

台灣基督徒學會 2005 論壇暨年會

全球化中的基督教

時間：2005 年 09 月 10 日（六）

地點：禮賢會台北堂（台北市羅斯福路二段 44 號九樓，02-2392-7353）

主辦單位：內政部財團法人台灣基督徒學會，中原大學宗教研究所

論壇議程：主持人：台灣基督徒學會理事長葉仁昌；

中原大學宗教所所長曾慶豹

時 間	內 容	發表人
09:00 09:20	報到；引言：全球化視野下的基督教	葉仁昌
09:20 09:40 主持人：葉仁昌	<u>全球在地化（Glocalization）</u> <u>—— 西方的基督與本土傳統</u>	王榮昌
09:40 10:10	開放討論	
10:10 10:30	茶點	
10:30 11:10 主持人：曾慶豹	<u>經濟全球化下的宣教尖兵</u> <u>—— 基督徒台商在中國的宣教模式</u>	呂佩安
	<u>全球化 —— 神學和經濟學的決裂點？</u>	胡業民
11:10 11:40	開放討論	
12:00 13:00	一邊享用午餐，一邊彼此認識、交通	全體與會人員
13:00 14:30	午餐後，學會會員請留步，參加社員大會暨改選理監事	

發表人簡介：

王榮昌，真理大學人文社會學科助理教授；

長老會台中向上教會教育牧師

英國蘭卡斯特大學，哲學博士（主修宗教研究）

呂佩安，中國福音會「基督教與中國研究中心」副主任；

國立政治大學東亞研究所，著有《中國發展 ERP 的制度分析》

胡業民，基督門徒訓練學院主任，禧年經濟倫理文教基金會董事，

信望愛社社員

英國里茲大學，經濟學碩士

全球在地化 (Glocalication) :

西方基督與本土文化 (研討會草稿)

發表人：王榮昌

前言

西方基督與本土文化會遇，蘊含多層面的問題性，本文嘗試針對基督教傳入華人社會後，所產生信徒轉信、與其他宗教傳統、教內不同傳統互動產生的問題做探討。文化會遇所產的問題並非是基督教獨有的問題，佛教傳入中土之後也曾遇到相似的問題。因此嘗試以佛教與華人文化會遇後所產生的問題為起點，並作為檢討基督教在華傳播的問題性的架構。佛教研究常將佛教開展動力起源，與社會、政治、經濟等外在環境因素互動影響關聯上，而忽略對佛教傳統內部本身，因進入中土之後，與不同傳統彼此間互動所產生動力側面的研究，此情形也存在於基督教研究中。本文試圖從此角度提出對此議題重新瞭解的架構。文中將基督教的開展視為華人社會諸多活動中的一種，是基督徒在「宗教場域」內互動所建構出的行動。基督教傳入中土在中國社會的開展，與在不同時代不同佛教傳統對佛教經典的重新詮釋，和彼此對佛教傳統詮釋權的宗教資產掌握的競爭過程有相似之處，當基督教傳統詮釋與實踐方式，能獲得多數人的支持脫穎而出之時，其對基督教經典的詮釋強調點和實踐方式，將成為這時候中國社會對基督教認知的代表。為了能較清楚掌握討論問題，本文將首先對中國佛開展史做重點式綜覽說明，其次，將以基督教傳入台灣後教內外互動發展做討論，並且以宣教師的例子做為對此議題理解的另一側面，最後，嘗試針對宣教未來發展，提出幾點討論的問題。

印度佛陀與華人文化：佛教模式

依照學者觀點，中國佛教歷史開展可以用前唐及後唐兩個主要形成時期來作區分。¹ 第一個開展階段約在西元前六百年，這個一階段記載一連串在佛教在中

¹Kenneth Ch'en (陳觀勝), *Buddhism in China*, Chapter 8: The Apogee: T'ang Dynasty and Z. Tsukamoto, *A History of Early Chinese Buddhism*, Trans. L. Hurvitz, Vol.1, New

國非常有趣的開展歷史，內容主要是關於佛教在文化已經發展到一個階段的中國社會中，如何爭取被社會接受的情形。同時也記載有關佛教為了適應中國社會新情境，如何作調整，到最後成功耕植在中土，形成不同的學派及佛教哲學教義系統的過程。² 在這段開展階段過程中，佛教似乎是以一種抽象理念體系重新出現在中國社會中，佛教哲學及教義研究高度演變成爲主要吸引中國大眾注意的主題。

第二開展階段是約在西元九百六十年，這個階段記載了佛教不同傳統間彼此競爭，延伸出佛教在中國社會得以繼續生存下來的方法。然而此階段佛教學者釋恆清認爲沒有新的重要經文翻譯，沒有具影響力的佛教人物出現，也沒有新學派形成，因而影響到造成僧團中出現道德低落的情形。³ 很明顯，此階段的佛教重心，已經由僧團為主轉移到信眾身上來，生活實踐側面的強調，是遠超過對佛教教義研究的強調。⁴ 從釋恆清對佛教與中國社會互動後所產生的轉形的解釋，可以看出佛教哲學和教義研究，不在具影響力的滿足佛教徒的期待。此階段的佛教徒似乎比較關心如何累積本身內在靈性資產利益實踐面的事，而較不注重在佛教教義知識追求上。

佛教學者方天立、Zurcher (許理和) Wright 皆提出佛教傳進中土後，在與幾個重要社會階層互動過程中，適應中國社會新環境。⁵ 例如，佛教在印度所處的政治環境是不同於中國佛教，佛教寺院系統中，出世的比丘受到社會高度尊敬。⁶ 當信眾或甚至君王遇到他們時，必須以頂禮來表示對佛陀弟子的尊敬。所

York: Kodansha International Ltd., 1979, Pp.6-4. See also E. Zurcher, *The Buddhist Conquest of China*, Vol. 1, 2nd ed., Leiden: E. J. Brill, 1972. Arthur F. Wright, *Studies in Chinese Buddhism*, New Haven: Yale University Press, 1990.

²Shih Heng Ching,(釋恆清) 'The Syncretism of Chinese Chan and Pure Land Buddhism,' in ed., *Buddhist Thought and Ritual*, ed., by D. Kalupahana, New York: Paragon House, 1991, P.69.

³Kenneth Ch'en, *Buddhism in China*, Chapter 14, 15, 16 on Chinese Buddhism Decline.

⁴Heng Ching Shih, 'The Syncretism of Chinese Ch'an and Pure Land Buddhism,' P. 69.

⁵Litaian Fang (方立天), 'A Tentative Discussion of the Characteristics of Chinese Buddhism,' *Chinese Studies in Philosophy*, vol. 90, no. 4, 1989, Pp.7-16. Fang indicated that there are four forms of social impact in the formation of Chinese Buddhism in Chinese society: politics, social ethics, national unification, peasant uprisings. See also E. Zurcher(許理和), 'Buddhism in a Pre-Modern Bureaucratic Empire: The Chinese Experience,' in *Studies in History of Buddhism*, ed., by A. K. Narain, Delhi: B. R. Publishing, 1980, Pp. 401-411, Arthur E. Wright, *Studies in Chinese Buddhism*, New Haven: Yale University Press, 1990, Pp.2-4.

⁶Kenneth Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton: Princeton University Press, 1973, P. 65. In India, the Buddhist sangha considered itself to be a community beyond the authority of the secular rulers. It claimed to be an organisation consisting of members who had renounced the involvements and attachments of family,

以當中國比丘見到印度君王時，也是受到相同方式的禮遇。然而在回到中國的時候，當比丘見到君王的時候卻需要像他們行跪拜禮。如果比丘拒絕，將受到不同程度剝手腳，紋臉，鞭打和砍頭處死等的處罰。⁷雖然比丘是佛教領導人，但是為了能在中國社會生存下來，被迫必須調整他們的態度。在文化方面，早在佛教傳入中土之前，中國已經有自己本身報應道德性的觀念。⁸中國人已經有個人行為影響個人或家庭的信念。佛教傳統中，業被視為依據人所做善惡的結果，會帶來人未來報應道德性影響。業同時也被認為會對死後有影響。在佛教傳入中國後，大部分佛教教導被以中國人理解方式重新詮釋。例如，功德被報取代，業的累積被報賞所取代。業逐漸變成與個人命運相關連。當人遇到悲劇時，往往會以惡的業障來解釋，而好業則會被用來人所遇到的好結局。中國人似乎相信，人與人之間，人與神明或鬼靈之間，也應該是一種因果關係。因此對自己的行為一個期待特定反應或回報，成為中國人一個共同點。⁹佛陀也被大眾化與道教神明關帝混合。¹⁰在一系列的轉化過程，佛教被中國人認知及吸納，變成為中國文化及信仰要素之一。佛教教導的意義繼續被佛教徒在不同時期，為了尋求生存之

society, and the state to live the religious life of the recluse. By joining the Buddhist sangha and undertaking the vows of celibacy, poverty, subsistence on alms, and the cultivation of monastic discipline, the Buddhist monk no longer felt bound by the norms of political and social conduct that governed the lives of ordinary people. Specially, he claimed that he was no longer obliged to reverence and render homage to the secular rulers of the state.

⁷Fang, 'Tentative Discussion of the Characteristics of Chinese Buddhism,' P. 7. See also E. Zürcher, 'Buddhism in a Pre-Modern Bureaucratic Empire: *The Chinese Experience*,' P. 406. Why did the rulers of China consider limited support for Buddhism to be politically expedient? One of the main reasons for this was that Buddhism had an effective set of values to instill religious discipline, examples of which are the doctrine of cause and effect, retribution, heaven and hell, and so on. The rulers used this moral system to diffuse and destroy the subjects rebellious spirit and in so doing sought the protection, maintenance and consolidation of the ruling political system. It was only when Buddhism became too powerful, and the Buddhist monastic economic position was perceived to have become harmful to the actual interests of the ruling class, Buddhism met with violent and strenuous oppression and opposition of the ruling class.

⁸Ronald M. Green, *Religion and Moral Reason*, Oxford: Oxford University Press, 1988, Pp. 44-50. Green indicated that before Buddhism arrived in China, the Chinese did not have the concept of karma, only the concept of retribution.

⁹Lien-sheng Yang (楊聯陞), 'The Concept of "Pao" as a Basis for Social Relations in China,' in *Chinese Thought and Institutions*, ed., by John K. Fairbank, Chicago: The University of Chicago Press, 1957, Pp. 291-309. 楊聯陞文中指出，中國社會關係要素之一的'報'主要意義是包含'回'應與'歸還'。Yun-hua Jan (冉雲華), 'The Chinese Understanding and Assimilation of Karma Doctrine,' Pp. 145-168. 佛教學者冉雲華文中則指出在佛教傳入中國之前，有關報償的觀念可以分為三個範疇。第一，生與死是天命；富與尊貴是天意，第二，個人的德行與德性是天命，第三，天的報償有可能是會減人的壽命或影響一個人非自然死亡或是影響一個家庭、特別是後代子孫。

¹⁰Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History*, Stanford: Stanford University Press, 1959, Pp. 99-100.

