

定根本土·認同住民·見證盼望！  
—總會成立七十週年的歷史回顧與反思  
鄭仰恩

[前言] 在殖民處境及海外宣教運動下開啟的台灣宣教：

回顧台灣基督長老教會（在本文中簡稱長老教會）的歷史，我們若不將十七世紀荷蘭及西班牙在台灣殖民時期的宣教活動列入考量，那麼，近代的台灣宣教是起始於十九世紀下半葉，當時的宣教師是在西方殖民勢力及海外宣教運動兩股力量的交織處境下陸續抵達屬於清國邊陲地區的台灣。一方面，以英美國家為主體的海外宣教運動－特別是「基督徒學生志願海外宣教運動(Student Volunteer Movement, SVM)」－激發無數年輕學子以信仰熱誠投入宣教；另一方面，依據 1858 年清國與英、美、法、俄簽訂的天津條約，清國治下的台灣被迫先後開放雞籠（基隆）、滬尾（淡水）、安平（台南）、打狗（高雄旗津）為通商口岸，並允許外國殖民者「得以在租界地裡自由傳教」，也因此基督教群體也經常被本地台灣人視為西方殖民主義和帝國主義之「同夥人」。<sup>1</sup>

在上述兼有殖民情結及宣教熱誠的歷史處境下，出身蘇格蘭的馬雅各醫師（James Laidlaw Maxwell, 1836-1921）於 1865 年受英國長老教會(Presbyterian Church of England)差派抵達南台灣展開以「醫療宣教」為主軸的宣教工作，成為接續廈門(1849)、汕頭(1858)之後的第三個宣教區。緊接著，屬於加拿大第二代蘇格蘭裔移民的偕叡理牧師（George Leslie Mackay, 1844-1901，通稱馬偕）也於 1872 年受加拿大長老教會(Presbyterian Church of Canada)差派，在北台灣的淡水展開宣教工作。同樣和蘇格蘭教會擁有深厚淵源的英國和加拿大兩個長老教會先後在台灣南部及北部投入宣教工作，意義深遠，這也對後來台灣教會的合一運動以及長老教會總會的成立有關鍵性的影響。整體而言，台灣宣教的草創階段可以說是在福音和本地文化的對立衝突中努力地以「現世化的語言」(secularized language)－亦即醫療、教育、文字、社會服務等工作－來實際關懷人的需要，並消除台灣大眾對基督教的敵意和偏見。<sup>2</sup>

然而，對筆者而言，上述的國際政治與基督教會的張力正好反映出台灣歷史和台灣教會史之間的微妙互動，也呈現出台灣社會與台灣教會之間的複雜關係。在回顧這段歷史的過程裡，我們不禁要問：長期以來，作為「美麗之島」(*Ihla Formosa*)的台灣經歷了怎樣的歷史經驗？台灣人的「民族性/集體文化性格」(ethos)又是如何？基督教是如何進入台灣的？台灣人又如何看待基督教？兩者之間是否存在著一種「愛恨交織」(ambivalent)的關係？帶著福音使命進入台灣的宣教運動原本應該和台灣社會成為「命運共同體」，卻每每在政治變動期間都會發生大小不一的「教案」，那麼，教會又是

---

<sup>1</sup>SVM 最具代表性的口號是「在我們這一代裡將福音遍傳世界(Evangelization of the World in Our Generation)！」。鄭仰恩，《定根本土的台灣基督教：台灣基督教史研究論集》（台南：人光，2005），頁 1-2。

<sup>2</sup>鄭仰恩，《定根本土的台灣基督教》，頁 11-12。

如何「通過愛與受苦，成為盼望的記號」？換句話說，基督教進入台灣，若不能逐步地釘根本土，認同住民，那是否會如同宋泉盛牧師早於 1965 年百週年紀念活動後所提出的疑問：「基督徒是否會在本地中變成了陌生人？」<sup>3</sup>

### [一] 日治末期被迫成立「總會」：

從清季末年進入日治時期，是長老教會從草創開拓轉向組織化的過程。同時，儘管南北屬於不同差會，卻有相同的信仰與教制以及蘇格蘭教會的共同淵源，從 1903 年起，英國及加拿大的教士會就開始有了聯合之議。<sup>4</sup> 在南北宣教師持續對話並經過本地南部中會及北部中會接納「南北教會聯合章程」後，台灣大會於 1912 年 10 月 24 日在彰化西門街禮拜堂成立，選出甘為霖牧師為會正，會後由「小馬雅各」（即馬雅各二世醫師，James Laidlaw Maxwell, Jr.）和「小馬偕」（即偕叡廉牧師，George William Mackay）共同主持聖餐，極富歷史意義。<sup>5</sup> 這大會起初是聯誼性的，後來就逐漸發展成具有決策力的機構，也呈現「全台一體」的樣貌。<sup>6</sup> 就此而言，台灣大會可說是長老教會總會的前身與象徵，它的成立不僅展現南北教會的合一精神，更指明長老教會應朝著在地化、本土化的方向發展。

然而，不容諱言的，此一階段的台灣大會也顯示決策和執行力不足的一面，因為缺乏行政權和預算權，真正的實權仍操在南北教會的手上。每屆會期一過，其「中間期」猶如「空殼」一般，缺乏落實方案的權力，距離真正的合一仍很遙遠。<sup>7</sup> 此外，南、北教會預定成立聯合神學院的計劃延宕許久，最終失敗，也顯示台灣大會功能不彰的困境。<sup>8</sup>

