的不公、貧窮、束縛都要成為過去，救恩就等在巷口，快要出現了。難怪當時 WCC 的在職人員，也是協調進行『今日的救恩』這項計劃的威瑟（Thomas Wieser）會發出以下這樣嚴肅的警告：

在歷史演變中要辨認神救贖的目的這項工作，需要堅固的神學準則做基礎，才能進行批判斷定的工夫。不然，教會的可信度會在一味追求短暫『落實』的過程中再度失落（1973:177）。

誠然在曼谷集會中，與會者所掀起的那種自我陶醉感的確是在自欺欺人。他們所提出那些好聽的救恩意義，著實引發出比答案還要多的問題。加上在過去廿年間，我們已經警覺到『成長的限度』。沒有經過仔細檢驗的科技發展已經到了荒謬的地步，因為地球上這些無法更新的資源，在富人越來越富有，窮人越來越貧窮的情況下，正在消耗殆盡之中。即使人類可以單靠食物過活，也沒有足夠的食物來供應所有的人，因為整個制度組織已使局面無法挽回。而且我們也已清楚覺察科技的發展方向，很可能會破壞整個生態系統。我們不得不被逼到一個結論說，科技可能發明的東西不一定就應該被製造出來。當代科技的成功故事，反而成了一項大災難，使得有些人還拚命想回歸到想像中的無科技的世界。另一方面，那些『未來樂園』的夢想已經漸漸消失在無數冗長的戰爭煙霧中，以及更糟地，消失在威脅毀滅地上所有生命的核子爆炸的放射性塵埃裡。六〇年代的那種樂觀陶醉感已經不再是我們的經驗了。

基督徒於此時被迫要問，把神學和宣教埋沒在社會倫理下的這種傾向，是否已無可避免地把耶穌的位格相對化了。比奈特（Beinert）就說：『在救恩中不可或缺的基督的成分（經常）不是那麼清晰明顯』（1983:215）。在現代的思想模式中，世界的需要和解決方法常常被看成與基督耶穌無關（Lowe, 1982:220）。然而教會卻是蒙召要見證神『為著世人救恩的緣故，在耶穌基督裡一勞永逸、絕對新穎、不可重覆的最後的工作』（Glazik, 1979:160）。只有耶穌基督『成就了所有的救贖工作。如果祂自己沒有作成的話，也沒有其他人可以完成祂的工作』（Memorandum, 1982:459）。

總而言之，救恩和福利的關係不管有多密切，還是不能完全當同一回事。基督徒的信心是很重要的因素，神的國是很重要的一個範疇，而福音是不同於現代的解放運動的（參 Beinert, 1983:214f; Gort, 1988:213f）。

不過，我們也不能只是回復到傳統對救恩的解釋，儘管其立場保存了對救恩解釋的不可或缺的成分。問題是，第一，這種傳統的解釋窄化了救恩的意思，好似救恩只在逃避神的忿怒，使個人的靈魂可以在來生得救。第二，如此一來就把舊創造（creation）和新創造（new creation）、福祉與救恩截然分開。譬如馬蓋文（Donald McGavran）寫的這段話就是一個例子：

救恩是一種垂直式的關係……，帶來平行式的關係。……而垂直的關係不能被平行的關係所取代。不管我們多麼渴望社會改良，在努力之餘絕不能用它來代替聖經中有關救恩的要求（1973:31）。

面對這種想法，我們必須重申：救贖絕非是在這世界之外（*salus e mundo, out of this world*）的救恩，而是永遠屬乎這世界（*salus mundi, of this world*）的救恩（Aagaard, 1974:429-431）。在基督裡以人類社會為情境的救恩，要把人帶入一個完整、得著醫治的世界。

走向完整性（Comprehensive）的救恩理念

現代世界對救恩的解釋給教會的宣教帶來的挑戰是不容忽視的。有著新的挑戰，自然要有新的回應。在此環境的迫使下，我們必須對這整個事情重新省思。也許當我們再來重讀聖經有關救恩的主張，而發現不管是傳統或是現代對救恩的解釋都有缺失漏洞時，可以幫助我們省思。

回顧第一個對救恩的解釋模式——就是希臘教父時代的宣教——主要是以耶穌的本源，即祂降世之先（*preexistence*）和祂在世生命的開始，即道成肉身（*incarnation*）為方向。而西方宣教的的方向則偏重在耶穌生命的結束——就是祂在十字架上的死（Anselm 的贖罪論為其理論基礎）。然而以上兩者只把救恩放在耶穌生命的前後邊緣（Wiederkehr, 1976:34;

Beinert, 1983:211)。第三個對救恩解釋的模式，則是以耶穌生平及其事工為方向。無疑地，這個模式引進了一個更活潑的成分來解釋救恩內涵，不過這麼做到最後卻忽略了基督本身。

所以我們有必要以一套比較完整性的基督論架構來解釋救恩，也就是把整個基督——祂的道成肉身、地上生活、受死、復活、昇天——都包括在教會和神學中，一樣也不能缺。所有這些在基督身上發生的事加起來就構成耶穌的實踐行為（*praxis of Jesus*），祂是為我們帶來救恩，也成為我們效法榜樣的那一位（參 *Wiederkehr*, 1976:39-43）。

所以在今日的宣教圈內以及其他領域，都逐漸認同這樣一套『完整』、『統合』、『宇宙性』的救恩為宣教的目的是，而且這麼做也可以克服傳統或近代一些模式中二分法的弊病（參 *Waldenfels*, 1977; *Müller*, 1978; *Weber*, 1978）。⁸ 無論是宣教的文章書籍，或是實際的宣教工作，都強調我們要找出一個超越那幾類『分裂型』（*schizophrenic*）的立場，來服事人們整全的需要，不僅是涉及個人也要涉及社會層面，把救恩的工作傳及身體與靈魂、現今與將來。

以往的人類歷史中沒有像廿世紀這樣遭受這麼廣泛的社會災難；但也沒有一個時代比現今的基督徒所站的立場更能滿足這種需要。今天的貧窮、悲慘、疾病、犯罪、社會混亂已經到達極致。有些人變成其他人利益下的受害者，已經到了駭人聽聞的地步：*homo homini lupus*（『人類變成另一群人類的豺狼』）。世界上許多國家的邊緣人群，根本已喪失主動乃至被動的社會參與能力；人與人之間的關係不斷在瓦解，並且在生活型態的困縛之中無力求得解脫；生活的各個方面都呈現邊緣的狀態（參 *Müller*, 1978:90）。面對這些情形基督徒要有所改變，只有傳揚救恩；畢竟『今日人們，尤其是那些貧窮、受壓之人，其喜樂和盼望、悲哀和痛苦，便是跟隨基督的人的喜樂和盼望、悲哀和痛苦』（引用 *GS 1*）。正因為

我們所關懷的是得救，所以不會再看自己或別人成為命運的囚犯；教會在宣教上就構成一股抗拒的力量，抵制任何命運主義或是默認主義的態度與表現。

在另一方面，因為不能高估自己或別人的能力，所以我們要對任何目前流行的自我解救理論提出批判質疑。最後的救恩不會藉人手做成，甚至不是藉基督徒的手。基督教救恩的末世異象不會在歷史中實現，所以基督徒不應該把任何人為的計劃當成是神國的完成。我們頂多只能豎起神國的橋頭堡而已（參 Geffré, 1982:490; Beinert, 1983:215, 218; Beker, 1984:86f; Gort, 1988:213）。因此我們要持守住救恩超越的特性，呼召人藉著基督信靠神。救恩只有經由悔改和個人信心的委身而來（參 Wiederkehr, 1982:334）。

救恩的整合性要求教會要有比傳統更為廣泛的宣教範圍。救恩具有與世人的需要及各種迫切的情境一致的深度、廣度與連貫性。所以宣教意謂參與在神（提供救恩的這位）和世界（陷於種種罪惡之中而渴望救恩）不斷的對話當中（Gort, 1988:209）。『宣教就是奉差遣去以言語和行動傳揚基督已為世界受死且復活，祂如今仍然活著要來更新改變人的生命（羅八 2）並克服死亡的恐懼』（Memorandum, 1982:459）。由於神國度和救恩的『已經來到』（already）和『尚未完成』（not yet）之間的張力，產生了這樣的要求：積極地參與救恩的工作！（Gort, 1988:214）。那些知道神有一天要擦乾所有眼淚的人，不會在現時認命地接受那些痛苦受壓的人流淚的狀況；任何知道有一天將無殘疾病痛的人，現時也會很積極地期盼不管是個人或是社會中的病症能被克服；任何真相信神與人類的仇敵有一天將要消滅殆盡的人，也會在現時抵擋牠在家庭和社會中的各種陰謀。因為這一切都跟救恩息息相關。

宣教即是尋求正義

歷史的遺產

在下一段談到佈道時，我們會討論到佈道與致力於公正不一定完全相同，但也不是完全無關。佈道和宣教的社會層面之間的關係一直是宣教神學和宣教實踐上很棘手的一環。在接下來的好幾個段落裡，我們會一再地提到這個問題。

社會正義（social justice）無疑地是舊約先知傳統中的最中心。由於大部分的以色列王至少都承認耶和華神，所以當他們在國中容許或觸犯不公正的事時，阿摩司、耶利米等先知能以神的名對他們提出挑戰。但是到了初代教會開始進行宣教工作時，社會政治環境已經大不相同。基督教在羅馬帝國算是不合法的宗教（*religio illicita*）。情況好的時候就容許他們存在，不好的時候則施加逼迫。沒有一個基督徒可以用信仰來與當局對抗。這種情形讓後代的許多基督徒有一種錯誤的想法，以為新約中的人比舊約中的人『屬靈』，因此也更高一等。同時也把基督教信仰中含藏的正義層面給忽略了，主要因為前者的環境使得他們所採取的方式與我們在舊約看見的方式有極大的差別（參本書第二章與第四章的討論）。

到了君士坦丁王朝，基督教不僅是合法的宗教（*religio licita*），而且很快就變成是帝國中唯一合法的宗教。情況跟以前以色列是獨立國家時的情況差不多。正如以前一樣，這時的新環境也產生了妥協的現象。而且經常是在社會公正的事上妥協，那些所謂的『宮中的先知』本身就與邪惡勾結，所以根本無法批評政治當權者的不公行為。加上教會的會友和國家的公民這兩種身分，從君士坦丁到現世代這段期間是相互重疊的，統治者很清楚表明，他們對統治下的人的宗教和道德生活有統治責任，正如他們在政治上的責任一樣，所以宗教和政治的範圍就幾乎是完全連在一起。

不過早在奧古斯丁的時候，就有個趨勢想把現實分成兩個不同、相對的範疇。奧氏在『上帝之城』（第四冊廿八章）中已有強烈的表達（參本書第六章）。而且自從奧古斯丁之後，雖然有反抗的潮流（中世紀晚期的天主教教義會提到阿奎那），但總是存在著一種傾向，要在『神的聖潔榮光與世界的黑暗之間』劃出一道對比（Niebuhr, 1960:69）。這份遺產原封地從羅馬公教傳到更正教派（雖然在路德派和重洗派中比加爾文派要來得清楚）。世界是罪惡且不可挽救的，所以改變世界的結構並非教會的職責。

隨著啓蒙運動的來到，把公開的事實和私下的理念分得一清二楚，政治和國家劃為前者的範圍，而宗教和道德便是屬於後者的範圍。從此教會和國家一體的關係就被切斷，教會也不再能以信仰的基礎來訴諸政權。教會在地圍牆之外的工作就差不多只局限在救濟與擴展上面。至於對不公的社會結構提出挑戰根本不在教會工作範圍內，而且也不為政治統治者所接受。1926年當十位主教（William Temple 是其中之一，他後來變成坎城大主教）嘗試在煤礦工人和煤礦主人以及英國政府之間進行仲介調解時，當時的首相包德文（Stanley Baldwin）就問這些主教說，如果鋼鐵協會想來修改亞他拿修信經的話，這些主教會做何感想（參 Temple, 1976:30）。

主教『干涉』政治這件事把原先政、教工作清楚劃分的那種『和諧』給破壞了。這還是比較早期的例子。⁹在廿世紀中很多圍繞在政、教關係上的問題，都在嘗試對這項關係重新定義。

正義與愛心之間的張力

為了更多了解以上所涉及的這個問題，尼布爾（Reinhold Niebuhr, 1960）的說法可能可以幫助我們。尼氏說，理性的倫理（a rational ethic）以追求正義為目標，而宗教倫理（a religious ethic）則以愛心為理想

(:57)。支持後者理念者，是因為用『絕對的、超越的眼光』來看別人的靈魂(:58)。因此在每一個重要的宗教裡，都會存有對社會遠景的盼望，盼望愛心和公平的理想能夠完全實現在那社會中(:60f)。但是，複雜的是，在這種宗教理想裡面，對『神秘』(mystical)色彩的強調常與『先知』(prophetic)預言的強調並行(:64)。神秘的成分使人常傾向由世界隱退，不看重歷史，宣稱真正的家鄉不在這世上而是在天上，所以極力尋求與神聯合而忽視周遭的人群(參 Haight, 1976:623)。『先知』的成分則是鼓勵信徒要為周遭人群的緣故，積極參與在社會當中。

基督徒倫理在此張力拉扯之下，大體說來採取兩種不同的形式。

更正教比較主張普世(ecumenical)運動，而同時期的天主教在某些程度上，似乎比較傾向於『先知』型。但是在普世主義(ecumenism)的表現上，講究正義的理性倫理似乎比講究愛心的宗教倫理要強烈得多。譬如社會福音派人士——特別是在1900年之後——『強調社會關懷到一個地步，似乎把永恆救恩信息的切題性完全撇除在外』(Marsden, 1980:92)，因此把基督教中所有超越性的思想全部放棄了。在『世俗化的六〇年代』的『主流』基督教也差不多相同。日內瓦的教會與社會大會(Geneva Church and Society Conference, 1966)、WCC阿普沙拉會議(1968)和CWME在曼谷的集會(1973)，都表現出這種趨勢，並且為『任何政治運動提供完全的背書』(Wieser, 1973:177)，而沒有適當地去察驗，這些政治行動是否真的是屬於神的事工(參 Bassham, 1979:94)。於是尼布爾說(Niebuhr, 1960:80f)，講求愛心的宗教倫理總是會用愛的理想當作酵母，在正義的理念中發生作用；所以能避免純粹政治化的行動，而把倫理方面的成分抹殺掉。愛心所要求的比正義還要多(:75)。宗教中『超乎理性的盼望』(ultra-rational hopes)能帶來勇氣，並且使愛心生氣活潑。

EN 27 中警告人不要把宣教削減成『只是在進行一項簡單、短暫的工作計畫』。潘霍華（〔1932〕1977）也以相同的心態提到『世俗主義者的試探』（secularist temptation），就是有意無意地把神的國和嘗試建造未來的目標混為一談，這些目標不僅包括我們自己的，也包括了神的。這麼一來對『末世的預留』（eschatologica reservation）就完全不見了。不過潘霍華也指出另一個極端：在另一個世界敬虔的光芒中，地上世界變得黯然失色、毫無意義可言。這是福音派所面臨的危險，忽視了教會在尋求社會正義上的呼召。尼布爾就說（Niebuhr, 1960:74），問題在於宗教的理想偏重於信徒要有完全的動機，而忽略在愛心的實際結果上充實。太過講求動機——本身自然有它的好處——對社會便是危險的。如奴役制度所顯示的，那些具有愛心動機的真誠的基督徒，雖然明知這種制度與宗教、道德理想相違，但他們卻不一定那麼積極地反抗社會的不公正（:77f）。把神和世界、靈魂與身體分開的二元論，從奧古斯丁以及希臘思想以降就根深蒂固，加上受到啓蒙思潮的強化作用，便把愛的理想給打敗了。

兩項使命（The Two Mandates）

若想要解決佈道和社會責任關係上的謎，就要分辨出屬於靈性和屬於社會兩種不同的使命（mandates）。第一種是傳揚藉著耶穌基督帶來救恩的好消息；而第二種是呼召基督徒要有參與社會的責任，包括為社會福祉和正義努力（參 Bassham, 1979:343）。按照北美抗議宗教會對這兩種的分別，可能可以回溯到愛德華茲（Jonathan Edwards, 1703-1758）那時候。根據愛德華茲的想法，神救贖的工作有兩面：一面是在個人身上做改變、成聖、使之得榮耀的工作；另一面則屬於神在創造、歷史、護理上的整個大計劃（參 Chaney, 1976:217）。不過對愛氏而言，這兩項『使命』是不可分的。那些受福音覺醒運動影響的人也有相同的看法。委身從事社會改革本是熱心追求復興的必然結果（Marsden, 1980:12）。

不過主張『佈道使命』（evangelistic mandate）的這一方面逐漸地佔了上風。結果跟前千禧年派一拍即合而發展成眾所共知的基要派，並且極力與社會福音派相對抗。於是在 1865 至 1900 年間，對社會、政治活動的興趣縮減了，雖然這種興趣在復興的福音派中並沒有完全消失。但是到了 1900 至 1930 年間，這派人士對所有主張社會進步的關懷一概持懷疑態度，這份關懷戲劇性地消失殆盡（Marsden, 1980:86-90）。本來在十八、十九世紀覺醒運動時期那份廣泛參與的興趣，如今卻枯萎成狹窄、偏激的黨派主義。簡直就是一次『大翻轉』（Great Reversal）（Timothy Smith, 參 Marsden, 1980:85）。愛樂斯（Lovelace, 1981）就說，這個覺醒運動並沒有真正完成覺醒工夫。

在世界各地的基要派圈子裡，這種心態目前還是很流行，但是在福音派的主流裡，卻已經開始有了改變。卡亨利（Carl F. H. Henry）所寫的 *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*（1947）可以說是這項改變的催化劑。他說（Bassham, 1979:176 引用）：

救贖的福音原先是一則改變世界的信息，如今卻窄化為一個對付世界的信息。……基要派反抗社會福音卻同時反抗任何基督徒對社會的責任……對極權獨裁的不公、現代教育的世俗化、種族仇恨的罪惡、勞資糾紛的錯謬、國際調停的不當並沒有發出挑戰的聲音。

卡亨利歸結說：『福音若對全人的需要或者全球人類的需要不予關切而持之冷漠，就沒有存在的必要。』卡氏這種觀點花了一段時間才開始滲透到福音派圈子裡，部分因為當時福音派的人士正傾全力在攻擊年輕力壯的 WCC。終於在『惠敦宣言』（Wheaton Declaration, 1966 年在伊利諾

州惠敦召開的福音派會議所發表的宣言)中,公開認可福音派在十八、十九世紀是社會關懷運動的先驅,並加強在物質與社會需要上的服事,不過在從事這些服事時『不應該減弱關懷個人救恩的福音傳揚之首要性』(Lindsell, 1966:234)。從此之後,只要福音派強調『社會使命』的層面,都會同時強調佈道的重要性。惠敦會議不久之後的柏林大會(Berlin Congress, 1966),再次重申與會者『實行教會宣教的崇高決心』(Henry and Mooneyham, 1967a:5)。葛理翰(Eilly Graham)在會中代表許多福音派人士宣稱,社會層面是包括在佈道當中,但也加上,社會的改良永遠是成功的佈道的一個結果(:28)。他說:

我相信假如教會回到從事傳福音、領人歸主這個主要的工作上,會給人類的社會、道德、心理需要帶來比任何其他事都要大的影響力。歷史上一些很偉大的社會運動都是來自人們真正信主歸向基督的結果。

由此定義看來,佈道和社會責任的關係就如種子與果子一般。佈道仍然是首要任務,但它也會在接受真道的人當中產生社會關懷,改善社會環境(參 McGavran, 1973:31)。

可是對佈道和社會責任之間的關係如此解釋,卻逐漸遭到各方面的壓力。許多福音派學者開始對這個問題重新省思,一方面摘取十九世紀社會倫理的基礎信念,一方面考量卡亨利在1947年出版的書所提出的挑戰。

¹⁰ 以往所謂的極端福音派——門諾派等——開始從孤立於基督教主流有一世紀之久的自繭中出來,給福音派在社會層面上的理念與實踐帶來很重要的貢獻(參 Yoder, 1972)。因此到了1974年的洛桑國際大會(International Congress on World Evangelization in Lausanne),許多福

音派人士，特別是來自第三世界的一群人，已準備要有一項新的進展。司托德（John Stott）在洛桑會議後寫的一本書中直言不諱地承認他對『大使命』的解釋有了改變：在 1966 年柏林會議中，他以為大使命只牽涉到佈道事工（Henry and Mooneyham, 1967a:37-56），但現在他卻有了另一種看法。他說：

現在我看得更清楚了，除非我們故意要扭曲耶穌所說的話，不然大使命的後果和大使命的任務本身必須包括社會以及佈道的責任在內（Stott, 1975:23）。

LC（Lausanne Covenant）5 與此觀點一致：

（佈道和社會政治）關懷是基督徒責任的雙重部分。因為兩者在表達神與人的教義、以及我們對愛鄰居和順服基督耶穌的事上都是絕對必要的。

不過不管是洛桑大會本身或是其宣言內容，仍然把兩者視為兩個使命方向，而以佈道為優先，肯定『教會的犧牲型佈道任務還是最重要』，並且明示『與人和好不等於與神和好；社會工作不等於佈道工作，政治解放不等於救恩本身』。

雖然這種雙重的策略已經比以往一層的策略（即只講佈道而已）要來得高超，但是司托德這種把宣教當成是『佈道加上社會責任』的觀點，從一開始就面臨了壓力。因為一旦以為宣教有兩個不同的成分，原則上已經承認每一個成分有其獨立的生命，所以也就暗示說有佈道工作而沒有社會層面，或者社會關懷而沒有佈道層面還是可能生存。何況如果說兩者之中

有一是主要的，而另一成分是次要的，則在暗示其一是必要的，另一則是有選擇性的。事實的發展果然是如此。LCWE Pattaya 大會（1980）所提出的泰國宣言（*Thailand Statement*）就肯定 LC 在佈道和社會關懷上的主張，然而卻又說『只要是明確地跟世界佈道工作相關，洛桑宣言中的主張我們都同意』。這句話的意義在於它不是說：只要是明確地促進基督徒投入社會中，洛桑宣言中的主張我們都同意。

Pattaya 大會後兩年（1982），有四十位學者在 LCWE 和 WEF（World Evangelical Fellowship，世界福音團契）聯合負責在美國密西根的 Grand Rapids 召開『佈道與社會責任的關係協商會』（Consultation on the Relationship Between Evangelism and Social Responsibility, CRESR）。在協商會的報告中指出，有些與會者對於 LC 主張佈道的優先性『感到不太舒服』，所以試著澄清這種優先性並不一定永遠是在時間上要先於社會工作的參與。這份報告選接著說：

我們不應該在滿足人的身體飢餓和靈性飢餓之間，或者在醫治人的身體和拯救人的靈魂之間作選擇。因為如果是發自真心愛鄰舍，我們就會對他（或她）全人的服事。不過，如果我們必須做選擇，我們就必須說人類最終極、最崇高的需要是耶穌基督的救贖恩典，因此一個人擁有永恆、屬靈的救恩，是要比擁有短暫、物質的豐富重要得多（CRESR, 1982:25）。

可見在 CRESR 中還是支持『二分法』。福音派的正規立場仍然是：佈道優先，如果佈道成功，就會有社會正義的『果子』。事實上，這種因果關係的想法（啓蒙思潮的遺產？），仍然很強烈地存留在福音派內。馬蓋文（McGavran, 1983:21）便說，教會在走向創造一個世界新次序的路

上所能採取的一大步，就是在社會裡倍增『得救的細胞』。只要有這樣的事發生，神就『不能避免地……會使人尋求一個比較良好的社會秩序』（:28）。

問題是這種因果關係真正能維持嗎？先不說人得救就會『不能避免地』投入重建社會，這在實際上是不可可能的，這種想法在神學理論上是否真的合理？其實這個問題已逐漸被福音派人士本身提出質疑。在洛桑會議中已經有好幾百位與會者聯合簽署了一份『對洛桑的回應』，其中就對 LC 在這點上有所批評。這份回應有一段這麼說：

聖經上並沒有在神百姓的生活中把『說出來的話』（word spoken）和『行出來的話』（word made）明顯地『二分』。人在聽的時候同時會進行觀察，而且所看到的會和所聽到的一致。……有時候我們只能用態度和行為來向人溝通，有時則只能用口傳達；但是我們絕對要拒絕落入魔鬼的圈套，嘗試去把佈道和社會關懷分開。

這份回應在 LCWE Pattaya 的會議中（1980）得到回響，約有兩百位與會者簽署了一份『對 LCWE 未來的關懷文件』，其中批評大會的領導階層只顧強調佈道的使命而忽視教會正義、和平的呼召。同年稍早 WEF 中『倫理與社會』單元在倫敦附近的 High Leigh 開了兩次會，一個討論『開發』（development），一個討論『生活方式』（lifestyle）。¹¹這兩次會議的討論都超出 1960 和 1970 年代福音派會議的主題和範圍，因為其中有強大的第三世界來的代表參加。席樂（Scherer）對第二次會議就有下面這段評論：

倫敦討論會的實際內容遠遠超過討論簡樸生活、忠心管理、慈善施惠等範圍，而真正針對神對窮人的偏愛、神對壓迫者的審判、基督與窮人認同的形態、為基督的緣故願意受苦，以及基督徒該支持政治結構上的改變等等主題——這是以往福音派宣教團很少這麼熱切討論的（1987:180）。

1983年 WEF 在惠敦（Wheaton）以『教會回應人類需要』為主題¹²所召開的協商會，是另一個向前邁進的重要步伐。在此把以往所持的『二分法』首次給克服了。Wheaton '83 文獻中，第 26 段這麼說：

邪惡不但存在人心裡，也存在社會結構裡。……教會的宣教包括傳揚福音和表達福音。因此我們要回應人即時的需要來佈道，並且積極從事社會改革。

這麼看來，到了 1980 年代初期，在福音派的主流中有一股新興氣象正在形成。接著其他地區性的福音派也紛紛跟隨。1986 年一群『很關心的福音派人士』所發表的南非的福音見證（*Evangelical Witness in South Africa*）文件，就是其中最著名的。¹³在種族隔離制度的環境中，在緊急狀態時期經歷警方殘酷的壓迫下，福音派人士感到必須予以回應，發表他們對佈道、宣教、制度上的邪惡、教會對社會正義的責任等事的看法。他們很清楚蒙召為傳揚基督是救主，並邀請人來信靠祂，但是他們也同樣相信罪惡是在個人裡面，也在制度裡面。生命原是一體的，二元論與福音相違，所以他們的服事必須要深要廣。可見在福音派的理念中產生了一項大變動，而不只是回歸到十九世紀的立場。在那時，因為一片樂觀的氣氛影響所及，基督徒偏向於相信社會環境的改良可以是『自然』而漸進的。但

今天無論是福音派或是普世派，都比以往更能體會世上罪惡的深度，人無能引進神的國度；以及，多麼需要神的靈在個人身上更新，以致能毅然決然地委身來改造社會結構，並對之提出挑戰。¹⁴

信念的聚合

在許多方面而言，福音派這個重要的成分似乎把『大翻轉』給適當地平衡了過來，而具體地更新一個圓滿的神國的福音內容：不僅藉著個人的生命，也藉著社會。普世派（ecumenicals）圈子自從 1970 年代以來也有相似的翻轉，不過是朝著相反的方向。特別是在 1975 年 WCC 的奈羅比會議（Nairobi Assembly）之後。尤其在 1982 年發表的 *Mission and Evangelism* 文件中看得非常清楚。其中有這段話說：

沒有一種佈道不具備休戚與共；也沒有一種基督徒的休戚與共不包含分享對神國的認識，就是神對地上窮人的應許。在這裡具有一項雙重可信度的測驗：傳福音若沒有傳揚神國對窮人要行公義的應許，就是對福音的一種諷刺；但是基督徒若只願為正義奮鬥而沒有指向神國的應許，也同樣成為對正義認知的一種諷刺（para 34）。

在天主教圈內也有相似的理念上聚合的現象。特別是 *Evangelii Nuntiandi*，更強調了自梵諦岡二次會議以來天主教中一些比較先進的理念。雖然教皇拒絕限制教會的工作只在經濟、政治、文化層面，然而也不允許回到會議之前的立場，以為救恩當然在今生開始，但只有在永恆中才能達到圓滿的地步（EN 27；參 Snijders, 1977:172f）。

當然還有許多模糊不清的地方待澄清，教會投入社會所涵蓋的那些本質仍有待考量解決。不只因為『神學家通常不懂怎麼合宜地來應付這樣的

問題』（Snijders, 1977:173），而且教會——天主教、更正教、東正教——都在學習『克服二分法的老毛病——將佈道和社會關懷分為二。「屬靈的福音」與「屬物的福音」在耶穌裡本是一個福音（ME 33）』。要在『傳福音和人文化、內在歸正和外在改良、信心的垂直層面和愛心的平行層面之間』作選擇的想法根本是無法成立的（Moltmann, 1975:4）。郝夫特（Visser't Hooft）在阿普沙拉會議中演講時，曾悲痛『這種如鐘擺般地由一極端搖到另一極端的現象』。他並且還說：

基督教若失去了它的垂直面等於失去了它的鹽味，不但本身變得清淡無味，對世界也沒有多大用處。然而基督教若過於偏向垂直的層面，以作為逃避責任和逃離人群日常生活的方法，則否定了道成肉身的意義（WCC, 1968:318）。

宣教即是佈道¹⁵

佈道（Evangelism）：定義過多的問題

在我們討論救恩的含義和範圍以及教會針對社會正義的宣教工作時，自然會反省佈道的本質到底是什麼。『佈道』（to evangelize）這個觀念和它所延伸出來的，其實比『宣教』（mission）這個字要來得長久，而且還常在新約中出現（*euangelizein* [或 *euangelizesthai*] 及 *euangelion*）。不過這些詞在中世紀幾乎完全不被使用（Barrett, 1987:21f）。甚至也很少用在今天的英文聖經譯本；*euangelion* 通常譯成“gospel”（福音），*euangelizesthai* / *euangelizein* 則譯成“preach the gospel”（傳福音）。然而自從十九世紀初期之後，教會和宣教圈子就開始

重新使用『佈道』這個字（*evangelize* 以及其衍生詞 *evangelism*, *evangelization*）。尤其在十九世紀末、廿世紀初之間，由於有『在這一代向世界佈道』（*The evangelization of the world in this generation*）的口號，所以就更特別顯著了（:30）。

從 1920 到 1960 年，佈道這個詞暫時不被使用，但到了 1970 年之後，無論是在更正教（包括普世派和福音派）或是天主教圈子裡，它又再度被廣泛地使用而變得非常流行（Barrett, 1987:60-66）。以下一連串的事件可以說具有『時代分界』的作用（:66）：1975 年教皇保祿六世的使徒告誡（*Apostolic Exhortation, Evangelii Nuntiandi*）；在 EN 出版的同一月裡，WCC 也召開了具有相同意義的奈羅比會議（*Nairobi Assembly*），並於 1982 年出版了 *Mission and Evangelism - An Ecumenical Affirmation*（ME）。事實上，這些會議為天主教和更正教對佈道方面的興趣帶來一項很重大的復興作用（參 Gómez, 1986:35）。

至於用詞方面，更正教福音派和天主教人士比較喜歡使用“*evangelization*”這個字，而基督教的普世派則偏愛“*evangelism*”這個字。我以下將使用“*evangelism*”在：(a) 傳福音的活動上，或者是 (b) 對這些活動的神學省思；而使用“*evangelization*”在 (a) 傳福音的過程，或者 (b) 傳福音佈及的範圍（譬如我們可以說，世界上的『佈道，*evangelization*』還未完成）（參 Barrett, 1982:826; 1987:25f; Watson, 1983b:7）。

不過要分清楚各個作者在使用這兩個字時到底是什麼意思，還是十分困難。巴瑞德（Barrett, 1987:42-45）還列舉了七十九個不同的定義出來，若是要再增加還可能更多。大體而言，定義的爭議可以分成兩方面：一方面是把『佈道』（*evangelism*）和『宣教』（*mission*）區分，另一方面是佈道的範圍有所不同。而且這些問題還是彼此息息相關。

首先有人建議『宣教』是向那些還不是基督徒的人（特別是第三世界的人群）的事工，而『佈道』則是向那些不再是基督徒的人（特別是指西方的人）的事工。有這些『不再是』基督徒的人存在就表示有一個新的狀況存在。啓蒙運動和新大陸發現以前，所有西方以外的人都是『異教徒』（pagans），而所有西方以內的人都是『基督徒』（Christians）。但是現在在西方也有『不信者』（non-believers），所以有人認為須要把這兩方面的教會事工分清楚。於是有人建議『宣教』（mission）一詞比較是指首次的相信，首次接受基督教信仰，首次呼召（vocare），首次的開始，而且指向比較遠方的陌生人；而『佈道』（evangelism）則是指再相信，再受基督化，再呼召（revocare），再次重新開始，是指向比較親近的鄰舍（參 Barth, 1957）。這麼一來，在（西方的）基督王國內（Christendom）要『佈道』而不是要『宣教』。於是『國內宣教』（Home Mission; evangelism）被認為是在神學上與『國外宣教』（foreign mission）有別。這種區別同時也是地理上的。用馬高爾（Margull）的話來說就是：『國外宣教的特徵就是傳福音給還沒有成立教會，神的主權（在歷史上）還沒有到達的地方，是以異教徒為關心的對象』（1962:275）。這麼說，『宣教』是在『前基督教』（pre-Christian）那種環境中進行。馬高爾接著把『佈道』和教會中『一般的』講道分開，後者是指向離開教會的人，或者是活在『後基督教』（post-Christian）環境裡的人，例如像東歐（1962:277f）。

馬高爾的觀點反映出天主教和更正教圈內很廣泛的一種共識（參 Barth, 1962:872-874; Ohm, 1962:53-58; *Ad Gentes*; Verkuyl, 1978b）。不過他還說，『佈道』是從海外宣教分支出來的，永遠跟宣教有密切關係，不能獨立存在。『宣教』才是主要，『佈道』是次要。現在之所以把宣教和佈道『混合』來談（Margull, 1962:274），原因之一是事實上已很難把

『還不是基督徒』（宣教）和『不再是基督徒』（佈道）的對象分清楚。有些『還不是基督徒』的人（不只遠離教會，而且從未和教會有什麼關係）也在西方出現；而在傳統的『宣教』地區內也存在著『不再是』基督徒的人（本來是基督徒，現在又遠離教會）（參 Gensichen, 1971:237-240; Verkuyl, 1978b:72-74）。

第二，在下定義時常常會把『佈道』的範圍定得比『宣教』範圍要窄。天主教和更正教普世派人士越來越多用『宣教』這個字來形容教會中廣泛的活動範圍（特別是在 WCC 的阿普沙拉會議中）；而相對的，福音派則越來越避免使用『宣教』這個字，而只用『佈道』來總括一切，甚至包括『海外』事工。福音派如此有意地使用『佈道』這個詞，是以為 WCC 已經錯誤地把宣教的範圍擴大得太離譜，而與原意相差過遠。譬如詹斯頓（Johnston, 1978:18）就宣稱：『就歷史上來說，教會的宣教工作只有佈道而已』（參 McGavran, 1983:17——『神學上而言，宣教根本就是佈道』），詹斯頓並且說（:36），對宣教比較『包羅萬象』的了解，是從 1910 年的愛丁堡會議（Edinburgh Conference）才真正開始的。

第三，在過去四十年左右，有一種把『宣教』和『佈道』當作同義詞使用的傾向。教會的工作本來就是一體的——不管是在西方或是第三世界，把教會的工作稱做『宣教』或『佈道』，並不是那麼重要的。對福音派而言，我們上一段所引用詹斯頓和馬蓋文等人的定義，就看出其整體性。¹⁶ 在 WCC 和天主教裡也有相同的趨勢。WCC 在新德里會議（New Delhi Assembly, 1961）之後所成立的 Commission for World Mission and Evangelism 就更有共識；所以柏特（Philip Potter）會說，在普世教協的文獻中，『宣教』、『佈道』、『見證』等詞已經是一些可以互相轉換的觀念。在天主教的一份備忘錄中也宣稱，『宣教、佈道和做見證現在已被天主教徒當成同義詞來使用』（Memorandum, 1982:460）。

第四，最近已逐漸用『佈道』來代替『宣教』，不但是在保守的福音派圈內，也在天主教和更正教普世派人二當中。尤其後者這一群人，因為『宣教』這個詞帶有殖民的味道，所以就用『佈道』這個詞比較容易讓人接受（參 Geffré, 1982:479; Gómez, 1986:36）。其中最徹底的實例可以在 EN 中看得最清楚。整個文件中避免用『宣教』這個字，而且在英文翻譯中用了 214 次『佈道』這個字眼（Barrett, 1987:66）。『佈道』（evangelization）就變成包括教會一切活動的總稱：『「佈道」這個字為所有基督的事工和使命下了定義』（EN 6; 參 Snijders, 1977:172; Geffré, 1982:489; Scherer, 1987:205）。郭博爾（Geijbels, 1978:73-82）還把佈道包括傳道、翻譯、對話、服務、同在等意思。瓦爾斯（Walsh, 1982:92）明說：『凡是人文發展、解放運動、追求正義和平等都是佈道整體的工作』。

至於福音派人士用『佈道』而少用『宣教』，則是因為他們認為普世派對『宣教』的看法與之不同（或者說『宣教』已在 1968 年阿普沙拉會議中被『重新概念化』，又在 1973 年曼谷會議中被『補充』稱為『新宣教』（Hoekstra, 1979:63-109））。因此，如果詹斯頓（Johnston, 1978）會說『要為世界佈道而奮鬥』，胡克司塔（Hoekstra, 1979）在 WCC 中說『佈道已經死亡』，都顯出他們比較偏愛使用『佈道』，而與『宣教』這個詞相對抗。

朝向建設性地理解佈道

在宣教思想紛紜，以及基督徒嘗試自我了解的過渡時期，對語詞的意義盤旋省思可以說是必然的現象。我下面要大略規劃出對佈道的理解，希望對現今的宣教狀況有所貢獻。我所考量的過程中有個基本的信念：宣教和佈道不是同義詞，然而卻是緊密相關，在神學和實踐上都彼此交織。

1. 我認為宣教比佈道寬廣。『佈道是宣教，但是宣教不只是佈道』（Moltmann, 1977:10; 參 Geffré, 1982:478f）。宣教象徵神為著世界的救贖定規教會去做的整個任務，但永遠牽涉一個特定的罪惡、絕望、失喪的處境（正如根據路四 18f 耶穌對他的『任務』〔mission〕的定義）。宣教『包括一切使人從捆綁中得釋放，而來到神面前的活動。這些捆綁可以從經濟上的窮乏延伸到被神棄絕（Godforsakenness）那種受困的狀況』（Moltmann, 1977:10）。宣教是把教會差派到世界上去愛、去服事、去傳揚、去教導、去醫治、去釋放。

2. 所以佈道不應該與宣教等同。因此才有預工（pre-evangelization）和再佈道（re-evangelization）等詞語來補充佈道工作（參 Rahner, 1966:52f; Gómez, 1986:36），不然就會漏失一些重要的成分。這麼看來是有必要把佈道的特性彰顯出來，但又不能與教會整體的宣教分開（Geffré, 1982:480）。佈道是宣教的構成要素，『本身很特殊，但又不能與宣教分開來看』（Löffler, 1977a:341）。我們不能把佈道孤立成一件事，以為是教會獨立的一種活動。『如果佈道沒有和教會的每一件事工相關聯，這個教會就很有問題』（Spong, 1982:15）。真正的佈道一定是深藏在教會全體的任務當中，『而在此任務中，我們可以把神愛的奧秘向眾人解開』（Castro, 1977:10）。ME 把宣教（ME, 1-5）和佈道（ME, 6-8）包含在一起，很正確地使我們無法在宣教和佈道之間任選其一。

3. 佈道可以看成是『教會活動中很重要的一個層面』（Löffler, 1977b:8 引用 1954 年 WCC 在 Evanston Assembly 中的話），是教會宣教的中心或核心（Löffler, 1977a:341）。如果我們接受這種說法，就不能同意司托德（Stott, 1975）和洛桑協定所說的，把佈道當成是宣教兩個成分中的一個（另一個是社會關懷）。佈道不能獨立生存，獨立於教會其他事工（參 Castro, 1978:88）。這麼看來，由於 WCC 的成員教會沒有

很顯眼的佈道計劃，就說 WCC 的佈道工作已經『駕崩』，是嫌草率了點（Hoekstra, 1979）。

4. 佈道包括見證神已經做成的事、神正在做的事以及神將要做的事。這也是福音書中，耶穌開始祂的佈道事工所採用的方法，祂說：『日期滿了、神的國近了。』（可一 15）佈道是宣告這位宇宙的造物主宰已親自涉入人類歷史，並且藉著這位歷史的主、救主、解放者拿撒勒人耶穌，祂以及祂所做的事已經圓滿完成一切。這位耶穌道成肉身、被釘十字架、並且復活，已經帶來了神的國度（參 ME, 6, 8）。因此佈道包含『福音的事件』（gospel events）（Stott, 1975:44f）。佈道基本上不是一個要作成甚麼事的呼召，好像我們有回應就能引進神的國，若沒有回應，神的國就會遭到攔阻（參 Kramm, 1979:220）。我們只是在回應神已經做成的事。因此，佈道不能以其成果或效率來定義，好像只有當人『信主』時才算佈道。佈道應該以其本質來了解，把能改變生命的基督的愛這個好消息傳達出來，用言語和行動傳揚基督已使我們得自由（參 Gutiérrez, 1988:xxxvii, xli）。

5. 儘管這麼說，佈道仍然以得到回應為目標。耶穌基於日期滿了、神的國近了緣故，呼召聽祂講道的人『當悔改，信福音』。『這則呼召是爲了要有特殊的改變，使我們拒絕生命中罪惡的部分，並且爲著我們的鄰舍的緣故接受神的愛的託付』（ME, 11）；畢竟『回轉』（*metanoia*）是包括『我們在態度和生活方式上整個的更新變化』（ME 12; 參 Costas, 1989:112-130）。如果除去悔改和信心，等於是剝奪了福音的真諦。歸正（conversion）『包括從一個方向轉向另一個方向——也就是從被罪轄制、與神隔絕、服於惡者、不能實現神的形像所賦有的潛力那種生命特質轉向一個罪得赦免、順服於神、與三一神有更新的團契關係的新生命』

(ME, 12)。更進一步而言，歸正還是一項源源不斷、一生之久的過程 (參 Löffler, 1977b:8)。

6. 佈道永遠是一項邀請 (Löffler, 1977a:341; Sundermeier, 1986:72, 92)。佈道是傳達喜樂 (Gutiérrez, 1988:xxxvii)。它帶有正面的信息，是帶給世界的盼望 (Margull, 1962:280)。所以不能把佈道貶成一種誘騙，更不能是一種威嚇。佈道也不是 (1) 解決人心挫折失望的萬靈丹；(2) 引發罪惡感而使人 (在絕望中) 歸向基督，或者是 (3) 用地獄的可怕來嚇唬人，使人悔改歸正。人們應該是因為受神愛的吸引而轉向神，而不是因為害怕地獄而被推到神面前。我們只有親身經歷神在基督裡的恩典，『才會知道如果我們不依靠這項厚恩，必會跌入黑暗的深坑，這是何等可怕』 (參 Newbigin, 1982:151)。正如我們在第四章中所指出的，只有真明白基督裡的『解答』，才會知道我們是從怎樣的『窘境』中被拯救出來。

7. 佈道的人是一個見證人，不是一位判官。這種態度對於我們評估佈道工作，以及輕易就把人分成『得救的』和『失喪的』這種情形，會造成很重大的影響。正如牛比津 (Newbigin) 這麼形容：

由於我不十分自信我的見證是否那麼真實純潔，所以我也不知道若有人拒絕了我的見證，是否就是拒絕了耶穌。我所見證的這位是完全聖潔，又是滿有恩典。祂的聖潔和恩典遠超過我的理解，也一樣遠超過我的聽者所能想像的 (1982:151)。

8. 雖然我們對於見證的內涵和有效程度要保持謙恭的態度，但是佈道仍然是一項不可或缺的服事。佈道並非可有可無的事，而是一項神聖的責任，『這是 (教會的) 職責，……這個信息著實必要，是獨特的，是無法取代的』 (EN 5)。我們不能假定教會所說所做的就一定具有佈道的

層面，佈道的信息必須要清楚地傳說出來（Watson, 1983a:68f）。『每一個人都有聽見福音的權利』（ME 10）。

9. 唯有進行佈道的群體——就是教會——能真正彰顯基督徒信心的榮光，而且表現出吸引人的生活方式，佈道才有可能。『傳揚的人就是信息』（Marshall McLuhan）。套用（英國的一份資料）*Nationwide Initiative in Evangelism* 的話：『我們本身以及我們所做的不會比我們所說的不重要』（NIE 1980:3）。如果教會要傳給世界一份有愛、有信、有望、充滿正義和平的信息，這些信息就要能在教會本身被看到、被聽到、被摸到（參徒二 42-47；四 32-35）。信徒群體的生活見證，能為福音鋪路（參 EN 59-61；Gensichen, 1971:170-172）。相反地，如果沒有了這些生活見證，佈道的可信度也會大大受損。『世界上多少沒有信主的人不願接受耶穌是因為看見基督徒的生活！因此要領人歸主，必須從回應呼召、邀請人信主的人先悔改開始』（ME 13）。基督徒群體沒能彰顯出神在基督裡真正除去使家庭分裂的障礙者，特別需要聆聽以上這句話。所以說，教會的『本身』就富有佈道意義，不管是正面的或是負面的（參 Barth, 1956:676f, 706f）。

10. 佈道提供給人的救恩是一份現實的禮物加上永恆福樂的確據。人們甚至常不自覺地，在竭力尋找生命和歷史的意義；於是迫使他們想在災禍、虛無的懼怕中找尋一點盼望的跡象。我們可以藉由佈道傳給他們『一個超越地、末世性的救恩，此救恩誠然在今生開始，但是在永恆才圓滿達成』（EN 27；參 Memorandum, 1982:453）。

不過，如果這些『好處』變成佈道的主體，福音就會貶為消費者的一種用品而已。因此必須強調，個人對救恩的享受永遠不能成為聖經的歸主故事的主題（參 Barth, 1962:561-614）。基督徒若認為得救就是享受無比美好的私有福份（:567f），基督很容易就被削減成只是個特殊福氣的

『分發者和散播者』（:595f），佈道也不過是培育人追求以自我為中心的一種敬虔的事業而已（:572）。這不是說享受救恩有什麼不對、不重要、或是不合聖經教導，只是這一方面只屬於額外的、次要的一部分（:572, 593）。人們不只是蒙召來接受生命，還要付出生命。

11. 佈道不是在勸人改教（參 Löffler, 1977a:340）。當 *Sacra Congregatio de propaganda Fidei*（1622）成立的時候，的確很明顯地表明這個新機構主要的對象不是『非基督徒』（non-Christians），而是『非天主教徒』（non-Catholics）；確實，直到 1830 年左右，它的對象一直是更正教的歐洲（Protestant Europe）（Glazik, 1984a:29f）。因此佈道常常只被用來作為重建教會影響力的一種手段，天主教以及更正教都是如此。特別是，如果教會（或者某一『宗派』）是由個人自由選擇而加入的話，那麼競爭似乎就是必然的。周遭的人們不管是不是屬於其他教會，都成了爭取的對象。反映出的是一種建立王國的傾向——教會『若看見有潛力的地區，就無法免除再開設新堂的試探』（Spong, 1982:13）。不管有意或無意，這種情形顯示出，人們並不是靠恩典而是靠成為宗派的信奉者而得救。

12. 佈道與教會擴展不一定相同。當高喊『在（天主）教會之外無救恩』的時期，教會擴展便是佈道的精華。這也是教宗比約十一世（Pope Pius XI）的通諭 *Rerum Ecclesiae*（1926）的看法。佈道等於是『為天主教會增加新受洗的人數』；而且經由初學入門、實習，而被引進參與教會聖禮的幾個過程來進行。佈道就是藉著教友名單的增加來擴展教會。信主是數目的問題，佈道成功與否就用受洗、認罪、領聖餐人數的多寡來計算（Shorter, 1972:2）。

在更正教方面，佈道也被認為是教會擴展。特別是近幾年提倡教會增長運動，更是如此。馬蓋文（McGavran）就大聲疾呼要有『傳揚福音、

罪人歸正、教會倍增的佈道』（1983:71, 參 21）。教會增長的目的就是為了教會更增長。成為教會會友就要去領人來做會友。馬氏還以為這是新約中最主要的一項衝力（McGavran, 1980:426）。『收莊稼的神學』比『撒種的神學』更為重要（:26-30）。面對世上還有三億不是基督徒的人口，數量的增長一定得是優先。當然，『反抗』福音的人群就構成了這種方法的一個問題。然而馬氏並不辯說要從這種接受力比較弱的地區完全退下，而是不必太花力氣，佈道者應集中精神在『可贏得的』人口當中（:262）。

這種想法誠然曲解了佈道的意義，何況人們加入教會的原因很不一樣，說不定還跟教會存在的宗旨與目的不相關聯。一個講法相同，想法相同，看起來也差不多的會眾（Armstrong, 1981:26）可能反映出的是當代流行的文化，不過是宗教人士的一所俱樂部，而不能在一個有敵意或充滿妥協氣味的環境中成為不一樣的群體。這種情形特別出現在教會會友逐漸減少，而教會若要維持下去，就不得不趕快佈道的狀況。然而佈道的焦點不應該是教會，而應該是神的國度（參 Snyder, 1983:11, 29）。

13. 把佈道和會員增加區分開來，並不表示它們彼此間沒有關連（Watson, 1983a:71）。畢竟，『宣教的重心是在每個人類狀況中培育更多的地方教會會眾』（ME 25）。我們不能漠視數字，因為神『不願有一人沉淪，乃願人人都悔改』（彼後三 9）。因此 AG 6 很正確地把植堂和教會增長劃入宣教的目標當中。賀肯弟一派（Hoekendijkian）人士偏執地拒絕建立教會是完全不合宜的。沒有了教會，那來佈道和宣教工作。

儘管如此，衡量教會的佈道效率和衡量教會是否盡責的方式，若用統計數字是比較沒有幫助的（Watson, 1983a:73）。事實上，有時真實付代價的佈道反而使教會人數有減無增。所以說，人數的增長只能算是教會忠

心於佈道的呼召時的副產品而已。教會能有機地、道成肉身地成長是更為重要的。

14. 在佈道當中，『只有對人才能說話，也只有人才能回應』，這是 WCC 議長湯姆斯（M. M. Thomas）在奈羅比會議上所說的話（WCC, 1976:233）。因此真正的佈道必然有個人的層面。福音就是『經由聖靈宣告個人可以與活的基督相遇，接受祂的赦免，並且接受蒙召做門徒』（ME 10）。若有人說——事實上經常如此——個人主義只是西方的一種『發明』是不正確的。反而應該說，由於基督教福音強調個人責任和個人決定的必要性，所以西方文化中的個人主義主要是基督教宣教的結果。羅森坎茲（Rosenkranz, 1977:407 引用 E. E. Hölscher, 和 H. Gollwitzer）就說，這個觀點是唯一真正對人性結構的革命，因為它把個人真正的價值給引了出來。所以如果人們今天會自覺有個人思想和行動的自由——與古代的想法、做法完全相反的思考方式，則是因為受到福音影響的緣故。

因為只有個人才能對福音產生回應。有人提倡『先知式的佈道』（prophetic evangelism），以為可以呼召『整個社會和整個國家來悔改歸主』（Watson, 1983b:7），或者說『呼召人悔改順服時，應該以國家、族群、家庭為對象』（ME 12），實在是擾亂了整個的問題。權勢、力量、政府、國家不能歸信基督——只有個人才可以。所以，儘管這些是宣教很必需、很重要的部分，但嚴格說來並不屬於佈道範圍。

不過福音並非高抬個人意識。現代的個人主義多半對基督教信仰中強調個人的重要和責任有偏差的了解。在啟蒙思潮之後，由於它的思想，個人已逐漸與團體分離而孤立。在佈道方面，自從慕迪（D. L. Moody, 1837-1899）的事工開始，這個趨勢特別明顯。對他而言，罪完全是個人的事，罪人要單獨站在神面前——在慕迪所處的美國民主時代中，每一個罪人完全能自己決定要不要勝過罪惡（參 Marsden, 1980:37）。因為個人

才是救恩工作最基本的單元。逐漸強調的是個人的靈魂如何得救。並且引用馬太十六 26，「人若賺得全世界，而賠上自己的靈魂，有什麼益處呢？」（採用英王欽定本）來說明個人靈魂的重要性。只是人永遠不可能是獨立的個體，他們是社會的動物，永遠不能離開所生存的關係網路。個人的歸正一定會影響週遭的人際關係。齊色爾（Christian Keysser, 1980）因為了解這點的重要，所以他在新幾內亞（Papua New Guinea）那幾年，經常強調每一個個人歸正需要影響至社會團體。

15. 真正的佈道必須要處境化（Costas, 1989）。佈道工作中若把人與處境分開，就是不把世界當成挑戰，而當它是一個攔阻，並且低估了歷史的價值，只看「屬靈的」或「非物質性的生命」（H. Lindsell; Scott, 1980:94 引用）。這樣的佈道是虛偽的。佈道若只在倫理道德上求取微觀改變，像是定時聚會，禁止抽煙喝酒，每天靈修守晨更等（參 Wagner, 1979:3; 參 Scott, 1980:156f; 220-222）；或者是把佈道的信息單單限制在讓人心的孤單得解放、有平安、事業有成，仍然不算是真正的佈道（參 Scott, 1980:208f）。事實上，很多所謂的佈道，用意只在滿足人，而不在改變人。在西方（至少是在過去），基督教常與受社會尊敬等同，教會也擁有公眾的好評。這麼一來佈道便是：「在群體重大壓力之下，成為教友不但是一種必需，而且也是文明、有禮、高尚生活的表徵」（Spong, 1982:12）。這種心態已大量輸送到非洲和其他第三世界。教會變成是往上爬的階梯；成為基督徒意謂著跟有錢有勢的中產階級價值系統認同。

這一切實在和真正的佈道差遠了。這種佈道不過叫人歸向佔優勢的文化，而不是歸向福音書中的基督。在許多「電視教會」（electronic church）裡，物質主義登堂入室。所謂的「復興運動」中的耶穌比較能跟商會和娛樂世界的圈子認同，而不屬於伯利恆的馬槽或是光禿山頂上的那支老舊十字架（Armstrong, 1981:22, 41, 49）。佈道者只會避開爭議不休的社會問題，

而專門談一些聽眾可能都沒犯過的個人罪行。不過到底是什麼標準決定種族歧視或結構上的不公是社會問題，而黃色書刊或墮胎只是個人的事？為什麼佈道者總是避開政治，以為無能為力，除非政治有助於社會中特權份子的地位？為什麼佈道者似乎只有興趣於聽眾來世的命運，然而自己卻徹底地認同今世的風氣和方法？

當然，對於那些有過悲慘、虛空、寂寞、被棄、無望經歷的人而言，福音是一種平安、安慰、滿足和喜樂。但是福音只有當人在生命中真正尊基督為主時才會提供這些福份，這是帶著指望具有權威的話，如我們所知的，這個世界不會永遠是這個樣子。

16. 因此，佈道不可能與講道和正義的實踐分開。這也就是為什麼把佈道當成比社會關懷更為重要，或者是把佈道與正義的問題分開這類想法的瑕疵所在，即使認為佈道和社會關懷一起構成『宣教』，仍是帶著二元論的思想。如果我們認清佈道不只在增加教會人數，不只在提供個人靈魂得永生，不只在等候期待基督的快來，那佈道就不能與教會更廣大的任務分開。即使我們把增加教會人數，提供人靈魂得永生當做宣教的目標，問題仍然存在：人們成為會友是爲了什麼？個人得救是爲了什麼？

當我們討論馬太福音所用的『門徒』一詞時（第二章），我們已經提到，作耶穌的門徒包括全部的委身。首先，意謂委身於耶穌，委身於神的國。耶穌在邀請人跟隨祂，成為祂的門徒時，重點是在問人，到底他們要服事的是哪些人。所以佈道是在呼召人來**服事**。這並不跟信徒會得到祝福相對；事實上若把服事和蒙福當成兩種觀點來比照是沒有意思的。不過因為過去常常強調得永生這方面的立場，所以現在該好好來強調服事這方面。司卡德（Scott）說，一項對準呼召人作門徒的佈道邀請，

會同時呼召人與復活的主一起參與建立神國的事工。它會引導人去注意平凡男女在社會中的抱負，以及對正義、安康、足食、自尊和為孩童製造機會的夢想。並且它直截了當地指出與天國相對抗的『執政掌權的力量』（1980:212）。

這麼一來，佈道就是招募人參與神的國度，從他們的自我中心、罪惡、疏離當中解放出來，可以自由地為神為別人而活。佈道在呼召人過一個開放、良心敏銳、整全、有愛的生活（參 Spong, 1982:15; Snyder, 1983:146）。為耶穌得人是要使人對神所看重的事付出忠誠。神的旨意不但要救我們脫離地獄，進入天堂，還要在我們裡面——藉著我們在社會上的服事——重新創造『基督的豐盛』，使神的形像能在我們的生命中和人際關係上重新恢復。LC 4 說得好：

在發出福音的邀請時，我們不能隨意把作門徒的代價給隱藏起來。耶穌如今還是呼召跟隨祂的人非捨己，背起自己的十字架來與耶穌的新群體認同。

因此佈道是呼召人們來宣教。

17. 佈道不像有些人以為的是促進基督快來的一項工具（譬如 Johnston, 1978:52）。把末世引進已是十九世紀末期以來一個很重要的宣教動機。諸如中國內地會（戴德生）和 Regions Beyond Missionary Union（Grattan Guinness）等差會都是因為他們的創始人相信——根據對馬太廿四 14 的詮釋——基督的再來完全是看福音是否傳遍全世界而定（參 Beaver, 1961）。詹森（Johnson, 1988）追溯在 1887 到 1893 年間，這種熱心非常蓬勃，以為在 1900 年前福音就可以傳遍全世界（:24-44）；但是到了 1893 年之後，大家顯然已看出這種目標根本不可能達成（:45-

50)。當時這個運動大部分的主腦人物，像是皮爾森（A. T. Pierson）、辛普森（A. B. Simpson）、幾尼斯（H. Grattan Guinness）等人，都把佈道嚴格地定義成個人的、口頭上的範圍，並且禁止宣教士參與其他事務或是社會結構的建造（:53-55）。他們相信單單傳道便可以帶領世上成千上萬的人進入得救的圈子，因而促進基督再來更快地臨到。

巴瑞特和雷亞森（Barrett and Reapsome, 1988）計算出，從基督教成立以來有 788 個向世界佈道的『全球性計劃』，而這些計劃多半跟末世的期待緊密關聯。廿世紀初被莫特（John R. Mott）倡導的流行口號：『在這一代完成世界佈道的工作』，雖然沒有特別說明佈道是為了促進主的再來，但還是有著末世啓示的調調。在這將近 800 項的佈道計劃，到 1988 年時只有 250 個仍然存留。但是當公元兩千年逐漸迫近時，越來越多的佈道新計劃產生，個個都把佈道與主再來相連，而且多半採取前千禧年派的觀點。當今福音派的書刊到處都是『2000 年福音運動』的內容。現代科技、電腦裝備不但被用來擴充工作的層面，而且還設計出許多有效的策略。這些計劃之一的 DAWN（Discipling A Whole Nation）根據的前提是：我們需要在一千人當中設立一個教會，才能有效地完成全世界的佈道工作，因為在 2000 年時全球會有七億人口。DAWN 的策略便是促進植堂計劃，所以到了本世紀結束時就會有七百萬間教會成立（Montgomery, 1989）。其他不同的會議也都是為著類似的目的召開。1980 年在愛丁堡（Edinburgh）召開的“World Consultation on Frontier Missions”，便定下了『2000 年時每一族群都有一個教會』的目標。1987 年在大阪（Sao Paulo）的會議中則把目標集中在南美洲的佈道上。1989 年一月在新加坡召開“Global Consultation on World Evangelization by AD 2000 and Beyond”。1989 年七月在馬尼拉召開了第二次洛桑會議，把『公元 2000 年路線』（AD 2000 Track）¹⁷的目標包括進去。

然而正如葛拉色（Glasser, 1989）所說的，這整套針對公元 2000 年的計劃是很值得懷疑的。因為它假設世界經濟會一直突飛猛進，這些教會團體的收入會節節上升，未來執行宣教任務的人主要還是西方的差會（:6）。更重要的是神學上的錯謬，因為整套佈道計劃完全忽視了世界上逐漸嚴重的貧窮和不公正的問題。

18. 佈道不僅是口頭上的傳揚（Watson, 1983b:6f; 參 McGavran, 1983:190）。不過佈道不可避免地一定會有語言表達的層面。在這個相對主義、智識主義高漲的社會，的確有必要說出我們所相信的這位主的名字。基督徒是應該要向人訴說自己心中盼望的緣由（參彼前三 15），基督徒的生活有時不一定那麼明顯可以讓別人曉得這種盼望從何而來。

不過見證基督不只限於一種方法。因此言語絕對不能與行為分開，譬如『基督徒的同在』（Christian-presence）便是生命的見證。『道成肉身』就是福音。行為沒有言語是啞巴，言語沒有行為則是空洞。言語可以解釋行為，而行為使言語有效。不過這不是說每一項行為都要附帶有言語，或者說每一句話都必須帶有行為（Newbigin, 1982:146-149; Jongeneel, 1986:8）。

現在，如果我們最後想來為佈道下一個定義，我們不應該用太精準、確切、自信的方式對之描繪（R. Jones, in NIE, 1980:28）。我們無法抓住福音的內容而把它用四、五個『定律』給包裝起來。世上沒有一套所謂的佈道『實用手冊』，或是一張『真理清單』，人們可以緊緊抓住就獲得拯救。我們永遠無法以我們對神和救恩的認識來限制福音的內容。我們只能以謙恭的膽量和大膽的謙卑來見證我們對福音的了解。畢竟，『只有當我們又謙卑又充滿喜樂地反映出神為所有人類預備的那份和好的愛，是友愛和彼此尊重的愛，聖靈就能使用我們的見證和事奉來使別人認識神』（NIE, 1980:3）。

只有當警覺到我們所從事的佈道工作其實只是在做預備工夫，可是『這種預備工夫又是非常必需時』，我們才能夠對佈道作如下的總結：佈道是教會宣教的一個活動層面，藉著言語和行爲，在特殊情況和處境的觀點之下，提供給每一個人、每一個群體、每一個地方，一次有效的機會，能夠在他的生活裡直接接受一項激烈改變生活方向的挑戰，這種改變包括從世界和其權勢所捆綁的狀況中釋放出來，轉而接受基督爲主，爲救主，並且成爲基督群體，就是教會中一個活生生的成員，參加服事的行列，在地上進行和睦、平安、正義的事，委身於神使萬事服在基督主權之下的計劃。

宣教即是處境化

處境神學的起源

『處境化』（contextualization）這個字最早出現在 1970 年代『神學教育基金』（Theological Education Fund）的圈子裡，是關於考量如何教育培訓教會事工人才的計劃（參 Ukpong, 1987:163）。結果很快就被各式各樣的神學模式拿去當作總括性的專詞。鄂邦（Ukpong, 1987:163-168；參 Schreiter, 1985:6-16；Waldenfels, 1987）把處境神學分成兩大類：就是本色化模式和社會經濟模式。而這兩大類又分別分爲兩類：本色化（indigenization）模式代表一種轉換模式（translation），或是一種進入文化模式（inculturation）；而社會經濟（socio-economic）模式的處境化又可分成進化式（evolutionary，如政治神學以及開發神學），或者革命式（revolutionary，解放神學、黑人神學、婦女神學等等）。以下要討論的就是要用上面對處境神學的廣泛定義，而這套神學的本質內涵也彰顯了一個最顯著的新典範。不過對鄂邦的分類還是有話要說。依我的看法，

只有第一個型式的進入文化模式和第二個型式的革命式模式才是處境神學最合適的內容。在接下來的段落裡，我會仔細討論解放神學和進入文化的問題。

本書最基本的論點就是認為，教會的宣教信息一開始就要落實信徒的生活和世界中。但是這種把信仰處境化的本質卻是在最近才被教會認清。許多世紀以來，凡是跟所謂的正統派信仰相迥異而分出來的族群都被視為異端邪說。這種情形特別是當基督教成為羅馬帝國的國教後最為嚴重。亞流主義（Arianism）、多納徒主義（Donatism）、伯拉糾主義（Pelagianism）、涅斯多留主義（Nestorianism）、基督一性說（Monophysitism）和其他無數類似的派別運動，都被認為是教義上偏邪的異端，其信奉者要受到逐出教門、逼迫、禁止等命運。這些運動起源時所有的政治、文化、社會角色都被忽視了。1054年東西教會分裂也是相同的情形；所以東正教會和西方教會各自宣稱自己才是神學的正統體系。十六世紀的宗教改革後歷史又重演，更正教和天主教各自否認對方『基督徒』的稱號。接下來幾個世紀，天特會議（Council of Trent）的信條和各種更正派的信仰告白，都成為決定那些是可以接受，那些是不能接受的信經之標準。

就在希臘精神的影響之下，理念和原則被看為第一優先，比其『應用』還要重要。『應用』與否只是次要的步驟，不過是為了肯定以及合理化理念或原則，而這些理念和原則被認為是超歷史和超文化的。教會自己授權決定聖經『客觀的』真理是什麼，而且引導這個無時間限制的『真理』應用在信徒每日的生活上。隨著啓蒙思潮，這種做法又增添了新的生命力，譬如在康德的思想模式裡，『純粹』或『理論』的理性絕對比『實用』的理性更為優越。

培根的看法又加上了一些補充，在科學研究上採用演繹或實驗的方法來代替早期的歸納法。不從原則、理論著手，而是從觀察開始。教會和神學界也採取了這種方法（後來稱之為自由派〔liberal〕），一切的信經（creeds）和教條（dogmas）不再是以它是否與永恆的真理相符合作為判斷，而是看它的實用性如何（參 Stackhouse, 1988:92f）。宣稱一切教導都和神的啓示相吻合的『教會』團體，現在變成是『宗派』團體（denominations），是由一群志同道合的人集合而成，每一個宗派得寬宏大量地承認別人有生存的權力，並且可以自己所選擇的方法來實踐信仰。宗派之間要和平共存，爭議不再集中於到底什麼是真實的，而是環繞在什麼是實際上該作的事。如果基督教信仰為人所偏愛，並不是因為它是唯一真實的宗教，而只因為它看起來是最好的宗教（參 Dennis, 1897, 1899, 1906）。

這兩種理論雖然方式不一，但都在嘗試把神學當成『科學』對待。對兩者而言，神學只是理性的知識。而且兩者都是對啓蒙思潮的回應，特別是對逐漸發覺聖經的時代、文化與現代之間有格格不入的『醜陋的鴻溝』（ugly ditch; G. E. Lessing）的回應。兩者皆經歷到歷史的進展是一種威脅，因為彼時與此時的距離會越來越無法相通，所以就花盡所有的精力想在此鴻溝上架橋。聖經學者們不遺餘力地研究古時的經文，嘗試揭開古時作者的心思，藉此能把現代讀者與原來的作者同行並列，以致能不受歷史事件的干擾而聽見作者的意思。啓蒙思潮以為科學是因知識累積而被了解，假如學者能夠繼續努力擷取更多的資料，就一定能超越任何合理的懷疑，而了解原有經文和原有作者的本意。

士萊馬赫（Friedrich Schleiermacher, 1768-1834）是首先領悟到這整個研究方法有重大錯誤的神學家之一。他並不以為宗教改革是在回復到原始使徒教會的情形。歷史上一旦發生的事不可能簡單地就在後代重覆演

出。教會永遠是在『演變』（becoming）的過程；現今的教會同時是過去的成果，也是將來的種子。因此，神學不應該是在重建過去的真象，而應該是針對教會自身的生命與經歷的一種省思（參 Gerrish, 1984:194-196, 201）。

所以士萊馬赫領先提出，所有的神學都是受處境影響，甚至受處境決定的觀點。沒有所謂的超文化、超歷史的『純粹』信息。也不可能洞察任何未經過解釋的信仰餘骸。每一段經文都有它的生活境遇（*Sitz im Leben*），學者必須藉形式批判學（form criticism）之助加以辨認。於是在十九、廿世紀，神學批判的圈子中，都接受神學受環境左右的說法。本書一到四章就提出，即使是最早期的新約作品也是如此。

不過，無論是士萊馬赫，或布特曼（Bultmann）等形式批判學者，都無法執行下一步。他們不知道他們的解釋方法也是很狹隘，也是受到他們自己的處境所左右，如同他們所批評的，因此他們對聖經經文的詮釋無意間已經攙入了先入為主的觀念和立場。馬丁（Martin, 1987:379f）就針對『新約研究會』（Society for New Testament Studies）的這些學者專家說明這個問題。他說 SNTS 在從事他們的『事業』時，能夠保持某些程度的平衡而不受干擾，也能維持相當的學術水平，這主要是因為它的成員多半是男人也是白人的緣故。假如 SNTS 願意開放讓女性釋經者、猶太學者、解放神學提倡者加入研究的行列，那麼整個系統會逐漸引進一股主要潮流。

當學者明白這種情形時，就能超出廿世紀中期所流行的歷史批判法和形式、編纂批判法（form and redaction critics）。雷可（Paul Ricoeur）和其他近代的文學批評者（literary critics）就引用許多不同的方法發展出一種觀點，以為每一段經文都是一段經過解釋的經文，從某種角度來說，每位讀者在讀的時候也在『創造』經文。經文不只是『從該處出來』，等

著人去解釋；而是當我們與它接觸時，就有了『變化』。不過這種新的解經法還不夠深入，因為解釋經文不僅是文學上的操作，同時也是社會、經濟、政治上的運作。當我們解釋經文時，我們整個的處境都一起運作，因此必須承認『所有的』神學（或者社會學、政治理論），依其本質都是處境神學。

對這方面的突破與以各種不同形式誕生的第三世界神學很有關係。這種新看見是如此地關鍵性，西坎多（Segundo, 1976）稱它為『神學的解放』（the liberation of theology）。處境神學的確代表了一個神學思考典範的轉換（參 Frostin, 1988:1-26）。

認識論的突破（The Epistemological Break）

處境神學宣稱與傳統神學比較是一次認識論上的突破。以往，至少從君士坦丁王朝以來，神學只是在上階級『由上而下』（from above）發展出來的（除了少數被認為異端黨派的群體之外），神學的主要來源（除了聖經和傳統教訓之外）是哲學，而其主要對話者是受教育的非信徒。而現在的處境神學是『由下而上』（from below），從『歷史的底面而來』（from the underside of history）的神學，其主要來源（除了聖經和傳統教訓之外），是社會科學，而其主要對話者是窮人和文化中被排擠在邊緣的人（參 Frostin, 1988:6f）。

和此新的認識論同等重要的是強調實踐的優先地位。葛提拉茲（Gutiérrez）說，神學是『在神的話語光照下對基督徒實踐行爲（praxis）的反省批判』（1988:xxix），或者是『教會所領受的神的話語的反省批判』（:xxxiii）。托瑞斯（Sergio Torres）用下列這段話說明傳統西方認識論和目前正浮現的認識論之間的不同：

傳統認知的的方法認為知識是心智對某一特定對象的確認，這是西方哲學傳統受希臘思想影響的一部分。這種真理的觀念只有對現存的世界確認和合理化。但是還有另一種認識真理的方法——就是辯證法。這種方法認為人心所面對的、想要認識了解的世界不是一個靜止的對象，而是一個正在建造、尚未完成的計劃。知識不是心智對某一特定對象的確認，而是沈浸在改變、建造一個新世界的過程（in Appiah-Kubi & Torres, 1979:5）。

以下關於這項新認知論的幾個特質是由上面這段敘述產生的：

第一，一個更深的懷疑產生：西方科學、西方哲學，甚至西方神學，不管是保守派或是自由派，縱使（或是因為？）他們宣稱知識是中性的，但其實不過是爲了西方的利益著想，特別是對『世界現有的樣子』加以合理化。尼采的『懷疑釋經學』（hermeneutics of suspicion）特別被西方學者極端化並全盤應用，因為它已把帝國統治合理化了（參 Segundo, 1976）。儘管這種觀點的發展是無心的，或是『無知的』，現在也該是對這種無知說再見的時候了（參 Boesak, 1977 的書名），因為這種無知本是假無知（參 Frostin, 1988:151-169）。

第二，這種新的認知論不接受世界是一個靜止的對象，只等待人來解釋。馬克思說，『哲學家只試著在解釋世界，問題是我們要去改變世界。』我們要很嚴肅地面對歷史和人類的物質世界，而不是把它當成形上學。

第三，托瑞斯（Torres）沒有說明清楚，但卻被許多處境神學家強調的是，『神學的第一行動』便是委身——更正確地說，就是對窮人和被排擠之人委身。因此重點在於正統實踐（orthopraxis），而不是正統理論（orthodoxy）。萊姆解釋正統實踐是：

以更新變化人類歷史為目標，藉著給予力量、提供生命的愛所產生的知識來拯救人類歷史，以致能校正那些戕害成千上萬弟兄姊妹的偏差。受害者的呼聲就是神要發出的聲音（*Vox victimarum vox Dei*）。如果我們在政治、文化、經濟、社會的喧雜聲和教會的慶祝聲或吵鬧聲中而錯失這些人的呼聲，那我們已經開始往墮入地獄的途中了（1982:22f）。

第四，在這種典範中，神學家不能只是隻『在樹梢上的孤鳥』（Barth, 1933:40），只會觀察評斷這個世界以及其中的痛苦；如果他的神學要具備可信度，他就必須與世上受難的人在一起。

第五，這麼一來，重點是在於做神學（doing theology）。釋經的語言必須要受行為的解釋挑戰，因為做比知或說重要。在聖經裡都是那些去行的得到祝福（參 Míguez Bonino, 1975:27-41）。事實上，『除了藉著參與歷史來改變世界這個行動本身外，無知識可言』（:88）。

最後，這些重點是要經由循環的釋經步驟才能在處境神學中產生出來（參 Segundo, 1976:7-38）。這則循環起自經歷和實踐，先是從第三世界中大部分的人群，以及第一、第二世界中在權力周邊的人起首，那是被排斥的經歷。正如波沙克（Allen Boesak）所云：『黑人的經歷提出了一個架構，因為他們能了解神在耶穌基督裡的啓示』（1977:16）。EATWOT（The Ecumenical Association of Third World Theologians，第三世界神學家普世聯合大會）一致同意說：『我們必須正視第三世界的經歷是神學的資源這項事實』（Fabella and Torres, 1983:200）。

從實踐或經歷，解經循環續而進行省思，則是神學發展的第二步驟（但不是次要步驟，參 Gutiérrez, 1988:xxxiii）。過去傳統的次序把理論駕於實踐之上，現在卻顛倒過來。當然這不是說在排斥理論。就理想而言，在

理論和實踐之間應該存在一種辯證的關係 (dialectic relationship)。『信仰和教會實際性、歷史性的宣教是互助互賴的』 (Rütli, 1972:240)。理論與實踐之間不是主、客的關係，而是相互為主的關係 (intersubjectivity) (參 Nel, 1988:184)。如果真是這樣，處境神學就是由各學科產生的一個榜樣典範。在以往的傳統中，思想和理性在一邊，存在和行動在另一邊。但是在新時代的典範裡，如固恆 (Kuhn, 1970) 所說的，思想已不再被認為比存在高超，理性也不再比行動高明，而是同起同落 (參 Lugg, 1987:179-181)。所以說，處境神學達到最美善的地步時，不可能只把理論與實踐、正統理論與正統實踐並列：『正統實踐與正統理論彼此都互相需要，各缺其一則會產生反效果』 (Gutiérrez, 1988:xxxiv)。或者像雷安 (Samuel Fayan) 所說的：『在我們的方法論中，實踐與理論、行動與反省、討論與禱告、動作與安靜、社會分析與宗教釋經、參與與凝思，構成一個單一的步驟』 (Fabella and Torres, 1983:xvii 引用)。