道，重新被建構。

和諧是生存首要

在經過一段與中國文化互動的時期後，佛教為了要能在中國封建社會中生存下來，開始受到一個方便和諧主要形成特徵所影響。雖然佛教與中國儒家和道家傳統或帝王思想制度，有不同特性，對立，衝突和競爭。但是大部分，佛教採用與中國宗教傳同和諧相處為基礎。中國佛教和諧特徵，是依賴佛教本身與不同的觀念、觀點的妥協，確定、同意的能力。同時也依賴支持、提升、吸納、重新詮釋其他相似觀點的能力。除了中國宗教和文化，中國佛教通過方便性所展現的能力，也使得佛教將不同時期的許多傳統和教義加以整合的事成為可能。然而中國佛教進入唐朝後期，為適應環境重新詮釋的能力，更清楚顯示出在中國佛教中不同學派，在不同時期重新建構佛教的過程。這個建構過程以不同方式表現。首先可以在禪宗不同學派中對佛教傳統重新詮釋和再建構看到。其次，在結合不同學派的淨土宗看到。第三由禪宗與淨土宗的結合所有不同學派，重新在社會中建構出一個新的佛教形象。因此有不少唐朝後的傑出佛僧和學者能夠學習到並且在生活中接觸不同佛教修行傳統，同時有機會從不同的學派修行實踐中，結合不同學習經驗。因此不同傳統和學派的特色似乎逐漸重新見構成惟一個新的佛教傳統。不過這個建構過程，也使得中國佛教發展出具「神性」特質的宗教傳統。換言之，通過傳統重新建構的發展趨向，中國佛教不同學派逐漸形成一個具獨特特色的中國佛教傳統。

經過一段長時間重新建構和演進的中國佛教，發展出獨特的中國佛教特質。從佛教傳統內部，對於教義的詮釋和教導，是存在分歧及對立，因而發展出不同學派。每一個學派在教義用詞或修行方式，需要盡其所能被各具所求的社會大眾及知識份子接納採用。在太虛改革之前，株宏與憨山德清等著名高僧已經在面對明代受到民間信仰神佛不分影響的佛教，嘗試通過調和不同宗派，以及強調「正信」佛教信仰的改革作法，以集合力量與凸顯佛教的特性，用來作為與民間信仰的區分，希望在困境中逐漸建構出中國佛教的新面貌。¹¹ 改革之際，雖然居士佛教是因針對出家僧人的生活形態與法會等事的批判而出現，並吸引株宏等人的注意。¹² 不過這些高僧並沒有教導新的觀點，而是跟隨儒家倫理與佛教教導，

¹¹ *Lian Tzu Ta Shih Chuan Chi*, Chuan 4, (*The Complete Collected Works of the Master of Lian Tzu*, vol. 4, 蓮池大師全集, 卷四), Taipei: Chung Hua Fo Chiao Wen Ho Koan, 1973, P. 16.

¹² Chun-fan Yu (于君芳), *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, New York: Columbia University Press, 1981, P. 64.

例如，不殺生、慈悲、孝順來教導跟隨者。很明顯居士佛教是沒有出家意願的跟隨者的另一種選擇，而這些改革者似乎認知到與佛教斷裂的改革作法不是佛教面對當時社會最佳生存之道。然而明代佛教的改革，似乎也為清代佛教開創出一個新情境。

轉化或是衰退？

與基督教學者關切「真理」傳遞的重點相似，關於中國佛教教義與經典的詮釋，學者間有不同觀點。1936年胡適在哈佛大學以「印度化的中國」為題做演講，當中討論到佛教在印度化的中國生活與思想中所扮演的角色。¹³ 當認知到中國已經有祖先崇拜、天的概念、與神明靈驗的信仰，中國人學習到許多新的觀念，例如，天堂與地獄、業障與輪迴等通過佛教移植中土傳統的結果。因此胡適認為佛教成為中國思想印度化最有影響的代理者。從他的看法，因為佛教是印度化過程的中介，佛教成為造成中國衰落最大的惡者。¹⁴ 不過這種看法受到另一位學者陳觀勝的質疑。他認為胡適的論點並未沒有以一個平衡觀點將在中國發展的佛教呈現出來。陳觀勝指出中國宗教印度化過程是在佛教適應中國情境相同的背景下同時發生的。當印度觀點植根中國之際，中國人跟著流行轉向印度觀點與修行，因此佛教愈逐漸贏得中國人，就愈能受到接受而適應中國情境。他將此過程稱為在中國的佛教中國化過程。¹⁵

不過學者關切的重點與佛教當代改革者太虛有些不同。太虛相信他主要的任務是將中國佛教帶回原始佛教的教導上。所以學者有關如何或佛教是否調適進入中國新環境的議題，並不是具宗教敬虔動機的太虛所關心的。¹⁶ 對太虛而言，找到回歸正統佛教傳統的方式，似乎比重建中國佛教進入一個新情境是來得重要的。他很明顯有一個強烈感受，中國佛教已經遠離遠始佛教觀點，並且偏離佛陀教導太遠了，造成中國佛教吸收所有不同種類信仰形成混合性傳統，因此中國佛教是需要改革，以回歸正統佛教傳統。

¹³ Hu Shih, *Independence, Convergence, and Borrowing*, Cambridge: Harvard University Press, 1937, Pp. 219-247.

¹⁴ Kenneth Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton: Princeton University Press, 1973, P. 5.

¹⁵ Kenneth Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism*, P. 5.

¹⁶ 參見 Don Pittman (白德滿), *Towards a Modern Buddhism and Beyond: Taixu's Reforms in Republican*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2001 and his article, 'The Modern Buddhist Reformer: T'ai-hsu on Christianity,' *Buddhist and Christian Studies*, vol. 13, 1993, Pp. 71-83.

「西方」基督與「東方」華人文化：基督教模式

基督教的開展

基督教的開展簡史出略可以區分為幾個階段：

舊約時期：近東多元宗教的會遇

新約時期：希羅文化的會遇

初代教會：基督教神學體系的發展

中世紀教會：教會外無救贖

十九世紀：經歷文藝復興、啟蒙運動、航海技術、工業革命等影響，通過殖民，與不同文化的會遇

二十世紀：基督教受到個人主義及相關社會運動影響（世俗化），逐漸失去一教獨大的地位，感受到從不同宗教來的壓力，試圖通過接觸來化解彼此間，因不瞭解所產生的張力。

在基督教神學論述中，尼布爾《基督與文化》（*Christ and Culture*，東南亞，1986，36-39 頁）一書，為基督與文化會遇最具代表的論述之一，書中列出基督與文化五種可能的關係：

1. 基督與文化互相「對立」。不論基督徒所生存的社會習俗為何，也不管社會所保持之人類成就是什麼，基督被認為顯然與文化對立，致使基督成為摧迫人們做取捨決斷。基本態度是拒絕世界的，信徒必須從邪惡的世界退下來，自組成一蒙揀選的群體；不沾手政治、藝術、軍事，以及屬世的娛樂，例如，中世紀的修道院和小宗派運動，呼籲「生活於所謂基督教文化內的信徒」英放棄「世俗」，並從他們中間分離出來。
2. 基督與文化在根本上是「一致」的，是把基督當成某一文化的英雄代表人物，祂既蘊含著文化的價值，在基督裏人類所仰望實現的價值，以達到最高實現的極點，基督也證實了過去之至善，且將文明陸路成指點到應達的目標。上帝與世界的分野不再明顯，而基督的救恩，只不過是某種「道德影響力」而已。

3. 基督是文化上所期待著應驗的實現，也是真實社會諸制度的復元者。但是在基督中尚有非發自文化，亦不直接貢獻文化的一些元素。與社會生活與文化存在沒關連但又是有關連的關係。文化可以引人認識基督，但是屬預備階段，若欲達到基督或更好真實的文化，除了超越人類一切成就，一切人類對價值的追求，否則僅憑人類自己的力量是永難達成。基督時為文化中的基督，也是超越文化的基督。
4. 基督與文化之二元幸與必然權威，但依舊接受此二者間的對立。基督徒生活在一種由於服從那不能合一，卻必須服從二種權威所生的對立張力中。認為服從上帝仍須服從社會制度，忠實於其構成成員，更須服從社會之審判者基督。所以人是處在二種道德支配之下，處於毫不相關又互相對立的兩種世界中。在基督與文化的「兩極性」與「張力」中，人生必定在不確定與罪惡中躊躇徘徊生活著，仰望超越歷史稱義。
5. 基督改造文化，體認人性之墮落或腐敗，且此腐敗非僅顯示於文化中，也藉此文化以遺留並傳達於後世，因而基督與人類一切制度習俗間的對立，終成為不可否認的存在。基督是住在人類文化與社會內的人類改造者，而此改造未曾離開過文化與社會。

從上述關係，基督教對於他文化立場學者也歸類出幾種模式：

排他型：

基督教信仰唯一真理，除此外別無拯救。對話是為了要顯示基督教是比其他宗教具有高一等的地位。

包容型：

基督教信仰是唯一真理，但是其他宗教中也有上帝啟示，因此通過對話，可以將上帝啟示顯示出來。

多元型：

基督教是上帝諸多啟示之一，與其他宗教間沒有優劣差別，通過對話可以更清礎瞭解上帝所啟示的真理。

然而這些關係或模式，是基督教與他文化會遇後從自身立場所提出的，對於基督教與他文化會遇時互動影響過程並沒有探討。雖然早期基督教在台灣的宣教師有注意到宣教方式因應情境不同是需要做調整，但是不同於佛教會遇時所產生轉化的問題，宣教重點仍然是放在於「西方基督」能否傳遞與否的問題上。如果以馬偕在台灣宣教為例，在《台灣遙記》*From Far Formosa* 一書中他說到：

我的使命很清楚，教會的君主和首領所給我的任務就是「到全世界每一

個地方，向墾有的人宣揚福音」。無論我有任何其他成就，這個任務必須實現。更重要的是，無論我有任何其他成就，它們都必須對這任務的實現具有真實且積極的關連。將上帝恩典的福音帶入異教徒的心思意念裡，並讓他們在改宗後得以在信仰上成長，這就是我去福爾摩沙的目的。(135 頁)

要完成宣教使命 (斜線與底線作者自加)，我們必須採取是用在不同處境的方法，在某一地區合理且有效的方法在另一個地區可能是荒謬無用的，在歐洲或美洲可能會成功，但是在亞洲可能就會失敗，中國不是印度，而福爾摩沙也不是中國。(285 頁)

從馬偕上述這段話可以看出，雖然當他看待所接觸的台灣宣教環境時，他注意到方法的改變與調整的需要性，而且以醫療與教育作為他所謂合理與有效的宣教方法，但從他所留下的宣教紀錄，仍然是基督教為主體的論述，對於互動過程並沒有給予太多的注意。然而在宣教師宣教過程所遇到的問題，除了方法的運用問題之外，從文獻可以看到教內不同傳統的競爭、民間宗教信仰的衝突等幾個側面似乎是宣教師更切實際需要去處理的問題。限於篇幅，僅就教內互動所產生的問題討論，民間信仰可另文討論，將不放入討論。

天主教

從吳學明所著，《從依賴到自立》一書中所整理的資料(台南:人光出版社，2003，108-112 頁)顯示，天主教與基督教在早期台灣宣教師之間存在著競爭關係，雖然當時一般台灣人民對這兩個基督宗教教派並無深刻的認識，甚至時常將二者視為相同的宗教；兩個傳統之間並無太大差異，但是實際上兩教會為著爭奪信徒、擴展教區，之間存在諸多競爭與緊張的現象。根據史料，南部長老教會因為獲得英國較優勢財力與人力的支持下，對道明會產生宣教的壓力。也因此引起良方濟神父在 1871 年 12 月 4 日向馬尼拉報告的信中提到在台灣所面臨傳教工作的危機(高道隆，《天主教在台傳教百年史》，高雄：道明會，1959 年、黃德寬譯，《天主教在台開教記-道明會的百年耕耘，台北：光啟，1991 年)。在信中他提到：「我們的工作正面臨一個危機，近來，基督教徒展開日益蠻橫的活動，鼓吹民思捏造謠言，毀謗攻擊我們；他們做得如此狠毒，以致目前本地人最熱門的話題，就是基督教徒和天主教徒的衝突。」在報告中他也提到基督教對天主教的攻訐，包括「天主教徒拜偶像，因為我們恭敬聖母和聖人」、「神父守貞獨身，拒絕結婚是不對的，如果大家都照這樣做，那世界就完了」、「我們拒絕去菜市場宣講福音，是懦弱的表現。」針對基督教的攻擊，天主教的回應為「基督教宣道士談到上帝、耶穌基督—我們的救主時，好像在呼求異教徒的偶像似的，

毫無敬意。完全忽視了信仰是神聖奧秘的」。基督教宣教士們「忽略了最基本的真理，即獲得永恆的救恩。」「相信依賴耶穌基督的功勞，就能得救，所以他們肆無忌憚的做事。」

天主教神父郭德剛神父對於基督教的宣教成果有更據實的批評：

基督教傳教士的工作，僅限於散發聖經給村民，然後就坐下來休息，誇大的宣稱在這個村莊有上百的信徒，那個村莊有兩百、四百，甚至八百或成千個信徒。他們不知道，散發聖經過後幾個星期，聖經的封面都被切下來做鞋底了。這樣的「信徒」和異教徒又有什麼分別呢？什麼都沒有，只有當我們看見他們的鞋子時，便知道鞋匠如何善用了聖經。那些所謂的「信徒」仍和異教徒一樣，家裡到處是偶像，他們的「神」是金錢，且沈淪於情慾中。