大體而言，日治時期的英加宣教師並無殖民主義的優越感，且極力融入在地生活，但仍有部分帶著「家長式」(paternalistic)的作風和心態，福音和本地文化也缺乏交集。此外，本地傳道人材的養成仍然有限，南部教會在 75 年當中(1865-1940)只有封立 66 位牧師，北部教會在 68 年當中(1872-1940)只有 42 位，整體教會仍維持著以宣教師和

<sup>3</sup>宋泉盛，《教會的反省與使命》(台南：台灣教會公報社，1970)，頁 42-54。

<sup>4</sup>1907 年春，加拿大長老教會外國宣道會幹事偕彼得牧師(Rev. R. P. Mackay, D.D.)和吳威廉牧師應邀南下與南部教士會討論，是創設「台灣大會」的最早提案。《台灣基督長老教會百年史》，鄭連明主編（台北：台灣基督長老教會，1965），頁 213。

<sup>5</sup>《台灣基督長老教會百年史》，頁 213-214；鄭仰恩，《定根本土的台灣基督教》，頁 15。

<sup>6</sup>台灣大會歷屆的重要議決如下：第二屆(1913)的決議事項最多，包括將教會名稱由「耶穌聖教」改為「台灣基督長老教會」，同時展開從使用《養心神詩》到建議增補進而出版新聖詩的過程，另外也進行一系列南北教會報（《台南教會報》和《芥菜子報》）的合併過程，最後還開展了歷經長期爭議的南北兩神學校的合一問題；第六屆(1917)通過編輯主日學教材，並積極推動主日學事工；第七屆(1918)則有陳清義牧師建議制定信經；第九屆(1920)成立「教師試驗部」（類似現今傳道委員會的角色）；第十三屆(1926)接納支援「癩病救治會」的工作。《台灣基督長老教會百年史》，頁 214-242; 299。

<sup>7</sup>林昌華，〈戰後台灣基督教會歷史（1945-1985）〉，《台灣基督長老教會歷史教育手冊》，鄭仰恩主編（台南：使徒，2009），頁 77。

<sup>8</sup>當時，南、北教會於 1915 年決議將聯合神學校設於台北，但因入學資格、修習課程及畢業後的「傳道師試驗」未獲共識，造成兩校無法合併。其後，1925 年北部師生因加拿大母會紛擾事件，造成經費短缺、人事動盪，雖然一度南下就學，但後來北部台籍人士仍反對在台中設立聯合神學校，並於 1927 將學生召回。兩校合併之所以失敗，並非只是單純的校址問題，關於會議程序、法規履行與歷史解釋上，南、北教會都有責任，並暴露出台灣大會功能不彰的弱點。盧啟明，〈台灣基督長老教會南、北神學校「聯合問題」之研究(1913-1927)〉，《台灣教育史研究會通訊》62（2009.9），頁 9-21。

教士會為主體的領導模式。<sup>9</sup> 在這樣的處境下，長老教會開始出現「自立和本地化」的呼聲。在南部，吳希榮牧師於南部設教 50 週年的 1915 年大力提倡自治、自養、自傳的「三自運動」，這進一步促成了 1930 年南部四中會（台中、台南、嘉義、高雄）的分設。<sup>10</sup> 在北部，早先已有馬偕牧師努力培育本地人材並倡議建立本地化的教會，1920 年代起留日青年也發出教會應當自立的訴求，到了 1930 年代還有稱為「新人運動」的教會革新運動，這些都間接促成了 1938 年北部三中會（台北、新竹、東部）的成立。<sup>11</sup>

在此，值得注意的是留日基督徒青壯派所扮演的關鍵角色<sup>12</sup>以及日台教會間越來越密切的合作或「協力」關係，1935 年後日人教會逐漸取代英加宣教師的角色，這在 1937 年北支（盧溝橋）事件後更為明顯，其中重大發展包括「北支事變全台基督教奉仕會」的成立<sup>13</sup>、教會機構（神學校、婦學、醫院）經營權的轉移、所有聚會及禮拜式裡加入皇宮遙拜等所謂「國民儀禮」、日本基督教會特使佐波牧師的來台親善訪問、台灣牧者投入「東亞傳道會」對華傳教工作等。<sup>14</sup>

在這樣的政治氛圍下，到了日治末期(1940-45)，由於英加宣教師紛紛被迫返國，長老教會也進入「實質自立」的狀態。為了保護自身教會的立場並免於日本政府的干涉，台灣大會議長楊士養牧師於 1941 年試圖以台灣大會名義加入剛創立的日本基督教團，但未有結果。隔年大會議長陳溪圳牧師也再度與日人教會交涉，仍無結果，因此在 1942 年 3 月 24 日最後一屆大會（第二十屆）中做出決議：「以台灣大會為南北合一實質的形態，即時加入日本基督教團」，很顯然這是出自當時的政治考量。<sup>15</sup>

其後，在日本政府慫恿下，如同「皇民奉公會」的「台灣基督教奉公團」也組織

<sup>9</sup>吳文雄，〈台灣基督長老教會本土化之研究〉，《台灣神學論刊》，第九期（台北：台灣神學院，1987），頁 50-51。亦參鄭仰恩，《定根本土的台灣基督教》，頁 18-20; 25-157。

<sup>10</sup>吳希榮曾在澎湖、嘉義傳道，後來開設泰平農場，1914 年任屏東教會牧師，1921 年在該會建造頭一間由台灣人自力奉獻資助的教會。他的三自主張得到林燕臣、高篤行、鄭溪泮、廖得等牧者的支持，其後不久成立高雄州教務局，致力南部教會的自立傳道。《台灣基督長老教會百年史》，頁 123, 149-156。亦參吳學明，《從依賴到自立—終戰前台灣南部基督長老教會研究》（台南：人光，2003）。