處境化模糊之處

無疑地，進行處境神學的工作基本上是很合理的，所給的情況是許多處境神學家能安身立命的。達帕說 (Dapper, 1979:92)，『解放神學的學者本身就活在一種緊迫的狀況下，他們都是在一個緊急的處境中投入宣教、講道、傳道和行動，不再需要設想某個緊急狀況之下應該提出怎樣的神學。』這樣看來，『根本無所謂社會、政治中性的神學；神學在生死交戰、奮鬥之間必然會有立場』 (Míguez Bonino, 1980:1155)。

儘管如此，仍然有些模糊之處存在 尤其處境神學有時會過度反應，而走向十一章所說的兩種做法當中的一個——與過去完全斷開，否認與神學和教會歷史有什麼連續性。我試著解釋這個說法。

1. 『宣教即是處境化』肯定神是面向著世界的（參 Schmitz 1971 的書名）。只要我們一談到神，這個像是神活動的舞台的世界，就已經包括在我們的討論當中（Hoekendijk, 1967a:344）。世界的狀況不只是教會宣教的外在環境，而應該統合在對宣教的認知、目標、組織系統的建構元素當中（Rützi, 1972:231）。這種態度才真正符合福音書所反映出的，耶穌對宣教的認識。祂並不是高高在上，而是把自己投入窮困、被擄、瞎眼、受壓的人群當中（參路四 18f）。同樣地，基督今天也在飢餓、疾病、被剝削、遭排擠的人所在之處。祂復活的大能把人類歷史推向一個盡頭，其上樹立一個牌子：『看哪！我將一切都更新了！』（啓廿一 5）。宣教的教會也要像她的主一樣，必須要有立場：為著生命而反抗死亡、為著正義而反抗壓迫。

因此我們必須站穩腳步，反對一切不合處境化、或不夠處境化的宣教方法。林茲（Manfred Linz, 1964）研究德國的所謂基於四段『宣教經文』的講章，發現很多講章根本完全忽略世界，儘管經文本明明是以世界為中心。這些講章只在強化聽眾的信心，或許引動了一點宣教的興趣，但卻是在呼召人離開這個世界。世界上的罪與惡使得整個景況太沒有盼望了，所以我們只能築隄防來對抗，免得遭到敗壞的影響。但是這種想法只有造出自滿、假冒，根本迴避對別人和對社會的責任，只不過把我們已經擁有的救恩分一點點給那些『窮困、無知的外邦人』（參 Günther, 1967:21f）。

然而把榮耀神和在地上追求真正屬人的生活當成對立，根本與福音相違。所謂『把一切交託給神』不過是對我們在世上的責任的一種逃避。幻影基督論（docetic Christology）是這方面的高手，一點也不重視基督的道成肉身，只把基督的人性當成一件外衣，而以為唯有其背後隱藏的神，才會跟我們打交道（Wiedenmann, 1965:199）。

不過這也不意謂神與歷史過程認同，如果是這樣，神的旨意與能力很容易就變成是基督徒的旨意與能力，並且與他們所造作出來的社會過程等同。但是就如尼布爾所說的（Niebuhr, 1959:9f），事實上很難把阿摩司、以賽亞、耶利米、耶穌和其他人硬生生地套進由社會因素決定的系統中；因為在基督教當中有一種革命、創新的素質傾向，不容許基督教削減成一種人爲的計劃，縱使是由基督徒而來的。保羅所談的『新造』（new creation）並不因為是基督徒在歷史上的投入而來到，乃是藉著基督使人和睦的工作而產生（參林後五 17）；也就是，主要是因著神的介入而造成（參 Günther, 1967:20）。這便是存在於神與世界之間的二元（duality）現象。這也正是莫特曼（Moltmann, 1975:1; 參 Küng, 1984:70-75）所提出的『認同-投入的難題』（identity-involvement dilemma）。基督徒信仰的本質從一開始就不斷地尋求如何落實投入世界當中，但另一方面又得尋求如何維持與基督的認同。這兩者永遠息息相關，但又彼此相異。基督徒在基督的十字架找到認同，使他們與迷信和不信分開，而且與其他宗教、信念（意識形態）分離；基督徒又在盼望被釘十字架的基督掌權中找到落實，毅然地站在受苦受壓的人的立場，並且為他們帶來釋放和救贖的盼望（Moltmann, 1975:4）。

2. 『宣教即是處境化』包括建立各式各樣的『地方神學』（local theologies）（參 Schreier, 1985）。希伯特（Hiebert, 1987:104-106）指出更正教的宣教事工在 1800 至 1950 年間幾乎是『無處境化的時代』（era of noncontextualization）。事實上天主教也差不多。對兩者而言，神學是定規的，當它用在第三世界的文化中時，只須加以『本色化』，但是本質不必有所變更。西方這套神學普世有效，因為西方神學一向都居主導地位（參 Frostin, 1985:141; 1988:23; Nolan, 1988:150）。基督教信仰是建立在永恆不變的真理上，是已經最後定形了，例如經過教會的信仰告

白和政策內容的形成。雖然表面上更正教不會把這些傳統和信經當成和聖經相同的地位，但儘管如此，十六世紀更正教的這些信仰告白已被看成具有普世性，在各時各地都有效，而且可以不加修改，藉著宣教事工外銷到第三世界的年輕教會（參 Conn, 1983:17）。

而講求處境化的話，所有的神學就只能看成是實驗性質和暫時性質。所以處境神學家會避免寫出一套『系統神學』，把所有的東西都安排在這包羅萬象、永久生效的系統中（參 Míguez Bonino, 1980:1154）。我們所需要的是一種實驗性的神學，能夠讓經文（text）和處境（context）之間不斷對話，而神學本身保持其暫時性和假設性（Rütti, 1972:244-249）。

然而我們也不應該以毫無批判的心態一味地慶祝無數處境神學的產生，不顧其間是否經常發生矛盾衝突。這種相對論的危險不僅在第三世界發生，而且也在西方聖經學術界的歷史批判法中出現，以致使人感覺，有時候一節經文常受處境左右到一個地步，自成一個獨立的神學世界。這種唯史論與放縱的相對論是不許可的。有一些信仰的傳統是所有基督徒所共享，應該加以尊重與保留。因此我們一方面要肯定所有神學處境性的重要，但也必須同時肯定神學普世、超處境的層面。神學的暫時性要與形上神學性（metatheological perspectives）相平衡（參 Kraft, 1981:291-300 有詳細討論）。

誠然最好的處境神學要能保持這種平衡的關係。葛提拉茲在《解放神學》（*A Theology of Liberation*）的導言中，不但強調他效忠於天主教並與之聯合，而且強調特殊性並不意謂別樹一格，任何神學只是關於整個普世性信息的一段論說而已（1988:xxxvi）。所以每一種地方神學（*theologia localis*）應該要能對大公神學（*theologia oecumenica*）提出挑戰而使之更豐富；同樣地，後者也要能加強、加寬前者的見識。很自然地，這不僅表示第三世界的基督徒應該研究西方神學，同時第一世界的基

督徒也應該研究第三世界的神學。前者大家已認為是理所當然，但後者卻不盡如此。然而，情況已漸改變（儘管改變得太過緩慢——參 Frostin, 1988:24）。大約一代以前，西方的神學機構沒有一個會想到需要提供有關第三世界神學發展的課程；但是今天有越來越多的機構，願意把這種課程也整合在全套課程當中——不是把它當成怪物，而是作為神學教育中一個重要的層面。

3. 講求處境化不但有淪於相對性，各個處境自樹神學的危險，同時也有把處境化當成絕對性的危險。事實上西方宣教士往外地宣教時，就已經把在西方處境化了的神學高昇成福音本身，而整套地外銷到別處。因而，所謂處境化主義（contextualism）就是把自身的神學立場普世化，要別人加以應用，並且強迫別人順服。如果過去西方神學難免這種傾向，第三世界的處境神學也難逃這種危險，這樣不過是一個新的帝國主義神學取代舊的罷了。CWME 在墨爾本的會議中（1980），拉丁美洲的發言人就有意把他們那套處境神學當成放諸四海皆準的真理。其他的第三世界地區的與會者並不以為然。譬如亞洲基督徒會議就認為，如果拉丁美洲的解放神學只一味地想

替代在亞洲地區的西方神學是不合宜的。倒不是說我們不需要解放，而是我們需要的解放是從我們本身特殊的束縛中出來，所以這種解放需要具備其他的觀點和敏銳度。¹⁸

4. 我們還需要用另一個角度來看這整個問題，那就是當今教會常說的一句話：『要察驗時代的徵兆』（參 Gómez, 1989:365）。這樁任務實在相當必要。基督教的教義如其他閃族人的宗教，都很重視歷史，認為歷史是神活動的舞台——如我們已經說過的。這麼說我們又如何解釋神在歷

史中的行動，以致可以學習委身參與其間呢？人類歷史中的那些徵兆透露出神的旨意、神的同在呢？我們如何能認出神在世上的足跡呢？這是件方面有危險的任務，單靠我們自己是無法解決的（參 Berkhof, 1966:197-205; Gómez, 1989）。

首先這個也許是最惱人的問題，由於後見之明之利，我們現在可以往後看出的『時代徵兆』，在過去常常被人看錯。曾經有一段時期，西方的『施惠殖民主義』廣泛被視為神在歷史中介入的徵兆（甚至連殖民地地區也如此認為）。好幾十年以來，南非的基督徒所擁護的種族分離制度，被認為是神對這個國家的問題，一項合乎祂旨意的公正解決方法。德國高抬的國家社會主義也是如此，以為 1933 年的『德國轉捩點』（*Deutsche Wende*）是神的介入和恩惠的證據。1960 年代的世俗主義也被馬斯提尼（Mesthene）、寇克斯（Harvey Cox）、范李文（van Leeuwen）等人所提倡。許多人看見蘇聯、東歐的政治情勢和發展，以為就是神在時代中所顯的徵兆跡象（參 Cardenal, 1976:49, 64）。而今天看來，這些所謂的時代徵兆都不可信，反成了那些熱心提倡者的尷尬。單有熱心和委身顯然不能保證一定不會產生不好的社會學，差勁的政治學和有爭議性的歷史分析（參 Stackhouse, 1988:95）。

問題出在基督徒常會把『歷史時代某一強大的社會趨勢當成是神護理的工作，甚至是神救贖的工作』（Knapp, 1977:161）。這種例子相當多。當愛斯奎爾（Julia Esquivel）看見尼加拉瓜人民的勝利時，便在 CWME 的墨爾本會議上（1980）說這件事是『基督復活的一項榮耀經歷』；以色列從埃及為奴之地被救出來的事，『今天可以用在辛巴培（Zimbabwe）、厄瓜多爾（El Salvador）、尼加拉瓜（Nicaragua）或瓜地馬拉（Guatemala）等地』。CWME 在 San Antonio 的會議上（1989）不諱言地說（Section II.6）：『人民會興起反抗不正義的事，

是神爲人民、爲世界而賦予的一種很有創意的能力……人民的這種行動，便成爲神透過創意性的能力爲正義所行使的任務』（WCC, 1990:40）。諾蘭（Albert Nolan, 1988:166）在談到南非人民對壓迫體制的掙扎時，也用相似的口吻說：『人民在掙扎中所表現出來的力量，的確就是神的力量。……所以現在體制所抗拒的不是「屬血肉的」，而是神的大能』。¹⁹

更糟的是，講求處境化的倡導者時常宣稱他們具有特殊的知識，曉得神的旨意爲何，所以稱那些不同意他們看法的人是受到『錯謬意識』（false consciousness）的影響所致。他們以爲自己具有千里眼，不但知道神確實的旨意是什麼，而且還知道未來會發生什麼事。以南非爲例，諾蘭就斷言說（Nolan, 1988:144; 參 184）：『我們可以確定我們的未來一定不會再受壓迫，不再被疏離。』有件南非人不必怕的事是，『將來會有另一群人取代現有的統治階級，但還是會保持現有的體制系統。……這種可能性已經永遠消失。』

處境神學固然應當強調『質疑解經』（hermeneutic of suspicion）的必要，尤其是在統治階級掌管下的宗教信仰。然而在強調之餘，『容易把質疑的本身當成是質疑的目的』（Martin, 1987:381）。這麼一來，神學上的談論變得『越來越不像是一種對話，而越來越像是一種力量爭奪戰，看誰能搶先發言』（Stackhouse, 1988:22f）。結果只容許那些擁有『特殊知識』的人才可以解釋處境，才可以認定什麼樣的福音內容對這個處境才合適。任何『非受害者』的所思所想都已遭受污染，所以如果他們不能贊同某一種正統實踐方法，他們就會被非正式地開除在外（因爲他們具有『錯謬意識』），被判定是在神施行正義的範疇之外（:102f, 186）。

這種作法最後會產生一種對經文（text）的重要性的貶低，認爲它是在處境之外（Stackhouse, 1988:38）。本來以爲經文可以評斷處境的理念，事實上，此方法有疑問（:27）。福音的信息不能被視爲我們帶入處

境者，而應是我們從處境中所衍生的（:81）。諾蘭就說（Nolan, 1988:27）：『你不是要將福音具體化入處境，而是由處境產生福音』；畢竟『先知們並沒有把信息「應用」到他們的時代，而是透過時代的徵兆把信息啓示給他們』。

只是問題在於『事實』（facts）永遠是曖昧不明的。並非歷史的事實顯示出神在那裡工作，而是福音光照了事實的真象。根據 GS 4 所述，教會在察驗時代的徵兆時，只有在福音的光照下才知道如何解釋（Waldenfels, 1987:227）。在所有的教會傳統教訓中——不管是天主教、東正教、更正教——人們不只看現今的狀況如何，而且會看這種狀況到底是怎麼來的。他們尋求一項真實、可靠、通用的指引道路，來明白神的真理與公義，然後把它當成準則來評估處境。也就是說，福音才是評定的標準（norming norm）。我們對處境的理解也是一種標準（norm），卻是一種衍生的意識，是被標準化的標準（normed norm）（Küng, 1987:151）。當然，我們只有在現今的處境中才能了解福音，它也才有意義；而把福音當成標準，意謂它可以而且經常評斷我們所處的環境，以及我們對處境的理解。

這麼說來，我們必須去詮釋『時代的徵兆』。只是我們對徵兆的解釋只有相對的有效性，內中包含了不少冒險的成分。馬太福音提到神國的比喻時強調儆醒的必要（太廿五）。儆醒是因為不知道才有的；但是，同時，儆醒也是解釋徵兆的一種形式（Berkhof, 1966:187f），要冒解釋錯誤的險。因為我們的假設前題也許會有偏差，所問的問題也許完全不合適，所以也就找錯了線索。然而我們並非沒有羅盤針似地亂找方向，有一些關鍵的引導可以在環境中指出神的旨意和同在。當人們真的為正義、自由、群體、和好、合一、真理，以愛心和無私的精神努力時，我們必能看見神在作工；而當人們被奴役，人與人之間不斷有仇意激起，彼此之間的責任感

因個人或團體的私心而被否認時，我們便可以知道對抗神主權的力量正在進行（參 Rütli, 1972:231, 241; Lochman 1986:71）。這時我們就要拿出勇氣來做一些決定，雖然這些決定本身還是很相對（Berkhof, 1966:204），因為我們的判斷不一定合乎神最後的審判（:199f）。但是儘管我們不能完全分辨什麼是絕對的對，什麼是絕對的錯，我們應該可以分辨出灰色的程度，而選擇『接受比較淡的灰色，反抗比較暗的灰色』（:200）。

5. 雖然處境的性質以及角色都非常重要，但並非是神學省思唯一且基本的權威（參 Stackhouse, 1988:26）。實踐可以有太多的意思（:91），所以儘管今天有些圈子的人認為，質問實踐的絕對優先次序是非常惡劣的方法，但是其實沒有一種實踐是無理論作根據的，雖然有時這些理論並沒有被明講。

因此在實踐當中，需要對其理論批判、管制——在此就是要評估宣教學，一方面要依賴處境來發展，但又不把處境操作的有效性提升為最高標準。特殊處境的動力一定包括一些『形象』的關於真理和正義的問題，『抽象』的形而上-道德異象，和認識論上的『理論』問題（Stackhouse, 1988:11）。所有的實踐都有賴於『一套特定、高度計劃、含有綜合、社會、歷史性質的定論』，並且要求『一套關於真理、正義的，先前經過精心設計的理論』（:96; 參 103）。所以問題不在實踐是不是比理論重要，而是『那套理論是足夠且真正可以讓實踐有發揮的餘地』（:98）。今天一般人對設置一套教義的『正統』立場以及一個永不轉變的信心立場已不具信心，然而，若完全沒有大家都同意的信仰傳統，處境化的結果只會產生新的信仰派系（:103），而對神學上的論理完全沒有用（:102f）。

6. 史達豪斯（Stackhouse）認為，如果我們把理論和實踐之間的關係只當作處境化的一個問題，我們就完全曲解了整個處境化的議題。我們也需要『創意性的靈感』（*poiesis*），史氏將 *poiesis* 定義為『想像的創

造或是引人深思的影像的代表』（*imaginative creation or representation of evocative images*）的層面（1988:85；參 104）。人們不僅需要真理（理論）和正義（實踐）；他們還需要美麗、象徵的豐富資源、虔誠、敬拜、愛心、敬畏、奧秘。在真理與實踐相爭誰為優先的戰鬥中，往往把 *poiesis* 這個層面給喪失了。尼布爾說得真好：『愛比正義要求得更多』；誠然愛所代表的比真理還要豐富。如今有信、有望、有愛，其中最大的是愛——但是，當然，愛永遠不能與其他兩者分開。

7. 處境神學最好的模式就是能成功地在理論、實踐和 *poiesis* 之間維持一種創意性的張力——或者換另一套字眼，就是信、望、愛。這也是定義基督教信仰的宣教本質另一種方法。此信仰尋求如何把這三層面聯合在一起。史達豪斯說基督教正如世上其他偉大的宣教的宗教一樣，堅守

某些偉大又『顯露的』（*unveiling*）終極真理，及普世公認的真理。這些『顯露的』真理會導引出嚮往超然正義的熱切心懷；將信奉者從狹隘的實踐中、或從絕對忠於處境的主張中、或從承襲老舊的社會條件中釋放出來。它也會導引出某種神聖的『無家可歸』的疏離感——甘願採取一些比在家中所能找著的更為公正的原則，並且熱切地要把其他人帶來接觸這個真理，渴望把這項世界性的信息帶到那些不知道的人群和國家當中，而且在正義的基礎上改變個人的認同以及其所歸屬的社群（1988:189）。

當然，並不是每個處境神學都會犯以上所討論的一些毛病。然而每一個（合理地）想嘗試以處境作為該處境神學的本質和內容的決定因素的想法，都必須隨時注意這些危險的陷阱。有了這種警惕，我們接下來就要討論解放神學和進入文化的問題。

宣教即解放 (Liberation)

從開發到解放

在這一段我要繼續反省宣教處境化的問題，不過我要集中在討論解放神學的本質，而解放神學可以說是當今宣教思想和實踐中基本的典範轉換最戲劇化的例子之一。

解放神學是一項多面性的現象，表現在外的有美國境內的黑人、西班牙人 (Hispanic) 和美印地安人 (Amerindian) 等神學，拉丁美洲神學、女性神學、南非黑人神學以及在非洲、亞洲、南太平洋地區各種類似的神學運動。當然我們可以把某些進入文化 (inculturation) 的神學也劃為解放神學之內，不過這裡要討論的跟這些進入文化神學還是有相當程度的不同，所以我們要把它分開到下一段再仔細討論。

除了女性神學之外，所有的解放神學或是進入文化神學都是第三世界的神學，或者是在第一世界裡的第三世界神學。這也是 1976 年在 Dar es Salaam 成立的 EATWOT (the Ecumenical Association of Third World Theologians) 主要的重點所在。這個『第三世界』的標號是有意選擇的，因為它表達出這些人經歷到自己好像被看成是第三階級的人，而且受到第一第二世界的勢力剝削。所以大部分 EATWOT 的成員就不願接受『三分之二』(Two-Thirds World) 這個名詞。“Two-Thirds World” 反映出的是第三世界地理範圍和人口總數(佔全球三分之二)，並非反映出政治、社會、經濟上位居底層地位的意思(參 Fabella and Torres, 1983:xii)。這個名詞是福音派中越來越普遍的名詞。

解放神學，特別是典型的拉丁美洲那一種，是因為反對西方教會和宣教圈子無力面對制度上不公平的問題所產生的神學。這倒不是說在 1960 年代以前在宣教圈子裡就沒有人關心解放這回事！本書前面已列舉了不

少個人或差會的例子：譬如迦撒斯（Bartolomé de Las Casas, 1474-1566）；早期的敬虔派（Pietist）、巴塞爾差會（Basel）和英國聖公會宣教差會（CMS）等差會中的宣教士；還有威伯福士（William Wilberforce, 1759-1833）等人。不過大體而言，教會比較偏於宣稱自己是一種『額外領地區』（extra-territoriality），也就是站在超越歷史衝突變遷的位置來發表聖經的原則（參 Míguez Bonino, 1981:369）。大家都同意社會的病態一定要得到醫治，但卻不會對社會、政治的大結構加以挑戰。1937年在牛津（Oxford）以『教會、群體與國家』為主題的會議中，仍然宣稱教會的工作是超國家、超階級和超種族的。

1930年代當德國面對納粹主義的衝擊時，教會這時才逐漸領悟，以為權勢力量只是『天上的事』的這種想法，簡直就是在自欺欺人；這些勢力已在地上成了肉身，就是社會結構中的惡勢力。至於更正教的宣教工作，一直要到IMC在淡巴藍的會議中（1938），才會去注意到廣泛的結構上的問題，並且知道單單求取改善是不夠的，所需要的是激進式的更新（參 van't Hof, 1972:119-123）。自此之後，教會先知般的聲音才叫人聽得比較清楚。

儘管如此，淡巴藍會議並沒有針對第三世界中不公不正的社會、政治結構提出強烈的反抗。大公教會運動在第一次教會社會大會（Church and Society Conference）（Stockholm, 1925）以來三十年左右，討論的重點只停留在西方和東方（馬克思主義）的社會問題上，特別是因社會主義和自由開放政策所引起的張力。但是到了1955年就開始介紹一些有關基督徒對急遽社會變遷地區該有的責任的研究報告。此時軸心開始有了傾斜的現象：南、北半球的關係逐漸顯為重要（參 Nürnberger, 1987a）。

在宣教圈子裡，大家也看出，無論是傳統的慈善救濟模式，或是『全面關懷』（comprehensive approach）的模式（1920年開始提倡，特別

關懷教育、保健、農業訓練等方面)都已不敷使用,所需要的是一種更基礎的策略。於是想出的方式就是講求開發(development)。第一、第二世界的政府針對第三世界的貧窮問題所提供的答案,就是大量投資在浩大的開發計劃上。很快地,西方的教會和宣教機構也隨著趕上這股潮流。

對西方而言,開發就是現代化的意思(參 Bragg, 1987:22-28)。但是整個方式都是建立在一些錯誤的前題上:以為對西方有好處的也會對第三世界有好處(由這點顯示出對文化的不敏銳);一切的運作是基於啓蒙思想把人為主體,物質為客體截然區分的觀念,並且相信第三世界最需要的就是科技專業;它也假設單行道的溝通而不是互惠往來——開發的補給和技術都是由西方『贈與』,第三世界『接受』,而這些接受者常常未經過對方的協商;這些運作也根據一項假設,認為富庶的北方是不需要改變的(參 Nürnberger, 1982:233-391; Sunclermeier, 1986:63f, 72-80; Bragg, 1987:23-25)。大體而言,整個做法可以說是一場大災難。只有少數特權階級的人得到利益,其他大多數的人都落入更悲慘的困境中;富者愈富,窮者更窮。史密斯就提到(Smith, 1968:44),在二次大戰以前,巴西人可以用五袋咖啡買到一輛福特轎車,但是現在(1968)要用兩百零六袋才買得起。雖然(因為?)有上億的金錢用在補助開發的事業上,但是許多第三世界國家的社經情況卻一天比一天要糟。大家並沒有看出其實貧窮不是因為缺乏知識、缺乏技術,或是道德和文化的因素,而是因為全球的結構關係有問題。

可是在 1960 年代——由於對世俗和科技的迷戀——幾乎不太可能使西方教會及其領導階層看出這種開發模式已產生不一致的地方。在 1966 年日內瓦召開的『教會與社會大會』(Church and Society Conference)中,馬斯提尼(Mesthene)和其他『講求科技的人文主義者』,都無法相信除了幫助窮人藉著現代科技來趕上西方的腳步之外,還

會有什麼其他的辦法可以改善其生活。1968年WCC的阿普沙拉會議中，雖然在許多問題上都有激進的政治立場，卻第三階段的整個討論中，花在『世界經濟和社會開發』的主題上，而所發表的報告中（參WCC, 1968:45-55），幾乎忘記了整個開發的想法已經遭到了根本的挑戰。

甚至在1973年德國更正教會還提出一份備忘文件，以相當樂觀的口氣說到如何以科技的可能和人類潛力的發揮，來使全世界的夢想得以實現（參Sundermeier, 1986:72f）。這種提倡開發的想法以烏托邦的言詞為著。教皇保祿六世在發表*Populorum Progressio* 76（1967）時就說：『開發就是平安的新名字。』未經開發的國家便是在朝向福利的賽跑中落後了；只要他們可以得到協助而跑快一點，向先進國家很快學到科技能力，那麼痛苦的結束就在轉角口了（參Gómez, 1986:37）。

然而自從1950年代以後，第三世界國家本身已發生了一些改變，尤其是在拉丁美洲地區。社會政治上的開發用革命來加以取代；而教會神學上的思想則被解放神學所取代。等到解放神學這個名詞被提出來時（1968, 參Gutiérrez, 1988:xviii），這個主題早已流行了幾乎十年之久（:xxix, 參Segundo, 1986:222, note 243）。之後『解放』就在教會界各個地方如春筍般地紛紛出現。我們所要討論與解放相反的一面，並不是開發與不開發的問題，而是轄制與依賴、富足與貧窮、資本主義與社會主義、壓迫者與被迫者的問題（參Waldenfels, 1987:226f; Frostin, 1988:7f）。貧窮不是只用輸入科技到貧困國家就可以根絕，而是要除去不公正的根本原因。而由於西方國家不願同意這樣的做法，所以第三世界地區的人必須自己起來，用自己的雙手藉由革命方式來解決自己的命運。開發暗示與過去一種進化式的延續，而解放則暗示與過去完全斷開，而有一個新開始。

「神優先選擇窮人」(“God’s Preferential Option for the Poor”)

現代資本主義根據亞當史密斯 (Adam Smith) 的理論，已經造出了一個跟以往截然不同的世界。牛比津就說 (Newbigin, 1986:110)：『啓蒙時代之後兩百年的今天，我們所居住的這個世界上，有好幾百萬人所享受的物質豐富的標準，是啓蒙時代那時沒有幾個國王王后可以趕得上的。』當財富越來越增加，有錢的基督徒就越來越用隱喻的方式解釋聖經上關於貧窮的說辭。窮人就是指『靈裡貧窮的人』，是那些明白自己是完全依靠神而存活的人。於是在這種解釋之下，有錢人也可以是貧窮人——也可以把聖經上一切的應許都歸屬到自己身上。

然而逐漸地，窮人的面孔迫使西方富足的基督徒注意，到一個地步已無法再以忽視或是寓言化處理就算數。CWME 在墨西哥城開會時開始注意這些臉孔，但是卻仍然充滿世俗化的想法，只引出一些神學上的結論 (參 Dapper, 1979:39)。1966 年日內瓦會議之後，氣氛才有了改變。阿普沙拉集會中的『信息』有這麼一段話：

我們已聽到那些渴求平安的人的呼喊；飢餓的人、被剝削的人要求食物與公平；被人歧視的受害者要求人類的正義；並有成千上萬的人在尋求生命的意義 (WCC, 1968:5)。

達帕 (Dapper) 就這麼寫，『再沒有人會懷疑這些是世界協會 (World Council) 的新論調。再也沒有人會嘗試用隱喻的解釋來逃避這些呼聲了』 (1979:45)。在曼谷的會議中 (1979) 肯定了新的重點：像『救恩』這類的詞語現在要譯成『解放』，『團契』 (fellowship) 這類的詞語要譯成『休戚與共』 (solidarity) (參 Dapper, 1979:53)。在墨爾本會議中 (1980)，窮人是宣教省思的中心；誠然，整個大會『一致肯定與窮

人的休戚與共是今天宣教最中心、最重要的優先使命』（Gort, 1980a:11f）。從一方面來說，在墨爾本會議上，窮人成為釋經上最主要的類別。至少在四分之三的階段中（Section, I, II, IV）主要在討論窮人。卡斯多（Emilio Castro）在會後的反省中就這麼說，墨爾本會議對窮人的肯定是『宣教上最高超的原則』，而教會與窮人的關係成為『宣教評斷的尺碼』。

比這更戲劇化的發展便是在天主教圈內的『發現窮人』（discovery of the poor），尤其是拉丁美洲主教們在哥倫比亞的 Medellín（CELAM II, 1968）和在墨西哥的 Puebla（CELAM III, 1979）分別召開的第二、第三大會中表現得最為清楚。這句『優先選擇窮人』就是在 Puebla 會中提出的。並且如葛提拉茲所解釋的（Gutiérrez, 1988:xxvf），用『優先』（preference）這個字，就表示沒有排斥的意思，宛如神只對窮人有興趣；而使用『選擇』（option）這個字，不應該理解為『可選也可不選』（optional）的意思。所以整個重點是把窮人當成神注意力的首要，而非唯一，因此教會也就無可選擇地要與窮人休戚與共認同。窮人有著一項『認知上的特權』（epistemological privilege）（Hugo Assmann, Frostin, 1988:6 引用）；他們是在神學上相互對話的新對象（Frostin, 1988:6f），也是解經上的一個新區域。

當然這些新看法所含的危險就是容易落入『教會為別人』（the church for others）而不是『教會和別人』（the church with others），『教會為窮人』（the church for the poor）而不是『窮人的教會』（the church of the poor）的陷阱。墨爾本會議的確幫助大家從這種由上而下（富有的教會向貧窮者）的傳統態度改變過來。現在不再是窮人需要教會，而是教會需要窮人——如果教會希望與貧窮的主親近的話。窮人現在已開始找回自己而自我肯定了。正如他們對開發模式的反應，窮人現在也知道去『拒絕被命

令去夢想」（Ivan Illich; Dapper, 1979:91 引用），不再接受由西方、富人、白人給予的定義。窮人不再只是宣教的對象，而已變成是宣教的執行人（參 Section IV.21 of Melbourne — WCC, 1980:219）。而這項宣教任務便是解放。葛提拉茲甚至把解放神學定義為「窮人有權想通他們的信仰的一種表達」（1988:xxi）。從前教會是「無聲之人的呼聲」，現在這些無聲之人卻自己發聲讓別人聽見（Castro, 1985:32）。

過去這廿年間出現了無數有關誰才算是窮人，以及傳統上教會怎麼看待窮人的研究報告。無疑地，舊約中和耶穌的工作中對於窮人和他們所受的困苦特別重視（參本書第三章以及 De Santa Ana, 1977:1-35）。『整本聖經從該隱和亞伯的故事開始，就反映出神對人類歷史上那些軟弱、受苦待的人的袒護與偏愛』（Gutiérrez, 1988:xxi）。這種風氣和心態在第一世紀的教會中多半還被保存著（De Santa Ana, 1977:36-64）。但是到了君士坦丁王朝之後，教會越來越富有，越來越有權，窮人相對地就越來越被忽視、被輕看。然而儘管如此，當時還是有修道運動圈子裡的人發出強有力的呼聲，極力強調基督徒對窮人這份無法逃避的責任。聖巴西流（Basil the Great 約主後 330-379）便是一位為窮人不辭辛勞的勇士（:67-71）。所以從某一個角度來看，我們這時代會對窮人有重新的發現，也是對古代已有的神學傳統再肯定。

「窮」的確是物質上無可爭論的現實狀況。不過我們想到窮人時，也不要只用現代社會經濟的標準來衡量。我在第三章談到路加福音時已經說明，路加記載耶穌談到受苦的人時，不是把窮人放在名單的最先就是放在最後，好像意謂窮人是一個總稱，包括了社會上所有的受害者。解放神學對窮人的詮釋也是根據類似的解經路線。窮人就是被排擠在邊緣的人，是那些在社會上不管是主動或被動都無力參與的人。也正是這種「邊緣性」（marginality）危害生活的每一個層面，而且廣泛到一個地步，使窮人覺

得他們沒有資源能對現況有所改變（Hugo Kramer; Müller, 1978:80 引|用）。這是一種『次人性的景況』（subhuman condition）（Gutiérrez, 1988:164），『是一種罪惡、可恥、可恨的景況』（:168），『簡直是一套死亡的系統』（Míguez Bonino, 1980:1155）。

從這個角度來看，所謂『優先選擇窮人』就不只是適用於拉丁美洲，如一般所認為的。種族歧視也是加諸於人的一種貧窮（當然種族歧視的對象通常也是物質上窮困的人）。這麼說，黑人神學（屬於北美和南非的解放神學的翻版）便是『優先選擇窮人』的一種處境上的應用（參 Kritzinger, 1988:172-236）。

在西方的神學裡，傳統上把和窮人的關係當成是一種倫理上的問題，而不是神學上或認識論上的問題（Frostin, 1985:136; 1988:6）。布雷克米（Brakemeier, 1988:219）就說：『政治活動依我們看來是有基督教倫理上的地位，但與救贖論無關』。但是這種立場今天已遭受挑戰，不僅從解放神學而來，而且也來自天主教、改革宗和其他的圈圈。果特（Gort, 1980b:52, 58）宣稱在改革派的立場上，神學和倫理原是一體的。倫理是神學的手、腳、臉面五官，而神學是倫理的重要器官，是倫理的靈魂。

這種立場當然對宣教的認識造成極大的影響，解放神學和黑人神學變成『對宣教的一項挑戰』（參 Kritzinger 1988 的書名）。而墨爾本會議（1980）就是以此模式為主導；與窮人和受壓之人的休戚與共成為宣教最重要、最優先的工作（參 Gort, 1980a:12）。一旦我們認清耶穌與窮人認同的事實，我們就不能再把與窮人的關係當成社會倫理問題；它倒是一個福音問題（Castro, 1985:32; 參 Sider, 1980:318）。或者用柏底亞（Nicholas Berdyaev）的話說：我鄰居吃飯的問題是一件屬靈的事，而我吃飯的問題是一項屬物質的事。

這並不排除神對非窮人的愛，只是對他們而言，需要一種不同的歸正，就是要承認自己是壓迫窮人的共謀，並且要從崇拜金錢、種族、自利的偶像中轉回（參 Kritzinger, 1988:274-297）。他們需要這麼做的原因，不僅是因為他們曾經不道德地行事為人，而且也是因為他們的『假性無知』（pseudo-innocence, Boesak）致使他們不去認知。

看來在這一點上，教會各界越來越有神學上一致的立場。在東正教方面，很多教會好幾世紀以來一直處在受逼迫或者至少是被排擠的情況之中，所以教會對窮人的態度一直保持在神學和倫理之間很緊密的關係上。天主教和更正教普世教協現在也同意這種看法。而福音派方面，在經過本世紀初的『大翻轉』（Great Reversal）之後，也逐漸看出神學和社會倫理之間不可分離的關係。有許多福音派人士，像是賽德（Ronald J. Sider），都用非常耿直的方式來談論教會和窮人的關係。賽德接受神站在被壓迫的人那一邊的『教義』（1980:314）。假如那些享有特權的人真是神的子民，他們也會站在窮人這一邊；倘若有人忽略那些有需要的人，根本就不能算是神的子民，不管他們有多勤勞參加宗教禮儀（:317f）。如果我們不斷拒絕耶穌成為我們生命全面的主，祂將不會成為我們的救主。為世界佈道所召開的洛桑會議（1980），也以同樣的心態討論簡樸生活的方式，結果所談論的內容超過了呼召人過簡樸的生活，而觸及『神優先選擇窮人』、神對壓迫者的審判，以及耶穌自己與窮人認同的問題（參 Scherer, 1987:180）。

自由神學和解放神學

常常有人把解放神學（Liberation Theology）當成只是廣義的自由神學（Liberal Theology）的一個分支，這個廣義的自由神學便是十九世紀典型自由派神學、社會福音、1960年代的世俗神學，或是歐洲的政治神學之總稱（參 Braaten, 1977:139-148, 1:3; Knapp, 1977:160f; 還有其他

人)。的確在這兩者之間是有某些重要的相似點。像大部分的自由派神學所主張的，解放神學很重視社會關懷，拒絕接受對基督教信仰的解釋只一味講求來世，和過份的個人主義。儘管解放神學批評西方以及西方科技，它還是以為地上的繁榮是需要透過現代化的過程（Sundermeier, 1986:76）。這兩種神學似乎都比較以人為中心而不是以神為中心；所以解放神學也跟這些西方自由派的神學一樣，被批評為一種『神介入世界的觀點』（immanentism）和一種『信仰的蒸發』（evaporation of faith）（參 Frostin, 1988:12, 193）。

假如這些對解放神學的評定全部都正確，它就很難移出啟蒙思潮的陰影而進入一個新的典範。只是這兩種神學在兩方面有很基本的不同。

1. 西方神學主要都在對付現代思潮（modernity）和世俗主義（secularism）的現實問題，也就是討論『在這個世俗的時代談到神是否還有意義』的問題。結果一般的回應是肯定世俗主義的基本信念，然而在肯定的過程中還搶救了一點宗教遺產。於是放棄呼召人信主的佈道工作，而以『人文化』（humanization）代替宣教。他們宣稱生命中的政治、社會、經濟層面被發掘，已使得講求主觀經歷、個人主義、存在主義的神學廢黜了（參 Daecke, 1988:631）。他們主張全世界已走向一個不可回轉地、將以西方模式形成的全球性文化，而傳統形式的宗教信仰將會失去它的『神聖的落實』（sacralizing relevance）（參 Fierro, 1977:265-267）。要把『神聖的一套恢復過來』已是徒勞無功（:339-348）；我們該接受的就是世俗的這一套（:348-341）。這些『講求科技的人文主義者』以典型的啟蒙思潮方式，以為可以把事實和價值區分開來，並且相信人類這個孤立的理性主體，可以傳遞可靠的資訊，也能做些必須的調整（也在於社、經層面），使其他同樣具備理性的人類夥伴易於明瞭（因而易於接受）（參 West, 1971:26f）。威斯特說（West, 1971:51），西方人包括西方神學家

在內，就本能而言是講求科技的人文主義者；他們所研究的歷史和他們所吸收的各個學科的假設，已在他們裡面產生對理性一種本能的信心（:52），認為理性只能被啓示開啓（:63）。

相反地，解放神學家們幾乎很宗教性，有時甚至是聖經專家（*biblicist*）（參 Mosala, 1989:26-42 對 Desmond Tutu 和 Allen Boesak 的批評）。社會福音引以為恥的耶穌的十字架，卻是解放神學的重心。「效法耶穌行跡」（*the practice of Jesus*）（Echegaray, 1984）包括基督的生、死和復活。他們聲明「神學無論如何還是神學」，所以拒絕「除去神學基本的認識論原則」（Miguez Bonino, 1980:1156）。西坎多（Segundo）在研究保羅時，一再地提到要使用「超越的資料」（*transcendent data*）（1986:152, 157），不管在什麼景況下都不能廢除。解放神學的問題不是問神是否存在，而是問神到底站在那一邊（Fabella and Torres, 1983:190）。而這也是一個後現代（*postmodern*）所發出的問題。

2. 西方的過程神學，他們的哲學偏向於進化的說法，所以結果都比較在維持現狀，雖然採取調適的形式（參 Lamb, 1984:138）。儘管有時也願意走社會主義的路線，但走的是屬於漸進式的社會主義（*Fabian socialism*）（參 Hopkins, 1940:323）。他們對社會的看法往往是很浪漫、理想、天真、又情感化的（:323, 325）。即使在 1968 年阿普沙拉會中有激進的宣言，但表達出的也「大體上不過是經過鍛鍊的科技理性主義和嚴謹的自由樂觀主義，然後以道德勸告稍加點綴」（West, 1971:33, note 10）。如此看來，過程神學反映的是特權的語言，是一種「從上而來」的神學。

然而解放神學卻是一種「從下而來」的神學，是反抗霸權的神學（Frostin, 1988:192）。它相信歷史的律不是開發，而是革命——「一種塑造人的意志，但卻不受人意志左右的無情的律」（West, 1971:113）。

人類的對敵不是自然（科技人文主義者便如此相信），而是一種人類的權利體制，剝削並且毀滅無權力的人（:32）。

由以上的分析看來，雖然在兩種神學當中有不可抹殺的相似之處，但是如果認為兩者之一是對方的鏡像，就未免太隨便下斷語了。解放神學並不是歐洲過程神學的一種比較激進、講求政治性的分支（Gutiérrez, 1988:xxix），這兩者之間有著極基本的不同，除非兩者彼此誤解對方才有可能（參 West, 1971:32）。兩者誠然都可以被稱為『時代徵兆』的神學，但正如我所討論過的，解釋時代的徵兆往往要冒極大的危險，可是我們還是得去嘗試，因為我們別無選擇。我們不能逃避這個責任，畢竟，值得去做的事，若做不好也得去做。解放神學並沒有站在社會福音或 1960 年代世俗神學的立場，而是站在福音派的覺醒、改教神學的傳統（參 Boesak, 1977），以及與巴特（Karl Barth）名字相連的神學突破等的立場（注意 James Cone 和 Míguez Bonino 如何根據巴特的思想來發展他們的神學；參 Lamb, 1984:129）。

與馬克思主義的牽連

處境神學和解放神學經常被人批評是把基督福音屈服於馬克思主義的意識形態。以馬克思主義和解放神學都排斥資本主義的事實看來，這種批評是可以預料的（參 Míguez Bonino, 1976）。加上大部分西方教會都屬於中產階級，而且又是殖民政策和資本主義的共謀，所以有這種批評就更可以了解了。Dom Hélder Câmara 常被引述的話說：『當我為窮人蓋房子時，他們稱我是聖人。但是當我指出不公正這個字眼是使窮人貧困的原因，以此來幫助窮人時，他們就稱我是顛覆份子，是馬克思主義者』。可見大部分的基督教還只停留在保持現狀，對社會的參與仍然脫離不了傳統的那一套救濟和慈善事業。難怪第三世界的神學家們會有充分的理由對

傳統的基督教訴諸馬克思主義的批判。馬克思自己的確有熱切的渴望，能夠終結對窮人的壓榨和利用，在這點上他一點也沒錯。

問題是，人們往往沒有看出解放神學在使用馬克思主義的理念時，是帶有選擇性和批判性的。解放神學家在運用馬克思主義的分析方法時，經常把它當作批判工具，而不是作為規範。儘管像 José P. Miranda 這直言不諱自稱是馬克思主義的人（他的書 *Communism in the Bible* 第一章的題目就是，『基督教是共產主義嗎？』），都批評許多自稱是馬克思主義的革命人士，卻引用馬克思主義的範疇作為批判工具。

何況就拉丁美洲的解放神學而論，近幾年來已漸漸不再使用馬克思主義的分析了。特別是馬克思主義中對於宗教的批評。譬如西坎多（Segundo）就批評馬克思主義未能把『基督教中超越的資料』（*Christian transcendent data*）考量進去。他還說，馬克思主義持有一種『膚淺、錯謬的末世論，會挑起一些錯誤的盼望，因此以長久計只會強化人心的絕望而自暴自棄』（1986:179），以及帶著『使人癱瘓的烏托邦』（*paralyzing Utopia*）的幻想，由於與馬克思主義的結合，這幻想已滲入解放神學當中。伯利那（Míguez Bonino, 1976:118-132）也很仔細地指出馬克思主義一些重要的錯謬，像是濫用權力、恣意霸道、個人主義、官僚體系的作風等等。因此跟馬克思主義的牽連有它的『潛力』（*promise*），也有它的『限度』（*limits*）。

當馬克思主義的分析方法在拉丁美洲走下坡時，卻於約 1981 年以來的南非黑人神學中強而有力地被介紹進來——理由很明顯，因為南非的黑人處在受鎮壓和被褫奪公權的景況當中。但南非的情形剛好跟拉丁美洲的發展相反。『第一期』的黑人神學（1970-1980）幾乎完全沒有受到馬克思主義的影響；但是到了 1980 年之後，『第二期』的神學家開始有意又

一致地使用馬克思主義的一些範疇（參 Kritzinger, 1988:58-84 對兩『期』的情形有詳細說明）。

把馬克思主義的理論當作一種社會分析的工具是沒什麼問題的，而且馬克思主義如此使用確定是很有價值的。問題在於，解放神學的一些倡導者是否同時也把馬克思主義的意識形態（ideology）也吸收了，而是否這會被認為跟基督教信仰不相容。要回應這個問題，有下列幾點可以說明。首先是，馬克思主義和資本主義一樣採取啓蒙思想的一些前提，特別是主、客體的思想、烏托邦主義、相信現代化以及人類是獨立自主的，而且基本內在上是良善的。牛比津（Newbiggin）稱它是『資本主義的反叛雙胞胎姊妹』；兩者是『十八世紀歐洲知識份子中離經叛道的雙胞產物』（1986:8）。兩者的不同很可能只是：一個付出平等的代價在追求自由，而另一個是付出自由的代價在追求平等（:118）。

第二，基督教是一個宗教體系，所以有著前提，相信是我們週遭看得見、摸得著的實體之上和之後有另一個實體；這個實體不只是具有這個世界的資料。相對而言，馬克思主義是一種意識形態，缺乏對一個超乎經驗之外的實體的資料（這並不排除思想主義會有創始人、聖書、殉道者、信條、末世論、異端等等；參 Nürnberger, 1987b:105-109 對『馬克思主義中的宗教成分』精湛的總結）。在典型的馬克思主義思想模式中，宗教是一種幻覺，是人民的鴉片。值得注意的是，解放神學者越來越拒絕馬克思主義中這種絕對無神的層面。就這點來說，世俗主義的神學反而比解放神學更加接近馬克思主義的前提假設。大體而言，解放神學拒絕放棄西坎多所說的『超越的資料』。葛提拉茲認為，救恩『包括人的每一部分：身體和靈魂、個人與社會、個體和宇宙、時間與永恆』（1988:85）——這樣的說法是任何馬克思主義者都不能同意的。勃夫（Leonardo Boff）也同樣把『局部解放』和『全面解放』作區分（1984:14-66；參 Boff, 1983），

而只有後者才值得稱為救贖，並且才和『人類末世的狀況』有關（1984:56-58）。所以救恩和解放永遠不能彼此分開（正如傳統神學中常發生的事）；然而也不應該把兩者混為一談（:58-60）。

第三是涉及暴力的問題。馬克思主義基本上是支持暴力的。我們不應該寬恕現狀中的暴力現象而只為它們禱告、祝福（這點實際上是較大的問題），而應該對解放神學中某些支持革命性暴力（這點實際上是較小的問題，因為它只不過是對體制中的暴力的一種回應而已）的支派表示關懷。尤其是當馬克思主義中持續的革命理念被神學家採用時，就是很有問題了。像卡謬（Albert Camus）的哲學：『我反叛故我們存在』，或是像 Ché Guevara 的口號：『革命者的責任就是去製造革命』。這種做法等於把革命行動高舉到神聖禮儀的地位，衝突變成是一個概括全部的釋經關鍵，並且把仇恨和煽動的散佈變成一種不可逃避的責任。同時他把『對手』恆久當成是不能和解寬恕的敵人，因而把所有的痛苦都怪罪在別人身上（參 Sundermeier, 1986:67, 76），而容許被壓迫者可以為了排解迫害而任意行事。

儘管有些解放主義者很明顯地支持暴力（如 Shaull, 1967），還有一些人對此問題持模稜兩可的態度（如 the *Kairos Document*），然而大多數人還是反對暴力（如 Desmond Tutu 和 Allan Boesak 等人）。墨爾本會議也有同樣的味道，主張『拿撒勒人耶穌拒絕採用壓制的力量作為改變世界的方法』（Section IV.3; WCC, 1980:209）。EN 37 也同樣宣告，『暴力不與福音相符』。『暴力的惡性循環』（Câmara）是一個世界各地普遍認知的妖魔鬼怪。像甘地（Ghandi）和馬丁路德金（Martin Luther King）那種非暴力的策略是很值得鄭重考慮的。人的力量有其極限，你可以用強力壓制，但卻無法真正醫治（West, 1971:230）。基督徒永遠要存著『不可能的可能』，或許『敵人』有一天會變成朋友，壓迫者可能會

被說服而走其他的路線（ de Gruchy, 1987:242 ）。使許多人懊惱的是，福音書上告訴我們耶穌與罪人和義人，與剝削人的和被剝削的人同桌吃飯，在祂的門徒中有稅吏利未也有奮銳黨西門（除非我們懷疑福音書的這些記載，如 Mosala 1989 的書所建議的）。加上基督徒相信基督在決定性的爭戰中已經得勝了，所以相信有赦免、稱義、和睦的可能。由於世上壓迫和剝削的事實非常殘酷，所以使人和睦的代價也很浩大。暴力是『對人類的傳統、進步的理論、老的自我和舊的社會完全的破壞，因為這也會導致對敵人的肯定』（ West, 1971:47; 參 de Gruchy, 1987:241f ）。那麼這樣看來，解放神學中分析衝突的成分是不能取代和睦的，然而可以把它當成是從事使既得利益者和被剝奪利益者和好的團體原有的層面（ Frostin, 1988:180 ）。

解放觀念的整合

解放神學幫助教會重新拾回對耶和華神（ Yahweh ）的信仰。這位耶和華顯著的特性是以正義和公平介入歷史中，支持軟弱和受壓迫的人，使祂顯出是完全不同的另一位（參申四 32, 34f; 詩八二）。解放神學也幫助我們重新了解聖靈，尤其是聖靈的能力可以使呆滯遲鈍變成生氣盎然，使人從死亡轉向生命，使軟弱的有能力，並且認知聖靈不但可以內住人心，還能外顯在歷史、文化世界中（參 Krass, 1977:11 ）。解放神學再次挑起教會的信心：歷史已經透過基督的受死、復活和昇天而有了極大的更新。教會可以重新覺醒，相信一切事不一定得保持現狀：基督徒可以站在批判的立場來面對世上的政局、傳統和體制。如古老的諺語所說：教會永遠需要更新（ *ecclesia semper reformanda* ）；結果也必然是：社會也永遠需要更新（ *societas semper reformanda* ）（參 Gort, 1980b:54 ）。尤其在面對窮人和卑微之人的景況時更是如此。這些人值得我們特別的偏愛和關注，倒不是因為他們在道德上或信仰上比別人好，而是因為神是神，在祂的眼

裡，『最後的要在最先』，或者套用迦撒斯（Las Casas）的話：『神對那些最小的和最被人遺忘的人有最新鮮最敏銳的記憶』（Gutiérrez, 1988:xix 引用）。

由於信心和生命是分不開的（Gutiérrez, 1988:xix），這樣的釋放會在三個不同層次上影響：在社會上被壓迫和被排擠的景況，個人各種受捆綁的景況，以及從罪中的景況；這是由於罪使人和神、人和人斷開了友誼（:xxxviii; 24f; 參 Brakemeier, 1988:216）。正統理論和正統實踐彼此需要，若不正視對方，另一方也會嚴重受損。如果我們作了不合宜的抉擇，就是裁剪了耶穌的信息（xxxiv）。而我們會因著參與在神白白賜恩給我們的新生命裡得到真正的釋放（:xxxviii f）。

這三個層次是互相關聯但卻彼此不同。有些人想把政治層次放在不容置辯的首要地位是必須接受挑戰的。西坎多（Segundo）在他對人文主義者如何看保羅的基督論的研究中，對這個題目有很重要的看法。他說以色列人對耶和華的信仰，在政治上的解放只是其中一個層面而已（1986:169f）。但是解放神學者要不就是以政治的眼光去讀全本聖經——甚至是最不富政治性的部分——要不就是輕忽不能如此解的部分（:169-171）。因為他們想從聖經中搜集他們早已有的答案，想在所碰到的問題和聖經的信息之間找到馬上就可以適用者（:172f）。所以他建議人要重新讀保羅的作品，要以他當時那種不講求社會政治自由的處境來了解，並推測他的用意於我們今天的情境中。保羅告訴我們，人的某些方面是不能換算成社會和政治層面問題的。

於是西坎多對『到底誰才是解放神學理念的承受者』這個問題，提出了他的說明。他說，在解放神學裡，常常模糊教會和『人民』或者和『窮人』之間的區分，以至犧牲了教會的特性而成為一個不同的群體。這種傾向在嚴格的解放神學領域之外也可以找到。譬如 CWME 在墨爾本的會議

中，常把彌賽亞的特質和窮人連在一起，宛如窮人和教會是同義詞。在第一部分（Section I）的討論中，推翻了窮人若渴慕正義就是有福的說法。現在的報告是這麼寫的：『窮人因為渴望得到公正，盼望被解放，所以是「有福的」，他們接受了神來是要拯救他們的應許』（I.2; WCC, 1980:172）。西坎多警告要小心這樣的說法，以為有很多表面看來冠冕堂皇其實卻是空洞的言詞被當成公式在套用。譬如說，人應該把自己『放在作為窮人的訓練之下』，因為（根據葛提拉茲的說法）領受和認識神國的恩典只有賜給窮人，所以除非是由『人民』所創造發展出來的神學，就不會有真正的解放神學（in Segundo, 1986:182, 224, note 257; 參 226, note 262）。

但是西坎多極力主張神學的範疇應該是教會，而不是『人民』。解放神學的實踐是以藉著信、因著恩典而稱義為前提的。而『人民』是社會學的範疇，不能成為神學的用詞而與教會為同義詞看待。所有的解放都得經過基督十字架的審判過程（參 Brakemeier, 1988:217-221）。在 *Kairos Document* 中，教會和政治運動之間的區分也很模糊不清（參 de Gruchy, 1987:241）。前面引過萊姆（Lamb）說的，『受害者的呼聲就是神發出的聲音』（1982:23），這種話聽起來很有力、很感人，但卻同樣犯了歸類不清的毛病。神聽見受害者的呼聲並且回應是一件事；若說這些聲音就是神的聲音則是另一回事。Alpheus Zulu 主教曾說：『神站在受壓迫者這一邊』這句話不能簡單地反述：『受壓迫者站在神的這一邊』。西坎多的這些警告值得注意。葛提拉茲似乎開始留意這個說法。在他的 *A Theology of Liberation* 一書新的導論中，他警告人要注意一種『輕率的熱心主義，把〔解放神學〕用很幼稚、簡單、錯誤的方法解釋，而忽略了基督教信仰整體的要求，就是要活在教會的聯合中』（1988:xviii; 參 xlii）。

在這點上還有另一個層面需要提：人類與生俱有的樂觀性。在這方面，解放神學——至少由它早期的表現看來——和那些講求『科技的人文主義』的世俗主義神學家一樣，都抱持著相當樂觀的態度。兩者都認為罪是存在社會結構裡而不是在人心裡，對未來以及人類本身都非常樂觀，可以說是承襲了啟蒙思潮的世界觀。兩者的不同只是：科技人文主義者認為所有的人基本上都是良善的，而解放神學則偏向認為只有窮人和被壓迫者才是天生良善的——那些富人和壓迫者都是邪惡的。

1960 年代以及解放神學早期的這種樂觀主義幾乎是極為明顯的。葛提拉茲（Gutiérrez, 1988:xvii）引述了 CELAM II 的文件（Medellín, 1968，拉丁美洲的解放神學在此首次被接納）其中一段，歸納說：

拉丁美洲顯然是有更新的跡象。……似乎是一個特別的時刻，人們熱切地想要完全地解放，從每一種形式的奴役中脫身，並邁向個人的成熟以及大眾的整合。……我們不能忽視這種朝向一個快速的更新發展所付出的巨大努力，是那位帶領人類歷史及民族歷史完成其使命的聖靈一個很明顯的徵兆。在這股與日俱增、堅忍不拔求取更新的力量中，我們會發現人性中所殘留的神的形像是一股強力的創造力。

在當時，葛提拉茲也感染了這種樂觀的氣氛，並且加以贊成。他以為真正能使烏托邦的理想成為可能，並且突顯其富庶繁榮的可能性者，就是我們所從事的革命經驗（1988:135）——的確，真正的烏托邦思想會要求、豐富、並提供政治行動一些新的目標（:136）。

這種論調可以說是 1960 年代那種安樂感的指標。以色列從埃及得釋放成為解放神學無可爭議的神學典範（Segundo, 1986:169）。Medellín

（會議）更是激起了拉丁美洲教會和人民的一股熱心。而在當時的確也發生許多極具潛力的事件。在智利和其他地方的資本主義似乎都承受著極大的壓力。社會主義的黃金時代好像就要垂手可及。只是到了 1970 年代，這一切似乎都消失得無影無蹤。在智利、烏拉圭、阿根廷、波利維亞等地，那份要求政治社會更新的盼望遭到完全的破滅。受到『國家安全』意識形態煽動的殘酷的政權，在整個南美洲大陸的許多地區強制實施軍警鎮壓和經濟政策（參 Míguez Bonino, 1980:1154）。提倡社會主義政權的地區也是，情況一點也沒有改變。壓迫只是換了個新包裝而已，而且更難抨擊他們的道德，因為社會主義的領導者都宣稱他們所做的事有著人民的支持。這麼一來，人民是解放了，但卻沒有自由……。

在這種氣氛下，解放神學中樂觀的成分開始逐漸消失。西坎多批評葛提拉茲的書 *The Power of the Poor in History* 而質疑（Segundo, 1986:224, note 254）：『他所講的「力量」是什麼？從歐洲實施殖民政策後四世紀以來，這股「力量」又藏到那裡去了？』西坎多在其他地方也對這種暗淡的景況做了一些省思：

好像該試的都試了，該用的方法也都用了，但是情況還是沒有改變。這種情況好像受制於一種很不富彈性的律，越來越覺得連得到部分自由的可能都沒有，不要說選擇自己想要的那種社會生活而為之奮鬥，就連討論都很困難。本來昨天還打開的路，今天卻又關閉了一條。（:175）

葛提拉茲在他書中的新導論裡對這種改變了的景況也同樣有所認識。他在書中說解放神學常常『引發出很膚淺的熱心主義』（1988:xviii）。所以第二階段的拉丁美洲解放神學就顯得比頭一階段要溫和嚴肅多了。對

西坎多而言（Segundo, 1986:157-180），這表示要『再次讀』保羅的書信，特別是他對奴隸的看法。保羅在不同的社會情況中計算付出的代價（:222, note 240）。保羅知道他以及基督徒奴隸所面對的奴隸制度——一種被罪轄制的形態——的問題，是一個受限的選擇、一個有關功效的問題，而且要計算代價的。假如作奴隸的全神貫注於爭取解放而花費所有的精力在這上面，保羅以為這個代價太高了。所以保羅作了個選擇，當然這個選擇有某種限度；這個選擇就是求取內在人性的發揮（:164）。保羅面對他所處的環境，暫緩把自己獻身於在社會政治上追求奴隸的解放（:165），但是這並沒有使他良心癱瘓，因為信心使我們看見肉眼未能見到的；信心代表我們（以及奴隸）在認知前提上的一種改變（:159）。有了信心，就會對現有事件有一種新的解釋方法，所以保羅能甚至能說（羅八 28）：『萬事都互相效力，叫愛神的人得益處』（:221, note 237）。

我們當然不能很簡單地就直接把保羅的話運用在我們現今的狀況當中。不過我們還是必須容許自己諮詢保羅的屬靈原則，自問：保羅的『精力計算法』（energy calculus）在我們的處境中到底是什麼意思。保羅的真理原則，也是耶穌的真理原則。西坎多說（1986:173），很難想像耶穌在面臨我們今天必須生活的處境時，會是保持緘默的。但是我們也同樣很難想像祂會用不合實際的方法，只為了原則的緣故，對駕馭在我們之上的當局挑戰。不過保羅和耶穌並非只逃避現有問題而歸向『私下』解決；他們所強調的是身為奴隸這種不合人性的地位，並不能阻止他們獲得人性的成熟，就是藉著對基督的信心以及相信基督帶來的『超越的資料』（transcendent data）（:180）。在耶穌和保羅所處的環境下，這是唯一可以使奴隸獲得人性的方法。這也是基督徒能在罪惡的質上（qualitative）得勝的方式，雖然不一定能逃脫在量上（quantitative）的得勝（:160）。

西坎多可以說為解放神學開出一條新的路線。基督徒是可以誇勝的，雖然環境沒有改變，解放也沒有來臨。解放和救恩彼此有相當程度的重疊，但卻不是完全重疊。我們不應該欺騙自己以為可以掌握住每一件事，可以現在就完成每一件事；如果這樣的話，我們就消滅了『下一代的重要性和他們的決定性的特質』（Segundo, 1986:160）。保羅的（和西坎多的）觀念是『經得起長時間考驗的屬靈原則』（Robert Bilheimer; Henry, 1987:279f 引用），而不是像伯拉糾派一樣，相信『我們有能力藉著行動、言語和思想來成就每一件善事』（Pelagius; Henry, 1987:272 引用）。對伯拉糾派而言，只要我們夠努力，就可以在世界上達到真正的公正與合一（:274; 參 Gründel, 1983:122）。但是盼望人類能擔負起世上的重擔，根本就是一種幻想，只有導致人類由焦慮而絕望（參 Duff, 1956:146）。這樣只有更加深我們的罪惡感而越發自我責備，因為我們相信自己應該可以達成的事，實際上卻無力完成。於是我們便受困於一種信念，以為公正必須是我們認為的公正，我們能夠、而且必須用償還的方式來解除罪惡，用更多的行動來克服挫折，所以就無情地逼迫自己由一個『參與』跑到另一個『參與』。加上這麼做到底是真的為正義，還是為自己的名譽榮耀，界定就很模糊了。為正義而努力很容易變成是一種意識形態的教條主義，結果很可能為正義奮鬥半天卻作出不公正的惡事（Henry, 1987:279）。

西坎多就是希望能斷開這個挫折的惡性循環，這是連解放神學也難以避免的。然而我們應該要認清西坎多的立場並非反映一種對『現實』的妥協，或者是做實際的調整而與之和睦共處。如果是這樣就大大違背了解放神學的中心主旨。西坎多事實上還是堅定地委身於解放的事。假如基督教失去了對抗文化和更新世界的角色，別的力量就會取而代之。我們需要異象來引導我們在歷史中行事。如果對此異象冷漠忽視，等於是否認那位要除滅所有剝削、痛苦、貧窮的神。一旦我們的盼望被妥協了，一旦我們停

止期待在歷史中能有聖經所談到的、大規模的更新變化的事，我們就已經抹殺了這個異象（參 Krass, 1977:21）。我們必須毫不留情地背向過去那種二元論的思想，以為可以把身體與靈魂、社會與教會、末世與現今分開，我們要重新拾回那份包括萬事的信心、愛心和盼望，知道神能在現今的世代中散播出祂永恆勝利的光芒。

解放神學經常受到誤解、攻擊和毀謗批評。我認為誤解的例子當中，造成很深遠影響的要算是 1984 年庄梵諦岡發佈的 *Instruction on Certain Aspects of the "Theology of Liberation"*，特別是針對勃夫（Leonardo Boff）而來的批評。我在這一段的討論並不是想為解放神學洗刷清白，也不是有意為它『辯護』。我只是想指出解放神學這項運動雖然有它的缺點過失（而且有好幾個），但是它代表『一個新的階段，與過去從使徒傳統開始延續而來的神學省思緊密相聯』（John Paul II，在 1986 年 4 月寫給巴西主教信上的話，Gutiérrez, 1988:xliv 引述）。教宗在此講得真好，解放神學不是一種新神學，而是在一個新階段裡的神學省思，所以與以往時代的神學省思有連貫性，也有非連貫的新穎性。這不是在講流行趕時髦，而是嘗試在後現代時期使信仰富有意義。也正因為如此，解放神學永遠不會有一個最後的產品。葛提拉茲就說，我們在每一個階段裡，『如果真要用別人能了解的語言，又能忠於基督教的整合信息和我們所經歷的現實景況，我們就必須對先前的公式不斷地琢磨、改善，可能還要加上修正等工夫』（Gutiérrez, 1988:x/viii）。

宣教即進入文化（Inculturation）

文化調適（Accommodation）和本色化（Indigenization）的變遷

進入文化（inculturation）代表處境神學第二種重要的模式（參 Ukpong, 1987），而且和解放神學一樣是最近才有的——雖然不是說在基督教歷史上沒有過類似性的先例。進入文化是當今基督教表達其多樣形式的一種形態。甚至這個名詞也是新的。查理斯（Pierre Charles）曾把在文化人類學中常用的『對某種文化適應』（enculturation）的觀念介紹到宣教學裡，但是是由梅森（J. Masson）在 1962 年首先用了 *catholicisme inculturé*（inculturated Catholicism）這樣的語詞。於是『進入文化』（inculturation）這個詞就很快就在耶穌會中流行起來。1977 年耶穌會的會長 P. Arrupe 把這個詞介紹到主教的議會中；於是由此議會而頒佈的〈使徒告誡〉（Apostolic Exhortation）*Catechesi Tradendae*（CT）就採納這個用詞而通用起來（參 Müller, 1986:134; 1987:178）。這個詞很快也被更正教所接受，而且今天變成是宣教圈裡最廣泛使用的觀念之一。

基督教的信仰要經過『轉譯』（translated）到文化中的過程，才有可能存在。這是基督教從一開始就具備的特質，希望在本研究的討論過程中已經對這一點表達得很清楚。Lamin Sanneh 說得好（參 Stackhouse, 1988:58），早期教會『在猶大和外邦世界之間坐牆觀望的時候，就是在跨越文化的環境中以轉譯做為她的胎記』。²⁰ 因此在保羅建立的教會裡，猶太人、希臘人、化外人、色雷斯人（Thracians，巴爾幹半島東部的一族）、埃及人和羅馬人，都能在教會中感到自在（參 Köster, 1984:172）。在使徒之後的教會也是如此。基督教信仰在當時以很多種的儀式、背景（有敘利亞的、希臘的、羅馬的、喀普替的〔Coptic〕、亞美尼亞的、衣索匹

亞的、馬若恩的〔 Maronite，在黎巴嫩地區〕等等進入文化當中。而且在此教會早期，重點在於地方教會，而不是以君主制的形式統一教會。

然而在君士坦丁大帝之後，以前這個 *religio illicita*（不合法的宗教）卻變成了國教，教會也變成了文化的承擔者。於是宣教的往外延伸就意謂著是一種由文明人到『野蠻人』，以及由『至好的』到『次好的』一種運動——在此過程中後者必須降服，否則便遭根除。這麼一來，基督教宣教所到之處，就必定有分解文化的前提。如果文化沒有遭到分解，就表示宣教不怎麼成功（正如某些亞洲地區的文化——參 Gensichen, 1985:122; Pieris, 1986）。

本書第九章以及其他地方，我已經強調了西方殖民主義、文化的優越感和宣教事工『自表天命』（*manifest destiny*）的作風，以及福音妥協的程度所帶來的深遠的影響。我這裡不再重覆已經說過的，只想提出跟現在討論的這個主題有關的幾個方面。

到了西方大規模的殖民擴展開始之時，西方基督徒並不知道他們的神學已經受了文化的支配；他們總以為信仰是超文化而且全世界都有效的。而且因為西方文化被認為是基督教文化，所以在外銷基督教時也要把文化一併帶去。不過大家很快也看出，如果要把基督教快快傳開，這過程必需要有一些調整。而這些調整策略就分別叫做順應（*adaptation*）、調適（*accommodation*）（天主教的說法）、或者是本色化（更正教的說法）。不過，經常這些策略只限於無關緊要的事，譬如禮拜儀式用的衣服、非聖禮的一些禮儀、藝術、文學、建築、音樂等等（參 Thaurén, 1927:37-46）。

如此所分出的枝節問題是多方面的。首先是，調適的項目從來不包括修改『預鑄的』（*prefabricated*）西方神學模式。第二，對於第三世界基督徒現在被允許用自己文化中的某些要素來表達他們所領受的這份新信仰，西方認為是一種讓步。第三，只有那些『中性的』、本質良好的，沒

有受到異教污染的那些文化要素，才可以使用（參 Thaurén, 1927:25-33; Luzbetak, 1988:67）。第四，『要素』（elements）這個字的使用，可以看出已經受了啓蒙思潮的影響，不把文化當成整體看待，而是分成好幾個成分，可以隨意合併或拆開；所以把某些『要素』單獨拿來供教會使用是很合理的。第五，不用說，需要本色化或調適工夫的只是這些『年輕』的教會，至於西方教會的本色化已經是既成事實；福音在西方已感到安舒自在，只有在別的地區才覺得陌生（參 Song, 1977:2）。第六，用『順應』（adaptation）這個詞，不得不讓人覺得這種作為只是周邊性、表面性的，在整體宣教的重心上並不十分重要；是一種可有可無的方法或形式，並不影響到內涵（參 Shorter, 1977:150）。所以基本上有著『核心』（kernel）跟『外殼』（husk）的差別。信仰在西方教會無疑地是核心，而宣教士所穿著的文化衣裳和配帶，只不過是可以棄絕的外殼。在文化調適過程中，核心一定不能改變，只有形式可以採用新文化中的東西；同時這些文化還得調整來順應『核心』（參 Fries, 1986:760）。第七，整個過程暗示或明示，只有年輕的教會才需要年長的教會，至於後者根本不需要依靠前者任何的幫忙，一切運作完全是單行道進行。最後一點，經常本色化的要求並非來自新信主地區的人們，而是由於宣教士對當地文化的愛好，所以才堅持這種特殊性，以為必須讓年輕教會保留他們原始的文化風貌。

雖然如此，有些早期耶穌會的宣教士，像是 Nobili 跟 Ricci，都嘗試對印度人和中國人超越這種核心-外殼模式而行使調適的關係。*Propaganda Fide*（1622 年成立）事實上也有此意。1659 年出了一份很特殊的政策說明書，指示宣教士不要強迫當地人民改變風俗習慣，只要這些風俗不與宣教和道德互相衝突。這份說明書接下去說：

有什麼比把法國、西班牙、義大利或歐洲其他國家帶入中國境內更為荒謬的事呢？這不是你們要帶進去的東西，只有信心才是主體，而信心是不會拒絕或損害人們的禮儀和風俗的，只要這些風俗禮儀本身並不罪惡腐敗。

雖然有了這項指示（這跟一千年前教皇貴革利〔Pope Gregory the Great〕的指示很相像，參 Markus, 1970），但是耶穌會的宣教士還是很早就遇上了難題，特別是在中國和印度發生的、人人皆知的『禮儀之爭』（Rites Controversy）。1704 年教皇的使使 T. M. de Tournon 發佈了一道法令，控告耶穌會有十六條作法上的不是。教皇與 de Tournon 採相同立場，先後頒佈兩道教皇的法令（1707, 1715）贊同 de Tournon 的裁決。禮儀之爭一直持續到 1742 年，又頒佈了另一個法令 *Ex quo singulari* 對前兩項裁決予以背書。1744 年教皇的諭令 *Omnium sollicitudinum* 除了准許一些最不關緊要的風俗可以保存之外，把所有當地的禮儀習慣均加廢止，不但要所有傳教士宣誓遵守，連進一步討論也不行（參 Thaurén, 1927:131-145; Shorter, 1988:157-160）。1773 年耶穌差會（Society of Jesus）被停禁，不久也把所有耶穌會宣教士都召回國。一直要到 1814 年才再因教皇諭令而重新恢復。1744 年所發的誓約要到 1938 年才撤回。

更正教在這方面看起來好像不大一樣，其實只是不像天主教用行政權威來執行，而是不知不覺中以歐美文化為前提來表達信仰的立場。大體而言，更正教由於強調人性的全然腐敗，所以比天主教更懷疑『非基督教』文化有什麼可取之處（Müller, 1987:177）。他們會容許某些程度的自由，但主要還是在為歐洲文化模型做翻版工作。即使在他們有意實施的本色化中也看得出來，譬如在一個半紀前由安德生（Rufus Anderson）和魏恩

(Henry Venn) 提出的『三自』(自治、自養、自傳)作為宣教的目標，即是典型的例子。這種『教會特色』(*notae ecclesiae*) 根本是從西方對於一個成長的群體所有的概念衍生的，這樣的群體可以達到自養、自傳、自治；於是把這些當成評定年輕教會的標準。那些老早就達到這種目標的西方教會，則代表是『高級』型，而其他掙扎奮鬥要達到此目標的則是『低級』型。無論在天主教也好，更正教也好，都是以教學的方式來看教會發展——年輕的教會要經過一段時間費盡心血的教育和訓練，才能有自立『成熟』的結果，才能達到『三自』的狀況。然而實際上有些年輕教會像彼得潘(Peter Pan ; 編按：童話人物)一樣，永遠『長不大』，至少在年長的教會眼中是如此。而他們之中大部分只能勉強存活，也藉以討好他們的建立者，他們毅然決然與周遭的文化隔離，而如一個外來的團體般生存著。

廿世紀的發展

這種文化調適的『嚴謹系統』(Thaurén, 1927:130) 是無法持久的。有來自各方的勢力使之崩潰瓦解，其中包括十九世紀在第三世界出現的國家主義；人類學思潮的興起，在此思潮中逐漸顯示出所有文化(包括西方文化)的相對性和處境性；以及年輕教會趨向成熟的景象(這對我們的主旨特別重要)，這些年輕教會之所以能成熟，與脫離宣教士而建立獨立性的教會有關。儘管『三自』的模式有它連帶的缺點，但是這個模式也同時幫助啓發隸屬的人們在嚴謹的教會定義之外尋找獨立的空間。甚至像賀肯弟(Hoekendijk) 這樣對整個西方宣教事工激烈批評的人，也要承認教會在這點上比世界要跑在先(1967a:321)。早在 1860 年，當西方還沒有人敢夢想殖民地地區會有什麼自治團體出現時，許多宣教工作當中已明顯計劃建立獨立的新興教會。在這點上，西方宣教圈子可以說比殖民當局具備了更多的敏銳性。

教皇本篤十五世（Pope Benedict, XV），在他發佈的諭令 *Maximum Illud*（1919）裡，更是首先推動『「宣教教會」有權停止受外國教會殖民控制』，他還提倡這些教會可以有自己的聖職人員及主教牧師。*Rerum Ecclesiae*（Pius XI, 1926）和 *Evangelii Praecones*（Pius XII, 1951）兩條諭令更沿著類似的路線精益求精（參 Shorter, 1988:179-186）。自此之後，地方的教階就在各地被紛紛出現。布爾曼（Bühlmann, 1977）形容這種新發展是『第三教會的來臨』，以及『現代教會歷史上劃時代的事件』（Anderson, 1988:114 引用）。這種新現象也表達出一件事實，就是今天（根據 Barrett, 1990:27 的統計）在傳統的宣教差派國家之外的基督徒比在這些國家之內的基督徒要多很多（914,000,000：597,000,000），而且很多新興教會也已開始差派宣教士出去。

緊接著二次大戰之後，無論是天主教或是更正教，都必須做一大堆的調整。爲了我們的討論目的，我們只提兩項特別重要的。首先就是在中國發生的許多事件，最後是 1949 年共產黨獲勝佔領了大陸——這件事以特殊的方式象徵著整個舊的宣教次序的瓦解。然後就是在這種情況下——儘管戰爭期間教會好像變成了『孤兒』——許多第三世界裡年幼新興的教會不但活了下來，而且有的還在宣教士缺位的這段期間增長得非常驚人。威特比的口號（Whitby, 1947）『在順服中同工』以及由全球各地獨立教會所組成的議會成立的 WCC，就是對這種新的實況和新的關係的需要予以認定的兩種作法。這也是『宣教是互惠式的扶助』觀念表達，以及這種普世教協的『教會間彼此幫補』（Interchurch Aid），『普世教會分享人事』（Ecumenical Sharing of Personnel），以及『宣教的聯合行動』（Joint Action for Mission）（參 Jansen Schoonhoven, 1977; 天主教方面參考 van Winsen, 1973）。

不過宣教工作為教會間彼此的幫補是一種過渡現象（參 van Engelen, 1975:294）。到了 1960 年代後期，明顯地可以看出有了一次決定性的改變，甚至是在西方人的心裡都已經把原本以歐洲為中心的世界變成了以人類全體為中心的世界。因此西方的教會就越來越認可年輕的教會，並且注意到它們的發展。但是梵諦岡二次會議上，第三世界教會領袖的聲音還是被壓住了，正如在當時更正教的普世教協會議中也是如此。只有從天主教主教議會和更正教 CWME 在曼谷的會議之後（1973），才明顯看出全球教會的領導地位傳到了第三世界基督徒的手中。在第二次梵諦岡會議之時以及之後，對地方教會的『重新發現』，對彼此之間關係的更趨成熟有極大的貢獻。這些『基本基督徒群體』的誕生，首先在拉丁美洲，然後也在其他地區，對第三世界的地方教會基督徒的自我形像具有重大意義，甚至勃夫（Leonardo Boff, 1986）稱它是『教會的創始』（ecclesiogenesis），或者『重新發明』（reinventing）教會。

在這時可以說在典型的『三自』（three-selves）中要再加上『第四自』（fourth self）就是自己的神學省思（self-theologizing），這是十九世紀宣教學者決不會想到的事（參 Hiebert, 1985b:16）。其實有好多神學省思的工夫已在進行，只是沒有受到注意，或是在秘密中進展，常常也在『宣教教會』之外發生，所以不是在宣教士的視線範圍之內——何況這些省思會被宣教士認為是一種混合的現象而不予以接納。²¹不過自從 1930 年以來，亞洲（尤其是印度）從『宣教教會』來的神學家，開始有意而公開地以新的方式來為神學製圖。這種情形在非洲只有等二次大戰之後才浮現出來。1956 年，有一群從說法語國家來的非洲牧者聯合會出版了 *Des prêtres noirs s'interrogent*，對天主教界產生了很廣大的影響。不久之後，有位在 Kinshasa 天主教神學系的學生 Tharcisse Tshibangu，開始對他的比利時籍導師的觀念——認為有一種普世都有效的神學——提出挑戰。

1965 年他出版了 *Théologie positive et théologie speculative*。這些發展算是在修定 John Mbiti 曾經說過的話：「（非洲教會）是個沒有神學、沒有神學家，也不關心神學的教會」（1975:51）。非洲的本地神學正要激烈地開展哩！

走向進入文化

以上所概述的發展情形等於是正在為著後來稱為『進入文化』（inculturation）的過程鋪路。終於大家都認清了文化的多元性就預設了神學的多元性，因此對第三世界的教會而言，可以向以歐洲為中心的神學研究方式告別（參 Fries, 1986:760; Waldenfels, 1987:227f）。在每一種人類文化當中，都必須對基督教信仰再思考，再形成，並且再活出來（Memorandum, 1982:265），而這必須要以很重要的方式，深入文化的根源來進行（EN, 20）。尤其是在西方已對第三世界文化加以肆虐摧殘，可以說帶給他們『人類學上的貧窮』（anthropological poverty）的情況下，更需要進行這種工作（參 Frostin, 1988:15）。

剛開始時，西方教會領袖對這種新發展接納得很勉強。譬如史尼德斯（Snijders, 1977:173f）就指出保祿六世（Paul VI）曾在這種進入文化的觀念下徘徊不定，不知道該接受還是該拒絕——很像六世紀時，教皇貴革利大帝對當時宣教上進行的文化調適的心態（參 Markus, 1970）。不過保祿六世最後還是毅然地選擇了進入文化的路線，後來的約翰保祿二世（John Paul II）也是如此，特別在 CT 中看得很清楚。後者對此計劃委身到一個地步，還在 1982 年設立了為文化的教皇議會（Pontifical Council for Culture）（參 Shorter, 1988 230f）。在更正教方面也有類似的進展情勢，而在此事上福音派常是領頭在先（也許因為更正教普世派人士對宣教以解放來進行比以進入文化來進行要覺得有興趣的多吧？）。關於此，劃時代的事件要算洛桑會議（Lausanne Committee on World

Evangelization) 於 1978 年在百慕達 (Bermuda) 的 Willowbank 所召開的福音與文化研討會 (Consultation on Gospel and Culture) (參 Stott and Coote, 1980)。這份 Willowbank 報告 (:311-339) 也被普遍地採納 (參 Gensichen, 1985:112-129)。大體而言, 這份報告主張進入文化要採取『動力的同等』模式 (“dynamic equivalence” model, Stott and Coote, 1980:330f), 所以是依循耐德 (Eugene Nida) 和較近期的克福特 (Charles Kraft) 的足跡來進行。不過『動力的同等』, 可說是『轉譯模式』的變種, 只不過是當前好幾個進入文化模式的形態之一。其他還有人類學 (anthropological)、實踐方面 (praxis)、綜合性質 (synthetic) 以及語言符號學 (semiotic) 等模式。語言符號模式的一個極佳的例子就是崔德爾 (Schreiter) 的 *Constructing Local Theologies* (1985)。這麼看來, 進入文化的意義對每一個人來說不一定相同。不過這些模式還是有幾項共享的基本特質, 而與先前的『文化調適』、『本色化』等方式迥異。

那麼差異在那些方面呢?