真耶穌教會

另一個競爭是從真耶穌教會所引起。根據真耶穌教會傳教歷史（真耶穌教會編審委員會，《台灣傳教三十週年紀念刊》，台中：真耶穌教會台灣總會，1956年），1925年的秋天，由黃呈聰之父黃秀兩回線西（今彰化縣線西鄉）老家，向其親戚傳道，有很多長老會的信徒接受開始，真耶穌教會展開在台傳教工作。1926年三月吳道海等帶領張真耶穌教會傳道人張巴拿巴等人由廈門搭船抵台，首先於線西展開佈教工作，不久開設線西教會；隨即轉往南部傳教，分別在台南與牛挑灣展開傳教工作，3月18日設立牛挑灣教會。真耶穌教牛挑灣教會的設立，引起台灣基督長老教會的惶恐，因為受洗的大多是長老教會的信徒，傳教主要是原本是由長老會重要信徒之一的吳道海帶嶺。吳道海原本是太平境教會設立的貢獻者，1889年與林學恭等同時入「大學」（今神學院），也是舊樓醫館安彼得醫生所培養出來的見習醫生。曾在1895年11月當選執事，是太平境發展期傑出重要之推動者，曾奉獻二分多土地興建新拜堂（今太平境教會所在），1903年3月出任太平境教會第九任長老，一直到1911年轉往廈門鼓浪嶼行醫止。除了吳氏轉入真耶穌教會之外，也有其他長老加入，這種情形從真耶穌教會黃以利沙的陳述中可以得知。他說：「在文化講座講道，聽眾頗多；晚上七時起再開會，聽的人大多是長老會的人。」「這兩天皆在蔡介和君宅講道。來聽的人都是長老會的信徒，還有一位英籍的女傳道。」問題不但是長老教會信徒轉向真耶穌教會，成為真耶穌教會的基礎，甚至連原來長老教會的禮拜堂也轉變成真耶穌教會的禮拜堂，如牛挑灣長老教會分設的五處教會，即下半年、朴子、鹽水、東後寮、第五處分設的禮拜堂，也成為真耶穌教會聚會處。和美長老教會也因為真耶穌教會的傳入，造成三分之二的信徒轉信真耶穌教會，禮拜堂也被買去，以致長老教會

沒有禮拜堂，也沒有會友。的黃武東牧師在其回憶錄也表示，真耶穌教會先在台南，桐後在牛挑灣（吳道頓的故鄉）、台中、清水、和美、大林等地，轟動一時，初期其參與者幾乎都是長老會的信徒。（黃武東，《黃武東回憶錄》，台北：前衛，1989年）。針對真耶穌教會的擴張造成所造成的緊張，長老會除了派宣教師宋忠堅牧師（Rev.Duncan Ferguson）率傳道數人前往牛挑灣關懷，希望能對長老會信徒有所約束，並對真耶穌教會提出辯駁，以免信徒繼續流失之外，在1926年3月9日南部中會於台南召開中會時議長高金聲報告「有人由支那而來，自稱真耶穌教，各處誘惑會友，擾亂教會，本會議定拜堂不可許借其演講，以防會友受迷。」並以中會議長名義通令各教會，禁止各堂會將教堂借與真耶穌教演講。

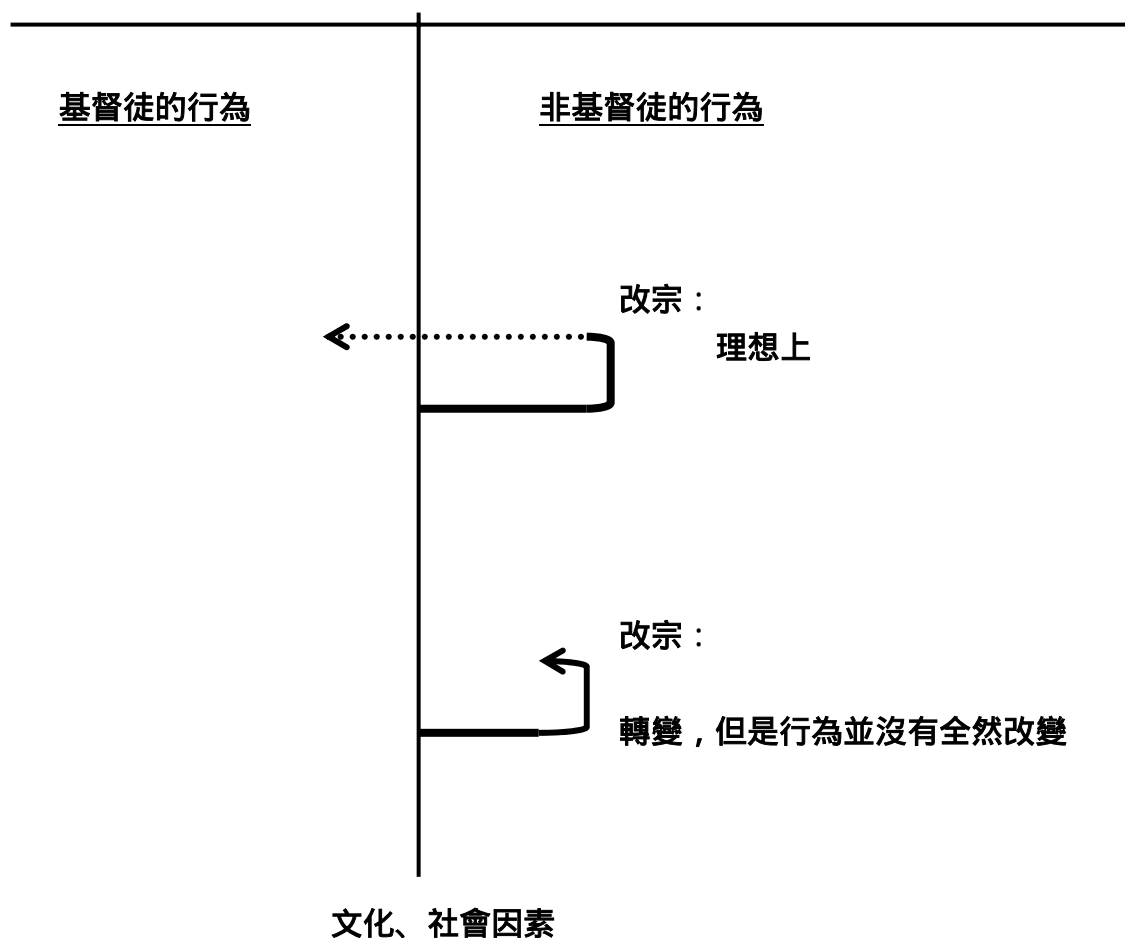
根據長老會史料，批評真耶穌教會的傳教方針；不是要去救未信者，而是要推翻已入信者，引誘已入信者加入真耶穌教會，造成兩教會競爭信徒的現象，雙方不但無合作且互相排斥為主要內容。並指出真耶穌教會傳道人員所到之處，均以長老教會信徒為傳教對象，造成長老教會要派員鞏固信徒的措施。並通過長老會大眾媒體《教會公報》刊登批評真耶穌教會的文章。甚且提出唯有半信者、不研究聖經者、自大驕傲者、重虛名虛利者、喜自由亂為者等人才容易受迷惑的論點。（參見賴仁聲、‘不要互相排斥’《教會公報》592卷，1934年、劉琪水‘真耶穌教會之我見’，494卷，1962年、說方閱覽，‘閒說亂教’，497卷，1926年）

根據吳學明的研究，長老教會的批評是隨著真耶穌教會的成長漸趨嚴厲，最後轉而做出人身攻擊直接攻擊張巴拿巴本人。批判重點放在張巴拿巴所宣稱只有他得上帝特殊的權能，具醫病、趕鬼、行神跡的論點上；批判甚至指出牛挑灣教會有人受洗、守晚餐後發瘋，因而認定他是假先知，要求信徒勤研聖經，注意祈禱，才不會受迷惑。以手段引誘人入教是另一對於張巴拿巴的指控，甚至批評他以五種巫術來害人。並將張巴拿巴與張靈生私人之間因金錢產生衝突，到最後無處立足的情形加以詳細報導，藉以挑戰張巴拿巴的正當性，認為他只是為騙人錢財，迷惑眾人，不是為了救人。除了南部教會投入批張的行列之外，北部教會的宣教師孫雅各牧師（Rev.James Dickson）也在他所辦《芥菜種》雜誌連載三期，詳細說明張巴拿巴的幾項錯誤。長老教會反彈批判的程度，正反應出真耶穌教會帶來衝突的問題，影響對同屬基督宗教教派的戒心。這個影響延續到，1935年宋尚節前來台灣舉辦奮興會時，仍有長老會的長老、執事心存恐懼，擔心真耶穌教會的事例重演，造成教會衰微。因此對宋尚節的來台態度多所保留，甚且有所疑慮。（吳學明，《從依賴到自立》，117-118頁）

當代流行文化

基督教進入二十世紀，仍是位處邊陲傳統，並非與歐美情境相同有廣大的人數與社會影響力。雖然信仰傳統從 19 世紀「殖民式」轉化到 21 世紀「自由市場」，但是基督教似乎仍然還未擺脫歐美式（西方）基督教傳統主宰的影響。比較十九世紀時的情境，雖然宣教仍然是被用來做為彼此競爭的主要述求，而且對於競爭方式的包裝是明顯精緻與用心，但在自由市場的自主開放選擇影響之下，為了爭取更多資產，形成基督教內不同傳統彼此競爭新的模式模式。如果從流行品牌角度來看，華人教會似乎是一種靈性流行消費市場，基督徒不斷追求國外流行靈性的潮流，以確保自身信仰跟得上歐美主流傳統，所選擇的信仰是屬正確（正統）傳統（可以對照民間信仰靈驗性），形成台灣的基督徒所關切並不一定是與本土文化會遇後所產生的議題上，反倒關切受空間限制歐美基督教會的事情。這些情形存在於基督教會很多層面，例如，學術論述、宣教策略、神學訓練等方面。因此在基督教未來發展上，除了需要注意到教內彼此間不同傳統的競爭的影響，也要注意緊扣本土情境的競爭論述與宣教策略的建構，對於基督教在台灣的發展應該會比較有利。

改宗----方向的改變



標準性基督教

非基督徒

新舊約
基督徒
信條、信仰告白
教派
傳統



本土宗教
民間信仰
佛教傳統
祖先崇拜
新興宗教

宗教經驗

經典

本色化基督教

本土文化與
宗教傳統

移植宣教式文化

經濟全球化下的宣教尖兵

基督徒台商在中國的宣教模式

發表人：呂佩安

前言

基督信仰 (Christianity) 及基督教會的發展掀起人類歷史上最早的一波全球化運動，遠早於今日廣為人知的「資本主義全球化」。基於耶穌教導信徒的「宣教大使命」，¹自一世紀起無數基督徒積極投入，期盼早日將福音傳到地極，此一運動歷經二千年而不衰，如今全世界都有基督徒和基督教會的蹤影，形成「基督信仰全球化」。在福音遍傳全球的同時，基督信仰也在普世宣教的歷程中，於各地逐漸發展出多采多姿的在地化、本土化型態，以俾信仰順利「落地生根」。

時至今日，在經濟全球化的巨大浪潮之下，人流、物流、金流 (cash flow) 資訊流的水平移動更加快速，也為跨國宣教事工製造更多機會，許多信徒得以藉經濟活動為載體，成為「帶職宣教士」，進入更多「未得之民」當中。在全球化過程中，中國大陸逐漸成為「世界工廠」，且因地利之便、同文同種等優勢，成為台商的「首選」；許多基督徒把握到大陸投資、經商、就業的機會，寓宣教於工作，勇於在人前見證主名，不僅領人歸主甚至在當地建立教會，令人驚嘆神的大能。

本文旨在見證基督徒台商在中國大陸「帶職事奉」的作為，並著重於在地化宣教模式的建立，探究基督徒台商在中國大陸的宣教模式是如何摸索出來的？借用「制度分析與發展架構」(IAD Framework)²的內涵進行評析 (IAD Framework

¹ 馬太福音 28：18-20。

² IAD Framework 是「Institution Analysis and Development Framework」（制度分析與發展架構）的簡稱，用於評估某一制度本身是否有效率，因此研究的重心並不在於架構本身，而是在於分析相關制度安排是否有效率，也就是能否最大限度地激勵相關參與者在每一個可能方向上追求效率的努力和創新。有關於 IAD Framework 的內涵以及在研究上的應用可參考：Ostrom, Elinor. 1996. "Institutional Rational Choice: An Assessment of the IAD Framework." Presented at the 1996 Annual Meetings of the American Political Science Association, San Francisco, August 29-September 1, 1996.