<sup>11</sup>北部教會在 1925 年加拿大母會分裂後因宣教師大批離開，形成教士會和傳道局由馬偕家族成員主導的情勢與獨裁作風，遂引發新人運動。1932 年 7 月 7 日在大稻埕教會有鄭蒼國牧師、余約束、陳清忠、鄭進丁等長老所發起的「台灣北部基督長老教會長執聯誼會」，此自立自治運動也得著陳溪圳、孫雅各、明有德、郭和烈、高瑞莊、蕭樂善、吳清溢等牧師的支持。《台灣基督長老教會百年史》，頁 254-256；亦參廖安惠，〈北部台灣基督長老教會『新人運動』之研究〉（台南：國立成功大學歷史研究所碩士論文，1997）。

<sup>12</sup>明有德牧師指出，1916-1932 年間有第一波以「教會青年會」為主的基督徒青年運動，根據地是台北，加拿大宣教師羅度益(Kenneth W. Dowie)是中心人物；1932-1945 年間又有第二波的運動，以基督徒大專生廖繼春、顏春和、鄭蒼國、劉子祥、高天成、林朝榮等為中心人物，他們於 1932 年 8 月 3 日在台南太平境教會創立了「台灣基督教青年聯盟」，議決每兩年舉行一次夏令會，對當時的教會影響和貢獻極大。當時雖名為 YMCA，但宣教師皆以“young people's society”稱之，實為「青年會」或「青年社」。Hugh MacMillan, *Youth in a Younger Church* (Taipei: China Sunday School Association, 1955)。他又指出，這些主要在東京及京都留學的基督徒青年有平信徒也有神學研究者，非常積極地想要讓自己的聲音被聽見。Hugh MacMillan, *First Century in Formosa* (Taipei: Sunday School, 1963), pp. 70-75。

<sup>13</sup>1937年8月14日台灣眾教會（包括南部大會及北部中會、日本基督教會、日本聖公會、日本組合教會、日本美以美教會、聖教會、基督教青年會、基督教婦女矯風會等）在日本基督教聯盟的驅迫下成立「北支事變全台基督教奉仕會」。

<sup>14</sup>《台灣基督長老教會百年史》，頁256-259；亦參盧啟明，《傳道報國：日治末期台灣基督徒的身分認同（1937-1945）》（台北：秀威資訊，2017）。

<sup>15</sup>《台灣基督長老教會百年史》，頁 241-242。

成立，更進而促成南北兩大會於 1943 年 2 月 11 日在台北神學校講堂召開臨時大會並議決「創立總會」。<sup>16</sup> 兩週後的 2 月 25 日，長老教會在彰化基督長老教會成立「總會」，不但廢掉南北兩大會，更將南北七中會也廢掉並改設台北、中部、台南、高雄四個教區，是採監督制的組織。這樣的發展是由後來擔任日本基督教台灣教團教區長上與二郎牧師和台灣總督府文教局宗教調查官宮本延人所授意，目的是便於日本政府的控制及運用。果然，新成立的總會於隔年的 1944 年 4 月 29 日就被強制納入「日本基督教台灣教團」，也就是說，長老教會在此階段面臨被在台的日人教會所兼併、統領的命運，直到戰爭結束後的 1945 年 10 月 2 日才在台灣教會要求下，由教團總理上與二郎牧師正式宣布教團解散，並歸還相關的機構和教產。<sup>17</sup>

論及這件歷史公案，徐謙信和黃武東兩位歷史學者都清楚指出，這個一度曾在太平洋戰爭中創設的「總會」，是在日本政府及日本基督教團的唆使下被迫成立的。<sup>18</sup> 現今的長老教會也明確認定，經歷二次大戰後於 1951 年成立的總會才是出自教會本意所結的果實。儘管如此，日治末期曾經短暫存在的長老教會總會，卻也是一個不爭的事實。

## [二] 二次大戰後正式成立總會：

二次大戰結束，教團宣布解散，但原本的總會卻未「復活」，反而是南北兩大會各自召開常置委員會，並進行戰後的復原工作，包括宣布教會及所屬機關復活，並安排醫院、學校等教產的接收。<sup>19</sup> 同時，南大常置委員會也在議決中表達「期望全島長老教會的合一，因此促進原台灣總會常議員會，應及早召開，以設法推展總會事工」，為此，原總會常議員會於 1946 年 1 月 3 日召開會議，但卻有意修改規則，讓南北兩大會繼續存在，並議決「總會的規則應從根本改訂」，且托兩大會派代表進行總會的籌備工作。在此情況下，南北大會及屬下七中會也各自召開議會並選舉幹部、推展事工。<sup>20</sup> 觀諸戰後的教會生態，北部教會在教勢及議員人數上均屬弱勢，因此在合一之途上顯得消極，更會強調南北均衡的對比原則，導致整體教會在推動合一的事上呈現「南熱北緩」的現象，甚至一度陷入冬眠狀態，兩大會所籌組的「南北合一會」也因而缺乏實際功效。<sup>21</sup>

<sup>16</sup> 《台灣基督長老教會百年史》，頁 262-264。

<sup>17</sup> 《台灣基督長老教會百年史》，頁 265-267; 274-276。關於教產的歸還及日產的轉移，參徐謙信編著，《台灣教會史論文集（第一集）》（台北：徐純慧，1992），頁 29-32；鄭仰恩、陳美玲、江淑文、盧啟明合著，《和平物語：日產傳承·族群融合》（台北：台灣基督長老教會七星中會和平教會，2018 年 4 月）。