第一, 是『主導者』 (agents) 的不同。以前是西方宣教士在信仰和 地方文化之間作勸導、和藹地指教的工夫。當然『調適』、『順應』這些名詞本身就提示這樣的意思。所以過程是單向的, 而地方的信仰群體並不是主導者。但是在進入文化的過程中, 主導者是聖靈和地方群體, 尤其是一般信徒 (laity) (參 Luzbetak, 1988:66), 而不再是宣教士、聖職階級或在上的權威來掌控這個過程。這並不是說宣教士和神學家就被排除了。崔德爾 (Schreiter) 甚至以為這些人的參與是不可或缺的; 他認為如果忽視了專業神學家的資源, 等於是『寧可選擇無知而不肯選擇知識』 (1985:18)。只是宣教士不再以『和平部隊』的心態來『行善』; 也不再以好像擁有所有答案的姿態出現, 而是跟每一個人一樣都在參與、學習。原先做老闆 (padre), 現在是同伙 (compadre)。進入文化只有

在大家願意同甘苦、共患難，一起生活時才有可能進行（Sundermeier, 1986）。

第二，以地方上的情境為真正的重點。『世界共通的語言只有用方言說出』（P. Casaldàliga; Sundermeier, 1986:93 引用）。梵諦岡二次會議的新重點在於地方教會已經指向了這個方向。普世的一統教會只有在各個地方教會存在時才存在（LG 23, 26）——第三世界的教會在這點上比西方教會更看重（參 Glazik, 1984b:64）。在這個地方層面上，進入文化的涵義比傳統或人類學上用的『文化』這個詞更廣，它包括了整個的處境：社會、經濟、政治、宗教、教育等方面。

然而，進入文化不只是一項地方上的事而已。它也是一個區域性（regional）或是大型處境（macrocontextual）和大型文化（macrocultural）的表現。本書前面已提到各時代典範所以會產生，是因為基督教信仰進入另一個大型文化的處境當中——希臘文化、斯拉夫文化、拉丁文化、或者日耳曼文化的世界裡。在這個過程中產生的神學爭論，恐怕在文化上和教義上的差異旗鼓相當。從這個角度來看，宗教改革可以說是基督教信仰在日耳曼及其相關民族當中一種（誤了點的？）進入文化的現象。今天在世界許多地區上的差異也是這樣。所以該考量的不是教會是屬天主教、聖公教、長老會或信義會，而是它是否在非洲、亞洲或歐洲找到歸屬。地區上的差異的確變得比教義上的差異更具有決定性。譬如，很顯著地，美國的黑人，雖然幾百年來一直遭受其他文化的摧殘欺侮，但是還能保住獨特的宗教文化上的認同。因而，這種大層面的差異可以解釋為什麼基督教在拉丁美洲進入文化的方式會採取與窮人的休戚與共，而在非洲則是著重在與各種文化的休戚與共、聯合；在亞洲則是尋求在稠密的、多元化的宗教狀況下找到信仰的認同。難怪在世界各個地區，我們會看到地方性的教會論、基督論等教義紛紛萌芽。

第四，進入文化依循著**道成肉身**的模式（參 John Paul II; ITC, 1989:143 引述）。Willowbank 報告中特別引用約翰福音十七 18；廿 21；以及腓立比書二章的經文（參 Stott and Coote, 1980:323）。事實上這種真正進入文化，倒空自己、道成肉身的層面，一再出現於所有的神學傳統教訓中（參 Bühlmann, 1977:287; Stott and Coote, 1980:323f; Geffré, 1982:480-482; Gensichen, 1985:123-126; Müller, 1986:134; 1987:177; 參 CT, 53 和 ME, 26, 28）。這種把福音成爲『肉身』，在種族和文化中『成形』，『不斷地道成肉身』（P. Divarkar; Müller, 1986:134 引述），是跟一千年以來流行的各種模式非常不同的。在這個典範中，不是太講求教會要怎麼擴展，而比較是教會在每個新文化、處境中要怎麼**重生更新**。

第五點是承接上一點而來，在以前的模式中的確提示了要在福音和文化之間**互動**，但是**互動對話**的神學內容往往模糊不清。所以福音和文化之間的**權衡協調**應該架構在基督論上（Gensichen, 1985:124）。只是宣教士不能只是費心於『帶基督』到其他種族文化當中，而是要容許每一種民族經歷基督時，其信仰可以有機會開始它自己的歷史。進入文化主張**雙重的運作**：就是基督教立即進入文化以及文化基督化。福音必須在考慮處境已有的意義系統（參 Schreiter, 1985:12f）而成爲某一程度的文化現象（Geffré, 1982:482）之時，仍舊保持『好消息』（Good News）的特質。一方面福音帶給文化『屬神奧秘的知識』，一方面福音又能幫助文化『從它們自身的生活傳統中，帶出來基督徒的生活、慶典以及思想富於創意的表達』（CT 53）。這種方式自然就會脫離那種把信仰當成『核心』，文化當成『外殼』的區分方法——這種方法就是西方科學傳統中把『內容』和『形式』區分的一種說明。其實這種區分法在許多非西方的文化中並不管用（參 Hiebert, 1987:108，參考 Mary Douglas）。因此用種子撒在特

殊文化的土壤中而後開花的隱喻或許會比較適切一些。AG 22 也採用了這種說法（當然沒有明顯地使用『進入文化』一詞）。

第六，因為文化是一個包羅萬象的實質，所以進入文化也是包羅萬象的。EN 20 還寫到，神的主權只使用在『人類文化的某些成分』。其實現在大家都知道不可能把風俗習慣分別出幾個要素而予以『基督化』。如果這麼做，福音與文化就不會在具有意義的層面上接觸（參 Gensichen, 1985:124f）。惟有當兩者的接觸是全面性的時候，這個經驗才會成爲生氣活潑的力量，而從內部來更新文化（參 Müller, 1987:178）。

『進入文化』的限制

『進入文化』也有它批判文化的層面。信仰和文化表達方式儘管彼此不能分開，但也從來沒有完全銜接。『進入文化』不是指要毀滅文化而在其上有新的建立，但也不是把文化照單全收（參 Gensichen, 1985:125f）。以爲只要似乎是對人們有意義的『都可以去作』，就會造成悲慘的下場。

當然，西方教會應該先對自己這麼說，才有資格對別人這麼說。往往在西方，基督教進入文化的過程太『成功』，到一個地步，基督教已經成爲文化的宗教層面——社會從教會聽到的聲音只是她的音樂。西方常常用自己的文化來塑造國產的福音，以致讓別的文化對福音產生不必要的陌生感。當然，實際上，福音對每個文化都是陌生的外來品，都是一個矛盾的徵兆。但是當福音與某一個特別的文化產生衝突時，例如與第三世界，就得問問這種衝突的根源是從福音而來，還是因爲福音跟宣教士的文化太接近的緣故，經由宣教信息而把當時自己的文化帶進來，而產生衝突（參 Geffré, 1982:482）。

渥斯建議（Walls, 1982b），有兩項原則可以在這裡同時運用。一方面是『本色化』的原則，就是肯定福音可以在每一種文化中感到自在，而每一種文化也都可以在福音中感到自在。但另一方面是『客旅』的原則，

警告我們福音會讓我們跟社會格格不入——『因為無論是東方是西方，古代或現代，沒有一個社會能夠毫無痛苦地，完全吸收基督的話語到它的系統當中』（:99）。真正的『進入文化』的確可以把福音看成是文化的解放者；但是福音同時也可能變成是文化的囚犯（參 Walls, 1982b）。

Pedro Arrupe 說，『進入文化』所關切的是使它成為『一個活潑、引導、統合文化的原則，可以更新變化、再造文化，以致帶出一種「新創造」』（Shorter, 1988:11 引用；參 ITC, 1989:143, 155）。因此所著重的是『新創造』，是對舊有的一種更新，是在撒種之後，產生出跟種子完全不同的花朵。

彼此文化化（Interculturation）

就『進入文化』的性質而論，它永不可能成爲一個固定的事實。沒有文化可以達到完全文化化的地步。『進入文化』永遠會是一個暫時性、延續性的過程（參 Memorandum, 1982:466），不但因爲文化不可能是靜止的，而且也因爲這樣一來，教會才能不斷發現以往所不認識的信仰的奧秘。福音信息和文化之間是一個活潑又具創造性的關係，充滿了許多的驚奇。沒有所謂永恆的神學（*theologia perennis*），可以成爲『地方神學的仲裁』。西方神學以前就是自以爲有權當第三世界神學的裁判，自以爲是已經把福音完全本色化、文化化而產生的最後產品。我們現在才開始明白這是非常不合宜的想法。西方的許多神學——跟其他神學一樣——都還在發展，都在處境化、本色化的過程。

這種洞見有著很重大的影響。我們開始了解所有的神學，包括西方神學，都彼此互相需要；彼此互相影響、挑戰、強化、激勵——以致西方神學能從好幾世紀以來『被擄於巴比倫』中得到釋放。就某個意義來說，我們所從事的不僅是進入文化的工作而已，而是『互相文化化』的過程（*interculturation*）（Joseph Blomjous, 參 Shorter, 1988:13-16）。我們

需要的是『神學的交流』(Beinert, 1983:219)，也就是第三世界的學生可以繼續到西方去研究(如過去長久以來所進行的)，但是西方的學生也要到第三世界去學習研究，這樣才可以停止由西而東或由西而南的單向進行，而成爲從雙向逐漸向多向的關係。²² 這樣的話，舊有的二分法就可以提昇，西方教會會驚訝地發現，他們並不只是施惠者，而東方、南方也不只是受惠者而已，而是雙方同時有施有受，進行彼此滲透的作用(參 Jansen Schoonhoven, 1977:172-194; Bihlmann, 1977: 383 -394)。要產生這種情形需要做位置上的重新調整，特別是西方和西方的宣教士這部分(也許由南方差派到西方的宣教士也逐漸要做同樣的調整!)，必須重新思考接受以及真正受教的必要性和福氣。七十年前佛蘭明(Daniel Fleming)就說，宣教士必須了解自己只不過是『暫時性、次要性和輔導性』而已(Hutchison, 1987:151 引用)。這並不是說宣教士可以被廢除或者已經不重要了。他們仍舊是普世性教會，是基督的身體，超越疆界、文化、語言所有障礙的活生生的記號。但是他們也會比以往更成爲從一個教會差派到另一個教會的使者，成爲互相團體合作的活生生的見證。

進一步而言，相互文化化會使信仰在地方上的道成肉身不至於太地方性。一方面，單元性(homogeneous unit)的教會也許會不成長，而不能與別的教會溝通，以爲他們對福音的看法就是唯一正確的看法。教會必須成爲讓人覺得自在的地方；但是如果我們只在我們的特定教會覺得舒服，而排除別的教會，或者表示不歡迎，或者讓別人覺得很陌生，那就一定是出了毛病(參 Walls, 1982b)。但另一方面，我們也許又過份提倡多元的地方性神學無限制的差異，而稱不僅每個地方的敬拜群體可以有自己的神學，而且每個牧師、每個會友也都可以有自己的『地方神學』(參 Stackhouse, 1988:23, 115f)。所以爲了抵制這樣的立場，我們必須說，教會和敬拜群體必須除去地方化的情形(de-provincialized) (:116)。這也只有地方

教會能與更廣義的教會實質地接觸，接受培育，才有可能發生。我們在地方上聚會時，要有全球性教會的眼光，也就是綜合微觀（micro）與巨觀（macro）的眼光。固然教會是『各自』存在（LG 23），但是地方教會也是因教會的大公性（catholicity）而存在（參 LG 13）——這不但是羅馬天主教這個國際教會結構是如此，對所有自稱『基督徒』的群體也是如此。如果教會是基督的身體，身體只能有一個。這麼說來——不是在提倡理想主義的超文化實體——教會誠然是一種『普世性的釋經群體，在此從各地來的基督徒和神學家可以彼此核對一下自己的文化偏差』（Hiebert, 1985b:16）。有個別性並不表示就要特立獨行；因此，甚至當我們在慶祝自己的地方神學時，讓我們同時記得『任何神學只是對普世性信息的一個演說（discourse）』（Gutiérrez, 1988:xxxvi）。這個演說必然會帶來張力，但是如果我們追求『使差異和睦的合一』，這個張力就可以成爲是具有創造性的（Sundermeier, 1986:98 參用 H. Meyer）。假如我們遵循這條路來走，我們對宣教和教會的認識將確然與以往的模式有實質上的不同，同時也會經歷到與以前的時代有重要的銜接和溝通。

宣教即是共同見證（Common Witness）

宣教中普世理念的（再）誕生

我已經把這個即將浮現的神學模式叫做『普世』（ecumenical）模式（見本章標題）。這個主旨一直隱含在全章裡面，現在必須把它更清楚表達出來。

就更正教這方面來說，普世的理念是各種覺醒運動和西方教會繼起的世界性宣教參與的直接結果。這種情形第一個清楚的實例，就是十八世紀初期的敬虔派運動。在德國、北歐、荷蘭、英國等地的路德宗、加爾文宗

和聖公會經歷了一次新發現的基督徒合一，是超越不同宗派的，而他們覺得迫切地想投入一個新的、超宗派的宣教運動（參 Rosenkranz, 1977:168）。另外這種普世教會的精神也顯示在聖經團體當中，以及十九世紀末的學生運動裡，像是青年會（YMCA）、女青年會（YWCA）和世界基督徒學生聯盟（WSCF）等組織。但卻是海外宣教運動把這種普世教會的理念發揮得最為熱烈。好幾個早期的宣教差會都是非教派或是超教派型的，如倫敦宣教團（LMS）、美國董事會（American Board）、巴塞爾（Basel）和巴曼（Barmen）宣教差會等等。其他如柏林宣教差會（Berlin Missionary Society）也只是稍微帶點宗派性而已（參 Rosenkranz, 1977:198）。

不過到了 1830 年代，這種普世宣教以及教會合作的熱度就慢慢冷卻下來。一個新興、激烈的教派主義開始了。事實上這種徵象在覺醒運動一開始就已經存在了。1795 年倫敦宣教團（LMS）特別以超越宗派的理想而組成，但只在四年之後，聖公會的人士就從中退出而自組（宗派性的）聖公會宣教團（CMS）。LMS 便逐漸也變成了一個宗派性的宣教團（屬於 Congregational Church）。在大西洋西岸的美國董事會也走上相同的命運。在歐陸方面，信義會逐漸感到對巴塞爾宣差會「混合」的性質難以接受；於是在 1836 年，萊比錫宣教差會（Leipzig Mission Society）就根據路德派的教義基礎而成立，代替了原先的巴塞爾差會（參照本書第九章）。

結果這麼一來，傳到外地去的不再只是「祝福的神榮耀的福音」（LMS 所提倡的基本原則之一），而是信義會、長老會、聖公會等的教派主義。當然無可避免地就在「宣教工場」上產生敵對、競爭的現象，而且常常規模浩大。尤其是在中國，這個傳統上「更正教宣教的最愛」。1855 年已經有廿個不同的更正教差會在中國的六個港都工作。到了 1925

年全中國有一百三十個差會團體（Rosenkranz, 1977:210）。可以想像這種情形會造成多少負面的影響，帶來多少混亂的局面。畢佛（Beaver）直到 1953 年還寫道：『這些非天主教的宣教工作看來就像是一堆混亂的結合，彼此互不相干，又彼此做重覆的事，而且還經常互相競爭，似乎不可能共同計劃和行動』（Hoekendijk, 1967a:332f, note 66 引用）。

1875 年之前更正教方面唯一有普世精神形式的就是全球性的教派聯盟，參加聯盟的教派有信義會、長老會、循理會和聖公會等。但是在宣教工場上，教派之間彼此接納的程度開始有些發展，這也就是所謂的『禮讓協定』（comity agreements），根據這些協定把宣教區按差會劃分成爲幾個區域。也就是一種按地理位置分教派區的作法。當然只有當教派願意放棄他們教義中的絕對性時才有可能，所以通常都會把天主教和聖公會排除在這種協定之外。這些協定的目標很值得贊賞，但純粹是爲了實用——避免競爭，善用資源，向非基督徒提供更有效的見證（參 Anderson, 1988:102）。這也是在宣教地區由不同差會代表舉辦的頭幾次會議目的所在。

這些實際的考慮，在進行當中無意間卻讓人重新發現一項很基本的神學事實：基督教會的一體性。於是在十九世紀末的廿年間，情況有了戲劇化的改變，先是國際性的學生運動，然後是國際性的宣教運動，接著在廿世紀初，以緩慢遲疑的腳步走向全球性、總括性的普世教會運動。其中最重要的里程碑算是 1910 年在愛丁堡舉辦的世界宣教會議。由於會中以講求實際爲會議議程（講求『如何來做』的一個會議），所以整個會議達到了相當程度的超越宗派差異的目的（參 Scherer, 1968:20）。

儘管愛丁堡會議在於講求實際，但巴特（Karl Barth, 1961:37f）還是讚揚這次會議是教會學上一次重大的突破。以往大家認爲教會的合一是在神學辯論中達到教義上的共識而產生的結果，而忽視了外在的世界；但在

這個新景象裡，教會想要合一是因為對世界的關切而激起的。不過，愛丁堡會議中所呈現的『新型的普世主義』（ecumenism new style）還只在萌芽的階段。卡勒（Martin Kähler）算是最能掌握住這種合一的神學意義的第一人。他認為教會合一是信心的一種表達，而教會不合則是不信的一種彰顯。卡勒在寫給莫特（John Mott）的一封信中（[1910] 1971:259）就提到教會之間的爭吵是一種『分裂』（*Zerrissenheit*, disruption），與缺乏信心所引起的分裂相等。兩年之前（[1908] 1971:179）他還說過，宣教合一的欠缺比差會任何一種的財務欠缺更為嚴重。早在 1899 年他已寫過——幾乎是以很憂鬱的筆調——耶穌在約翰福音十七 21 的禱告（『使他們都合而為一』），一直都沒有得到應允：『到目前為止，主還沒有帶領祂的百姓走在朝向這條信心得勝的道路上』（[1899] 1971:462）。

1910 年的愛丁堡會議雖然沒有明說，但已表示出，若沒有真正的宣教，沒有向世界打開窗戶，就沒有真正的合一。對那些起初很猶豫地踏向合一宣教腳步的人而言，在經過一段時間之後都深信不可能在教會合一和宣教兩者之間作選擇：『教會（The Church）唯一的選擇是對兩者同時贊成或同時反對』（Saayman, 1984:127）。

1921 年國際宣教議會（International Missionary Council）的成立，是非天主教教會首次國際性、教派互通性的一個合作機構（參 Neill, 1968:107），也是這個時代新典範第一次很具體的表現。很快地接著又有其他兩個運動產生：信心與次序（*Faith and Order*）以及生活與事奉（*Life and Work*），兩者都可追溯是受了 1910 年愛丁堡會議的影響。而這兩項運動在 1948 年合併成立普世基督教會協會（World Council of Churches）。但是 IMC（差會協會）和 WCC（普世教會協會）把宣教和合一劃分而並存的情形逐漸遭受到壓力。於是 WCC 中央委員會便在瑞士的 Rolle（1951）集會討論『教會對宣教和合一的呼召』（參 Saayman,

1984:14f)。結果大家都承認把教會宣教的責任和教會合一的責任分開來是不可思議的；兩者對教會的本質的功能都很重要。而且也主張應該用『普世』（ecumenical）這個字來『形容與全體教會把福音帶到全世界的所有相關的工作』。

至於在全球性組織結構層面上，把合一和宣教二分的狀況只有在 WCC 新德里的聚會中給克服了，IMC 在此時併入 WCC 之內。不管人如何批評這項合併的方式，這個舉動無疑是指出了一項重大的神學要點：就是合一和宣教是一體互屬的。重新找回教會的宣教本質必定會發現，教會宣教只有由合一的教會產生，才能真正稱作是基督教。這項『發現』肯定了（東）正統教中很古老的一則信條：就是宣教和合一既然是互屬一體，我們就不可以把它們當成先後兩個階段來看待；如果我們不把這點牢記在心，我們只會帶領人歸入我們的『宗派』中，但同時也給他們注入了分裂的毒素（Nissiotis, 1968:198）。誠然，只有當教會宣揚福音的世界性時，教會才算是在宣教（Frazier, 1987:13）。教會是大公性的（catholic）等於在說教會具差傳宣教的本質（參 Berkouwer, 1979:105-107）。所以如果像某些人說的，現在普世的階段已代替了宣教的階段，等於是對兩者皆有誤解；而忽視其一，也等於失去兩者（Linz, 1974:4f）。

WCC 在新德里的集會（1961）之所以會決定把 IMC 合併到 WCC，正是因為持守住這個神學的看法。牛比津（Newbigin）在此集會中說：『教會之所以會組成世界協會就表示宣教工作並不比教會追求更新、合一次要』（WCC, 1961:4）。新德里集會也因著這種新的洞見，修正了 WCC 成立的『基礎』。原先 WCC 被認為是『接受主耶穌基督為神為救主的眾教會的一個團體』。但在新德里會議上，把『接受』（accept）改成了『承認』（confess）。並且加上說，『因此尋求一起完成他們榮耀聖父、聖子、聖靈之神的共同呼召』（參 WCC, 1961:152-159）。『共

同呼召』跟『承認』有關，也就是在承認之中有宣教的衝力，這是在原先成立的基本信條上所沒有的（參 WCC, 1961:116, 121, 157）。尼爾（Neill, 1968:108）稱這項決定是『教會歷史上革命性的一刻』。他又說：

世界各地超過兩百個以上的教會團體……在神面前鄭重地宣告教會對全世界佈道富有責任。這是自從五旬節以來，教會歷史上從來沒有發生過的事（:108f）。

1975 年奈羅比集會（Nairobi Assembly）更加同意新德里集會的觀點。在題為『合一需要什麼』的『部門報告』（Section Report）中就有如下的規定：『我們蒙召要合一的目的就是因此「世界可以相信」。若在追求合一中沒有把要帶領萬人歸向基督作為前提，這種追求便是錯誤的』（WCC, 1976:64）。

ME 1 也提到『基督徒合一和宣教呼召，以及普世教會主義和佈道工作之間有無法解開的關係』。CWME 在 San Antonio 的集會中（1989）也提到了相同的主題，並且解釋：『基督徒的宣教是基督合一的身體謙卑地參與在釋放和付代價的愛心行動中』（Section, I.10; WCC, 1990:27），『蒙召在宣教上合一，包含成為在生命上能超越世上一切障礙和破碎的一個群體，而且在十字架下活出人神合一（it-one-ment）的一種記號』（I.11; WCC, 1990:28）。

新德里、奈羅比、ME、San Antonio 等集會中的異象是否真能實現出來並不是這裡所要探討的問題。在最近幾年裡，組織性教會合一（『同一信仰，同一聖禮』〔溫哥華會議；參 WCC, 1983:43-52〕）的目標似乎有被忽視的現象。而且很多人說大公運動和 WCC 會員中的許多教會幾乎已經失去宣教的異象（這當然要看你怎麼定義『宣教』）。這種說法

也許是對的，或部分對而已。儘管如此，WCC 和它的成員的確對基督教信仰中很重要的一項主張作了表示：就是在合一和宣教之間是有不可分開的關係（參 Saayman, 1984:112-116, 127）。

有許多福音派團體在 IMC 和 WCC 於新德里會議合併之後，就從更廣泛的普世運動中退出來了。而且幾乎沒有福音派的宗派加入 WCC 的組織當中。這並不是說所有福音派都是反普世派，倒是意謂著普世運動的範圍要比 WCC 來得廣。今天福音派自己也有一種普世運動，從 1966 年的惠敦會議（Wheaton）和柏林會議經過 1974 年的洛桑會議到 1989 年的馬尼拉會議（Manila）。不過福音派所強調的合一與普世派所了解的合一有所不同。福音派比較把合一看作是屬靈的事，是看不見的無形教會的合一。而『有形』的合一則是為了更有效的佈道目的才會有所加強，而不把它當成是神學上無商議餘地的前題。譬如 LC 7 就記載著：『佈道工作同時也召喚我們要合一，因為我們的合一會強化我們的見證，正如我們的不合會損壞使人和睦的福音一樣。』可見這裡所關心的是一種實際的合一，包括在策劃上、互相鼓勵上、以及分享資源和經驗上。加上這種合一也受嚴格講求教義的純正所限制。譬如洛桑世界佈道委員會在 Pattaya 開會時（1980），建議把原來所寫，凡是與洛桑之約（*Lausanne Covenant*）『有同感』（in sympathy with）的人改成凡是『完全支持』（in full support of）洛桑之約的人，LCWE 要向他們開放友愛的關係。這種心態容易導致一種狀況，不是向非基督徒作見證，而是反而向與自己持不同觀點的基督徒說服。因此大體而言，在普世運動中很明顯的典範轉變並沒有在福音派當中產生。

天主教徒，宣教和普世主義（Ecumenism）

在天主教方面的發展比更正教方面還要來得劇烈。譬如在天主教公文上提到更正教時作了一些修改就是一個實例。從把更正教人士叫做『撒但

的兒女』、『異端份子』、『分離者』，變成『反對者』（*dissenters*）、『分離的弟兄』到最後改成是『在基督裡的弟兄姊妹』可見一斑（參 *Auf der Maur*, 1970:88f; *van der Aalst*, 1974:197）。以前的強硬、反動立場是在天特會議（*Council of Trent*）時立下的根基。爲了要維護大公主義（*Catholicism*），就用反對宗教改革（*Counter-Reformation*）來表達。*Mission* 這個字就有反更正教的意味；因爲最早含有『散播信仰』意思的 *mission* 這個字，是指著耶穌會在北德爲了使更正教人士回歸信仰的工作（*Glazik*, 1984b:29）。事實上，在設立 *Propaganda Fide*（1622）之後一直到 1830 年左右，*Propaganda* 的主要重點就是在呼召更正教回歸信仰。而且廿世紀的一些宣教諭令，從 *Maximum Illud*（1919）到 *Fidei Donum*（1957）都是不諱言地在反更正教（參 *Auf der Maur*, 1970:83f）。譬如 *Rerum Ecclesiae*（1926）提到呼籲那些『離開的弟兄回到教會的合一』以及『把非天主教徒從他們的錯誤中拉回來』的重要性（參 *Auf der Maur*, 1970:85）。甚至到 1949 年爲止還禁止天主教徒跟別人（更正教徒）一起唸主禱文。波特那就說（*Pförtner*, 1984:179），由於從天主教到更正教是一種典範的轉變，所以甚至產生兩種不同的『語言群體』（*linguistic communities*）；也就是他們的信徒即使使用相同的字眼，已不再有著相同的意思了。

面對著這樣的背景，會產生梵諦岡二次會議的確是項奇蹟。幾乎在所有的會議進行和記錄文件上都滲透著一股新興的精神。固然在用『教會』這個字上還是不太清楚（有時指的是天主教，但有時又指著比較廣泛的範圍），可是無疑地在此會議中提到教會時的一種方式和態度是跟先前所習慣的非常不同。LG 15 還明確地敘述，那些『藉著洗禮的印記與基督聯合的人，……誠然已經在聖靈裡與我們聯合了』。根據 LG 15 這樣的陳明，顯然要繼續將非天主教徒視爲宣教對象已不太可能了。

不過特別在『普世主義信條』（Decree on Ecumenism; *Unitatis Redintegratio*）中才用非常明晰的言詞，說明有必要改善彼此的關係而互相接納。克滿利（Crumley）描述會議在此所採納的立場是『在普世運動起伏不定的歷史中最為重要的一件事』（1989:146）。在這則信條的第一段裡說：『恢復所有基督徒的合一』是會議中最具原則性的一項關切，並且還說基督徒的分門別類是『與基督的旨意相矛盾，在世界面前丟人現眼，並且破壞基督徒最崇高的呼召，就是向所有人傳揚福音』。AG 6 也提到相同的主題而把教會的合一跟宣教緊密連接。所有受過洗的人都蒙召進入一個羊群，可以在萬國面前為基督做一致的見證。這則信條接下去說：『儘管也許他們還不能完全為統一的信仰做見證，他們至少也該有彼此的尊重和互相的愛心』。普世教協的信條當中有好幾次（第 3，19，23 段裡）隱約地把『脫離的弟兄』（separated brethren）改成『跟我們分開的弟兄』（the brethren divided from us），指出分開的事實是彼此而不只是單方面的（參 Auf der Maur, 1970:89）。會議中的『宗教自由聯合聲明』（Declaration on Religious Freedom; *Dignitatis Humanae*）以及教宗約翰廿三世開始的促進基督徒合一的秘書處（Secretariat for Promoting Christian Unity），都是在確保這整個發展的進行，而這項發展很受 WCC 這方面的歡迎（參 Meeking, 1987:5-7）。

梵諦岡二次會議以及更正教最近的發展可以說是為一個新年代的到來而歡呼（參 Saayman, 1984:33-67）。在梵諦岡二次會議之後，天主教更一直不斷地在這條新路上前進（:67-70）。EN 77（在 1975 年出版）堅持主張『要對還沒有完全合一的弟兄，以更大的委身來加強彼此的合作關係』。今天在天主教和包括福音派在內各個不同教派之間對話的進行，是當前教會中的一種景象。1980 年教宗約翰保祿二世稱馬丁路德是『信心與稱義信息的一個見證』。1983 年十二月十一日他還在一個信義會的

教會中公然稱讚路德。這兩個原本不同的『語言群體』，終於開始彼此了解，甚至用對方的語言來說話。普世的接觸（ecumenical encounter）總算擠進了以往爭議和敵對的局面。宗教改革所提倡因信稱義的教義，不再被認為是彼此分裂的根據（參 Pfürtner, 1984:168; Crumley, 1989:147）。

在各種研究報告文件中，用來表達這種合一與宣教並重理念的一個新名詞就是『共同見證』（common witness）（參 Common Witness 1984; 另參 Meeking, 1987 和 Spindler, 1987）。報告中宣稱，這種要共同見證的動力，並不是什麼策略產生的，而是因為『與基督和與彼此之間聯繫的覺醒，產生出一股驅使基督徒共同作見證的力量』（Common Witness 1）。聖靈在基督徒身上及基督徒群體裡的更新『乃以基督為中心，並且產生出一種新的順服和新的生活方式，而這種生活方式本身就是一項具有見證性的聯合』（Common Witness 13）。接著又在曼谷會議（1973）、洛桑會議（1974）和 *Evangelii Nuntiandi*（1975）產生出對於佈道工作『顯著、清楚的聚會』，更是值得賀采（Common Witness, 11）。史賓德勒（Spindler, 1987:20; 參 Meeking, 1987:9-17）便提說這種共同的見證是一項『偉大的現實』和『正在形成的傳統』。當然這種理念也碰上不少問題。『共同見證』在佈道層面上還是很少，尤其一般還是把宣教定義成『植堂』時，更不容易有共同的見證（參 Auf der Maur, 1970:97; Spindler, 1987:21, 25）。何況在教會文件上所記錄的共同聲明，並不一定就能落實到地方層面，然而後者才是問題。加上普世運動目前有點失去了起初那種氣勢，所以以現有情勢看來，我們頂多只能說是在一種『過渡的普世教會時期』（intermediate ecumenism）（Spindler, 1987:26f）。

在宣教中合一；在合一中宣教

1942年威廉天波（William Temple）在被封為坎布理大主教時，提到基督教在世界各地的存在，是『我們這個時代偉大的事實』（Neill,

1966a:15 引述)。而史肯厚凡 (Jansen Schoonhoven) 說，與此事實極為緊密相關的普世教會運動則是『我們這個時代第二項偉大的事實』，不管這個運動是以什麼形式出現。1948 年，天主教徒 W. H. van de Pol 提到 WCC 的組成是『歷史上絕對嶄新的事』。1960 年另一位天主教徒 M. J. le Guillou 則稱 WCC 是『歷史上史無前例，徹底新式的一個團體』(參 Jansen Schoonhoven, 1974b:7f)。

這些話在梵諦岡二次會議之後也可以用來形容天主教的情形。一說到『教會』，根本不可能不提『宣教』；同樣在談『教會』或『宣教』時，也不可能不用『一體教會的一體宣教』這種口語。這顯然代表著極重大成分的一種典範變遷。這種變遷倒不是因為什麼新(或更好)見解的累積而產生，而是因為一項新的自我認識而來(參 Pfürtner 1984:184)。它是尋求整全合一這個新路線的一部分，為要克服二元和分裂 (Daecke, 1988:630f)。它不是無奈、容忍、冷漠、講求相對的結果，而是把握住在世上成為基督徒的真正意義。由於這樣，自從 1920 年代以來所有舉辦過的教會聯合，以及在過去半世紀期間成立的所有國家性的『教會議會』，如果他們是以『神的宣教』(*missio Dei*) 為服事宗旨，才會富有意義。普世主義並非是一種被動、半不情願的組合，而是主動、積極地要在一起生活和工作。它也不只是以正確的態度來代替敵意，而是以模糊性的禮貌來做為以往敵視關係的取代。

現在我要嘗試為這個新典範劃出一些輪廓。

第一，宣教與合一的相互合作關係是**無需協商的**。這不只是從新的世界情勢或是環境的改變衍生出來，而且是從基督身體的合一這項神的恩賜出來的。神的子民是一體的，基督的身體也是一體的。所以嚴格來說，稱它為『眾教會的合一』(*unity of churches*) 是反常的說法，而應該稱為『教會的合一』(*unity of the church*)。正如 H. de Lubac 這麼說：

教會 (the Church) 並不是因為她已經傳遍全世界，召喚了一大批成員，所以才稱為大而公 (catholic)。早在五旬節的早上，雖然她所有的成員只裝滿一個小房間，那時就已經是一個大而公之教會了。……因為基本上，大公性 (catholicity) 與地理位置和統計數字沒有關係。……大公性跟聖潔一樣，本是教會內涵的特質 (Frazier, 1987:47 引用)。

這樣看來，如果我們破壞合一地玩弄真理，我們等於是在製造一種錯誤的二分法。保羅神學的標誌就是他拒絕採納在福音的真理與神所定的教會合一之間有不銜接的可能性。對他而言，這項真理與這項合一卓越的價值是不變的 (參 Beker, 1980:130; Meyer 1986:169f, note 12)。

第二，要持守宣教與合一，以及真理與合一，就已經預設了張力的前提。它並非假設一致性 (uniformity)。持守這種立場的目標不是在消除差異，膚淺地作簡化工夫，或是一種普世教會大鍋菜。我們之間的差異是真實的，所以也要如此來看待。當教會願意認真地面對互相衝突、不同立場的群體宣教時——不管衝突的本質是教義上、社會上或是文化上的；或是由於不同的生活景況、生活經歷所造成的差異——內部有張力自然是免不了的。有了這些張力會使我們知道悔改。在合一中宣教和在宣教中合一是不可能沒有自我批判態度的，特別是，如果基督徒遇上以人的標準來說應該是敵人 (信徒或非信徒) 時更是。教會原本就是為著『要擔當世上最深的衝突，然後以赦免、更新的力量對兩方面提出挑戰，以破碎他們、重建他們成爲一個新的群體，給予新的希望、新的呼召』 (West, 1971:270)。只有當人們在差異中還能彼此接納時，普世教會的精神才有可能實現。我們的目標不是在建立一個沒有衝突的團契，而是一個具備使差異和解而合

一的特質的群體。達克建議說，現代典範（modern paradigm）是在沒有合一的差異和沒有差異的合一之間做選擇，而後現代典範（post-modern paradigm）則是在保有差異中表現合一，以及在合一之後追求差異。有分歧本來就不需要感到遺憾，它們只不過是教會要成為合神心意的過程必有的一部分掙扎（參 NIE, 1980:12; Crumley, 1989:147）。

不過在所有的差異當中有一個中心點：耶穌基督。當教宗約翰廿三世在 1962 年十月十一日開始梵諦岡二次會議時，說到兩千年來一直沒有改變的事實，就是耶穌基督仍然是群體以及生命的中心。也正是這個共同的基礎、方向，使我們在世上有聯手的服事和合一的見證（參 Verstraelen, 1988:433）。只要見證基督的這本聖經是開放給所有教會誦讀、傳揚，那麼，在宣教中合一就決不會失去立足點（參 de Groot, 1988:155）。傾聽神的話和彼此傾聽是互屬的兩件事，只有當我們願意彼此傾聽時，才會聽得見神要說的話（:163; 參 Küng, 1987:81-84）。

第三，由於教會的宣教永遠不會結束，所以宣教的教會要合一就特別重要了。有一段時期人們全心全意地以為，宣教任務的完成只是時間早晚的問題。十九世紀很多宣教政策就是基於這樣的前提而有的。今天我們都知道我們永遠不會達到一個可以稱為『宣教完畢』的階段。我們也知道不能再把世界分成『差派』國家和『接收』國家；『本國基地』和『宣教工場』。各地都是基地，各地也都是工場。郭登和但以理（Godin and Daniel, 1943）就說了這麼一句驚人的話：法國這個『教會的長女』，已再次成為一個宣教工場。歐洲教會已經開始一個新的『發現的時代』（Age of Discovery）——不是新大陸的發現，而是無神主義、世俗主義、迷信，以及歐洲『新興教徒』（new pagans）的崛起（參 Köster, 1984:156f）。教會散居於各處，有教會的地方都是處於宣教的狀況。

第四，在合一中宣教意謂一個區分的終結，就是在「差派」和「接受」的教會之間作分別，這是早在 1928 年的耶路撒冷會議中 John Mott 就提出來的（參 Hutchison, 1987:180）。十年後，克雷瑪（Kraemer）發現必須再對淡巴藍會議的與會者提醒說，「年輕的」教會只是宣教努力的果實，不是宣教差會的財產（[1938] 1947:426）。於是想出了好幾個口號標語來對這種新關係有所表達：「三自」、「在順服中同工」、「像同志一般生活」、「平等」、「合作」、「平均對等的基礎」、「休戚與共」等等。好壯觀的一些話喔！然而年輕教會對所有這些標語的經歷大部分是空洞而且無意義的。針對威特比（Whitby, 1947）的口號（在順服中同工），有位印尼牧師對一位荷蘭教授苛薄地說：「說得不錯，你們是在同工，而我們是在順服！」（Jansen Schoonhoven, 1977:48）。可是單講「年輕教會要獨立自主」（絕對不是談是否會有哪一個教會是「獨立自主」的），而不改變現存的結構形態，等於是無用空談。採用西方流行的作法和技術以及膚淺地把宣教政策現代化根本不會帶來基本上的改變（參 Rützi, 1974:291）。這種情形不但在更正教當中，也同樣在天主教當中出現。西方教會和第三世界教會的關係經常仍是一種家長式的形態（參 Rosenkranz, 1977:431-434）。爲了合一爲了宣教，我們需要建立新的關係、互相的責任心、以及相互的信賴（而不是獨立！）——不是因爲西方世界的霸權已沒落，所以西方教會只好也得降低它的控制權，而是因爲在基督的肢體裡本來就不能有「高」、「低」之分。

第五，假如我們接受在合一中進行宣教的有效性，我們就不得不反對所謂的新教會的繁殖。這種主張往往都是建立在一些很可質疑的差異基礎上。這種更正教的病毒不應該再予以容忍了，他們以爲一群人聚在一起開始他們自己的教會是世界上最自然的事，這正反映出他們的弱點、害怕、猜疑，滋長偏見，而卻使他們在其中覺得自在舒服。威格納（Wagner,

1979) 在他著作的封底有一段話曾被人稱讚：『「美國禮拜天的十一點鐘（即主日崇拜時間）是最具分隔的時刻」，這個敘述把基督徒的重擔變成保證教會增長的工具』（譯按：也就是白人、黑人的分隔可以促進更活躍的教會增長），這種態度實在要不得，而且大錯特錯。使徒保羅從一開始就追求著要建立起群體的關係，無論是猶太人、希臘人、為奴的、自由的、貧的、富的，都可以在一起敬拜，一起學習彼此相愛，學習克服因社會、文化、宗教、經濟背景所產生的種種困難。這便是教會重心所在。相反的，如賀肯弟（Hoekendijk）所說，異端『基本上是拒絕在共同歷史中參與』（1967a:348）。在更正教裡確實是有一種傾向，極為強調個人與神的關係，以致於認為此種關係與人之間的平行關係完全分開；其實這種『直線關係』也是與群體橫線立約的關係（參 Samuel and Sugden, 1986:195）。因此，就神學（及實際）上而言，基督論若沒有教會論（:192f）和聖靈論是不完全的（參 Kramm, 1979:218f; Memorandum, 1982:461）。我們不能只談基督是主是救主，而不談祂的身體——祂所釋放所救贖的群體。同樣的道理，在新約中聖靈不是分配給個人的，而是給整個群體。如果我們宣教的基礎是基督論和聖靈論，也就必須同時是教會論的，這也就是一體教會的一體宣教（the one mission of the one church）的意思。

第六，在宣教中最高合一和在合一中宣教至終不只是在服事教會，而是藉著教會服事人類，一起尋求表彰基督宇宙的王權（the cosmic rule of Christ）（參 Saayman, 1984:21-55）。教會（只有當它是一體的教會時）是『人類將來合一的記號』（Uppsala, Section I..20—WCC, 1968:17）。1989年CWME在San Antonio會議上一致同意：『教會一再地蒙召成為先知預言的徵兆，而預囑神所應許的國度中人類家庭的合一、更新』（Section, I.11; WCC 1990:28）。神的國不僅是教會最後的成全，也是世界未來終極的實現（Limouris, 1986:169）。

最後一點，我們必須承認教會合一的喪失不只是一個煩惱，而且是一種罪。合一並非可有可無。合一在基督裡已經是一項事實，一則現況，但同時也是一條命令：『要合一！』我們蒙召要像聖父、聖子、聖靈的合一一樣，而且我們應該致力於走向有一天各地基督徒都能聚在一起分享一個餅一個杯的目標（參 Crumley, 1989:146, 149）。就目前景況看來，這好像只是遠處水平線上的一點光芒而已。要談『世界性教會』和『人類的合一』好像在說故事一樣。然而如果我們真想實現教會真實的意義，在面對我們作為真基督徒會有的末世張力時，既要有創意又能負有使命地生活在其中，這兩個故事是不可缺一的（參 Hoedemaker, 1988:174）。

宣教即是神所有子民的服事

聖職按立的進化過程

從只有按立之人才可服事的情況到神所有子民，包括按立的和未經按立的在內，都有責任服事，這個動向可以說是今日教會中最戲劇化的轉變之一。波爾溫克（Boerwinkel, 1974:54-64）指出，『教會職責的體制化』是君士坦丁時代的特徵之一，而目前教會中的『平信徒化』則是君士坦丁主義結束的一種標示。莫特曼（Moltmann, 1975:11）提出了我們這個時代在神學和教會上所要進行的六大項任務，其中一項是：『基督教神學……不再只是為教士、牧師而有的神學，同時也是對於平信徒蒙召活在世界上而有的神學』。

在服事方面我們所面臨的危機，也是教會以及宣教在面對幾乎每個傳統信仰和傳統政體在承受時代變遷的嚴重壓力下所要面臨的危機。有將近十九個世紀以來，幾乎所有的教會傳統都以為服事只是被按立的聖職人員的工作。為了要清楚看出如今正在進行的這項變動的規模，以及它對今日

教會宣教的意義，著實有必要簡短地看一下導致現今這條死胡同的發展過程。

拿撒勒人耶穌並沒有在祭司當中揀選祂的門徒，而是選上了一些漁夫、稅吏等類的人，無疑地，這是與整個猶太傳統完全脫節。這也是祂那種『（新酒裝在舊皮袋裡會）扯破皮酒袋』工作（wine-skin breaking ministry）的一部分，也就是祂的教訓中帶有『翻轉』特色的一部分：把當代的規矩完全倒轉過來，跟一般的預期完全相反的一種作為（參 Burrows, 1981:44f）。我在本書第一章已經說過，耶穌運動剛開始只是猶太教中一項更新的運動，並不是在建立一個個別的宗教。這也是為什麼這個用來形容這項運動以及其成員的名詞，既不從猶太宗教文化當中借來，也不是（在非猶太人也加入此運動之後）由希臘宗教文化借來的。用來形容耶穌群體主要的一個字——*ekklesia*（教會），是由世俗範疇中借來的。米克（Meeks, 1983:81）注意到這樣的事實，保羅所建立的教會並不稱爲『會堂』，而他們也不稱作 *thiasoi*，這是希臘人用來指宗教集會很普通的字。當時的信徒就是很單純地『聚在一起』（參林前十一 17，18，20，33，34；十四 23，26），而且多半是在私人家中聚集（參 Beker, 1980:319）。誠然，家可以被視爲在任何城市中建立基督教的基本單位（Meeks, 1983:29）。教會中有些『職分』——如果我們想這麼稱呼它的話——特別是 *episkopos*（監督）、*presbyteros*（長老）、*diakonos*（執事）（這些都是世俗的用字）。但是，首先這些職分是在信心群體當中存在而被理解，並不在地方教會之先、之外、之上（參 de Gruchy, 1987:27）；其次，如果以後來教會法定的職分來了解這些詞的原本意思，就是會錯意了（Burrows, 1981:77；參考 H. von Campenhausen 和 H. Conzelmann 的意見）。初代教會大部分的『領袖』都是一些有特別恩賜的人、天生的領袖人才，而且有男有女。

到了主後八十年左右，很明顯地基督教已經成爲一個新的宗教，不再只附屬於猶太教內。這也表示新群體的信徒所用的字詞愈來愈被以一種嚴格的宗教意味來理解。教會現在對外要應付異端，對內則要應付空洞的信仰；在這種情況下，最可靠的方法就是鼓勵信徒跟從聖職人員的指引，特別是那些監督們（bishops）——尤其是像伊格那丟（Ignatius, 35-107）和居普良（Cyprian, 200-258）的著作以及影響——他們便成爲使徒傳統唯一的保證人，而且在關於教會的事宜上賦有完全的權柄。因此，按立的牧者就在教會生活中掌握了獨斷的地位，加上承襲使徒統緒的理論支撐，就有教士在按立之後有『不能抹消的特質』（無法撤除按立的果效），以及教皇無誤等等教義。

教會教權化和神職人員制度化是同時並行的。除了伊格那丟（Ignatius）很可質疑的資料提過，『牧師』（priest）這個詞要到主後 200 年時才用來形容聖職人員。自此之後，牧師這個詞和背後的神學觀便因著詳細的『聖職階級的聖禮』（sacrament of holy orders）而加強了，它給予經過按立的人有權在聖禮中表現基督受苦的意義，而帶來了牧師的靈魂有種神秘的和本體的改變這種看法，成爲大家都接受的觀點（參 Burrows, 1981:61）。這樣也同時把牧師與群體之間劃開了一道鴻溝，把牧師當成是中介的象徵和一種『另一個基督』（*alter Christus*）的角色（:60, 88）。牧師（神父）有主動的權利來執行奉獻、赦罪、祝福；而『普通的』基督徒受洗之後，只有扮演被動的角色，也就是單單領受恩典（:105）。於是教會就由兩類清楚區分的人組成：牧師（clergy）和平信徒（laity；從 *laos* 這個字而來，是〔神的〕子民的意思），後者被認爲是不成熟而年幼的人，在宗教的事上完全要依靠牧師。

這樣的安排之下，難免就以爲教會所處理的事務只是宗教性神聖的事（儘管神職人員，特別是主教，常常掌握著世俗的大權！）。巴諾斯

(Burrows, 1981:38) 在評論丟勒斯 (Dulles, 1976) 所區分的五種教會類型時指出，這些類型 (機構型、神秘聯合型、聖禮型、先驅型、僕人型) 事實上把教會幾乎完全認為是一種傳達恩典的手段，因而更強化了教會神職的形像。教會主要是一種傳揚永恆救恩給個人的群體。而按立的聖職就是達成這項工作的主要工具，所以教會的形式就圍繞著這項職責而建造 (:61f)。

中古時期的歐洲由於天主教會的領導地位沒有遭到任何非議，所以習慣性地就把教會當成是神在地上的國度。其實就社會學而論，任何一種具優勢的宗教都會傾向於採納這種姿態。而此時天主教勢力最強，所以把自己看成是積存了天上豐富的恩典，可以經由神職人員的經營而供應分配給『客戶』。到了十六世紀當這種高姿態的地位受到宗教改革的挑戰時，就 (在天特會議中) 以革除更正派的方法予以回應。同時另一方面積極推動『宣教』，派遣由教皇任命的一批『專業人才』、教士到世界各地去擴展教會的霸權。於是在宣教地區裡，紛紛建立起跟『本地』 (home front) 一模一樣的教會結構，並且設立與『本地』類似的領袖幹部。

問題是，宗教改革後的更正教是否就有所改善呢？路德的確有重新發現『信徒皆祭司』這個概念的功勞。在他的論文中就說，『基督教……的會眾有權有力來評定所有的教訓，也可以召請、設置和解除教師職』 (Pfürtner, 1984:184 引用)，路德確實是打破了當時強有力的傳統模式。可是當他這種對教會和神學的了解受到重洗派 (其中有一些人連按立的職分也一起拋棄) 和天主教的攻擊時，使他又歸回到原來傳統的模式裡。結果到頭來他還是把聖職人員放在教會的中心，賦予他們相當的權威 (參 Burrows, 1981:104)。

其他的改革派人士以及其後代在這方面也承襲了路德的做法。但為了確保他們的立場，他們拒絕天主教在四世紀末所核准認可的牧職的形態，

而用新約寫成時所採取的職責分配的方式。這個問題的重點是基督三方面的職責——君王、先知、祭司，在更正教的看法中，清楚具體地在牧師、長老、執事三方面的職分中表現。他們沒有去了解初代教會這些職責的劃分只是初步階段，卻認為這是基督所明白設定的職分，所以是不能改變的。今天大部分更正教中的主流派在實踐上都對按立職分的了解混淆不清，往往在傳統的改教定義與較接近天主教教義的看法之間搖擺不定。另一方面，許多福音派則多半隨從會眾派（congregation-*alist*）的體制，爲了避免兩方面的陷阱而在其中不斷掙扎：有的把牧師當成小教皇來對待，他所說的話就是律法；有的則把牧師當成雇員來看待，必須依會眾的好惡來行事。

結果到頭來跟天主教的看法基本上並沒有多大差異。教會仍舊是個非常神聖化的團體，由一批有組織的人員來營運。只有『靈魂得救』的焦點不像天主教是在於聖禮，而是在於神話語的傳揚（參 de Gruchy, 1987:18, on Bonhoeffer）。其餘，更正教和天主教對按立職分的角色相同的看法不同的看法更爲重要——牧師與神父在兩種傳統裡都被尊奉爲具有特權的中央地位，仍舊是教會關鍵的軸心（參 Burrows, 1981:61, 74）。加上神學訓練逐漸特殊專業化，這種『神職典範』（clerical paradigm）的優秀特質就更被強化了（參 Farley, 1983:5-88）。更正教的宣教也跟天主教一樣，把這種聖職人員的形態外銷到『宣教工場』，強制別人以這種形態爲唯一合理合適的模式，等於就是把掃羅的盔甲強行穿在大衛身上，不但使年輕的教會不能實施他們特殊的服事方式，而且也變成沒有靠外來的幫助就無法生存。

除非教會和社會產生重大的、深遠的變化，否則這種形態根本不太可能有所變更。然而這也正是我們這一時代逐漸開始的事，就是重新發現『平

信徒的使徒職』(apostolate of the laity)和『信徒皆祭司』(priesthood of all believers)的理念。

平信徒的使徒職

平信徒的參與在天主教的宣教中一直佔著很重要的份量，只是他們的參與顯然只是輔助性的，而且嚴格地在聖職人員的控制和管轄之下。在更正教這方面，宣教情況比較幸運，特別是在『自願原則』為宣教動力時更為明顯。

其實更正教的宣教從一開始就是一項平信徒的運動。那些自願型的差會並不限制只有傳教士才可以參加。通常可能是聖職人員參與於創立宣教團體，但是這些牧師，如 CMS 這個例子，都是牧師界當中的無名小卒，經常會跟一些傑出的平信徒一起合作共事 (Walls, 1988:150)。渥斯 (Walls, 1988:142) 形容這些差會是自由、開放、負責任、包容任何階級、年齡的男男女女來加入——著實是個很民主、反極權的運動，而且從一方面而言也是反牧職式、反制度性的一種運動。尤其是北美的幾個差會，吸引了大批的婦女加入。甚至有些還是婦女自己建立的差會(到 1890 年為止，單在北美就有三十四個這樣的差會)，自辦刊物、自己募款來支持所從事的工作 (參 Anderson, 1988:102f)。而且在『宣教工場』上，即使有些差會由男人來管理，卻包括了大多數的女宣教士 (參 Hutchison, 1987:101)。他們在宣教地區從事著以前男人所做的事，包括講道在內(當然除了主持聖禮之外)。

二次大戰之後『本地』(home front)才慢慢趕上腳步。這時候教會(包括天主教和更正教)才逐漸清醒，傳統單一的模式已經與現實不符。這兩大西方信仰主流有著神學的共識，再度發現，使徒性是屬於整個教會的，而按立的職責只有存在於信仰群體當中才有效用。

梵諦岡二次會議在各方面表現了神學和社會關懷的新景象，也意識到平信徒在教會中的重要角色，特別是在教會的宣教呼召上。這種景象跟以前的幾個會議有很大的不同。康革（Y. Congar）特別注意到梵諦岡二次會議常重複用到的字在梵諦岡一次會議上從來沒有用過——像 *amor*（愛）這個字用了 113 次，*laicus*（平信徒，layperson）這個字用了 200 次（Gómez, 1986:57 引用）。LG 33 寫到：『平信徒的使徒職是分享在教會傳揚救贖的宣教當中。藉著洗禮和堅振禮（Confirmation），所有的人都能被主自己指派來擔任使徒的職分。』它還說平信徒有『在各時代、各地方從事傳播偉大救恩計劃給所有人的崇高責任』。AG 28（參 LG 12）激勵教會的每個成員『要按著個人的機會、能力、恩賜、工作參與在福音的任務中』。甚至還特別寫說（AG 21）：『除非有真正的平信徒存在，並且與現有的組織系統一起同工，否則教會就沒有真正被建立，也沒有真正地活著，更不能算是基督的一項完全的象徵』。在〈主教牧養工作條文〉（*Decree on the Pastoral Office of Bishops*）裡，主教的主要定義是牧者，而不是『祭司權力的充分掌握者』（參 Burrows, 1981:109）。不過，最重要的是梵諦岡二次會議所提出的 *Apostolicam Actuositatem*，其中 *Decree on the Apostolate of Lay People* 這份文件，明顯地以教會宣教的語調來描述平信徒，說他們有著『權力和責任成為使徒』（paragraph 3）。

當然這不是說所有的問題都解決了。差遠了！梵諦岡二次會議中仍然在提到平信徒時稱他們為『神聖服事』當中的『輔助者』（參 Gómez, 1986:51）。同時在其他方面，聖職人員跟平信徒的老舊二分法仍然存在，到一個地步勃夫（Boff, 1986:30）還說，雖然開了梵諦岡二次會議，信徒在抉擇上的參與依然完全被切斷。事實上在最近幾年裡，當越來越多的基本群體，就是所謂的『小教會』（*ecclesias*），『緊要會眾』（*critical*

congregations) 在天主教興起時，似乎『上層』和『基層』之間的張力反而變得有增無減(參 Blei, 1980:1)。在現有的教階組織這方面，的確對給平信徒擁有重責有所顧慮。也就是拉許(N. Lash; de Gruchy, 1987:35 引用)所說的『對天主教(會眾)(congregationalist)成分的重新發現』的一種懼怕(參 Burrows, 1981:39f; Michiels, 1989:106f)。

所以在涉及平信徒的事上，梵諦岡二次會議之後的天主教呈現出新、舊二種教會論。基本上在更正教中沒甚麼變化。這是很可以理解的，如果想到按立聖職的模式持續了兩千年之久一直沒接受挑戰，當然會是這樣。教會中清楚劃分出『教導的』(*ecclesia docens, teaching church*)和『受教的』(*ecclesia discens, learning church*)兩部分，一方是主動傳達恩典，一方是被動接受恩典；這是根深蒂固的觀念，不施用某些特殊作為，無法加以破除。

儘管如此，一種很明確的變革還是發生了。平信徒們不再只是像童子軍一般，從『外面世界』帶著見證，或是帶著一串果實回來向『總部』報告出營情形；他們自己就是總部單位，進行著神的宣教工作(*missio Dei*)。事實上，他們不是在『陪著』聖職人員作宣教，反倒是有職在身的人要伴隨這些平信徒，陪伴這些神的子民去宣教(參 Hoekendijk, 1967a:350)。在新約時代，聖靈(正如祭司的職分)是分配給整個神的子民，而不是少數的個人。『因此神職人員是由群體中而來，在基督的名下引導著群體行事』(Moltmann, 1977:303)。

因為群體才是宣教最主要的承擔者。WCC 1961 年在新德里的集會中開始的『會眾宣教組織』(*missionary structure of the congregation*)計劃(此計劃後來卻夭折了)，以及天主教重新發現地方教會的重要性，也許從宣教學的角度來看，WCC 和梵諦岡二次會議是最為長遠的兩項貢獻。宣教主要不是由教皇來啟動執行，也不是從一道宣教體系、差會、議

會而來，而是由一個群體以神的話語和聖禮為中心，然後被神差派到世界上去。這麼一來，按立的領導階層就不太會有決定一切的角色，而只不過是整個群體生活中的一部分而已（Burrows, 1981:62）。逐漸地，教會也慢慢開始適應這種新的神學觀點。從教宗經過主教、神父再到信徒的直線型模式（在更正基督教內也有類似的模式），已漸漸由所有人都能直接參與的方式來取代（參 Boff, 1986:30-33）。

不用說，這個教會新模式的變化過程中，所討論的議題也包括婦女是否能被按立的問題（參 Burrows, 1981:114-137; Boff, 1986:76-97，這只是其中兩個例子）。不過這個問題所包含的一個成分就是執行聖餐禮這項主張之不同，就好像對有權柄的平信徒是否可以主持聖餐禮的討論一樣（參 Boff, 1986:70-75）。然而這個問題會變成合理重要的爭議就表示出，按立的職分以及誰有權執行聖餐禮，依舊被認為是關係教會之所以為教會的所有、終極問題。

服事的形式

如果本書所討論的重心：認為整個教會的生活就是宣教，是正確的，那麼我們急切地需要發展一套平信徒的神學理念——這個神學理念的初步雛形才剛剛開始呈現。同時也是因為我們才正脫離啟蒙思潮的陰影，所以現在才有可能發展這種神學理念。因為平信徒的神學理念，基本上不同意啟蒙主義把私人生活與公眾生活分開的主張（參 Newbigin, 1986:142f）。莫特曼（Moltmann）認為未來的神學不再只是為著神父、牧師而有的神學，同時也是為平信徒而發展的神學。他繼續在論文裡說：

這項神學發展不僅針對教會的神聖服事，而且也針對世上每一天的生活的神聖服事。神學中實際的應用將包括講道和敬拜、牧會職

責與基督徒的團契生活，但同時也包括朝向自立自養和政治生活的社會化、民主化及教育功能（1975:11）。

因此我們必須強調，平信徒的神學並不表示平信徒應該受訓成爲『小牧師』。他們的服事是『在商店、村莊、農社、都市、教室、家庭、律師事務所、輔導室、政治圈、治國政策和消遣活動』各方面，不斷提供基督徒群體的生活方式（:66f）。並且應該認清這種服事的形式是暫時性的——正如應該認清按立聖職服事的形式也是暫時性的。不同的年齡、處境、文化會有不同的形式。在第三世界的某些地區，聖職人員和平信徒的服事內容可能比西方要繁重，因爲在這些正在開發的國家裡，教會要付出的努力恐怕要比政府的力量來得廣大（:72）。或者，像南非這樣的國家，由於正經歷民主化的痛苦過程，政治和群眾領導者的聲音已被壓制得無處可訴，只剩下教會群體是在這沉默中的唯一聲音。在這些情況下，聖職人員和平信徒必須一起來服事，因此也就不太可能分清楚誰才該做那些事。

平信徒服事最傑出的一個例子，就是基督徒『基層』群體（base community）或叫『小』群體（small community）的現象。這些群體的產生由拉丁美洲開始，²³而今天已傳佈到全球各地，甚至在西方也有。這種群體以許多不同的形式出現：西方的家庭教會（house church groups），非洲的獨立性教會，以及在基督教被禁止的國家中的地下秘密聚會處等皆是。因爲這種趨勢在天主教中是非常特殊的，所以學者們很容易在他們的評斷上不夠切合實際（如 Boff, 1986:1, 4）。不過這仍然是一項具有重大意義的發展。布爾曼（Bühlmann, 1977:157）甚至還大膽地說，這些『實驗』比解放神學更有價值，應該更算是拉丁美洲對全世界教會的貢獻。而此運動最大的意義特別在於平信徒已經成熟了，而且以很別出心裁的方式參與宣教。

教會花了很長一段時間才發現基督當時顛覆了猶太教體制中膚淺的服事形態，如今祂也許也會向教會所建立的『服事的神學觀』挑戰（參 Burrows, 1981:31f）。不過基督一向意不在毀壞，而是在成全。對按立聖職的服事形態也是如此。單單毀壞是不能有什麼好處的。勃夫（Boff, 1986:32）雖然極力批評天主教教會的結構組織，並且熱心支持基層群體的建立，仍然拒絕在『虛假的解放過程中革除主教和神父的功能』。聖職主義（clericalism）不能以拒絕按立職分或輕看它的意義和工作來加以克服。迪古奇（de Gruchy, 1987:26）引述 E. Schillebeeckx 的話說：『如果對攸關大眾的事沒有特殊性的處理，長遠之後群體會因而受損。』

因此，像賀肯弟這樣偏於把教會職分認為只具功能性，所以分析到最後只具暫時性（參 Rüttli, 1972:311-315）的想法，實在對我們沒多大幫助。某種按立職分的形式確很重要也在組織中有其必要性（可同時參照 Moltmann, 1977:288-314）。有這種職分並不保證神恩典的分配就具備有效性，但起碼它具備監護管理的職責，可以幫助群體忠於使徒的教訓和實踐（參 Burrows, 1981:83, 112）。聖職人員無法單槍匹馬來完成這項任務，所以必須跟神的全體子民一起來從事，因為所有人都領受了聖靈，聖靈引導我們進入一切的真理。聖職人員的祭司職分是要促進全體教會的祭司職，而不是要除去教會信徒的祭司地位（Newbigin, 1987:30）。聖職人員不是在教會之先、之外、之上；而是與神的子民一起成為教會的本體，被差遣到世上去。因此爲了要更具體地表達出這份異象，我們需要一個更有機性，更少聖典禮儀，屬於神全體子民的教會論。

宣教即是向別種信仰的人作見證²⁴

變換中的景像

『宗教神學』(*theologia religionum*; theology of religions) 是自 1960 年代以來才發展出來的一種學科。當基督徒面對神學不同的教派時，會問說到底天主教、聖公會、循理會、東正教是什麼教派；此時應該也會激發他們問，這些印度教、佛教、回教等，到底是在信奉什麼？所以至少在形式意義上，普世主義和宗教神學之間是有關聯的。

基督徒在宣教時對信奉別種宗教信仰的人該持有怎樣的態度，可以說是相當古老的一個問題，早在舊約就已經有了。但是好幾世紀以來，這個問題幾乎沒有好好的慎思明辨。狄奧多西皇帝 (Emperor Theodosius) 於 380 年頒佈的詔旨(下令羅馬帝國所有的公民都必須成為基督徒)，和 391 年頒佈的詔旨(禁止所有非基督教信仰)，自然為以後的官方立場鋪路，如教宗鮑尼法斯 (Pope Boniface) 宣稱天主教是唯一可以保證救恩的機構 *Unam Sanctam* (1302)；以及認定凡是跟天主教無關的人都要遭地獄之火的佛羅倫斯會議 (Council of Florence 1442)；以及教導天主教無誤論的『天主教問答』(*Catechismus Romanus*, 1566) 等。在這種處境下，根本無法想像人們可以自由選擇信仰；連到了 1832 年貴革利十六世 (Gregory XVI) 還拒絕宗教自由的呼聲，認為這個舉動不但是錯誤的，而且是神經失常 (*deliramentum* ; insanity) (參 Fries, 1986:759)。更正教方面並沒有所謂的教宗諭令，但是心態上跟羅馬教廷差不到那裡去。天主教堅持『教會之外無救恩』，基督教則篤信『神的道之外無救恩』(Knitter, 1985:135)。

在這些模式之下，宣教主要就是意謂著征服、取代。基督教被認為是獨特、排他、優越、正確、規範、絕對的宗教 (參 Knitter, 1985:18)，

是唯一有神授權存在並加以擴展的宗教。中古時期的大半，基督教的頭號敵人就是回教。默罕默德（Mohammed）是『第二個亞流』（second Arian）；回教是後基督教的恥辱標誌（*imitatio diaboli*），是一個威脅，必須在它粉碎教會之前先予以粉碎。所以十字軍大體上是一敗塗地，然而卻沒有因此改變基督徒對回教徒的態度（參 Erdmann, 1977; Kedar, 1984）。

在當時那種環境和氣氛之下，實在也不能責怪教會會採取這樣的態度。這也使得一些例外的情況格外值得欽佩——像十四世紀的雷門（Raymond Lull）和十六世紀的喇斯迦撒（Las Casas）便是此等人物。在喇斯迦撒半世紀之前有個德國紅衣主教庫薩的尼古拉（Nicholas of Cusa），由於厭倦了基督徒和回教徒之間的宗教戰爭，便期待有一天大家能認定宗教禮儀多元性中的一元宗教（*religio una in rituum varietate*）。然而即使是尼古拉，也無疑地認為基督教對回教有絕對的優越性（參 Gensichen, 1989:196f），正如喇斯迦撒所假定的，美洲印地安人的『迷信』絕對劣於基督教信仰。

這種從中古世紀到十八世紀都存在的不能動搖、勢力浩大、普遍廣泛的篤定態度，如今已消失不見了。如克雷瑪所說的（Kraemer, 1961:21），基督教目前已嚴重地遭到質疑、拒絕、或故意地加以忽視。當然主要崩潰的因素來自啓蒙思想，就價值世界（即宗教層面）而論，啓蒙思想原則上採取相對論的態度。結果必然會腐蝕基督教的肯定性，逐漸地使教會感受到前所未有的兩難困境。加上殖民主義的瓦解，教會失去了領導權——甚至在西方這個教會的傳統家鄉也一樣——所以必要在眾多宗教主義、意識形態的開放市場上競爭。基督徒和其他教徒之間不再有隔海之別，在西方國家裡，基督徒、回教徒、印度教徒、錫克教徒、佛教徒每天在街上擦肩

而過。認真的基督徒這時也發現，這些『其他』的宗教比起基督教，比他們先前所想的在某方面很不同，卻又在某方面很相像。

啓蒙主義的思想模式預期宗教最後會在人們發現人人需要存活下去的『事實』時就自然消失了，因為『價值』的世界——宗教所屬的世界——終究會失去它對人的掌握。的確很多情況也指向這種結局。馬克思主義把宗教貶成是『人民的鴉片』，而且宣傳一個沒有宗教的世界領域。即使是在共產世界之外的地區，宗教——尤其是基督教——似乎都在走下坡。湯恩比（Arnold Toynbee, 1969:327）說當他在牛津大學讀書時，也就是本世紀頭十年期間，他和他的同學相信宗教沒有什麼前途，終究會消失殆盡。在 IMC 耶路撒冷會議（1928）上，馬克摩瑞（John Macmurray）提出論文，說宗教會因科學思考方式的興起而消失——雖然他並不相信基督教也一樣會滅沒（參 Newbigin, 1969:31）。另外，在 1948 年的意見調查當中，有百分之三十四的法國人口稱他們自己為無神論者（參 Gómez, 1986:30），這也因而證實了郭登和丹尼爾（Godin and Daniel, 1943）的論說。在那『世俗化的六〇年代中』（secular sixties），彷彿宗教的最後時辰已經來到；要確保基督教能存活下去的唯一方法，就是把它轉變成完全世俗化的宗教。

然而很奇怪地，宗教並沒有消失滅沒，而且還完全相反！我們今天可以看到『啓蒙思潮後的宗教』（參 Lübbe, 1986 年書名）呈現一片無可非議的現實景觀。八十高齡的湯恩比（Toynbee）在 1969（:322）說，人類的本性厭惡真空狀態；所以如果一個宗教消失了，就會有另一個來取代；相對於他先前以為宗教正在垂死邊緣的看法（:327），他現在卻以為宗教扮演著長遠的角色（:328）。潘霍華（Bonhoeffer）以為有種非宗教性的人類，以及『純屬世界的世界』（worldly world）的理念顯然是個錯誤的觀點。自從『世俗的六〇年代』之後，越來越多的學者都紛紛著書

提到對超越的渴望之復起，這種渴望是向著屬靈的洞見開放，也向著科學的批判方法作為認識真理的合適方法開放的；我們可以參考以下的著作：如 Peter Berger 的 *A Rumor of Angels* (1970)，Theodore Roszak 的 *Where the Wasteland Ends* (1972)，以及 Harvey Cox 的 *The Seduction of the Spirit*。

只是宗教的復興現象並不只限於基督教。相反地，倒是其他宗教特別在經歷著這種復興的現象。瓦內克 (Wa neck, 1909) 以為『活著的基督』與『將死的異教』是不可能並存的看法已被證明是錯誤的。早在 1933 年，H. W. Schomerus 就出版了一本研究報告——〈印度如何滲透到基督教的範疇〉 (*Das Eindringen Indiens in das Herrschaftsgebiet des Christentums; "India's Infiltration Into the Domain of Christianity"*)。在有些例子裡 (特別是回教)，傳統宗教的復甦跟正在萌芽發展的國家主義，以及建立國家計劃之類的處境有密切的關聯。而且這些宗教經常從事比教會更積極的『佈道工作』。印度教不但在本地極力地自我宣傳，它的一些教派還在西方進行很成功的使人改換信仰的工作。佛教在錫蘭以及其他地方已變得很軍事化。自本世紀以來，基督徒的人數增加了三倍，而回教徒卻增加了四倍 (參 Barrett, 1990:27)。西方國家高度提倡宗教自由，使得所有信仰可以自由傳揚；然而在許多回教國家裡卻禁止基督教的傳揚——對基督教的宣教造成很重大的影響 (參 Gensichen, 1989:199-201)。誠然，西方基督徒已不得不從安逸中被搖醒出來。