的圖解於附錄)，以物質條件（physical/material condition）、社群屬性（attributes of the community）及實踐規則（rules-in-use）三組變項作為分析架構；不適於物質條件的相關規則設計將大大增加制度運作的成本，而社群屬性則代表制度運作所需之社會資本。由於成立教會是宣教行動必然達成的目標，因此教會的建立與建制（institution building）是本文的主要分析對象，在研究架構中是最主要的「行動論壇」（action arena），³受物質條件、社群屬性、實踐規則三組變項共同影響。基於制度分析的精神，本文對於教會的建立與建制有以下假定：一、教會作為一種制度的存在，應當要能更有效地將福音轉化為更多宣教事工之產出。二、當外部制度環境提供的激勵，對從事宣教活動之個人而言符合當前社會的實際需求時，個人決策所產生的結果對個人或社會都是正面助益的。三、人世間實際上並不存在完美的制度安排（the arrangement of institutions），因此每一個人在決策時都必須面對遵守、改變、調整或違背制度的利弊權衡。

由於目前在中國大陸社會中，基督信仰和教會仍是一個敏感話題，因此針對當代（1949年之後）大陸教會的研究存有相當多的技術性障礙，尤其是在量化資料幾乎不可能取得，相關原始資料幾乎完全取材自訪談紀錄及實際參與觀察所得，僅能透過主觀印象或推估取得「量化資料」。這是目前所有進行當代大陸宣教研究者最難克服的問題，也是本文最主要的研究限制。

宣教在中國

基督徒與基督教會在中國大陸的發展一直都極具「話題性」，官方的無神論意識型態、人口第一大國、歐美人士的「東方主義」思維等因素，都使國際間對於相關議題的關注持續加溫。再加上所謂「一書一盤」⁴相繼面世之後，更使得「基督徒在中國」成為除奧運之外另一個吸引全球目光的「亮點」：一個沒有基督教文化根基及歷史背景的國家，又經歷無神論政權五十餘年統治之後，在此一

³ 行動論壇是一個複雜的概念組合（conceptual unit），可以在制度安排中用以分析、預測和解釋個人行為。行動論壇主要是由行動狀態（action situation）與行動者（actor）這二組變項所構成。行動論壇也是一種社會空間，它可以是正式的機構（如：立法機構、法院等）也可以是非正式的場合（如：社交場合、行業協會等）；可以僅有一個或數個共存，恆久存在或臨時組成、解散。個人在其中可以進行互動、交換財貨與勞務、解決問題、支配或被支配、甚至對抗。

⁴ 「一書一盤」分別是指：《Jesus in Beijing》（耶穌在北京）一書以及「十字架：耶穌在中國」光盤，這二份在海外公開發行的出版品，不僅引起官方高度注意，更對大陸的家庭教會造成一定程度的影響。

強烈反差之下，粗估數千萬的信徒規模的確很難不引人側目。不過有越來越多大陸教會領袖及同工開始注意除了廣傳福音、教會人數增長之外，為了要讓宣教事工可長可久、具「可持續性」(sustainability)，還必須在信徒生命品質、教會體質、社會影響力等方面多下功夫，否則即便是七、八千萬甚或上億的信徒人數，在十三億的人口規模中，仍然只是一個非主流的「少數族群」(minority)⁵。宣教事工的可持續性無法以物質資本投入的返還率或本益比來衡量，而是必須以「行動者」(actors)為主；若宣教行動相關參與者所面臨的激勵因素(措施)越多，且參與者也對其激勵效果感到滿意，使之能持續教會生活及宣教行動，便可維繫宣教事工的可持續性。因此本文提出二個基本問題作為分析的思考點：一、有哪些因素已經或即將對大陸宣教的可持續性產生負面影響(為從事宣教者產生負面激勵)？二、對此能提出哪些對策及行動方案？

這二個問題很難解，卻也是有心參與宣教及教會實務之人最想瞭解的。聖經教導的核心內容永不動搖，但是在不同宣教環境中，行動者必須發展出「因地制宜」的智慧，以便推動事工。對前往大陸經商或工作的基督徒而言則是更為複雜，因為「台商」是當前全球及兩岸政經情勢之下的特殊產物，從事宣教自有其微妙的利弊；基督徒台商的種種努力，也讓我們看到台商精神與基督信仰相結合之後，形成一種靈活回應時代需要的宣教模式。

基督教會的「物質條件」⁶

對於到大陸投資或工作的基督徒，在日常生活大致安定下來之後，立刻會面臨到一個非基督徒無須顧慮的問題——必須開始「找教會」。畢竟對一個重生得救的基督徒而言，穩定的教會生活乃是不可或缺，因此選擇一個在主客觀標準上都「合格」的基督教會，是基督徒台商在大陸生活的重要課題。

界定並分析基督教會的「物質條件」是瞭解宣教模式的第一步，不僅有助於判斷與進行大陸宣教相關的制度安排是否妥當，更可以一窺基督徒台商在信仰生活上的選擇。基督教會的「物質條件」至少符合以下三點：

⁵ 中國人民大學基督教文化研究所的李秋零教授(任教於哲學系)在訪談中表示：七千萬左右的基督徒人數是一個比較「不含水分」、可信的推估數據，然而這在中國大陸的總人口中也只佔5%，世界上大多數國家的基督徒(就嚴格定義上的)人數規模都難以跨越5%的「門檻」，尤其是在已開發國家中更是困難，這與教會體質和社會影響力直接相關。

⁶ 「物質條件」的概念旨在強調分析對象的本質，並不是指「物質性的條件」。

一、聖經中的定義：基督教會是以聖經真理為根基所建立的組織，因此聖經中對於教會的相關定義是最核心的物質條件。「教會」在希臘文的意思是「被選召出來」，指出教會應當是由一群被上帝從世界中呼召出來的人所組成，這群人必須委身於基督、有新生命、為神的呼召而生活。在廣義上可將教會視為全世界各地所有歸向基督、奉主名聚會的信徒，同屬於一個身子的肢體，彼此之間應當沒有地域或宗派等分別；在狹義上教會就是一個「聚會點」（不一定是有形的建築物）：一群信徒齊聚敬拜神，其中一系列活動內容都必須根源於聖經，一切活動目的都必須指向耶穌基督。

二、初級團體（primary group）：基於聖經中的定義，信徒的聚集應當是愛的團契，強調個人情感交流及歸屬感，是典型的初級團體。然而隨著教會組織持續擴展、信徒增加、事務繁雜等因素，將使得教會組織逐漸的「正式化」，在實際運作上不能再依賴個人關係，而必須開始進行「建制」，個人對於教會內特定「小團體」的認同度與歸屬感可能會高過「教會」。

三、社會組織（social organization）：除了聖經上對於教會的定義之外，教會本身也是一種廣為人知的社會組織，是社會運作機制的一環，在信念與實踐層面，將抽象的信仰整合到人們具體的社會生活中，也是使世人接觸並持續認識信仰的主要介面，讓人明白何謂「聖」、「俗」之別。據此，從積極意義上基督教會應當是：將基督信仰的抽象知識體系投入轉變成更佳技術化之宣教事工產出的機制，具有類似「公共資源系統」的性質（視基督信仰為社會中的「公共財」）。

上述基督教會的「物質條件」，對於甫入新環境的基督徒台商而言，是在新環境重新建立起信仰生活的首要參考指標，也直接影響到日後推展當地宣教事工的思考基準。除了有旁人預先「引介」或安排更妥當的聚會地點，剛到大陸落腳的基督徒，大部分都是先到當地眾所周知、公開的三自基督教會，這是最簡單的選擇；而初到三自教會聚會的台灣信徒幾乎都不知其特殊的官方色彩，直到實際參與之後，才會慢慢發覺三自教會與過去經驗中的「教會」有著些微差異。一位目前在上海定居，目前任職於外商公司的 Z 弟兄，談到數年前他初到三自聚會的感受：

直到聚會結束，我才發現竟然沒有『奉獻』。問隔壁的人，才知道奉獻箱放在會堂外，各人自由『捐獻』。而且通常在台灣的教會，大家在聚會後自然都會有一段彼此分享交通的時間，可是在這裡聚會結束後，所有人都立刻往外走，似乎沒人在乎你是第一次到教會的『新朋友』。不過幾分鐘，所有人都走光了，只剩下我們家人坐在椅子上，看著空盪盪的會堂，心裡期待有人能來跟我打聲招呼。直到管會堂的人叫了一聲：要關門了，趕快走吧！我才不甘心的帶著家人走出教會，心中有一股失

落感。

目前該如何認定三自教會的地位，還有許多討論的空間，儘管各地三自教會都在宗教當局的管制下，但是對於中央政策的回應態度差異卻非常大，部分三自教會非常的「左」（中央層級的更「左」），但是也有像陝西某地區之三自教會忠於聖經教訓，殷勤推展各種事工，在當地幾乎沒有成立家庭聚會點的需要，所以現在三自教會也不是「鐵板一塊」。相對而言，能否滿足於當地三自的教會生活幾乎就成為基督徒台商在大陸信仰生活的「試金石」。

如同 Z 弟兄無法只是安於留在三自教會的基督徒台商大有人在，便開始在當地尋找另一種教會生活的可能性。在北京和上海的台商毋寧是比較幸運的，因為他們多了一種選擇——「華商團契」。該團契是在「BICF」（Beijing International Christian Fellowship，慣稱「國際教會」）⁷之下所設立的華語團契，大部分在北京和上海生活的基督徒台商，都有機會輾轉被邀請參加當地國際教會的聚會。由於國際教會的主日崇拜是全程英語進行，不諳英語的人難以全心投入，因此教會中的華語團契便成為當地基督徒台商（及其親友）教會生活的主要場域。國際教會謹守只對境外人士開放的原則，從而在教會運作上獲得相當大的自主權，不會受到宗教局的直接干預，基本上算是一個健全的教會，也能滿足前述三項「物質條件」，再加上團契、小組、查經班、各種特會的充實，使許多基督徒台商得以順利地找到屬靈的家。華商團契提供了一個發展宣教事工的平台，是許多有心事奉的台商在大陸的起點。

在沒有「華商團契」的地區，基督徒台商就必須在三自與「非官方」教會之間作一選擇，若是能在職場或社交場合中結識當地的家庭教會信徒，通常都會願意嘗試加入家庭聚會，甚至逐漸成為教會同工。例如一位 2003 年到湖北工作的 W 姊妹，原本只是單純地任職某跨國企業湖北分廠的財務總監，起初也只能先到三自教會，後來卻發現總經理是基督徒，而且還是當地某一個家庭教會的負責人，自家就是聚會點；在總經理邀請之下，開始參加他家中的聚會，被會友們對神的委身和宣教熱情所感動，便體認到自己在湖北工作的「使命」，並成為這個家庭教會的主要同工，每每把握返台休假的機會，尋找教會需要的培訓教材：

⁷ 起初設立 BICF 是為了提供在大陸生活的境外人士一個理想的聚會場所，因此一開始就採取「合法路線」，直接向宗教局登記，並在正式名稱中使用「團契」（fellowship），避開「教會」（church）一詞，也是為了免除不必要的政治壓力。該教會一直是租用固定場地作為聚會場所，進入會堂之前必須檢查「護照」，確認是「非中國公民」方可進入聚會。目前在 BICF 聚會的信徒來自六十多國，雖然主要聚會僅限境外人士，但教會中設立的各團契、小組、查經班，在京、滬二地發揮了一定程度的宣教功能。