<sup>18</sup> 兩位學者都指出，在 1943 年 2 月 25 日的總會成立典禮上，包括前任大會議長陳溪圳牧師、宗教調查官宮本延人和上與二郎牧師在致辭時都明確表示「成立總會，是為後來創設台灣基督教團做準備」。《台灣基督長老教會百年史》，頁 265, 274。

<sup>19</sup> 北部大會接收了台北神學校、淡水中學校、淡水高等女學校、宮前女學校及馬偕紀念醫院，南部大會接收台南神學院、台南長榮中學、長榮女子中學、台南新樓醫院、彰化基督教醫院及台灣教會公報社，《台灣基督長老教會百年史》，頁 282-291。

<sup>20</sup> 《台灣基督長老教會百年史》，頁 279。

<sup>21</sup> 南北教勢的不對等，借用徐謙信的話來說：「高雄中會一個中會的議員數，亦足以抵制北部四個中會的全體會員數」。徐謙信編著，《台灣教會史論文集（第一集）》，頁 50。《台灣基督長老教會百年史》，頁 301。林昌華，〈戰後台灣基督教會歷史（1945-1985）〉，頁 80。

此時有兩個值得一提的發展契機，一是充滿熱情的教會青年的呼聲：先是以「青年會」為主體的「全國基督徒青年夏令營」於 1948 年在淡水召開，共有一千兩百多人參加，展現出改革教會的朝氣，並發表公開信，呼籲南北教會應當合一。不久，他們更付諸行動，先是於同年 7 月啟動青年自身邁向合一的籌劃工作，更於 1949 年 5 月 3 日在台中柳原教會成立不分南北的「台灣教會青年團契」(T.K.C.)，在這過程中明有德牧師(Hugh MacMillan)是靈魂人物。<sup>22</sup> 其次，在同一期間，英加母會的差會於 1949 年 5 月從中國基督教協進會得到一筆為數可觀的補助金，這就促成了兩次「台灣基督教奮進協議會」的舉辦。<sup>23</sup> 在會議過程裡，南北同工久別重逢，又感受到新時代的奮發精神，最特別的是，黃武東牧師在第二次協議會提出南北合一的議題，竟然引發整個會場的迴響。理由其實很簡單，兩次協議會的討論已獲得具體共識，但實際的執行與落實只能在南北教會真正合一後才有可能。因此，黃武東也提出具體的〈南北合一基本方案〉，並得到與會者的接納，且指派劉振芳、陳溪圳、黃武東、吳清鎰為總會籌備委員，以期「台灣總會」早日實現。<sup>24</sup>

接下來，這個合一方案分別獲得南北大會的批准，進而在籌備會主席劉振芳牧師的帶領下，於 1951 年 3 月 7 日在台北雙連教會召開台灣基督長老教會的第一屆總會，在會中選出幹部且任命三處及三委員會的成員，並討論加入普世教會協會(World Council of Churches, WCC)及世界長老會聯盟(World Presbyterian Alliance, WPA)的相關事宜。<sup>25</sup> 此一方案能夠得到北部大會的接納，主要是議員的產生方式是由南北大會各選出 40 名代表（牧師、長老各半），消解了北部變成少數派的疑慮，另一方面，這也代表了在此一階段權力仍掌握在兩大會手中。<sup>26</sup> 至此南北教會可以說在名義上和體制上完成了合一，不過，若要跳脫過去台灣大會無法擁有實權的困境，仍須等到第三屆總會通過「總會強化案」後才得以落實。

1955 年，南部大會於第三屆總會提出「總會強化案」，期待能夠在組織、行政和與母會的關係上以總會為主體並強化其角色。此議案經表決（66 對 13 票）通過，認定撤消南北兩大會時機已成熟，當場成立小組研議實施方案，並於 2 月 17 日提出報告：提議在組織方面需撤消兩大會，改以堂會為單位組織總會；另外，在議事綱例裡，經總委認定為特殊議案者，雖經總會表決通過仍須經四分之三以上中會贊同才可成立；最後，在與母會的商請互動上，需以台灣總會的名義。此報告「經總會採納，並以起

<sup>22</sup> 《台灣基督長老教會百年史》，頁 301；MacMillan, *First Century in Formosa*, pp. 74-74; 112-113.

<sup>23</sup> 舉辦協議會的主要目的是要讓台灣教會同工針對當代局勢下如何進行傳道及教會事工進行研議，第一次在彰化教會舉行，會期從 1949 年 6 月 28 日至 7 月 1 日，第二次在台中柳原教會召開，時間是 1950 年 10 月 3 至 6 日，與會者分組探討包括傳道（含山地傳道）、事業（醫院、書局）、家庭（基督化家庭）、青年（青年團契）、教會（義工訓練）、教育（教會學校）、經濟（教會經濟獨立）等七個主題。《台灣基督長老教會百年史》，頁 301-302；徐謙信編著，《台灣教會史論文集（第一集）》，頁 49。

<sup>24</sup> 《台灣基督長老教會百年史》，頁 302-306；徐謙信編著，《台灣教會史論文集（第一集）》，頁 49。在此簡述黃武東所草擬的〈南北合一基本方案〉：在第一部分的「總則」裡明訂長老教會的正式名稱為「台灣基督長老教會總會」以及總會事務所位於每屆總會議長之地址。其次在「組織」部分則規範總會的組織成員（牧師、長老各半數）、總會幹部的選舉（議長書記限牧師才有被選資格），以及常置委員會的職權，並設立總會屬下三處（傳道處、教育處、事業處）及三委員會（法規、考試、聖詩）。第三的「會議」部分包括總會會期及議事綱領。最後的「副則」部分則議定本基本方案必須經由兩大會批准，在第一屆總會通過後實施；其後的修改案則必須經出席議員 2/3 以上贊成始可通過。