所有這些環境致使今日的教會要面對前所未見的種種挑戰。我們可以這麼說，我們已經走到了這個地步，無疑地，教會當前兩大未能解決的問題是：(1) 她與提供普世救恩的世界觀的關係，以及 (2) 她與其他宗教信仰的關係。龔漢思 (Hans Küng, 1977:25) 在他的 *On Being a Christian* 書中的首頁提到，今天的基督徒在面對世界宗教與現代人本主義的雙面挑

戰下，所必須答覆的問題是：到底基督教是不是真的那麼不同，那麼特別。夏爾布（Sharpe, 1974:14）相信，從其他宗教來的挑戰甚至比世俗的任何意識形態要來得重要——雖然宣教與世界、宣教與政治、宣教與社會參與都很重要，然而宗教神學（*theologia religionum*）才是宣教神學的主要內容。

問題是教會以及宣教是否已裝備妥當來回應從其他宗教所發出的挑戰？在 IMC 1938 年的淡巴藍會議之後，哈登斯坦（Karl Hartenstein）宣告說：『我們根本沒有一套神學可以來面對從佛教和印度教所呈現給基督教的挑戰』（Gensichen, 1989:195 引用）。在過去半個世紀裡，情況似乎沒有多大改變。最近有份荷蘭來的宣教學簡介（Oecumenische inleiding, 1988:475f）這麼說，在這方面仍然存在著許多混亂和不確定的情形，所以當我們要踏入廿一世紀時，還有好多破土的工作要做，因為我們對所面臨的挑戰可以說是毫無裝備。如果這些學者所說的正確，我們就更能體會瓜那爾與蘭姆（Cracknell and Lamb, 1986:10-16）在綜覽英國神學界之後所感受到的無奈與挫折。他們發現在神學機構裡，有人根本不知道有宗教神學的存在（事實上它是宣教學的全部領域），也有人只把它歸入教牧神學中很不重要的一個部分。

後現代（Postmodern）的回應？

自從 1960 年代以來，很少有其他主題像宗教神學這樣主導著宣教學上的討論（事實上也主導了一般神學著作）。大批如洪水般的書籍文章紛紛出版，而且這股急流似乎沒有停止的跡象。當前世界的局勢以及族群和宗教之間日漸頻繁的意見來往，無疑地創造了前所未見的景況。在我們嘗試要把這些意見觀念理清楚之前，很重要值得一提的是，我們之所以會對這個主題有這麼大興趣，原因在於，大體而言，過去基督教對這些信奉世界幾大宗教——回教、印度教、佛教等——的民族的處理並不怎麼成功。

對於這樣的失敗，歷史上出現許多不同的解釋。就本章先前討論過的處境化、文化化的問題看來，皮瑞斯（A. Pieris, 1986）的一項解釋也許可以給我們一點亮光。他認為這些模式在拉丁基督教把宗教和文化分裂的時候就開始進行了。所以現在所需要的不但是要進入文化化（*inculturation*），而且還要『進入宗教化』（*inreligionization*）（1986:83）。宋泉盛以佛教在亞洲傳佈的情形為例，也表達了相同的意見。佛教在離開出生的本土到外國後不久，就變成了中國佛教、泰國佛教、日本佛教（Song, 1977:5; 參 Pieris, 1986:85），深入這些國家的人民與文化土壤之中。宋泉盛以為這才是真正的『成為肉身』（*enfleshment*）的宣教。而基督徒的宣教則相對的只是『脫離肉身』（*disembodiment*）的一種宣教（:54）。皮瑞斯說我們在移植基督教到亞洲時，從來沒有把花盆打破就栽種進來。他稱這個情況叫做『入主文化熱』（*inculturatic n-fever*）：急於在最後一刻給沒有扎根在亞洲土壤上的教會一個亞洲的外形，因為誰也不敢打破這個希臘羅馬文化盆子，所以好幾世紀以來，生長在其中的亞洲教會就成了一棵長不大的盆栽（1986:84）。皮瑞斯還說（:85），基督教也許除了菲律賓之外，已經失去了在亞洲的機會，因為來得太晚了。現在唯一的希望不是在創造一個（譬如是在）印度的基督教（*Indian Christianity*）——如 M. Amaladoss, R. Panikkar 和其他人所建議的——而是創造一個印度教的基督教（*Hindu Christianity*）（:83）。

我之所以提出皮瑞斯和宋泉盛的看法，只是想強調一個事實，就是今天普遍而言有一種急切想探討出一套基督教宗教神學的心態興起，而且還是一種為彌補過去的短視而有的迫切的嘗試。然而這些嘗試的多樣性（Nünberger, 1970:42f 列舉了不下 27 種）指示出目前還找不出一個確定清楚的方向。挪勃革（Nünberger）把這 27 種嘗試大致分成三大類，他稱為相對類（*relativistic*）、辯證類（*dialectical*）、對照類

(antithetical)。不過也許龔漢思 (Kung) 把它們分作四種『基本立場』 (1987:278-285)，會比較有助於我們目前的討論目的。第一種立場是無神論 (主張『沒有一個宗教是真的』或者『所有的宗教都不真』)，這種立場此時可以不去理會它，因為任何基督教宗教神學對此觀點都沒有多大興趣。其他三種以我稱之為：排他論 (exclusivism)、成全論 (fulfillment) 和相對論 (relativism)。而每一種都含有現代和後現代思想典範的成分。這裡我們不可能仔細陳述這三種觀點，只能就這些觀點無形中試圖掙脫出現代立場的一些層面所含藏的成分加以說明。

1. 排他論：西方傳統天主教和更正教對其他宗教有排他的態度顯然已是現代之前和現代 (以它的某些表現而論) 的事了。大體上，當前的福音派也是如此立場。但在排他論的立場中有一個重要的例子，表現出非常清楚的後現代成分，那就是巴特 (Karl Barth) 的宗教神學 (所以就此而論 Knitter [1985:80-87] 指巴特是保守福音派的代表就錯了)。

巴特用半冊的《教會教義學》 (*Church Dogmatics*) 來討論這個主題。他比路德 (Luther) 和加爾文 (Calvin) ——他書中主要的兩個對話者——的論點更激進、進深，而且有意反對啓蒙主義中進化的樂觀主義和對人類自主性的肯定。巴特宣稱宗教就是不信 (unbelief) ——是一個關懷，誠然最大的關懷是那些沒有神的人類。不過這句話不是針對其他宗教而言，而是指著基督教說的 (在這觀點上巴特跟費爾巴哈 [Feuerbach] 很像)。巴特引述加爾文的話說 (1978:302)，人類是一座『偶像工廠』 (*idolorum fabrica; idol factory*)，而造出來的偶像就成了宗教，基督教或者其他宗教。他繼續用反調，以很絕對的方式把宗教比作是人對啓示的一種虛構和捏造，啓示是完全新的，直接從神而來的 (:301f)。在宗教和神的啓示之間是沒有交點的，假如神真向人說話 (祂也的確真的在向人說話)，又讓人明白的話，這絕不是由於某種人天賦就

有的東西而產生的，而是因為神的一種『從無中的創造』（*creatio ex nihilo*）。這也解釋了為什麼我們可以（以敬畏、戰兢的態度，不管一直以來是怎麼說的）稱基督教成為『真的宗教』。我們會這麼說，不是因為基督教有什麼內在本質，而是由於神創造、揀選、使人稱義、成聖的結果（:325-361）。就像人只能被神稱義一樣，真的宗教只能因恩典才能產生（:326）。

無疑地，巴特採用了一種大膽、創新和激進的方法嘗試解決一項老問題。他拒絕躲在長久以來的老策略中作為避難——只把基督教當真，其他宗教當假這種爽快的對照方式。

2. 成全論：有人會說在調適、順應和本色化的觀念裡，已經有了基督教是其他宗教的成全這種理念。當賽維亞（Xavier）、諾比利（de Nobili）和雷西（Ricci）試著在順應印度、中國和日本的宗教文化價值觀時，就已經給予這些文化和宗教某些價值，在原則上已經打破了奧古斯丁神學中把現實分成二元的論調。但是卻要等到十九世紀進化論來到、自由神學興起，以及宗教比較學這門新學科誕生時，大家才接受宗教原來是可以互相比較，比個高下的。在西方世界裡當然可以想見那一個宗教會站在最高峰。其他宗教則幾乎在每一方面——即使是在福音預工上有幫助——跟基督教一比都是不如。丹尼斯的三大冊著述（1897, 1899, 1906）就對這點說得很詳細。

這項宗教比較的新學科是 1893 年在芝加哥為紀念哥倫布（Christopher Columbus）『發現』新美洲的『哥倫布展覽會』其中的『世界宗教議會』（World's Parliament of Religion）上才引起一般大眾的注意（參 Barrows, 1893）。在神學自由主義盛行時期，講究在『神為父』、『人為兄弟』的旗幟下，基督徒的承辦單位很寬宏大量地邀請了各大宗教代表到芝加哥來聚會。

在這次『議會』上，以及接下來的十年裡，基督徒的確還能夠很有度量，因為以為在廿世紀結束前，基督教想必會得到最後競爭的勝利——Dahle 的計算法顯示得如此地自信（參 Sundkler, 1968:121）。在新世紀來臨前夕，有一份美國神學期刊因為篤定這種信念，還把期刊的名字改成『基督教世紀』（*The Christian Century*）。當時的自由神學接受其他宗教的有效性，但相信基督教還是最好的宗教，能比其他宗教活得更長久。其他宗教可以為基督教鋪路，但正如 J. N. Farquhar 在他的名著 *The Crown of Hinduism*（1913）所探討的結論，基督教仍然會是宗教之『冠』的。

1928 年 IMC 的耶路撒冷會議上還是普遍有這種想法，其中以霍金（W. E. Hocking）扮演的角色最為特殊。會議之後所出的『會議聲明』（Council Statement）中聲稱：²⁵

我們承認回教對神莊嚴的感受而在敬拜中所顯的敬畏，佛教對世界苦難的悲憫而無私地尋求解脫方法，印度教中渴望與終極現實的接觸，以及儒家相信宇宙間存在著道德秩序，必須以道德行為相與配合的這種種宗教理念，均是唯一真理（one Truth）的一部分。

表面上這份說明的內容好像是相對論，應該屬於下一分類，但是耶路撒冷會議中所說的『唯一真理』指的是基督教信仰，所以從某一角度而言，其他宗教都是附屬在基督教之下。『（北美）平信徒國外宣教審查會』（〔North American〕Layman's Foreign Missions Inquiry, 1932）也是持相同的看法。我們都在走向世界文化的統一，需要一個世界統一的宗教——當然大部分是建立在西方基督教的立場上。霍金（Hocking）認為基

督徒的愛心是使世界屬靈復甦中尤其需要的成分（參 Hutchison, 1987:161）。

這整個進行方法到處可見啓蒙思想的痕跡，甚至是梵諦岡二次會議對宗教神學的貢獻也還是保持這種觀點。所不同的是（在 LG 16 中有明確指出）神對普世的救贖旨意（參 提前二 4）²⁶ 以及承認人的生命中是有『真與善』的存在。LG 16 以為『救恩的計劃』會臨到那些『承認有造物主的存在』、『以影像』尋求未知之神和『因著恩典竭力過一個良好人生』的人身上。Nostra Aetate（梵諦岡二次會議在『教會與非基督宗教之關係』的宣言）對這些前提有更進一步的詳細說明。其中強調人的共通點和促進彼此之間關係的有那些事情，並且視宗教為提供人生問題之謎的答案者（NA 1）。它（NA）還說，天主教並不拒絕其他宗教中有真的、聖的部分，不少是因為這些部分『經常反映出』教會本身真理的『一道光芒』（NA 2）。稀奇的是這次會議中的反思，多半還是建立在一般的宗教理論基礎。所討論的範圍是社會學和哲學性質，並不是神學性的。

不過有一個更明顯的『後現代』方法已開始出現，從『以教會為中心』（*ecclesiocentrism*）的討論變成以『基督為中心』（*christocentrism*）。梵諦岡二次會議的不少文件已顯示出這種轉變——但是沒有在 NA 裡。另一方面，更正教一直都是宣稱『以基督為中心』勝於『以教會為中心』。不過他們的基督論是把其他宗教排除在外。WCC 在新德里的集會（1961），有位信義會人士叫喜特勒（Joseph Sittler）——引用希臘教父傳統，而不是引用奧古斯丁的神學——介紹出宇宙性基督（*cosmic Christ*）的觀念。喜特勒參考以弗所書一 10（參西一 15-20）中 *anakephalaiosis*（『概括性』或『在一個元首之下聯合』）的概念，主張宇宙基督論，並且要把人類在宇宙性基督這個新元首之下聯合起來。

在基督教普世教協圈子發展的同時，雷納（Karl Rahner）和其他一些人也不約而同地主張，研究宗教神學上要從『以教會為中心』變成『以基督為中心』。不過，很重要值得注意的是，雷納在討論其他宗教和其中可能有的救恩價值成分時，卻堅持**基督論**的主張，這是與其他論點有所不同的。他從不放棄基督教是絕對的宗教，救恩只有藉著基督而來的觀念。但是他承認在其他宗教中有超然的恩典成分，是藉著基督賞賜給全人類的。在其他宗教也有救贖之恩，但這種恩典是屬乎基督的。這便使得其他宗教信仰的人變成是『無名的基督徒』，而這些宗教在神的救恩計劃中有一個積極正面的位置。這些是『救恩的一般性方法』，和以色列以及教會的特殊救恩方法獨立分開。然而一切卻是在後者這種方法上得到成全。

雷納的論說在不少方面被 H. R. Schlette，R. Panikkar 加以修正。坎普斯（A. Camps）和其他一些人（參 Camps, 1983; Knitter, 1985:125-135），保守地說，可以稱爲是當前天主教宗教神學立場的主導者。坎普斯使用『問答式的方法』（*maieutic method*；嘗試脫去基督教西方的外衣）特別引人入勝（參 Camps, 1983:7, 84, 91, 155）。

3. 相對論：我已說過，排他論和成全論中有些模式是屬於前現代（*premodern*）和現代（*modern*）的，但有些則依循後現代（*postmodern*）的思想典範。相對論的模式也有相同的情形。

像 G. E. Lessing, A. Schopenhauer, G. W. Leibnitz 和 Herbert of Cherbury 等哲學家由於都深受啓蒙思想的浸染，對宗教的了解都表現出現代的模式形態。在他們的看法中，各種宗教所指的實質（*reality*，如果真有這麼一個實質）都是一樣的，只是用不同的名字罷了，正像六個瞎子摸象各有所知——完全根據他們所摸到的是那一個部分而定——一條蛇、一把刀、一把扇子、一座牆、一根柱子或是一條繩子。每一個宗教問的問題都一樣，只是答案各有不同。因此藉著各種宗教不同的途徑，可以

導引我們走向相同的屬靈頂點（Toynbee, 1969:328）。畢竟宗教雖然有極大差異，但是互相輔助之處其實比互相矛盾之處更多（Knitter, 1985:220）。

在今天的基督教圈子裡，這種啓蒙主義下的極端相對論幾乎已經找不到了。取而代之的是，有不少修正後的模式，例如說各種宗教是受歷史所支配而生成的。特爾慈（Ernst Troeltsch, 1865-1923）算是神學界中第一位採取這種說法的。作為一個宗教歷史學派的代表人物，他畢生設法解決所謂基督教的『絕對性』的主張，直到晚年才在理念上有些轉變。在他的著述 *Der Historismus und seine Überwindung*（1923）中，認為宗教以及其所屬的文化之間有著一種很密切的結合。因此基督教對西方人來說仍然持有終極、絕對的有效性，但也只是對西方人而言。對其他民族和文化來說，他們本身的傳統宗教也一樣是絕對有效的。

特爾慈的論說經常受到一些修正，但一直被不少學者所採納。譬如賀克（John Hick；參 Knitter, 1985:147）就集合了特爾慈的理念：所有宗教都是對唯一屬神實質的不同人為的答案，而說宗教不同概念的產生是因為不同歷史、文化的環境而形成的。尼特爾（Knitter, 1985:173-175）則更推進一步，表達出他對不少基督教傳統教訓的可靠性的懷疑，特別是基督論，他以為許多都是後代的添加物，而與耶穌以神為中心的自我認識不相符合。如此的解釋致使他放棄以基督為中心的理念，他認為基督徒也該如此；這成爲了他主要論點的基礎，基督徒應該從以基督為中心移向以神為中心（theocentrism）。他發現雷納（Rahner）和以雷納的觀點爲基礎並且超越他的一些學者，呈現給我們的是一個不適宜的觀點，主要是因爲，分析到最後，他們認為信仰基督才是唯一的救主，（因而基督教信仰本身）就沒有磋商的餘地了（:133）。尼特爾寧可和賀克（John Hick）、潘尼

卡（R. Panikkar）以及沙曼它（Stanley Samartha）認同，他們對基督與基督教的終極性和絕對的規範性清楚且嚴肅地質疑。

於是尼特爾提出『一統多元論』（unitive pluralism）的主張。他說這是一種對宗教合一的新認識，不可與古舊理性主義式的『世界統一宗教』（one world religion）觀互相混淆。他說這種新看法既不是混合主義（syncretism），也不是懶散容忍的表現（1985:9）。他和賀克一起宣稱這種新的看法是一種『典範的轉換』（paradigm shift）（:147）。所有宗教都一樣有效，其他宗教的啓示者和救世主也跟耶穌基督一樣重要。尼特爾並不像霍金（Hocking）一樣提倡一種包含所有宗教的世界性信仰。他提出的是一個更廣泛的普世主義的概念（:166）。因而，他有意提出宗教多元性的主張，既不彼此排斥，也不相互持冷漠態度。宗教之間的接觸應該建立在個人的宗教經驗和堅固的真理宣告上（:207），但是對話接觸中的任何一方，不可以爲自己是擁有終極、絕對不能改變的真理（:211）。

從這種觀點出發，尼特爾還大膽地對宣教工作提出一些建議。結果他所說的（:222）就是一世紀前 Swami Vivekananda 在『世界宗教議會』（World's Parliament of Religions）所說的話的改寫：

難道我希望基督徒變成印度教徒嗎？神禁止的。難道我希望印度教徒或佛教徒變成基督徒嗎？神禁止的。……基督徒不要變成印度教徒或佛教徒，印度教徒或佛教徒也不要變成基督徒，而是每一種宗教必須吸收別人的特性，然而又保有它的個別性，並且按照它本身成長的原理來各自發展（in Barrows, 1893:170 [vol 1]）。

這麼看來，尼特爾的主張並不如他所說的那麼創新。他跟 Vivekananda 的立場很相近，也跟湯恩比（Toynbee）的立場很相近，後者想像在歷史中有一天，世界宗教以互相慈惠的精神重視在我們視野之前。其他方面尼特爾也用很實用的詞語來重新定義宣教，就像馬克瓜雷（John Macquarrie）一樣，提倡一種『全球性普世主義』（global ecumenism）（1977:446），建議基督教宣教工作要局限在從事醫療、教育等人道主義的範疇裡（:445）。尤其不應該企圖歸化別種宗教的信奉者，因為在這些宗教裡頭，神的救贖恩典已經可以辨識出來在運作了（:445f）。各自宣稱的真理本來就是宗教大拼圖當中的一部分，應該以這種角度來看待它們。

對話與宣教

我現在要來談一談對話與宣教之間的相互關係。在討論這點時，我要稍微對以上三個模式從後現代思想典範的眼光來給予一些評斷。起先我提出一個信念，就是我們需要一個帶有創意性張力的宗教神學，能夠超越『絕對性』的宣稱，又能超脫任意的多元論（參 Kuschel, 1984:238; Küng, 1986:xvii-xix）。也許正是以上所提的這些觀點都有的缺點。但至少他們都處理得很巧妙俐落。最後每件事——以及每個人——都可以安排進到模式裡去，沒有遺漏之處，也不會有意外或是困擾。甚至在對話之前，所有的關鍵問題就都已經安排妥當了。這些模式並沒有留下空間來包含其間的弔詭性，就是人對自己的宗教信仰效忠不貳之餘又要對別人的信仰有真實的開放心懷；以及在肯定和疑惑之間不斷的搖擺。在以上這些看法的張力中，總是難免有斷裂的時候。

也許宗教神學所涉及的領域要用意境（*poiesis*）而不是用理論（*theoria*）來處理（參 Stackhouse 1988 對這兩者的討論）。Klaus Klostermaier 就是根據這個路線寫出了他那本令人著迷的 *Hindu and*

Christian in Vrindaban (1969)。宗教間的對話和宣教是在心靈中相遇，而不是在頭腦上辯論。因為我們所處理的是一項奧秘。

首先要有的立場——這是心態上而非智力上的決定——就是很樂意地接受不同信仰同時存在的事實。這就是 1977 年英國教會議會 (British Council of Churches) 所顯示英國對多種信仰的境況所採取的立場 (參 Cracknell and Lamb, 1986:7)。如果我們憎惡別的信仰的存在或者憎惡他們所持有的觀點，根本就無法對話溝通。馬克瓜雷 (Macquarrie, 1977:4-18) 指出六項『神學構成的因素』為：經驗、啓示、聖經、傳統、文化和理性。佩普 (R. Pape; Chacknell and Lamb 1986:77 引用) ——我認為是很正確地——又加上第七項：別種宗教。今天很少基督徒發現自己的處境是活在與其他宗教信徒共同存在的空間，這在他們的日常生活並不只是一小部分。曾經從君士坦丁大帝在西元 312 年於 Milvian Bridge 戰勝 Maxentius 之後，基督教神學就是一套對話神學。為它自己的緣故，基督教神學需要對話 (參 Moltmann, 1975:12f)。單向的交通在任何形式的交戰狀態中是行不通的。

很明顯地，在這個時代中，要發揮本來就是基督教信仰中的對話本質，使其生根成長是需要花時間的。WCC 一連串研討會中所討論的主題的演進情形，就可以說明我這個觀點。CWME 在墨西哥城會議 (1963) 的主題是『基督徒向其他信仰的人的見證』。一年之後在曼谷召開的東亞基督徒會議中，主題就變成『基督徒與其他信仰的人的接觸』。三年之後，在錫蘭的會議上『對話』 (dialogue) 這個字開始出現；此時大會的主題是『基督徒與別種信仰的人的對話』。不過這一連串會議中主要的與會者還是基督徒，要向別人、跟別人對話者。直到 1970 年在黎巴嫩的 Ajaltoun 會議上才認清要互相對話，所以主題就定為『現存信仰信徒之間的對話』 (Dialogue Between Men of Living Faith) (但是婦女還是在對

話空間之外！)。1977年在泰國清邁的會議中，主題則為『群體中的對話』。

其次，真正的對話要委身（commitment）。不過並不是暗示要犧牲自己的立場——這是不必要的。『沒有偏見』的做法不僅是不可能，而且反而會破壞對話。正如 WCC 『與現存的其他信仰和意識形態信徒對話指南』中所說的：對話表示在傾聽鄰人的意見之時見證我們最深的信念（WCC, 1979:16）。沒有對福音的委身，對話就只是一個閒談；而若沒有真把鄰人放在眼前，對話就只會變得狂傲而毫無價值。若以為委身於對話會與信仰立場不能相容，這是錯誤的（參 A. Wingate; Cracknell and Lamb, 1986:65 引用）。

第三，要進行對話（宣教），只有在從這樣的信念出發才有可能——如 D. T. Niles, Max Warren, Kenneth Cragg 等人所主張的：我們不是在虛無當中漫步，我們前進，期待與神相遇，祂已經在我們之前出發，而且已在人們自己的文化與信念中預備人心（參 Sharpe, 1974:15f）。神已經挪移了障礙，祂的靈不斷在進行出人意料的工作（參 ME, 43）。我們不是要把祂放在口袋裡，也就是說，不只是『把祂帶到』別人面前去，而是祂陪著我們去，也向著我們而來。我們不是站在『擁有』（*beati possidentes*）這一邊，面對著屬靈的『沒有』（*massa damnata*）的那一邊。我們都是蒙受同樣的憐憫的對象，一起分享這份奧秘。所以我們要以敬虔的態度去接觸其他信仰以及其信徒，脫下我們的鞋子，彷彿是站在聖地一般（Max Warren; Cragg, 1959:9f 引用）。巴特立場的不可辯證性，尤其是他對宗教的定義就是不信，以及認為宣教只是走入虛無的看法因此是難以接受的（參 Kraemer, 1961:356-358 批評巴特這個『辯證思考方式的發起人』，竟然有著非辯證式、理性主義般的論理）。

承接以上的說法，第四，對話和宣教只有以謙卑的態度才能進行。對基督徒而言，這應該是很理所當然的事。理由有二：基督教信仰是恩典的宗教信仰（白白地接受），並且它的中心是十字架（不但審判別人，也審判基督徒）。巴特神學中恆久具有價值的一點是，教導我們在真理與偽理、公正與不公之間的分界線，不僅劃分出基督教與其他宗教信仰的不同，同時也在基督教內部有所劃分。所以在別種信仰之前保持謙卑的態度，的確是真基督徒的表現（參 Cragg, 1959:142f; Newbigin, 1969:15; Margull, 1974; Baker, 1986:156f）。這不但是為著以往基督徒的惡劣記錄（例如，惡意的、沒有雅量的基督徒經常對其他信仰的信徒猛加攻擊）表示悔過之意，而且因為謙卑的態度本來就是基督教信仰的本質。何況，當我們軟弱時我們才得以剛強。所以也許『脆弱』（*vulnerability*）這個字最能表達教會在與別種宗教信仰對遇時的特質（Margull, 1974）。我們若太有自信、太過自在時，就不太容易親近人，反而是我們自覺矛盾、失落時，比較容易讓人親近。摩瑞增（N. -P. Moritzen）就用下列這段話說：

沒有人能否認耶穌做了許多好事，但是還是無法救他免於被釘死。這就是（基督教信仰的）本質所在，需要靠著脆弱的見證和無力的代表來傳達信息。這些被挽回被救贖的人，永遠有可能把福音的見證釘在十字架上（Aring, 1971:143 引用）。

不過這裡要稍加澄清。我們之所以謙卑、悔改，目的並不在於耽溺於自虐性地自我鞭打，或者藉悔罪來作為操縱別人的手段（參 Cracknell and Lamb, 1986:9）。那等於是採納次等基督教的立場。真正的悔改和謙卑是潔淨的經歷，會帶來更新和重新的委身。謙卑也意謂著我們對信仰的前輩表示尊敬，感激他們所流傳下來給我們的，儘管我們有足夠的理由對他們

在種族、性別、帝國的歧視偏見感到羞愧，重點是，我們不能保證自己會做得比他們更好（參 Stackhouse, 1988:215）。但如果我們相信只有自貶才能對其他的信仰表示尊敬，便是自己欺騙自己了。

第五，在進行對話和宣教之時要認清，宗教是自成世界，有它自己的規劃和結構；也面對不同的方向，發出不同的疑問（參 Kraemer, 1961:76f; Newbigin, 1969:28, 43f; Gensichen, 1989:197）。這也就是說，基督教福音牽涉到回教的方面，是與牽涉到印度教、佛教等方面不同的（Ratschow, 1987:496）。在這方面，『成全論』和『相對論』模式仍然反映出現代典範，它們傾向於把宗教之間的差異看得太輕了。他們以為可以在『世界宗教議會』上把各個宗教拉成平等，達到和諧的地步（參 Barrows, 1893）。所以通常有意無意地把基督教當成分界點，把基督教的成分一般化，直到它們符合其他宗教的現象，因此產生一種削減了的基督教版本出來（參 Rütli, 1972:106）。同時把其他宗教變成是基督教的回響（參 U. Schoen; Gensichen, 1989:197 的參考資料引用），而對他們向基督教所發出的問題很少予以理解（Ratschow, 1987:498f, 取了 H. Bürkle 的觀點；另參 Gensichen, 1989）。

這種觀點特別在把基督教當作是其他宗教的成全時特別明顯，就如雷納『無名的基督徒』（anonymous Christians）的主張便是一例。保祿六世（Paul VI）的諭令 *Suam Ecclesiam* 也有這種觀點，分別把其他宗教安排在以天主教會為圓心的同心圓裡。在這個模式裡，非基督教的宗教構成就看它與天主教的『距離』為何來決定。基督被看成是神秘式、宇宙式、匿名式地在各個宗教當中工作，雖然程度不同但基督必然是所有宗教圓滿的終結。龔漢思（Küng）對此論調嚴苛地批評值得注意。他說這種無名基督徒的主張，是企圖把所有有好心意的人類全部掃到『神聖羅馬天主教』的後門來，因而可以保有『教會之外無救恩』的理念。但是同時，猶

太人、回教徒和其他信仰的人們都很清楚地知道，他們不是『無名者』。所以龔漢思說這個論調根本就是一種假的解決方法（Küng, 1977:98）。

尼特爾（Knitter）、賀克（Hick）這些人至少比較誠實於明顯地揭露基督徒需要基督以及教會的真相。不過尼特爾的『一統多元論』以及主張世界宗教『互相補充比互相矛盾的成分多』（1985:220）雖是蠻吸引人，但卻漠視史實，到頭來跟啓蒙主義哲學家的看法沒什麼兩樣（參Nürnberger, 1970:42 的摘要）。以為不同宗教可以相容是非常理性的想法，如同尼特爾的『以神為中心』（theocentrism）的理念一樣。從另一個角度來看，他竭力追求宗教的『整體性』（holism）確實是屬於後現代（postmodern）的想法。只是很有意思的是，自從1985年之後，尼特爾也不得不放棄他對『以神為中心』論說的強調。他現在承認只能有『一種宗教經驗共享的區域』（1987:186），於是以『救恩為中心』（soteriocentrism）代替『以神為中心』（:187）。誰能說他不會更進一步與『新時代運動』（New Age movement）的看法相近？

一個極端後現代的典範可能會選擇走過度的宗教『整體論』模式，作為『世界宗教議會』（World's Parliament of Religions）的現代版本（例如Capra的形式）。另一種選擇，也許就是自覺地選擇多元論的途徑，所有競爭的『真理』都只是拼圖的一部分，再無所謂『正統』（orthodoxy），按其原始意義來衡量，我們都是『異端』（參Newbigin, 1986:16）。以上兩種途徑都是在選擇一個完全把宗教當成工具的看法——各種信仰不是受到文化束縛，就是不按理性、任意地選擇，或者以自己動手作的方式來拼湊在一起。然而，當每件事都相等地有效時，也就是再沒有一件事是特別要緊的。這麼一來也無須談一個合理的典範轉變這個問題，因為與傳統之間創意性的張力（這是典範轉變觀念很基本的要素）已經不見了。真理的問題已經變成是完全無關緊要的瑣碎問題，生命也失去了它終極的嚴

肅性（參 Kūng, 1986:xviii; 參 Bloom, 1987）。真正的宗教是如此的龐大，無法納入這麼一種體系裡（參 Josuttis, 1988; Daecke, 1988:629f）。

第六，對話不是宣教的代替品或託辭（參 Scherer, 1987:162）。這兩者既不完全相同，也不是彼此互相對立。以為若要對話就無法宣教，若委身於對話就不能同時委身於宣教，這是錯謬的想法。CWME 在 San Antonio 的會議上就這麼說：『我們肯定見證不是把對話排除在外，而是邀請入室；對話也不是把見證排除在外，而是加以延展進深』（1.27; WCC, 1990:32）。

對話與宣教之間的符合（correspondence）的確很讓人驚奇（參 WCC, 1979:11）。兩者在時間的漸進中會有這樣的轉變：由無知經過狂傲到容忍（Kūng, 1986:20-24）。無論是對話或者宣教都不能走單行道；也不能頑強地固守教義、或者是玩弄手段。兩者都要以信心委身，並且尊重別人來攜手並進。兩者也不是預設一個『心思完全開放』的立場——事實上，任何人都無法完全開放。兩者強調的是一方面傾聽鄰人的想法，一方面見證我們最深沉的信念（參 WCC, 1979:16）。兩者在進行時，我們已經從『自身牢房的安全感中』被釋放出來了（Klostermaier, 1969:103）。

然而對話與宣教之間的相異點（dissimilarities）也很重要。尼特爾說（Knitter, 1985:222）在宣傳福音時能使基督徒變成更好的基督徒，佛教徒變成更好的佛教徒，那麼宣教的目標就達成了，其實他所形容的就是對話的目標之一，但當然不是宣教的目標。基督教的確重新找回了它對話性的本質（雖然來得太晚），但卻不能因而就喪失掉它宣教性的本質。今天世上所有主要的基督教團體和宗派都肯定這種宣教性的本質。AG 2 當中一些關於這方面的名言常常被人引用。而甚至一個『所謂的反宣教文件』（Gómez, 1986:32）如 *Nostra Aetate* 之類，也會出現下面這種說法

（第二段）：『（教會）傳揚福音，而且有責任繫於傳揚基督就是道路、真理、生命（約十四 6）這個中心，不能放棄』。

在 WCC 方面也有相似的說法。雖然在它的《對話指南》（*Guidelines on Dialogue*）（WCC 1979）幾乎是開倒車地在建立對話的合理性，但是甚至在這裡，對於『教會蒙召爲了見證基督』這點仍是無疑的。譬如 1975 年奈羅比會議宣言上的 Section I.1 就寫到：『我們果敢地認信只有基督是唯一的救主和主』，並且表達了『信靠』……『福音的大能』（WCC, 1976:43）。然而是在 ME 中，WCC 對宣教的委身才完全清楚地提出。ME 6 這麼說：『教會在世上的職責的中心就是傳揚神的國度，藉著受死、復活的主耶穌引進來了。』ME 42 也說：『基督徒欠每一個人、每一個民族的債就是神在耶穌基督裡的救恩信息。』San Antonio 會議在這層基礎上更加發揮說：『三位一體的神，聖父、聖子、聖靈是從事宣教的神，也是教會宣教的源頭與支持』（I.1；WCC, 1990:25）。在其他地方（I.26）還說：『除了耶穌基督之外，我們無法指出另一條救恩之路』（WCC, 1990:32）

今日必須如此強調這樣的宣言，一方面是因為我們已對它太熟悉，以致於失去了福音的新鮮感和重要性，只是對之付上忠心而已（參 C. Lamb in Cracknell and Lamb, 1986:130）；而另一方面是，基督徒被人勸告（有時甚至是從基督徒而來），說邀請別種信仰或者沒有信仰的人來信耶穌是不妥當的事。然而基督徒不能放棄這樣的信念：神藉著差遣耶穌基督到我們中間，是採取了一個確切的末世舉動，而且將赦罪、稱義以及充滿喜樂、服事的新生命擴展至人類，而要求人以歸正的方式來回應。這些宣教中不算陌生的成分，在前幾章我們探討初期教會的宣教時，已經說得非常清楚。

第七，以上這一點所說的不能把它當成一般公事來辦，好像我們必須做的就是傳揚一則『老舊不堪的故事』。反而，前面所講的這些點應該放在整套架構下來理解。因此有些宣教成分是需要再添加進去，尤其是前面講過有關『宣教即教會與別人的關係』以及『宣教即傳揚救恩』這兩個成分。

很多有關基督教信仰與其他信仰之間的關係的爭辯，往往被一個常久以來的問題所混亂，那就是到底其他的宗教是否也能『救人』。在問這個問題時，通常只是指一個人死後所發生的事，所以建議人加入一種宗教信仰以保證死後的救贖，而宗教之所以要地區性和數字性的擴充，為的就是保證這樣的救恩能及於更多的人。不過我拒絕這種想法，說這就是所有宗教的內容，這就是為什麼人們（應該）成為基督徒的唯一理由。這種不顧歷史只論來世的救世觀是假的，特別是那種以為人只要在一套教義、儀式、組織系統上簽名就可以獲得救恩的說法。

歸信基督並不是加入一個團體為要保障『永恆的救恩』；而是改變我們效忠的對象，接受基督成為我們生命的中心主宰。一個基督徒不是一個處於較有『得救』機會地位的某人，而是一個接受責任在這一生中服事神，以各種方式促進神國的來臨的人。歸信基督涉及個人得潔淨、蒙赦免、與神與人和好並且生命得著更新，以致於能參與在神大能的工作當中（參 Cragg, 1959:142f; Newbigin, 1969:111f）。畢竟，信徒是教會的一員，教會是神國的一個記號、神的新世界的一種象徵（*sacramentum mundi*），也是神要所有受造物成為的樣式的預兆。

現在我要對新典範中的對話和見證提出最後的評論。這項評論其實是一個問題：我們如何在宣教和對話之間保持張力？我們如何能一方面相信神只在耶穌基督裡啟示祂自己，另一方面又認信神未曾讓自己毫無見證人？如果我們誠實，也對自己誠實，我們不管怎麼說都會碰上這個張力。

譬如在梵諦岡二次會議的文獻中，我們也能看見這種狀況。在這些文獻中有兩個宣言，似乎彼此不相容，但都向我們說：神有普世救贖的旨意以及教會之外有救恩的可能，與教會和宣教行動的必要性是相對抗的。ME也有這種未能解決的張力：一方面寫著，宣揚在基督裡的神的國是教會在世上職責的中心（ME, 6），另一方面又寫著，『神的靈不斷以我們意想不到的方法，在我們意想不到的地方工作』（ME, 43）。在 San Antonio 會議記錄 Section I 更明白地把兩種信念並列在一起：『除了耶穌基督以外，我們無法指出另一條救恩之路；但同時我們也不能給神的救贖大能加以限制』（1.26; WCC, 1990:32）。這項報告接著又公開承認，此處有個張力存在，而寫道：『我們能欣賞這種張力的存在，所以並不想嘗試解決它』（1.29; WCC, 1990:33）。

這些話到頭來是在承認，我們並沒有掌握著所有問題的答案，而且願意在最終知識仍未揭曉之前活在這種未知的架構之中，因此我們認為參與在對話和宣教的工作是一種需要冒險的行為，但也在聖靈帶領我們進入更明白真理之時，期待著意想不到的驚喜出現。這不是主張不可知論，而是表達謙卑的態度；然而是一種大膽的謙卑——或叫做謙卑的膽大。我們如今知道的有限，但卻是確實地知道。並且我們相信我們所信的不但是真的而且是正的，是應該把它傳揚出去。不過我們不是以法官或律師的身份在做這件事，而是以見證人的身份；不是軍人，乃是和平使節；不是施高壓的推銷員，而是為僕之主的大使。

宣教即是神學²⁷

宣教被推至邊緣

在本書的首章我已嘗試說明，若不考慮新約大部分是有意地在宣教處境下寫成的，就不可能了解新約。我選舉了卡勒（Martin Kähler）的建議（〔1908〕1971:189f）為例，說到在第一世紀時，神學並不是征服了世界教會的奢侈產品，而是宣教的教會在碰到緊急狀況時所產生出來的。在這種情形之下，宣教便成了『神學之母』。然而當歐洲變成基督教化，基督教變成羅馬帝國以及更廣大地區的國教之後，神學就失去了它的宣教層面。

在前現代（premodern）的整個時期，神學被認為有兩層主要的意義（參 Farley, 1983:31）。第一層意義是指對神和與神有關的事的一種實際的、個別的認知。在這層意義上，神學是人類靈魂的一種習性。第二層意義是把神學當成一種學科，一種自我意識的學術工作。許多世紀以來，神學只有單一的學科，沒有分類的研究。當然其中有研究的差異，但都仍只算是一種『習性』（habit）——神學，探討神的知識、神的事情（:77）。但是在啓蒙主義影響下，這個單一的學科首先分成兩部分：在牧會上實際的指南和學術上專業的研究，也可以這麼說，就是把神學分為實踐和理論兩種（:39）。從這裡逐漸又發展成法里（Farley, 1983:74-80; 99-149）所稱的『四大類型』：聖經（經文）、教會歷史（歷史）、系統神學（真理）和實用神學（應用）。在世俗的科學研究中有平行的分類。在士萊馬赫（Schleiermacher）的影響下，這種分類形態就穩固地建立起來了，不僅在德國，也傳到其他地方。事實上，在更正教的神學院以及在歐洲、北美和其他地區的神學教育，都普遍採用這種分類法（:101）。

『實用』神學於是變成一套機制，使教會得以繼續運作，而其他三方面則歸納為『純』科學研究的範疇。這兩個成分被法里所稱的『聖職人員典範』（clergy paradigm）（Farley, 1983:85-88）湊合在一起。在兩者之中，神學的範圍只是教會，頂多是整個基督王國，而且神學大體而言完全不富宣教性。即使在十五世紀之後，天主教進行著強大的國外宣教計劃時，情形依舊如此。在更正教方面情況更悲哀。譬如威登堡（Wittenberg）的路德神學院於 1652 年的一項條文中就寫著（Schick, 1943:46 引用），教會完全沒有宣教的責任與呼召。佛依狄（Voetius, 1588-1676）是發展一套很廣泛的『宣教神學』的第一人（參 Jongeneel, 1989），但是對接下來的世代並沒產生多大影響。宣教完全被放在教會的邊邊上，根本引不起什麼值得一提的神學興趣。所以神學的『理論』部分就差不多在處理神啓示的實質或者是學生一定得吸收的信仰問題；『實用』部分則集中在如何在教會組織內進行工作這方面。兩者都很偏狹、很內向，只注重內部的事情。甚至連在第三世界新成立訓練當地聖職人員的神學院也是如此。因為『子會』必須一五一十地模仿『母會』，要有一樣的會眾組織、一樣的教區劃分、一樣的牧師制度等等，所以所教導的神學不用說也是歐洲神學的翻版。再次，神學焦點只集中在對信仰一脈相承的理性分析和系統歸納方面。

只有當宣教事工開始擴展，『宣教地區』的年輕教會開始出現、並推展宣教的事實越來越使『本地』教會印象深刻之時，才發覺這種模式有修正的必要。然而因為這『四大類型』已變成神聖不可侵犯，所以有必要用另外的方法來調整宣教理念。其中最自然的解決方法就是把宣教研究安插在已有的四種學科之一，通常就放在實用神學之下。士萊馬赫可以說是這方面的先驅（參 Myklebust, 1955:84-89），他把宣教學附屬在實用神學裡，因而開創一種模式，仍然是追隨某些圈子的腳步。其中最典型的例子

就是雷納（Karl Rahner）的觀點。他把實用神學定義為『教會在所有層面中神學的、規範的自我實現（self-realization）之學科』（1966:50）。所以宣教學在這種定義下（也成為這些層面之一）變成是研究教會在宣教情況下如何自我實現（也就是如何自我擴展），而實用神學則適合於現存教會研究如何自我實現（也就是如何自我建立）。所以宣教學的神學反省目的基本上和實用神學的神學反省目的是一樣的（參 Rütli, 1974:292-296）。A. Seumois 跟雷納一樣，把宣教從教會中的『正常運作』範圍分出來——實用神學處理教會的牧會事宜，宣教學則處理教會的使徒職分——但是這麼一來，聖職人員的使徒職分明顯地是傾向於牧會職分（參 Kramm, 1979:47, 49）。

第二種方法是提倡把宣教獨立為一個神學學科（參 Myklebust, 1961:335-338）。這麼做當然要破壞『四大類型』的分類法（正如其他『新興』的神學科目，像是神學倫理、普世教協研究、宗教神學等也會遇到的問題），但這種作法很快就受到了支持。Charles Breckenridge 是第一個被指定（在普林斯敦神學院，1836）去教宣教的，雖然他那時同時也是教牧神學的教授（參 Myklebust, 1955:146-151）。然而 Alexander Duff 就不同了，他在 1867 年於愛丁堡成立的『布道神學』當主講時，宣教學就被視為獨立的一門科目（參 Myklebust, 1955:19-24, 158-230）。這主要因為瓦拿克（Gustav Warneck）——他在哈勒大學（Univ. of Halle）任教（1896-1910）——不屈不撓的努力成果，終於把宣教學建立成一個獨立的學科，如瓦拿克所說的，宣教學不再是作客人，而是在神學中有了定居的權利（Myklebust, 1955:280 引述）。

瓦拿克這項傑出的貢獻不僅在更正教圈內，也在天主教圈內引起許多的回應。1910 年在 Münster 大學的一個天主教機構中設立了第一個宣教學的講座（參 Müller, 1989:67-74），無疑地就是更正教派中的發展，

尤其是瓦拿克的著作所影響。第一位主講人史密德林（Josef Schmidlin）經常承認他是受惠於瓦拿克，雖然他同時也強調和瓦拿克的不同（參 Müller, 1989:177-186）。瓦拿克和史密德林的榜樣不久就傳到了其他地方，特別在 1910 年愛丁堡召開的世界宣教會議之後所造成的劇烈影響（Myklebust, 1957）。結果有些宣教課還變成了世界基督教、比較神學、普世神學等等的講座；但是還是有不少新課程——特別是為著宣教學——也建立了，不僅在西方，也在第三世界國家裡，尤其是在非洲和亞洲。所以，目前的宣教課程和宣教科系可以說比以往要多得太多了（參 Myklebust, 1989）。

這整個發展的結果有福有禍。它並沒有因而保證宣教學現在在神學中有了定位。科目是設立了，但不是因為了解神學的宣教本質而來，而是由於受到宣教差會的壓力，或者是學生的要求（尤其在美國），或者有些還是受到政府的壓力所造成的（例如在 Münster 課程的設立，就是因為德國文化部催促神學系要照管『殖民系統』，特別是在德國保護區上的宣教工作，所以在課堂上要有這類的科目〔參 Müller, 1989:69；事實上，史密德林在擔任 Münster 的主講之後所出的書就叫做《天主教在德國保護區的宣教》*Die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten*, 1913〕）。這一切發展帶來很嚴重的後果。宣教學變成是神學體制中的『外交部』，處理的是冠冕堂皇的外國事物，其實是很邊緣的。其他神學家常常對宣教學的同事敬而遠之，或甚至瞧不起，特別是這些老師通常都是曾在不毛之地工作過的退休宣教士（Sundkler, 1968:114）。同時，這也意謂著其他老師可以脫去責任不必對神學的宣教本質多加省思（參 Mitterhöfer, 1974:65）。

這種情況加上宣教學者開始設計他們自己的一套神學百科全書，自然是模仿『四大類型』，就更混亂了（參 Linz, 1964:44f; Rütli, 1974: 292）。

『宣教基礎』與聖經科目平行、『宣教理論』與系統神學平行、『宣教歷史』與教會歷史相對、而宣教則在實用神學中施行。宣教還是以華麗的自樹一格形態存在，藉著重覆神學的整個範疇，到頭來不過更印證自己是可有可無的附加物這種形象，是屬於宣教士、為著宣教士而有的學科。

第三種方法主要在英國被採納——通常稱作『整合』——就是放棄宣教學為獨立的科目而期待其他神學科目能在整套神學探討中結合宣教的層面。這種方法聽起來好像是個解決的好辦法，其實有不少嚴重的缺點。例如，其他科目的老師通常不太警覺到所有神學具有的宣教層面的本質；而且也沒有知識去注意這個層面（參 Myklebust, 1961:330-335）。瓜那爾和蘭姆（Cracknell and Lamb, 1986）在這方面有很好的解說。

從一套『宣教的神學』（Theology of Mission）到一套『具宣教性的神學』（Missionary Theology）

以上三種宣教神學模式——或編入、或獨立、或整合於現有的學科——都沒有成功（雖然在理論上第三種是比較合乎神學，但也有缺點〔參 Cracknell and Lamb, 1986:26〕）。基本的問題當然不在於宣教學（missiology）是什麼，而是宣教（mission）是什麼。如果宣教只在一味地以拯救靈魂、教會擴展的方式來談，宣教學當然只能是屬於宣教士、為著宣教士而有的的一個學科，一個實際（如果不是典範）回答『怎麼做好宣教工作？』這個問題的科目。但是如果教會不認識自己『具有宣教的本質』，宣教和宣教學當然會變成是多餘而可以隨意犧牲的東西。

不過到了本世紀六〇年代，大家普遍都接受宣教的確是教會的本質。對更正教而言，重要的日期是 IMC 在 1938 和 1952 的淡巴藍和威林根會議，以及 WCC 在新德里大會那年把 IMC 合併進來。對天主教而言，梵諦岡二次會議則是重要關鍵，宣教從此不再是教宗的特權（過去由他授權給宣教單位或會眾），而且宣教變成是各地教會固有的本質。這在

對宣教和宣教學的了解上當然有很重大的作用。教會不再被看成是與世界作對，而是被差遣到世界上去，而且是因著世界的緣故而存在。宣教不再只是教會中的一項活動，而是教會之所以稱為教會的一種表達。而這些現在已成為無可爭議的看法了。郝夫特（W. A. Visser't Hooft）在 CWME 的墨西哥城會議（1963）上說，宣教是教會信心的一種考驗。人們現在只能想到教會是從世界呼召出來又差派到世界去的一個團體。世界也不再被分成『去宣教』區和『被宣教』區。整個世界就是一個宣教工場，所以西方神學也必須在宣教處境下來實踐。

的確是費了好多功夫才逐漸把這種新的見解合併到神學省思裡頭。巴特算是比其他系統神學家做得較為成功的一位（參 Barth, 1956:725）。而這一切努力的結果的確比傳統立場更勝一籌。艾理克（Ivan Illich）以詩樣的言詞把這點表達了出來。他定義宣教不但是『普世性教會的成長，也是屬於人類日新月異中的教會的成長』（1974:5）。之後接著又定義宣教學是：

一門關於神的道（the Word of God）之學科，無論這道是作為教會將要成為的樣式（in her becoming）；或是作為教會的邊界；教會是一個驚奇的存在也是一個困惑的存在；成長中的教會；當教會在歷史上表現得如此新穎，以致於面對現狀的反照，必須努力地去了解過去的歷史；教會向她所孕育的子民不斷胸懷新啓示……宣教學研究教會在新族群中的成長，超越社會階級的邊界而誕生的新教會；超越語言的障礙而在其中感到自在；超越詩情畫意的印象而踏實地教導著她的兒女……因此宣教學就是研究教會是一個驚奇存在的學科（:6）

我們再不能回到以前把宣教擺在教會生活邊緣的立場。教會為著宣教的緣故而被揀選，為著蒙召的緣故才成為『神的子民』（彼前二 9；參 Linz, 1964:33）。所以宣教不能只以教會的用詞來定義——甚至用『教會的本質就是宣教』來形容也太狹窄了。宣教比教會要廣闊得多。所以艾理克把宣教也稱為『道成肉身的社會性延續』，『奧秘成為社會之前的黎明』，『道進入這個多變的現世的一種社會性盛況』都說得很對（1974:5）。當我們說教會基本上是個宣教的教會，並不意謂著宣教是以教會為中心。宣教本是『神的宣教』（*missio Dei*），是三一神的宣教。它在傳播父神的愛，這位神是世上各地各方所有人的父；它是神子在世上的顯現（參 AG 9）；它傳播聖靈的同在，聖靈按著自己的意思吹，我們不知道祂從那裡來，往那裡去（約三 8）。宣教是『聖靈生命的表現，祂是不受任何限制的』（G. van der Leeuw; Rosenkranz, 1977:14 引用）。所以宣教對世界的關懷是遠超過教會的藩籬。神愛的就是這個世界，並且為它的緣故，基督徒群體蒙召成為鹽、成為光（約三 16；太五 13——參 Linz, 1964:33f; Neill, 1968:76）。『宣教』的記號因而不應該與『宣教士』混淆，也不應只限用在『宣教士』身上。教會的宣教行動不過是神的愛向外表現的形式中的一種（參 Haight, 1976:640）。宣教的意義謂著服事、醫治並使這個分裂、受傷的人類重新與神和好。

當我們在作神學省思時，這些理念會產生極深遠的影響。正如教會若不是宣教的教會就不算教會一樣，神學若失去了宣教的特質也不算是神學（參 Anderson, 1955:60）。因此，重要的問題是，不只是問究竟或大致上教會是什麼，宣教是什麼；而是問到底神學是什麼，關涉的範圍是什麼（Conn, 1983:7）。我們需要的是一套具有宣教考量的神學，而不是為宣教找到一套神學的考量（:13）；因為神學，按正確的了解，若沒有『神的宣教』的伴隨就沒有理由存在。所以宣教應該是『所有神學的主題』。

(Gensichen, 1971:250)。宣教學也許可以命名為在廣闊的神學百科中的『符類學科』(synoptic discipline)。不是神學在似乎適合這樣作時，才從事宣教事工，而是神學本身就是在探討宣教這個題目。因為神學若是一項關乎生死的學科，它就應該與宣教直接接觸，與宣教事工緊緊相連(參 Anderson, 1955:60f; Meyer, 1958:224; Schmidt, 1973: 193f)。

瓜那爾與蘭姆(Cracknell and Lamb, 1986:2)在他們出版所研究的第一版書(1980)中說，他們根本不敢建議每個神學課程應該為宣教學的學習穿插位置；但是現在他們則堅持所有的神學問題都應該從宣教神學的眼光來省思檢討。因為只有這樣才能把每個學科教得更好(:25f)。同樣地，Andover Newton Theological School 的課程修正委員會也認同一種『幾乎是普世共同的渴望，就是擴大我們關懷世界的眼光』(Stackhouse, 1988:25)。這個委員會的重要改革項目之一，就是建議『每個學科要特別與宣教神學有所關聯』(:25; 參 49)。

在神學的廣泛架構之中，宣教學有雙重的功用。第一種就是牛比津(Newbigin)和真希成(Gensichen)所說的，『層面性方面』(dimensional aspect) (參 Gensichen, 1971:80-95; 251f)。這種觀點是，宣教學的任務在與各個學科自由合作之下，是要提高神學對世界的涉及。所以就理論上而言——從層面性的角度來看——宣教學可以自成一門獨立的科目，為的是要滲透到所有的學科裡去，而不是自成一個『部門』(參 Linz, 1964:34f; Mitterhöfer, 1974:103)。宣教理念是福音深層內的普世性修正，所以是要注入整個課程之中，而不是自成一個特殊的科目(Frazier, 1987:47)。不過，即使只是為了實用的理由，而把它分開成為獨立的宣教學也是無妨，不然，其他學科就不會常被提醒原本具有的宣教本質。所以可以說，宣教學是伴隨著其他神學科目一起工作。宣教學向這些學科提出質疑，而這些學科也可以向宣教學提出質疑。為了宣教學本身，也為了其他學科的

緣故，彼此都需要對話溝通（參 Meyer, 1958:224; Linz, 1964:35; Schmidt, 1973:195）。從這個層面性的角度來看，宣教學可以向其他學科提出挑戰，也可以面對其他學科的挑戰而有所回應（參 Anderson, 1955:59-62; Meyer, 1958:221-224; Sundkler, 1968:113-115; Gensichen, 1971:252f; Schmidt, 1973:196-198）。

既然有本書前面幾章的討論，如果再來論證舊約和新約聖經中的宣教層面的確有嫌多餘。同理，我們也不需再討論教會歷史中的宣教層面。教會之所以有一套教會歷史，只因為神給教會特權可以參與在『神的宣教』裡頭。艾比林（Gerhard Ebeling）說，教會歷史是一部釋經史。若說教會歷史是神的差遣的歷史，是不是也同樣合適呢？不然的話，我們只會把教會歷史看成一連串的教派歷史，每個教派（按各種解經方式）寫自己的記事年譜，在自家的圖騰柱上刻上自家祖先的面貌（Hoekendijk, 1967a:349）。但是若是從宣教的眼光來看教會歷史，就會發出基本上不同的問題，像是初代教會在順應猶太人的事上的失敗；在君士坦丁王朝之後，羅馬帝國時期教會對內、對外看『異端』的態度；教會本來在北非、阿拉伯、近東地區很興旺，後來卻消失得無蹤跡可尋，而且隨後是回教的勢力完全抵制福音，毫不接受；教會官方對非基督徒受奴役抱持的態度；教會在殖民主義，以及壓迫、剝削別的種族當中扮演了共謀的角色；西方基督徒幾乎習以為常的干涉作風與帝國優越作風；十九世紀的歐洲教會怎樣與菁英階級認同而不與被排擠在邊緣的人群認同等等問題。難道不是因為教會沒有從宣教的觀點來看這些歷史問題，所以西方教會——用奧斯丁（M. Austin）的話來說（Cracknell and Lamb, 1986:87 引述）——還停留在十九世紀中產階級的教會形態中，而在廿一世紀的前夕不斷努力地奮戰廿世紀的問題？

相同的問題也可以在系統神學所關切的事上提出。系統神學一千多年以來所對話的對象只是哲學。然而，在當今的世界裡，我們怎能忽視社會科學？更重要的，我們又怎能忽視反基督教的意識形態，以及別種的宗教信仰？同樣地，西方系統神學怎麼可以自以為是普世性有效，而不顧第三世界地區所產生的神學貢獻？系統神學怎麼可以如此瞎眼，以致於看不見本身的宣教特質？如果系統神學忽視『為什麼要宣教？』，它也明顯地忽視『為甚麼要有教會？』以及『為什麼要有福音？』的問題。

至於實用神學也有宣教的層面。沒有了這個層面，實用神學就變得短視，只知道研究教會如何以講道、信仰問答、敬拜儀式、教導、牧養以及執事職分來達到自我實現，而沒有開放眼界到教會牆外的世界裡去服事，去發展一種宣教活動的解經方法，讓內向化了的神學和教會能夠警覺起來，可以走到正在痛苦中、卻又是被神所愛的外面世界。

除了層面性的這方面以外，宣教學還有『意圖性的一方面』（*intentional aspect*）的功能。這不是說宣教學就是要把西方教會介紹到第三世界去，並且預備一些『專家』去那裡工作。勒笛（Rütti, 1974:304）說得對，西方教會和從事的宣教應該要克服自己內部的『第三世界』（*tiers-mondisme*），常思想要為那些『不幸』的人做些什麼。西方教會應該看見進入文化、解放、對話、開發、貧窮、沒有信心等問題，這些不單是第三世界的教會問題，同時也是西方教會在自身環境中會碰到的挑戰。但是西方教會也當認清，若要對這些挑戰有神學與實際上的反省，必須同時警戒自己去思考第三世界的現實狀況。把實踐神學使用在第三世界的教會時也是這樣的原則。對整個基督教群體而言——包括第一、第二、第三世界的教會——宣教學是全球化的。但是為了達到全球化，必須先個別化、具體化。因為只有藉著地方性的宣教，我們才能談到對普世性的宣

教有所貢獻（參 Jansen Schoonhoven, 1974a:21; 參 Mitterhöfer, 1974:102f）。

宣教學能做的和不能做的事

這麼說來宣教學就有兩層的任務：一個在神學上，另一個在宣教實踐上。這點可以用另一種方式來闡明。

首先，在神學方面，宣教學可以發揮批判的功能，不斷挑戰神學成為『合適的神學』（*theologia viatorum*）；也就是神學要伴隨著福音走到萬國、走過萬代來反省信仰（Jansen Schoonhoven, 1974a:14; Mitterhöfer, 1974:101）。在這個角色中，宣教學就像是在神學屋內的一隻蒼蠅，製造一些不舒服免得人太安逸，對抗每一個使教會只顧自我保存的做法，及對抗每一個留居原地而變得狹隘偏激的想法，每一個造成人類有地區性和理念性分隔的分裂，每一個弱肉強食的團體侵略，每一個宗教、理念、文化上的帝國霸權主義，以及高抬個人凌駕別人或別種受造物之上的自滿態度（參 Linz, 1964:42; Gort, 1980a:60）。

宣教學進一步的任務是確實地伴隨宣教工作，仔細地檢驗宣教的根基、目標、態度、信息和方法——不是遠遠在安全之處觀望評斷，而是以共同盡責、共同服事基督教會的精神來進行（Barth, 1957:112f）。所以宣教學上的省思是宣教上很重要的成分——有增強和煉淨的功用（參 Castro, 1978:87）。由於宣教是有關神與人之間活潑的關係，所以宣教學要刻意地從信仰的角度來從事它的任務。在廣闊的宣教學園地裡，每一種觀點都可以拿出來辯論；然而信仰的立場是不能有商量妥協餘地的（參 Oecumenische inleiding, 1988:19f）。

信仰的立場並不表示宣教學者能夠（透過謹慎地解釋聖經）取得聖經對宣教的『定律』的門徑，而仔細地定規宣教應該怎麼進行。若是把聖經或傳統所啓示的宣教『定律』一成不變地套用在現今和未來的宣教事工

上，以為宣教就該如此，便是不合宜的作法（參 Nel, 1988:182f; 187）。這種傳統的方法把宣教的實踐看成是無聲的，受『遙控』的對象，只容許它向由歷史遠處發出來的刺激予以回應；只當成是自古以來一套定律之下的『應用』而已。

其次，這就帶我們看到宣教學的責任，也就是與宣教實踐有互動的關係。宣教是一種『互為主體的』（intersubjective）實體，在此實體內，宣教學者、宣教士、以及他們服事的當地人都參與在其中（Nel, 1988:187）。這個宣教實踐的實體會跟宣教起源、聖經經文以及宣教歷史同處於具有創意的張力之中。不過，若把起源於神的宣教和它在歷史上的實現解釋為敵對的或競爭的，就不合適了（:188）。而是『信心與具體的歷史宣教之間、理論與實踐之間互相決定、互相判斷』（Rütti, 1972:240），並且互相依賴。今天宣教所關懷的是對存在於神、神的世界和神的教會之間的關係的一種處境化的闡明（Verstraelen, 1988:438）。也可以說是在神、神的世界和神的教會之間的一種『對話』，在我們對宣教出於神的肯定和我們今天所面對的實踐之間的一種『溝通』。

在這份活潑有生氣的張力之中，『經文』（text）和『處境』（context）仍然要分開。我們不能用基要派的方法，硬把處境塞進我們以為對的經文解釋的緊身衣裡，但也不能把經文當成沒有固定形態的一灘液體，只用處境所引伸出來的解釋來定義宣教應該怎麼做（參 Stackhouse, 1988:217f）。傳統上，前者所帶來的危險比較大。但是現在可能後者的危險性比較真實，也就是我們前面討論過的處境化主義（contextualism）的危險。不過也不能因此又煞費苦心地把處境再轉回來附和經文。宣教學的工作不是純粹實用性質，也不是單單在維護宣教工作的運作而已。宣教學的主要目的不是在為宣教事業招募新成員，或者認可現有的宣教計劃——我們如數家珍的『宣教小天地』（missions and missionlets）

(Hoekendijk, 1967a:299)。誠然這是宣教學以及宣教學者常被認定的方法與角色。宣教學者常被指派到學院科系中任教，主要就是激發一些『宣教理念』的興趣，以及必要的話，嘗試轉變一下宣教低落的潮流。所以因為這種意圖變成是宣教學者的主要責任，所以宣教學只需要很少量的神學基礎，只要足夠保持對宣教的興趣就可以了(參 Mitterhöfer, 1974:99)。這樣的話，宣教學者會不足為奇地發現，真正相關的宣教問題並不是在宣教部門內的討論，外面的更為重要(參 Hoekendijk, 1967a:299; Rütli, 1972:227)。神學(當然是包括宣教學)本身不是信息的傳播，而只是對信息以及其傳播予以省思。神學本身不在傳揚宣教的異象，它要作的是檢驗宣教(參 Barth, 1957:102-104)。這種宣教學是無法發起宣教學動的(:111)。簡言之，宣教異象是要領受的，而不是要教導的(is caught, not taught)(Scherer, 1971:149)。

如果宣教變成以主觀主義為基礎，那麼宣教最後會變成完全的相對主義。在這點上其實是有一些準則我們可以遵循而來檢驗、判斷處境的。當然不太容易找到大家都同意的準則，不過我們還是得嘗試。史達豪斯(Stackhouse, 1988:9)說，由於我們期份對於一些關乎神、真理、公義的事有充分相同的認知，所以我們以為可以判斷每一個處境是否符合神、真理、公義。由此可以看出，史達豪斯不太願意把處境當成權威看待(:26)，我認為是很正確的態度。因為畢竟是聖經(以及傳統的教訓)，把我們和我們的處境跟所有世代的教會和宣教關聯起來，沒有它我們不能作甚麼。但是同樣的，我們也不能不把信心和宣教立足在很具體的地方處境上。所以，也許我們該採取的策略是(如果沒有其他方法可行)，放棄所有誰有優先權的爭議——不管是經文或處境，並且集中注意在『互為主體』的宣教本質上，並互為主體地進行宣教反省。

也許范安吉林（van Engelen）所想出的一套公式是個最好的結論。他說宣教學所面對的挑戰是『要把永遠相關落實的，兩千年前耶穌的史蹟，與未來神所應許的國度相連，為的是使目前產生有意義的動力』（1975:310）。這麼一來，就可以發起一項對救贖論、基督論、教會論、末世論、創造論和倫理學的新討論，而讓宣教學有機會提供它的獨特貢獻（參 Oecumenische inleiding, 1988:474）。

這是一項冒險艱鉅的工作。神學的每個支脈——包括宣教學——都只是零星工程，很容易破碎，而且是初步性的。世上不會有完了工的宣教學，只有草稿式的宣教學。宣教學不斷地在更新變化。因為只有這樣，宣教學才能不但成為『神學的侍女』（參 Scherer, 1971:153），而且成為『神的世界的侍女』。

宣教即是在盼望中行動

『末世論辦公室』關閉了

特爾慈（Ernst Troeltsch）曾經在談到十九世紀的（自由派）神學時說：『末世論的辦公處大部分是關閉著』（Wiedenmann, 1965:11 引用）。而廿世紀神學最引人注目的特徵之一，就是末世論的重現，先是在更正教，然後是在天主教。『末世論的辦公處』在我們這個世紀裡，可以說已經工作超量了。

末世層面的恢復特別清楚地表現在宣教圈子裡，應該是不足為奇的。從教會一開始，就顯出宣教事工和對未來人類要經歷一個重大改變的期待之間，有一種非常特殊的親密關係。

然而卻在我們這個時代裡，才重新發現屬於聖經信仰和末世論的基本的歷史性本質。本書第一至第四章就是企圖要探索這個觀點。然而這個觀

點並不是從拿撒勒人耶穌才開始的。在第一章，我提到萊特（G. E. Wright）的論點，他說這是聖經（舊約和新約）信仰的本質，也就是看見神是一位在歷史中行事的神（1952:22）。『啓示』（revelation）不是把隱藏的事揭露出來（這是希臘文 *apokalypsis* 的原義）；也不是把神原先保密的旨意公開。啓示原是神藉著歷史事蹟把祂自己顯明（:23, 25）。神到底是誰？這個問題就用歷史來回答——祂是亞伯拉罕、以撒、雅各的神。而拿撒勒人耶穌的故事就是這串歷史的一部分，沒有了這段歷史，一切也就無法瞭解了（:32）。

把末世論重新當成宗教成分這種現象，是與牛頓對時間、空間的觀點完全不一致的，而牛頓的這些觀點被認定是『技術典範』（mechanical paradigm）的典型歷史鑑別法（historical criticism）（參 Martin, 1987:373f）。然而末世論在宗教中代表盼望的成分。所以連馬克思主義的哲學家 Ernst Bloch 都會說：『有盼望的地方就有宗教』（Moltmann, 1975:15 引用）。只是啓蒙主義一來，完全把盼望的範疇給破壞了。啓蒙思潮拋棄了目的論，只以因果關係來運作，不講目的。山他亞那（George Santayana）說：『物理學之神給予我們所期盼的，但卻沒告訴我們該期盼什麼？』（Moltmann, 1975:24 引用）。只有宗教可以告訴我們。

不過宗教對這問題的答案有兩種。一種是依萊德（Mircea Eliade）所說的『永恆回復的奧秘』（the myth of the eternal return）——我們所盼望的就是以前有過、但現在卻喪失了的東西。起初有的樂園，沒有壓力、滿受祝福的景況，已經失去了；救恩就是重新找回樂園。但是猶太教和基督教的答案不同。對未來的盼望並不只是重覆、或者回復原來所有的，而是走向新的開始，遠超過第一個開始。莫特曼說（Moltmann, 1975:18），出埃及記在舊約中並不是一個起源的神秘事件，而是一個超越事件本身、指向神的更偉大的未來的歷史事件。在希臘和東方的神秘主義裡，『過去』

被以一種不朽的起源呈現；但在以色列人的眼光裡，過去是對未來的一項應許。正如我們看見的，耶和華神和迦南地的巴力之間一向的爭議，就是這位未來的神與講求起源、自然循環、永恆回復的諸神之間的互相對立。

這種眼光——我承認是太過簡化的說法——也是拿撒勒人耶穌和初代教會對他們那個時代神的作為的認識。新約聖經中到處可以看見一種充滿活力的期待，知道在耶穌身上所發生的事只是一個新紀元的開端——在此新時代中，神不再只與以色列有關。初代基督徒雖然深信，在基督裡歷史已經步入一個前所未見的時期，未來的一切已經開始步入現世裡頭，但是他們還是期待有更大的事要發生——凡信耶穌的人不但要做耶穌做過的事，並且要做『比這更大的事』（約十四 12）。

末世視線如今還模糊不清

本書已指出，歷代教會發現，要持守住信仰的末世-歷史（*eschatological-historical*）特性實在不太可能。基督徒傳講的內容由宣告神國的來臨，轉變成介紹給人唯一真實、且是宇宙性的宗教（參 Rütli, 1972:128）。在這樣的發展之下，難怪舊約聖經不太被人提說，甚至被忽略。舊約的信仰與真實又普及的基督教信仰相比，頂多不過是暫時的，現在大部分都是老古董了（:95）。

基督教信仰有極大成分是經過希臘化的結果。在希臘文化裡，連歷史學家——像希羅多德（*Herodotus*）和修西狄第（*Thucydides*）等——都認為歷史像是個持續不斷繞行的圓。哲學家同樣地認為人類歷史事件是將來事件的輪廓，是回到起初樣式的原型。歷史——人類生活中的事件——變成是道德哲學的手冊，供人使用的鏡子，以及正當行為的說明教材（參 *van der Aalst*, 1974:143）。這種想法也深深地影響了基督教。『道』不是用歷史上的道成肉身來解釋，而是繪上柏拉圖思想導出的，純粹形上的色彩。俄利根（*Origen*）的『萬物復原論』（*apokatastasis*）把循環的成

分重新引入基督教神學。即使這則教義沒有被接受，也已經在基督教裡製造了一種非歷史性的（ahistorical）趨勢（:144）。大家的注意力就從末世論（eschatology）轉換成原始論（protology），這種發展在教父時期的三一論和基督論的爭議上就特別明顯了；討論基督的『起源』和祂的先存問題（preexistence）成為神學中熱門的話題（參 Beker, 1984:108）。

在接下來的世紀裡，對末世的期待大體被導至兩條路線上（但是並不一定互相排斥）。第一條可以稱作**神秘路線**（不過這種稱呼並不是非常恰當）。它有好幾種形式，譬如東方教會中的『神化』（*theosis*）以及西方教會中把個人的福氣當成救恩，皆屬於這種路線。而第二條則傾向於『教會為主論』（*ecclesiocentrism*）。在這種模式裡，教會就是道成肉身的延伸，合理的是耶穌所傳講的神的國的成全。伯萊登（Braaten, 1977:50）稱這種模式為『最保守的末世論模式』——教會只需要坐在那裡把守住過去種種，並且舉出一些領袖來當天上財寶的管理員就可以了。這兩種模式當然不相信基督的再來；以為基督的再來是一種帕子的揭去；此時因不信的人心裡剛硬，所以帕子仍在。

這兩種模式完全支配了基督教的三大支脈：東正教、天主教與更正教。加上啓蒙主義對西方教會的襲擊，更強化了本已蔓延的情勢。宗教從『事實』的公共領域被放逐到『價值』、『意見』的私人領域，結果就在神秘主義的形而上歷史（*metahistory*）中找著避難所，講求靈魂永恆、超歷史的救贖，或者是現實教會可以安居的地域。更正教的宣教工作也逐漸由前者移向了後者：敬虔派本來就強調靈魂的得救，變成後來強調自治、自養、自傳的教會建立。

清教徒比其他更正教支派更成功地保住了末世盼望活潑的形式，不僅是在個人或教會當中（參考本書八、九章）。這種盼望逐漸以千禧年的論調來表達。像愛德華茲（Jonathan Edwards）和赫布根斯（Samuel

Hopkins) 等作者，不但挑旺了宣教的熱忱，而且還刺激北美的宣教士散佈到全球各地去；沒想到在北美這塊荒涼野地所開墾的園地，卻出產了豐盛的種子，足夠撒播到整個世界。至少在美國革命到內戰這段期間，後千禧年派的思想是神學界的主導 (Marsden, 1980:49)。但是這種思想越來越趨於內向的後千禧年主義，對世界極端的樂觀，只興趣於地上的快樂和繁榮。更正教的神學前提開始注重神內住於宇宙性——是一種受科學，特別是達爾文的進化論影響而產生出來的觀念：認為內住的神此時此地正在人類世界當中進行祂的目的。只有在前千禧年派的圈子裡，還保存著清教徒原先的理念，認為現存的世界秩序終會遭到一次洪水般的大破壞。但是到了十九世紀末葉、廿世紀初期，這種持前千禧年派看法的人幾乎完全被排擠在神學邊緣。

在歐陸方面的發展也差不多，前千禧年說恐怕還比北美的情況更屬乎外圍邊緣。對自由派神學而言，新約中的末世論等於是可丟棄的廢物，甚至是一個羞恥。在瓦拿克 (Warneck) 的神學裡——即使它把自己與當時盛行的自由派神學區別——也沒有末世論的角色 (參 Wiedenmann, 1965:187)。這樣看來，自由派和保守派神學，無論在歐陸或者是在安格魯撒克森地區，對末世論這個觀點有著一致的想法。譬如在 1910 年世界宣教會議上，末世論的思想一點也不明顯 (參 van't Hof, 1972:48)。宣教大部分仍是藉著植堂來使國家基督教化、文明化。德國宣教學進一步提倡，所建立的教會要符合特殊的民族生活狀況 (Volkstum) (參 Hoekendijk, 1967a)。而這一切進行都以有機的成長趨向成熟的措辭來予以詮釋。

『末世論辦公室』重新開張

在上世紀末本世紀初之間，有些新約學者如威斯 (Johannes Weiss) 和史懷哲 (Albert Schweitzer)，與自由派神學唱反調，主張末世論對耶

穌和初代教會而言，不但不是可隨意丟棄的廢物，而且是整合在他們整個的生命和服事中。只是威斯和史懷哲都不知道對這項發現該做些什麼（參 Käsemann; Beker, 1980:361 引用）。直到經歷過兩次世界大戰的創傷之後，才產生一種氣氛，使主流派教會以及神學圈再次思想末世論所蘊藏的意義。IMC 在耶路撒冷（1928）和淡巴藍（1938）的會議，就顯出歐陸神學對末世論的重新領悟要比英、美的神學界早。²⁸ 克雷瑪（Kraemer）的書（〔1938〕1947）寫道，在淡巴藍會議中只有少數與會者（大部分是從歐陸來的代表），才有這類的看見；他們在會中發表所謂的『德國末世論宣言』（German Eschatological Declaration）（不過不只是德國代表簽署）。到二次大戰之後，IMC 在威林根的會議上（Willingen Conference 1952），才普遍提到『把宣教的末世論基礎帶進普世會議的討論之中』（Margull; van't Hof, 1972:173 引述）。

不過這則『新末世論』在想法上並不太一致。威登曼（Wiedenmann, 1965:26-49; 55-91; 131-178）把德國更正教的末世『學派』分成四類，每一類對宣教理念都有重大影響。這四類分別是：巴特（Barth）年輕時的辯證末世論（dialectical eschatology；影響了一些宣教學家，如 Paul Schütz、年輕時的 Karl Hartenstein、Hans Schärer 和 Hendrik Kraemer）；布特曼（R. Bultmann）的存在末世論（existential eschatology；被宣教學者 Walter Holsten 加以應用）；阿他斯（Paul Althaus）的實現末世論（actualized eschatology；啟發了 Gerhard Rosenkranz）和庫爾曼（Oscar Cullmann）的救贖歷史性的末世論（salvation-historical eschatology；在 Walter Freytag 和年老的 Hartenstein 的宣教學中可找到此論調的良跡）。