現在大陸的出版還是有很多限制，很多好的基督教書籍都進不來。許多屬靈資源和培訓教師都先到了沿海大城市。像湖北真正算是內地，當地教會所能獲得的幫助太少了，教會同工的文化水平雖然不是很高，但是都很渴慕。每一次我回台灣都是來帶東西的，感謝神的帶領，我覺得自己對這個教會有一份責任，比我還在台灣的時候更強烈。

無論是三自、家庭教會或華商團契，只要是能相當程度地滿足基督教會應有的物質條件，自然能吸引基督徒台商委身其中，並成為進一步開展宣教事工的良好基礎。良好教會生活對於宣教事工有著積極的引導與支持作用，無論是自行嘗試在當地開拓一個新的小組、團契或聚會點，都必須以建立一個擁有良好「物質條件」的教會為前提，才能強化其可持續性。

基督徒台商所面對的「社群屬性」

「社群屬性」(Attributes of the Community)主要是指：在參與成員所組成之社群中廣泛被接受的行為規範——影響欲進入社群的潛在參與者之間以及與現有社群成員的「默契」，同時也劃定出社群成員之行為偏好一致性的範圍，再經由上述效應影響到整個公共資源系統的運作。社群屬性攸關參與者之間針對特定目標或議題的自我調節能力，「習俗」(custom)或「文化」(culture)是社群屬性意涵中最為人所熟知的概念。

幾乎所有的台商初到中國大陸，多少都會有「適應不良」的問題，主要還是文化衝擊所致。兩岸分治五十餘年，目前除了經濟議題比較容易進行對話之外(顯示出經濟全球化的力量)，在社會文化層面的差異就有如一位復旦畢業生團契的帶領人所言：「兩岸人民雖同文同種，但思維方式差距很大，就像硬件同樣都是PC，但是安裝的操作系統卻分別是Windows和Linux，完全兩碼事。」去掉同文同種的既有優勢，台商在大陸人民眼中還是「外來客」，必須透過思維、言行的「解碼」與「轉碼」，才能加速融入當地環境。一般台商慣於運用更多的交際應酬及尋租行為(rent-seeking)，儘速提高當地人、尤其是具直接利益關係者的認同感，然而這對基督徒台商而言是一個非常現實的挑戰。一位在大陸生活11年的S弟兄認為自身經歷應該是很典型的「基督徒台商處境」：

如果要遵守聖經的原則，要招待客人時就不能去卡拉OK，⁸但是又不知道招待客人吃完飯還能做什麼活動。而且在大陸做生意，跟客人吃飯談

⁸ 在大陸，「卡拉OK」或「KTV」除了直指該娛樂場所及活動之外，也是「特種行業」的代名詞，「去KTV」是在大陸經商的重要「潛規則」之一。

事情幾乎都是菸酒齊來，不然會感覺搭不上腔，談起事情來也許就不那麼順利。這些事就是大多數台商在大陸的現實環境，剛開始還會擔心，別人不瞭解什麼是基督徒，認為你不配合就是不上道。但是感謝神，大陸正在慢慢改變中，事情其實沒有你想的那麼糟。

台商因工作需要前往大陸，無論是定期往返兩岸或長期定居工作地，都算是一種「移民行為」，必須先解決工作穩定、生活安全、家庭安頓等眼前的問題。這種「離開本族本家」的新移民處境，在人心中所造成的不安、惶惑，往往成為傳福音的接觸點，基督徒台商很容易在身邊找到需要幫助的台灣人。H 姊妹二年前申請留職停薪，不願丈夫為了工作長期在兩岸之間往返，夫妻長期分離也有違聖經教訓，當她與丈夫一同投入當地華商團契的小組事工之後，發現了一個嶄新的宣教禾場：

剛開始只是覺得在台灣的教會中有禱告會、查經班，在這裡有這些聚會也很好。與這些台商的配偶一起聚會之後，她們主動表示希望能有更多的造就和學習，還很感謝有人能主動負責帶領這些聚會。她們自己也承認原本在台灣的教會裡，都還沒有這麼渴慕神的真理，直到來了大陸，剛開始覺得在這裡的日子比在台灣還好過，一、二年之後，吃喝玩樂都嚐遍了，反而覺得更加空虛，才開始回頭尋求神。很多在大陸的台商，表面上看起來很風光，其實內心和家庭都有許多難處，這個環境非常物質化，人也特別空虛，比較容易接受福音。

如今 H 姊妹已向台灣的工作單位申請提早退休，決定陪同丈夫長住大陸，繼續拓展小組事工；她表示，光是台商這一部分就是很大的禾場，再加上大陸還有無數的人需要福音，「事奉是我在大陸生活的動力」。

文化適應對基督徒台商個人與家庭是重要課題，對宣教事工的開展更是一大挑戰。華商團契雖為事工推展提供良好基礎，卻也有相當大的侷限性。2004 年才到大陸工作的 Ben，參加過幾次華商團契的主日和小組聚會之後，就不太想去了；因為他覺得在那裡，聚會氣氛總是充滿一種「白領俱樂部」的調調，這在一個貧富分化如此劇烈的國家中，讓人感到「不太現實」。在全球化、都市化、世俗化浪潮的衝擊下，階級、貧富、城鄉等方面的分化日趨嚴重，對於曾經真心期待「社會主義天堂」實現的大陸人民而言是一個殘酷的現實，也使大陸教會逐漸傾向「分眾化」、「小眾化」的發展。有心走出「台商圈子」，真正落實「在地化」宣教的基督徒，會開始考慮在職場或自家設立新聚會，增加更多向當地人傳福音的機會，進而接觸不同階層的人。不過當今中國大陸的階級分化實在太嚴重，

連政府都「默認」了此一現實，⁹一位在北京帶領家庭教會的 S 牧師（世居北京）表示：

雖然明知道都是主內肢體，但是當我面對類似像民工這樣從鄉下進城打工的弟兄姊妹，很多時候我也不知該用什麼方式牧養他們，我有時面對他們也得了『失語症』

因此目前基督徒台商所能推展的宣教事工主要還是以「台商圈子」為主，至於對大陸人民的事工則是集中在白領上班族、企業主、專業人士等族群，頂多外延到當地高等院校的學生事工。不過若是一開始能與當地教會連結，無論是三自或其他非官方教會，可以加速跨過文化及階層隔閡，開展更豐富的宣教工作。

實踐規則

在制度分析的內涵中，強調制度應當與物質條件、社群屬性相適應，尤其是在相關參與者的實際應用方面能與一系列可能產生之行動相連結的程度。不過中國大陸政府在與宣教事工相關的「具文規則」(rule-in-form)中設下重重限制，以致於有心從事大陸宣教的人都必須「自尋出路」，在「實踐規則」(rule-in-use)中創造一定的「模糊空間」；因此較高層次所確立的規範，如憲法、國家宗教事務局所頒佈法令等，往往無法落實到操作層次成為指導行動者的「工作規則」(working rule)。在大陸現行宗教法規中，對境外人士的規範又更為嚴格，基督徒台商為了使宣教工作不致「進退維谷」，往往必須勇於擔當「第一行動團體」，引發許多創新活動，讓福音能「突圍」。

工作規則 (working rules) 是個人在實際決策上所依循的準則，對其他參與

⁹ 2005年7月10日在四川成都召開的「和諧社會成都論壇」中，提出當代中國已經形成了由十大階層組成的社會階層結構，依據組織資源、經濟資源和文化資源等三種最重要的社會資源，作為社會階層分析的參數，用以確定公民在社會關係中所處的相對位置，並劃分出十大社會階層：（1）國家與社會管理者階層（擁有組織資源）；（2）經理人員階層（擁有文化資源和組織資源）；（3）私營企業主階層（擁有經濟資源）；（4）專業技術人員階層（擁有文化資源）；（5）辦事人員階層（擁有少量文化資源或組織資源）；（6）個體工商戶階層（擁有少量經濟資源）；（7）商業服務業員工階層（擁有很少量三種資源）；（8）產業工人階層（擁有很少量三種資源）；（9）農業勞動者階層（擁有很少量三種資源）；（10）城鄉無業、失業、半失業者階層（基本沒有三種資源）。該論壇公開發表此一研究成果，無異於承認「社會階層」的存在，亦可視為官方低調接受目前中國大陸社會存有「階級分化」的現實。

者而言攸關其行為是否能被解釋或正當化的參考，而當某一項工作規則轉變成為「社會習慣」(social habit)時，會使與此項工作規則相關領域之參與者自覺地使用它來界定參與者之間的關係，個人往往也會自覺地調整自己的行為以順應工作規則的內容；經過一再地調整適應之後，工作規則對個人還具有將特定行為習慣化的作用，亦即促使個人逐漸習慣工作規則。基督徒台商在大陸嘗試進行宣教時，幾乎都是先從自己對當地生活環境的體驗出發，先低調處理，並隨時採取「直覺性」的應變措施。

《中華人民共和國憲法》對大陸的宣教環境定下了一個消極抑制的基調，¹⁰顯示出政府對社會範圍中宗教領域之政治博弈運作的結構性安排設計，也就是確立政府在宗教事務上的治理界限與條件，決定了相關制度安排將以何種目的作為設計原則。一位在北京某高校從事基督教研究的學者有以下詮釋：「其實中國的『國教』就是無神論，雖然憲法明文規定『公民有宗教信仰自由』，不過還少了一句話沒寫出來——以不影響無神論的優位性為原則。」生活在此一原則下所形成的制度環境，迫使許多基督徒台商對大陸現行宗教法規的規避多於遵守。以與基督徒台商直接相關的《中國境內外國人宗教活動管理規定實施細則》(2000年9月26日頒佈)¹¹為例，若欲完全謹守遵行，就只剩下三自教會和華商團契二種選擇，在法理上連家庭小組、辦公室團契都是不允許的，對中國公民傳福音的機會也近乎於零。¹²此等規定會直接與基督徒台商的核心價值觀產生衝突，在「有

¹⁰ 《中華人民共和國憲法》第三十六條：「中華人民共和國公民有宗教信仰自由。任何國家機關、社會團體和個人不得強制公民信仰宗教或者不信仰宗教，不得歧視信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。國家保護正常的宗教活動。任何人不得利用宗教進行破壞社會秩序、損害公民身體健康、妨礙國家教育制度的活動。宗教團體和宗教事務不受外國勢力的支配。」文中所謂「不得強制」、「不得歧視」等用語具有相當微妙的功用，所有傳教、佈道活動皆可據此加以抑制。

¹¹ 《中國境內外國人宗教活動管理規定實施細則》第二條：「中華人民共和國境內外國人(以下簡稱境內外國人)是指依照《中華人民共和國國籍法》的規定，在中國境內不具有中國國籍的人，包括在華常住人員和短期來華人員。」因此尚未取得中華人民共和國國籍者目前都應歸屬「境內外國人」，其宗教活動當依此法進行管理。

¹² 《中國境內外國人宗教活動管理規定實施細則》第十七條：「外國人不得在中國境內進行下列傳教活動：(一)在中國公民中委任宗教教職人員；(二)在中國公民中發展宗教教徒；(三)擅自在宗教活動場所講經、講道；(四)未經批准在依法登記的宗教活動場所以外的處所講經、講道，進行宗教聚會活動；(五)在宗教活動臨時地點舉行有中國公民參加的宗教活動，被邀請主持宗教活動的中國宗教教職人員除外；(六)製作或銷售宗教書刊、宗教音像製品、宗教電子出版物等宗教用品；(七)散發宗教宣傳品；(八)其他形式的傳教活動。」