<sup>25</sup> 《台灣基督長老教會百年史》，頁 307。

<sup>26</sup> 林昌華，〈戰後台灣基督教會歷史（1945-1985）〉，頁 81-82。

立方式表示一致通過」，另也同意該小組以「設計委員會」的形式繼續研議相關的辦理細則。<sup>27</sup>

在第三屆到第四屆總會的兩年期間，設計委員會共開了五次與總會常置委員會的聯席會議，遺憾的是，撤消兩大會的提議終究沒有達成。在 1957 年於長榮中學召開的第四屆總會所通過的最終版「總會強化案」裡，在第七條的「事業」部分裡，准許北部大會留存以管理該區內下列各項事業：北大財團法人、台灣神學院、淡江中學、馬偕紀念醫院。不過，這也是首次以堂會為單位所組織的總會，參加的議員共 230 位，盛況空前，也通過了重要議案：接納南部大會撤消、改總會會期為一年召開一次、設置總會事務所於台北、接納使徒信經與尼西亞信經為我教會信經、通過台灣基督長老教會與差會關係草案等。<sup>28</sup> 從此屆起，一個擁有實權的長老教會總會終於浮現。

### [三] 總會成立後的宣教見證：

總會成立後，長老教會的自主意識逐漸萌芽，英、加宣教師也受邀請再度返台，權力結構需要重組，教會自立運動也需要調整。可幸的是，英、加等「母會」順應新情勢且積極鼓勵長老教會邁向自立。從 1960 到 1980 年代，長老教會總會和宣教差會之間逐漸由「母子關係」轉變為對等、合作的夥伴關係(partnership)，這是願意承擔責任的態度。就此而言，1981 年起由總會主辦的一系列「台灣宣教協議會」(Inter-Mission Consultation)就具有高度象徵意義。<sup>29</sup>

整體來看，筆者認為影響戰後長老教會發展的主要因素應該有三：一是普世思潮的衝擊和影響，二是她所承接的改革宗傳統，三則是本土化的宣教經驗和參與民主化的歷史經驗。回顧這段歷史，我們將發現這三個因素又互相交織影響，讓長老教會的宣教見證持續深化、成熟，在釘根本土、認同住民的過程中見證信仰的盼望。

### 普世的參與和宣教視野的擴展

1951 年總會成立後，隨即加入國際教會組織，如普世教會協會(WCC)、世界長老教會聯盟(WPA)、東亞基督教協進會(East Asia Christian Conference, EACC)等，並積極參與普世合一運動。<sup>30</sup> 這種參與普世教會組織的交流經驗，以及隨後所接受的普世思潮的洗禮，對後來長老教會積極關懷社會公義和台灣前途的信仰態度可以說影響深遠。

整體而言，普世合一運動最重視的議題，當然是教會間的合一。普世教會協會的宗旨提到，其設立目的在於「宣揚耶穌基督之教會的合一性，呼召眾教會通過同一個

<sup>27</sup> 《台灣基督長老教會百年史》，頁 307-309。

<sup>28</sup> 《台灣基督長老教會百年史》，頁 309-312。

<sup>29</sup> 參 E. J. Brown, *The Developing Maturity of the Presbyterian Church in Taiwan, 1958-1985*, M. Div. Thesis, Taiwan Theological College and Seminary, 1987.

<sup>30</sup> 世界長老教會聯盟後來與公理宗於 1970 年合併為世界歸正教會聯盟(World Alliance of Reformed Churches, WARC)，後來又於 2010 年與普世改革宗協會(Reformed Ecumenical Council, REC)合併為普世改革宗教會聯盟(World Communion of Reformed Churches, WCRC)；東亞基督教協進會則於 1959 年改名為亞洲基督教協會(Christian Conference of Asia, CCA)，另外長老教會總會也於 1977 年加入世界傳道會(Council for World Mission, CWM)。《認識台灣基督長老教會》，頁 99-107。

信仰和同一個聖禮的團契來追求可見之合一的目標，並將這合一表現在禮拜和在基督裡的生活，為的是讓世界能夠相信。」因此，普世教會積極地從宣教合作、信仰與教制、生活與工作、教育等面向致力追求彼此間的對話與合一，具體成果包括 1983 年通過的《利馬禮儀》(Lima Liturgy)及《洗禮，聖餐及教牧事工》(*Baptism, Eucharist and Ministry, BEM*)文獻，以及 1988 年啟動的「普世教會與婦女同行十年」方案等。

普世合一運動對二次大戰後長老教會的影響深遠，讓她發展出積極關懷社會公義和台灣前途的信仰態度，學習探索普世宣教與合作、公義與和平、兩性平權、族群關係、宗教對話、全球化與經濟不公義、生態浩劫與環境整全等重要議題，特別關心婦女、青年、孩童、無根子民、原住民、殘障人士及同志族群、外籍勞工及其他弱勢邊緣團體的基本人權並提昇其尊嚴，也關切廢除死刑、免除貧窮國家外債、宗教容忍等倫理議題。一路走來，我們深深感謝普世夥伴教會的陪伴，讓我教會逐漸茁壯、成熟。<sup>31</sup>

另外，值得一提的是，孫理蓮(Lillian Dickson)宣教師在教會體制外以個人之力創辦「基督教芥菜種會」(Mustard Seed)，全面展開社會慈善工作。1970年代起，在新幾內亞、印尼、馬來西亞、沙勞越、中南半島、非洲史瓦濟蘭等地分別設立基督教各級學校、農業職業學校，以及國外救濟慈善事工等。近年來轉型設立安養中心及養護中心等。<sup>32</sup> 2017年，平南笛伴牧師受長老教會差派至沙勞越擔任宣教師，重新承接起當年他的父親全所哲牧師等八位牧者在東馬伊班族的宣教工作。