第一種模式強調神是絕對超然，祂的存在是與世界完全分開。神在天上，我們在地上。神與人之間唯一的聯繫就是神以審判和恩典介入人當

中。在巴特的用詞中，這種神的介入完全是末世論調。在他寫的《羅馬書注釋》（*Römerbrief*）1921 年的版本中說到，『基督教若不是完全、全部的末世論內容，則根本與基督無關』（Jansen Schoonhoven, 1974a:34 引用）。在這項論點中，『末世論』就成為終極的與超然的註釋名詞，表達完全反駁人的任何努力可以引進最終的結局。巴特相信神的國度會在未來確實圓滿地到來，但這完全是神單獨在歷史的末了把它引進來的。

第二種模式主要與布特曼關聯，而與第一種模式有親戚關係，是由相同的根源出來的。布特曼把路德所說『道本身要一手完工』（the Word alone will do it）這句話發揮到極致，認為末世是所傳講的道——the *kerygma*——和個人之間所展開的一種事件。郝斯登（Holsten）把這種觀點應用到宣教學而寫出 *Das Kerygma und der Mensch*（1953）一書，以為宣教只是提供人一項抉擇的機會，而在道的光照之下對自己或許會有新的認識。威登曼（Wiedenmann）在研究中譴責更正教對教會以及對信仰中社會關懷層面的忽視，在郝斯登的書中以『現代更正教中的獨一主義（singularism）、情勢主義（occasionalism）和現實主義（actualism）』的形容發揮到最高點（1965:168）。這種末世論對公共生活沒有倫理可言，教會在政治勢力的鬼魔面前完全無力反抗，尤其在面對國家社會主義的挑戰時。而且對神國度的闖入會帶來一個不同的未來，也完全沒有期待。剩下的只是發生在個人生命中『私人的啓示』（private apocalypse）異象而已。

第三種模式，阿他斯（Althaus）的『實現』末世論跟陶德（C. H. Dodd）的『實現』末世論（realised eschatology）有些相似（雖然阿他斯比較主張『末世論是在實現的過程中』）。因為世界原則上會在基督國度的審判中有個了結，所以歷史中的每一個時刻都可以是末了的時刻，或者是永遠在接近終了（Beker, 1980:361 對阿他斯的論點摘要）。初代基

督徒聲稱主的日子近了，在今天也跟當時一樣適用。「主的再來」（parousia）不是未來的一項歷史事件，而是一切歷史在此「懸浮」（suspension）。因此末日不是指年代的遠或近——末日「本質上」永遠很近。羅森坎茲（Rosenkranz）採用了阿他斯的論點，把宣教解釋成傳揚一個已經在現世，但卻還隱藏的國度。

威登曼批判這三種模式都是無歷史性的末世論。只有第四種——救恩-歷史的學派——才對歷史認真地看待。自從 1930 年代以來，可以逐漸清楚地看見以上三種模式在面對現代世界的挑戰時，使人感到非常地無助。

第四種模式跟前三者有多方面的不同。首先它特別強調以神的國度作為解經的關鍵，並且強調神的國度是在現世中也是在未來裡。以色列期望未來能得到救恩，但是這項未來目前已一分為二。新的年代已經開始，而舊的年代尚未結束。我們活在兩個時段當中，在基督第一次和第二次來臨之間；這是聖靈的時代，也意謂著是個宣教的時代。事實上，宣教是在這中間過渡時期中最重要特徵和最緊要的活動。宣教充滿了現時，並且把歷史的隔牆分開——連賀肯第在 1948 年仍能這麼說（德文的翻譯〔1967a:232〕並沒有把這強有力的比喻翻出來，只說「歷史因宣教而繼續揭開」）。這個時代是為末日而作準備，而且——依照庫爾曼（Cullmann）早期的著作——甚至是一項先決條件。他用這種看法來解釋帖撒羅尼迦後書二 6-7 中「那攔阻的」，就是指宣教而言。宣教會一直「攔阻」末日的到來，直到宣教任務完全達成為止。

由此可見庫爾曼用極端的救恩-歷史性角度來解釋宣教。其實這已是宣教圈普遍有的觀點，只是庫爾曼在學術上的強調讓人更加尊重這種說法。而且在我們靠近第二個千年的末期，這種觀點更激發了不少熱心，急著想在 2000 年前把福音傳遍全世界。

不過有點稀奇的是，這種救恩-歷史性學派的宣教並不如想像中的那麼單一。事實上，所有當今的末世論和宣教理念的各個派系，都是這種救恩歷史學派的旁枝——儘管有些不太願意承認。²⁹ 貝克對保羅的理解是站在末世啓示的傳統上，給宣教帶來了重大的意義（Beker, 1980, 1984），其實也有部分跟庫爾曼的路線互相平行（參 Cullmann, 1965:225-245）。救恩-歷史性的理念更進一步啓發了保守福音派的宣教學者以及解放神學的神學家——如 José Míguez Bonino，在 1967 年庫爾曼的紀念專集中有寫到。

很重要值得注意的一點是，庫爾曼——從 1930 年代發表的第一篇有關這個主題的文章，到 *Christ and Time*（德文第一版在 1945 年出版），一直到 *Salvation as History*（德文第一版在 1965 年出版）的一連串著作，一直不斷在改善、修正他對末世論和宣教之間的關係的認識。在不斷的發展中，他越來越強調宣教的世界歷史層面。因此我認爲——除掉庫爾曼早期作品中比較粗糙的看法，有時候他會把救恩歷史和世界歷史完全分開來描寫。救恩歷史性的研討方式，大體而言，比起先前的立場，不論是在天主教方面或者是更正教方面，都有著最具意義的進展（參 Wiedenmann, 1965:194-196）。而且這也是從後現代的角度來看宣教的末世論本質最健全的一項基礎。然而儘管如此，要追溯一個具有宣教的末世論本質的合理、可靠的模式輪廓，仍然是件艱鉅冒險的工程，正如我們下面兩段所要做的說明。

極端末世論化（Eschatologization）的宣教

基督教歷史中有一些時期會患上末世論狂熱症。而目前我們這個時代似乎就是這樣的一個時期。到處都充滿了對未來的預言，尤其當我們越來越接近基督教歷史的第二個千年的尾聲時，這種狂熱可預期地會越來越高漲。基督教的末世論似乎如林西（Hal Lindsey）以及其他人所指出的，

也容許自己成爲一個狂熱好奇心的遊樂場所。不過也不能一味地把所有相信千禧年的人都當成瘋子怪物看待。他們的觀點有效的地方在於他們看不慣教會只顧自求多福，以爲歷史只是機緣的穿插，無意間跌入時間的瀑布中而趨於毀滅等看法，而產生憤恨和反抗的聲音（參 Braaten, 1977:97-99）。

在過去（當然也在林西的著作中）這份講求末世的結果，常帶來宣教方面的癱瘓，缺乏宣教的參與。十七世紀更正教的正統派就是如此。他們的哲學不是說所有人必須得救，而是大多數人都必滅亡。一直到敬虔派出現，才認爲末世前這段期間不是個等候的時期，而是有機會做見證，儘量把許多失喪的人帶進來的一段時期。

不過，正統派也好，敬虔派也好，以及他們大部分的屬靈後代，都共同分享一種感覺：對世界無限的悲觀。林茲（Linz, 1964）在分析一百年來德國有關宣教的講道內容時，指出大多數的講章都把世界看成是完全被神所拋棄，或者是堅毅地背向著神（:179）。世界若想得救就需要教會，但是教會不因世界存在才算是教會（:136）。對世界和歷史唯一正面的說詞就是，世界在神的耐心容許之下使宣教有可能進行（:178；參 Freytag, 1961:213f）。所有的好東西只存在過云與未來。在這種完全是摩尼教（Manichean）的觀點下，歷史根本是一種陰謀，由魔鬼的勢力在推動。正如第一世紀昆蘭群體的想法一樣，基督徒的歸信表示個人要與大眾分別，因這些大眾正走向永恆滅亡之路。

不過這種對世界的悲觀有時可以和對宣教的樂觀齊頭並進。敬虔派當時是如此，今天一些福音派圈子也有同樣的現象。LCWE 1980年在泰國 Pattaya 召開的研討會中，最主要重點就是『機會』（opportunities）——世界在等待永遠的救贖，人們也已準備好來正面回應福音的邀請而成爲基督徒。馬蓋文（McGavran）經常表現對教會佈道的機會具有同樣的

信心（參 1980:49）。宣教歷史才是唯一真正的歷史（Linz, 1964:136, 178）；它是世界時鐘的指針，會告訴我們是什麼時間，以及什麼時候我們可以期待基督二次的再來（:132）。宣教最重大的目的就是預備人迎接來世；為每一個人提供一條通往天堂之路。歷史頂多只是個前奏、預備、暫時階段；而最壞時則成爲是信徒的敵人，是一種常存的威脅，還可能是傳染病的源頭，因爲歷史越持續，只有在寂寥悲悽的現在與榮耀無比的未來之間製造出更多的『距離』。

這種對歷史的悲觀認識可想見會對改革世界和人爲環境的企圖大大打擊。對佛萊他格（Freitag）而言，世界歷史的演變最多就是災難的增多（1961:216）。新約中除了知道末日近了之外，對歷史的進展根本沒有記載（:215）。而且人類歷史還在鬼魔猖狂的跡象當中（:189）。我們的任務不是在這世界上建立神的國度，使社會基督化，或者改變任何組織結構（:200）。我們能做和應該做的都有限，我們不應該期望現在會有那些只有在新天新地到時才有的現象（:96f）。

我們必須從佛萊他格的背景中來了解他的立場。他的書是在二次大戰的災難一結束之後寫的；他曾經看見人類的『成就』可以造作出什麼局面，因而希望讀者對自己的能力要謙虛地衡量。瓦倫（Warren, 1961:161）在提到佛萊他格的宣教學時說，正是這次地獄般的經歷（即二次大戰），使得歐陸和英、美兩方面對一切事情有不同的看法，更不用說在宣教的主題上了。從這方面來看，佛萊他格還挺後現代的，跟今天一些只會表面批判的人大不相同，他們也同樣講他說過的話。佛萊他格是在請求大眾應該放棄那種『成功』的理念，而不計成果地去做該做的事（參 Freitag, 1961:222）。他也批評有些宣教士和宣教差會對在世界中和爲世界的服務視若無睹，好像神的國完全是來世的實體一樣（:211），甚至有時還很歡迎社會的腐敗，以爲是基督立刻要再來的跡象。佛萊他格支持他那個時代

中廣泛的宣教計劃，以及普世教會運動的一些活動。相反地，有許多好像站在佛萊他格立場的人，反而變成了潛入的二元論的犧牲品，在強調來生的得救之際，把個人在世上的參與分開，儘管他們可能會寬宏大量地說：『社會服務當然很重要，但是我們的任務是佈道』。加上如果他們之所以拒絕對不公的社會制度提出挑戰，是根源於『創造的秩序』神聖不可侵犯的觀點，那麼他們根本不能說是訴諸佛萊他格的觀點，也不能與庫爾曼有什麼相干，因為他也說過，神國的『已經』（already）來到重於神國的『尚未』（not yet）來到（1965:164）。

佛萊他格和庫爾曼的觀點有效之處，在於他們堅持真正的宣教是不能沒有重要的末世論立場的。特別對佛萊他格而言，他不時地提到 *basileia* 神的國是宣教的內涵與目標。所以他的紀念專集出版時用 *Basileia* 這個名稱是很恰當的。神的國本質上仍然是一種賞賜；我們永不能用任何現有的制度來與之等同。但是即使佛萊他格也會接著說，神的國不但是一種賞賜，也是一項挑戰，他對等候的強調的確很容易變成沉默主義。我們也許會犯上鹵莽的罪，把神的國和我們在世上的成就混淆在一起，但是我們也可能犯上膽怯的罪，沒有期待神所應許給我們的一切。這個世界或許真的是個充滿敵人的領域，但是敵人在其上卻沒有土地權（參 Warren, 1948:53）。他是個篡位者。我們不是蒙召做神的第五縱隊，設法把失喪的靈魂從『世界的王』手中拯救出來；而是，我們傳揚全世界都屬乎神，是神國的一部分。神未來的掌權會對現今有所衝擊；在基督裡，未來已與現今拉得相當接近。太固守末日的二次再來只會意味我們逃避此時此地在世上的責任。順服基督以祂為救主（Savior）是與順服基督以祂為主（Lord）不相分開的，不但要在我們個人的生命當中，而且也要在社會共同生命的政治、經濟系統當中。

歷史即是救恩

誠如以上所描述的，救恩歷史學派不但帶起了極端末世論化的宣教，而且也用完全今世的眼光來解釋宣教的末世特性。有人可以把救恩歷史跟世界歷史完全分開來解釋，但有人也可以走相反的路線，把救恩歷史世俗化，把世界歷史神聖化（參 Beyerhaus, 1969:49）。當人放棄了教會獨特性的理念，只注重教會之外的世界的獨特性時就會發生這種情形。結果不是說『救恩即是歷史』（salvation as history；參 Cullmann 1965 年的書名），而變成是『歷史即是救恩』。歷史不僅是宣教的『處境』（context），而且也成了宣教的『課本』（text）（Rütli, 1972:232）。

而且通常在這麼稱呼時都不用純粹世俗的名詞，卻是繼續使用宗教，甚至是教會的語言。歷史需要一個『屬靈基礎』，所以基督的道成肉身變成是世界歷史救恩過程的記號，這種過程會在文化、道德、社會、政治甚至改革的啓蒙思想中循進展式（progressively）又內在式（immanently）出現（參 Braaten, 1977:50）。對於神國的緩慢來到已經變得不耐煩，所以乾脆我們自己動手，重新對神的國度下定義，用快速的科技來建造，但卻還繼續使用基督的名號，來為我們自我改善，使世界更美好的計劃背書（:101）。那麼神的國，以饒申布士（Rauschenbusch）的話來說，就是『神的能量在人的生命中實現出來』，以任何碰巧成為時代和團體所認為理想的社會政治形式來表現。『宣教』和『宣教士』簡而言之就是要負起社會責任，因為凡是為世界的緣故所從事的人類活動都是宣教（Linz, 1964:206）。結果問題——如 WCC 在阿普沙拉的集會（1968）中提出——不是神在聖經上說些什麼，而是神在今天的世界上做些什麼。『屬神』的事只有冒歷史的風險參與時才會經歷得到，因為神只有在世上行動時才算是神。因此基督徒只有在今世的過程中才能認清他們的宣教任務（Rütli, 1972:232f）。哪裡有真正的人性的解放，我們才能說神的宣教（missio

Dei) 達到了目標 (Hoekendijk, 1967a:347)。所有的人已經屬於這個新類人的範疇中，在基督裡組成，不管他們是否察覺得到。

如果我們要拒絕宣教極端的末世論化，我們也要拒絕它的雙胞胎——宣教的極端歷史化。世界如果一旦被解放了出來，就一定會自作主張地來決定要在什麼狀況下跟『宣教』接觸 (參 Gensichen, 1986:116)。這麼一來，世界便要自我決定什麼樣的政治意識或政治實踐才是最合適的。那麼福音就變成了律法。我們無可救藥的破壞傾向和根深蒂固的自我尋求驅力，變成了決定甚麼是『合宜』行動的裁決者。其實這樣不但不能達到我們的理想高潮，而是神的主權要在其中施行審判。神的主權還是具有批判性，而且常常不順著歷史走 (參 Lochman, 1986:63)。其實正是這種對神的主權的專注，不管是在現在或是在未來，才能給我們在世上的宣教有合適的眼光和立場。沒有這個末世層面，我們的『福音』只能削減成爲一套倫理道德 (參 Braaten, 1977:39, 152)。

末世論與宣教之間保持創意性的張力

阿格德 (Aagaard, 1965:256) 有其正確性，他說大體而言，在 1960 年代以前，歐陸的宣教圈內明顯具有較嚴謹的末世論觀點，而相對的，在北美則比較強調社會福音。不過在六〇年代之後情況就比較模糊不清，再也不能用這種方式來區分了。在每個教派傳統以及每個地區，我們仍舊嘗試在真實的末世論光照下重新架構一套宣教神學 (參 Braaten, 1977:36)。不過我們今天大體上都能同意，末世論的確是決定了我們基督徒一切認知的視野，即使我們都還在摸索它確實的意義。然而可以清楚肯定的是，無論是宣教末世論化或是宣教歷史化都無法令人滿意。前者由於太固守基督再來，所以忽視這世上的問題，以致使宣教殘廢癱瘓。但是後者卻又太注重世上的事而排除超然的層面，結果使人們喪失了終極的意義和目的，使人無法存活下去 (參 Moltmann, 1975:20-24)。

我們需要一條超乎兩者的道路。我們需要一套宣教的末世論，既能指向未來，又能指向現在。這樣的末世論必定能持有創造性的和救贖性的張力：在『已經』與『尚未』之間；在罪惡、背叛的世界和神所愛的世界之間；在已經開始的新世紀和尚未結束的舊年代之間（Manson, 1953:370f）；在公正與稱義之間；在釋放的福音與救贖的福音之間。基督徒的指望並不是從對現世的絕望才產生出來的。我們是因為有所經歷所以生出盼望。基督徒的盼望是一種獲得，也是一種渴求，是一種安息也是一種活動，是一種已經到達卻又還在路上進行的。由於神的勝利是確定的，信徒可以一方面有耐心，一方面有熱心地工作，以迫切的順服配合謹慎的計劃（:149），因著基督徒的指望，在無奈中能忍耐地努力前進。當門徒問到神的國什麼時候降臨時，所得到的唯一答案就是奉差遣到地極去（徒一 8）。

這樣看來，要參與在救恩歷史或者世俗歷史之間並無選擇可言。救恩歷史並不是編織在世俗歷史當中的一條個別的繩線。兩者並非兩套歷史，而是了解歷史的兩種方法。所以其中的分別是純智性的。基督徒並非要專注於處理一套不同的歷史事實，而只是用不同的眼光罷了。世俗的歷史學家會把救恩歷史當成世俗歷史看待，而信徒卻能看見神的手也運行在世俗歷史當中。這不表示歷史（救恩歷史或者世俗歷史）對信徒而言永遠是清晰明白、一目了然的。在所有的歷史中，都有似非而是的矛盾、間隔、中斷、謎、奧秘存在（參 Braaten, 1977:95f）。因此，救恩的歷史對基督徒而言是又開啓、又隱藏；是又明晰、又晦暗（參 Blaser, 1978:35-42）的。

基督徒的末世思想就是在三個時間中游移：過去、現在和未來。神的國已經在過去來了，現在正在來臨之中，又會在未來完全地來到。這是因為神已經掌權，我們在等候萬物都表彰祂的權柄之時，可以在此時此地成為祂國度的使者。基督徒永遠不能作為只是維持現況的人。當他們禱告

說：『願你的國降臨，……行在地上如同行在天上』時，一方面是一種對神的祈求，另一方面卻也是對自己的一項挑戰，要攻擊環繞周遭的邪惡組織（ Käsemann, 1980:67 ）。神國的完全圓滿正在來臨之中，但也正因有要來的神國的異象，所以可以轉化成對未來之前（ penultimate ）的急切關懷，而不會只專注未來（ ultimate ）；會關心手邊的事，而不會只顧將來會如何（參 Beker, 1984:90 ）。當基督受死、復活時，新的時代已經不能迴轉地展開，未來的一切已經有了保證；基督徒活在已經領受的救恩確據中，知道最後的勝利在望，就會積極迫切地從事當前的事。這個意思就是：末世已經在現在發生了。

從這個觀點來看，我們必須同意庫爾曼（ Cullmann, 1965:164 ）的說法，『已經』是比『尚未』要有份量。簡而言之，這也正是後現代典範在末世論方面的宣告，尤其自 IMC 1938 年在淡巴藍召開的會議之後（參 van't Hof, 1972:119; Bassham, 1979:24 ）。這個新的角度並不只是對過去立場的一種修正或變動，而是一個和以前完全不同的看見（參 Rütli, 1972:73 [note 38], 76 ）。過去在尋求神對世界未來的計劃，現在卻是要尋問基督徒在這世界應如何的參與（:221 ）。世界不再被看成是一種阻礙，而是一項挑戰。基督已經復活，一切都改變了。撒但巨大的詭計是使我們以為，世上的系統和環境不會也不需要真正的改變，以為政治社會或既得利益是不可侵犯的，使我們默認不公與壓迫的情況可以存在，對期待的事減經到可以妥協的地步，以致於放棄了對改變現狀的盼望，無視於我們在世上的參與和責任是使世界趨向完全的路徑。對於政權、法規、傳統、制度和現世秩序中意識形態上的偏見，我們得重新以批判的立場來面對。我們要在神的新世界中成為其中的酵（參 Gort, 1980b:54 ）。

在未對以上所說的提出修正或妥協前，倒是有項警告必須提出來。依照本性，我們都是浪漫主義（ romantics ）和伯拉糾主義（ Pelagians ）（兩

者其實是同一類型，參 Henry, 1987:257），都自信我們有足夠的意志和力量可以引進新的世界。我們太容易把神的旨意和力量等同於我們的旨意和力量。然而一世紀之前，威斯（Weiss）和史懷哲（Schweitzer）的研究，已對把神國的內在、進步、進化、倫理觀念當成是人為產物的觀念（參 Braaten, 1977:40）。我們永遠不能實現我們對社會政治秩序的一套藍圖，以為可與神的旨意和主權相符合。事實上，基督教目的論的本質是對末世的異象是否會在歷史中完全實現質疑的（Stackhouse, 1988:206）。神更新變化的工作與人的創新想法不同。神常讓我們大大驚奇。神永遠走在我們之前，祂的得勝呼召我們來跟隨——正如畢克（Beker, 1980, 1984）在對保羅神學的探討中所解明的（參本書第四章）。從這種角度來看的話，未來的確有它的優先性。將來終極的勝利依舊是神獨特的賞賜。只有神自己能使萬象更新（啓廿一 5）。如果我們熄滅了末世的燈塔，我們只能在黑暗與絕望中摸索。

然而，前兩段所表達的這兩項肯定不要視之為互相排斥的，反而是彼此相容。神確實得勝的超越信息讓我們對世界可以保持必要的距離與冷靜的態度，並且也給予我們動力參與在現狀的更新變化當中。同時也正是因為看見神的得勝，使我們不能沈默、保持中立、從活動場所中退縮。我們固然不能高估自己的能力，但是可以有信心於知道歷史移動的方向。因為我們不像沙特（Sartre），向著虛無的深淵觀望，認為我們沒有自由而覺得作嘔，走向一片只確認現今正是毫無意義可言的未來（參 Braaten, 1977:98）。

我們對終極和完全的盼望，以及對終極之前的『接近狀況』（approximate）的盼望之間，必定要有所區別。我們在痛苦、抗拒之中必須作此分辨，但同時也要在現實界中區分。我們知道宣教——正如教會本身——只屬於今世，並不屬乎來生。我們在指望中從事宣教。因此，如

果馬高爾（Margull, 1962）在提到宣教呼召的佈道層面時，稱它是『在行動中的指望』（hope in action）是正確的，也許我們也可以把在末世期待中的整體、廣泛的宣教稱作是『在指望中的行動』（action in hope）（參 Sundermeier, 1986:60f）。只是我們必須以謙卑的心，將宣教定義為在『神的宣教』（*missio Dei*）中參與。當我們為著如今所領受的救恩和未來所擁有的指望作見證時，就可以與神創造新天新地的那個莊嚴可畏的陣痛聲一起共鳴。

第十三章 許多樣式的宣教

每件事都是宣教嗎？

無疑地，過去幾十年裡，『宣教』這個詞的使用量有驚人的增加——稀奇的是，就在這幾十年裡，宣教事工也正受到前所未有的批評。宣教觀念的膨脹有正、反兩面的涵義。反面的結果之一就是會把宣教定義得太廣——尼爾（Neill, 1959:81）的名言說：『假如每件事都是宣教，那麼沒有一件事是宣教』，佛萊他格（Freitag, 1961:94）乾脆叫它『泛宣教論的妖怪』。然而即使我們很認真地接受這些警告，還是很難決定宣教到底是什麼。這份研究是出自一個假定，以為宣教的定義是一個不斷轉變、試驗、再形成、廢棄的過程。更新變化的宣教是了解：宣教是更新現實的活動，而同時其本身又需要不斷地更新。

嘗試對宣教下定義是近代的事。初代教會沒有這種企圖——至少沒有此意識。但是當我們探討馬太、路加、保羅的『宣教神學』時，已經顯示，他們的作品不斷地努力定義：教會在他們那個時代蒙召在世界上做什麼。不過近來似乎有必要用更有意識且明晰的方式來定義宣教。而自從十九世紀以來，這種嘗試實在多得不可勝數。

大概在國際宣教協會（IMC）的耶路撒冷會議（Jerusalem Conference, 1982）之時，大家都看清大部分的宣教定義真的很不適當。在耶路撒冷會議上，創出一個概念：『全面性的方法』（comprehensive approach），可以說比以往所有的定義更呈現劃時代的進步。IMC 在惠特比（Whitby）的會議中（1947），於是用『傳講』（*kerygma*）和『團

契』(*koinonia*) 兩個詞來總結對宣教的認識。賀肯弟 (Hoekendijk, 1967b:23) 在 1950 年發表的論文中，加上第三個成分：『服事』(*diakonia*)。威林根會議 (Willingen Conference, 1952) 擬出擴充的宣教公式，又加上『見證』(*witness, martyria*)，做為對宣教跨越的概觀：『見證是以傳講、團契、服事來表達』(Margull, 1962:175 引用)。這句話在接下來三十年間主掌宣教學的討論，變成對宣教最合適、最通行的一個描繪。幾乎在 1952 年後每本討論宣教神學的書都會用到這句話。有時『見證』和『傳講』兩個詞會被當成同義詞來互換 (參 Snyder, 1983:267)。還有加上『禮拜儀式』(*liturgy, leitourgia*) 做為另一個成分 (參 Bosch, 1980:227-229)。

不過，即使是修正過後的『公式』，還是有它的限制。勒笛 (Rütti, 1972:244) 勉強承認，這樣的定義雖然不完全，但至少發揮一些功用，把宣教從束縛在宣道、植堂的定義中解放出來。但是他還感到遺憾，因為分析到最後，也只不過在澄清一些傳統的觀念和活動而已。我較同意勒笛的看法，我們仍然需要一個更徹底、豐富、全面性的解經來看宣教。在嘗試如此進行的過程中，也許會趨近於把每件事都看成宣教，但這是我們必然要冒險的。宣教本來就是一個多面性的服事，涉及見證、服務、行公義、醫治、使人和睦、釋放人得自由、帶來和平、佈道、團契、植堂、處境化等等。但是，即使單是列舉宣教所包括的項目也有危險，因為這樣做就又等於是以為一個無限的東西可以讓我們有限地定規。不論我們是誰，設想把神的宣教 (*missio Dei*) 按著我們的偏愛狹義地界定，必然免不了淪於偏斜而有所短缺。所以我們應該注意不要把宣教描繪得太明銳，因此也許不太能用 *theoria* 的方法 (包括『觀察、報告、詮釋、評估』)，而只能用 *poiesis* 的方式 (包括『運用想像力創造、或把喚起的印象呈現出來』)。

宣教的教會面面觀

宣教必須是多面性，才是忠於它的起源和特性。因此要找出如此多面性宣教的本性和品質，不太能用邏輯分析，而是需要使用印象、隱喻、事件和圖案來表達。因此我建議以新約中六個『救恩事件』來剖析宣教。這六件事是：基督道成肉身、釘死十字架、第三天復活、昇天、五旬節聖靈澆灌，以及基督的再來。

1. 道成肉身：更正教的教會大致說來對於道成肉身的神學發展得不夠深入。東正教、天主教和聖公會相對地一向對此非常嚴謹——雖然東正教對道成肉身的事件常專注在基督的先存性來源的問題。不過近幾年來，解放神學又太注意這個事件，把宣教完全以道成肉身的基督這個角度來看，肉身的拿撒勒人耶穌如何在巴勒斯坦一帶勞苦奔波、憐憫同情那些社會上的邊緣人，今天也同樣站在巴西貧民的身邊，或是南非屯墾區的棄民中間與他們同受苦難。這種想法使人不再對只賜永恆救恩的基督有興趣，而是只接受與被壓迫的受害者同甘苦、流血汗的基督。他們批評西方的中產階級教會，對耶穌的肉身偏向幻影說，以為祂的人性只是掩蔽神性的帕子。這些西方教會對耶穌有種理想式的了解，以為祂不會偏心，相信祂同樣要為主人或僕人、富人或窮人、壓迫者和被壓迫者預備住處。這樣的教會由於拒絕『與受害者站在同一陣線』（Lamb, 1982），就失去了她的關聯性。脫去福音中社會、政治的層面，可以說完全去除了教會的本質。

我們在探查初代教會對宣教的認識時（特別是路加福音），已證明了這種觀點的確實性。西方教會讀四福音時，用卡勒（Kähler）著名的句子：『只把它當作是受難歷史的一長段前言』。所以近來對道成肉身意義的強調——至少從 1980 年墨爾本 CWME 會議以來已被普世教會運動所接納——就是要我們仔細注意這『一長段的前言』，及其對宣教

的意義。墨爾本會議集中注意在『地上的耶穌，一個猶太的拿撒勒人，過著簡樸的加利利人生活，受苦，被控，死在十字架上』（J. Matthey 寫在 WCC 1980:ix）。『耶穌的實踐行爲』（Echegaray, 1984）對今日宣教的本質和內容實在有極大的挑戰。

2. 十字架：上面所引卡勒的話，道出了西方教會——基督教和天主教——過分重視耶穌的被釘和受苦。一問到什麼是福音的中心，大多數西方基督徒可能都會回答：『就是耶穌替我的罪死在十字架上。』先不討論贖罪的教義如何，這種說法的確有聖經的基礎；根據馬可十 45 和保羅在很多處的說法，對初代教會而言，基督代替聖殿成爲一個新的『贖罪的場所』（參 Pesch, 1982:41f）。接待祂爲救主的人，罪就得著赦免，並且有一條路爲他們大開，成爲教會這個新群體的一員，與神建立一個特殊的關係。

然而耶穌的死不應該與耶穌的生分開。這一長段記述耶穌生命的前言，本身已經是受難的故事。耶穌的虛己（*kenosis*）是從出生就開始。也正因爲祂願意認同社會中被排擠的人，反對當時傳統的作風，才遭人釘死。但是進一步而言，耶穌十字架上的受死誠然是基督教信仰獨特的標記（參 Moltmann, 1975:4）。當復活的主吩咐門徒領受祂從天父那裡來的使命，也同樣到世上宣教時，就把受死的傷痕指給他們看（約廿 20）。沒有十字架，基督教就是廉價恩典的宗教（參 Koyama, 1984:256-261）。十字架與人性完全相違，根本不自然。在後現代的時代，宗教要講究自然才能被接受，那麼十字架的宗教不可能自然；十字架對任何狂熱的信仰永遠都會構成危險（Josuttis, 1988; 參 Koyama, 1984:240-261）。

不過，復活主的傷痕不只證明耶穌的認同；它也成爲蒙召之人效法的樣式：『父怎樣差遣了我，我也照樣差遣你們』（約廿 21）。這是自

我倒空、謙卑服事的宣教——如潘霍華的名言，『教會為別人而有』。在一連串的國際宣教會議上，特別是在耶路撒冷（1928）和威林根（1952）召開的，都以十字架神學為標榜。威林根會議是在『教會宣教的義務』的主題下召開的；然而報告印出時卻稱做十字架下的宣教。哈登斯坦（Hartenstein）就說，『所有的宣教都是謙卑地在服事真理』（van't Hof, 1972:160 引用）。宣教的教會在進行宣教前，都必須在十架前悔改。卡斯蒙（Käsemann）在墨爾本會議上就說，『教會不悔改，就是否定她們的實質，拒絕了為她們而死的主；她們沒有來到十架下，使罪顯明，與祂同死』（WCC, 1980:69）。使徒保羅也發現是因著耶穌的死（不是雖然祂死了），他能每天向著自己死來做使徒、做宣教士（參林前十五 31；林後十二 10）。潘霍華在德國教會急迫掙扎之際寫道：『當基督呼召一個人，祂是吩咐他來以及受死』（West, 1971:223 引用）。這就是十字架上宣教的意義。『苦難是神在歷史上活動的方式……教會在世上的宣教也是受苦，……是參與在神在世上的活動』（Schütz, 1930:245）。

十字架也代表在疏遠的個人與團體之間、壓迫者與被迫者之間和睦的記號。和睦當然不只是衝突的團體間情緒上的和諧而已，它要求雙方真實的犧牲與付出。它要求停止壓迫、不公，而委身於一個講求互助、公正以及和平的新生活。但是有些時候錯誤是不能用人為方法來彌補的，所以我們不該陷入『無助、絕望的罪惡感當中』，或者堅持『公正必須成為我們的公正，我們可以且必須藉由償還才能消除我們的罪惡感，或者……只有用行動才能克服我們的挫折感』（H. Bortnowska, 寫在 WCC, 1980:150）。

在世上的道德教師當中，只有基督不以道德完滿為一切事的準則。除了和睦，十字架以宣教的用語來說，也意謂著愛仇敵和赦免的事奉。

有話說：『愛是值得的，即使必要以自我犧牲甚至死亡為代價』（Segundo, 1986:152）。耶穌最終就是為此而付出了生命（Baker, 1986:162）。貝克也引用西羅苑（Staretz Silouan）的話，『沒有愛仇敵的心，就不能跟隨基督』。這是很嚴肅的話，因為它讓人絕對無法自以為義。所以十字架也是一種批判，它告訴我們，當自以為強有力、充滿自信時，宣教就無法實現；惟有在軟弱失喪當中，宣教才有可能。我們一切所作的都不能免於十架的審判。沒有一項義行不是同時需要赦免，因為今天以為正的事，明天可能就不正了（參 West, 1971:229; Henry, 1987:279）。

3. 復活：東正教會認為基督的復活是神救贖行動中最卓越的事件。墨爾本會議（1980）的籌備人員本來把第四部分的主題訂成『被釘的基督向人類的力量挑戰』，後來遭到東正教參加者的批評，所以改成『基督—被釘且復活—向人類的力量挑戰』，東正教友如此干涉是妥當的，因為耶穌的死若沒有復活就毫無意義。初代基督徒就是把復活當成耶穌的辯護。十字架與復活不是互相平衡，而是復活駕馭、勝過十字架（Berkhof, 1966:180）。初代教會的宣教信息總括而言就是見證基督的復活。這是喜樂、盼望、得勝的信息，是神終極勝過仇敵的初熟的果子。信徒可以分享到這種喜樂與勝利。這是東正教在神性（*theosis*）教義上的表達：復活是『不朽生命』的開始（Clement of Rome）。基督的復活把將來的力量帶進現在，並加以更新變化，儘管肉眼看來也許沒什麼改變。基督徒的生命好像走在兩個水平上（參 Segundo, 1986:159）。神的應許和我們的盼望在基督裡已經有完全的實體，只是還未在人類歷史上完全實現出來；在基督裡，永恆已經進入時空，生命已經克服了死亡（Memorandum, 1982:463）。

從宣教角度來看，首先這表示我們宣教的中心主題是基督已經復活；其次，也因此，是教會蒙召要在此時此地活出復活的生命，成為與死亡敗壞的權勢相抗衡的標記——受召去揭露現代偶像與錯誤論調的假面具（Memorandum, 1982:463）。

4. 昇天：加爾文派的教義就是著重在耶穌的昇天。對加爾文而言，基督徒是活在耶穌的昇天和祂的再來之間，然後從這個角度來尋求了解宣教的意思（參 Krass, 1977:1）。耶穌昇天，明顯地成為受釘、復活的基督登基為王的象徵，祂現在已經掌權。從基督的為王，我們可以往後來看十字架和空墳墓，往前來看萬物的結局。基督徒的信仰就是以末世的揭幕為特點（:10）。不僅教會如此——教會已是神主權具體的表現——而且在神活動的舞台：社會和歷史，也是如此（:8）。救恩歷史不是與屬世的歷史相敵對，同樣恩典也不是與自然相抗爭。因此，選擇離開文明社會而建立基督徒小島國的行動，等於是對神的作為斷章取義的了解（:5）。所以加爾文派的傳統，對於我們在人類歷史中所能提出的貢獻，抱著相當積極的態度。

強調耶穌昇天加上注重耶穌道成肉身的這種神學理念，已在普世教協運動中產生很深的影響。這種理念以為基督對生命的統管指揮，已經很強烈地在世界各地進行（Berkhof, 1966:170）。從這個觀點來看宣教，意味基督徒在社會上獻身於公義和平應該是很自然的事。神掌權已是事實，即使尚未完成。我們無法促使它來到，但我們可以有所作為來幫助神的國度更加顯明、更加讓人觸摸得到。在這個不公的世界裡，我們蒙召進入一個群體，為神國的價值而獻身，關懷社會上的受害者，並宣揚神的審判將要臨到那些繼續崇拜權力、自私的人身上。墨爾本會議上的記載（在 VI.3 段），『宣揚神的王權就是一種新次序，宣告要向

敵擋神、被罪敗壞、屬惡魔的一切勢力、結構提出挑戰』（WCC, 1980:210）。

然而，昇天的榮耀與十架的痛苦息息相關。墨爾本會議同一段的記載，『最深刻的印象是，……犧牲的羔羊雖曾被殺卻仍活著，與永生神一起坐在寶座上』。約翰福音十二 32 耶穌說：『我若從地上被舉起來』，傳統解釋『舉起來』，是同時指著十架與昇天。我們所宣揚的主依舊是位受苦的僕人。『自我犧牲的愛的原則……會在宇宙的中心被尊崇』（WCC, 1980:210）。我們在實踐宣教上，也必須明顯有這種愛的原則。難怪在墨爾本的會議中，道成肉身的耶穌的軟弱和昇天的基督的大能同時被慶賀、讚揚。卡斯蒙特別強調受釘與主的等同（Käsemann, WCC, 1980:61-71）。

5. 五旬節：五旬節派和靈恩派運動主張五旬節事件是神最卓越的作為。有人甚至說，教會歷史上有著重聖父的時代，接著是著重聖子的時代，現在——特別是從廿世紀一開始——則進入了聖靈的時代。在這個新時代，我們要竭力追求天上的福份和無止境的出神忘我（ecstasy），所以一個人進入這樣的圈子裡，要常宣告神蹟的發生，以及經歷不間斷、極度振奮的高峰經驗。

先不論這派對於五旬節事件的詮釋其正當性如何，我以為從宣教的立場來看，有許多可以說的。第一，當復活的主被門徒問到以色列國復興的事時（徒一 6），耶穌卻以應許他們作見證的聖靈來回答。我們研究路加的作品時，特別提到聖靈是在面對逆境與敵對時壯膽的靈（*parresia*），因此『教會可藉基督聖靈的能力繼續進行基督的使命』（Memorandum, 1982:461）。

進一步說，聖靈的時代是教會的時代，而教會靠聖靈得力（Moltmann, 1977），就成為她所傳揚的信息的一部分。有聖靈的同在

與交通，才使神的愛在每日生活中有真實的表現，也能使公平正義之事得以運作。教會是個不容忽視的團體（Lochman, 1986:70）。教會也是個突顯的團體，但不是個俱樂部，也不是個社區社團。聖靈不是教會掌握住的人質，好像祂唯一的任務是在保護教會不受外面世界的傷害似的（:71）。教會只有在成為整個人類族群中一個有機性、整合性的部分時，才能真正存在，『因為一旦她自以為可以從全人類當中獨立出來時，就已違反了證明她的存在的唯一用途』（Baker, 1986:159）。

甚至她的崇拜儀式、聖餐禮拜都不能跑出這個架構之外。東正教就教導我們看見聖餐禮是教會中最具宣教的活動（參 Bria, 1975:248）。一方面它慶祝、期待神得勝的到來（Moltmann, 1977:191f, 196, 242-275）；另一方面，每當我們分餅記念時，也邀請我們要與飢餓的人分享我們的食物（參 Melbourne, Section III.31 [WCC, 1980:206]; Memorandum, 1982:462）。

6. 主的再來：從第一世紀起，就有許多盼望主再來的團體把信仰集中在基督的第二次再來。他們傾向於把神的國完全當作是將來的事，以為這個世界是流淚谷，是魔鬼轄制的地方。存有這種思想的人，以為教會只是等候永恆的會客室或接待所，忠心的人要定睛在遠處的地平線上以及空中，期待基督一剎那之間要以萬主之主的身分歸來，改變世上的一切事。

這種觀點的正當處在於：基督徒的信仰中，未來的確是佔主要的地位。誠然只有當我們認識復活主仍掌握未來，也是萬國萬民的一個普世性的未來時，宣教才有意義（Moltmann, 1967:83）。這點在我們探討保羅的宣教神學時已特別顯明；對保羅而言，宣教是對得勝的神要來臨的異象的一種回應。西坎多（Segundo, 1986:179）看出保羅對耶穌再來的末世論的忠誠，就形容這等末世論是『唯一能給人類歷史真正意義的末

世論』。對真實持守末世論點的人而言，神最終必以公義、和平掌權的異象，就像一塊大力的磁鐵，可以吸引許多人歸向祂——不是因為現今的虛空，而是因為神的未來已經來臨。

教會不是世界，因為神的掌權已臨在教會中。教會和世界的關聯，是因著對神的掌權的盼望而有的（參 Lochman, 1986:68）。但是教會也不是神的國，不是神國的獨銷商，不能自吹自擂是神已實現的國，可與世界對抗（:69）。神的國度永不會在教會中完全實現。不過的確是在教會裡，人類才開始更新（:70）。教會是神國度、新天新地以及新人類的先鋒，所以教會不應該故意激動末日的到來，或相反地，按兵不動、明哲保身等候未來。教會宣教對此二者的立場都採納（Moltmann, 1967:83; 1977:196）。在宣教中，教會認識自身的預備性、短暫性（參 Küng, 1987:122），而傳揚『盼望的道』（Warren, 1948:133-145），總是期盼自己有一天被廢棄，目前的存在只是臨時性的，為要成為人類中的一股力量，讓全世界的人在其中得著更新，產生團結（“Report” in Limouris, 1986:167）。

宣教走向何方？

以上六個救恩事件是不能分開、獨立來看的。我們宣教時宣揚道成肉身、被釘、復活、基督昇天、以聖靈與我們同在以及帶領我們進入祂的未來，『常帥領我們在基督裡誇勝』（林後二 14）。每一個事件都和其他事件相關聯，除非我們如此主張，否則我們所傳的就是斷章取義的福音；這位拿撒勒人，在本丟彼拉多手下受釘，復活昇天，祂的聖靈降臨，以及祂要再來。是那位與門徒同行的主，以聖靈居住在教會中（參弗二 20）；是那位被釘的主從死裡復活；是那位在十字架被舉起的主，

被接昇到天上；也是那位被殺的羔羊，今日仍然活著並要再來完結人類的歷史。

但是，有誰、有那個教會、有那一群人能配得這樣的呼召？『有誰能當得起呢？』（參林後二 16）這是在愛丁堡會議前，莫特（Mott）問卡勒（Kähler）的問題：『你以為我們家鄉現在所擁有的那種基督教應該傳到世界各地嗎？』（Kähler, 1971:258）。今天我們不會像莫特那麼天真地問，但這還是個困擾我們的問題。基督教的宣教目前受到各方面的攻擊，甚至有些是自己圈內的人。勒笛（Rütti, 1972, 1974）就以爲，整個現代宣教事業從源頭開始就已經被西方殖民主義污染，根本無可挽救；我們今天必須另外找一個全新的面貌。奈克皮爾（Emerito Nacpil, 1971:78）在 1971 年吉隆坡開的諮詢會上，把目前的宣教描繪成『西方帝國主義在第三世界新興代普及化的記號』。亞洲人看見宣教士時，沒有見到受苦基督的容貌，而是見到一個和藹可親的怪物。他歸結說：『現代宣教的結構是死的，我們第一件要做的事就是讚揚它之後把它埋掉。』宣教看來好像是福音最大的敵人。誠然，『在目前制度下，一個宣教士在亞洲能做的最合乎宣教的服事就是回家去！』（:79）同一年肯亞的葛徒（John Gatu）先在紐約，後到 Milwaukee 的美國改革宗教會的聚會中，建議西方在非洲的宣教活動要『延期償付』（moratorium，等於『中止』的意思）。更早，潘霍華在 1944 年 5 月，在思想他所認識的德國教會時，於監獄中寫下這一段話：

我們的教會在這幾年裡，只為自我保存而奮鬥，以為這就是她的目的，因而已不再有能力把使人和睦與救贖的道帶到人群中、世界上。我們早先所說的話也因此失去力量而止息，我們身為今日

的基督徒所能做的只有兩件事：禱告以及在人群中有好行為。

(Bonhoeffer, 1971:300)

潘霍華可能把教會海外的宣教事業也認為只是為自保。黑西格 (Jamer Heissig) 比潘霍華不含蓄，乾脆把基督教宣教定名為『自私的戰爭』(“the selfish war”, 1981)。

跟這些作者持相反論點的人，他們不以為宣教的失敗是個稀奇的現象。觀遍教會歷史，她大部分的實驗階段是很可悲的。這是從耶穌第一群門徒開始就如此，到現在一直沒什麼改變。我們也許在維繫正統信仰 (orthodoxy at faith) 上做得不錯，但是在正統的愛心實踐 (orthopraxis) 上做得很差。奧斯 (van der Aalst, 1974:196) 提醒我們，歷來有無數討論正統信仰的會議，但沒有一個會議是為了怎樣才能確實彼此相愛而召開。因此也許有人會問，有沒有那個時代的教會較有『權利』來從事宣教工作。從偉大的宣教士呆羅以軟弱自豪開始，宣教士大半都是真的很軟弱。尼爾 (Neill) 就說宣教士『大多是軟弱無力的人，不怎麼聰明、不怎麼聖潔、也不怎麼有耐心。他們違背過大多數的誠命，也犯過每一個可以想到的錯』(1960:222)。

批評宣教的人通常假設宣教就是西方宣教士所從事的那一套：拯救靈魂、建立教會、強制別人接受自己的方法和意見。不過，我們不應該把宣教局限在這些事；事實上宣教事工比看得見的工作要寬廣許多。當然也不應該跟這些工作完全分開。宣教是神的宣教 (*missio Dei*)，包含教會的宣教 (*missiones ecclesiae*)，教會的宣教計劃。不是教會『承擔』宣教；而是神的宣教組成教會。教會的宣教要不斷地更新、不斷地再思。宣教不是與其他宗教競賽，它不是個歸正活動，不是擴大信仰，不是建立神的國；也不是個社會、經濟、政治活動，雖然這些都有它們

的好處。所以，教會關懷的是：人的歸正、教會的增長、神的掌權、經濟、社會、政治，但卻是用不同的態度！（參 Kohler, 1974:472）。神的宣教在淨化教會，把她安置在十字架下——唯一安全的處所。因為十字架是羞辱與審判之地，但同時也是更新、新生之地（參 Neill, 1960:223）。教會作為十字架下的群體才能建構神國的團契，而不只是『會友』；教會是有出埃及經歷的一群人，不是一個『宗教機構』，她邀請人來無窮盡地享受筵席（Moltmann, 1977:75）。

從這個角度來看，宣教簡言之就是基督徒參與在耶穌釋放人得自由的使命中（Hering, 1980:78），為似乎與經驗現實違背的未來下賭注。這是神的愛的大好消息，為著世人的緣故，以群體的見證來道成肉身。

被遺漏的基本典範：約翰著作中的向『世界』 (*Kosmos*) 宣教和 Bosch 的聖經宣教典範

唐書禮 (Philip H. Towner) 著

沈其光譯

David Bosch 的著作《更新變化的宣教：宣教神學的典範變遷》(*Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*)¹，無論就討論的範圍、參考的文獻、推論的方式，都令人印象深刻。從它在各個學門中所引起的回應就略可看出它的影響與貢獻是何等深遠。本文嘗試從聖經研究的角度對它略作回應。Bosch 幾乎用了這本書前面的三分之一來建立他所謂的『新約的宣教典範』，所以從聖經研究的角度來回應並非無的放矢，而是十分切題的。我個人對這本書的關切也始於這方面，不過很自然地，我也會將其中涵義引申至現代宣教神學。

我們當然可以對 Bosch 所發展的聖經典範提出挑戰，他的典範源於馬太、路加和保羅。不過本文的重點並不在此，而是要大家注意一個 Bosch 有意略而不提，但又真正對新約宣教典範有潛在影響的部分；這部分對於現代宣教的認識之影響也不在話下。我們可以了解他在開頭所述為何將某些部分略而不提的苦衷，他的說法是：『要囊括所有第一世紀的材料加以全面處理，恐怕一本書是寫不完，而且也不夠深入來探討今日的宣教問題』（頁 68）。不過他接著說：『我相信這三位作者可以作為第一世紀

¹ American Society of Missiology Series, 16 (Maryknoll, NY: Orbis, 1991).

宣教理念和實踐上的代表』（頁 68），他這番話衍生出了令他難以招架的挑戰。

事實上有些聖經所描述的宣教基本典範已經不見了。他沒把約翰著作中的宣教典範納入，因此也沒有考慮到約翰著作中『世界』（*kosmos*）這個詞最主要的觀念對於宣教了解的含意。由這個角度去看他在討論保羅時最後說的幾句話（也可算是他對新約典範的討論所做的總結），雖然一路看下來好像沒錯，可是講的並不完備：『保羅在行使任務時……是建立在「解答困境」（*solution*）的基礎上，而不止於「指出困境」（*plight*）」，『因此，他的宣教信息著實是積極正面的』（頁 232）。我同意這些話，但是宣教還有一個具危險性的層面，它特別是顯露於約翰福音，而且它的主導性顯示它在任何的新約模式之探討都有其重要性。

Bosch 的新約模式簡介

要用三言兩語把 Bosch 這本書作個總結固然辦不到，不過至少應該在此介紹一些他主要的想法。

Bosch 觀念中的救恩和宣教

首先是他所說的『全面性』（*comprehensive*）救恩及相關的宣教概念。誠如 Bosch 所說，『救恩的範圍——不管我們如何定義救恩——必然決定宣教事工的範圍』（頁 528）。Bosch 大量引用路加而得出一個結論，即新約在闡釋救恩時，都是用『全面性』的詞彙（雖略有差異）。所以救恩涵蓋了或影響了生活的每一個層面——社會的、經濟的、個人的、人際間的、心理的、靈性的。在我們所處的現代世界裡，這些可透過我們對救恩和宣教的定義表達出來：

世界上許多國家的邊緣人群 (marginalized group)，根本已喪失主動乃至被動的社會參與能力；人與人之間的關係不斷在瓦解，並且在生活型態的困縛之中無力求得解脫；生活的各個方面都呈現邊緣的狀態……。面對這些情形基督徒要有所改變，只有傳揚救恩（頁 537）

不過爲了避免讓救恩看起來像是靠人的力量作成的，Bosch 也主張：『我們要持守住救恩超越的特性，呼召人藉著基督信靠神。救恩只有經由悔改和個人信心的委身而來』（頁 538）。那麼最後，『救恩具有與世人的需要及各種迫切的情境一致的深度、廣度與連貫性。所以宣教意謂參與在神（提供救恩的這位）和世界（陷於種種罪惡之中而渴望救恩）不斷的對話當中』（頁 538）。『對話』（dialogue）成爲認識宣教的一個關鍵字眼，而『世界』（照這裡的定義）被看成是一個無辜的受害者，誠心期望有生命上的改變。救恩不只適用於人，也適用於人的制度和權力結構，適用於一切受造物。如果有人認爲這超過了保羅的基本模式（雖然這是路加對救恩的了解，它大致吻合這些思路（頁 703-706），我們必須了解，對保羅而言（以他特殊的文化和政治背景），社會活動的選擇性受到極大的限制（頁 228-229）。此外，他的啓示神學（期待主隨時都會再來）也使他宣教的路線變得有點不適合現代的處境（頁 228，23-29）。』

Bosch 觀念中的聖經與宣教

其次，我們會得到一個印象，就是對 Bosch 來說，聖經只是提供資訊，而不是主控（或規範）現代宣教神學。可惜他並未有系統地交待他從（各種）聖經模式遷移至現今情況的過程中所依循的原則。不過很重要的，聖經的教導確實塑造了他對於現代宣教模式的思考，若非如此，我們

下面的研討就和 Bosch 的典範研究扯不上關係了。

有些地方 Bosch 似乎認為宣教的神學和作法有基本的差異，雖然他也沒有把這點交代清楚：

我們不可將聖經當成真理的儲藏室，任意取用。解經學所提供的，並不是一套不變而客觀的『宣教法』，可以成為藍圖用於每個情況。我們在實踐宣教時，也並非真理擊擊都有聖經支持，反而多半是在神的旨意與人的迷惘之間，夾雜著矛盾衝突而作出來的（頁 11）。

他的意思是：每個文化／歷史的情境都需要有其獨特的宣教定義，不光是有關如何宣教，最起碼也包括宣教是什麼。

不過我們也會對 Bosch 有這樣的印象，就是某個聖經的型式被當作一項共同的基礎。他堅持：『我們宣教的中心主題是基督已經復活』（頁 707）。並且當他思索到一種『主觀性之宣教基礎』的可能性和它的必然後果——相對主義，他明確地表示，『畢竟是聖經（以及傳統的教訓），把我們和我們的處境跟所有世代的教會和宣教關聯起來』（頁 682）。即使那些通常被當作聖經的『救恩』的內容，必須被擴展為『全面性』救恩（雖然 Bosch 會說這種作法有聖經為前例，特別是路加），Bosch 仍然肯定福音的內容是本於聖經的：『宣教意味著奉差遣以行動和言語宣揚基督為世人的生命死了且復活了，並且他活著要改變人的生命（羅八2）並戰勝死亡』。²

² 同上，400；Bosch 這段話是引自 'Memorandum from a Consultation on Mission'（由 1982 年 5 月在羅馬舉行的一次會議所發行，這個會議是由 Secretariat for Promoting Christian Unity 所召開），*International Review of Miss*

所以，聖經神學清楚地提供了 Bosch 認識宣教時所需的資訊。就某方面而言，新約著作對他的全面性救恩和宣教觀念就有決定性影響，而耶穌（還有早期教會）的宣教作法也或多或少為他的現代宣教觀提供了資訊（參頁 12，704）。除了『作法』以外，我們還該加上神學，因為顯然耶穌的神學和保羅的神學（或是早期教會的神學）不但決定了他們所傳福音的內容，也決定了他們傳福音的理由。

Bosch 觀念中的世界與宣教

平心而論，Bosch 確實並未忽視去了解世界，以及與它相關的『宣教中的教會』（church-in-mission，這是他對教會的觀念）。畢竟他相當清楚一件事，就是教會在對世界的認識上已有長足的發展，這認識決定了有關宣教神學的討論方向。Bosch 全力避免走入完全與世界分離的極端（即他世性、極端個人主義，和只求觸及人的心靈而忽略社會結構的宣教模式），和另一種完全以社會行動來詮釋宣教的極端，後者會使世界決定教會事工的內容和優先次序，以致教會和世界的界線變得模糊（世俗化教會）。

但這份用心並未清楚表現在他對世界的神學中。他確實有從宣教的觀點告訴我們世界是神施展作為的舞台（頁 12），並且，以教會向那些遭受各種世上不義之痛苦的人表示感同身受而言，宣教是神對世界的正面回應（頁 12；這種『休戚與共』（solidarity）是 Bosch 的模式中另一個關鍵字眼）。教會也必須反對世界（神的反面回應；頁 13）。他也把受苦納入他『宣教中之教會』的基本模式中：他根據保羅而得出『受苦是一種宣教參與的模式』之結論（頁 233）。Bosch 說，『保羅的確認為教會應

該與世界抗爭，因為「這世界的樣子將要過去」（林前七31）」（頁 193-194）。不過 Bosch 只把這種爭戰定位在教會事工中一個很特定而且非個人關係的層面上——和世上的壓迫與不公的結構鬥爭（頁 230-231），因此，受苦顯然是因著這種與邪惡政權和社會結構的戰鬥。不過這不是一種完整的受苦神學（事實上，在『教會與世界之權力結構對立』的觀念上，Bosch 等人描述得遠比新約作者更為淋漓盡致），而且一般說來 Bosch 並未把受苦和討論世界的神學（不管是約翰的、保羅的或是新約的）清楚地連在一起。

這不禁讓我們要問：Bosch 認為『世界』是什麼？他從未真正地為 *kosmos* 下定義。它是每一個在基督之外的人？世界只是社會中腐敗的權力結構，而不包含那些一直屬於神的窮人？³ 不管它的定義為何，這個定義會影響宣教神學的根本。

這問題的另外一層面則是教會與世界之間的關係。Bosch 堅稱保羅的看法是『教會已經是屬於那個被贖的世界，是世界中順服神的那個部分』（頁 194）。⁴ 『教會是活在世界裡、為著世界的教會』（頁 219）。不過教會還是得保有一點不屬於世界的味道。它必須能讓人認得出有別於世界，好使它能繼續服事世界。『保羅同時也注意到不要太過分強調在世上的參與。這也許部分因為當時的處境，部分因為對未來快要來臨的期待，但同時也是因為他深信人為的努力不能引進新的世界』（頁 229）。最後，在保羅的計劃裡，宣教的最終目的不是教會，而是拯救世界（林後五19；頁 232）。上面講了這麼多，其中需要質疑的不是『在世界，為世界，但

³ 參 J. Moltmann, *The Way of Christ: Christology in Messianic Dimensions* (London: SCM, 1990), 94-104.

⁴ 他是照著 E. Käsemann, *New Testament Questions of Today* (Philadelphia: Fortress, 1969), 第 134 頁中的說法。

有別於世界』的說法，而是『世界』的意義為何，以及它會帶出怎樣的宣教意義。

儘管 Bosch 對『極端的』樂觀主義提出警告（頁 513），但他所強調的與世界休戚與共、世界的得贖、教會是世界的一部分、教會與世界聯合，還有縮小保羅之『爭戰』話題的應用，我認為，都顯示他對世界的神學是相當積極樂觀的，因而對宣教也是如此。他所引據的保羅那些話是否真的支持他這種樂觀的看法，當然還很有問題。可是不管怎麼說，他忽視或貶抑了聖經其他作者——特別是約翰——對世界的神學和定義，這可能就會搞出不同的看法。這使得他所持的世界觀之恰當性，以及他是否找到了正確的重點，受到質疑。

本文以下要分成四部分。第一部分很簡短地描述約翰著作的宣教觀點。這只是個概覽，不過它將闡明，在約翰著作裡宣教是一個主要題旨。它也將為探討 *kosmos* 的觀念對約翰福音之宣教形態的影響，提供情境說明。第二部分介紹 *kosmos* 的觀念。第三部分評估它在約翰的宣教模式中扮演的角色。最後部分討論 *kosmos* 觀念對於一種平衡的新約宣教神學認識的意義。

I. 約翰著作中對宣教觀點之綜覽

不管約翰福音原本是不是為使猶太人、外邦人或撒瑪利亞人歸向基督而寫的宣教性文集，⁵ 很多人都承認，宣教是它的中心信息，而『宣教性

⁵ 參 Miguei Rodriguez Ruiz, *Der Missionsgedanke des johannesevangeliums. Ein Beitrag zur Johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie* (FB 55; Würzburg: Echter Verlag, 1987), 25-30; Teresa Okure, *The Johannine Approach to Mission* (WUNT 2/31; Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1988), 9-11; D.A. Carson, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 87-95.

質』(missionary character) 這字眼常用來描述約翰福音一個很重要的方面。所以我們或許可以放心地認為這卷福音書裡有一些東西和宣教有關，甚至可以稱之為一種約翰的宣教模式。基督論提供了一些有助於描述這種宣教觀念之輪廓的範疇(categories)。⁶

1. 前言 (一 1-18)

約翰福音的前言在某些方面定出了這本福音的探討進程。就宣教來說，這前言提到一些呈現耶穌的宣教事工之組成要素，這事工的視野是普世性的。一18 從啓示之神的角度來描述這個宣教事工，⁷ 稍後在十七6 耶穌確認這是他的宣教事工。這位啓示者就是從起初與神同在的道。但在這裡啓示者和被啓示者的關係更密切，因為他是神(1-2 節)。約翰還進一步描寫他是創造的源頭、生命的源頭、光的源頭。從起頭我們就可看出他的目的是宣教；光照在黑暗裡，進入世界，這是一個使人得救同時也要人回應的信息(10 節以後)。耶穌藉著完全地有分於人性——也就是道成肉身——來啓示神(14 節)。

整本約翰福音以各種方式來闡述這件事的意義。其中關於宣教的特別和這裡所討論的有關：論及道(logos)、創造、世界(kosmos)的經文，甚至道與神相結連的方式(空間上的降下與上升)都顯示出是在講宣教。⁸

⁶ 關於基督論和宣教的關係，參 Donald Senior & Carol Stuhlmueller, *The Biblical Foundations for Mission* (London: SCM, 1983), 283-86; Ruiz, *Missionsgedanke*, 341-45.

⁷ Senior, *Biblical Foundations*, 283.

⁸ 參 Ruiz, *Missionsgedanke*, 42-44; Senior, *Biblical Foundations*, 284.

2. 耶穌幾個『我是』（*I Am*）的講論

約翰以『我是』這樣的套語發展『神在基督裡之啓示』的主題。在這片語裡所宣示的是，人們在耶穌裡遇見神（正如摩西遇見神一樣）。如此看來，這幾個『我是』，如『我是生命的糧』（六35）、『我是世上的光』（九5）、『我是好牧人』（十1-18，16）、『我是復活，我是生命』（十一25，『每個〔信我的〕人』）、『我是道路、真理、生命』（十四6），每一處都將耶穌描繪成人類探索神的目標。神藉著耶穌向願意聽的人宣告：祂是人類所有的渴求之滿足。⁹ 更重要的是，這位說『我是』的，為一切以『到祂那裡』來回應祂的人，預備了一切（六37；十16；十一25；十四6）。

3. 耶穌是『奉差遣的那一位』

耶穌有一個稱號是『神所差來的』，這便把他的整個事奉塑造為宣教型態。¹⁰ 儘管別的福音書也許沒有把這種型態講得很白（而用各種象徵方式表達），但在約翰福音它卻是一個強調點，有 35 次左右提到『差遣』耶穌，次數之多足以證明這一點是正確無誤的。¹¹

約三16-17 顯示出神的計劃，明確定義神差遣耶穌的目的是要拯救。

⁹ 同上，285。

¹⁰ 參 Okure, *Mission*, 1-7; R. Pesch, 'Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission' in K. Kertelge, ed. *Mission im Neuen Testament* (Freiburg-Basel-Vienna; Herder, 1982), 14-16; Ruiz, *Missionsgedanke*, 20-23.

¹¹ 三 17；四 34；五 23-24，30，36，37，38；六 29，38-39，44，57；七 16，19，28-29，33；八 16，18，26，29，42；九 4；十 36；十一 42；十二 44-45，49；十三 20；十四 24；十五 21；十六 5；十七 3，8，18，21，23，25；廿 21。

正如『差遣』這概念的背景意義所暗示的，『被差遣者』是照著『差遣者』之權柄行事，而『差遣者』也信任『被差遣者』會準確地代表他，就和他自己出現一模一樣。¹² 經由在約翰福音中其他確認身分的方式，我們非常清楚地看到，在這位『被差遣者』裡面，人們可以真正遇見『差遣他的那一位』（參十四9）。

『差遣』這個主題在約翰福音的宣教模式中還有兩個目的，一個是整合，一個是轉移。整合方面，Ruiz 指出：¹³ 聖父、救贖之工（由奉差遣的聖子作成）、宣教任務（最終是托付給教會完成，教會奉差遣即是爲此）這三件事由『差遣』的角度來看，便顯出其相關性和連續性。轉移方面，聖子奉差遣宣教，這任務經由『差派』（廿21）便轉移到門徒手中了。

4. 總結

約翰福音某些重要的層面顯然仍未在這綜覽中處理。約翰福音的宣教模式還有兩個更主要的特徵是：(1) 耶穌以『見證』或『作見證』爲它的服事內容（五30-47；八17-19；十五26；十八36-37），(2) 聖靈（*parakletos*，保惠師）在由門徒延續耶穌的宣教事工上扮演的角色。¹⁴ 不過討論到的部分已足夠展示出約翰福音的普世宣教層面，以及宣教的主題對約翰福音的信息影響有多深。

然而這些在約翰福音中關於宣教的幾點觀察所得，可能沒有一樣會迫

¹² 參 K. Rengstorf *TDNT* I. 403-406。

¹³ Ruiz, *Missionsgedanke*, 21；參 Takashi Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium, Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen "Dualismus"* (WMANT 56; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984), 85-91.

¹⁴ 參 Senior, *Biblical Foundations*, 285-88; Ruiz, *Missionsgedanke*, 270-77.

使 Bosch 調整他所建立的宣教模式之架構。約翰福音的宣教模式中負面或對立性的部分乃是在討論到 *kosmos* 這觀念時才會出現。

II. 約翰思想中的 *kosmos*

1. 一些初步的考量

首先，我們應該要了解約翰用 *kosmos* 所要表達的是什麼意思？把約翰著作中使用 *kosmos* 的關鍵份量（約翰福音 78 次，約翰壹書 23 次，約翰貳書 1 次）和新約其他部分（對觀福音和使徒行傳 16 次，保羅書信 47 次，其他地方 21 次）相比，顯示出一個重要神學建構的基本單元（theological building block）。我們後面會看到，對於 *kosmos* 性質的正確理解，構成了約翰宣教觀的一個重要部分。在考量經文本本身之前，要先講兩個初步的觀察。第一個是：通常約翰用『世界』意思不是指『一切受造之物』，而是指『人類、人所組成的世界……神拯救行動之所在和目標』。¹⁵ 『世界』包括了人民、勢力、權力結構這三個代表屬地領域特質的要素。¹⁶ 『世界』並不單單是指一個地方，而是從兩個觀點來看這個地方，就是其上的居民，以及從對那影響他們和確立他們生活方向的勢力。

第二，以背景來看，約翰著作中的這種觀點也不應被認為是受諾斯底派的影響。約翰福音的作者給世界負面的評價，不是因為他相信受造之物

¹⁵ J. Guhrt, *NIDNTT* I, 524。亦見 L. Morris, *The Gospel According to John* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 126-28; Margaret Davies, *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel* (JSNTS 69; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 154-57; Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (London: Geoffrey Chapman, 1979), 63-66.

¹⁶ 參 J. Ellul 的觀點, *What I believe* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 201.

邪惡，而是因為他相信人類在罪中的墮落已產生了普遍的後果。¹⁷

現在讓我們更仔細地思量這些的定義。

2. *kosmos* 的意義

a. *kosmos* 作『人類』解。對約翰來說，*kosmos* 意謂著人類的集合統稱。這很明顯可從三16 中『世界』（譯按：和合本作『世人』）和『凡信他的…』並列看出。一10也顯示 *kosmos* 有一個集體的意志、一個能選擇對神的啓示要如何回應的心智或意識。不過，與世界這種集體或共同的本質相對的，是信徒的個別性。再想想三16：有關神要賜下祂兒子的啓示，集體性的 *kosmos* 是這啓示的領受者，但必須用信心回應的卻是個人（*pas ho pisteuon*）。¹⁸

b. *kosmos* 作『地方』解。『世界』也可以從『人類居住的地方』這個角度來看人類。由此我們可以找到許多經文提到耶穌進入這世界（如一9；六14；七4；約壹四1，9）。不過大體而言，在指地方時，仍是意謂人類生活的所在，而『來到世界』可能有一點『來到人類文化中間』的意思（不單只是地理上的意思）。

把『世界』當作耶穌『來到』的地方，這其中包含了某些其他的意義。第一，許多地方提到耶穌『來到世界』暗示還有另一個層次的存在方式，和這世界特有的存在方式迥異。二者的差別是用『上面／下面』這種二元

¹⁷ 見 R. Schnackenburg, *The Gospel According to John* (New York: Herder and Herder, 1968), I, 543 -57; 亦見 R. Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel* (Minneapolis: Augsburg, 1975), 131-37 中之討論。約翰福音的作者和猶太的啓示文學以及昆蘭文學中的思想接觸比較多。

¹⁸ 承受定罪宣判的人，也是那不信的個人（希臘文是 *ho me pisteuon*）。參 Carson, *John*, 207.

論來說明。耶穌對法利賽人說：『你們是從下頭來的，我是從上頭來的。你們是屬這世界的，我不是屬這世界的』（八23）。耶穌的身分是屬天的，而法利賽人是追溯到亞伯拉罕（八29）再追溯到神（八41；不過耶穌對此提出質疑，反將他們追溯到魔鬼；八44）。

第二，如果耶穌對身份認定的意識不同於這世界的，那麼耶穌所帶給對那些接受他之人的事物，其特質也必不同於世界的。有一種平安是世界所能給予的，但這種平安不能持久，飄忽不定，因為是來自這個世界。耶穌所給的平安完全是另一種層次（十四27），因為這種平安和耶穌持續的同在有密不可分的關係，是藉著聖靈而有，並彰顯在信徒的個人和群體中間。

第三，世界作為人類活動的場所，是暫時的。約翰福音也有地方肯定世界有一個開始（十七5，24），這再一次對世界加上一些『上面』所沒有的限制；約壹二17 又說世界有結束——世界將要過去（參林前七31）。這個 *kosmos*，即人民、權力和它所包含的趨勢，乃是過渡的。

c. *kosmos*：其負面的含意。 雖然並不是只有約翰著作才對世界有負面評價，不過很明顯地，它在約翰著作裡更具主導的地位。約翰思想裡，世界這觀念帶有無知、屬靈上的黑暗和瞎眼、還有罪惡的含意。世界的特性之一是它不認識基督：『他在世界，世界也是藉著他造的，世界卻不認識他』（一10）這段可能在指控世界對於它的無知，是有罪的，也就是，世界是應該要『認識』基督。

世界為何不認識基督呢？這問題因著約翰在三19 詳述了世界的光景而得以澄清：『光來到世間，世人因自己的行為是惡的，不愛光倒愛黑暗』。世界不認識基督是由於它選擇不要去認識祂。於是世界便具有了一個黑暗

之地的特質，這黑暗是屬靈的黑暗，人們在其中受撒但的轄制而行惡。¹⁹ 又由於世界被黑暗轄制只能無定向地摸索，與信徒因為跟隨基督行走在光明中形成強烈的對比。黑暗的一個含意是死亡，因為來到世界的光是生命之光（八12）。²⁰

黑暗的隱喻和瞎眼的隱喻相去不遠。在九35-41 耶穌醫治一個瞎子神蹟，成為討論屬靈瞎眼的跳板，這種瞎眼正是世界的特徵（參九5 和九39）。跟從光可以解決黑暗帶來的問題。瞎眼的困境可以被那位來到世界並且把光帶給瞎子的醫治者加以克服。不過瞎眼是世界的特徵，這一點在那些宗教領袖身上罪尤為顯著，他們冥頑不靈地拒絕承認他們的痼疾，並拒絕接受真光（九40-41）。他們因瞎眼而被定罪也怪不得別人——他們瞎眼正表明他們有罪。²¹

歸根究柢來說，約翰著作對世界的光景所作的判決是世界有罪（一29；參約壹二2）。世界是邪惡的，而且專會作惡（七7；參約壹二15-16）。儘管耶穌表明他首要的目的是與拯救人脫離罪惡有關，但審判仍是世界的罪惡不可避免的結局，並且每當福音被宣揚時，它也是救恩必然的相對之物（十二47-48）。²²

世界一方面運用一股強大的勢力，另一方面又受制於此一力量。它的力量不同於天上的力量，因為它自曝其邪惡。這個力量的源頭是出自『這世界的王』（十二31；十四30；十六11）和『惡者』（十七15；參約壹五19）。這些描述所暗示的是撒但，就是那作惡的和說謊之人的父（八44；

¹⁹ 參 G. R. Beasley-Murray, *John* (WBC 36; Waco, TX: Word, 1987), 51-52.

²⁰ 進一步的討論請見 H. C. Hahn *NIDNTT* I, 423-25.

²¹ 參 Beasley-Murray, *John*, 160.

²² 有許多人討論神的啓示中這種吊詭的性質，請見 Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary* (Oxford: Blackwell, 1971), 341-42.

亦參路十18；啓十二）。這『王』在地上轄管的領域頗為遼闊（約壹五19）。除此之外，它的『轄管』影響了世界上每一件事物，包括所有的慾念、動機、原則和哲學原理（約壹二15-16）。由於這影響及勢力的無孔不入，難怪耶穌會為信徒禱告，求父保守他們脫離那惡者（十七15）。*kosmos* 與一個邪惡的幕後主使者的結合（雖然這種看法多歸因於約翰福音作者的世界觀），凸顯出一個信念，那就是 *kosmos* 主動地傾向對抗神和祂的子民；它的活動被視為一種真實而危險的威脅。²³

約翰著作對世界的診斷結果並不佳。其中沒有暗示世界以它的本貌得蒙救贖。相反地，世界是個有罪的體系，是要『過去』的（約壹二17）。約翰著作裡的這種展望，可能有和其他的傳統相關聯，就是預期毀滅和再造將為一個新秩序拉開序幕（參彼後三10；啓廿一1-2）。

d. 總結。 由上觀之，*kosmos* 概念的一個主要應用是徹底負面的。它可以是通指全人類，有些地方看起來似乎是中性的，不過從它與神之關係的角度來看，世界的光景是不好的。它墮落了，抵擋神和神的子民，被罪和死所控制，被撒但所統治。它落在審判之下，和它相關的救恩（十二47）並不會使世界得以重建或更新（參羅三19；五12；林前三19；加一4；林後四4；弗二2）。²⁴

III. 向 *kosmos* 的宣教

下一個問題是這種 *kosmos* 的觀念對約翰著作中的宣教模式有何影響？我們以下會看到，其實這觀念在上述模式裡扮演著一個不可或缺的角色。

²³ 參 Davies, *Rhetoric and Reference*, 155-56.

²⁴ 參 W. Schrage, *The Ethics of the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1988), 309.

1. *kosmos* 是神愛的對象

我們拒絕『諾斯底式』的約翰福音詮釋，原因之一是在給予 *kosmos* 負面的評價之同時，約翰福音也予 *kosmos* 正向的推動力。在約翰福音中，三16-17 是神對 *kosmos* 的宣教關懷的主要敘述。這段經文的主題——促使神差遣祂兒子來執行救恩使命的神之愛——一直在約翰福音（一29；三17；四42；六33，51；十七21，23）和約翰壹書（四14）中迴盪。耶穌的犧牲顯然是爲了世界的罪（一29；六51），將他的生命給世界（六33）。而且他事奉的目的是要使世界可以相信（十六22-24）。此外，這宣教是有功效的，因爲世界一定要把一些人讓給基督（十五19；十七6）。

耶穌的事工並未因他離開世界而結束，而是經由他所指定的代表人來延續下去。²⁵ 在這發展過程中，仍然可以見到對世界的正面推動力。四福音中有三卷都有一段差派經文，雖然命令的形式不同。²⁶（和其他的記載相比，）約翰的記載裡，主的差派（『父怎樣差遣了我，我也照樣差遣你們』；廿1；參十七18）強調門徒的事工是耶穌自己事工的延續：『……怎樣……，……照樣……』。²⁷ 不僅他們的『工場』一樣，都是 *kosmos*，連他們事工的目的也一樣，都是藉宣揚基督的信息來作見證。約翰福音對差派的記載，還以一個特別的方式來強調透過基督追隨者而產生的事工延續，與聖靈恩賜之間的關係（特別見廿1-22）。²⁸ 正是藉著聖靈，基督

²⁵ Schnackenburg, *John* III, 324; 參 Ruiz, *Missionsgedanke*, 257-77; Senior, *Biblical Foundations*, 288-92.