意理性」的策略選擇之下，他們會自行發展出各種「盡量不違法」的宣教技巧。

在上海開公司的 X 弟兄起初展開宣教事工的動機很單純，只是希望能維持身為基督徒最基本的「正常聚會」。所以剛到上海就先去三自教會，也參加華商團契，後來是在家人和其他台灣的主內弟兄姊妹鼓勵和協助之下，開始成立辦公室團契，鼓勵公司同仁自由參加，慢慢地產生出影響力，不但帶領員工信主，員工還陸續帶人來參加。隨著聚會人數不斷增加以及本地人的參與比例越來越高，X 弟兄開始考慮到「團契形式」的侷限性，必須要先建立穩定的主日崇拜，才能算是符合最起碼的教會。由於他過去在台灣教會長年參與事奉，在上海進入設立教會階段，就是將過去在台灣的事奉經驗直接應用。小組或查經班形式可視為一種親友自發的聚會，但成立教會就有「觸法」的問題，因為「有組織性的聚會」是執法人員考量是否取締的主要因素，而「五十人」是一個不成文的判斷標準。X 弟兄不希望成立教會後反而升高宣教的風險性，而且與同工群會商的結果是先不考慮向當地宗教局登記，必須運用技巧解決「合法」問題，最後想出「辦餐會」的方式，只要是除小組以外的「大聚會」，就以餐會方式處理。主日崇拜就是在餐廳包廂舉辦餐會，如此一來就算是「不違法」。會友邀請新朋友到「餐會」中，大家在用餐時間「順便」聚會。餐費個人自付（在大陸慣稱「AA 制」），基本上會友都會幫初次參加餐會的新朋友付錢。X 弟兄對於「辦餐會」一事，心中充滿感謝：

當參加團契聚會的本地人越來越多，我們知道是神自己在建立這個教會，也知道必然會引起政府注意。考慮到『宗教活動場所』的相關規定，同工們就想出了辦餐會的方法，這樣就算公安來看也可以交代過去。隨著人數不斷增加我們還換過餐廳，因為我們是固定向餐廳包下最大包廂的週日中午時段，這樣的餐廳很不好找。一開始我們就向餐廳老闆明說，這是一群基督徒的聚餐，其中會有一些活動，也歡迎餐廳員工和其他客人參加。我們知道是神將得救的人數加給這個教會，所以神會為我們預備合適的餐廳。

只要是推展至建立教會的事工階段，都會遭遇類似的問題並設法加以化解。Tim 於 1999 年至北京某外商公司任主管職，一開始也是先到三自聚會，後來再到國際教會參加主日崇拜。原本 Tim 並不打算長留北京，卻因為在公司裡成立了一個查經班，「無心插柳」反倒成就了一個教會，如今他全家定居北京。查經班成長的速度超乎想像，不斷增加的初信者不知該到何處「守主日」，所以在 2002 確定成立教會。由於教會的創立是因 Tim 當初帶領查經班而起，所以 Tim 在教會中就等同於扮演「長老」的角色，不過同工團的運作是採取「合議制」的精神，且多數成員都是本地人。教會成立之後，也曾考慮以具外籍身份之教會同工為代表向政府登記，但本地同工對政府仍有許多「疑慮」，所以迄今仍是未登記的「非

法聚會」。既然選擇「不登記」，就必須解決「宗教活動場所」的問題，起先是在市郊租用一個場地聚會，甚至還辦大型退修會，不過一個超過百人的聚會很難不被公安「關注」；所以除了重要節慶才全體聚會之外，平時主日崇拜為了減少壓力便一分為四、異地聚會（現在是分為六個聚會點，各自獨立運作）。但是聚會人數成長實在太快，為避免太「惹眼」，所以教會同工一再呼籲會友不要輕易帶新朋友來聚會。Tim 認為在大陸宣教只要異象不變，所謂的「合不合法」其實是「技術性問題」：

在大陸的制度中常常存在所謂的『文字遊戲』。『宗教』在大陸是嚴厲管制，就是『宗教無小事』，但是對『信仰』卻界定不嚴！所以我告訴同工們，面對執法人員時，就說所以我們是在一起討論信仰的問題，而不討論宗教問題，也歡迎你跟我們一起來討論！其實公安對基督教也不瞭解，他們還以為我們是『法輪功』呢！他們只是按著上面的交代辦事，我們也就用這種方式應付他。公安心裡知道我們是良民！

對有心宣教的人，面對再多制度上的障礙都能找出解決之道。現行宗教法令規定不得向十八歲以下的人民傳教（「原則上」三自教會中是沒有兒童主日學的），因此在 Tim 的教會中，兒童主日學是以「學習班」（類似台灣的「才藝班」）的名義成立。不斷應變是在大陸持續發展宣教的必修課。在制度論觀點中一個「依法治理（rule of law）的體系，其普遍性的規則架構是以「形式規則（rule-in-form）與「實際規則」（rule-in-use）的高度一致性為基礎；相對地，較少採取「依法治理」的體系中，其規則架構是建立在中央法令的原則並配合以相關強制性手段達成其政策貫徹力。形式規則與實際規則之間的差距將取決於參與者對法律文句之理解，再逐漸形成共識，並將之化為對一系列規則明確化（formularization）的認知；若參與者對文句的理解相當分歧，形式規則對相關行為的要求、許可、禁止等效力也會產生混淆。畢竟規則本身不會「自我明確化」（self-formulating），人的使用才是讓規則明確化的機制，參與者對規則中文句符號的理解就成為將之實際應用的第一步。在北京自家成立聚會點多年的台商 L 弟兄，曾經多次被公安及市宗教局人員多次「勸告」，要求解散家中人數日益增加的聚會，他認為被注意是免不了的，因為這是目前執法的「極限」：

我看政府對宗教事務的法規不是合理與否的問題，而是訂的太死，嚴到根本無法徹底執行，不可能動用大量人力物力去取締所有聚會，公安還有更多、更危急的治安問題要處理。聚會點登記的問題也是一樣，十幾個點去登記還能處理，如果是二百個聚會點一起去登記，市宗教局要如何受理？如果是二千個點，政府可能會希望你們還是不要來登記，因為實在太難規範。現在政府對於家庭聚會多半只能盡量掌握，然後『看著』，不能真的全面取締，否則將會造成不必要的混亂，只要別搞的太

大也就過得去了。這樣一來，登記與不登記有什麼差別呢？所以大家現在還是先靜觀其變。

基督徒台商在大陸宣教的策略考量上可說是「貼著政府走」。外在制度環境與基督信仰的價值觀差距太大，一系列的制度安排與基督教會的「物質條件」有所背離，反而平添宗教法規的運作成本，也迫使基督徒必須在信仰良心之下採取更多具彈性的作為。個人的內在價值觀以及教會內信徒彼此對信仰的共識足以構成極強的行為動機，鼓勵人打破常規、變動現狀（變動現狀需要擔負成本）。新制度論視人為易犯錯誤的學習者，為避免重蹈覆轍，行動者會希望盡量知道制度設計的原則及運作規律，所以當公安來「勸導」的時候，基督徒台商會從善如流、有所「收斂」。原則上政府不會只是為了「聚會」就與台商為難，這也算是基督徒台商在大陸宣教的「潛規則」之一。

結語：對宣教模式的評估與思考

基督徒台商在大陸推展的宣教事工及其成效，顯示出經濟全球化與基督信仰全球化相呼應所產生出的力量，然而任何以全球化為載體的行動，最終還是必須具體落實到「在地化」、「本色化」的工作。在前面的論述中，可以發現基督教會的本質是基督徒台商在中國大陸信仰生活的主要考量，身為一個「外來客」、「新移民」所面對的文化環境往往成為開展當地宣教事工的契機；而政府對於宗教事務的制度安排與基督信仰價值觀之間的張力，則是帶給有心宣教的基督徒許多「負面激勵」，對於政府和教會雙方都增加許多不必要的「交易成本」(transaction cost)。畢竟制度決定了人在當下進行決策時會採用的「參考座標」，若欲將教會建立為一個能將福音運作的更有效率的公共資源體系，就必須在教會內部建制上多下功夫，抵銷來自文化和現行法規的不良影響。不過相對於宣教環境的高度不確定性，每一個人卻只能在「有限性」的侷限中，盡量運用「有限理性」和「有限信息」，在宣教策略和教會建制的設計中達成「次優」的效果（理想中的最佳境界實際上不太可能存在）。既是如此，基督徒台商就必須在一些原則性問題上訂出優先順序、有所取捨，所謂的取捨並不是二者選一，而是偏重比例的調整。

- 工作與事奉：工作原是基督徒台商前往大陸的第一目標，其中自有神的帶領，很多人在此一過程中生命得到改變。個人經驗中所接觸過的基督徒台商，開展宣教事工頗有建樹的人，同時在工作的本務上也是相當穩定。先在工作上求穩定，不僅經濟來源可免後顧之憂，還能進一步安排出更多時間推動事工。而且許多人在大陸宣教的第一步都是從職場開始，以自身好行為的見證和積極傳福音的態度直接影響周遭人，工作本身就是事奉。所以先求工作績效傑出，並在其中具體實踐信仰，是基督徒台商在大陸宣教的首要之

務，而且在大陸特殊的社會文化中，需要這種全備福音、全人事奉的見證。

13

- **穩定與成長**：先求穩紮穩打不僅適用在台商拓展業務，對於宣教事工也是一個重要原則。相較於台灣眾教會多為「人數增長」絞盡腦汁之際，在大陸卻是信徒增加太快，常使聚會地點「無處可容」。也正因為在大陸往往「一傳就信」，所以反而可以使人去冷靜思考何謂「教會增長」的意義。前述 Tim 在北京的教會短短二年聚會人數達到二百人，如今分成六個獨立運作的點，每個點少則五、六十，多則七、八十，各聚會點負責同工不斷請求會友慢點帶人來，這在大陸不是「特例」，而是大多數教會共同面臨的「常態」。對此，Tim 有一點感嘆：

我們教會弟兄姊妹傳福音很積極，聽福音的人也很容易信，可是我們思考的是『人來了要怎麼牧養他們』？沒有好的牧養，人來了還是會走，甚至離開這個信仰。所以不是不讓人來，而是顧慮同工的牧養能力跟不上。在我們教會信主超過一年的人就可以算是『資深』，像我們這樣根基尚淺的教會在中國不知有多少。所以現在我們的異象中有一個就是加強小組長的培訓，提升更多的中層同工，使牧養、教導系統更穩固，並因應未來不斷增加的人數。

此外，審慎考慮教會同工現有能力和事工有所取捨也是出於「求穩」的考量。例如前述 X 弟兄的教會隨著信徒增長，兒童事工的需要也浮上檯面，但是礙於同工的質與量都不足，只能暫時擱置。同工們考慮的是「一開始就要把事情做對」，貿然進行但欠缺品質的事工將對教會帶來衝擊，畢竟人比事工重要。

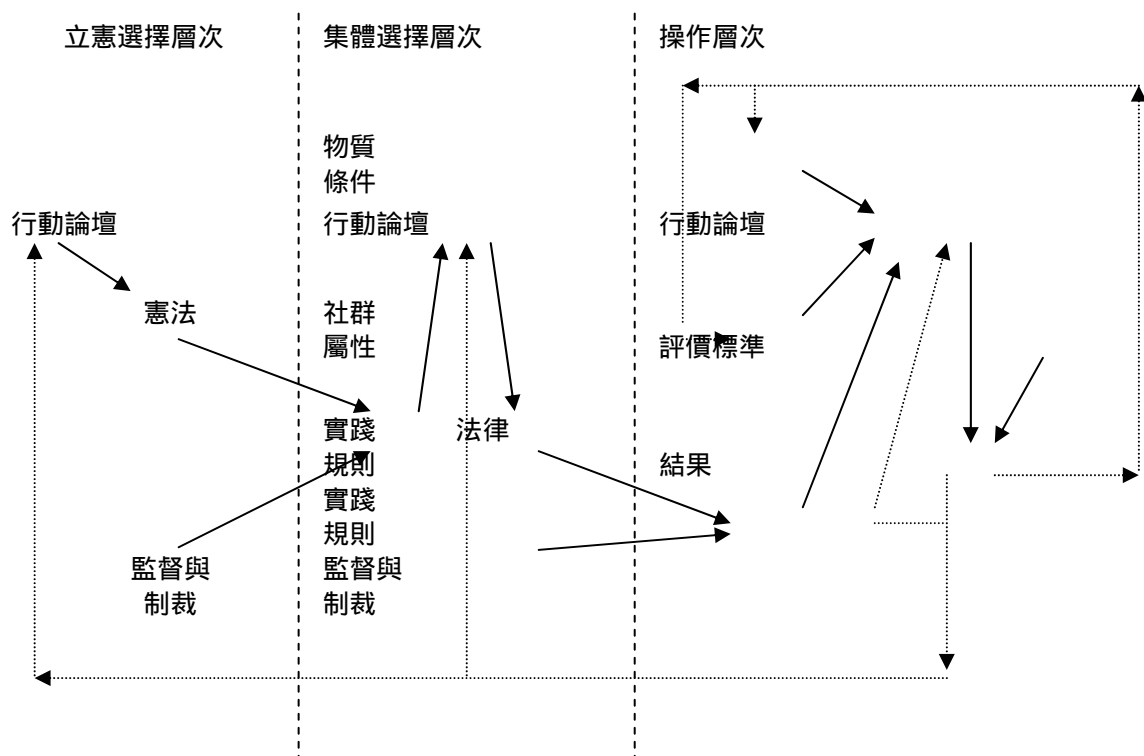
- **同質性與多元化**：基督徒台商向「台商圈子」的人傳福音是最直接的，台商事工也相對比較單純；然而如何走出台商圈子，甚至進一步讓教會「去白領化」，是有意在大陸宣教的台商都在思考的課題。世界各地基督教會普遍呈現出「中產階級化」的趨勢，這與耶穌主動憐恤勞苦大眾及弱勢族群的精神相去甚遠，如今大陸社會階級分化日益嚴峻，若是教會也逐漸走向「白領化」，前述 5% 的門檻將很難跨越。
- **集權與分權**：1990 年代之後，大陸的新興教會如雨後春筍般出現，許多教會既不與三自教會往來，也不承認自己是「家庭教會」（傳統意涵上的），基督徒台商在大陸開創的教會也算在此列之中。既是新興教會，核心同工又多具有企業實務經驗，因此會傾向應用現代企業管理的精神在教會運作中。基