整體而言，戰後的長老教會漸漸突破「接受教會」(receiving church)的形像，學習成為「分享」、「給予」的教會(sharing and giving church)，分擔在世界上宣教和見證的責任。近年來，不但學習在泰國、馬紹爾群島、日本、緬甸、馬來西亞等國家進行跨文化宣教，更致力於「普世框架下的宣教夥伴關係(partnership)」。<sup>33</sup>

## 重新發掘改革宗的美好傳統

在前言中已提及，早期的英加長老教會宣教師都有蘇格蘭淵源，也將十九世紀的近代改革宗傳統帶入台灣。這是一種福音宣教精神結合現代啟蒙思潮的神學傳統。他們不但帶著宣揚福音的熱情，也帶來一個「啟蒙」的世界觀以及充滿科學探索精神的當代神學傳統，也為台灣帶來最早的現代人文教育理念。<sup>34</sup> 當代改革宗神學家 Nicholas Wolterstorff 指出，相對於其他所謂「避世性的宗教」(avertive religions)，改革宗傳統這種強烈主張「在世界中」(in the world)落實上帝主權的信念，加上積極參與政治的態度，就形塑她成為一個「改造世界的基督教」(World-Formative Christianity)。<sup>35</sup> 她表現出一種「全面主義」(totalism)，也就是認為「在我們的經驗中沒有一件事是不

<sup>31</sup> 鄭仰恩，〈在歷史中告白信仰—談人權宣言的歷史根源和神學意涵〉，《歷史與信仰：從基督教觀點看台灣與世界》(台南：人光，1999)，頁179-187。

<sup>32</sup> 鄭維棕、楊淑清，《一百萬封情書：美國奶奶孫理蓮的深情人生》(台北：啟示，2019)。

<sup>33</sup> 鄭仰恩，〈普世合一運動中的宣教倫理及台、中教會關係〉，《新使者》雜誌，135期(2013年4月)。

<sup>34</sup> 鄭仰恩，〈蘇格蘭啟蒙運動對早期台灣基督教的影響—從馬偕的現代化教育理念談起〉，《台灣文獻》，第63卷第4期(南投：國史館台灣文獻館，2012年12月31日)，頁137-164。

<sup>35</sup> Wolterstorff, *Until Justice & Peace Embrace*, pp. 3-22.

必從屬於上帝旨意之下的」。當代改革宗倫理學家李曼(Paul Lehmann)就以「政治家」(politician)的比喻來形容上帝——上帝是「歷史和世界的主宰」。<sup>36</sup>

事實上，在二次大戰前，長老教會對於改革宗傳統的認知比較是屬於「潛移默化」的模式，也就是從英加宣教師的行事作風和生活見證來感受、體認其價值，在日治時期也只有少數到日本接受神學教育的牧者能夠接受改革宗神學的洗禮。整體而言，反而是要等到戰後加入普世組織，特別是世界歸正教會聯盟(WARC)之後，才深刻體認到改革宗傳統的豐富性及現代關聯性，也在保障基本人權與宗教自由，提升婦女地位及提倡兩性平權，以及促進教派對話等方面有大幅度的學習與成長。

就歷史的發展進程而言，這種改造世界的信念是由教會團體本身做起，然後擴展到整個世界的。因此，改革宗基督徒就成了「革命的聖徒」。<sup>37</sup> 基於上帝的主權，她首先強調教會是「在基督裏的團契，是基督臨在於世界的一個記號」，因此教會應該獻身於「可見的教會的合一與和好」，是一個「男女共同參與、兩性共治的團體」，並且向所有的人開放，不分性別、種族、膚色、階級、出身，以及其它的各種區分。然後，教會應該將這個「和好」的信息傳播給全人類的團契，並拆毀各種的藩籬、偏見、歧視、剝削、壓制。為此，教會本身應該由「意識型態的俘虜」(ideological captivity)中解放出來，並且對抗各種壓制人權或弱勢族群的政治勢力，正如在1980年代末期全世界的改革宗教會聯盟竭力對抗南非的「種族歧視」(racism)和「種族隔離制度」(apartheid)一般。<sup>38</sup>

簡言之，改革宗傳統確信每一個人都是由「上帝的形像」(*imago Dei*)所造，這正是「人權」的基礎，包括基本生存權、個人的自由以及社會福利權等。此外，她對於任何「權力的濫用」(abuse of power)必定加以抵抗，特別是強調對國家權力(state power)的限制。<sup>39</sup> 簡言之，改革宗基督徒就是時時活在上帝恩典中，謙卑自省，且不斷追尋真理、實踐公義的人。此外，改革宗教會應該有強烈的自我規範與社會責任感，不隨意「奉上帝之名」濫權違紀；她也應在多元文化的世界裡展現包容性，堅持自身信念卻和不同見解者持續對話。整體而言，處在複雜多變的世界裡，改革宗教會應擁有「批判性的現代意識」(critical modernism)，期盼能進入世界見證信仰但不隨世界起舞，能改造世界但不被世界所操弄。<sup>40</sup>

## 定根本土的宣教運動

---

<sup>36</sup>Paul Lehmann, *Ethics in a Christian Context* (N.Y.: Harper & Row, 1963), p. 85.

<sup>37</sup>Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (New York: Atheneum, 1970).