²⁶ 太廿八 19-20；路廿四 47；約廿 21；參徒一 8；可十六 15-16。參 Gary M. Burge, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Community* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 199.

²⁷ Beasley-Murray, *John*, 379; 參 Ruiz, *Missionsgedanke*, 270-76.

²⁸ 見 Burge, *Anointed Community*, 199-204：『正如父差遣耶穌——並且用聖靈膏』

得以維持他與宣教之間，以及與那些他委以宣教大任的人之間密切的聯繫。²⁹

耶穌向門徒們——他們也是日後將興起之教會的代表——的最後談話，將他們的使命和世界緊緊地連在一起。基督徒無法脫離世界。他們反而必須全然投身於將基督的愛延伸到世界。這點也表現在耶穌的禱告中：『我不求你叫他們離開世界，只求你保守他們脫離那惡者。他們不屬世界，正如我不屬世界一樣。求你用真理使他們成聖，你的道就是真理。你怎樣差我到世上，我也照樣差他們到世上。』（十七15-18）。由基督所發動，而現在藉聖靈在教會中的運行，使之持續不墜的事工，需要一種為世人獻身的情操，就是要在眾人之中生活、工作。

這是福音。不過對世界的正面推進力並不能抵消約翰著作的宣教模式中世界的負面因素。雖然我們在前面的禱告裡清楚看到神要人獻身於世上的事工，但是『他們』依然不屬世界，並且要被保護免受世界的影響。

2. *kosmos* 對宣教的反應：抵擋神

事實上 *kosmos* 對神宣教行動的回應是徹底的抵擋，正如它原本的樣子。耶穌認為世界仇視他，因此也仇視跟隨他的人，這點在約翰福音裡講得最清楚。不過重點在於世界對耶穌的抵擋，其根本原因正是祂對世界的證詞：『世界恨我因為我指證他們所作的事是惡的』（七7）；『你們卻不領受我們的見證』（三11）；『凡作惡的便恨光』（三20）；『你們心裡容不下我的道』（八37）；『我已將你的道賜給他們〔門徒們〕，世界又恨他們，因為他們不屬世界』（十七14）。

抹他（一33；三34）——耶穌也一樣差遣他的門徒（廿21），用聖靈膏抹他（廿22）」（202）。

²⁹ 參同上，204；Beasley-Murray, *John*, 380.

追根究柢，約翰福音序言中的陳述：『他在世界……世界卻不認識他』（一10，十七25 又重複一次）是世界回應神在基督裡的宣教行動之宣告。這顯然把世界的抗拒提昇為約翰福音中的一個主題。

跟隨耶穌的人既從世界中被救出（一種意識型態上、神學上的，而不是地理上的救出），情形也和耶穌差不多，會被世界恨惡（十五19；約壹三13）。從這拯救的行動剛開始，耶穌就把 *kosmos* 和那些脫離它的人區別開來（十四22；十五19；十六20；十七14）。他們彼此一直是兩類對立的群體，因為他們對耶穌關於世界作的證詞採取完全相反的態度。再者，因為信徒接受耶穌所傳的信息，並且以祂的代表之身份來宣揚這信息，所以世界排斥他們也是自然的結果：『如果世界恨你們，你們該知道恨你們以先已經恨我了。你們若屬世界，世界必愛屬自己的，只因你們不屬世界，乃是我從世界中揀選了你們，所以世界就恨你們』（十五18-19）。信徒不再屬世界，也不能再期望世界會愛他、認可他（十六19；參約壹三1）。

所以約翰的神學清楚警告我們，世界是一直與教會敵對的。*kosmos* 這個系統對神宣教行動的回應就是一種拒絕。在約翰的思想裡沒有一處提到這兩個相對立的實體可能會達成妥協。³⁰

在此應指出耶穌的宣教包括了審判的層面，這審判不可能只限於『這世界的王』（三18-19；十二31；十六11），儘管我們可以說他第一優先是要拯救人。可是不管怎樣，從約翰著作中強調這世界決心要抵擋神的代理人來看，約翰著作中的宣教模式似乎籠罩著一種跟摩拳擦掌的敵手一觸即發的衝突，它包含著一種悲觀的、甚至是現實的預期。約翰所使用的有關征服世界的字眼（*νενίκηκα*，16:33；約壹5:4）也加強了這種觀察。³¹

³⁰ 參 E. Käsemann, *The Testament of Jesus According to John 17* (Philadelphia: Fortress, 1968), 63-69; Kysar, *Fourth Evangelist*, 242-43.

³¹ 參 T. Holtz, *EDNT* II, 467-68; Ruiz, *Missionsgedanke*, 205-219.

3. 把宣教視為與 *kosmos* 對決

視宣教為一種對決，這在約翰福音對耶穌與彼拉多對話的記載中看得最清楚（十八33-38；十九8-12）。當我們讀到這一段時，會覺得這卷書的高潮在此發生了。耶穌這位神國的王必須面對彼拉多這世界之王的代表。之前耶穌對彼得的一番話也顯示出這個對決時刻的必要性：『收刀入鞘吧！我父給我的那杯我豈可不喝呢？』（十八11）。還有後來當耶穌評論彼拉多之權柄時，他指出若不是天父允許，他就不會落在彼拉多手中（十九11）。顯然耶穌進入世界與其權勢對決乃是必要的。這對決必須發生，因為神單單選擇用這種方法來對 *kosmos* 啓示。

約翰福音關於耶穌受審的記載在福音書裡是絕無僅有的。不只如此，約翰福音這段獨家的內容似乎與約翰所強調的神國和 *kosmos* 之間的對立相呼應（十八36）。如約翰福音作者所記，耶穌和彼拉多相互交談，這交談顯明了這兩方在本質上是完全對立、無法和解的，神這一方由耶穌代表，*kosmos* 這一方由政治人物彼拉多代表。此外，至少從耶穌（以及約翰福音作者）的角度來看，他們交談的主題並不是政治。在這裡，國度和王權是用宣教的角度來看的。

當這個對話繼續發展，讓彼拉多感興趣的是耶穌宣稱自己是王（十八33）——否則他就找不出耶穌有什麼罪（十八28-32）。控告耶穌的人所加給他的頭銜——『猶太人的王』，聽在彼拉多耳中應該會有政治性的弦外之音。³² 對彼拉多的問題，『你是王嗎？』（十八33，37），耶穌的回

³² 見 E. Bammel, C. F. D. Moule 合編之 *Jesus and the Politics of His Days* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) 中 357-59 E. Bammel 撰寫的 'The *titulus*'; P. Winter, *On the Trial of Jesus* (Berlin: de Gruyter, 1961), 138 以下; David Rensberger, *Overcoming the World: Politics and Community in the Gospel*

答指出他的確是王，這由耶穌提到他的國（36 節）可以看出。不過他很快說明他的國和他的王位與 *kosmos* 是兩回事。他的國不是地上政治性的國（十二36；六15）。³³ 這裡如 Beasley-Murray 所言，『有一點很要緊，就是我們不應該把耶穌所言誤解成他的國不在這個世界活動，或是與這個世界無關』。³⁴ 當耶穌說明他王位的意義時，耶穌把討論的內容提升到另一個層次，不論彼拉多是否會領悟到。祂也建立一些神國介入世界的準則。祂的國之使命或活動是『為真理作見證』（把神顯明給世界）。

因此，在審判之時，耶穌進到世界的目的以及神國與世界對決之本質也都浮現出來。來到世界的目的是宣教，而宣教的執行在這裡具體呈現於一種與世界的衝突或對決上。耶穌來到世界是要為真理作見證（十八37）。

有三處耶穌對王權的『詮釋』之細節，以及有關的回應的經文，是具有宣教之力道的。(1) 在 37 節中的『我來到世界』（ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον；九39；十六28；提前一15；參來十5；路十九10）和相關的分詞片語『那來到世界上的』（ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος；六14；十一27）把耶穌寫成是神所差遣，要執行拯救（以及審判，九39）的彌賽亞。³⁵(2) 第二，宣教在此是以作見證的行動來加以描述（μαρτυρέω, μαρτυρία），這在整卷約翰福音乃至整本新約通常都是指福音性的見證，或是傳講神話語中關於基督和他宣教事工的部分（五30-47；八17-19；一6-8〔施洗約翰〕；

of John (London: SPCK, 1988), 87-106.

³³ 參同上；Beasley-Murray, *John*, 331.

³⁴ 同上。

³⁵ 參 J. Böhner, *Der Gesandte und sein Weg im vierten Evangelium* (WUNT 2; Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1977), 138-54.

十九35〔耶穌所愛的門徒〕。³⁶(3) 約翰福音中的『真理』的意義很廣，包括『真實』、『屬神的真實性』、和『啓示』。耶穌是『充充滿滿有真理』(一14)，意思是他把神彰顯於肉身之中。他『講說真理』(八40，45)，並且這真理能使接受者得以自由(八32)。在一些像十八37 之格式的經文裡，這真理的意義包括神宣告世界的罪，以及神福音的信息。³⁷(4) 最後，回應的層次顯示出這是一項宣教性的對遇。對耶穌所說的真理最恰當的回應是『聽』，『聽』表示接受，並且暗示聽的人得救(八47；十3)。³⁸ 所以這種交流就被塑造為與世界之宣教性對決的形態。

這對決的結果(即世界的反應)並非出人意料。雖然約翰寫到彼拉多試圖要給耶穌一個公道，但是彼拉多這個世界的代表終究還是不能明白『真理』，最後依然把耶穌交給人去釘十字架。耶穌宣教的必要性以及這救贖性的宣教本身，決不會改變或減低世界抵擋神的決心。而且這種對立性和衝突性的遭逢是非常真實的，原因無他，只因對彼拉多來說，在這裡，耶穌的宣教工作方法似乎太微不足道了。彼拉多最後把耶穌交給人釘十字架的行動——正當猶太人高喊『除了該撒我們沒有王』的時候——更加顯出宣教本身的衝突和對立的意義。

因此，因著神的救贖計劃，神國和世界一定會起衝突。這衝突是由於耶穌藉著宣講神國福音而挑起。這樣作的目的是要贏得那些將會接受神啓示的人。雖然 *kosmos* 持續與教會敵對，希望總是屬於教會這邊的——神的計劃終必成就。

³⁶ 見 J. Beutler, *Martyria, Traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Zeugnisthema bei Johannes* (Theologisch Studien 10; Frankfurt: Knecht, 1972); 同作者, *EDNT II*, 393-95.

³⁷ 參 Schnackenburg, *John*, II, 225-37.

³⁸ 參同上, III, 250; Okure, *Mission*, 53.

IV. 約翰的宣教基本模式對 Bosch 『宣教中的教會』之意義

使我們進到 *kosmos* 研究的問題，是在『教會與世界』這個範疇之下。就宣教神學的模式而言，這個問題至少是 Bosch 在兩本書，*Witness to the World*³⁹ 和 *Transforming Mission* 裡的關切重點。如上所見，他點出兩個極端情況，也希望找出一個較為中庸的替代方案。不過了解約翰著作中的宣教觀念，特別是 *kosmos* 觀念，對 Bosch 有關『宣教中的教會』的觀念會有什麼意義呢？

1. 一個被遺漏的基本模式

如我們前面所見，Bosch 在 *Transforming Mission* 一書中忽視了約翰對世界的看法（不過在 *Witness to the World* 一書中 32 頁有加以介紹，視為極端分離主義的論證基礎）。Bosch 揮灑自如地擷取約翰著作前半部（或新約——保羅著作中也看得到；參羅十二2；林前五9-13）的辯證觀點（*dialectic*）：『在世但不屬世』。『在世』被理解為要教會與世界休戚與共，即教會應成為救恩之媒介。約三16 也是論證教會向世界獻身的主要經文（頁676）⁴⁰。可是他傾向仰賴他認為對世界有比較正面評價的保羅著作（林後五19），作為詮釋教會與世界之關係可能性的基礎（頁229-230；參頁 219-221，575-576）。

不過到末了，Bosch 的『全面性救恩』觀（見前述）要是不與約翰著作中的尖銳之世界觀（但請注意約翰著作在這方面的觀點和保羅、彼得，以及啓示錄作者相容）相比較，或許容易證明些。近來，那些認為約翰的

³⁹ *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective* (Atlanta: John Knox, 1980).

⁴⁰ 也見 Bosch, *Witness to the World*, 240.

觀點對平衡的宣教神學無關緊要的人，大部分是基於一個理由：他們認為約翰福音背後是一個『教派性』（sectarian）的團體；約翰福音是這個飽受攻擊的團體要表達他們因著逼迫而有的疏離感和挫折感；其外觀傾向於一種遁世的末世性思想。⁴¹ Bosch 多少認為這種極端的觀點會危害教會。這點他沒錯；若不把『在世』和『不屬世』這兩個辯證的觀念合在一起看，則教會會走到一個極端（與世界分離）或另一個極端（與世界妥協）。不過約翰福音的觀點有沒有這麼極端則值得懷疑。

Bosch 可說是陷入他自己努力要避免的陷阱（擇取一個極端而捨棄另一個極端）。他接受部分的約翰宣教模式（神愛世界，這愛使祂差基督和信徒到世界），可是他忽略或重新詮釋約翰對世界的極其負面的評價。他實際上是把約翰著作中兩個辯證的觀念加以中和，並擷取其中一些的宣教意義。在約翰福音裡，若要了解神的救贖計劃——包括基督的宣教使命和教會對世界的責任，這兩個對立的實情是缺一不可的。宣教並不單是把福音傳遞給那些急切等著聽的人，也不只是與受壓迫的人站在一起就夠了。宣教是為真理作見證，這見證會使罪顯露，並帶出兩個反應——聽從和拒絕。可是世界對宣教的敵意態度，更顯出這衝突性的事工的危險和價值。如果約翰著作背後的團體真的在受逼迫，那麼約翰福音作者卻強調宣教的呼召，是一種代價極大卻不擔保會有結果的宣教，這情形就顯得格外不凡。宣教意味著對決，它決不容許妥協；受苦是正常的事——不只是使徒才要受苦，也不只是落在世界權力結構中或有錢有勢之類的人手中才會受苦。光是得救的人數如鳳毛麟爪一般，這就足以叫我們要堅忍不懈。

⁴¹ 因而有 Rensberger, *Overcoming the World*, 135-54; W. Meek, 'The Man from Heaven in Johannine Sectarianism', *JBL* 91, 1972, 44-72。見 Senior, *Biblical Foundation*, 288-292 中的討論; Brown, *Beloved Disciple*, 62 以下, 171-82。

2. Bosch 在宣教方面的用語和與聖經的觀念

我們把宣教視為衝突或對決，也使人質疑 Bosch 用以界定教會在世界的參與的一些用語。首先是『休戚與共』（這個詞明確地表達出必須對分離主義的傾向予以重視和修正。我們承認這樣的重視和修正非常需要），它隱含著一種對於一個通情達理的世界之樂觀信念。可能某些時候（或是世界上某些地方、大部分時候）世界看起來是滿通情達理的，不過我懷疑在它後面關於世界的神學是否恰當。世界決意的抵擋——這是約翰著作的主題——意味著世界對基督徒的休戚與共之感並不領情。而且不只是約翰著作中的神學對這種觀念提出挑戰。就拿一個聖經的例子吧：當耶穌最後被人拒絕時，眾人不論貧富齊心要置他於死地。和他同被釘的就有一個也拒絕他，儘管這個人也可能是白領的罪犯。可是即使路加也將『百姓』包括在最後決定要釘耶穌十字架的人之列（路廿三13）。馬可提到是領袖在教唆眾人（可十五11），不過大眾竟可以被鼓動而倒戈，這事實也暗示他們對於耶穌向弱勢人士所表示的『休戚與共』，並沒有令他們銘刻在心。

『休戚與共』這個術語似乎表達出依存和合作的觀念；不過雖然耶穌顯示自己和受壓迫者（那些被罪壓迫或被環境壓迫的人）站在一起，但同樣明顯的是，『休戚與共』也是一種一廂情願的事，用『犧牲』（sacrifice）來描述更為適切。可是，除了以『休戚與共』來看耶穌被拒絕的經驗在邏輯上是否說得通之外，還有一個問題是：在教會和世界的互動中，所謂的『休戚與共』——正如 Bosch 所用的——是否準確地描述了教會？聖經對 *kosmos* 的觀點是包括了不在基督裡的每一個人，不僅限於富翁之類的人。也不只是惡人、剝削別人的權力結構。所以在邏輯上（或是照約翰著作的邏輯）除了一些福音的應用外，教會不能光是站在窮人這邊（與他們

休戚與共)對抗腐敗的權力系統,因為這樣作就是站在世界這邊來對抗世界。『休戚與共』在描述教會的宣教時可能是個有用的術語;可是 Bosch 對它的應用並沒有充分考慮到聖經對教會和 *kosmos* 所作的分別。

第二, Bosch 的宣教用語中『對話』(dialogue)這個術語也先假設了世界是通情達理的。可是依照約翰著作的模式,世界對神的抵擋意味著宣教將會遭到敵視和拒絕。在約翰著作的定義裡,宣教是具有對決性的(confrontational, 並且保羅和其他新約作者看法也與之完全一致),事情會這樣是因為宣教涉及一種兩面信息的宣告,既要指出病症所在,也要指出醫治之道。這不是要排除與不信之人的對話或是基督徒的社會關懷,可是這種對話和關懷(也應視之為宣教)必須被當作是為真理作見證的方式,即宣告神對於人生各方面的心意。若把希望寄託於任何基督以外事物的各種其他的宗教、哲學或興趣,這樣的見證方式無異是對福音的挑戰,甚至是威脅。第一代的基督徒與世界和其宗教的對話是教育性、福音性、對決性的,而非協商斡旋。保羅是用爭戰的術語來描述這項行動(林後十3以下)。

第三,我們也應指出, Bosch 的教會-世界一體的觀念(全面救恩的目標)不符合約翰著作所描述的世界與教會之關係。救恩,對 *kosmos* 的成員來說,是脫離『抵擋神的 *kosmos*』,不再是它的一份子,從中被救出來。得救之人不再屬 *kosmos*,而 *kosmos* 仍繼續處於對抗神的狀態。

最後,約翰著作對世界和宣教的看法暗示 Bosch 的結論需要作些調整。這並不是要廢掉『休戚與共』或(它的必然結果)『全面性』救恩這類的觀念。不過它使得作這些工作的代價提到非常高的地步。它當然不質疑參與世界的通情達理(事實上它只會更加鼓勵作救贖性的參與)。不過它質疑任何期望,以為世界是通情達理,會願意與教會對談。約翰著作中,在這世界——這個抵擋神但為神所愛的世界,也是教會必須犧牲才能觸動

的世界——裡的宣教參與模式，把新約的基督教之宣教的張力（tension）提昇到最高點。

（本文原載於 *Evangelical Quarterly* vol. LXVII, No. 2 [April 1995], 頁 99-119。本社徵得該期刊同意轉載，謹此致謝）

附 註

第一章

1. 近來卡斯蒙 (Ernst Käsemann) 主張末世啓示 (apocalyptic) 才是『神學之母』(1996:102; 1996:137)。這點沒錯，特別是談到保羅 (第四章)。不過，從某個角度來看，卡勒 (Kähler) 和卡斯蒙的主張其實是可以彼此互補。

2. 『轉信他教者』(希臘文是 *Proselytos*) 字面解釋是『過來的人』或是『進去的人』。(從異教過來，進去猶太教的人，而非靠猶太教『宣教士』主動去勸服的人。)

3. 『敬畏神的人』(希臘文是 *Sebomenoi* 或是 *phoboumenoi ton Theon*) 為數比『轉信他教者』多 (K. G. Kuhn, "Proselytos" in *Theological Dictionary to the New Testament*, vol. VI)，而且通常社會地位比較高 (Malherbe, 1983:77)。主流猶太人對這些人的態度是負面的，而對待『轉信他教者』則較為游移不定 (參 Kuhn, 同上引)。

4. 新加入這團體的人，必須發誓只愛團體裡面的成員，而恨所有『黑暗之子』，也就是所有不屬這團體的成員 (IQS 1:9-11)。

5. Q 是從 "Quelle" (德文，即『來源』之意) 一字而來。是當馬太和路加寫他們的福音書時，所引用的耶穌言論集，以做為他們使用馬可福音的補充資料 (雖然他們也擷取其他較小量的來源)。目前所整理出的 Q 文件幾乎全部是耶穌的格言 (也就是所謂的 *Logia* ——『話語』)。

6. 近年來若干學者（以 Gerd Theissen 最著名），認為 *Logia* 特別常被一些以猶太地為活動範圍的巡迴傳道人或『先知』所引用。我在此特別引用 Schottroff and Stegemann (1986:38-66)，做為我對這些傳講 Q 的先知之宣教貢獻的解釋。目前有關 Q 誦法，大部分都還是在虛構假設的階段，特別是這群為期數十年、追隨耶穌在世事工、踏遍猶太地的巡迴先知到底是否存在。我之所以會加以引用（Theissen、Schottroff 等人），只是一種想像力的發揮，而並不是從史實角度，希望能藉此幫助我們理解初代基督徒傳統下的教會之特徵。

7. 不過，*basileia*（國）一詞只有在符類福音（Synoptic gospels）才比較清楚。也許我們可以說，約翰福音中的『永生』（eternal life）所要表達的主要意義是和符類福音裡的『神的國』一樣，正如保羅書信中的“*dikaiosyne Theon*”（神的義）（參 Lohfink, 1988:2）。

8. 史懷哲（Schweitzer, 1952:368f）以一種動人的口吻描述耶穌白費力氣地想促進神國來臨，他說：『祂既曉得自己是那要來的人子，就擎住世界的巨輪，要把它滾向那將使一切平常歷史帶進終站的最後翻轉。但是巨輪拒不轉動，祂自己向它縱身一躍，結果輪子果然轉起，並且將祂壓碎。祂本來要促成末世的情境，卻反而把這些給摧毀了。歷史的巨輪仍在運轉，而一位舉世無雙的偉人——祂曾是剛猛無比，以至自認是人類屬靈的主宰，可以按祂的意思來扭轉歷史——屍首還正高掛在巨輪上頭。』

9. 在最近發表的一篇文章中，羅費克（Gerhard Lohfink, 1988）力辯神的國因耶穌的到來而有現在的特徵。他這個觀點並不意味就是傳統的『實現末世論』（realized eschatology）。

10. 1960 年代一些學者（尤其是 S. G. F. Brandon 在《耶穌和奮銳黨人》*Jesus and the Zealots* [New York: Charles Scribner's Sons, 1967] 的文章中）把耶穌描述為『原始奮銳黨人』（proto-Zealot）。近年來新約學者

大致同意耶穌和（後來的）奮銳黨人基本上是不同的（例如，參 Hengel, 1971）。儘管如此，一直到 1981 年培士理（George Pixley）的論文，仍說耶穌運動和奮銳黨人只是策略上有出入而已：在對付羅馬壓迫者之前，耶穌先要取得『聖殿統治權』（temple domination），而奮銳黨人則比較關切前者（Pixley, 1981:64-87）。

11. 拉派德（Lapide, 1986:41-48）討論到一些認為耶穌廢棄了律法的基督教神學家之見解。他試圖解釋耶穌和同時代的猶太教有一致看法之時，似乎有強詞奪理之嫌。不過，對於許多傾向於把耶穌視為徹底與猶太教水火不容的基督徒，拉氏的警告仍是不容忽視的。

12. 現代的運動也有相同現象（參 Beker, 1984:19-28）。我會在第四章討論保羅對宣教的認識時，再更仔細探討這個題目。另參 Lohfink, 1988。

13. 第一世紀末雅麥尼亞（Jamnia）的法利賽人的情形到底是怎樣，並不很清楚。在他們發展到最後的形式，是經過一段漫長時期。因此我們須小心，不把在巴柯巴的叛變（Bar-Kochba revolt，約在西元 135 年左右）之後的典型法利賽人的態度和看法，讀進福音書寫成的時期。現在幾乎不可能找出猶太戰爭後十幾年間所公佈的十八條祝文的確實字句和精確意思。

第二章

1. 有關馬太中 *dikaio syne* 的詳細討論，進一步請參看 Giessen, 1982:79-112, 122-146, 166-194。Giessen 同時也比較了馬太和保羅對此字的用法。請參照 Michael H. Crosby, *House of Disciples: Church, Economics and Justice in Matthew* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1988), pp. 145-195。

2. 『去』 (*poreuthentes*) 這個分詞的意義，我在其他書上已經提到 (參 Bosch, 1980:68f; 1983:229f)。這裡附帶要說的是，我不相信地理上的距離 (像從甲地到乙地) 對這個『去』有特別重要的意義。

3. 當然，我並不認為作者是個單槍匹馬的神學巨人，可以自己單獨建構出一套『宣教神學』或是『地方神學』。我倒是認為馬太是反映了很多當時在世的教會成員的看法和信念。他最多不過是像個觸媒，負責把所有事件匯集成一致的整體。

第三章

1. 我在最近另一篇有關『了解路加福音中的宣教』文章中，用另一種方式來探討，與這裡的方法相當不同 (參 Bosch, *Mission in Jesus' Way: A Perspective from Luke's Gospel*, *Missionalia*, vol. 17, 1989, pp. 3-21)。我在那裡提出耶穌在路加福音中的宣教包括三方面：使弱者得能力、使病者得醫治、使失喪者得救。那篇文章的觀點也許可以補充這裡的不足。

2. RSV 聖經有些字的『宗教』性質，會使我們在了解路加的詞彙時造成困難。我們可以把二25 中的 *paraklesis* 譯成 “restoration” (『復興』，RSV 譯作 “consolation” [『安慰』，和合本亦同])；二30 *soterion* 譯成 “deliverance” (『釋放』，RSV 譯成 “salvation” [『救恩』，和合本亦同])；二38 譯成 “liberation” (『解放』，RSV 譯成 “redemption” [『救贖』，和合本亦同])。

3. 我知道在討論路加對猶太人的態度上，學者的意見是南轅北轍。在新出版的一部論文叢集裡，有八位學者 (包括 Jervell, Tiede, J. T. Sanders 跟 Tannehill)，在這個題目上對各方意見作了很好的省思。參看 Joseph B. Tyson 編 *Luke-Acts and the Jewish People* (Minneapolis: Augsburg, 1988)。

4. 不過路加刪掉了『常有窮人和你們同在』（可十四 7；太廿六 11；參約十二 8），大概因為這句話在當時已經解釋成：既然窮人常和我們同在，我們就不需要為他們的處境做些什麼事。

5. RSV 把路六 37 的 *apolyo* 譯成『赦免』，但這是次要的意思。照上下文看來，『釋放』、『免除』、『原諒』等翻譯才是它的主要意思（參 Schottroff and Stegemann, 1986:115）。

6. Walaskay (1983) 建議到，我們應把路加的兩卷書看成是一本為羅馬帝國辯駁的精心力作。他以為路加（幾乎？）總是刻意以較討好的方式呈現羅馬帝國。尤其是極力地強調羅馬帝國積極地參與初代的基督教會歷史。神在世上工作，不但藉著教會，也藉著世俗的政權。Mosala (1989:173-179) 則由黑人解放神學的眼光提出一個更激進的說法，主張路加此舉可能正好摧毀了所要挽救的運動存在的理由 (:177)。

7. Walaskay (1983) 認為路加二冊著作是在為羅馬帝國辯白的說法，當然是太過份了。Talbert (1984:107-109) 以為，路加福音中的耶穌和使徒行傳中的路加對政治當權者抱持疏遠的態度，這恐怕是比較正確的說法。由此看來，教會並不視國家為己任，也不『以自己身為一種勢力團體的立場來直接攻擊社會結構，而是藉由間接地在生活中落實的一種超然實體』 (:109)。

8. Holmberg (1978) 對初代教會的權威結構有很好的研究，這結構也適用於宣教拓展上。

第四章

1. 因此我們本來應該把這一章放在馬太、路加福音之前來討論 (Senior and Stuhlmüller, 1983 年的論文就是如此安排)。不過，福音書

所描寫的事件畢竟是在保羅工作之前發生，所以把它們放在前面來討論也是無可厚非的。

2. 不過有時候保羅把他遇見耶穌和蒙召作使徒兩件事完全合併成一件事，特別是在加拉太書和哥林多前書（參加一 11-16；林前九 1），這其中有為自己辯解的成分。他必須捍衛他的使徒身分（參 Wickens, 1959:275）。詳細的討論請參 Lategan, 1988。

3. 在仔細研究加拉太書後，Martyn (1985:307-324) 猜測另有一派很有組織、主張遵行律法的猶太基督徒，在向外邦人宣教。他們可能比保羅早，但顯然是與保羅的宣教事工相對立。

4. 這個觀念改變的理由，是因為保羅逐漸以末世的眼光來看他的宣教工作。我以後會在其他地方提到。長久以來，猶太教以為，在末世，外邦人將群集到錫安，但保羅以為這個時候已經來到。

5. 我在另一本小冊子 *A Spirituality of the Road* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1979)，對這些概念有詳細討論。我嘗試根據哥林多後書描繪出保羅宣教靈性的輪廓。另參 Horst Baum, *Mut Zum Schwachsein-in Christi Kraft* (St Augustin: Steyler Verlag, 1977)。

6. 我們應該記得保羅用 *ethne* 這個字並不像我們現在用『異教徒』或『化外人』這些字所帶的反面意思。保羅用 *ethne* 來形容非猶太人，所以有時可應用在非猶太基督徒身上。所以用『外邦人』來翻譯 *ethne* 比較恰當。

7. 保羅不接受斯多亞主義觀點，它認為人人都有內在能力來認識神，這能力要經由理性的琢磨（參 Malherbe, 1987:31-33）。希臘的上流社會（大部分『敬畏神的人』也屬於這個階層社會）比較偏向一神論，但這種一神論並不會和宗教融合主義相衝突，一神論者可以參與其他神社的宗教儀式。對『已開化』的異教徒來說，一味要求人對祂忠誠不二的『嫉妒之

神』是一種荒謬的想法 (*moria*，『愚拙』，林前一 23)。仔細討論參 Dahl, 1977b:178-191; Walter, 1979:422-442; Grant, 1986:45-53。

8. 從保羅的書信中，我們找不到真正專門針對外邦人的講章，但我們可以推測，這裡所提到的要素，會構成他這類講章裡常有的內容，當然，他一定表達得更為熱切。這類講道目的不是告知而已，而是勸服人歸主。要仔細查考保羅宣教講章的形式、內容，請參 Haas, 1971:94-98; Senior and Stuhmuneller, 1983:185-187; Malherbe, 1987:28-33；特別是 Bussmann, 1971:passim。

9. *Kerdaino* 是個『宣教的專用術語』（參 van Swigchem, 1955:141-143; Bieder, 1965:34; Sanders, 1983:177）。從它的猶太背景和意義而言，它意思是『歸正』（也用在召喚罪人轉回歸信的意思上）。參看 David Daube, “A Missionary Term” 發表在 *The New Testament and Rabbinic Judaism* 中 (New York:Press, 1973 [1956 年版之再版], pp. 352-361)。

10. Van Swigchem 以為保羅在哥林多前書用了幾次 *idiotai* (『未受教』者、『無知』者，RSV 作 “outsiders” [『門外漢』])，不是指在外無關之人 (像 *hoi exo* 的意思)，而是指那些規律出席聚會的慕道者，但在接受基督教信仰上還欠缺臨門一腳 (1955:189-192)。

11. 在彼得前書則不然！很有意思的，Van Swigchem 根據保羅和彼得的書信，想找出教會宣教的特徵時，發現大部分明顯的『宣教性』經文是在簡短的彼得前書中找到，而不是在保羅書信。

12. 在希臘文學中，*kalallassein* 是個極其不敬的字眼，被用在外交圈子裡，意思是『用友誼來交換敵意』。在保羅之前沒人把這字用在神學上。但是保羅和跟他同道的約作者就用此字形容神藉基督的代罪身死，使猶太人和外邦人可以與祂和好。參 Breytenbach, 1986:3-6, 19-22 (他另

外在專文 *Katallage: Eine Studie Zur paulinischen Soteriologie* [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986] 中有對這主題的詳盡處理)。

13. 在這方面 Beker 提到以弗所會議 (西元 432 年) 中, 不但舊約中的啓示文學被排除, 連新約中千禧年的末世思想也遭摒棄。並且改教家也對此思想加以定罪 (如奧斯堡信條, Augsburg Confession) (Beker, 1984:61)。

14. 也參 Stendahl 在這事上和 Bornkamm、Käsemann 的爭辯。Standahl 以爲若把因信稱義當成了解保羅的關鍵, 這就錯失了保羅論點的歷史特性, 而完全以奧古斯丁和馬丁路德的觀點在看保羅 (Standahl, 1976:127-133; 參 Beker, 1980:17)。Kraemer (1961:198f) 批評路德派宣教學者 Walter Holsten, 認爲他也是這樣, 宣稱稱義的教義是所有聖經神學和保羅神學的總綱和結論。Kraemer 稱這爲「強詞奪理的神學」, 「忽視了使徒宣講 (*kerygma*) 就像一交響樂團, 而不是一支長笛」 (:199)。毋庸置疑的, 因信稱義當然是保羅的基本主題 (今天天主教和基督教都承認——參 Pfürtner, 1984:168-192), 但不能把它說成保羅最中心的主題。Beker (1984:56) 正確地指出, 其他的主題像「神的義」、「救贖」、「和好」等是不能比個高下的, 好像某一項是主角, 而其他的都是跑龍套的 (參 Beker, 1988)。

15. De Boer (1989) 較喜歡用「啓示末世論」 (apocalyptic eschatology) 來解釋保羅的神學。

16. 事實上, 這種對 *prophora ton eihnon* 的解釋已廣泛地被接受; 尤其參考 Dahl, 1977a:87; Beker, 1980:332; Senior and Stuhlmüller, 1983:183; Sanders, 1983:171-173; Hultgren, 1985:133-135。Luz (1968:391) 則有不同的解釋, 但要記得他否認保羅思想中宣教與再來之間有任何關係 (:390f)。

17. 有關保羅是否教導以色列全家都要得救，這問題我下面會陸續討論，目前我只提出關係到外邦人的普世（得救）主義。

18. 對這題目不同（並且比較廣泛）的討論，請參 D. J. Bosch, “Paul on Human Hopes”, *Journal of Theology in Southern Africa* 67 (1989 六月), pp. 3-16。

19. 參 Räsänen 所說：『我加入那些質疑以下主張之人的行列：認為聖經寫成後的猶太教是一種以人為中心的宗教，只在邀請信奉者用遵行律法行功德的方式來討神歡心。……一般猶太人遵行律法，是因為他以為這是要落實神旨意。』（1987:411）。

20. De Boer (1989:172-180) 認為有必要分別西元七十年以前在兩個主要的猶太啓示思想『路線』：就是『宇宙性啓示末世論』（cosmological apocalyptic eschatology，主張『這世代』要在神、魔的宇宙大戰後，由『將來的世代』所代替）和『司法性啓示末世論』（forensic apocalyptic eschatology，主張神已賜下律法作為補救措施，並強調人向神的責任）。証據顯示，第二條路線在西元七十年後完全取代第一條。

21. Räsänen (1983:16-198) 曾辯稱，保羅對律法沒有整合性的神學。他後來的著作（*The Torah and Christ* [Helsinki:Publications of the Finnish Exegetical Society 45, 1986]）對其觀點已多少作了修正。另參 Räsänen, 1987。de Boer (1989) 以為在羅馬書，保羅有時偏向宇宙性啓示末世論，有時又傾向司法性啓示末世論。

22. 只有在加拉太書，保羅才用到 *ioudaismos*, *ioudaikos* 和 *ioudaizein* 等字（都由 *ioudaios* [『猶太人』] 字根而來），這是別具意義的。

23. Martyn (1985:316) 總結這些傳揚『奉行律法』的宣教士之主要『重點』在於：必須以神的律法來看神的基督，而不是以基督來看律法，這意謂著基督是在律法之下。

24. 我不是倡議保羅的神學在他歸正時就形成。他的思想當然是有發展的過程，尤其是對律法的解釋（最早一封書信，帖撒羅尼迦前書，幾乎沒談到這個問題），加上他一定也跟希臘語系的猶太基督徒有接觸。參 Senior and Stuhlmüller, 1983:169 和 Räisänen, 1987:416。

25. 同時，我們也不能輕忽，在別的處境裡同樣需要有謙卑和細膩的做法。鑒於南非和美國白人過往對待黑人的方式——只略提這兩例——白人基督徒肩負著藉著主持公道與族群融合，來向黑人作見證，而不只是口頭上講講而已。

26. Pixley (1981:90-96) 說保羅的信息完全是『個人為中心』，『在公眾世界裡，根本沒有延伸出實在的社會關係』，保羅只傳一種『屬靈的宗教』，把神的國當作只是個『靈性實體』，當『歷史結束時，會有一批純潔的人群進入其中』。他完全誤解了保羅。

27. 進一步參考，請看我的 *Spirituality of the Road* (Scottsdale, Pa: Herald Rress, 1979), pp. 74-90。也參照 Michael Prior, "Paul on 'Power and Weakness'", *The Month*, 1451 (1988 十一月), pp. 939-944。

第五章

1. 我在這裡提倡的認識論的研究方法，有時被當作批判釋經法（參 Nel, 1988）。使用這種方法意謂著，我願意對於修改或重新檢討我既存之信念採取敞開的態度。以神學而言，批判釋經法承認，基督徒在詮釋聖經及基督教信仰之間會有所出入，但是他們卻皆委身於同一位主。

2. 我在 *Witness to the World* 一書中，有一大部分是在探討歷來的宣教神學（參 Bosch, 1980:85-195）。我無意在此重覆我在那裡已經說過的話，但是在討論問題時有某種程度的重疊是在所難免的。

第六章

1. 這是 Pliny the Younger 和其他一些人對基督教常有的看法。他們稱它是 *Superstitio* 就是指『非羅馬人敬拜非羅馬的諸神』（W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire Before A. D. 170* [London: Hodder & Stoughton, no date, p. 206]。Pliny 事實上把基督教稱作一種 *superstitio prava immodica*（沒水準、不當的迷信）。

2. 東正派所談 *theosis* 的教義，亦即與神聯合或神性化，是有它的根源的。亞他那修（Athanasius）說：『神變作人，所以讓我們可以變作神』。Stamoolis（1986:9）主張，這種看法類似西方教會有關信徒與基督合一的教義，只是 *theosis* 在東正派的地位，比它在西方神學和教會的相稱觀念更為核心。*theosis* 表達出『東方對道成肉身的目的及人類的結局之最精華的了解』（:10; 參 Bria, 1986:9）。

3. 跟普遍的看法相反的，基督徒受逼迫的期間很短。大部分的皇帝都無意急於用武力消滅這個新興宗教。帝國全境的大規模逼迫的例子少之又少，多半的逼迫只局限在某些地區而已。範圍最廣、最血腥也影響最深遠的一次，是主後 303 年，Diocletian 皇帝任內爆發的那一次，一直持續到主後 311 年。詳細可靠的記載及討論，請參 Jacques Moreau, *Die Christenverfolgung im Römischen Reich*（Berlin: Alfred Töpelmann, 1961）。

第七章

1. 我在下一章會討論到更正教派在這點上並沒有重大的差異。因此，更正教在這方面和天主教一樣，都背離了希臘教父之神學的傳承。
2. 多納徒派（Donatists）用的拉丁文 *traditor*，字面意思是指那些犯了 *traditio* 的人，也就是在當時的逼迫期間把聖經交出的『屈服者』，因此是『背叛』了基督教。
3. 最近有一些學者辯稱，多納徒派真正稱得上是最早的『非洲獨立教會』。無疑地，在北非的大公會主要是具有拉丁特點，而多納徒派則是具有非洲（柏柏爾人，Berber：北非撒哈拉一帶的民族）的草根性。
4. 這兒要記得，自從十六世紀以來，許多更正派人士對天主教徒採取同樣的態度，甚至對同是更正派的人也是如此。
5. 不過要注意的是，不要把這個作品當作一部要呈現『基督教的歷史哲學』的著作，像經常有人所認為的。因為這樣來讀《上帝之城》，是以十七世紀以來的智識與文化發展為背景來看它。有關這個觀點的詳細議論，請參 Ernst A. Schmidt, "Augustins Geschichtsverständnis," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 34 (1987), pp. 361-378。
6. 正如我下面要舉證的，本篤派的人特別能表現出我所列舉的這些特質。他們堅毅不搖地獻身於無私的服務和德性的建立，為要重建社會，並塑造出基督教文明。加上他們知道做事要花功夫，所以得忠心忍耐，堅毅不屈地照原先計劃的去一步步進行，他們穩立的榜樣，特別值得我們今天加以效法。Alasdair MacIntyre 在他的書 *After Virtue* (London: Duckworth, 1981) 敏銳地洞悉現代社會的病徵。他主張，在任何環境，不計結果、不求回報的情操，是我們現代人該鍛鍊的德性（:185）。而這正是呼應了本篤派對美德的看法。在他的專文最後，MacIntyre 提到中古世紀修道主義在歐洲的影響時說，在當時有不少持守道德生活的新形態修道團體成立，

所以『美德和教化可以在蠻族入侵的黑暗時代存留下來』(:244)。引申到我們這個時代時，他總結說：『眼前的當務之急就是，要建立起區域形態的群體，在其中教化、智識、道德的生活得以在這個已臨及我們的黑暗時代裡被存續。如果以往那種美德的傳統能在黑暗時代的驚濤駭浪中安然渡過，那麼我們就不至於毫無指望。不過這一次，那些野蠻人不是在前線嚴陣以待，而是已經統治我們一段時日了。我們之所以陷入窘境，是因為對這情況毫無所察。我們不是在等待果陀（Godot），而是等待另一位——當然是大不相同的——聖本篤』(:245)。

第八章

1. 在神學和道德上，更正教人士傾向把中世紀晚期看成是衰敗的光景。這無疑是一項危險的過度簡化。例如參 H. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology* (Grand Rapids:Eerdmans, 1967 [修訂版])。Oberman 特別寫到：『中世紀後期的特徵，是激烈、並且時而惡毒的稱義教義之辯論，鉅細靡遺地詮釋奧古斯丁對於本性與恩典之關係的著作』(:427)。因此，有人會傾向把更正派模式看作是較廣義的『西方基督教』模式的一個分支，當作中世紀時期重要的一章，而不是嶄新的事物。但是我相信，把改教模式當作自成一格來處理、並把它視為跟經院主義和俄坎（Occam）等人的現代派（*via moderna*）截然分開，這是名正言順的，（參 Gerrish, 1962）。

2. Holl 偏袒的立場特別顯露在他以下的陳述裡：『有一事實是德國宣教可以引以為傲，就是它不像別的國家教會，在宣教時暗藏著政治的動機，這是它始終忠於馬丁路德的原則的地方』（1928:241）。不過，參下章討論殖民運動和宣教之關係的那節。

3. 所以有人辯稱威廉克里在 1792 所發行的小冊子，是以『大使命』為訴求來鼓吹宣教的首例——現在還常有人如此認為，這是不正確的。Saravia 在克里之前兩百多年就已提出過，而且荷蘭人 J. Heurnius 在 1648 年、路德派貴族 Justinian von Welz 在 1664 年都曾有此舉。

4. 幾年前 J. A. Scherer 曾經重新出版 Welz 的辯解，以及 Ursinus 的回答，並附上一篇引言（Scherer, 1969; 參 Schick, 1943:44-46）。

5. 在下一章我會回頭討論更正派宣教的這則重要原則。

第九章

1. 這個詞（Latitudinarians，寬容主義）代表一種神學情感，而非一套教義。Latitudinarians 或稱廣教派（“Broad Churchmen”），是同時反對理性自然神論和清教主義的中間路線份子。

2. 我知道這種相當摘要性的敘述需要一些限定。衛斯理本身堅信，教會對人靈魂的服事與對人外體的服事是不可分的。而衛氏這一面的事工是在最近才成為認真和持續的研究對象。有一篇『社會性的衛斯理』的入門好文章，就是 L. D. Hulley 的 *To Be and to Do*（Pretoia: 南非大學，1988）。特別值得注意的是衛斯理在威伯福士（William Wilberforce，1759-1833）之前就已攻擊奴隸制度。他在 1744 年還發表了 *Thoughts upon Slavery* 一文。整個主題的探討，參 W. T. Smith 的 *John Wesley and Slavery*（Nashville: Abingdon Press, 1986），其中把衛氏的小冊第三版重新作了整理（pp. 121-148）。

3. 雖然我要偏重討論 *motifs*（該時期的宣教主旨和概念），但我也會注意到 *motives*（參與宣教的原由）。有時，*motifs* 和 *motives* 是不能分的。

4. 據我所知，淡巴藍會議是唯一一次觸及我這裡所討論之問題的大型國際宣教會議。會議書面報告的第五冊（共 633 頁）全部都在談教會的經濟基礎（“The Economic Basis of the Church”）。以上的引言出自第 155 頁。另參 Davis, 1947:73-182 以及 Gilhuis, 1955:98-157）。

5. 英國在維多利亞時代，不僅是高度宗教性的時代，也是民族主義時代，兩者極不協調。這顯然地牽涉到一個事實，就是英國民族主義總是『與孕育它的宗教母體關係較為親密』（Kohn, 1945:178），在英國，啓蒙思想並不像在歐陸那樣完全把『宗教』生活與『世俗』生活裂為兩半。

6. Hasselhorn (1988:138) 也記載了相同的心態。這回是 1906 年在 Zululand 的 Bambatha 叛變，結果影響了 Hermannsburg 差會在 Natal 的工作。叛變爆發之前，差會的主任 Harms 曾這樣評論到：『Kaffirs 人很狂傲，因為政府很軟弱。（由於當局的）態度馬虎，所以（黑）人們會走向毀滅之路。黑人並不會為不公之事而煩心——他能輕易加以克服——但是如果軟弱地對待他，他就一定會受不了』。

7. 讓我再重申一次，英國宣教士和德國宣教士一樣具有種族歧視，主要是由於『社會達爾文主義』（social Darwinism）的影響（參 Cochrane, 1987:19f; Villa-Vicencio, 1988:54-64）。由其他西方國家來的人也好不到那裡去。南非的種族主義可以說是一項特例，主要因為竟靠著立法來鞏固種族主義。對這種怪異品牌的種族主義有好些可以討論的，但我以為不需要在此仔細說明。不過這段的主題是討論宣教圈內的種族歧視問題。儘管南非白人宣教士也和其他白人一樣，有種族偏見，但南非白人宣教士的種族歧視問題還很少被仔細加以研究。進一步請參 J. W. de Gruchy, *The Church Struggle in South Africa* (Cape Town :David Philip, 1979) , pp. 1-85; J. W. de Gruchy 和 C. Villa-Vicencio, eds., *Apartheid is a Heresy* (Cape town: David Philip, 1983) , 特別是 Chris Loff 的一篇文章 “The History of a

Heresy”, pp. 10-23，和 David Bosch, “Nothing but a Heresy”, pp. 24-28；和 Villa-Vicencio, 1988:22-30, 145-150。

8. 社會福音是由歐洲神學理念所孕育產生的，特別是像 Albrecht Ritschl, Richard Rothe, Ernst Troeltsch, Adolf Harnack 這些神學家。不過不容忽視的，美國的社會福音和德國的社會福音有所不同（參 Niebuhr, 1988:116）。社會福音結果變成是美國的一種特殊的現象。

9. 愛丁堡會議中模稜兩可的特徵很明顯，特別顯在以下的事實：有兩篇演講在全體與會者大會中宣讀，是針對名為 “Christianity the Final and Universal Religion” 的主題，一篇講到基督教是救贖的宗教（由 W. Paterson 發表），另一篇則論到基督教是一種倫理概念（由 Henry Sloan Coffin 發表）。

10. 當然這只是方程式的一邊，另一邊則是在保守福音派圈子裡頭對宣教的熱烈投入——當然，和那些參加 Uppsala 會議的人的熱心不同。

11. 我們要記住，Mott 從未了解 SVM 的口號，它主張在單一個世代中就使全世界人信主。他則是按著『把福音伸展至全世界』、『讓每個人都有機會接受基督為救主』的角度來解釋它。

12. 在愛丁堡會議之後，Mott 又立刻出了另一本書，叫做 *The Decisive Hour of Christian Missions* (London: Young People's Missionary Movement, 1910)。它反應出相同於這會議和 Mott 較早之著作的精神。書的封面圖片也許會令今日的讀者感到吃驚，它的標題文字是：『穿透北京舊城牆的鐵軌』，但是這把 Mott 的意思表達得淋漓盡致，因為它描繪出福音的『躍進』。

13. 同時我們也該記得，事實上各種形式的『大使命』也是第二次梵諦岡會議最常引用的經文（參 Gómez, 1986:32）；所以不能說只有基督教福音派方面才引用這段經文。

14. 就像這樣，基要派的行徑，以及聖經無誤的教義，兩者都流露出啓蒙運動的影響（正如本章稍早所論證的）。第二章裡已試著按馬太福音的整體文脈來解釋『大使命』。

第十章

1. 應該注意的是，這裡用前置詞“post”（後），並不代表一種價值判斷。『後現代』並不表示『反現代』（antimodern）（像 Jürgen Habermas 所作的解釋）。我倒是採用 Küng 的用法（1987:16-17），把它當作一種所謂啓發性、研究性概念。“post”這詞同時有後顧和前瞻之意，並且『不是意謂著單單回到「前批判」（precritical）、「前現代」（premodern）、「前自由」（preliberal）的論點，卻是一種向著潛在新……典範的「迂迴前行」（pro-volution）』（Martin, 1987:370）。不過，的確這是個很笨拙的用詞，我以後會用“ecumenical”來代替它。

2. 參考 Spengler, *The Decline of the West* (London: Allen Unwin, 無出版日期；德文原書名為 *Der Untergang des Abendlandes* 有英譯無法表達出來的高妙意境)，和 Sorokin, *The Crisis of Our Age* (New York: E. P. Dutton, 1941——是他的全四冊作品 *Social and Cultural Dynamics*, 1937-1941 的一篇摘要)。

3. 有一位在比約十二世當教宗時的紅衣主教（引自 Bühlmann 1977:154）曾說：『當教宗在晚上一想到拉丁美洲，那一夜他就輾轉難眠！』

4. 從神學觀點，對這種共生、共存形態所作之深入剖析，可以在 Sundermeier 1986 著作中找到。他的論文的譯名是『以共生作為今日普世生存的基本架構』（“Symbiosis as Fundamental Structurd of Ecumenical Existence Today”）。

5. 有關馬克思主義的末世論，以及它跟典型基督教末世論之相同點銳利的歸納，請參 K. Nürnberger, "The Eschatology of Marxism," *Missionalia* vol. 15 (1987), pp. 105-109。

6. 這句諺語比較廣為人知的說法是『我相信以致於我理解』 (*Credo ut intelligam*)。參考 Anselm 的話：『信心尋求理解』 (*Fides quaerens intellectum*)。

第十二章

1. 這裡該提的是，在當今天主教裡（聖公會也是一樣，所謂『地方教會』就是一個教區 (*diocese*)，並不是一所地區教會 (*parish*) 或是一群會眾 (*congregation*)。在一個教區內的所有教會共有一位牧者，就是主教 (*bishop*)。

2. 在這方面一項很令人興奮的發展（包括天主教和基督教圈子），是第三世界宣教士的新浪潮。在基督教方面，參考 Lawrence E. Keyes, *The Last Age of Missions: A Study of Third World Missionary Societies* (Pasadena: Wm Carey Library, 1983) 和 Larry D. Pate, *From Every People: A Study of Third World Missionary Societies* (Pasadena: Wm Carey Library, 1989)；在天主教方面，參看 Omer Degrijse, CICM, *Going Forth: Missionary Consciousness in Third World Catholic Churches* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1984)。

3. 教宗 John XXIII 梵諦岡二次會議之前首先提出這項觀念，結果在一些神學傳統中有所回響（參 Gómez, 1989:365f）。對這個觀念的天主教參考書目，參 Kroeger, 1989:191-196。（我在『宣教即是處境化』那部分會再來說明這個觀念）。

4. *Tamaram Series*, vol. I: *The Authority of the Faith* (London: Oxford University Press, 1939), p 183, 184.

5. 因此 Aagaard (1965:251f) 所說的是正確的，他認為，雖然威林根會議 (Willingen) 被當作是巴特派 (Barthian) 對宣教理念之影響的極致表現，但它同時也是巴特派思想影響力的一個尾聲。另參 Hoedemaker, 1988:172。

6. 對此主題的廣泛討論，請參考我的文章：“Salvation: A Missiological Perspective”, *Ex Auditu*, vol. 6 (1989), pp. 139-157。

7. 在這次研討會中所提出的文章都發表在以 *La salvezza oggi* 為名的書中 (Rome: Urban University Press, 1989)。

8. 當然在『救恩』(Salvation) 這個名詞加上任何形容詞，多少會有重複的意思；就本質而言，救恩包羅萬象並且使之整合——不然它就不是救恩了。

9. 這當然不是最早的一個例子。(正如本書已指出的) 在宣教歷史上已有像 Bartolome de Las Casas 及其他許多類似的堅毅之士，在『他們的』殖民地對抗殖民政府的不義惡行。不過他們多半屬於教會邊緣的人物，所以不被『官方』教會所論及。這裡這個例子特出之處就是涉及了教會官方系統中一些代表人物在內。

10. 例子請參看 Timothy L. Smith, *Revivalism and Social Reform: American Protestantism on the Eve of the Civil War* (New York: Harper & Row, 1957) David O. Moberg, *Inasmuch: Christian Social Responsibility in the Twentieth Century* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965); Sherwood E. Wirt, *The Social Conscience of the Evangelical* (London: Scripture Union, 1968); David O. Moberg, *The Great Reversal: Evangelism*

and Social Concern (Philadelphia: J. B. Lippincott Co, 1972, 1977) ; 還有 Neuhaus & Cromartie, 1987 。

11. 兩次會議的會議記錄都是由 Ronald Sider 來編輯，由 Exeter 的 Paternoster Press 出版。書名叫 *Evangelicalism and Development: Toward a Theology of Social Change* (1981) 和 *Lifestyle in the Eighties: An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle* (1982) 。

12. 這是一項以 “The Nature and Mission of the Church” 為主題的會議所出三份『冊子』中的一份。Samuel 和 Sugden (1987) 把其中發表的論文集合成冊，並附上 *The Wheaton '83 Statement* 。

13. 這份文件在 *Transformation* 4 (1987), pp. 17-30 中重刊。

14. 絕對不是所有福音派人士都是這樣。其中有些政治上是右派的 (參 Jerry Falwell and Jeffrey K. Hadden in Neuhaus and Cromartie, 1987:109-123; 379-394) ; 也有些繼續單單強調佈道與植堂 (參 Donald A. McGavran, “Missiology Faces the Lion”, *Missiology* 17 [1989], pp. 335-341) ; 還有無數自稱是福音派、基要派、靈恩派的團體，根本不與其他團體打交道。

15. 在若干書刊裡我已經介紹了關於佈道之體認的神學課題，以及佈道和宣教的關係：“Evangelism”, *Mission Focus* vol. 9 (1981), pp. 65-74; “Mission and Evangelism—Clarifying the Concepts”, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 68 (1984), pp. 161-191; “Evangelism: Theological Currents and Crosscurrents Today”, *International Bulletin of Missionary Research*, 11 (1987), pp. 98-103; “Toward Evangelism in Context”, in Samuel and Sugden 1987:180-192; “Evangelisation, Evangelisierung”, in Müller und Sundermeier 1987, pp. 102-105 。

16. 北美福音派差會已差派了成千的『宣教士』（不是『佈道家』）到歐洲去，這個事實更証實了這種趨勢。在福音派說法裡，『佈道家』通常專指那些『巡迴』的傳道人。

17. 附帶一提，有意思的是天主教也有類似的計劃。在回應教宗 John Paul II 呼籲追求一種『新福音化』（New Evangelization）之後，一項名為 *Evangelization 2000* 的世界性工作就展開了，爲了要促成從 1990 年聖誕節起到 2000 年聖誕節爲止的“Decade of Evangelization”。這計劃跟前面所提的佈道計劃之不同點，在於這個 *Evangelization 2000* 主要是個一項禱告運動（prayer campaign）。單單在 1980 年就有四千個退修場所（contemplative houses）和一千四百個代禱的團體及個人投入這方面的活動。並且出了一本小冊子 *Praying for a New Evangelization*，還以數種語言發行。

18. *CCA News*, 15, no. 6 (1980 六月), p. 6.

19. 在這方面，瀏覽 Paul Tillich 在 1934 年寫給 Emanuel Hirsch 的公開信（英譯：“Open Letter to Emanuel Hirsch”，刊在 J. L. Adams, W. Pauck, 以及 R. L. Shinn 合編之 *Thought of Paul Tillich* [San Francisco: Harper & Row 1985], pp. 358-388），會有不少幫助。它在 Hirsch 剛出版其 *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung: Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahres, 1933* (Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1934) 一書不久。Tillich 引述 Hirsch 所寫的，認爲德國的一些事件（特別是希特勒的興起）『應被理解爲全能主的工作，而我們主要就是祂的器皿』（1985:364）。Tillich 嚴厲批評 Hirsch 『硬把先知性、末世性的 Kairos 教義，套進一項現今事件，把它當作具有神聖的本質』（:363）。Hirsch 是藉著從現世特定的歷史事件中擷取『一種神學的與絕對的價值判斷』（:365），因此將

『一種有限的可能性』絕對化。這麼一來，他就把現今的歷史變成『一種與聖經文獻並行的啓示來源』（:371）。（有關 Tillich 的參考資料，我要感謝 Stackhouse 的資料〔1988:97〕，他觀察到『今天以實用為基礎的解放思想所熱衷的現代社會歷史分析之中，許多常用名詞都曾出現在 Hirsch 的書中』。）

20. 在這方面，Sanneh 補充說，基督教基本上不同於回教。可蘭經包含的是直接由阿拉伯先知所教導之阿拉的思想，這觀念限制了回教處境化，使其不能像其他信仰一樣。（當然在極端的基督教基要派也有相同的說法）。

21. 在這方面就必須要特別提到非洲獨立的教會（African Independent Churches）。自從 Bengt Sundkler 先驅性著作 *Bantu Prophets in South Africa* (1948) 之後，就有許多這類令人振奮的匠心獨具之神學著作推出。最傑出的要屬 M. L. Dancel 一系列名為 *O'd and New in Southern Shona Independent Churches* 數冊的書，其中已經出版了三冊：Volume I 為“Background and Rise of the Major Movement” (The Hague: Mouton, 1971); Volume II 為“Church Growth—Causative Factors and Recruitment Techniques” (Monton, 1974); Volume III 為“Leadership and Fission Dynamics” (Gweru [Zimbabwe]: Mambo Press, 1988)。還有兩冊待出版，有一冊是特別有關這個運動所呈現的神學。

22. 譬如 *Communauté Évangélique d'Action Apostolique* 全世界有 46 個教會之多，取代了先前的 Paris Evangelical Missionary Society，或 the Council of World Mission 是一個結合三十幾個教會的組織，是經由 London Missionary Society 工作的『結果』。

23. 對於拉丁美洲運動最傑出的宣教學研究，從更正教觀點來寫的，要算是 Guillermo Cook, *The Expectation of the Poor: Latin American Basic*

Ecclesial Communities in Protestant Perspective (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985)。至於天主教方面的評估，請參 Boff, 1986。

24. 參 D. J. Bosch, “The Church-in-Dialogue: From Self-Delusion to Vulnerability”, *Missiology*, 16 (1988), pp. 131-147, 有補充討論。

25. 參 *The Christian Life and Message Relation to Non-Christian Systems: Report of the Jerusalem Meeting of the IMC*, vol. I (London: Oxford Univ. Press, 1928), p. 491.

26. Spindler (1988:147) 清楚指出，在 LG 16 和在 AG 7 (和 42) 兩處引用提前二 4 的方式有很大的衝突。AG 7 引用了整節經文加上接下來的一節，因此很清楚地把神的拯救行動局限在那些以信心接受中保基督的人。而 LG 16 只引用了二章 4 節前半段 (『祂願意萬人得救』)，並以此支持這樣的觀念，就是那些沒聽過福音但生活端正的人，就也可承受永生。

27. 參考 D. J. Bosch, “Theological Education in Missionary Perspective”, *Missiology* vol. 10 (1982), pp. 13-34.

28. 遲至 1965 年，Cullmann (:207) 還抱怨一些盎革魯薩克遜 (Anglo-Saxon) 的解經學家仍然有一種『幾乎是過份的恐懼』，不敢承認耶穌曾經提到一種『宇宙之末日事件』 (cosmic end-event)。

29. 在宣教研究之外，我們可以想想學者在歷史和末世論的方法上彼此的不同，Wolfhart Pannenberg 和 Jürgen Moltmann 兩人，與 Cullmann 的不同即為一例。特別前者強調『末世論 (eschatology) 若沒有末日 (eschaton) 的話，就不叫末世論，只能叫做價值論 (axiology) 或神祕主義 (mysticism) 』 (Braaten, 1977:36)。我已經詳細地在我寫的 “Heilsgeschichte und Mission” (*Oikonomia: Heilsgeschichte als Thema der Theologie* [Oscar Cullmann zum 65 Geburtstag gewidmet])。Hamburg: Herbert

Reich, 1967, pp. 386-394) 中討論過 Cullmann 和 Moltmann 對末世論及宣教看法上的相似和相異處（特別是採用了 Moltmann 的書 *Theology of Hope*，德國版最早在 1964 年發行）。值得一提的是 Cullmann 對當代天主教思想也有很重大的影響。在這方面請參考 AG 9。

參考書目

- AAGAARD, Anna Marie. 1974. *Missio Dei in katholischer Sicht, Evangelische Theologie* vol 34, pp 420-433.
- AAGAARD, Johannes. 1965. Some Main Trends in Modern Protestant Missiology, *Studia Theologica* vol 19, pp 238-259.
- 1967. *Mission, Konfession, Kirche: Die Problematik ihrer Integration im 19. Jahrhundert in Deutschland* (two volumes) Lund: Gleerup.
- 1973. Trends in Missiological Thinking During the Sixties, *International Review of Mission* vol 62, pp 8-25.
- ADAM, Alfred. 1974. Das Mönchtum der Alten Kirche, in Frohnes & Knorr, pp 86-93.
- ALBERTZ, Rainer. 1983. Die “Antrittspredigt” Jesu in Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* vol 74, pp 182-206.
- ALLEN, Roland. 1956. *Missionary Methods: St Paul's or Ours?* London: World Domimion Press (first published in 1912).
- 1962. *The Ministry of the Spirit: Selected Writings by Roland Allen*, ed. David M. Paton. Grand Rapids: Eerdmans.
- ANASTASIOS of Androussa. 1965. The Purpose and Motive of Mission, *International Review of Missions* vol 54, pp 281-197.
- 1989. Orthodox Mission — Past, Present, Future, in George Lemo-poulos (ed), *Your Will Be Done: Orthodoxy in Mission*. Geneva: World Council of Churches, pp 63-92.
- ANDERSEN, Wilhelm. 1955. *Towards a Theology of Mission: A Study of the Encounter Between the Missionary Enterprise and the Church and Its Theology*. London: SCM Press.
- ANDERSON, Gerald H. 1988. American Protestants in Pursuit of Mission: 1886- 1986, *International Bulletin of Missionary Research* vol 12, pp

98-118.

- ANDERSON, Hugh. 1964. Broadening Horizons. The Rejection at Nazareth Pericope of Luke 4:16-30 in Light of Recent Critical Trends, *Interpretation* vol 18, pp 259-257.
- ARING, P.G. 1971. *Kirche als Ereignis: Ein Beitrag zur Neuorientierung der Missionstheologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- APPIAH-KUBI, Kofi & TORRES, Sergio (eds). 1979. *African Theology En Route*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- ARMSTRONG, James. 1981. *From the Underside: Evangelism from a Third World Vantage Point*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- AUF DER MAUR, Ivo. 1970. Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über Mission und Ökumene, in Stirnimann, pp 81-102.
- AUS, Roger D. 1979. Paul's Travel Plans to Spain and the "Full Number of the Gentiles" of Rom XI 25, *Novum Testamentum* vol 21, pp 232-262.
- BADE, Klaus J. (ed). 1982. *Imperialismus und Kolonialmission: Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- BAKER, John. 1986. A Summary and Synthesis, in Limouris, pp 152-162.
- BAKER, L.G.D. 1970. The Shadow of the Christian Symbol, in Cuming, pp 17-28.
- BARRETT, David B. 1982. *World Christian Encyclopedia*, Nairobi: Oxford University Press.
- 1990. Annual Statistical Table on Global Mission: 1990, *International Bulletin of Missionary Research* vol 14, pp 26f.
- BARRETT, David B. & REAPSOME, James W. 1988. *Seven Hundred Plans to Evangelize the World: The Rise of a Global Evangelization Movement*. Birmingham: New Hope.
- BARROWS, J.H. (ed). 1893. *The World's Parliament of Religions* (two volumes). Chicago: The Parliament Publishing Co.
- BARTH, Gerhard. 1965. Das Gesetzverständnis des Evangelisten Matthäus, in Bornkamm, Barth & Held, pp 54-154.
- BARTH, Karl. 1933. *Theologische Existenz Heute!* Munich: Chr. Kaiser.

- 1956. *Church Dogmatics IV/1*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- 1957. Die Theologie und die Mission in der Gegenwart, in *Theologische fragen und Antworten* vol 3. Zollikon-Zurich: Evangelischer Verlag, pp 100-126 (first published in 1932).
- 1958. *Church Dogmatics IV/2*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- 1961. *Church Dogmatics IV/3* (first half). Edinburgh: T. & T. Clark.
- 1962. *Church Dogmatics IV/3* (second half). Edinburgh: T. & T. Clark.
- 1978. *Church Dogmatics II/2*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- BARTON, Bruce. 1925. *The Man Nobody Knows: A Discovery of the Real Jesus*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co.
- BASSHAM, Rodger C. 1979. *Mission Theology 1948-1975: Years of Worldwide Creative Tension, Ecumenical, Evangelical, and Roman Catholic*. Pasadena: William Carey Library.
- BEAVER, R. Pierce. 1961. Eschatology in American Missions, in *Basileia* (Walter Freytag zum 60. Geburtstag). Strttgart: Evang. Missionsverlag, pp 60-75.
- 1977. (ed) *American Missions in Bicentennial Perspective*. Pasadena: William Carey Library.
- 1980. *American Protestant Women in World Mission: The History of the First Feminist Movement in North America*. Grand Rapids: Eerdmans.
- BEINERT, Wolfgang. 1983. Jesus Christus, der Erlöser von Sünde und Tod. Überblick über die abendländische Soteriologie, in *Rivinius*, pp 196-221.
- BEKER, J. Christiaan. 1980. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia: Fortress Press.
- 1984. *Paul's Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God*. Philadelphia: Fortress Press (2d printing).
- 1988. Paul's Theology: Consistent or Inconsistent? *New Testament Studies* vol 34, pp 364-377.
- BERGQUIST, James A. 1986. "Good News to the Poor"— Why does this

- Lucan Motif appear to run dry in the Book of Acts?, *Bangalore Theological Forum* vol 28, pp 1-16.
- BERKHOF, Hendrikus. 1964. *The Doctrine of the Holy Spirit*. Richmond: John Knox.
- 1966. *Christ the Meaning of History*. London: SCM.
- 1979. *Christian Faith*. Grand Rapids: Eerdmans.
- BERKOUWER, G. C. 1979. *The Church*. Grand Rapids: Eerdmans (first published in 1976).
- BERNSTEIN, Richard J. 1985. *The Restructuring of Social and Political Theory*. London: Methuen & Co (first published in 1976).
- BEYERHAUS, P. 1969. *Humanisierung-Einzigige Hoffnung der Welt?* Bad Salzuflen: MBK-Verlag.
- BEYREUTHER, Erich. 1960. Mission und Kirche in der Theologie Zinzendorfs, *Evangelische Missionszeitschrift* vol 17, pp. 65-76, 97-113.
- 1961. Evangelische Missionstheologie in 16. und 17. Jahrhundert, *Evangelische Missionszeitschrift* vol 18, pp 1-10, 33-43.
- BIEDER, Werner. 1964. *Das Mysterium Christi und die Mission*. Zürich: EVZ-Verlag.
- 1965. *Gottes Sendung und der missionarische Auftrag der Kirche nach Matthäus, Lukas, Paulus und Johannes* (Theologische Studien 82). Zurich: EVZ-Verlag.
- BLANKE, Fritz. 1966. *Missionsprobleme des Mittelalters und der Neuzeit*. Zürich/ Stuttgart: Zwingli Verlag.
- BLASER, Klauspeter. 1978. *Gottes Heil in heutiger Wirklichkeit*. Frankfurt/Main: Otto Lembeck.
- BLEI, K. 1980. Kerk voor de wereld, *Kerk en Theologie* vol 31, pp 1-21.
- BLOOM, Allan. 1987. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster.
- BOER, Harry. 1961. *Pentecost and Missions*. London: Lutterworth.
- BOERWINKEL, Feitse. 1974. *Einde of nieuw begin? Onze maatschappij op de breuklijn*. Bilthoven: Amboboeken.

- BOESAK, Allan a. 1982. *Farewell to Innocence*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- BOFF, Leonardo. 1983. *The Lord's Prayer. The Prayer of Integral Liberation*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- 1984. Integral Liberation and Partial Liberations, in L. & C. Boff, *Salvation and Liberation*. Maryknoll, New York: Orbis Books, pp 14-66.
- 1986. *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- BONHOEFFER, Dietrich. 1971. *Letters and Papers from Prison*. The Enlarged Edition. London: SCM Press.
- 1977. Thy Kingdom Come on Earth, *The Expository Times* vol 88, pp 147-149 (English summary of a sermon preached in 1932).
- BORING, M. Eugene. 1986. the Language of Universal Salvation in Paul, *Journal of Biblical Literature* vol 105, pp 269-292.
- BORNKAMM, G., BARTH, G., HELD, H. J. 1965. *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (4., vermehrte Auflage).
- BORNKAMM, Günther. 1965a. Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in Bornkamm, Barth & Held, pp 13-53.
- 1965b. Der Auferstandene und der Irdische, Mt. 28:11-20, in: Bornkamm, Barth & Held, pp 289-310.
- 1966. The Missionary Stance of Paul in 1 Corinthians 9 and Acts, in *Studies in Luke-Acts*, ed. L. E. Keck & J. L. Martyn. Nashville: Abingdon, pp 194-207.
- BOSCH, David J. 1959. *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu: Eine Untersuchung zur Eschatologie der Synoptischen Evangelien*. Zürich: Zwingli Verlag.
- 1980. *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective*. Atlanta: John Knox.
- 1983. The Structure of Mission: An Exposition of Matthew 28:16-20, in Wilbert R. Shenk (ed), *Exploring Church Growth*. Grand Rapids:

- Eerdmans, pp 218-248.
- BOVON, Francois. 1985. *Lukas in neuer Sicht*. Gesammelte Aufsätze. Neukirchen- Vluyn: Neukirchener Verlag (=Biblich-Theologische Studien No 8).
- BRAATEN, Carl E. 1977. *The Flaming Center*. Philadelphia: Fortress Press.
- BRADLEY, Ina. 1976. *The Call to Seriousness: The Evangelical Impact on the Victorians*. London: Jonathan Cape.
- BRAGG, Wayne G. 1987. From Development to Transformation, in Vinay Samuel & Chris Sugden (eds), *The Church in Response to Human Need*. Grand Rapids: Eerdmans, pp 20-51.
- BRAKEMEIER, Gottfried. 1988. Justification, Grace, and Liberation Theology: A Comparison, *The Ecumenical Review* vol 40, pp 215-222.
- BRAUER, J. 1984. Herausforderungen an das Christentum heute, in Küng & Tracy, pp 11-17.
- BERYTENBACH, Cilliers. 1984. *Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus*. Eine methodenkritische Studie. Zürich: Theologischer Verlag (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments vol 71).
- 1986. Reconciliation: Shifts in Christian Soteriology, in W. S. Vorster (ed), *Reconciliation and Reconstruction. Creative Options for a Rapidly Changing South Africa*. Pretoria: Univ. of South Africa, pp 1-25.
- BRIA, Ion. 1975. The Church's Role in Evangelism—Icon or Platform?, *International Review of Mission* vol 64, pp 243-250.
- 1976. Renewal of the Tradition through Pastoral Witness, *International Review of Mission* vol 65, pp 182-185.
- 1980. *Martyria/Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today*. Geneva: World Council of Churches.
- 1986. *Go Forth in Peace: Orthodox Perspectives on Mission*. Geneva: World Council of Churches.
- 1987. Unity and Mission from the Perspective of the Local Church: An

- Orthodox View, *The Ecumenical Review* vol 39, pp 265-270.
- BRIDSTON, Keith. 1965. *Mission Myth and Reality*. New York: Friendship Press.
- BRIGHT, John. 1953. *The Kingdom of God: The Biblical Concept and Its Meaning for the Church*. Nashville: Abingdon.
- BROWN, Schuyler. 1977. The Two-fold Presentation of the Mission in Matthew's Gospel, *Studia Theologica* vol 31, pp 21-32.
- 1978. The Mission to Israel in Matthew's Central Section (Mt. 9:35-11:1), *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* vol 69, pp 73-90.
- 1980. The Matthean Community and the Gentile Mission, *Novum Testamentum* vol 22, pp 193-221.
- BRUEGGEMANN, Walter. 1982. The Bible and Mission: Some Interdisciplinary Implications for Teaching, *Missiology* vol 10, pp 397-411.
- BÜHLMANN, W. 1977. *The Third Church*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- 1990. *With Eyes To See: Church and World in the Third Millennium*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- BURCHARD, Chr. 1980. Jesus für die Welt. Über das Verhältnis von Reich Gottes und Mission, in *Fides Pro mundi vita*. Hans-Werner Gensichen zum 65. Geburtstag. Gütersloh: Gerd Mohn, pp 13-27.
- BURROWS, William R. 1981. *New Ministries: The Global Context*. Maryknoll, New York: Orbis Books, first published 1980.
- BUSSMANN, Claus. 1971. *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur*. Bern: Herbert Lang; Frankfurt/Main: Peter Lang.
- CAMPS, Arnulf. 1983. *Partners in Dialogue: Christianity and Other World Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- CAPP, Philip L. 1987. Eschatology: Its Relevance to Mission from an Evangelical Perspective, *Missionalia* vol 15, pp 110-118.
- CAPRA, Fritjof. 1983. *The Turning Point: Science, Society and the Rising*

- Culture*. New York: Bantam Books (first published in 1982).
- 1984. *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*. New York: Bantam Books (2d ed., rev. and updated; first published in 1976).
- 1987. Für ein neues Weltbild. Gespräch mit Fritjof Capra, *Evangelische Kommentare* vol 20, pp 519-522.
- CARDENAL, E. 1976. *The Gospel in Solentiname* vol 3. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- CASTRO, Emilio. 1977. Some Awkward Questions, *One World* no 29, pp 10f.
- 1978. Liberation, Development, and Evangelism: Must We Choose in Mission?, *Occasional Bulletin of Missionary Research* vol 2, pp 87-90.
- 1985. *Freedom in Mission: The Perspective of the Kingdom of God*. Geneva: World Council of Churches.
- CHANEY, Charles L. 19976. *The Birth of Missions in America*. Pasadena: William Carey Library.
- 1977. The Missionary Situation in the Revolutionary Era, in Beaver, pp 1-34.
- CCHRISTENSEN, Torben, & HUTCHISON, William R. (eds). 1982 *Missionary Ideologies in the Imperialist Era: 1880-1920*. Aarhus: Forlaget Aros.
- CLARK, K. W. 1980. *The Gentile Bias and Other Essays*. Leiden: Brill (The first essay in the volume was originally published in 1947).
- COCHRANE, James R. 1987. *Servants of Power: The Role of English-Speaking Churches in South Africa: 1903-1930*. Johannesburg: Ravan.
- COLLET, Giancarlo. 1984. *Das Missionsverständnis in der gegenwärtigen Diskussion*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- COMMON WITNESS. 1984. *Common Witness: A Study Document of the Joint Working Group of the Roman Catholic Church and the World Council of Churches*. Geneva: World Council of Churches (2d printing; first published in 1982).