¹³ 除了世俗化、物質化的侵蝕之外，過去由「小群神學」所遺留下的「屬靈／屬世」、「聖／俗」二分的觀念，直到今日仍對大陸信徒的信仰實踐有所影響。

督徒台商在職場或家中設立聚會點之初，會先用最簡單的「家長式管理」，進入建立教會階段之後，幾乎都會立刻組織一個「合議制」的同工會，並盡量提高本地同工的參與程度——敏銳的台商都明白，畢竟還是本地人比較能掌握更多、更準確的在地信息 (local information)，這對宣教事工大有益處。不但積極栽培本地同工，而且還會經常與當地其他教會的傳道人合作。基督徒台商在當地教會時常保持自覺的謙讓，避免自己成為變相的「主任牧師」，使教會不致走向「主席制」的運作模式，避免宣教事工因「集權」而變調。

上述取捨衡量，是基督徒台商在大陸宣教實務中一步步摸索出來的，多位現正帶領或開拓教會的台商都在訪談中不約而同的提到：感謝神，感謝過去在台灣教會的事奉操練，這些經驗現在都派上用場。由此，我們可以看到經濟全球化不止為台商的事業開了一條路，也將基督徒台商帶向一個憑信心開拓的「應許之地」，更讓我們看見神保存台灣這片自由樂土的深層意義。

附錄：IAD Framework 的圖解¹⁴



¹⁴ 本文僅取此一架構的內涵進行分析，並未完全採用所有細節。

全球化 神學和經濟學的決裂點？

發表人：胡業民

- 一、前言：全球化源自經濟意義的延伸，是財貨、資本、勞動力的自由化進程。
- 二、經濟哲學的預設和經濟體系的全盤詮釋，對基督教神學之挑戰
- 三、公共神學的課題的出現 全球化議題的急迫性
- 四、古典經濟學和神學的宇宙觀的和諧 亞當史密斯體系和其全球化詮釋
- 五、稀少、正義、效率、愛和關懷 神學的批判和經濟學的批判分道揚鑣？
- 六、利己心 + 私有財產制 + 自我否定 + 全球化 形成完整的史密斯體系
- 七、結論：全球化下，重尋基督教立場

Keywords：全球化、利己心、道德情操論、國富論、亞當史密斯、公共神學、經濟神學、神學

「上帝在我們心中的代理人從來都不會忘記，用內疚和自責的痛苦去懲罰那些違背準則的行為。」

道德情操論(TMS) 第五章 亞當史密斯

「人類和其他理性創造物的幸福，看起來是自然的造物主在創造他們時，即想要達到的最初目的……我們根據自己道德的功能去行動，這必然是在增進人類幸福最有效的手段，因此可以認為是在某種意義上與……上帝合作，是在盡已所能推動天意的計劃。」

道德情操論(TMS) 第五章 亞當史密斯(註 1)

前言：全球化源自經濟意義的延伸

近代人類賦與全球化多方面的意涵，包括生態意義、訊息意義等，但是全球化真正之衝擊，無寧是源於兩百年來經濟和貿易的擴張和繁榮，所造成無遠弗屆的影響。吾人可指出，地球村之形成，泰半歸諸於全球貿易無疆界、往來

頻繁所構成。

進一步言，人們體認到透過商品財貨、資本流通的充分流通，各國政府則認為將貿易（投資）障礙予以消除，為促成人類財富或物質生活增長重要的原因。全球化表面上來看，是全球專業化分工之能力和管理之競爭，一種不斷較量的結果。從經濟福祉角度來看，祇有「全球化」和「邊緣化」兩種結局，無人得置身事外。

但是，回顧人類完成上述體認，常常歷經漫長的旅程，即就思維的發展，亦非一蹴可幾的。一九四七年繼國際貨幣基金及世界銀行之後，美國倡議成立國際貿易組織 ITO，結果因其牽涉充分就業、投資、商業政策舉凡影響自由貿易的各項活動甚廣，衝擊國內其主權和既得利益，竟連美國國會都予以否決而宣布放棄。但是後來先發展關稅暨貿易總協定 GATT，自 1947 起歷經八次（回合）的談判從關稅擴及到非關稅領域，各國開始簽署反傾銷、技術性貿易障礙、補貼及平衡稅等多項協定等。之後，更將範圍擴大到農業、紡織品成衣、服務業、投資、貿易政策檢討、智慧財產權領域，並有強化 GATT 既有組織不足之議，乃發展成功世界貿易組織 WTO。

蓋事隔四十餘年，世界需要正式的組織來規範並執行關稅暨貿易總協定期望納入的各種事項，因此到九 年後各國，包括我國及俄羅斯、大陸均積極申請加入 WTO，與四十年前規避所謂世界的經濟組織 ITO 的大環境已不可同日而語。故無論過去四十年，或鴉片戰爭一百五十年來，由拒絕全球（貿易）到擁抱全球化，知道不能獨善其身，大家需努力架構一個國際繁榮的環境，並甘願接受國際超然機構的協調規範，人類思維劇變，真是不可同日而語了。（註 2）

是當前世界發覺並重視全球化的影響時，其實是一種全球三大生產要素：商品、資本和勞動力撤除移動藩籬的過程。經濟學家論證了上述過程使全球總財富，將產生巨幅增長的光景。無論為商品財貨、資本(金融)的國際化自由移動，或國際勞動力移動障礙之消除，WTO 已指出了一條祇有前進的不歸路。（才有最近台灣外勞輸入的問題）。從此延伸擴張的全球化自由移動，包括了資訊、投資、文化產業等一連串的活動。亦均為全球化中，引起爭議（或全球化副作用），甚至整個體系遭受質疑的諸多問題的起源。

然而，當今全球化議題，其體系已燦然具備，已非 1776 年亞當史密斯當年的梗概架構，而是歷經兩百年被檢驗的真實存在。尤其繼 WTO 後，其以「公共政策」之面貌出現，其被接受與排斥，是立竿見影之大是大非，自不待言。又由於前所言，全球化既是實際的公共議題，對大多數人而言，是生死交關的問題。所謂時代巨輪向前轉動之際，其辯論之緊要，又何容絲毫停滯或延宕？

經濟哲學的預設和經濟體系的全盤詮釋，對基督教神學之挑戰

近來所謂全球化趨勢，雖然已加入政治、社會乃至文化上的經度，其本身是作為經濟學的概念源起並存在的。當經濟哲學經過兩百餘年的粹煉，用在詮釋人類的物質福祉，指引道路，試圖結束人類歷史之悲情時。不斷給予人們政策上進行反思，加深國與國的競爭，各國家或政體無論自卑或自傲，亦以經濟生存成就來自我評量和期許。

近世基督教在面對任何系統性解釋世界觀或人類歷史觀時，面臨極大考驗和其自我詮釋之必要。然而過去大多數基督教思考者的因應，均落入對於全球化陷入批判性思維。對經濟體系運作掌握不夠，無論是否採拮福音派末世論中時代論觀點，均易予以無情否定批判一番，另一方面則在實際（教會）生活和追求效率因素和策略上，予以擁抱。似為理性和感性的差異和矛盾。

普林斯頓大學 Stackhouse 引述聯合國秘書長安南在 1999 年一篇文章中的觀點：「很多人並不認為『全球化』是對客觀現實的描述、是創造新的社會和文明之可能，而是將其視為『掠奪性資本主義的意識形態』乃至感到一種困擾。於是 至少出現了三種抵制方式。」（註 3）

然而本文要指出的，是古典經濟學的精髓和神學是共通的。今日神學界未能注意到歷史的資產。無法承繼該認識，或者給予當代全球化啟發亮光，有意追求正義、美善而緣木求魚殊屬可惜。

公共神學的課題的出現 全球化議題的急迫性

全球化以公共神學的面貌出現，促使正視全球化衝激，在理解及因應手段上已屬刻不容緩。

許多神學開始的批判，來自於傳統上對資本主義中自由市場經濟的不信任，延伸到對國際自由化的質疑和批評。Coral Johnson 引述肯亞他學生的描述，舉例其如何從一個自足鄉村，因「全球化」終致田園失落，被趕向城市的悲情故事。外來「專家」來到肯亞鄉村，「告訴我們要改種咖啡和可以外銷致富。照辦的結果是，GNP 好看些了 - 因為過去鄉村經濟從未列入國家金融統計數字，但是我們連原先養得起的孩子，已不能餵養，大人則更遭難。現在樹沒了、水質壞了、土壤劣化了，孩子受飢忍餓。被趕到都市的人，脫離家庭，社群關

係破壞。每個人經濟和文化條件比以往更惡劣。」(註4)

令人敬佩的福音派大解經家塞德弟兄 (Roland Sider), 也是「飢餓時代的富裕基督徒」(中譯「財主與窮人」)一書的作者, 當談到全球經濟, 使得落後國家國際貿易條件惡化, 出口不足以支付巨增的外債。因國際債務沈重, 致使菲律賓每年有九千個兒童, 因營養不良缺乏政府照顧而死亡時, 不禁忿怒指出全球經濟已成「結構性邪惡」的制度, 責備國際貨幣基金會 IMF 毫無人道。不祇菲律賓外銷如此弱化, 巴西咖啡豆和巴勒斯坦麻紗, 命運也都相同, 貿易條件長期惡化。國際貿易的結果, 居然悲劇一場。(註5)

2005年8月發生的**高雄泰勞暴動事件**, 論者或以為是全球化明顯的悲劇或副作用, 但從古典經濟看來, 這不是過分實施全球化的後果, 而是全球化實施得不足, 或政府看得見的手, 干預市場經濟太多, 在人類貪婪的作祟下, 使市場自然秩序的均衡規律遭到破壞。設若全球化之自由市場經濟在外勞雇用上充分運作, 結果可能是高雄捷運可以雇用低於新台幣 16,000 月薪的勞工, 仲介中間人祇有正常利潤, 沒有超額利潤可操作配額管制, 在游走於政商之間上下其手, 泰、台兩邊政府主事官員, 沒有貪污空間, 這才是符合經濟自由主義的全球化, 才是符合社會正義, 且落實上帝的秩序和國度的公義。唯有在此主張下, 人性的正義、勞動稀少性(配額)、勞動者分配效率, 或者符合愛的精神, 才有可能被彰顯。

古典經濟學和神學的宇宙觀的和諧 亞當史密 斯體系和其全球化詮釋

從經濟學的發展和神學具有深厚的關係, 牛頓後的世界 (post Newton era) 引起道德哲學家亞當史密斯及休姆對於社會擴張其最大財富的途徑細節, 做過考察。根據定律運作的市場, 和牛頓定律下的物理世界, 都是井然有序的體系。而利己心的功能, 等同於萬有引力在物理宇宙的作用。在理論推演中, 利己心的充分發揮, 所產生和諧社會, 和宇宙太陽系運作的一樣完美。