<sup>38</sup>世界歸正教會聯盟，《今日受召作福音見證》(台北：台灣基督長老教會，1984)。

<sup>39</sup>徐謙信，〈祂降生為人，為我們的弟兄：論台灣基督長老教會新信仰告白的關鍵性一節及其含義〉，《台灣神學論刊》，第四期(台北：台灣神學院，1982)，頁119-136。如同南非神學家維拉—文森帝奧(Charles Villa-Vicentio)所觀察，「加爾文的神學基本上是一種抗議的神學。它在人民與上帝立約的基礎上來轉化並更新社會，這樣的神學在受壓迫者被迫與壓迫者對抗的處境中自然而然地散發出吸引力。」Charles Villa-Vicentio, *Civil Disobedience and Beyond: Law, Resistance and Religion in South Africa* (Cape Town: David Philip; Grand Rapids: Eerdmans, 1990), p. 81.

<sup>40</sup>鄭仰恩，《從加爾文到今日改革宗傳統：多元開展，與時俱進的信仰旅程》(台南：教會公報社，2018)，頁446。



在本地宣教方面，黃武東牧師在《台灣宣教》一書中指出，台灣 324 市鄉鎮中尚有 161 鄉鎮未設教會，信徒數亦只占全台人口的 0.72%，實須努力致意宣教事工。1954 年第十三屆南部大會中高雄中會提出倍加運動，盼望全體信徒致意傳福音。1959 年第六屆總會接納此運動為全台教會的宣教運動，定名為「福音來台百週年紀念教會倍加運動」，並成立「海外宣道會」、工業職域傳道、學生傳道、沿海醫療傳道等事工。結果 1964 年底統計，平地教會數由 233 間增為 466 間（246 間堂會，118 位牧師），信徒數由 59,471 人增為 102,943 人（包括原住民信徒則為 179,916 人），全台舉行感恩禮拜。此一於 1955-1965 年間所推動的「倍加運動」(Doubling Movement)雖然重量不重質，未重視「後進」的信仰教育工作，加上傳道人及經費之不足，在時代局勢改變後反而呈現衰退現象（1972 年信徒數降為 154,680 人），許多當時設立的教會後來也成為現今的「弱小教會」，然而倍加運動卻是長老教會第一個「本土」宣教運動，迫使台灣教會享有實際而寶貴的「上山下鄉」經驗，也為第二世紀宣教運動打下基礎。

在 1965 年的百週年紀念活動後，教會也開始認真思考「福音和文化」的問題，也就是宣教和神學思考上的本土化問題。加上台灣社會形態轉變，急速的工業化和都市化致使農業社會和原住民社會解体，都市人口大量增加，政治危機感也造成海外移民大量增加。1965 年 10 月 25-30 日在台南神學院舉行「第二世紀傳道方案研究會」，確立「多角宣教」的方針，「新世紀宣教運動」(1967-71)就此展開。長老教會開始關懷特定的宣教場合以及沒落中的社區，並在荷蘭神學家克雷瑪(Hendrik Kraemer)的影響下，強調平信徒在世上「作光作鹽」的信仰職份。此一運動可以說既普世又本土，因為它在宣教理念上和現今普世教會合一運動（即「上帝的宣教」*missio Dei*）最接近，而它又努力將這些宣教方案落實在本土處境中。

在這之後，自 1971 年起又推動數項宣教運動：忠僕運動(1972-76)、自立與互助運動(1977-78)、信徒什一增長運動(1978-86)，關注不同的宣教面向。到了世紀之交，還有「二〇〇〇年福音運動」以及由總會研發中心帶動的「21 世紀新台灣宣教運動」，內容相當豐富多元，包括新眼光讀經運動、禮拜更新運動、靈性形成/靈命更新運動、組織再造運動、社區宣教運動、營造共同體(*koinonia*)運動，以及跨文化/海外宣教運動等。到了現階段，則是推行「一領一·新倍加」運動，並以宣教六面向為主要內涵，今年將有成果報告。

在此也要特別指出，戰後本土宣教最美好的果實就是原住民的宣教工作了。其實，早自日治中後期起，孫雅各牧師(James Dickson)就已開始關心原住民宣教工作，鼓勵他們前來台北，就讀位於淡水或雙連埤的台北神學校，然後再回部落宣教，這些工作者包括太魯閣族的芝苑/姬望(Chi-Wang Iwal)、打歪(Dowai)、高添旺(Wilan)、平埔族的許南免、阿美族的川島文治等人，歷經艱難及迫害。<sup>41</sup>

二次大戰後，在台灣原住民當中的宣教工作就像「遍地開放的野花」般地快速成長。<sup>42</sup> 從 1945 年開始，有大約三千位屬於單一太魯閣族群的基督徒受到注目，直到

<sup>41</sup>孫雅各，〈台灣山地教會歷史總論〉，《台灣基督長老教會百年史》，頁 365-368。

<sup>42</sup>參 George Vicedom, *Faith That Moves Mountains: A Study Report on the Amazing Growth and Present Life of the Church Among the Mountain Tribes of Taiwan* (Taipei: The China Post, 1967); Ralph Covell, *Pentecost*

1960年代達到包括台灣所有原住民族群在內的十萬名基督徒為止，這個宣教運動被稱為「二十世紀的神蹟」。<sup>43</sup> 這個宣教運動於1970年代達到最高峰，基督徒人數大約佔原住民總人口的65%以上，在有些族群中更高達85-90%。