- CONN, Harvie M. 1983. The Missionary Task of Theology: A Love/Hate Relationship?, *Westminster Theological Journal* vol 45, pp 1-21.
- CONZELMANN, Hans. 1964. *The Theology of Saint Luke*. Translated by Geoffrey Buswell, London: Faber & Faber (3d impression).
- COSTAS, Orlando E. 1982. *Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- 1989. *Liberating News: A Theology of Contextual Evangelism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- CRACKNELL, Kenneth, & LAMB, Christopher (eds). 1986. *Theology on Full Alert* (revised and enlarged ed.) London: British Council of Churches.
- CRAGG, Kenneth. 1959. *Sandals at the Mosque: Christian Presence Amid Islam*. New York: Oxford University Press.
- CRESR. 1982. *Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment*. Exeter: Paternoster.
- CROSBY, Michael H., OFMCap. 1977. *Thy Will Be Done: Praying the Our Father as Subversive Activity*. Maryknoll, New York: Orbis Books. London: Sheed & Ward.
- 1981. *Spirituality of the Beatitudes: Matthew's Challenge for First World Christians*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- CRUM, Winston. 1973. The *Missio Dei* and the Church, *St. Vladimir's Theological Quarterly* vol 17, pp 285--289.
- CRUMLEY, James. 1989. Reflections on Twenty-Five Years After the Decree on Ecumenism, *Ecumenical Trends* vol 18, pp 145-149.
- CULLMANN, Oscar. 1965. *Heil als Geschichte: Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*. Tübingen: Mohr.
- CUMING, G.J. (ed). 1970. *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith*. Cambridge: University Press.
- DAECKE, Sigmund M. 1988. Glaube im Pluralismus: Gibt es eine postmoderne Theologie? *Evangelische Kommentare* vol 21, pp 629-632.
- DAHL, N. A. 1977a. The Missionary Theology in the Epistle to the

- Romans, in *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, pp 70-94.
- 1977b. The God of Jews and Gentiles (Romans 3:29-30), in *Studies in Paul*, pp 178-191.
- DAPPER, Heinz. 1979. *Mission — Glauben:interpretation — Glaubensrealization: Ein Beitrage zur ökumenischen Missionstheologie*. Frankfurt/ Main: Peter Lang.
- DAVIES, W.D. 1966. *Worship and Mission*. London: SCM Press.
- DAVIS, J. Merle. 1947. *New Buildings on O'd Foundations: A Handbook on Stablizing the Younger Churches in Their Environment*. New York & London: International Missionary Council.
- DAWSON, Christopher. 1950. *Religion and the Rise of Western Culture*. London: Sheed & Ward.
- 1952. *The Making of Europe*. New York: The New American Library (first published in 1932).
- DE BOER, Martinus C. 1988. Paul and Jewish Apocalyptic Eschatology, in Marcus & Soards, pp 169-190.
- DE GROOT, A. 1988. De ene Schrift en de vele interpretatie-contexten: de hermeneutiek in de missiologie, in *Oecummenische inleiding*, pp 155-166.
- DE GRUCHY, J. W. 1986. The Church and the Struggle for South Africa, *Theology Today* vol 43, pp 229-243.
- 1987. *Theology and Ministry in Context and Crisis*. London: Collins.
- DE JONG, J. A. 1970. *As the Waters Cover the Sea: Millennial Expectations in the Rise of Anglo-American Missions 11640-1810*. Kampen: Kok.
- DENNIS, James S. 1897, 1899, 1906. *Christian Missions and Social Progress: A Sociological Study of Foreign Missions* (three volumes). Edinburgh & London: Oliphant, Anderson & Ferrier.
- DE SANTA ANA, Julio. 11977. *Good News to the Poor: Challenge of the Poor in the History of the Church*. Geneva: World Council of Churches.

- DIETZFELBINGER, Christian. 1985. *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- DILLON, R. J. 1979. Easter Revelation and Mission Program in Luke 24:46-48, in D. Durken (ed), *Sin, Salvation and the Spirit*. Collegeville: The Liturgical Press.
- DIX, (Dom) Gregory. 1953. *Jew and Greek: A Study in the Primitive Church*. Westminster: Dacre Press.
- D'SA, Thomas. 1988. The Salvation of the Rich in the Gospel of Luke, *Vidyajyoti* vol 5, pp 170-180.
- DUFF, Edward, SJ. 1956. *The Social Thought of the World Council of Churches*. London: Longmans, Green & Co.
- DUFF, Nancy J. 1989. The Significance of Pauline Apocalyptic for Theological Ethics, in Marcus & Soards, pp 179-196.
- DULLES, Avery, SJ. 1976. *Models of the Church*. Dublin: Gill & Macmillan.
- DUNN, Edmond J. 1980. *Missionary Theology: Foundations in Development*. Washington: University Press of America.
- DUPONT, Jacques, OSB. 1979. *The Salvation of the Gentiles: Essays on the Acts of the Apostles*. New York: Paulist Press.
- DÜRR, H. 1951. Die Reinigung der Missionsmotive, *Evangelisches Missions-Magazin* vol 95, pp 2-10.
- DU TOIT, A. B. 198. Gesetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit in Röm 4:13-25: In Gespräch mit E. P. Sanders, *Hervormde Theologiese Studies* vol 44, pp 71-80.
- ECHEGARAY, Hugo. 1984. *The Practice of Jesus*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- EHRHARDT, Arnold A.T. 1959. *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Die Christliche Revolution. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- ENGEL, Lothar. 1982. Die Rheinische Missionsgesellschaft und die deutsche Kolonialherrschaft in Südwestafrika 1884-1915, in Bade, pp 142-164.
- ENKLAAR, I. H. 1981. *Kom over en help ons! Twaalf opstellen over de*

- Nederlandse zending in de negentiende eeuw*. The Hague: Boekencentrum.
- 1988. *Life and Work of Dr. J. Th. van der Kemp 1747-1811*. Missionary Pioneer and Protagonist of Racial Equality in South Africa. Cape town/Rotterdam: A. A. Balkema.
- ERDMANN, Carl. 1977. *The Origin of the Idea of Crusade*. Princeton: Princeton University Press (German original published in 1935).
- FABELLA, Virginia, MM, & TORRES, Sergio (eds). 1983. *The Irruption of the Third World*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- FARLEY, Edward. 1983. *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education*. Philadelphia: Fortress Press.
- FIERRO BARDAJI, Alfredo. 1977. *The Militant Gospel: A Critical Introduction to Political Theologies*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- FISHER, Eugene J. 1982. Historical Developments in the Theology of Christian Mission, in Martin A. Cohen & Helga Croner (eds), *Christian Mission — Jewish Mission*. Ramsey, New Jersey: Paulist Press, pp 4-45.
- FLENDER, Helmut. 1967. *St. Luke-Theologian of Redemptive History*. Philadelphia: Fortress Press.
- FORD, J. Massyngbaerde. 1984. *My Enemy is my Guest: Jesus and Violence in Luke*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- FORMAN, Charles W. 1982. Evangelization and Civilization: Protestant Missionary Motivation in the Imperialist Era. II. The Americans, *International Bulletin of Missionary Research* vol 6, pp 54-56.
- FRANKEMÖLLE, Hubert. 1974. *Jahwebund und Kirche Christi: Studien zur Form und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" nach Matthäus*. Münster: Verlag Aschendorff.
- 1982. Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium, in Kertelge, pp 93-129.
- FRAZIER, William, MM. 1987. Where Mission Begins: A Foundational Probe, *Maryknoll Formation Journal* (summer), pp 13-52.

- FREND, W.H.C. 1974. Der Verlauf der Mission in der Alten Kirche bis zum 7. Jahrhundert, in Frohnes & Knorr, pp 32-50.
- FREYTAG, Walter. 1996. *Reden und Aufsätze* vol II. Munich: Chr. Kaise Verlag.
- FRIEDRICH, Gerhard. 1983. Die formale Struktur von Mt. 28, 18-20, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* vol 80, pp 137-183.
- FRIES, Heinrich. 1986. Katholische Missionswissenschaft in neuer Gestalt, *Stimmen der Zeit* vol 111, pp 755-764.
- FROHNES, H. & KNORR, U. W. (eds). 1974. *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Bd. I: Die Alte Kirche*. Munich: Chr. Kaiser Verlag.
- FROSTIN, Per. 1985. The Hermeneutics of the Poor — The Epistemological “Break” in Third World Theologies, *Studia Theologica* vol 39, pp 127-150.
- 1988. *Liberation Theology in Tanzania and South Africa*. A First World Perspective. Lund: Lund University Press (Studia Theologica Lundensia 42).
- FRYE, Northrop. 1982. *The Great Code: The Bible and Literature*. London: Ark Paperbacks.
- FUETER, P. 1976. Confessing Christ Through Liturgy: An Orthodox Challenge to Protestants, *International Review of Mission* vol 65, pp 123-128.
- FUNG, Raymond. 1980. Good News to the Poor— A Case for a Missionary Movement, in WCC 1980, pp 83-92.
- GASSMANN, Günther. 1986. The Church as Sacrament, Sign and Instrument: The Reception of this Ecclesiological Understanding in Ecumenical Debate, in Limouris, pp 1-17.
- GAVENTA, Beverly Roberts. 1982. “You will be my Witnesses”: Aspects of Mission in the Acts of the Apostles, *Missiology* vol 10, pp 413-425.
- 1986. *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press.
- GEFFÉ, Claude, O.P. 1982. Theological Reflections on a New Age of

- Mission, *International Review of Mission* vol 71, pp 478-492.
- GEIJBELS, M. 1978. Evangelization, Its Meaning and Practice, *Al-Mushir* vol 20, 73-82.
- GENSICHEN, Hans-Werner. 1960. Were the Reformers Indifferent to Missions?, in *History's Lessons for Tomorrow's Mission*. Geneva: WSCF, pp 119-127.
- 1961. *Missionsgeschichte der neueren Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1971. *Glaube für die Welt: Theologische Aspekte der Mission*. Gütersloh: Gerd Mohn.
- 1975a. "Dienst der Seelen" und "Dienst des Leibes" in der frühen pietistischen Mission, in H. Bornkamm et al, *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen* (Martin Schmidt zum 65. Geburtstag). Bielefeld: Luther-Verlag, pp 155-178.
- 1975b. Über die Ursprünge der Missionsgesellschaft, in Nils E. Bloch-Hoell (ed), *Misjonskal og forskersglede* (Festschrift til professor O.G. Myklebust). Oslo: Universitetsforlaget, pp 48-69.
- 1982. German Protestant Missions, in Christensen & Hutchison, pp 181-190.
- 1983. Evangelisieren und Zivilieren. Motive deutscher protestantischer Mission in der imperialistischen Epoche, *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* vol 67, pp 257-269.
- 1985. *Mission und Kultur: Gesammelte Aufsätze*. Munich: Chr. Kaiser Verlag, pp 112-129 ("Evangelium und Kultur: Variationen über ein altes Thema" [first published in 1978]), and pp 189-202 ("Die deutsche Mission und der Kolonialismus" [first published in 1962]).
- 1986. Akzente und Problemstellungen in der gegenwärtigen Missions-theologie, *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* vol 70, pp 112-127.
- 1989. Erwartungen der Religionen an das Christentum, *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* vol 73, pp 197-209.
- GERRISH, Brian A. 1962. *Grace and Reason: A Study in the Theology of*

- Luther*. Oxford: Clarendon Press.
- 1984. Das Paradigma in der modernen Theologie: Der Übergang vom Alt-zum Neuprotestantismus nach Troeltsch, in Küng & Tracy, pp 193-203.
- GIESSEN, Heinrich 1982. *Christliches Handeln: Eine redaktionskritische Untersuchung zum dikaiosyne-Begriff im Matthäus-Evangelium*. Frankfurt/Main: Peter Lang.
- GILHUIS, J. C. 1955. *Ecclesiocentrische aspecten van het zendingswerk*. Kok: Kampen.
- GILLILAND, D. 1983. *Pauline Theology and Mission Practice*. Grand Rapids: Baker Book House.
- GLASSER, Arthur F. 1989. Mission in the 1990s, *International Bulletin of Missionary Research* vol 13, pp 2-8.
- GLAZIK, Josef. 1979. *Mission-der stets grössere Auftrag* (Gesammelte Vorträge und Aufsätze). Aachen: Mission Aktuell Verlag.
- 1984a. Die neuzeitliche Mission under der Leitung der Propaganda-Kongregation, in *Warum Mission?* (1. Teilband). St. Ottilien: EOS-Verlag, pp 27-40.
- 1984b. Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Wirkung, in *Warum Mission ?* (2., Teilband). St. Ottilien: EOS-Verlag, pp 49-72.
- GODIN, H. & DANIEL, Y. 1943. *France, pays de mission?* Paris: Editions du Cerf.
- GÓMEZ, Filipe, SJ 1986. The Missionary Activity Twenty Years After Vatican II, *East Asian Pastoral Review* vol 23, pp 26-57.
- 1989. Signs of the Times, *East Asian Pastoral Review* vol 26, pp 365-386.
- GOPPELT, L. 1981. *Theology of the New Testament*. Vol 1. Grand Rapids: Eerdmans.
- GORT, Jerald. 1980a. *World Missionary Conference: Melbourne, May 1980: An Historical and Missiological Interpretation*. Amsterdam: Free University.
- 1980b. The Contours of the Reformed Understanding of Christian

- Mission, *Calvin Theological Journal* vol 15, pp 47-60.
- 1988. Heil, onheil en bemiddeling, in *Oecumenische inleiding*, pp 203-218.
- GRANT, Robert M. 1986. *Gods and the One God*. Philadelphia: The Westminster Press.
- GREEN, Michael. 1970. *Evangelism in the Early Church*. London: Hodder & Stoughton.
- GRESHAKE, Gisbert. 1983. *Gottes Heil-Glück des Menschen*. Freiburg/B: Herder.
- GRÜNDEL, Johannes. 1983. Sünde als Vernichtung des Willens Gottes. Zur Frage nach dem Ursprung von Leid, Übel und Bösem, in Rivinius, pp 105-125.
- GRÜNDER, Horst. 1982. Deutsche Missionsgesellschaften auf dem Weg zur Kolonialmission, in Bade, pp 68-102.
- 1985. *Geschichte der deutschen Kolonien*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- GUARDINI, Romano. 1950. *Das Ende der Neuzeit*. Würzburg: Werkbund-Verlag.
- GÜNDRY, R. H. 1987. Grace, Works, and Staying Saved in Paul, *The Best in Theology* vol 1, pp 81-100.
- GÜNTHER, Walter. 1967. *Von der Sendung der Gemeinde: Der Beitrag der Weltmission zu ihrer Erneuerung*. Stuttgart: Evang. Missionsverlag.
- GÜNTHER, Wolfgang. 1970. *Von Edinburgh nach Mexico City: Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen (1910-1963)*. Stuttgart: Evang. Missionsverlag.
- GUTHEINZ, Luis, SJ. 1986. A Careful Look at a Critical Book, *East Asia Pastoral Review* vol 23, pp 482-488.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. 1988. *A Theology of Liberation* (fifteenth anniversary edition with a new introduction by the author). Maryknoll, New York: Orbis Books.
- HAAS, Odo. 1971. *Paulus der Missionar: Ziel, Grundsätze und Methoden*

- der Missionstätigkeit des Apostels Paulus nach seinen eigenen Aussagen.* Münsterschwarzsvh: Vier-Türme-Verlag.
- HAENCHEN, Ernst. 1971. *The Acts of the Apostles: A Commentary.* Translated by Bernard Noble and Gerald Shinn. Oxford: Basil Blackwell.
- HAGE, Wolfgang. 1978. Der Weg nach Asien: Die ostsyrische Missionskirche, in Schäferdiek, pp 360-393.
- HAHN, Ferdinand. 1965. *Mission in the New Testament.* Translated by Frank Clarke. London: SCM Press.
- 1980. Der Sendungsauftrag des Auferstandenen: Matthäus 28, 16-20, in *Fides pro mundi vita* (H.-W. Gensichen zum 65). Geburtstag. Gütersloh: Gerd Mohn, pp 28-43.
- 1984. Biblische Begründung der Mission, in *Warum Mission?* (2. Teilband). St. Ottilien: EOS-Verlag, pp 265-288.
- HAIGHT, Roger D., SJ. 1976. Mission: The Symbol for Understanding the Church Today, *Theological Studies* vol 37, pp 620-649.
- HANNICK, Christian. 1978. Die byzantinische Missionen, in Schäferdiek, pp 279-359.
- HARNACK, Adolf (von). 1924. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.* Vierte, verbesserte und vermehrte Auflage, Band 1. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung.
- 1961. *History of Dogma.* Vol 1. New York: Dover Publications.
- 1962. *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries.* Translation of vol 1 of the 1908 edition. New York: Harper & Brothers.
- HASSELHORN, Fritz. 1988. *Bauernmission in Südafrika: Die Hermannsburger Mission im Spannungsfeld der Kolonialpolitik 1880-1939.* Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission.
- HASTINGS, Adrian. 1968. *A Concise Guide to the Documents of the Second Vatican Council.* Vol 1. London: Darton, Longman & Todd.
- HEGEL, G.W.F. 1975. *Lectures on the Philosophy of World History.* Introduction: Reason in History. Translated from the German edition

- of Johannes Hoffmeister by H. B. Nisbet. Cambridge: University Press.
- HEISSIG, J. W. 1981. Christian Mission: The Selfish War, *Verbum SVD* vol 22, pp 363-386.
- HENGEL, Martin. 1971. *Was Jesus a Revolutionist?* Philadelphia: Fortress Press.
- 1983a. Between Jesus and Paul: The “Hellenists”, the “Seven” and Stephen, in Hengel, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*. London: SCM Press, pp 1-29, 133-156.
- 1983b. The Origins of the Christian Mission, in Hengel, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*. London: SCM Press, pp 48-64, 166-179.
- 1986. *Earliest Christianity*. London: SCM Press.
- HENRY, Carl F. H., & MOONEYHAM, W. Stanley. 1967. *One Race, One Gospel, One Task*. World Congress on Evangelism, Berlin 1966: Official Reference Volumes (2 volumes). Minneapolis: World Wide Publications.
- HENRY, Patrick G. 1987. Monastic Mission: The Monastic Tradition as Source for Unity and Renewal Today, *The Ecumenical Review* vol 39, pp 271-281.
- HERING, Wolfgang. 1982. Die Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch, in Köster & Probst, pp 73-82.
- HESS, Willy. 1962. *Das Missionsdenken bei Philipp Nicolai*. Hamburg: Friedrich Wittig Verlag.
- HEUFELDER, Emmanuel, OSB. 1983. *The Way to God According to the Rule of Saint Benedict*. Kalamazoo: Cislercian Publications.
- HIEBERT, Paul. 1985a. Epistemological Foundations for Science and Theology, *Theological Students Fellowship Bulletin* (March), pp 5-10.
- 1985b. The Missiological Implications of an Epistemological Shift, *Theological Students Fellowship Bulletin* (May-June), pp 12-18.
- 1987. Critical Contextualization, *International Bulletin of Missionary Research* vol 11, pp 104-112.
- HODGSON, Peter C. & KING, Robert H. (eds). 1982. *Christian Theology:*

- An Introduction to its Traditions and Tasks*. Philadelphia: Fortress Press.
- HOEDEMAKER, L. 1988. Het volk Gods en de einden der aarde, in *Oecumenische inleiding*, pp 167-180.
- HOEKENDIJK, J.C. 1967a. *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*. Munich: Chr. Kaiser Verlag.
- 1967b. *The Church Inside Out*. London: SCM Press.
- HOEKSTRA, Harvey T. 1979. *The World Council of Churches and the Demise of Evangelism*. Wheaton: Tyndale House.
- HOFIUS, Otfried. 1987. Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9-11, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* vol 83, pp 297-324.
- HOGG, W. Richie. 1977. The Role of American Protestantism in World Mission, in Beaver, pp 354-402.
- HOLL, Karl. 1928. Luther und die Mission, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III*. Tübingen: Mohr, pp 234-243. (This article was first published in 1924).
- 1974. Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche, in Frohnes & Knorr, pp 3-17. (This article was first published in 1928).
- HOLMBERG, Bengt. 1978. *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*. Lund: Gleerup.
- HOLSTEN, Walter. 153. Reformation und Mission, *Archiv für Reformationsgeschichte* vol 44, pp 1-32.
- 1961. Von den Anfängen evangelischer Missionsarbeit, in G, Brennecke (ed), *Weltmission in ökumenischer Sicht*. Stuttgart: Evang. Missionsverlag, pp 144-152.
- HOPKINS, Charles Howard. 1940. *The Role of the Social Gospel in American Protestantism 1865-1915*. New Haven: Yale University Press.
- HORKHEIMER, Max, & ADORNO, Theodor W. 1947. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido Verlag.

- HUBBARD, Benjamin J. 1974. *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commission: An Exegesis of Matthew 28: 16-20*. Missoula: Society of Biblical Literature and Scholars' Press.
- HULTGREN, Arland J. 1985. *Paul's Gospel and Mission*. Philadelphia: Fortress Press.
- HUMMEL, R. 1963. *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*. Munich: Chr. Kaiser Verlag.
- HUPPENBAUER, H.W. 1977. Missionarische Dimension des Gottesvolkes im Alten Testament, *Zeitschrift für Mission* vol 3, pp 37-47.
- HUTCHISON, William R. 1982. A Moral Equivalent for Imperialism: Americans and the Promotion of "Christian Civilization", 1880-1910, in Christensen & Hutchison, pp 167-173.
- 1987. *Errand to the World: American Protestant Missionary Thought and Foreign Missions*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- ILLICH, Ivan. 1974. *Mission and Midwifery: Essays on Missionary Formation*. Gwelo (Gweru): Mambo Press.
- INTER-ANGLICAN THEOLOGICAL AND DOCTRINAL COMMISSION. 1986. *For the Sake of the Kingdom: God's Church and the New Creation*. London: Anglican Consultative Council.
- IRIK, J. 1982. Lukas, evangelie voor de volken, evangelie voor Israel?, *Kerk en Theologie* vol 33, pp 278-290.
- ITC. 1989. Faith and Inculturation, *The Irish Theological Quarterly* vol 55, pp 142-161 (Report of the International Theological Commission).
- JANSEN SCHOONHOVEN, Evert. 1974a. *Variaties op het thema "zending"*. Kok: Kampen.
- 1974a. *De ontwikkeling van het Christendom in de nieuwste tijd*. Leiden: Inter-university Institute for Missiological and Ecumenical Research.
- 1977. *Wederkerige assistentie van kerken in missionair perspectief*. Leiden: Interniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research.

- JEREMIAS, Joachim. 1958. *Jesus' Promise to the Nations*. London: SCM Press.
- JERVELL, Jacob. 1972. *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- JOHNSON, Todd M. 1988. *Countdown to 1900: World Evangelization at the End of the Nineteenth Century*. Birmingham: New Hope.
- JOHNSTON, Arthur P. 1978. *The Battle for World Evangelism*. Wheaton: Tyndale House.
- JONGENEEL, J.A.B. 1986. *Het christendom als wereldzendingsgodsdienst*. The Hague: Boekencentrum. (Inaugural Lecture).
- 1989. Voetius' zendingstheologie, de eerste comprehensieve protestantse zendingstheologie. In J. van Oort (ed), *De onbekende Voetius*. Kampen: Kok, pp 117-147.
- JOSUTTIS, Manfred. 1988. Religion — Gefahr der Postmoderne, *Evangelische Kommentare* vol 21, pp 16-19.
- KAHL, Hans-Dietrich. 1978. Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters, in Schäferdiek, pp 11-76.
- KÄHLER, Martin. 1971. *Schriften zur Christologie und Mission*. Munich: Chr. Kaiser Verlag.
- KAMENKA, Eugene. 1967. *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*. London: Edward Arnold.
- KANNENGIESER, Charles. 1984. Origenes, Augustin und der Paradigmenwechsel in der Theologie, in Küng & Tracy, pp 151-167.
- KÄSEMANN, Ernst. 1969a. The Beginnings of Christian Theology, in *New Testament Questions of Today* (English Translation by W. J. Montague). Philadelphia: Fortress Press, pp 82-107.
- 1969b. On the Subject of Primitive Christian Apocalyptic, in *New Testament Questions of Today*, pp 108-137.
- 1969c. The Righteousness of God in Paul, in *New Testament Questions of Today*, pp 168-182.
- 1969d. Worship and Everyday Life: A Note on Romans 12, in *New Testament Questions of Today*, pp 188-195.

- 1969e. Paul and Early Catholicism, in *New Testament Questions of Today*, pp 236-251.
- 1974. Zur ekklesiologischen Verwendung der Stichworte "Sakrament" und "Zeichen", in R. Groscurth (ed), *Wundernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit*. Frankfurt/Main: Otto Lembeck, pp 119-136.
- 1980. The Eschatological Royal Reign of God, in WCC 1980, pp 62-71.
- KASTING, Heinrich. 1969. *Die Anfänge der archaischen Mission*. Munich: Chr. Kaiser Verlag.
- KEDAR, Benjamin Z. 1984. *Crusade and Mission: European Approaches Toward the Muslims*. Princeton: Princeton University Press.
- KERTELGE, Karl (ed). 1982. *Mission im Neuen Testament*. Freiburg-Basel-Vienna: Herder.
- 1987. Paulus, in Müller & Sundermeier, pp 369-375.
- KEYSSER, C. 1980. *A People Reborn*. Pasadena: William Carey Library (German original first published in 1929).
- KIRK, Andrew. 1986. The Middle East Dilemma: A Personal Reflection, *Anvil* vol 3, pp 231-258.
- KLOSTERMAIER, Klaus. 1969. *Hindu and Christian in Vrindaban*. London: SCM Press.
- KNAPP, Stephen C. 1977. Mission and Modernization: A Preliminary Critical Analysis of Contemporary Understandings of Mission from a "Radical Evangelical" Perspective, in Beaver, pp 146-209.
- KNITTER, Paul F. 1985. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Mahknoil, New York: Orbis Books.
- 1987. Toward a Liberation Theology of Religions, in John Hick & Paul F. Knitter (eds), *The Myth of Christian Uniqueness — Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books, pp 178-200.
- KOENIG, John. 1979. Vision, Self-Offering, and Transformation for

- Ministry, in D. Durken (ed), *Sin, Salvation, and the Spirit*.
 Collegeville: The Liturgical Press, pp 307-323.
- KOHLER, Werner. 1974. Neue Herrschaftsverhältnisse als Grund der Mission, *Evangelische Theologie* vol 34, pp 462-478.
- KOHN, Hans. 1945. *The Idea of Nationalism: A Study of its Origins and Background*. New York: The Macmillan Co.
- KÖSTER, Fritz. 1984. Ortskirche — Weltkirche: Mission in Sechs Kontinenten, in *Warum Mission?* (2. Teilband). St. Ottilien: EOS-Verlag, pp 157-186.
- KÖSTER, Heinrich M. & PROBST, Manfred (eds). 1982. *Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Beiträge zur Theologie der Sendung*. Limburg: Lahn-Verlag.
- KOYAMA, K. 1980. *Three Mile an Hour God*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- 1984. *Mount Fuji and Mount Sinai: A Pilgrimage in Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books. London: SCM Press.
- KRAEMER, Hendrik. 1947. *The Christian Message in a Non-Christian World*. London: Edinburgh House Press (first published in 1938).
- 1961. *Religion and the Christian Faith*. London: Lutterworth (first published in 1956).
- 1970. *Uit de nalatenschap van dr H. Kraemer*. Kampen: Kok.
- KRAFT, C. H. 1981. *Christianity and Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*. Maryknoll, New York: Orbis Books (3d printing).
- KRAMM, Thomas. 1979. *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission*. Aachen: Missio Aktuell Verlag.
- KRASS, Alfred C. 1977. On Dykes, the Dutch and the Holy Spirit, *Milligan Missiogram* vol 4, pp 1-26.
- 1978. *Five Lanterns at Sundown: Evangelism in a Chastened Mood*. Grand Rapids: Eerdmans.
- KREMER, Jacob. 1982. Weltweites Zeugnis für Christus in der Kraft des Geistes. Zur lukanischen Sicht der Mission, in Kertelge, pp 145-163.

- KRETSCHMAR, Georg. 1974. Das christliche Leben und die Mission in der frühen Kirche, in Frohnes & Knorr, pp 94-128.
- KRITZINGER, J.N.J. 1988. *Black Theology -- Challenge to Mission*. Pretoria: Univ. of South Africa (unpublished DTh dissertation).
- KROEGER, James H., MM. 1989. "Signs of the Times": A Thirty-year Panorama, *East Asian Pastoral Review* vol 26, pp 191-196.
- KUHN, Thomas S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press (2d ed. enlarged).
- KÜNG, Hans. 1977. *On Being a Christian*. London: Collins.
- 1984. Was meint Paradigmenwechsel?, in Küng & Tracy, pp 19-26.
- 1986. *Christianity and the World Religions: Paths of Dialogus with Islam, Hinduism, and Buddhism*. New York: Doubleday & Co.
- 1987. *Theologie im Aufbruch: Eine ökumenische Grundlegung*. Munich: Piper Verlag.
- KÜNG, Hans, & TRACY, David (ed). 1984. *Theologie-wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*. Zürich-Cologne: Benziger Verlag. E. T. 1989. *Paradigm Change in Theology*. New York: Crossroad.
- KUSCHEL, Karl-Josef. 1984. Ein Kleiner Rückblick als Hinführung, in Küng & Tracy, pp 233-240.
- LABUSCHAGNE, C.J. 1975. De godsdienst van Israel en de andere godsdiensten, *Wereld en Zending* vol 4, pp 4-16.
- LAMB, Matthew L. 1982. *Solidarity with Victims: Toward a Theology of Social Transformation*. New York: Crossroad.
- 1984. Die Dialektik von Theorie und Praxis in der Paradigmenanalyse, in Küng & Tracy, pp 103-147.
- LAMPE, G.W.H. 1957. Early Patristic Eschatology, in *Eschatology* (Scottish Journal of Theology Occasional Papers, No 2). Edinburgh: Oliver & Boyd, Ltd. Reprint (first published in 1953).
- LANGE, Joachim. 1973. *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus: Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt. 28, 16-20*. Würzburg: Echter Verlag.
- LAPIDE, Pinchas. 1986. *The Sermon on the Mount: Utopia or Program for*

- Action?* Maryknoll, New York: Orbis Books.
- LATEGAN, Bernard. 1988. Is Paul Defending His Apostleship in Galatians?, *New Testament Studies* vol 34, pp 411-430.
- LATOURETTE, Kenneth Scott. 1971. *A History of the Expansion of Christianity* vol 7. *Advance Through Storm: 1914 and After*. Exeter: Paternoster (first published in 1945).
- LaVERDIERE, Eugene A., & THOMPSON, William G. 1976. New Testament Communities in Transition, *Theological Studies* vol 37, pp 567-597.
- LEDERLE, H. I. 1988. *Treasures Old and New: Interpretations of "Spirit-Baptism" in the Charismatic Renewal Movement*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson.
- LEGRAND, L. 1987. The Missionary Command of the Risen Lord, Mt. 28:16-20, *Indian Theological Studies* vol 24, pp 5-28.
- 1988. *Le Dieu qui vient: La mission dans la Bible*. Paris: Desclée. E. T.
1990. *Unity and Plurality: Mission in the Bible*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- LIMOURIS, Gennadios (ed). 1986. *Church-Kingdom-World: The Church as Mystery and Prophetic Sign*. Geneva: World Council of Churches (Faith and Order Paper No. 130).
- LINDER, Amnon. 1978. Christlich-jüdische Konfrontation im kirchlichen Frühmittelalter, in Schäferdiek, pp 397-441.
- LINDELL, H.(ed).1966. *The Church's Worldwide Mission*. Waco: Word Books.
- LINZ, Manfred. 1964. *Anwalt der Welt: Zur Theologie der Mission*. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- 1974. Missionswissenschaft und Ökumenik, in R. Bohren (ed), *Einführung in das Studium der evangelischen Theologie*. Munich: Chu. Kaiser Verlag,pp 33-54.
- LIPPERT, Peter. 1968. *Leben als Zeugnis: Die Werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk (Stuttgarter

Biblische Mono-graphien, No 4).

- LITTELL, Franklin H. 1972. *The Origins of Sectarian Protestantism*. New York: The Macmillan Company (3d printing).
- LOCHMAN, Jan M. 1986. Church and World in the Light of the Kingdom, in Limouris, pp 58-72.
- LÖFFLER, Paul. 1977a. The Confessing Community. Evangelism in Ecumenical Perspective, *International Review of Mission* vol 66, pp 339-348.
- 1977b. Evangelism, *One World* no 29, pp 8f.
- LOHFINK, Gerhard. 1988. Die Not der Exegese mit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, *Theologische Quartalschrift* vol 168, pp 1-15.
- LOHMEYER, Ernst. 1951. "Mir ist gegeben alle Gewalt!" Eine Exegese von Mt. 28, 16-20, in *In Memoriam Ernst Lohmeyer*. Stuttgart: Evang. Verlagswerk, pp 22-49.
- 1956. *Das Evangelium des Matthäus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LOISY, Alfred. 1976. *The Gospel and the Church*. Philadelphia: Fortress Press.
- LOVELACE, Richard. 1981. Completing an Awakening, *The Christian Century* vol 98, pp 296-300.
- LÖWE, Heinz. 1978. Pirmin, Willibrord und Bonifatius. Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit, in Schäferdiek, pp 192-226.
- LOWE, Walter. 1982. Christ and Salvation, in Hodgson & King, pp 196-222.
- LÜBBE, Hermann. 1986. *Religion nach der Aufklärung*. Graz/Vienna/Cologne: Verlag Styria.
- LUGG, Andrew. 1987. "The Priority of Paradigms" Revisited, *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie* vol 18, pp 175-181.
- LUZ, Ulrich. 1968. *Das Geschichtsverständnis des Paulus*. Munich: Chr. Kaiser Verlag.
- LUZBETAK, Louis J., SVD. 1988. *The Church and Cultures*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

- LWF. 1988. Together in God's Mission. A Lutheran World Federation Contribution to the Understanding of Mission, *LWF Documentation*, no 26.
- MACKAY, John A. 1933. The Theology of the Laymen's Foreign Missions Enquiry, *International Review of Missions* vol 22, pp 174-188.
- MACQUARRIE, John. 1977. *Principles of Christian Theology*. New York: Charles Scribner's Sons. (2d ed.; first published in 1966).
- MALHERBE, Abraham J. 1983. *Social Aspects of Early Christianity* (2d ed., enlarged). Philadelphia: Fortress Press.
- 1986. *Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook*. Philadelphia: The Westminster Press.
- 1987. *Paul and the Thessalonians*. Philadelphia: Fortress Press.
- MANN, Dietrich. 1981. Der Ruf zur Umkehr, *Zeitschrift für Mission* vol 7, pp 67-69.
- MANSON, William. 1953. Mission and Eschatology, *International Review of Missions* vol 42, pp 390-397.
- MARCUS, Joel, & SOARDS, Marion L. (eds). 1989. *Apocalyptic and the New Testament*. Essays in Honor of J. Louis Martyn. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- MARGULL, Hans J. 1962. *Hope in Action: The Church's Task in the World*. Philadelphia: Muhlenberg Press.
- 1974. Verwundbarkeit: Bemerkungen zum Dialog, *Evangelische Theologie* vol 34, pp 410-420.
- MARIUS, R. J. 1976. The Reformaton and Nationhood, *Dialog* vol 15, pp 29-34.
- MARKUS, R. A. 1970. Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy, in Cuming, pp 19-38.
- MARSDEN, George M. 1980. *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870-1925*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- 1987. *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism*. Grand Rapids: Eerdmans.

- MARTIN, James P. 1987. Toward a Post-Critical Paradigm, *New Testament Studies* vol 33, pp 370-385.
- MARTYN, J. Louis. 1985. A Law-Observant Mission to Gentiles: The Background of Galatians, *Scottish Journal of Theology* vol 38, pp 307-324.
- MATTHEY, Jacques. 1980. The Great Commission according to Matthew, *International Review of Mission* vol 69, pp 161-173.
- MAZAMISA, L. W. 1987. *Beatific Comradeship: An Exegetical-Hermeneutical Study on Lk 10:25-37*. Kampen: Kok.
- MBITI, J.S. 1972. Some African Concepts of Christology, in G.F. Vicedom (ed), *Christ and the Younger Churches*. London: SPCK, pp 51-62.
- McGAVRAN, Donald A. 1973. Salvation Today, in Ralph Winter(ed), *The Evangelical Response to Bangkok*. Pasadena: William Carey Library, pp 27-32.
- 1980. *Understanding Church Growth* (fully rev.). Grand Rapids: Eerdmans.
- 1983. What Is Mission?, in A. F. Glasser & D. A. McGavran, *Contemporary Theologies of Mission*. Grand Rapids: Baker Book House, pp 15-29.
- McNALLY, Robert E. 1978. Die Keltische Kirche in Irland, in Schäferdiek, pp 91-115.
- MEEKING, Basil. 1987. An Obedient Response: The Common Witness of Christians, *Verbum SVD* vol 28, pp 5-18.
- MEEKS, Wayne A. 1983. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press.
- MEIER, John P. 1977. Two Disputed Questions in Matt 28:16-20, *Journal of Biblical Literature* vol 96, pp 407-424.
- MEMORANDUM. 1982. Memorandum from a Consultation on Mission (Produced by a Consultation held in Rome, May 1982, and Organized by the Secretariat for Promoting Christian Unity), *International Review of Mission* vol 71, pp 458-477.
- MERKLEIN, H. 1978. *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip:*

- Untersuchung zur Ethik Jesu*. Würzburg: Echter Verlag.
- MESTHENE, Emmanuel. 1967. Technology and Religion, *Theology Today* vol 23, pp 481-495.
- MEYER, Ben F. 1986. *The Early Christians: Their World Mission and Self-Discovery*. Wilmington: Michael Glazier, Inc.
- MEYER, Heinrich. 1958. Die Existenz junger Kirchen als Frage an die abendländische Theologie, in J. Heubach & H.-J. Ulrich (eds), *Sammlung und Sendung* (Eine Festgabe für Heinrich Rendtorff). Berlin: Christlicher Zeitschriftenverlag, pp 218-224.
- MICHEL, Otto. 1941. Menschensohn und Völkerwelt, *Evangelische Missions-Zeitschrift* vol 2, pp 257-267.
- 1950/51. Der Abschluss des Matthäusevangeliums, *Evangelische Theologie* vol 10, pp 16-26.
- MICHIELS, Robrecht. 1989. The Self-Understanding of the Church after Vatican II, *Louvain Studies* vol 14, pp 83-107.
- MIGUEZ BONINO, J. 1975. *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Philadelphia: Fortress Press.
- 1976. *Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution*. London: Hodder & Stoughton.
- 1980. For Life and Against Death. A Theology that Takes Sides, *The Christian Century* vol 97, pp 1154-1158.
- 1981. Doing Theology in the Context of the Struggles of the Poor, *Mid-Stream* vol 20, pp 369-373.
- MINEAR, Paul S. 1961. Gratitude and Mission in the Epistle to the Romans, in *Basileia*. Walter Freytag zum 60. Geburtstag. Stuttgart: Evang. Missionsverlag, pp 42-48.
- 1977. *Images of the Church in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press (3d printing).
- MITTERHÖFER, Jakob. 1974. *Thema Mission*. Vienna: Herder.
- MOFFETT, Samuel H. 1987. Early Asian Christian Approaches to Non-Christian Cultures, *Missiology* vol 15, pp 473-486.
- MOLTMANN, Jürgen. 1967. *Theology of Hope*. New York: Harper & Row.

- 1975. *The Experiment Hope*. London: SCM Press.
- 1977. *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*. London: SCM Press (first published in 1975).
- MONTGOMERY, Jim. 1989. *Dawn 2000: 7 Million Churches to Go*. Pasadena: William Carey Library.
- MOO, Douglas. 1987. Paul and the Law in the Last Ten Years, *Scottish Journal of Theology* vol 40, pp 287-307.
- MOORHEAD, James H. 1984. The Erosion of Postmillennialism in American Religious Thought, *Church History* vol 53, pp 61-77.
- 1988. Searching for the Millennium in America, *The Princeton Seminary Bulletin* vol 9, pp 17-33.
- MORITZEN, Niels-Peter. 1982. Koloniale Konzepte der Protestantischen Mission, in Bade, pp 51-67.
- MOSALA, Itumeleng J. 1989. *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Grand Rapids: Eerdmans.
- MOTT, John R. 1902. *The Evangelization of the World in This Generation*. London: Student Volunteer Movement (first published in 1900).
- MOUTON, Johann. 1983. Reformation and Restoration in Francis Bacon's Early Philosophy, *The Modern Schoolman* vol 60, pp 101-122.
- 1987. The Masculine Birth of Time-Interpreting Francis Bacon's Discourse on Scientific Progress, *South African Journal of Philosophy* vol 6, pp 43-50.
- MÜLLER, K. 1978. "Holistic Mission" oder das "umfassende Heil", in Waldenfels, pp 75-84.
- 1986. Die Welt setzt die Tagesordnung. Akzentverschiebungen im Missionsverständnis, *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* vol 70, pp 128-135.
- 1987. *Mission Theology: An Introduction*. Nettetal: Steyler Verlag.
- 1989. *Josef Schmidlin (1876-1944)*. Paps historiker und Begründer der Katholischen Missionswissenschaft. Nettetal: Steyler Verlag.
- MÜLLER, K., & SUNDERMEIER, T. (eds). 1987. *Lexikon missions-theologischer Grundbegriffe*. Berlin: Dietrich Reimer.

- MUSSNER, Franz. 1976. "Ganz Israel wird gerettet werden" (Römer 11, 26), *Kairos* vol 18, pp 241-255.
- 1982. Die Juden im Neuen Testament, *Bibel und Liturgie* vol 55, pp 4-14.
- MYKLEBUST, O. G. 1955 & 1957. *The Study of Missions in Theological Education*. Oslo: Egede Instituttet (2 volumes).
- 1961. Integration or Independence? Some Reflections on the Study of Missions in the Theological Curriculum, in *Basilea* (Walter Freytag zum 60. Geburtstag). Stuttgart: Evang. Missionsverlag, pp 330-340.
- 1989. Missiology in Contemporary Theological Education, *Mission Studies* vol 6, pp 87-107.
- NACPIL, Emerito. 1971. Whom Does the Missionary Serve and What Does He Do?, in *Missionary Service in Asia Today*. Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, pp 76-80.
- NEILL, Stephen. 1959. *Creative Tension*. London: Edinburgh House Press.
- 1960. *The Unfinished Task*. London: Edinburgh House Press (first Published in 1957)
- 1966a. *A History of Christian Missions*. Harmondsworth: Penguin (first published in 1964).
- 1966b. *Colonialism and Christian Missions*. London: Lutterworth.
- 1968. *The Church and Christian Union*. London: Oxford University Press.
- NEL, D. T. 1988. *Kritiese Hermeneutiek as model vir sendingwetenskaplike navorsing*. Pretoria: Univ. of South Africa (unpublished doctoral dissertation).
- NEL, M.D.C. de W. 1958. Enkele vraagstukke van ons sendingtaak onder die Bantoe, *Op die Houison* vol 20 (March), pp 6-26.
- NEUHAUS, R. J. 1984. *The Naked Public Square*. Grand Rapids: Eerdmans.
- NEUHAUS, R. J. & CROMARTIE, M. (eds). 1987. *Piety and Politics: Evangelicals and Fundamentalists Confront the World*. Washington: Ethics and Public Policy Center.

- NEWBIGIN, Lesslie. 1958. **One Body, One Gospel, One World**. London & New York: International Missionary Council.
- 1969. *The Finality of Christ*. London: SCM Press.
- 1978. *The Open Secret: Sketches for a Missionary Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1979. Context and conversion, *International Review of Mission* vol 68, pp 301-312.
- 1982. Cross-currents in Ecumenical and Evangelical Understandings of Mission, *International Bulletin of Missionary Research* vol 6, pp 146-151.
- 1986. *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture*. Geneva: World Council of Churches.
- 1987. *Mission in Christ's Way*. Geneva: World Council of Churches.
- NEWMAN, John Henry (Cardinal). 1970. *Historical Sketches*. Vol II. Westminster, Maryland: Christian Classics Inc. (first published in the 1830s).
- NIDA, E. A. 1968. *Religion Across Cultures*. New York: Harper & Row.
- NIE. 1980. *Evangelism: Convergence and Divergence*. London: Nationwide Initiative in Evangelism.
- NIEBUHR, H. Richard. 1959. *The Kingdom of God in America*. New York: Harper & Brothers (first published in 1937).
- 1988. The Social Gospel and the Mind of Jesus, *The Journal of Religious Ethics* vol 16, pp 115-127.
- NIEBUHR, Reinhold. 1960. *Moral Man and Immoral Society*. New York: Charles Scribner's Sons (first published in 1932).
- NISSSEN, Johannes. 1984. *Poverty and Mission: New Testament Perspectives* (IIMO Research Pamphlet No 10). Leiden: Inter-university Institute for Missiological and Ecumenical Research.
- NISSIOTIS, Nikos A. 1968. *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*. Stuttgart: Evang. Verlagswerk.
- NOCK, A. D. 1933. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. London: Oxford

University Press.

- NOLAN, Albert. 1976. *Jesus Before Christianity*. Maryknoll, New York: Orbis Books. Cape Town: David Philip.
- 1988. *God in South Africa: The Challenge of the Gospel*. Cape Town/Johannesburg: David Philip.
- NØRGAARD, Anders. 1988. *Mission und Obrigkeit: Die Dänisch-Hallesche Mission in Tranquebar 1706-1845*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- NÜRNBERGER, Klaus. 1970. Systematisch-theologische Lösungsversuche zum Problem der anderen Religionen und ihre missionsmethodischen Konsequenzen, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religions-philosophie* vol 12, pp 13-43.
- 1982. *Die Relevanz des Wortes im Entwicklungsprozess*. Frankfurt/Main: Peter Lang.
- 1978a. *Ethik des Nord-Süd-Konflikts*. Das globale Machtgefälle als theologisches Problem. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- 1987b. The Eschatology of Marxism, *Missionalia* vol 15, pp 105-109.
- OBERMAN, Heiko. 1983. *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*. Berlin: Severin & Siedler.
- 1986. *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- OECUMENISCHE INLEIDING. 1988. *Oecumenische inleiding in de Missiologie* (eds A. Camps, L. A. Hoedemaker, M. R. Spindler, & F. J. Verstraelen). Kampen: Kok.
- OHM, Thomas. 1962. *Machet zu Jüngern alle Völker: Theorie der Mission*. Freiburg/B: Ericch Wevel Verlag.
- OLLROG, W. -H. 1979. *Paulus und seine Mitarbeiter*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- ORCHARD, R. K. 1958. *The Ghana Assembly of the International Missionary Council*. London: Edinburgh House Press.
- OSBORNE, Grant R. 1976. Redaction Criticism and the Great Commission, *Journal of the Evangelical Theological Society* vol 19, pp 73-85.

- PASCOE, C. F. 1901. *Two Hundred Years of the S.P.G.* London: S.P.G.
- PATON, David M. 1953. *Christian Missions and the Judgment of God.* London: SCM Press.
- PESCH, Rudolf. 1969. Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission. Eine Studie zu Mk. 1, 16-20, *Zeitschrift für Katholische Theologie* vol 91, pp 1-31.
- 1982. Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission, in Kertelge, pp 11-70.
- PETERS, George W. 1980. Jesus of Nazareth — the First Evangelizer, *Studia Missionalia* vol 29, pp 105-124.
- PETERSEN, Norman R. 1985. *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World.* Philadelphia: Fortress Press.
- PFÜRTNER, Stephan. 1984. Die Paradigmen von Thomas und Luther. Bedeutet Luthers Rechtfertigungsbotschaft einen Paradigmenwechsel?, in Küng & Tracy, pp 168-192.
- PHILIP, John. 1828a, 1828b. *Researches in South Africa.* London: James Duncan (two volumes).
- PIERIS, Aloysius, S.J. Inculturation in Non-Semitic Asia, *The Month* no 1420, pp 83-87.
- PIET, John H. 1970. *The Road Ahead: A Theology for the Church in Mission.* Grand Rapids: Eerdmans.
- PIXLEY, George V. 1981. *God's Kingdom.* Maryknoll, New York: Orbis Books.
- POBEE, John S. 1987. *Who are the Poor? The Beatitudes as a Call to Community.* Geneva: World Council of Churches.
- POCOCK, Michael. 1988. The Destiny of the World and the Work of Missions, *Bibliotheca Sacra* vol 145, pp 436-451.
- POLANYI, Michael. 1958. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy.* London: Routledge & Kegan Paul.
- POPPER, Karl R. 1979. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach.* Oxford: Oxford University Press (first published in 1972).
- PORTEFAIX, Lilian. 1988. *Sisters Rejoice: Paul's Letter to the Philippi-*

- ans and Luke Acts as Received by First Century Philippian Women:*
Stockholm: Almqvist Wiksell.
- POWER, John, SMA. 1970. *Mission Theology Today*. Dublin: Gill & Macmillan.
- PRINZ, Friedrich. 1978. Peregrinatio, Mönchtum und Mission, in Schäferdiek, pp 445-465.
- RAHNER, karl. 1966. Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche, in *Handbuch der Pastoraltheologie* vol II/2 (Freiburg/B: Herder), pp 46-80.
- RÄISÄNEN, Heikki. 1983. *Paul and the Law*. Tübingen: Mohr.
—— 2987. Paul's Conversion and the Development of His View of the Law, *New Testament Studies* vol 33, pp 404-419.
- RATSCHOW, C. -H. 1987. Theologie der Religionen, in Müller & Sundermeier, pp 495-505.
- RENGSTORF, K. H. 1967. *Mathetes*, in *Theological Dictionary of the New Testament* vol IV. Grand Rapids: Eerdmans.
- RENNSTICH, Karl. 1982a. The Understanding of Mission, Civilisation and Colonialism in the Basel Mission, in Christensen & Hutchison, pp 94-103.
—— 1982b. Überwindung falscher Alternativen: Missionsverständnis bei "Ökumenikern" und "Evangelikalen", *Lutherische Monatshefte* vol 21, pp 544-548.
- REUTER, T. (ed). 1980. *The Greatest Englishman: Essays on St Boniface and the Church at Crediton*. Eseter: Paternoster.
- RICKENBACH, H. 1970. "Erneuerung in der Mission". Zum Sektionsbericht II der Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968, in Stirnimann, pp 61-80.
- RIVINIUS, Karl J. (ed). 1983. *Schuld, Sühne und Erlösung*. St. Augustin: Steyler Verlag.
- ROBERTS, J. H. 1983. Struktuur en betekenis van Filemon, *Theologia Evangelica* vol 16, no 3, pp 59-70.
- ROOY, Sidney H. 1965. *The Theology of Missions in the Purittan Tradition*.

Grand Rapids: Eerdmans.

- ROSE, Karl. 1960. Missionare und Missionsmethoden der Russischen Orthodoxen Kirche, *Zeichen der Zeit* vol 14, pp 453-457.
- ROSENKRANZ, Gerhard. 1977. *Die christliche Mission: Geschichte und Theologie*. Munich: Chr. Kaiser Verlag
- ROSIN, H. H. 1972. *Missio Dei: An examination of the Origin, Contentes and Function of the Term in Protestant Missiological Discussion*. Leiden: Inter-university Institute for Missiological and Ecumenical Research.
- ROSS, Andrew. 1986. *John Philip (1775-1851): Missions, Race and Politics in South Africa*. Aberdeen: Aberdeen Univ. Press.
- RUSSELL, Bertrand. 1970. *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press (first published in 1912).
- RUSSELL, Walter B. 1988. An Alternative Suggestion for the Purpose of Romans, *Bibliotheca Sacra* vol 145, pp 174-184.
- RÜTTI, Ludwig. 1972. *Zur Theologie der Mission: Kritische Analysen und neue Orientierungen*. Munich: Chr. Kaiser Verlag.
- 1974. Mission — Gegenstand der Praktischen Theologie oder Frage an die Gesamtheologie?, in F. Klostermann & R. Zerfass (eds), *Praktische Theologie Heute*. Munich: Chr. Kaiser Verlag, pp 288-307.
- RZEPKOWSKI, H. 1974. The Theology of Mission, *Verbum SVD* vol 15, pp 79-91.
- 1983. Umgrenzung des Missionsbegriffes und das neue Kirchliche Gesetzbuch, *Verbum SVD* vol 24, pp 101-139.
- SAAYMAN, W. A. 1984. *Unity and Mission*. Pretoria: Univ. of South Africa.
- SAMUEL, V. & SUGDEN, Chris. 1986. Evangelism and Social Responsibility: A Biblical Study on Priorities, in Bruce Nicholls (ed), *In Word and Deed*. Grand Rapids: Eerdmans, pp 189-214.
- SAMUEL, Vinay, & SUGDEN, Chris (eds). 1987. *The Church in Response to Human Need*. Grand Rapids: Eerdmans.
- SANDERS, E.P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia:

- Fortress Press.
- 1983. *Paul, the Law, and the Jewish People*. Philadelphia: Fortress Press.
- SANDERS, Jack T. 1981. The Parable of the Pounds and Lucan Anti-Semitism, *Theological Studies* vol 42, pp 660-668.
- SCHÄFERDIEK, Knut (ed). 1978. *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Bd II/1: Die Kirche des fruheren Mittelalters*. Munich: Chr. Kaiser Verlag.
- SCHÄFERDIEK, Knut. 1978. Die Grundlegung der angelsächsischen Kirche im Spannungsfeld insular-keltischen und kontinental-römischen Christentums, in Schäferdiek, pp 149-191.
- SCHÄRER, Hans. 1944. *Die Begründung der Mission in der Katholischen und evangelischen Missionswissenschaft* (Theologische Studien, Heft 16). Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag.
- SCHÄUFELE, Wolfgang. 1966. *Das missionarische Bewusstsein und Wirken der Täufer*. Neukirchen-Vluyn: Verlag des Erziehungsvereins.
- SCHEFFLER, E. H. 1988. *Suffering in Luke's Gospel*. University of Pretoria: unpublished doctoral dissertation.
- SCHERER, J. A. 1968. Ecumenical Mandates for Mission, in Norman A. Horner (ed), *Protestant Crosscurrents in Mission*. Nashville/New York: Abingdon.
- 1969. *Justinian Welz: Essays by an Early Prophet of Mission*. Translated, annotated and with an historical introduction. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1971. Missions in Theological Education, in William J. Danker & Wi Jo Kang (eds), *The Future of the Christian World Mission*. Studies in Honor of R. Pierce Beaver. Grand Rapids: Eerdmans, pp 143-155.
- 1974. Bangkok: A Lutheran Appraisal, *Dialog* vol 13, pp 137-142.
- 1987. *Gospel, Church, and Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- SCHICK, Erich. 1943. *Vorboten und Bahnbrecher: Grundzuge der evangelischen Missionsgeschichte bis zu den Anfängen der Basler*

- Mission*. Basel: Basler Missionsbuchhandlung.
- SCHINDLER, Alfred. 1987. Augustins Ekklesiologie in den Spannungsfeldern seiner Zeit und heutiger Ökumene, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* vol 34, pp 295-309.
- SCHLIER, Heinrich. 1971. Die "Liturgie" des apostolischen Evangeliums (Römer 15, 14-21), in *Das Ende der Zeit* (Exegetische Aufsätze und Vorträge III). Freiburg/Basel: Herder, pp 169-183.
- SCHMEMANN, Alexander. 1961. The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition, in G. H. Anderson (ed), *The Theology of the Christian Mission*. London: SCM Press pp 250-257.
- SCHMIDT, Johann. 1973. Die missionarische Dimension der Theologie, in Horst Balz & Siegfried Schulz (eds), *Das Wort und die Wörter* (Festschrift Gerhard Friedrich). Stuttgart: Kohlhammer, pp 193-201.
- SCHMITZ, Josef. 1971. *Die Weltzuwendung Gottes: Thesen zu einer Theologie der Mission*. Freiburg/B: Imba-Verlag.
- SCHNEIDER, Gerhard. 1982. Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien, in Kertelge, pp 71-92.
- SCHNEIDER, Reinhard. 1978. Karl der Große — Politisches Sendungsbewusstsein und Mission, in Schäferdiek, pp 227-248.
- SCHOTTROFF, L., & STEGEMANN, W. 1986. *Jesus and the Hope of the Poor*. Maryknoll, New York: Orbis Books. Translated by Matthew J. O'Connell.
- SCHREITER, Robert J. 1982. The Bible and Mission: A Response to Walter Brueggeman and Beverly Gaventa, *Missiology* vol 10, pp 427-434.
- 1985. *Constructing Local Theologies*. Maryknoll, New York: Orbis Books. London: SCM Press.
- SCHUMACHER, J. 1970. Geschichte der Missionstheologie — eine Denkaufgabe, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* vol 26, pp 175-186.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. 1976. *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*. South Bend: University of Notre

Dame Press.

- SCHÜTZ, P. 1930. *Zwischen Nil und Kaukasus*. Munich: Chr. Kaiser Verlag.
- SCHWEITZER, Albert. 1952. *The Quest of the Historical Jesus*. London: A & C. Black (first published in 1910).
- SCHWEIZER, Eduard. 1971. *Jesus*. Richmond: John Knox.
- SCOTT, Waldron. 1980. *Bring Forth Justice: A Contemporary Perspective on Mission*. Grand Rapids: Eerdmans.
- SEGUNDO, Juan Luis. 176. *The Liberation of Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- 1986. *The Humanist Christology of Paul*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- SENIOR, Donald, CP. 1983. The Foundations for Mission in the New Testament, in Donald Senior, CP and Carroll Stuhlmueller, CP, *The Biblical Foundations for Mission*. Maryknoll, New York: Orbis Books, pp 141-312.
- SEUMOIS, André. 1973. *Théologie Missionnaire I*. Rome: Bureau de Presse O.M.I.
- SHARPE, Eric J. 1974. New Directions in the Theology of Mission, *The Evangelical Quarterly* vol 46, pp 8-24.
- SHAULL, M. Richard. 1967. The Revolutionary Challenge to Church and Theology, *Theology Today* vol 23, pp 470-480.
- SHORTER, Aylward, WF. 1972. *Theology of Mission*. Cork: The Mercier Press.
- 1977. *African Christian Theology-Adaptation or Incarnation?* London: Geoffrey Chapman.
- 1988. *Toward a Theology of Inculturation*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- 1989. A Council for Africa, *Euntes* vol 22, pp 349-352.
- SIDER, Ronald J. 1980. An Evangelical Theology of Liberation, *The Christian Century* vol 97, pp 314-318.
- SINGLETON, Michael. 1977. Obsession With Possession?, *Pro Mundi*

Vita: Africa Dossier, no 4.

- SMIT, D.J. 1988. Responsible Hermeneutics A Systematic Theologian's Response to the Readings and Readers of Luke 12:35-48, *Neotestamentica* vol 22, pp 441-484.
- SMITH, Eugene L. 1968. *Mandate for Mission*. New York: friendship Press.
- SNJDERS, Jan, SM. 1977. *Evangelii Nuntiandi: The Movement of Minds, The Clergy Review* vol 62, pp 170-175.
- SNYDER, Howard. 1983. *Liberating the Church* Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press.
- SOARES-PRABHU, G.M., SJ. 1986. Missiology in or Missiologies?, *Mission studies*, no 6, pp 85-87.
- SONG, Choan-seng. 1977. *Christian Mission in Reconstruction: An Asian Analysis*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- SPINDLER, Marc. 1967. *La mission, combat pour le salut du monde*. Neuchâtel: delachaux et Niestlé.
- 1987. Meaning and Prospects of Common Witness, *Verbum SVD* vol 28, pp 18-28.
- 1988. Bijbelse fundering en oriëntatie van zending, in *Oecumenische inleiding*, pp 137-154.
- SPONG, John Selby. 1982. Evangelism When Certainty Is an Illusion, *The Christian Century* vol 99, pp 11-16.
- STACKHOUSE, Max. 1988. *Apologia: Contextualization, Globalization, and Mission in Theological education*. Grand Rapids: Eerdmans.
- STAMOOLIS, James J. 1986. *Eastern Orthodox Mission Theology Today*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- STANEK, Jaroslav B. 1985. Lukas — Theologe der Heilsgeschichte, *Communio Viatorum* vol 28, pp 9-31.
- STANLEY, David. 1980. Jesus, Saviour of Mankind, *Studia Missionalia* vol 29, pp 57-84.
- STEGEMANN, Ekkehard. 1984. "Hat Gott sein Volk verstossen? Das sei ferne!" *Pastoraltheologie* vol 73, pp 293-307.
- STEIGER, Lothar. 1980. Schutzrede für Israel. Römer 9-11, in *Fides pro*

- mundi vita* (H.-W. Gensichen zum 65. Geburtstag). Gütersloh: Gerd Mohn, pp 44-58.
- STENDAHL, K. 1968. *The school of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press (first published in 1954).
- 1976. *Paul Among Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress Press.
- STIRNIMANN, H. (ed). 1970. *Ökumenische Erneuerung in der Mission*. Freiburg/ B: Paulusverlag.
- STOTT, J.R.W. 1975. *Christian Mission in the Modern World*. London: Falcon.
- STOTT, J.R.W., & COOTE. Robert (eds). 1980. *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture*. Grand rapids: Eerdmans.
- STRANSKY, T. F. 1982. Evangelization, Missions, and social Action: A Roman Catholiic Perspective, *Review and Expositor* vol 79, pp 343-351.
- STRECKER, Georg. 1962. *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchungen zur Theologie des Matthäus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1983. Die neue, bessere Gerchtigkeit: Zur Auslegung der Bergpredigt, *Lutherische Monatshefte* vol 22, pp 165-169.
- STUHLMACHER, Peter. 1971. Zur Interpretation von Römer 11:25-32, in H.W. Wolff (ed), *Probleme biblischer Theologie* (Gehard von rad zum 70. Geburtstag). Munich: Chr. Kaiser Verlag, pp 555-570.
- SUNDERMEIER, Theo. 1962. *Mission, Bekenntnis und Kirche: Missions-theologische Probleme des 19. Jahrhunderts bei C. H. Hahn*. Wuppertal: Verlag der Rheinischen Missionsgesellschaft.
- 1986. Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, *Ökumenische Existenz Heute* 1, pp 49-100.
- SUNDKLER, Bengt. 1968. Bedeutung. Ort und Aufgabe der Missiologie in der Gegenwart, *Evangelische Missions-Zeitschrift* vol 25, pp 113-124.
- SWIFT, Louis J. 1983. *The Early Fathers on War and Military Service*. Wilmington: Michael Glazier.
- TALBERT, C. H. 1984. *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*. New York: Crossroad.

- TALBOT, C.H. 1970. St. Boniface and the German Mission, in Cuming, pp 45-58.
- TANNEHILL, Robert C. 1985. Israel in Luke-Acts: A Tragic Story, *Journal of Biblical Literature* vol 104, pp 69-85.
- TAYLOR, J.V. 1972. *The Go-Between God: The Holy Spirit and the Christian Mission*. London: SCM Press.
- TEMPLE, W. 1976. *Christianity and the Social Order*. London: Shephard-Walwyn (reprint of 1942 edition).
- THAUREN, J. 1927. *Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat*. Münster: Aschendorffsche Verlagbuchhandlung.
- TIEDE, David L. 1980. *Prophecy and History in Luke-Acts*. Philadelphia: Fortress Press.
- TORRES, S. & FABELLA, V., MM (eds). 1978. *The Emergent Gospel: Theology from the Developing World*. London: Geoffrey Chapman.
- TOUNBEE, Arnold J. 1969. *Experiences*. London: Oxford University Press.
- TRACY, David. 1984. Hermeneutische Überlegungen im Neuen Paradigm. in Küng & Tracy. pp 76-102.
- TRILLING, Wolfgang. 1964. *Das wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*. Munich: Kösel-Verlag (3d rev. ed.).
- UKPONG, Justin. 1987. What is Contextualization? *Neue Zeitschrift für missionswissenschaft* vol 43, pp 161-168.
- VAN DEN BERG, Johannes. 1956. *Constrained by Jesus' Love: An Enquiry into the Motives of the Missionary Awakening in Great Britain in the Period Between 1698 and 1815*. Kampen: Kok.
- VAN DER AALST, A.J. 1974. *Aantekeningen bij de hellenisering van het christendom*. Nijmegen: Dekker & van de Vegt.
- VAN DER LINDE, J. M. 1973. Evangelisatie en humanisatie in de 17e en 18e eeuw, *Wereld en Zending* vol 15, pp 291-312
- VAN ENGELEN, J.M. 1975. Missiologie op een keerpunt, *Tijdschrift voor Theologie* vol 15, pp 291-312.
- VAN HUYSSTEEN, Wentzel. 1986. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording: Teorievorming in die Sistematiese Teologie*. Pretoria:

Human Sciences Research Council.

- VAN LEEUWEN, Arend Th. 1964. *Christianity in World History: The Meeting of the Faiths of East and West*. London: Edinburgh House Press.
- VAN SWIGCHEM, Douwe. 1955. *Het missionair karakter van de christelijke gemeente volgens de brieven van Paulus en Petrus*. Kampen: Kok.
- VAN'T HOF, I.P.C. 1972. *Op zoek naar het geheim van de zending: In dialoog met de wereldzendingconferenties 1910-1963*. Wageningen: Veenman.
- 1980. Gehoorzaamheid aan het zendingsbevel, *Kerk en Theologie* vol 37. pp 44-53.
- VAN WINSEN. G.A.C., CM. 1973. *L'assistance missionnaire Catholique*. Leiden: Inter-university Institute for Missiological and Ecumenical Research.
- VERKUYL, J. 1978a. *Contemporary Missiology: An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1978b. *Inleiding in de Evangelistiek*. Kampen: Kok.
- VERSTRAELEN, F.J. 1988. Van zending- en missiewetenschap maar een gezamenlijke missiologie. in *Oecumenische inleiding*, pp 411-443.
- VILLA-VICENCIO, Charles. 1988. *Trapped in Apartheid: A Socio-Theological History of the English-Speaking Churches*. Marylnoll, New York: Orbis Books & Cape Town: David Philip.
- VISCHER. Lukas. 1976. *Veränderung der Welt-Bekehrung der Kirchen: Denkanstöße der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi*. Frankfurt/Main. Otto Lembeck.
- VISSER'T HOOFT, W.A. 1928. *The Background of the Social Gospel*. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink.
- 1980. Pan-Christians Yesterday and Today, *The Ecumenical Review* vol 32, pp 387-395.
- VON CAMPENHAUSEN, H. 1974. Das Martyrium in der Mission, in Frohnes & Knorr, pp 71-85 (first published in 1937).

- VON DOBSCHÜTZ, E. 1928. Matthäus als rabbi und katechet, *Zeitschr. f. die Neutest. Wissenschaft* vol 27, pp 338-348.
- VON SODEN, Hans. 1974. Die christliche Mission in Altertum und Gegenwart, in Frohnes & Knorr, pp 18-31 (first published in 1956).
- VOULGARAKIS, Elias .1965. Mission and Unity from the Theological Point of View, *International Review of Missions* vol 54, pp 298-307.
- 1987. Orthodoxe Mission, in Müller & Sundermeier, pp 355-360.
- WAGNER, C. Peter. 1979. *Our Kind of People: The Ethical Dimensions of Church Growth in America*. Atlanta: John Knox.
- WALASKAY, Paul W. 1983. "And so we came to rome": *The Political Perspective of St Luke*. Cambridge: University Press.
- WALDENFELS, Hans. 1977. Mission als Vermittlung von umfassendem Heil, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* vol 61, pp 241-255.
- WALDENFELS, Hans (ed). 1978. "... denn ich bin bei Euch" (Mt 28,20): *Perspektiven im christlichen Missionsbewusstsein heute* (Festgabe für Josef Glazik und Bernward Willeke). Einsiedeln: Benziger.
- 1987. Kontextuelle Theologie, in Müller & Sundermeier, pp 224-230.
- WALKER, G.S.M. 1970. St Columban: Monk or Missionary? in Cuning, pp 39-44.
- WALKER, R. 1967. *Die Heilsgeschichte im Ersten Evangelium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WALLS, Andrew F. 1982a. British Missions. in Christensen & Hutchison, pp 159-166.
- 1982b. The Gospel as the Prisoner and Liberator of Culture, *Missionalia* vol 10, pp 93-105.
- 1988. Missionary Societies and the Fortunate Subversion of the Church, *The Evangelical Quarterly* vol 88, pp 141-155.
- WALSH, John, MM. 1982. *Evangelization and Justice*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- 1990. *Integral Justice: Changing People Changing Structures*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

- WALTER, Nikolaus. 1979. Christusglaube und heidnische Religiosität in paulinischen Gemeinden, *New Testament Studies* vol 25, pp 422-442.
- WARNECK, Gustav. 1906. *Outline of a History of Protestant Missions*. Edinburgh & London: Olihant, Anderson & Ferrier (3d English ed., translated from the eighth German ed.).
- WARNECK, Johannes. [1909]. *The Living Christ and Dying Heathenism*. New York: Fleming H. Revell Co. (no date).
- 1913. *Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission*. Berlin: Martin Warneck.
- WARREN, M.A.C. 1948. *The Truth of Vision*. London: The Canterbury Press.
- 1961. The Thought and Practice of Missions, in *Basileia* (Walter Freytag zum 60. Geburtstag). Stuttgart: Evang. Missionsverlag, pp 158-165.
- 1965. *The Missionary Movement from Britain in Modern History*. London: SCM Press.
- 1967. *Social History and Christian Mission*. London: SCM Press.
- WATSON, David Lowes. 1983a. The Church as Journalist: Evangelism in the Context of the Local Church in the United States, *International Review of Mission* vol 72, pp 57-74.
- 1983b. Evangelism: A Disciplinary Approach, *International Bulletin of Missionary Research* vol 7, pp 6-9.
- WEBER, Winfried. 1978. Mission als Befreiung zum universalen Heil, in Waldenfels, pp 85-99.
- WEDDERBURN, A.J.M. 1988. Paul and Jesus: Similarity and Continuity, *New Testament Studies* vol 34, pp 161-182.
- WERNLE, Paul. 1899. *Paulus als Heidenmissionar*. Freiburg/B: Mohr.
- WEST, Charles C. 1971. *The Power to be Human: Toward a Secular Theology*. New York: The Macmillan Company.
- WIEDENMANN, Ludwig. 1965. *Mission und Eschatologie: Eine Analyse der neueren deutschen evangelischen Missionstheologie*. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei

- WIEDERKEHR, Dietrich. 1976. *Glaube an Erlösung: Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute*. Freiburg/B: Herder.
- 1982. Die ganze Erlösung: Dimensionen des Heils, *Theologische Quartalschrift* vol 162, pp 329-341.
- WIESER, Thomas (ed). 1966. *Planning for Mission: Working Papers on the New Quest for Missionary Communities*. New York: U.S. Conference for the World Council of Churches.
- 1973. Report on the Salvation Study, *International Review of Mission*, vol 62, pp 170-179.
- WILCKENS, Ulrich. 1959. Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* vol 56, pp 273-293.
- 1963. *Die Missionsreden der Apostelgeschichte: Form- und traditions-geschichtliche Untersuchungen* (2., durchgesehene Auflage). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- WILKEN, Robert L. 1980. The Christians as the Romans (and Greeks) Saw them, in E. P. Sanders (ed), *Jewish and Christian Self-Understanding*, vol 1, *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*. London: SCM Press, pp 100-125, 234-236.
- WILKENS, Wilhelm. 1985. Die Komposition des Matthäus-Evangeliums, *New Testament Studies* vol 31, pp 24-33.
- WILSON, Samuel, & SIEWERT, John (eds). 1986. *Mission Handbook: North American Protestant Ministries Overseas* (13th edition). Monrovia, California: MARC.
- WILSON, Stephen G. 1973. *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*. Cambridge: University Press.
- World Council of Churches 1961. *The New Delhi Report: The Third Assembly of the World Council of Churches*. London: SCM Press.
- 1967. *The Church for Others and The Church for the World*. Geneva: World Council of Churches.
- 1968. *The Uppsala Report 1968: Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches*. Geneva: World Council

- of Churches.
- 1973. *Bangkok Assembly 1973: Minutes and Report of the Assembly of the Commission on World Mission and Evangelism of the World Council of Churches*. Geneva: World Council of churches.
- 1976. *Breaking Barriers: The Official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches, Nairobi 1975* (ed David M. Paton). London: SPCK.
- 1979. *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*. Geneva: World Council of Churches.
- 1980. *Your Kingdom Come: Report on the World Conference on Mission and Evangelism, Melbourne, Australia*. Geneva: World Council of Churches.
- 1983. *Gathered for Life: Official Report, VI Assembly of the World Council of Churches, Vancouver 1983* (ed David Gill). Geneva: World Council of Churches.
- 1990. *The San Antonio Report* (ed F. R. Wilson). Geneva: World Council of Churches.
- WRIGHT, G. Ernest. 1952. *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*. London: SCM Press.
- YANNOULATOS, Anastasios: see ANASTASIOS of Androussa.
- YODER, J. H. 1972. *The Politics of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans.
- YOUNG, Frances. 1988. The Critic and the Visionary, *Scottish Journal of Theology* vol 41, pp 297-312.
- ZELLER, Dieter. 1982. Theologie der Mission bei Paulus, in Kertelge, pp 164-189.
- ZINGG, Paul. 1973. Die Stellung des Lukas zur Heidenmission, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* vol 29, pp 200-209.
- ZUMSTEIN, Jean. 1972. Matthieu 28:16-20, *Révue de Théologie et de Philosophie* vol 22, pp 14-33.