幾世紀以來, 包括阿奎 (Thomas Aquinas), 等主要的神學家認為, 上帝係創造一個合理 (rational) 的世界。十八世紀, 許多人認為自由市場的完全性, 是理性、有序世界的終極完成。正如田立克 (Paul Tillich) 稱「上帝護理的觀念在啟蒙運動時期落實於現世了」, 而「最鮮明的表達可從經濟學領域中被發現。是史密斯的合諧 - 一個由市場看不見的手所促成的合諧, 不必經由有意的意圖或者 (國家) 計劃來達成最有效率的勞動分工和財貨分配。」(註6)

在彼時神學上，自由市場經濟假設了新教的個人主義，其為牛頓的自然科學所加持，促成了阿奎那萬物合諧的願景。事實上，加爾文、牛頓和阿奎那的解析，迄今為止仍具有啟發性。自由市場經濟學允諾了快速的物質增長，普遍的福祉提升，使得短暫的貧乏不足為道。史密斯的國富論不僅是一經濟論文，它是整個羅馬以來歷史的回顧和對人類文明的批判。它是涉及人類廣泛福祉問題的哲學作品——一種理性無私論述態度。國富論始終運用經濟的原則、倫理的原則、法制和神學的亮光和對人類的關懷的熱忱全面探其討，國家財富形成的原因及本質(註7)，故國富論是一本哲學著作。因此當亞當史密斯在國富論中，論證包括全球國際專業化分工，才是致富的根源。歷經兩百年，人類終於服膺了史密斯的理論，並要求加入世界貿易組織來履行富國之道。至於史密斯的立論，縱有部分被引為物化的物質主義或極端個人主義，但不絲毫影響史密斯揭櫫的真實道理。此於史密斯道德情操論(TMS)的本論文標題金句中，便了解道德情操論和國富論的二位一體，而不致誤解了。

稀少、正義、效率、愛和關懷 神學的批判和經濟學的批判分道揚鑣？

經濟學探究人類福祉榮枯的過程，形成學科的體系，甚至詮釋了整個人類發展和前途企盼的緣由，甚至發展出其一套自信，認為經濟之基層結構，可用以解釋「終極」問題的信念。當然，任何觀點要經過神學的批判，但是批判經濟體系的準據基礎又在那裡？

在現世或來世的意義上，經濟學至少解釋了資源的稀少性、社會正義 - 資源配置的效率、消費者主權等問題。祇有在資源分配合乎公義、社會正義達到公平、物質豐隆下，人們在盡了職責之後，才能以愛、關懷和德性的追求，彌補社群和市場功能之不足，完成上帝託付基本的責任，才能無愧我心。在神愛世人、上帝荷護的神學追求上，那一點又不是和「上帝的國度行在地上」的神學訴求相背離呢？神學的工作，不正是如以賽亞般，要持續告訴經濟決策者他們：「這是正路，你要行在其中」嗎？

在此指出，基督教全球化的辯論，來自於長遠以來福音派對「資本主義」辯論的延伸。進一步言，是對資本主義中市場經濟有效性和正義性的核心議題辯論。因此當資本主義從國內走到國際，吾人並不意外，當全球化議題出現時，基督教（福音派）固然有股批判的力道排山倒海而來，但是此股批判或反思的結果，亦又要受到社會主要思維，包括來自神學與經濟、理論與現實的步步檢驗。

如果神學辯論，能夠重新繼承古典經濟以來宇宙論的觀點，對於當代經濟體系的運作，從聖經有關公義、公平、創意、效率、慈愛、關懷提出輔正，則任何批判均是極有價值的。反之，雖然馬克思的計劃經濟最終已經崩潰，但是質疑者縈繞著對市場波動、混亂，乃至對資本主義運作，從來不信任的態度，始終沒有改變。教會對順服市場經濟的行為，輒以「金牛犢」來予以鄙視。長此則偏離現實的主張，終將沒有異象願景而被邊緣化了。

在處理全球化議題時，神學的危機，是容易情感正確，方向偶爾被質疑，而政策則因偏離經濟理論而犯下致命的錯誤。愈熱心投入的神學家，可能犯錯愈大。此是否為台灣長老會先見們，勿寧在政治而非重要的經濟議題上發言的情形予以類比。前面塞德引述第三世界國家債務危機，其解析能力及所帶來的情感都是真確的，甚至極為感人的。但是吾人要指出其解決方案，卻是要詳細斟酌、接受檢驗。例如，要求開發中國家人們，試圖離開市場法則，終止生產經濟作物，咖啡、可可，不要賺取外匯，以先解決國內貧窮問題，是否流於治絲益棼？或者，其應考量問題是中間產銷剝削，以致其國家外匯旁落？或真係國際價格波動季節因素所導致之暫時性現象？從而有效尋求補救措施，而非從此離開和改行！

利己心 + 私有財產制 + 自我否定 + 全球化 形成完整的史密斯體系

史密斯於格拉斯哥教授時，所授「道德哲學」課程便以四個部分來呈現。分別是自然神學、倫理學、法制和政治經濟學。代表作為道德情操論和國富論，二、四部分。

由於經濟學觸及到人性包括利己心到宇宙運作的基本假設演繹。史密斯唯妙地將利己心，一種照顧自身財產能力的天賦，和審慎的美德、仁慈的美德以及公義的美德結合起來。審慎的美德，是藉著上帝以最高的智慧設計了人類天性中利己之心，使達成生存與繁衍的目標。正如史密斯指出，關心自己之所以成為美德，因為要很好的關心自己，必要有遠見卓識、行為要處處謹慎、有時還要加上克制和忍耐，進而人們可以成為精明、正義及行善的人。一個理性的商業社會，則正為這種美德的產生架構了基礎。市場經濟本身提供一套內在的倫理準則，它們包括「公平競爭」、「誠實守信」、「遵守法律」等原則；同時亦相對地要求市場的參與者具備一系列的道德品質：強烈的責任感、契約神聖的觀念、競爭與合作的意識、進取的冒險精神、自由民主的崇尚等。這套倫理道德體系主要立足於互利，與損人利己、巧取豪奪的惡行勢不兩立。即市場經濟本

身具有使人們實踐市場倫理道德的某些內在力量。在這裡經濟人和道德人可以微妙地合而為一。利己心 (Self-interest) 和自我否認 (Self-denial) (註 9) - 聖經所要求的節制態度, 在國富論和情操論中可以同時、合諧地存在於社會之中的。但是, 發生在許多場景下, 卻看見人性的敗壞是顯示在對真正市場運作之偏離、對於市場之壟斷、對於政治等力量援引來於市場的干預。其於詮釋之力道深厚, 自不待言, 但所面對的, 是一個跛腳的市場, 一個亂了序的經濟於是事實。

對於經濟學如此巨大的詮釋企圖, 再加上全球化的實踐場域, 不能不讓包括神學界的人士側目重視。然而, 神學若拋棄古典經濟學宇宙論、人性論的資產, 重拾物我合一的理念, 豐裕神學內涵, 並及時加以檢驗, 結果必然手足無措, 無法因應。何況有理念的經濟工作者, 正持續追尋經濟正義和上帝公義、關懷仍不遺餘力。當代神學的危機正是在此。

結論：全球化下，重尋基督教立場

從正面經濟與神學的互動來看, 有些人如 Francis Woehrling 認為基督教信息有實質拯救當代經濟學的能力, 而經濟學亦有助於了解基督教信仰。對於遠離經濟主流的神學思想者想建立一個有系統的經濟神學, 必須對新古典派經濟學觀點和體系, 做更深入體察, 即認知到經濟學在處理複雜人類行為有關愉悅、痛苦、自由、(稀少性) 限制的方法與能力。在基督教認識社會中罪性和邪惡的事實下, 建構更有效的經濟理論。James Halteman 認為史密斯在「道德情操論」顯示的道德哲學, 指出道德過程需要自制個人的情操。其道德理論提供了經濟學道德的基礎。基督徒學者, 需在這個基礎上來予以評量。(註 10)

今日談全球化不是資本主義耀武揚威, 或者神學、經濟學彼此鬥爭, 相互威脅的場域。全球化有難以落實的悲淒或暫時的市場失靈。從追隨史密斯的經濟學家看來, 它是會被人類貪婪和壟斷的國際擴張所延宕或暫時擊倒。經濟學家的最大痛苦, 是知道要厲行消除壟斷, 主張正義, 但是卻缺乏道德勇氣 - 或政治及社會後援。能知而不能行, 如此不正「虧缺了上帝的榮耀」嗎?

全球化以加入世貿組織達到它另一次的高峰, 是兩百年來普世人類經濟價值全球化的整合的代表, 這不是人類思維的意外, 而是世界必然的趨勢。特別是有百分之九十的世界貿易都被規範在內的情境下, 人類世界觀和思想可能從此改觀。在可見的未來, 國際貿易、跨國投資以至人類經濟福祉增加固不待言, 但是強勢產業的經濟擴張和弱勢產業的收縮卻又加深了擴張過程中經濟波動的隱憂, 而那些在普世的邊陲落後經濟, 何時才能獲得超脫的機會, 亦會令人質疑。

畢竟這是一個屬地的社會，經濟體系無疆界、所謂完全無貿易障礙，仍有漫長的路要走。經濟體系面臨市場失靈的現象依然天天發生。除了經濟學自我洞察和調適之外，尤其需要外來 - 來自神學的洞見，給予啟示和激勵。

對於承受天父交付人類治理大地的責任，全球化無疑會更有效率與公義。但是面對如此重大的變遷，不少人仍抱持審慎的態度，固然可以理解，但是世界趨勢的時間表似乎已絲毫不容吾人再瞻前顧後。基督徒可以預見這些全球化變動所帶來的，正如兩刃的利劍，如何重新尊重市場經濟的力量、接受經濟調整時期的必要而不失悲憫之心。從而與神學工作者，一同思考聖經啟示的方向，在時代巨輪轉動中，幫助弱群找到其定位和出路。吾人樂見神學和經濟學的繼續對話，特別是神學工作者提出方案時，務要諮詢於經濟法則的可行性。否則不當的政策，比貪污更可怕。 - 良善的神學動機，真有可能造成邪惡的後果。全球化在公共政策上如何正確面對「稀少、正義、效率」問題，則「愛和關懷」的地位則是隨之而來。遠離市場法則，終將傷及更高的愛的目標。

無論贊成與否，神學和經濟學必需在此議題上交融。經濟學不會離開離神學，神學亦離不了經濟學(註 11)。全球化突顯了二者許久以來的背離與決裂必須復合。繼承古典經濟學自我和世界和諧的資產，對人性中利己心善於承認並發現在扮演和諧社會的重大意義，是處理全球化議題中極大的智慧。公共政策神學隨全球化，問題一一發生，古典經濟學的信念從來就不與愛 父上帝的心相衝突。故重建一個當代的「經濟神學」 - 經濟與神學相互調合，迫在眉睫，而彼此任何的忽略，都會是無可避免的損失與災難，否則自成體系將被孤立和拋棄的後果。

附註

(註 1) 道德情操論 Chap.5 亞當史密斯

(註 2) 台北 101 落成的省思 - 理性世界的重尋 2004.2 胡業民

(註 3) 全球化與基督教的自我詮釋 2003.11.25.

God and Globalization,,edited by Max L. Stackhouse

(註 4) A **Christian** critique of **economics**. By Carol Johnson

(註 5) 財主與窮人，第六章 by Roland Sider

(註 6) (The Theological Meaning of **Economics**. by Robert H. Nelson

(註 7) (ADAM SMITH: MORALIST AND PHILOSOPHER, by GLENN R. MORROW)

(註 8) Adam Smith: natural theology and its implications for his method of social inquiry. by
Kwansu Kim

(註 9) ADAM SMITH: MORALIST AND PHILOSOPHER, GLENN R. MORROW

(註 10) Is Adam Smith's Moral Philosophy an Adequate Foundation for the Market Economy?

By James Halteman, Wheaton College Markets & Morality, Vol.6, Number 2, Fall, 2003

(註 11) 同(註 6)

筆記頁

筆記頁