主題索引

A

- Accommodation 「變通」 408-09 ; 衰落的因素 612-17 ; 意義 612-14
- Anabaptist 重洗派 與路德宗的對照 319-21 ; 宣教拓展 324-25 ; 對政治的觀點 325
- Apocalyptic, Pauline 保羅的末世啓示觀 : 與猶太教觀點的比較 180-81 ; 在希臘教會中式微 258-59 ; 與倫理 193-98 ; 以耶穌爲中心角色 183-85
- Apocalyptic 末世啓示(或啓示文學) : 基督教與 182-83 ; 與末世論比較 184 ; 歷史背景 181-82 ; 猶太教觀點與保羅觀點的比較 190 ; 保羅與 180-81, 227-29
- Awakening, Great 大覺醒運動 : 美洲殖民地 369-71
- Awakening, Second 第二次覺醒運動 (1787-1825) 371-75

B

- Basel Mission 巴塞爾宣道團 375, 383, 394, 396, 442

C

- Calvinism 加爾文宗 : 歷史 338-

39 ; 與宣教 338-44 ; 的宣教與末世論 342-44

- Catholicism 天主教 : 佈道和社會關懷 551
- China Inland Mission 中國內地會 423, 446
- Christendom 基督王國 : 與國家 365-68
- Christianity 基督教 : 末世啓示(或啓示文學)與 182-83 ; 與西方文化混淆 389-98 ; 個人主義的影響 363 ; 啓蒙運動轉變到 356-65 ; 中第一世紀的歷史因素 108 ; 新的宗教 637-38 ; 從猶太人到希利尼人 249-52
- Christianity 基督教 : 馬太關於希臘猶太基督教的立場 81
- Christianization 基督教化 : 殖民地化與 365-66
- Church 教會 : 安提阿 54-56 ; 爲新的群體 224 ; 使徒的重要性 154 ; 馬太與當時的意義 105-06 ; 路加福音中的意義 153-54 ; 宣教和(保羅的觀點) 215 ; 宣教作爲基本的層面 680-84 ; 的宣教本質 218-21 ; 保羅的觀點 193-95 ; 與世界的關係 192-93, 228-30

- Church and Society Conference 『教會與社會』研討會（日內瓦，1966）
351, 476, 515, 532, 543, 587, 589
- Church Protestant 更正教：對聖職的看法 639-41
- Church, early 早期教會：失敗之處 62-65；的制度化 66-67；猶太教與 65；66-68：的宣教和神學 17-18
- Church, Eastern 東方教會：歷史背景 266-69；的宣教典範 249-80；的神學 281-82
- Church, Hellenistic 希臘化教會：的末世論 257-62；之保羅的末世啓示觀 258-59；之救恩觀 260-61
- Church, Roman Catholic 羅馬教：梵二的影響 496-98；進入文化與 614-16；中世紀的宣教典範 281-314
- Church, the 教會：人類社群的一部分 522-23；爲神的子民 500-01；爲聖禮、標記、工具 501-04；主後 85 年之後的處境 251-23；定義 327-28；的 ecclesial 形態 493；普世宣教典範 492-700；之基本的宣教本質 498-500；諾斯底主義與 261-62；希臘哲學與 254-56；耶穌與 110；地方教會爲宣教的教會 508-11；失去信心（1970）517；與國家的關係 289-92；365-69；之聖靈的角色 263；國家與 269-70；世界與 504-507
- Church, Western 西方教會：救贖觀 280
- Churches, "young" 『年輕』教會 4；父權心態對之影響 403；現代的 486；對之承認 507-10；611-14
- Churches, colonial 殖民地的教會：缺乏自主 301-302
- Churches, Orthodox 正統教會：東西教會分家的影響 272-76；宣教上的努力 270-77
- Clergy 聖職：更正教的觀點 639-41；成爲祭司制度 638-40
- Colonialism 殖民主義：英國與德國之比較 407-408；歷史背景 298-99；少數反對西方化 416-18；宣教與 298-302, 404-18；宣教士與 405-407；種族主義與 411-12
- Colonies 殖民地：對教會與國家分裂的影響 366
- Commandment: the Great 大教訓 82-83
- Commission, the Great: 大使命 重洗派與 324；在現代更正教宣教中的重要性 455-57；馬太福音之 74-75, 80-82, 91-92；路加福音之 116；路德宗的正統思想與 327-33；之探討 70-72
- Confessionalism 宗派主義的復興 443

Contextualization 處境化：宣教即
567-84；之起源 567-71

Conversion 歸正：之歷史意義
161；以色列之 210-12；路加福
音中的意義 149-50；在保羅的傳
講中 173-74；救恩與 668-69

Council of Florence 佛羅倫斯會議
286

Council of Nicea 尼西亞會議 266

Crusades 十字軍 295-96

Culture 文化：對福音的影響 388-
97

CWME 墨西哥會議（1963）513,
662, 675；墨爾本會議（1980）
502-22, 578, 580, 600；曼谷
（1973）516, 529, 534, 542,
616；San Antonio（1989）523,
580, 625, 635, 666, 668

D

Darwinism 達爾文主義：後千禧年觀
與 429

Dialogue 對話：聖靈在其他文化中
的活動 661；委身與 662；與
宣教的符合及相異點 666-65；謙
卑與 663；猶太教與基督徒
201；宣教與 660-63；在各種宗
教中的關係 664-66

Disciple 門徒：馬太福音中的意義
92-100；101-103

Donatism 多納徒派：奧古斯丁對之
駁斥 284-88；背景 284

E

Easter 復活：意義 48-51, 7707-709

EATWOT 第三世界神學家普世聯合
大會 573, 585

Ebionitism 伊便尼派 488

Eclusivism 排他論：律法與 203-
04；現代與後現代角度 653-54

Ecumenical Missionary Conference
普世宣教大會：412-13；紐約會議
（1900）402-403, 450-51

Ecumenical spirit 普世精神：在十八
世紀的美國 441-43

Ecumenism 普世主義：在天主教的歷
史 627-30；宣教與 621-27；
在更正教的歷史 621-27；梵二與
629-30

Edict of Milan 米蘭詔書 265

Edinburgh World Missionary Confer-
ence 愛丁堡世界宣教會議
（1910）394, 434, 451, 453

Ekklesia 教會：特色 215；保羅書
信中的 214-16

Enlightenment 啟蒙運動：背景
47-48；中的聖經主旨 446-57；
對進步理念的挑戰 475-78；對基
督教的改變 356-65；基督教信仰
與 355-65；宗派主義與 440-41；
對基督徒自信的影響 648-49；戰
爭的影響 467；對宣教範疇的影
響 347-462；衰落的因素 369-
71；宣教的主旨 379-457；教會

71 ; 宣教的主旨 379-457 ; 教會與國家的關係 365-69 ; 宗教與 353 ; 之兩個科學研究方法 466 ; 科學對它的挑戰 465-69

Epistemology 認識論：在處境神學中的特色：571-74

Eschatology 末世論：與末世啓示比較 184 ; 爲耶穌與早期教會之基要論點 687-91 ; 失去歷史性的特色 685-87 ; 主要學派 688-691 ; 宣教與 691-694 ; 696-700 ; 清教徒與 686-87 ; 廿世紀重新發現 683-85

Evangelicalism 佈道：新方向 550-54

Evangelicals 福音派人士：種族隔離與 549 ; 十九世紀的 375-78 ; 中的社會覺醒 375-78

Evangelism 佈道：爲宣教的層面 13 ; 天主教與 550 ; 定義 550-54 ; 宣教與 553-67 ; 社會關懷與 425-32 542-49

F

Faith 信仰：在外邦人中的 75-76 ; 強迫接受 291-97 ; 啓蒙運動的觀念 356-57 ; 因信稱義 283, 317, 318 ; 的陳述 256 ; 以色列的信仰之獨特性 19-20

Faith, non-Christian 非基督教的信仰：基督徒對之態度 647-51

Fulfillment 成全論：現代與後現代角度 654-57

Fundamentalism 基要主義派：爭論 436

Fundamentalists 基要派 397

G

Gentiles 外邦人：的信仰 75-76 ; 耶穌的態度 30-33 ; 耶穌的宣教事工與 35-37 ; 路加福音中對之的宣教 111-13 ; 馬太福音對之的宣教 80-88 ; 保羅對之的觀點 172-74

Gnosticism 諾斯底主義 488 ; 教會與 262-64

Grace 恩典：在路加福音與使徒行傳中 137-38

Great Schism 大分裂：對正統教會的影響 274-76

H

Hebrews 希伯來人：與希利尼人 52-55

hermeneutics of suspicion 懷疑釋經學 572

Hypocrisy 假冒偽善：馬太福音中的意義 86

I

IMC 國際宣教協會：迦納會議 (1958) 495, 508 ; 耶路撒冷會議 (1928) 494, 508, 649, 655, 687, 699 ; 淡巴藍會議 (1938) 374, 494-95, 508, 586, 651, 675,

- 688, 698 ; 威林根會議 (1952)
500, 521, 524, 675, 688, 698 ; 威特比 (1947) 508, 612, 634
- Incarnation 道成肉身 : 宣教與 705-706
- Inculturation 進入文化 : 背景 607-11 ; 天主教與 614-16 ; 之限制 618 ; 宣教即 607-21 ; 廿世紀的發展 614-18
- indigenization 本色化 393-943 ; 之意義 608-11
- Individualism 個人主義 : 的挑戰 483 ; 對基督教的影響 363
- Integration 宣教學的整合方向 675
- Interculturation 彼此文化化的意義 619-21

J

- Jesus 耶穌 : 對外邦人的態度 30-33 ; 的權柄 95-97 ; 在保羅末世啓示觀中的中心角色 183-85 ; 揀選門徒 457-58 ; 教會與 109 ; 對非暴力的委身 141-43 ; 門徒與 45-49 ; 末世論與 687-91 ; 歷史的 24 ; 之總括性的宣教 33-35 ; 之猶太特性 119-21 ; 路加福音中朝耶路撒冷的旅程 119-20 ; 的愛 (啓蒙運動時期的主旨) 382-88 ; 對外邦人的宣教 35-37 ; 非暴力與 143-53 ; 窮人與 32-33 ; 的同在 95-104, 107 ; 神的統治與 37-42 ; 裡的教恩

535-36 ; 的自我定義 9, 37 ; 『罪人』與 32-33 ; 時代的社會政治背景 29-33 ; 合一的來源 634 ; 律法與 42-44 ; 對祂使命的了解 23-29 ; 報仇與 141-42

- Jubilee 禧年 : 路加的用語 127-29
- Judaism 猶太教 : 早期教會與 64-65 ; 第一世紀的歷史因素 106 ; 第一世紀的社會政治 139-41 ; 保羅與 200-201
- Judaism, Pharisaic 法利賽猶太教 : 馬太的立場 81
- Justice 公平 : 路加福音中經濟上的 105-55 ; 愛與 541-42 ; 馬太的觀點 88-90 ; 宣教與 539-50 ; 與神的統治權的關係 89-90
- Justice, social 社會正義 : 舊約與 539-40

K

- Kairos Document*: 教會與政治運動 598

L

- Laiety 平信徒 : 梵二之後 642-43 ; 的使徒職 641-44 ; 神學 644-47
- Lausanne Committee for World Evangelization 洛桑世界佈道委員會 502, 545, 547, 565, 592, 615, 627, 630
- LCV/E Pattaya 大會 (1980) 546-48, 692

- Liberation 解放：宣教即 584-99
Logia, 33-35, 86
 London Missionary Society 倫敦宣教
 差會 407
 Lord 主：馬太福音中的意義 94
 Love 愛：為啓蒙運動之主旨 382-
 88；變為降尊紆貴和施捨可憐
 387；公平與 541-42；對神與鄰
 舍的 84-85
 Luke 路加福音：施捨 131；宣較
 為中心 107-108；中的教會
 153-54；中的歸正 149-50；中的
 教會學 153-54；經濟上的公平
 150-51；與使徒行傳對照 111-
 13；歷史背景 108-109；初期的
 記述 139-41；禧年 127-29；見
 證的意義 145-49；耶穌的事工
 1127-29；對外邦人的宣教 111-
 13；對猶太人的宣教 118-19；聖
 靈學 144-45；中的窮人 119-
 33；著作目的 110-11；中的悔改
 134-38；富人 127-26, 129-32；
 救恩 149-50；撒瑪利亞人
 114-16；耶路撒冷的重要性
 119-20；與馬太福音相似點
 108；神學中的聖靈 109, 144-
 45；受苦 156-57；主題 109；
 報仇主題 138-43；猶太意識
 117-19；對罪的觀點 132-33,
 133-38
 Luther, Martin 馬丁路德：個人的歷
 史 314-15
 Lutheranism 路德宗：與宣教 327-
 33；的正統 315-26
- M
- Manifest destiny 彰顯天命：美國與
 400；宣教與 498-404；國家主義
 與 398；清教徒與 400
 Marxism 馬克思主義：解放神學與
 595-99；暴力與 698-99
 Matthew 馬太福音：的群體 72-
 74；對正義的概念 89-92；中的
 矛盾 74-77；中宣教的本質 83-
 85；中外邦人信心的回應 76；
 以色列人與 77-79；門徒的意義
 92-101；假冒偽善的意義 87；宣
 教的意義 101-1068；敬拜的意義
 94；對外邦人的宣教 79-86；引
 用舊約 74；關於法利賽猶太教與
 希臘猶太基督教的立場 81；與路
 加福音相似點 109
 Medellin 梅得林 438, 476, 483,
 Millennialism 千禧年派：定義
 418；宣教與 418-38；1830年
 之後的分裂 421；中美國的角色
 420-21
 Ministry, ordained 聖職按立：進化過
 程 636-41；形式 644-47；必
 要性 646
Missio Dei 神的宣教：是神的屬性
 524-25；概念 495；擴大的詮釋
 525；宣教與 523-29；專詞的由
 來 524

Missiology 宣教學：當今的挑戰 247-48；的訓練 672-74；奧古斯丁的影響 282-97；Ivan Illich 的定義 685；宣教與 675-80；宣教的實踐與 682-85；之典範 246-48；之角色 680-83

Missiology, Orthodox 宣教傳統：當今的挑戰 278-79；參與社會 278

Mission 宣教：中的變通 393-94；之目標 232；在猶太人中 206-14；即在盼望中的行動 683-699；昇天與 709-10；十字架與 706-708；末世論與 696-700；擴大的定義 703-705；基督徒的未來與 712-15；道成肉身與 705-706；主要的救恩事件與 705-12；五旬節與 50, 710-12；復活與 708-709；即是教會與人的相交 492-522；即是共同見證 621-630；即是處境化 567-584；即是佈道 550-567；即是進入文化 607-612；即是解放 584-607；即是神所有子民的服事 636-47；即是神的宣教 523-29；即是象徵 14；即是神學 669-83；即是向別種信仰的人作見證 647-70；建基在教會（中世紀） 286-87；加爾文宗與 338-44；路加福音的中心 107-108；在希臘化教會中改變意義 264-66；教會與（保羅的觀點） 215；殖民

主義與 298-302, 404-418；群體為媒介 649-50；梵二之前對教會及宣教的看法繼續影響 511-13；路加福音中對猶太人和外邦人宣教之相互關係 147-48；與對話的相符合和相異點 664-67；危機與 42-43；現今的展望 9-10；對話與 660-70；與宣教工作（missions）分清楚 526；早期教會與宣教 17-19；普世理念與 621-27；浪漫主義與悲觀主義對之影響 385-86；第二次覺醒的影響 371-75；西方優越感的影響 389-98；金錢的影響 394-95；理性主義的影響 368；十八世紀和之後的更正教 365-80；末時與 49-51；馬太福音中的本質 84-85；教會的本質 675-79；語源 300；佈道與 13, 551-54；再定義的因素 10；第一世紀的歷史 52-57；國外 373-74；之基礎 4-7；梵二之影響 496-97；路加福音中的 127-29；在現代 484-90；與修道主義 304-305；在非羅馬帝國的亞洲 266-69；在保羅的觀念 158-233；耶穌的總括性 33-35；中的本色化 392-94；暫時性的定義 10-14；路加福音中向猶太人 118-19；正義與 539-541；之主要典範（Küng） 238；彰顯天命與 398-400；馬太福音對了解宣教的貢獻 101-

106 ; 的意義 1 ; 復活對之的意義 48-51 ; 宣教學與 679-84 ; 之主旨與目標 5 ; 新約的定義 19 ; 舊約與 19-23 ; 主的再來與 711-12 ; 保羅對向猶太人的觀點 224-33 ; 政治與 58-60 ; 耶穌與初代教會的實踐 58-60 ; 窮人為其發動者 (agents) 591 ; 實踐 6-8 ; 前千禧年派與 421-27 ; 清教徒對之的了解 340-43 ; 更正教缺乏向外拓展的原因 323-24 ; 改教家與 321-27 ; 向猶太以及外邦人之間的關聯 188-91 ; 與佈道之關聯 554-69 ; 權柄對之的關係 97-99 ; 的革命本質 59-60 ; 撒瑪利亞人在其中的角色 169-70 ; 羅馬公教自梵二之後的理解 312-14 ; 救恩與 528-397 ; 之救恩-歷史學派 690-91 ; 之自我批判 2-3 ; 理念的轉換 493-97 ; 敬虔主義對之重要性 337 ; 社會活動為 51?-15 ; 聖靈與 144-47 ; 分裂成保守派 (基要派) 和自由派 (社會福音派) 396 ; 路加觀念的摘要 144-57 ; 現代動機與主旨摘要 457-61 ; 保羅典範的摘要 221-33 ; 之神學意義 1 ; 神學與 208-14, 670-83 ; 合一與 630-36 ; 之普世性 79-81 ; 中之自願主義 335, 438-47 ; 西方殖民主義與 1-2, 404-18

Missionaries 宣教士 : 與殖民主義

405-407

Missionary movement 宣教運動 : 現代福音派之 446-47

Missions, faith 信心差會 : 產生 446 ; 弱點 446

Missions, foreign 國外宣教 12 ; 廿世紀之 402-403

Missions, Protestant 更正教的宣教 : 平信徒運動 641-44

Monasteries 修道主義 : 264-66 ; 盎格魯撒克森與愛爾蘭的比較 310 ; 聖本篤 308 ; 賽爾特 307 ; 宣教與 302-11 ; 起源 264-66 ; 303

Monroe Doctrine 門羅主義 (1823) 401

Moravianism 莫拉維主義 333, 334 ; 強調個人層面 335, 社會層面的覺醒 383

Nationalism 國家主義 : 之發展 398 ; 彰顯天命與 398-99 ; 浪漫主義與 399

N

Nestorianism 涅斯多留派 268-69

O

Ordination 按立 : 對婦女 644

Orthodoxy 正統理論 : 與正統實踐之間的關係 573

P

- Paradigm theory 典範理論 240-43
- Paradigm, Protestant Reformation 更正教改教時期典範：模稜之處 345；與羅馬公教典範之不同 316-20
- Paradigm, Ecumenical Missionary 普世宣教典範：的成分 492-700
- Paradigm, Enlightenment 啓蒙運動典範：的成分 349-55；的遺產 364
- Paradigm, Medieval 中世紀典範：的評價 311-14
- Paradigm, missionary 宣教典範：東方教會的 249-80；啓蒙運動之後 347-461；中世紀羅馬公教會 281-314；更正教改教時期 315-346
- Paradigm, modern 現代典範：救恩與 530-34
- Paradigm, postmodern 後現代典範 465-84
- Paradigm, shift 典範轉換：的結果 5；第一次 277-79；宣教學與 246-48；中相對性與絕對性的比較 244-45；在神學上 243-46
- Parousia 主的再來：宣教與 711-12；保羅的觀點 195-208；前千禧年派與 421-23；時以色列的得救 209-11
- Particular Baptist Society for Propagating the Gospel Among the Heathen 浸信會向未開化的人（或外邦人）傳福音特別差會 373, 442
- Pater nalisim 父權心態：對年輕教會的影響 403；在廿世紀的宣教中 404
- Patronage 授與權：由來 300
- Paul 保羅：末世啓示傳統 179-81；作為使徒宣教士 161-66；為模範 170-72；信徒的特徵 176-77；與他的同工 170；與其他啓示文學團體比較 187；傳講中的歸正 172-74；的歸正 160-65；禮儀-奉獻用語 178-79；書信的日期 159；*ekklesia* 觀 214-16；偶像崇拜與 173；見證的重要 175；耶路撒冷領袖與 165；猶太教與 200-01；缺乏一致 165；律法觀 200-201；信徒的生活形式 177-78；的宣教 178-233；對城市的宣教 166-70；宣教典範 221-32；宣教策略 166-72；宣教動機 172-79；在基督裡的新生命 185-86；主的再來 195-208；特殊神恩論與普教論 176-56；教會與世界的關係 193-95；對猶太人和外邦人宣教的關係 206-14；猶太人和外邦人的救恩 189-90；的自我意識 178-79；權利、恩典的意識 178-79；感恩心 178-80；責任感 174-78；奴隸制度 198, 604；聚集的主題 188-90；朝聖的主題 178-90；神學的主題 180-199；

- 對洗禮的了解 216-18；羅馬書九至十一章宣教神學的統一 208-14；的普救論 190-93；教會觀 193-95；對末時的觀點 170；對外邦人的觀點 172-74；向猶太人宣教的觀點 224-31；中的婦女和奴隸 195-96
- Pelagianism 伯拉糾派：奧古斯丁的駁斥 282-84
- People of God 神的子民：宣教與 636-47
- Pietism 敬虔主義：背景 333-38；與正統派對照 333；強調個人層面 334；對更正教宣教理念的影響 337；中世俗與宗教的分別 367-68
- Pietism, early 早期敬虔主義：社會層面的覺醒 336
- Pietism, later 晚期敬虔主義：的二元論 336-37
- Pilgrimage 朝聖：保羅的主題 188-90
- Poor 窮人：宣教的發動者（agents） 598；發展窮人意識 588-93；神優先選擇窮人 588-92；耶穌與 32-33；在路加著作中 119-34
- Postmillennialism 後千禧年派：達爾文主義與 429；歷史 427-28
- Postmodernism 後現代主義 463-83, 651-60, 665-66
- Pragmatism 實用主義：興起 449
- Praxis 實踐：強調 571-73；理論與 574
- Preaching 傳揚：與教訓對照 82-83
- Premillennialism 前千禧年派：歷史 421-26；政治與 426；世界觀 426
- Progress 進步：對啓蒙主義進步理念的挑戰 473-77；對於基督教神學的影響 361；其概念的影響 447-48
- Protestantisms 更正教派：教義形成的重要性 314-15；在北美的分裂 379
- Puritanism 清教徒主義：末世論與 691-92；彰顯天命與 400；之宣教與殖民主義 340；之宣教神學 340-41；對宣教之了解 340
- R**
- Racism 種族主義：殖民主義與 411-12；優先選擇窮人與 594
- Rationalism 理性主義 349-50；基督教神學與 358-60；對宣教的影響 368；現代的挑戰 466；後現代的挑戰 467-69
- Redemption 救贖：拜占庭教會與西方教會觀點的比較 280-81
- Reformation, Protestant 更正教的宗教改革：以聖經為中心 319-21；信徒皆祭司的觀念 320；宣教典範 315-46；墮落的觀點 318-20；拒絕高壓政策 322-23；救

- 恩 318-19, 320-22
- Reformation, Second 第二次宗教改革：背景 338-41
- Reformers, the 改教家：宣教與 321-27；對於政權的看法 324-25
- Reign of God 神的統治：是現在也是未來 38-39；對惡產生攻擊 40；耶穌與 37-42；政治方面 40-41；與義的關係 89-90
- Relativism 相對論：對處境神學的危及 575；現代與後現代方面 653-58
- Religions 宗教：神學 647-48；後現代的回應 641-60
- Renewal, church 教會更新：在歐洲（十八世紀） 374；的勢力 369-71
- Repentance 悔改：在路加的著作中 134-38；與報仇的比較 143；在現代教會裡 487
- Responsibility, social 社會責任：佈道與 552-49
- Revelation 啓示：了解的因素 238-39
- Revolution, France 法國革命 (1789) 367；對國家主義的影響 398-99
- Rich, the 富人：在路加福音中 126-27；129-32
- Roman Empire 羅馬帝國：對了解宣教的影響 228, 251-52, 254, 266, 289-98
- Romanticism 浪漫主義：對宣教的影

響 385-86；國家主義 399

S

- Sacred Congregation for the Propagation of the Faith 天主教傳信部：成立 301
- Salvation 救恩：基礎 282-84；歸正與 667-68；四個成分 533；右希臘化教會 260-62；歷史即是 694-96；在現代的理解中之危機 594-36；以色列的 209-11；在基督耶穌裡的 535-36；猶太教和基督教的 121-22；猶太人和外邦人的 189-90；律法與 201-202；在路加福音中 149-50；在路加福音-使徒行傳 132-38；宣教與 528-39；的模式 536-39；在現代典範 539-34；需要完整性 596-39；(大公)教會之外 286；更正教改教運動的觀點 317-18, 320-22；傳統的詮釋 528-30
- Samaritans 撒瑪利亞人：路加著作的記載 114-16
- Science 科學：對啓蒙主義的挑戰 463-67；神學當作 568-69
- Secularism 世俗主義：在 1960 年 437
- Sign of the Times 時代的徵兆：在處境神學中 579-81
- Slavery 奴隸制度：殖民主義與 298；保羅的觀點 196, 604
- Social Action 社會行動：天主教與

550

Social concern 社會關懷：佈道與
425-32, 542-49

Social Gospel 社會福音 377-78,
426, 429-30；危機 436；與神體
一位論 433

State, the 國家：基督王國與 365-
68；教會與 269-70, 289-92,
365-68

Student Volunteer Movement (SVM)
學生自願佈道運動 402, 410,
432-34

Superiority, Western 西方的優越
感：在千禧年派人士中 435-36；
態度的發展 388-89；對宣教的影
響 390-98

T

Thailand Statement 泰國宣言 546-
47

Theologies 神學：第三世界 4-5

Theology 神學：早期教會與 17-
19；東方教會的 280-81；奧古斯
丁的影響 282-97；平信徒的
644-47；自由與解放的比較
592-95；典範的轉換 243-46；保
羅的宣教 208-14；為實用的
671-72；前現代時期對之了解
670-75；宣教學在其中的角色
680-82；當作科學 568-69；廿世
紀重新發現末世論 583-85

Theology liberation 解放神學：背景

584-88；對耶和華的信仰與
599-607；馬克思主義與 595-599

Theology, black 黑人神學：為解放神
學 592

Theology, Christian 基督教神學：進
步的觀念與 361；理性的重要性
357-58

Theology, contextual 處境神學：模糊
之處 574-84；絕對性的危險
578；相對性的危及 577；中的
懷疑釋經 570；本色化以及社會
經濟模式 567-68；馬克思主義與
595-99；神學思想的典範轉換
569-71；中時代的徵兆 579-81

Theology, Eastern Orthodox 東正教
神學：約翰與保羅的比較 275-76

Theology, mission 宣教神學：清教徒
主義與 340-43；保羅的 159-60

U

Unitarianism 神體一位論：社會福音
與 433

Universalism 普救論：保羅神學
190-93

Universality 普世性：宣教的 79-81

V

Vatican II 梵諦岡第二次會議（梵
二）：普世主義與 628-27

Vengeance 報仇：耶穌與 141-42；
耶穌忽略提及 141-42；與悔改的
比較 143；在路加福音中 138-

44

Voluntarism 自願主義 438-47 : 國
外宣教與 373

W

War 戰爭：基督教倫理論 293-
96 ; 對啓蒙運動典範的影響 465

War, missionary 宣教戰爭：直接和
間接 292-93

WCC (普世基督教會協會) : 奈羅比
會議 (1975) 521, 534, 548,
550 ; 新德里會議 (1961) 514,
515, 553, 624, 625, 644, 657 ; 阿普
沙拉會議 (1968) 502, 533, 541,
552, 587, 695 ; 溫哥華會議
(1983) 523

Witness 見證：在保羅觀點中的重要
性 175 ; 在路加福音中的意義
145-49 ; 宣教即是 621-36

Wittenberg Opinion, the 威丁堡意見
書 331

Women 婦女：宣教團體與 440 ;
北美宣教差會與 641 ; 的按立
644

World, the 世界：教會與 193-94,
228-30, 504-507 ; 歷史觀點
539-41

Worldview 世界觀：希伯來人與希
臘人的比較 256-57

作者及人名索引

- Aagaard, A. M. 524, 525, 526, 536
Aagaard, J. 499, 696, 759
Abeel, J. 391,
Adam, A. 251, 265
Adorno, T. W. 467
Alaric 282, 309
Albertz, R. 126-132, 137, 140-142
Alcuin of York 310
Allen, R. 49, 146, 158, 508
Alopen 269
Althaus, P. 688-89
Amaladoss, M. 652
Anastasios of Androussa 271, 272,
275, 276, 280, 525
Anderson, G. H. 397, 403, 431, 432,
437, 440, 450, 454, 612, 623, 641
Anderson, H. 113, 121, 139
Anderson, R. 398, 404, 444-5, 612
Anderson, W. 677-78
Andrew, J.A. 373
Anselm of Canterbury 284, 530, 759
Anselm of Lucca 296
Appiah-Kubi, K. 572
Aring, P. G. 515, 516, 527, 664
Aristotle 315
Armstrong, J. 560, 563
Arnold, G. 331
Aron, R. 479
Arrupe, p. 607, 620
Ashmore, W. 456
Assmann, H. 589
Athanasius 249
Auf der Maur, I. 496, 497, 629-32
Augustin of Hippo 29, 39, 59, 161,
182, 243, 281-90, 292-95, 297, 303,
309, 311, 480, 540, 542, 654, 657,
719, 748, 752
Aus, R. D. 185, 189, 209
Austin, M. 679
Bacon, F. 349, 466
Bade, K. J. 406, 409, 413, 417
Baker, J. 504, 521, 665, 706, 709
Baker, L. G. D. 281, 305
Baldwin, M. W. 298
Baldwin, S. 540
Barnabas, (Epistle of) 214, 259
Barrett, D. B. 4, 469, 486, 550, 551,
553, 565, 613, 652
Barrows, J. H. 655, 660, 665
Barth, G. 92
Barth, K. 243, 467, 498, 499, 505,
506, 513, 518, 523, 552, 557, 558,
573, 595, 623, 653, 676, 681, 683
Barton, B. 25, 430
Basilides 249
Bassham, R. C. 513, 541, 542, 543
Bateson, G. 470
Baum, H. 746
Baxter, R. 341
Baynes, H. 270
Beare, F. W. 208
Beaver, R. P. 341, 342, 366, 384,
437, 439, 564, 622
Beinert, W. 280, 318, 523, 528, 530,
531, 535, 537, 619
Beker, J. C. 39, 159, 161-65, 168, 169,
174, 176, 179-95, 198-99, 201-209,
211-216, 218-19, 220, 222, 224-27,

- 229, 231-32, 529, 538, 632, 637, 686,
 687, 688, 689, 691, 698, 716, 748
 Bellarmine, Robert (Cardinal) 321
 Benedict 304
 Benedict XV 287, 611
 Berdyaev, N. 592
 Berger, P. 650
 Bergquist, J. A. 125, 133
 Berkhof, H. 50, 504, 505, 517, 518,
 578, 581, 706
 Berkouwer, G. C. 499, 507, 625
 Bernard of Constance 296
 Bernstein, R. J. 240, 354, 466
 Beyerhaus, p. 694
 Beyreuther, E. 329-35
 Beza, T. 326
 Bieder, W. 168, 176, 189, 211, 213,
 223, 225, 747
 Bilheimer, R. 605
 Blank, J. 71
 Blanke, F. 366, 375, 383, 386, 405,
 409, 417
 Blaser, K. 697
 Blei, K. 500, 519, 642
 Bloch, E. 59, 684
 Blomjous, J. 619
 Bloom, A. 354, 355, 479, 484, 665
 Blumhardt, C. 375, 383
 Boer, H. 49, 145, 184, 347, 456, 506
 Boerwinkel, F. 312, 485, 636
 Boesak, A. 572, 573, 592, 594, 595,
 598
 Boff, L. 38, 42, 598, 606, 613, 643-44,
 646
 Bohr, N. 466
 Bonhoeffer, D. 93, 358, 500, 502,
 520, 542, 640, 650, 705, 711, 712
 Boniface of Crediton 310
 Boniface VIII (Pope) 287, 290, 647
 Boring, M. E. 173, 191, 193, 232
 Bornkamm, G. 43, 71, 73, 82, 92-97,
 102, 104, 105, 176, 182, 748
 Bornańska, H. 705
 Bosch, D. J. 19, 31, 70, 97, 112, 119,
 121, 525, 702, 749, 751
 Bovon, F. 144, 154
 Braiten, C. E. 328, 356, 358, 499,
 500, 593, 686, 691, 694-696, 798,
 799, 761
 Bracley, I. 375, 376, 439
 Braßg, W. G. 352, 476, 478, 586
 Braierd, D. 370
 Bralemeier, G. 591, 600, 600
 Brardon, S. G. F. 715
 Brauer, J. 243
 Breckenridge, C. 673
 Breytenbach, C. 46-49, 62, 193, 218,
 224, 747
 Bria, I. 272-277, 518, 709
 Bridston, K. 12, 461
 Bright, J. 38
 Brov'n, S. 51, 56, 73, 75, 95, 165, 188
 Brov'n, W. B. 429
 Brovne, L. E. 267
 Brueggemann, W. 28
 Brun of Querfurt 296
 Bruner, F. D. 154
 Buccer, M. 323
 Bühlmann, W. 509, 510, 612, 617,
 620, 646
 Bultmann, R. 23, 182, 208, 570, 688
 Burcard, C. 24, 39, 40
 Burk, E. 410
 Bürkle, H. 665
 Burrows, W. R. 638-46
 Bushnell, H. 435
 Bussmann, C. 172, 173, 747
 Calvin, J. 319, 323, 330, 338, 339,
 344, 419, 653, 654, 707
 Câmara, (Dom) H. 596, 599
 Camps, A. 657, 658
 Camus, A. 598
 Capp, P. L. 423
 Capri, F. 241, 242, 247, 466, 467,

- 472, 489, 666
 Carden, J. 2
 Cardenal, E. 26, 239, 579
 Carey, W. 373-75, 396, 400, 442, 455
 Carpenter, S. C. 444
 Casaldáliga, P. 616
 Castro, E. 554, 555, 589-92, 680
 Chaney, C. L. 340, 341, 344, 368,
 370-73, 376-77, 387, 389, 391, 401,
 402, 419, 420, 421, 441, 449, 450,
 455, 542
 Charles, Pierre 553
 Chenu, M. D. 520
 Christlieb, T. 412
 Clark, K. W. 75, 80
 Clement of Alexandria 249, 253, 280,
 283
 Clement of Rome 260, 701
 Cochrane, J. R. 754
 Coffin, H. S. 756
 Colenso, J. W. 415
 Collet, G. 500, 520
 Columban 305, 307
 Cone, J. 595
 Congar, Y. 496, 500, 642
 Conn, H. 576, 677
 Constantine (Emperor) 253, 265, 266,
 267, 269, 270, 282, 292, 294, 304,
 313, 317, 539, 571, 590, 608, 637,
 662, 678
 Conzelmann, H. 109, 110, 119, 120,
 153, 168, 638
 Cook, G. 738
 Cook, J. 373, 385
 Coote, R. 615, 617
 Copernicus, N. 349
 Costas, O. E. 512, 513, 525, 555, 561
 Cox, H. 359, 579, 650
 Cracknell, K. 651, 661, 662, 664, 668,
 674, 677, 678
 Cragg, K. 663, 668
 Cromartie, M. 760
 Cromwell, O. 343, 366, 761
 Crosby, M. H. 41, 90,
 Crum, W. 517,
 Crumley, J. 628, 630, 633, 636
 Cullmann, O. 183, 687, 689, 691, 695
 Cyprian of Carthage 67, 249, 286,
 638
 da Gama, V. 298
 Daecke, S. M. 473, 491, 594, 631,
 665
 Dahl, N. A. 159, 160, 165, 166, 169,
 184, 205, 208, 221, 748, 763
 Daneel, M. L. 762
 Daniel of Winchester, 310
 Daniel, Y. 4, 12, 225, 496, 633, 648
 Dapper, H. 496, 524, 574, 588, 589,
 590
 Daube, D. 746
 Davies, W. D. 12
 Davis, J. M. 394, 755
 Dawson, C. 303, 304, 305, 306, 307,
 310, 390
 de Boer, M. C. 184, 748, 749
 de Coligny, G. 325
 Degrijse, O. 758
 de Groot, A. 632
 de Gruchy, J. W. 599, 601, 638, 640,
 643, 646
 Deissmann, A. 65
 De Jong, J. A. 341, 343, 344, 370,
 401, 420, 421,
 de Las Casas, B. 311, 415, 585, 600,
 648, 759
 de Lubac, H. 631
 de Montesinos, A. 311
 de Nobili, R. 654, 610, 654
 de Tournon, T. M. 610
 Dennis, J. S. 391, 532, 569
 Descartes, R. 349
 Dietzfelbinger, C. 55, 161-64
 Dillon, R. J. 113, 116, 120, 123, 128,
 148, 155

- Diocletian (Emperor) 285
 Divarkar, P. 617
 Dix, (Dom) G. 18, 58
 Dodd, C. H. 183, 689
 Dodge, R. 2, 450
 Domitian, 108,
 Douglas, M. 618
 D'Sa, T. 126, 130
 du Toit, A. B. 202
 Duff, A. 673
 Duff, E. 605
 Duff, N. J. 184, 224, 228-30
 Dulles, A. 492, 498, 501, 639
 Dunn, E. J. 511, 515
 Dupont, J. 113, 114
 Durkheim, E. 357
 Dürr, H. 6
 Ebeling, G. 678
 Echegaray, H. 24, 25, 26, 48, 49, 594,
 704
 Edwards, J. 341, 369, 381, 542, 686
 Ehrhardt, A. A. T. 59, 60
 Einstein, A. 466
 Eliade, M. 687
 Eliot, J. 340, 342, 390
 Emmons, N. 401
 Engel, L. 409, 417
 Enklaar, I. H. 374, 386, 388, 415
 Erasmus of Rotterdam 244
 Erdmann, C. 288, 293, 294, 295, 296,
 312, 648
 Esquivel, J. 579
 Eusebius of Caesarea, 270
 Fabella, V. 573, 574, 584, 594
 Fabri, F. 412
 Falwell, J. 760
 Farley, E. 641, 670
 Farquhar, J. N. 655
 Feuerbach, L. 654
 Fierro, Bardaji, A. 593
 Finney, C. G. 377
 Fisher, E. J. 271, 298
 Flerring, D. 619
 Flender, F. 153, 154
 Ford, J. M. 32, 114, 115, 136, 138,
 140, 141, 142, 143, 144, 152, 154
 Forman, C. W. 392, 402, 403, 417,
 450
 Francke, A. H. 333, 336, 368
 Frankemölle, H. 18, 47, 73-78, 80-82,
 84-86, 88-89, 91-96, 105
 Franzen, F. 423
 Frazier, W. 12, 155, 156, 627, 634,
 680
 Frenel, W. H. C. 250, 254, 265, 266
 Freytag, W. 6, 688, 691, 692, 699
 Frick, H. 333
 Friedrich, G. 71, 73, 80, 84, 93, 99,
 100, 102, 103, 105
 Fries, H. 497, 510, 525, 609, 614, 648
 Frostin, P. 570, 571, 572, 576, 577,
 588, 589, 591, 592, 595, 599, 614
 Frye, N. 470
 Fuchs, E. 171
 Fueter, P. 280
 Fung, R. 126
 Gützaff, 423
 Gadamer, H. G. 221
 Galilei, G. 349
 Gardivsky, V. 251, 254
 Gassmann, G. 11, 501, 503
 Gatou, J. 711
 Gaventa, B. R. 147, 148, 150, 153,
 156, 160, 161, 162, 185, 186, 193, 214,
 215
 Geffré, C. 301, 506, 520, 538, 554-55,
 618-20
 Geijstels, M. 554
 Genschen, H. -W. 5, 11, 19, 178, 307
 319, 322, 323, 325, 333, 336, 338,
 368, 396, 400, 412, 413, 416, 439,
 496-99, 553, 557, 608, 615, 617, 618,
 648, 651, 664, 665, 677, 678, 696
 Gerhird, J. 326

- Gerrish, B. 25, 315, 316, 358, 570
 Giessen, H. 84, 86, 91, 719
 Gilhuis, J. C. 158, 394, 731
 Glasser, A. F. 566
 Glazik, J. 3, 300, 301, 406, 497-499, 505, 510, 512, 535, 559, 617, 630
 Godin, H. 4, 12, 496, 635, 651
 Gollwitzer, H. 561
 Gómez, F. 488, 493, 497, 510, 515, 517, 525, 551, 554, 555, 579, 588, 644, 645, 651, 669, 756, 758
 Goppelt, L. 28, 31, 45, 62
 Gorden, G. 431, 449
 Gort, J. 12, 528, 535, 538, 590, 592, 601, 683, 698
 Graham, B. 544
 Grant, R. M. 29, 135, 173, 174, 184, 747
 Graul, K. 400
 Green, M. 172, 175, 178, 251, 252
 Gregory of Nazianzus, 471
 Gregory the Great 281, 292, 294, 296, 297, 304, 309, 611
 Gregory XVI 650
 Grentup, T. 301
 Greshake, G. 259, 275, 284, 528, 530, 531, 532
 Gründel, J. 318, 356, 407, 532, 606
 Gründer, H. 407, 412, 413, 415
 Guardini, H. 1, 352, 353, 354, 355, 356, 365, 467, 472, 479
 Guinness, G. 423, 565
 Gundry, R. H. 202
 Günther, Walter 12, 13, 576, 577
 Günther, Wolfgang 494, 495,
 Gutiérrez, G. 26, 437, 476, 477, 478, 490, 556, 557, 572, 574, 575, 588, 590, 591, 592, 596, 601, 603, 307, 608, 623.
 Haas, O. 158, 165, 167, 171, 221
 Habermas, J. 467, 468, 484, 757
 Haenchen, E. 111, 117
 Hage, W. 268, 269
 Hahn, F. 19, 26, 31, 32, 37, 47, 52, 64, 68, 75-77, 80, 81, 83, 93, 94, 97, 99, 105, 107, 112, 121, 154, 155, 159, 160, 163, 165, 173, 190, 204, 206, 218
 Hahn, C. H. 396, 408
 Haight, R. D. 493, 517, 541, 679
 Hall, G. 449
 Hannick, C. 270, 277
 Harms, L. 414, 731
 Harnack, A. (von) 60, 67, 70, 251, 252, 271, 494, 732
 Harris, S. 429
 Hartenstein, K. 523, 653, 691, 705
 Hasselhorn, 414, 415, 731
 Hastings, A. 492, 497
 Hegel, G. W. F. 389
 Hegesippus, 258
 Heisenberg, 466
 Heissig, J. 2, 715
 Hengel, M. 17, 24, 25, 37, 38, 40, 47, 51-57, 111, 114, 120, 158-60, 162-64, 166-69, 184, 188, 209, 222, 352, 716
 Henry, C. F. H. 543, 544, 545
 Henry, P. G. 306, 308, 606, 607, 698, 706
 Herder, J. G. 399, 411
 Herodotus, 688
 Herron, G. D. 433
 Hess, W. 326, 329
 Hesse, J. 416
 Heufelder, E. 308
 Heurnius, J. 339, 344, 730
 Hick, J. 661, 667
 Hiebert, P. 238, 241, 242, 244, 245, 358, 473, 577, 614, 619, 622
 Higham, J. 415
 Hirsch, E. 737, 738
 Hobbes, T. 353
 Hocking, W. E. 436, 657, 658, 661
 Hodge, A. A. 362

- Hodge, C. 362
 Hoedemaker, L. 498, 504, 511, 527, 638, 759
 Hoekendijk, J. C. 11, 12, 13, 59, 298, 302, 359, 500, 505, 506, 513, 515, 527, 532, 575, 613, 624, 637, 645, 681, 684, 690, 699, 702
 Hoekstra, H. 554, 556
 Hofius, O. 190, 208-211, 213
 Hogg, W. R. 372, 403
 Holl, K. 250, 251, 253, 254, 266, 319, 322, 323, 325, 753
 Holmberg, B. 56, 165, 721
 Hölscher, E. E. 561
 Holsten, W. 322, 323, 325, 691, 692, 748
 Hopkins, C. H. 595, 690,
 Hopkins, S. 377, 389, 424, 431, 432, 435, 438, 440
 Horkheimer, M. 467
 Hubbard, B. J. 71, 74, 95, 96, 101
 Hulley, L. D. 754
 Hultgren, A. J. 121, 160, 162, 165, 167, 168, 173, 185, 189, 198, 218, 748
 Hummel, R. 82
 Huppenbauer, H. W. 19, 21
 Hutchison, W. R. 344, 345, 373, 378, 382, 386, 387, 388, 390, 391, 395-398, 401, 402, 404, 415, 417, 420, 423, 425, 431, 435, 444, 449-451, 456, 457, 516, 621, 636, 644, 658
 Illich, I. 591, 678
 Ingersoll, R. G. 422
 Irenaeus of Lyon 249, 260, 264, 280
 Irik, J. 117, 121, 122
 Jansen Schoonhoven, E. 614, 621, 632, 633, 636, 682, 683, 692
 Jeremias, J. 21, 31, 138, 141, 142, 143
 Jerome 289,
 Jervell, J. 111, 120-23
 Johanan ben Zakkai 72,
 John Paul II 510, 607, 616, 618, 760
 Johnson, T. M. 423, 449, 450, 565
 Johnston, A. P. 422, 423, 553, 554, 565
 Jones, E. S. 494
 Jones, R. 567
 Jongeneel, J. A. B. 10, 339, 340, 439, 567, 673
 Josuttis, M. 472, 668, 704
 Judice, E. A. 27
 Justin Martyr 157, 214, 253, 258, 259
 Kahl, H., -D 254, 265, 284, 288, 293, 294, 295, 298, 303, 312,
 Kähler, M. 18, 179, 451, 625, 672, 703, 711, 714
 Kaniienka, E. 399
 Kannengieser, C. 271, 277
 Käsmann, E. 40, 42, 61, 181, 185, 189, 194, 217, 218, 221, 228, 229, 232, 250, 503, 691, 699, 705, 708, 714, 721
 Kasner, W. 504
 Kasling, H. 17, 18, 22, 49, 50, 51, 52, 56, 93, 167, 168
 Kedar, B. Z. 296, 650
 Kerelge, K. 168, 184, 189, 220,
 Keyes, L. E. 758
 Keysser, C. 562
 Kiril, A. 212, 218, 224, 225, 226
 Klostermaier, K. 663, 669
 Knapp, S. C. 13, 418, 426, 451, 580, 594
 Knitter, P. F. 249, 650, 655, 659, 660, 661, 667, 669,
 Koenig, J. 185, 186
 Koestler, A. 480
 Kohler, W. 104, 500, 502, 713
 Kohn, H. 399, 411, 731
 Kosnala, H. 71,
 Köser, F. 498, 510, 609, 636
 Koyama, K. 3, 489, 704

- Kraemer, H. 3, 9, 387, 461, 636, 650,
 665, 666, 691, 748
 Kraft, C. 578, 616,
 Kramer, H. 592
 Kramm, T. 11, 18, 26, 49, 504, 511,
 517, 526, 556, 637, 674
 Krass, A. C. 161, 600, 607, 707
 Kremer, J. 147, 149, 150, 155, 156
 Kretschmar, G. 250, 251
 Kritzinger, J. N. J. 592, 593, 598
 Kuhn, K. G. 485, 714
 Kuhn, T. S. 162, 239, 241, 242, 468,
 481, 574
 Küng, H. 26, 237, 242-47, 250, 280,
 282, 290, 313, 314, 316, 320, 321,
 347, 448, 468, 469, 473, 523, 577,
 582, 635, 653, 655, 663, 667, 668,
 669, 710, 757
 Kuschel, K. -J. 450, 485, 663
 Kuyper, A. 457
 Löwe, H. 291, 292, 310
 Lübbe, H. 469, 472, 479, 482, 485,
 652
 Labuschagne, C. J. 21
 Lactantius 259
 Lamb, C. 653, 663, 664, 666, 670,
 677, 680, 681
 Lampe, G. W. H. 258, 259, 260, 275,
 278
 Lamb, M. 478, 479, 595, 596, 602,
 706
 Lange, J. 70, 95, 96, 98, 99, 101,
 Langhans, E. 409, 417
 Lapide, P. 34, 87, 88, 89, 716
 Lash, N. 645
 Lategan, B. 201, 722
 Latourette, K. S. 448
 LaVerdiere, E. A. 24, 73, 74, 96, 101,
 106, 108, 110, 112, 114, 144, 145,
 150, 153
 Lavigerie (Cardinal) 406
 le Guillou, M. J. 496, 633
 Leany, A. R. C. 139
 Lederle, H. I. 471
 Legrand, L. 98, 166, 173, 190, 231
 Leibnitz, G. W. 349, 361, 660
 Leo III 291
 Lessing, G. E. 359, 570, 660
 Licinius 265
 Limouris, G. 638, 713
 Linder, A. 297
 Lindsell, H. 544, 562
 Lindsey, H. 182, 227, 695
 Linz, M. 12, 576, 627, 676, 678, 679,
 680, 683, 695, 696, 698
 Lippert, P. 173, 177, 178, 215, 219
 Littell, F. H. 324
 Lochman, J. M. 38, 41, 42, 48, 68,
 151, 500, 519, 520, 582, 699, 709,
 710
 Locke, J. 349
 Löffler, P. 555-59
 Lohfink, G. 45
 Lohmeyer, E. 70, 84, 99
 Loisy, A. 63
 Lovelace, R. 377, 379, 543
 Lowe, W. 275, 530, 535
 Luck, U. 71
 Lugg, A. 468, 575
 Lull, R. 289, 650
 Luther, M. 315-326, 338, 631, 641,
 642, 655, 692, 724
 Luz, U. 208, 209, 215, 724
 Luzbetak, L. J. 610, 617
 Machiavelli, N. 399, 353
 MacIntyre, A. 752
 Macmurray, J. 651
 Macquarrie, J. 662, 663
 Malherbe, A. J. 27, 60, 64, 65, 150,
 168, 170, 172, 173, 174, 177, 215,
 216, 217, 220, 251, 254, 255, 708,
 746, 747
 Manegold of Lautenbach 296
 Mann, D. 116, 137

- Manson, W. 44, 50
 Marcion, 259, 263
 Margull, H. J. 552, 557, 665, 666, 691, 699, 702
 Marius, R. J. 338
 Markus, R. A. 292, 293, 297, 611, 616
 Marsden, G. M. 362, 377, 378, 422, 424-27, 431, 441, 541-43, 562, 690
 Martin, J. P. 245, 246, 248, 475, 571, 581, 687
 Martyn, J. L. 56, 201, 230, 746, 750
 Marx, K. 357, 486, 494, 532, 533, 573, 586, 597
 Masson, J. 608
 Mather, C. 341, 345, 390
 Matthey, J. 42, 93, 95, 97, 98, 102, 103
 Mazamisa, 152, 115
 Mbiti, J. S. 615
 McGavran, D. A. 512, 536, 544, 546, 553, 560, 566, 696, 760
 McIntire, C. 426
 McKinley, W. (President) 403
 McLuhan, M. 558
 McNally, R. E. 305, 307
 Meeking, B. 631, 632
 Meeks, W. A. 27, 65, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 187, 188, 196, 202, 204, 214, 215, 216, 217, 218, 639
 Meier, J. P. 71, 98, 101
 Melville, H. 398
 Merklein, H. 43
 Mesthene, E. 350, 354, 363, 476, 580, 588, 532
 Metz, J. B. 514
 Meyer, B. F. 17, 18, 27, 31, 49, 52-55, 57, 111, 122, 162, 164, 165, 188, 231
 Meyer, H. 623, 634, 679, 680
 Michel, O. 70, 71, 80, 99, 101
 Michiels, R. 493, 497, 500, 510, 520, 645
 Miguez Bonino, J. 574, 575, 578, 586, 592, 595-98, 694
 Miller, W. 1, 422, 428
 Minear, P. 48, 94, 174, 179, 186, 213, 221, 223
 Miranda, J. P. 597
 Mirbt, C. 408
 Mitterhöfer, J. 499, 517, 518, 676, 680, 682, 683, 685
 Moterg, D. O. 759
 Moffett, S. H. 267, 268
 Molmann, J. 13, 43, 59, 184, 493, 505, 517, 518, 520, 550, 555, 577, 633, 646, 647, 648, 664, 687, 696, 704, 708, 709, 710, 713, 763, 766
 Montague, G. 145
 Montanus 261
 Montgomery, 566
 Moo, D. 200, 202, 204, 205
 Moody, D. L. 562
 Mooneyham, S. 544, 545
 Moorhead, J. 401, 402, 418, 419, 421, 426, 427, 429, 431, 439, 440, 449
 Morau, J. 751
 Moritzen, N. -P. 400, 408, 412, 413, 416, 666
 Morrison, R. 455
 Mosala, I. J. 595, 600, 721
 Mott, J. R. 396, 451, 714, 565, 625, 636
 Mouton, J. 349, 738
 Müller, K. 537, 592, 608, 612, 618, 619, 675, 676, 736
 Munby, D. L. 359
 Murray, 268
 Mussner, F. 190, 201, 206, 209, 210, 211, 213
 Myklabust, O. G. 674, 675, 677
 Nacpl, E. 711
 Neill, S. C. 321, 327, 328, 380, 394, 399, 404, 406, 417, 487, 492, 493, 496, 502, 525, 626, 627, 632, 679, 701.

- 712, 713
 Nel, D. T. 27, 28, 406, 468, 574, 684
 Nepper-Christensen, P. 71
 Neuhaus, R. J. 358, 736
 Newbigin, L. 6, 50, 187, 291, 307,
 313, 351, 355, 358, 361, 363, 364,
 391, 455, 495, 499, 513, 557, 567,
 589, 598, 627, 647, 649, 651, 665,
 666, 668, 671, 680
 Newell, S. 449
 Newman, J. H. (Cardinal) 304-09
 Newton, I. 349, 466, 687
 Nicolai, P. 329
 Nida, E. A. 347, 616
 Niebuhr, H. R. 63, 248, 303, 317, 328,
 341, 342, 540, 541, 542, 576
 Niles, D. T. 513, 665
 Nissen, J. 110, 114, 126, 130, 132,
 144
 Nissiotis, N. A. 272, 273, 274, 627
 Nock, A. D. 29
 Nolan, A. 32, 126, 577, 580, 581
 Nørgaard, A. 336, 368, 384, 405, 415
 Nürnberger, K. B. 352, 476, 477, 478,
 586, 587, 598, 655, 667, 758
 Oberman, H. 315, 316, 320, 323,
 338, 347, 763
 Occam, W. 315, 763
 Ohm, T. 23, 363, 552
 Olav Tryggvason, 295
 Oldham, J. H. 434
 Ollrog, W. -H. 159, 163, 166, 167,
 170, 171, 216
 Olson, M. E. 214
 Orchard, R. K. 508
 Origen 39, 182, 249, 253, 259, 271,
 277, 280, 688
 Osborne, G. R. 102
 Otto, G. 71
 Panikkar, R. 655, 659, 661
 Pape, R. 663
 Papias 258
 Pascoe, C. F. 407
 Pate, L. D. 758
 Paterson, W. 756
 Paton, D. M. 2, 7, 387, 495
 Paul VI 510, 615, 667
 Pawlikowski, J. T. 224
 Pelagius 282, 283, 606
 Pesch, R. 18, 44, 47, 50, 51, 52, 704
 Peters, G. W. 413
 Petersen, N. R. 196, 197, 217
 Pfürtnner, S. 318, 319, 630, 632, 633,
 642, 748
 Philip, J. 407, 410, 415
 Pieris, A. 609, 654
 Pierson, A. T. 423, 435, 450, 456, 565
 Piet, J. H. 327, 328, 501
 Pippin, 291
 Pitt, W. 410
 Pius XI, 287, 559, 613
 Pius XII, 287, 613
 Pixley, G. V. 25, 193, 716, 750
 Pliny the Younger 751
 Plütschau, H. 335
 Pobee, J. S. 126, 130, 133
 Pocock, M. 423, 425
 Polanyi, M. 361, 466, 468, 471, 478,
 479, 480, 481, 482
 Popper, K. 242, 353, 466, 480
 Portefaix, L. 196
 Potter, P. 553
 Power, J. 487, 496-500
 Prior, M. 750
 Rütli, L. 2, 12, 18, 19, 20, 23, 45, 49,
 50, 110, 190, 209, 228, 230, 257, 258,
 286, 302, 404, 461, 417, 506, 514,
 515, 516, 574, 575, 578, 582, 636,
 648, 667, 674, 676, 682, 684, 685,
 688, 698, 699, 702, 713
 Rabe, W. 402
 Rahner, K. 555, 659, 661, 674
 Räsänen, 180, 201, 203, 207, 209,
 217, 749, 750

- Ramsay, W. M. 751
 Ratschow, C. -H. 666, 667
 Rauschenbusch, W. 429, 698
 Rayan, S. 575
 Reapsome, J. W. 454, 656
 Reichel, A. 416
 Rendtorff, T. 2
 Rengstorff, K. H. 45, 46
 Rennstich, K. 375, 383, 384, 385, 394, 416
 Reuter, T. 288, 310, 311
 Ricci, M. 611, 656
 Richter, J. 390
 Rickenbach, H. 519, 520
 Ricoeur, P. 27, 468, 571
 Ritschl, A. 429, 756
 Roberts, J. H. 196, 197
 Robinson, J. M. 226
 Rooy, S. H. 341, 342, 343, 344, 345, 458
 Rose, K. 273, 276, 280
 Rosenkranz, G. 251, 254, 260, 265, 271, 274, 275, 286, 287, 288, 289, 295, 307, 310, 311, 312, 334, 335, 337, 338, 408, 511, 561, 623, 624, 636, 679, 691, 693
 Rosin, H. 526
 Ross, A. 410, 415
 Rothe, R. 756
 Rousseau, J. -J. 385
 Russel, B. 253, 361
 Russel, W. B. 18, 159
 Rzepkowski, H. 19, 301, 302
 Saayman, W. A. 626, 628, 637
 Samartha, S. J. 661
 Samuel, V. 637, 760
 Sanders, E. P. 56, 121, 162, 163, 180, 181, 191, 192, 200, 201, 206, 208, 210, 218, 747, 748
 Sanders, J. T. 744
 Sanneh, L. 608, 762
 Santayana, G. 687
 Saravia, A. 326, 754
 Schäferdiek, K. 309
 Schäferer, H. 5, 391, 691
 Schäufele, W. 324, 325, 326
 Scheffler, E. H. 150, 155, 529
 Schellong, D. 418
 Scherer, J. A. 2, 322, 323, 332, 333, 335, 444, 445, 494, 516, 521, 522, 525, 547, 554, 593, 625, 668, 685, 686, 754
 Schick, E. 319, 321, 325, 326, 374, 673, 754
 Schille, G. 71
 Schillebeeckx, E. 648
 Schilling, H. 473
 Schindler, A. 286
 Schieermacher, F. 25, 358, 471, 570, 673
 Schlette, H. R. 659
 Schlier, H. 176, 179
 Schinemann, A. 272, 275, 276, 277
 Schmidlin, J. 5, 286, 391, 408, 675
 Schridt, E. A. 752
 Schnitz, J. 504, 506, 525, 575
 Schreider, G. 47, 97, 98, 116, 117
 Schren, U. 667
 Schreps, H. J. 200
 Schremerus, H. W. 652
 Schrottroff, L. 24, 25, 26, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 40, 78, 118, 125, 127, 130, 131, 132, 135, 144, 145, 153, 238, 715, 745
 Schrüter, R. J. 71, 568, 577, 616, 617, 619
 Schumacher, J. 498, 517, 525
 Schütz, P. 2, 7, 13, 691, 705
 Schweitzer, A. 25, 39, 690, 698
 Schweizer, E. 32, 109, 110, 111, 123, 138, 145, 153
 Scott, W. 562, 564
 Sealey, J. R. 409
 Seguido, 196,

- Segundo, J. L. 571, 573, 574, 588, 595, 597, 601, 602, 604, 605, 606, 709, 712
- Senior, D. 32, 33, 34, 37, 38, 40, 48, 74, 77, 79, 85, 86, 89, 98, 109, 113, 114, 116, 124, 137, 139, 145, 146, 147, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 173, 184, 185, 186, 190, 193, 204, 205, 207, 212, 214, 221, 222, 745, 747, 748, 750
- Seumoio, A. 300, 674
- Sharpe, E. J. 653, 665
- Shaull, M. R. 515, 532, 599
- Shorter, A. 459, 511, 560, 610, 611, 613, 616, 620, 621
- Sibbes, R. 340
- Sider, R. J. 593
- Siewert, J. 438
- Silouan (Staretz) 709
- Simpson, A. B. 423, 435, 565
- Singleton, M. 65, 66
- Sittler, J. 659
- Smit, D. J. 26
- Smith, A. 587, 589
- Smith, E. L. 388, 394, 492, 543
- Smith, T. L. 522, 759
- Smith, W. L. 754
- Snijders, J. 525, 549, 554, 615
- Snyder, H. 504, 507, 518, 560, 702
- Soares-Prabhu, G. M. 10, 26
- Solf, W. H. 408, 409
- Song, C. -S. 610, 654
- Sorokin, P. 467, 733
- Speer, R. E. 397, 434
- Spener, P. J. 333
- Spengler, O. 467, 733
- Spiller, V. 272
- Spindler, M. 18, 391, 406, 408, 416, 632, 763
- Spinoza, B. 349
- Spong, J. S. 555, 559, 563, 564
- Stackhouse, M. 11, 471, 472, 569, 581, 583, 608, 622, 663, 666, 680, 684, 685, 798, 762
- Stamoolis, J. J. 257, 270-75
- Stanek, J. 112, 124, 156
- Stanley, D. 19
- Stanley, 529,
- Stegemann, W. 24-26, 31-35, 40, 78, 118, 125-27, 130, 131, 132, 135, 144, 145, 153, 238, 715, 745
- Stegemann, E. 176, 205-07, 210, 213
- Steiger, L. 176, 188, 201, 206, 210, 211, 224
- Stendahl, K. 75, 161-62, 201, 208, 212, 282, 748
- Stott, J. R., W. 545, 556, 616, 618
- Stransky, T. F. 313, 498, 510, 518
- Strecker, G. 75, 80, 82, 87, 88, 90, 93, 95, 96, 98, 100, 101
- Studd, C. T. 446
- Stuhlmacher, P. 189, 208, 209, 211, 745-48, 750
- Stuhlmüller 32, 33, 34, 37, 38, 40, 48, 74, 77, 79, 85, 86, 89, 98, 109, 113, 114, 116, 124, 137, 139, 145, 146, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 173, 184, 185, 186, 190, 193, 204, 205, 207, 212, 214, 221, 222
- Suetonius, 59
- Sugden, C. 637, 736
- Sundermeier, T. 144, 393, 396, 408, 414, 418, 484, 502, 508, 557, 587, 588, 594, 597, 617, 623, 703, 733, 736
- Sundkler, B. 7, 657, 676, 680, 762
- Swift, L. J. 293
- Talbert, C. H. 745
- Talbot, . H. 310
- Tannehill, R. C. 118, 123-24, 744
- Tatian 252
- Taylor, C. 468

- Taylor, J. Hudson 423, 446, 506
 Teellinck, W. 339, 344
 Temple, W. 502, 540, 632
 Tertullian 60, 67, 157, 252
 Thaurén, J. 610, 611, 612
 Theissen, G. 27, 715
 Theodosius (Emperor) 67, 282, 649
 Thomas Aquinas 87, 288, 290, 313, 316, 318, 540
 Thomas, M. M. 561
 Thompson, E. A. 254
 Thompson, J. 468
 Thompson, R. E. 370
 Thompson, W. G. 24, 73, 74, 96, 101, 106, 108, 110, 112, 114, 144, 145, 150, 153
 Thucydides 688
 Tiede, D. L. 118, 123, 124, 148
 Torrance, T. F. 242
 Torres, S. 572, 573, 574, 575, 585, 595
 Toynebee, A. 390, 651, 652, 660
 Tracy, D. 360
 Trilling, W. 73, 78, 80, 83, 93, 97, 98, 100, 102, 104
 Troeltsch, E. 494, 660, 686, 756
 Tshibangu, T. 615
 Turretin, F. 362
 Tutu, D. 595, 599
 Ukpong, J. 568, 608
 Ulfilas 254
 Ulisberger, S and J. A. 374
 Ursinus, J. H. 330-32
 van de Pol, W. H. 633
 van den Berg, J. 338, 341-44, 367-90, 397, 399, 402, 407, 411, 412, 422, 423, 445, 446, 451, 458, 462
 van der Aalst, A. J. 252, 255-59, 263, 266-68, 270-72, 278, 629, 688
 van der Kemp, J. T. 374, 415
 van der Leeuw, G. 679
 van der Linde, 384
 var Engelen, J. M. 28, 498, 509, 511, 517, 614, 685
 var Huyssteen, W. 242
 van Leeuwen, A. T. 359, 363, 580
 van Swigchem, D. 176, 177, 747
 van Winsen, G. A. C. 301, 493, 509
 van't Hof, I. P. C. 453, 457, 494, 500, 505, 518, 524, 528, 586, 690, 691, 699, 705
 Vern, H. 385, 411, 444, 600
 Verkuyll, J. 6, 552
 Verstraelen, F. J. 635, 684
 Villa-Vicencio, C. 755, 756
 Visser't Hooft, W. A. 379, 430, 438, 513, 517, 550, 677
 Vischer, L. 521
 Vivikananda (Swami) 662
 Voetius, G. 339, 381, 439, 673
 von Campenhausen, H. 62, 640
 von Dobschütz, E. 75
 von Rad, G. 91
 von Soden, H. 252, 253, 254, 263, 265, 278
 von Wattenville, F. 333
 Voulgarakis, E. 274, 275
 Wagner, C. P. 562, 637
 Waliskay, P. W. 745
 Waldenfels, H. 537, 568, 582, 589, 615
 Walker, G. S. M. 307
 Walker, R. 80
 Wallis, A. F. 407, 411, 439, 442, 446
 Walsh, J. 554
 Walter, N. 174, 179, 180, 205, 748
 Warfield, B. B. 362
 Warneck, G. 5, 7, 321-26, 331, 332, 334, 335, 337, 391, 451, 675, 690
 Warneck, J. 7, 158, 368, 383, 457, 460, 652
 Warren, M.A. C. 8, 341, 342, 382, 383, 384, 400, 401, 453, 713
 Wartofsky, M. 479

- Watson, D. L. 551, 558, 560, 561,
566
Weber, O. 517
Weber, W. 511, 537
Wedderburn, A. J. M. 32, 53, 133,
164
Weiss, J. 39, 690, 702
Welz, J. (von) 332, 730
Wernle, P. 159, 167, 168,
Wesley, C. 371
Wesley, J. 342, 371, 424, 754
West, C. C. 352, 358, 472, 477, 478,
502, 705, 706
Whitaker, A. 340
Wiedenmann, L. 576, 686, 690-94
Whitefield, G. 371
Wiederkehr, D. 528, 531, 536, 537,
538
Wieser, T. 513, 514, 516, 527, 534,
541
Wifstrand, A. 216
Wilberforce, W. 375, 397, 410, 586,
754
Wilckens, U. 135, 138, 161, 166, 180,
181, 184, 202
Wilder, R. P. 434
Wilkens, W. 86
Wilson, S. G. 111, 112, 118, 121, 145
Wilson, S. 438
Wilson, W. (President) 403
Winter, R. P. 448
Worcester, S. 396
Wright, G. E. 20, 686
Wright, N. T. 204
Xavier, F. 157, 656
Yannoulatos 274
Yoder, J. H. 544
Young, F. 193, 256, 262, 263, 272,
357, 471
Zeller, D. 163, 164, 166, 167, 168,
172, 173, 174, 184, 185, 188, 189,
190, 204, 212, 217, 218, 224, 232
Zenon (Emperor) 270
Zingg, P. 121, 145, 146, 150
Zinzendorf, N. (von) 333, 368, 383
Zulu, A. 602
Zumstein, J. 80, 94, 96, 98

經文索引

舊約		104		6:10	84, 534
		61:10, 11	90,	6:12	100
		91		6:14f	100
申命記		66:19-23	189	6:33	90
	599			7:7-11	25
				7:16-20	86
				7:19f	103
撒母耳紀上		新約		7:21	84
				8:5-13	76
15:3	366			8:10	36, 77
		馬太福音		8:11-13	36
				8:29	81
				9:35	89
尼希米記		1:12	100	9:35-11:1	94
		1:23	97, 102	10	60-62
5	127	3:8	30, 103	10:2-6	75
		3:9	36	15:24	75
		4:17	39, 151	10:5f	104, 114
		4:10	95	10:11-15	35
詩篇		4:18-22	44	10:24	95
		4:23	89	10:24	95
82	599	5:7	87	10:28-31	40
		5:3	126	10:37-39	46
		5:6	90	10:40	102
以賽亞書		5:10	90	11:2	85, 88
		5:13	676	12:28	40
7:14	97	5:17-18	43	12:33	86
40-55	21-22	5:20	90, 94	12:41	36
42:6	22	5:21-46	92	13:24-30	105
49:7	21	5:44	35	13	87
58:5	132	5:46f	35	13:41-43	86
58:	129	5:48	91	13:52	92
61:1,2	9, 128,	6:1-4	131		

15:24	75, 77, 104	1:15	39, 151,	7:25	121
15:28	36, 77		556	8:26-39	112
16:18	104	1:16-20	44	9:51	119
16:26	562	2:6	34	9:51-56	114,
17:2	74	2:17	134		119
18	87	3:14f	46, 47	9:51-19:40	112,
18:12	35	4:11	38		114
18:14	85	7:1-20	117	9:59-61	132
18:17	104			10:25-37	115,
21:28-32	78				135
21:31	32, 36	路加福音		10:38	147
21:33-44	78, 86			11:20	40
22:37-45	85,	1:46-55	140	11:41	132
91, 103		1:51-53	127	11:20	40
23:27f	86	1:53	125	12:21	127
24:14	81, 83,	1:54-55	118	12:33	132
455		1:68-79	136,	13:1-5	143
24:37-39	34		140	13:33-35	124
23-25	87	2:31f	116	14:16-23	136
25	581	2:25	118	14:18f	126
26:13	81, 83	2:34	3	14:23	316
26:25	95	3:8	30	15:1	36
26:28	100	3:10-14	135,	15:11-32	135
26:49	95		136	16:14	136
27:11-26	79	4:14	147	16:19-31	135
28:16-18	97	4:14-9:50	112	16:20	126
28:16-20	71	4:16-21	107	17:11-19	115
28:17	95-96	4:16-30	113,	17:21	38-39,
28:18-20	6,		129, 139, 151,		137
97, 104, 455-56		4:18f	127-29,	18:9-14	135
28:19	81, 87,		137, 575	18:14	138
92-93, 99, 326		4:21	128	18:18-30	130
28:20	82-84,	5:32	134	19:1-10	130
92, 97, 326		6:17	74	19:8	135
		6:20	125-26	19:9	150
		6:24f	127	19:14	122
		6:30-35a	130	19:41-44	112,
		6:32-34	131		119, 124
馬可福音					

840 經文索引

21:20-24	124	2:37	136		
21:24	124	2:42	153,		
23:27	117	2:44f	133,		
23:34	117,	152		羅馬書	
134, 152		3:2, 3, 10	132	1:4	232
23:27-31	124	3:19	119,	1:5	179, 231,
23:43	134	135		507	
24:17	137	4:32	152	1:8	219
24:21	118,	4:36f	130	1:14	174
123		5:1-10	130	1:16f	205,
24:46-49	116	7:60	152	208, 216	
24:47	83, 100,	8:1	52	2:8	173
112, 119, 121		8:14-18	154	3:1-4a	207
24:48	148	9:16	156	3:9	205
24:49	120,	9:31	154	3:20	205
145		9:36	132	3:21	203
		10:2, 4, 31	132	3:21-30	190
		10:34	144,	3:23f	205
約翰福音		148		5:3	187
3:8	86, 676	10:36	152	5:10	529
3:16	316,	10:41	49	6:3-11	217
676		11:2f	54	6:11	100
10:10	455	13:1-3	54,	7:13-25	160
12:32	49	13:31	49,	8:9-11	186
15:27	149	155		8:14f	529
20:21	704	14:22	156	8:17	186
20:21-23	83,	15:1	54	8:23	14,
100		16:9	386,	185-86, 227, 529	
		455		8:28	187
		17:29	135	8:29	184
使徒行傳		22:15	149	8:37	187
1:6	38, 119	22:18	150	9-11	207-14
1:8	50, 83,	22:20	149	9:1-3	206
112, 116, 117, 120,		24:17	132	9:3f	67
121, 145, 154		26:16	149	9:4	207
2:36-40	135	26:18	150	9:8	207
		28:20	119	10:2	210
		28:28	134	10:4	205

- | | | | | | | |
|---------------|--------|--------------|----------|---------------|-------------|----------|
| 10:12 | 206 | | 5:11 | 175 | | |
| 10:14f | 192 | | 5:14 | 218 | | |
| 10:17 | 212, | 哥林多前書 | 5:17 | 185, | | |
| 256 | | | 529 | | | |
| 10:20 | 190 | | 1:9 | 232 | 5:19 | 276 |
| 11:19 | 212 | | 1:13 | 218 | 5:20 | 47, 173, |
| 11:20f | 212 | | 1:23f | 232 | 222 | |
| 11:23 | 212, | | 3:9 | 222 | 6:8-10 | 231 |
| 226 | | | 7:29-31 | 220 | 11:28 | 220 |
| 11:24 | 225 | | 7:31 | 194 | 12:9 | 171 |
| 11:25 | 189, | | 9:16 | 172, | 12:9-10 | 230 |
| 213 | | | 174, 222 | | 12:10 | 62, 171, |
| 11:25-27 | 209 | | 9:19 | 172 | 12:15 | 231 |
| 11:26 | 210-12 | | 9:19-23 | 175 | | |
| 11:29 | 202, | | 9:27 | 171, | | |
| 207 | | | 175 | | 加拉太書 | |
| 11:30f | 213 | | 10:11 | 185 | 1:6, 7 | 203 |
| 11:33-36 | 210- | 11:19 | 217 | 1:11-17 | 160, | |
| 12 | | 11:26 | 184 | 162 | | |
| 12:1 | 501 | 12:13 | 217 | 1:16 | 163 | |
| 12:2 | 179, | 15:11 | 165 | 2:2 | 165 | |
| 186, 227 | | 15:19 | 227 | 2:10 | 188 | |
| 12:13 | 216 | 15:20, 23 | 184 | 2:12 | 54 | |
| 13:11 | 168 | 16:22 | 185 | 2:12f | 55 | |
| 13:11f | 185 | | | 2:20 | 178 | |
| 15:8 | 203, | 哥林多後書 | | 3:27f | 195, 206, | |
| 213 | | | | 207, 217, 223 | | |
| 15:10 | 217 | 1:22 | 14, 186 | 4:4f | 173 | |
| 15:15f | 179, | 2:2 | 205 | 4:9 | 172 | |
| 15:15-21 | 166 | 2:14 | 710 | 5:4 | 203 | |
| 15:16 | 179, | 2:15f | 222 | 5:5 | 178 | |
| 189, 222, 501 | | 3:2 | 219 | 6:15 | 185 | |
| 15:19 | 168 | 3:6 | 222 | 6:17 | 187, | |
| 15:20 | 169 | 3:18 | 275 | 231 | | |
| 15:23 | 169 | 4:7-10 | 187 | | | |
| 15:24 | 168 | 4:8-9 | 231 | 以弗所書 | | |
| 15:27 | 179 | 4:10f | 187 | | | |
| 16:19 | 219 | | | | | |

- | | | | | | |
|---------|----------|--------|---------|------|------|
| 2:14 | 204 | 4:12 | 177 | | |
| 2:15f | 223 | 5:2 | 168 | | |
| 2:20 | 710 | | | 啓示錄 | |
| 6:17 | 134 | 提摩太前書 | | 21:5 | 699, |
| | | 2:1-13 | 64 | 675 | |
| 腓利比書 | | 2:1-15 | 64 | | |
| 2:9-11 | 232 | 腓利門書 | | | |
| 2:15 | 194, | 17 | 97 | | |
| 197 | | 19 | 97 | | |
| 2:17 | 179 | 21f | 97 | | |
| 3:2-11 | 160 | | | | |
| 3:20 | 529 | 彼得前書 | | | |
| 4:18 | 179 | 2:9 | 498 | | |
| | | 3:15 | 4, 210, | | |
| 歌羅西書 | | 566 | | | |
| 1:20 | 276 | | | | |
| 1:24 | 231 | 彼得後書 | | | |
| | | 3:9 | 560 | | |
| 帖撒羅尼迦前書 | | 3:15 | 4, 230 | | |
| 1:4, 10 | 232 | | | | |
| 1:6 | 170 | 約翰壹書 | | | |
| 1:8 | 168, 219 | 1:1 | 149 | | |
| 1:9 | 173, 174 | 4:20 | 44 | | |
| 1:10 | 173-74, | | | | |
| 205 | | 約翰參書 | 64 | | |
| 2:9 | 172 | | | | |
| 2:14-16 | 201 | | | | |
| 2:15f | 67 | | | | |
| 3:12 | 177 | | | | |
| 4:11 | 177 | | | | |