戰後，平地傳教師加入宣教陣營，包括駱先春牧師在台東對阿美族，胡文池牧師在關山向布農族，許有才牧師在屏東對排灣族，莊聲茂牧師在新竹、林彼得牧師在苗栗、陳耀宗牧師在宜蘭向泰雅族宣教。<sup>44</sup> 更重要的是玉山神學院的創設：1946年9月溫榮春牧師受孫雅各之託，在花蓮縣富世村農業講習所開辦「台灣聖書學院」，為原住民提供神學教育及高等教育，後來成為「玉山神學院」。<sup>45</sup>

同樣值得一提的是，從1980年代起，長老教會也開始全心投入草根與社區關懷的工作，這樣的參與和委身的經驗，讓長老教會在1999年中台灣地區經歷到921大地震時可以全力投入賑災工作，並且開展出長期關懷與陪伴災民的宣教模式。同樣的，長老教會也在2009年八八風災時再度投入長期救災的工作，並協助嚴重受創的原住民部落恢復生機。秉承著這種長期委身災區的宣教經驗，當長期的宣教夥伴日本基督教會於2011年經歷到福島的核電廠事故（311事件）時，長老教會也全力投入救災與陪伴的工作，在經費援助、災區重建，甚至協助災區孩童到台灣旅遊等事工上展現美好的情誼與見證。

## 台灣的民主化及本土神學的建構

在1970年代以後，因為台灣社會面臨外交孤立、政治專制、文化斷層的困境，有許多宣教師直接參與關懷台灣的民主發展和政治前途的工作，在台灣人自己無法為台灣發聲(vioceless)時，他們勇敢為台灣人發出先知之聲，付出艱辛代價，或被驅逐出境或拒絕居留，例如美國衛理公會的唐培禮(Michael Thornberry)和唐秋詩(Judith Thomas)夫婦、美國長老教會的韋禮遜(Donald J. Wilson)和郭大衛(David Gelzer)、美國歸正教會的嘉偉德(Wendell Karsen)、萬益士(Rowland van Es)，以及英國長老教會的彌迪理(Daniel Beeby)等牧師。這些宣教師認同自己為「台灣人」，並且因為實際參與了台灣教會對自身之歷史和社會經驗的反省，所以具有強烈的本土認同。<sup>46</sup>

半世紀來，本地基督徒在台灣社會發展的進程中，或出於神學反省，或出於信仰良心，或出於對鄉土和人民的關懷，或出於歷史經驗的覺醒，或出於民主素養，許多人參與在台灣本土意識的推展和台灣主權運動的工作中。筆者曾舉彭明敏、黃彰輝、

---

*of the Hills in Taiwan: The Christian Faith Among the Original Inhabitants* (Pasadena, Ca.: Hope Publishing House, 1998).

<sup>43</sup>James Dickson, *Stranger Than Fiction* (Toronto: Evangelical Publishers, n.d.).

<sup>44</sup>孫雅各，〈台灣山地教會歷史總論〉，《台灣基督長老教會百年史》，頁368-425。

<sup>45</sup>高俊明，〈玉山神學書院簡史〉，《台灣基督長老教會百年史》，頁463-468。先後參與神學教育的同工包括馬克聞(Macilwane)、黃加盛、彭文硯、高俊明、楊啟壽、陳南州、吳明義、池漢鑾、童春發、高萬金（布興·大立）等。

<sup>46</sup>《「感恩與巡禮」國際友人對台灣民主與人權奮鬥的回顧》，Vol. I & II（台北：財團法人台灣民主基金會，2003）；*A Borrowed Voice: Taiwan Human Rights through International Networks, 1960-1980*, written and edited by Linda Gail Arrigo and Lynn Miles (Taipei: Hanyao Color Printing Co., 2008).

高俊明、李登輝為例說明他們在本土認同與神學思考上的貢獻。<sup>47</sup> 在此僅舉黃彰輝為例：他早在 1964 年所做的教會宣教發展的研究中，他就已主張教會應形成「創造性的團契，依藉基督與上帝的和合，在社會上成為各種不同人民和合的橋樑，俾使社會和好相處，親如手足。」<sup>48</sup> 在他死後出版的回憶錄《回憶與反思》一書中談起他「參與政治」的原因是：「因為我是台灣人，也因為我是基督徒... 前者關係到我的實況(context)；... 後者則指向我的文本(text)。」<sup>49</sup>

他也提出「毋願神學」：「政治的抵抗（毋願）變成了作為台灣人的最重要部份；而我知道它會繼續存留在我裡面，直到有一天，當作為上帝依其形象所創造之子民的台灣人民的自我認同和尊嚴被每一個人所尊重為止。而那一天正是島內和海外的台灣人所習慣通稱的「出頭天」(chhut thau thiN) – 也就是我們將要「歷劫歸來」(come through)的那一天。只有當那一天來到時，我的政治「毋甘願」才能真正除去。」<sup>50</sup> 除此之外，黃彰輝對「台灣人民自決運動」以及「台灣人公共事務會」(FAPA)的參與和貢獻是眾人皆知的。<sup>51</sup>

自 1970 年起，由於台灣被迫退出聯合國，外交日益孤立，加上中國和美國逐漸邁向「關係正常化」，台灣的政治、社會都呈現前所未有的危機感。結果，長老教會站在信仰的立場以及認同鄉土、人民的態度，前後發表了三個宣言。首先，面對台灣退出聯合國以及美國總統尼克森訪問中國的特殊情境，長老教會於 1971 年 12 月發表《對國是的聲明與建議》，要求尊重一千五百萬台灣人民的主權及尊嚴，並提出自決主張，要求政治革新。這也致使海外台灣人於 1972 年發起「台灣人自決運動」。其次，有鑑於台語聖經被沒收，美國總統福特訪問中國，以及台灣諸教派間的不信任和攻擊，長老教會再於 1975 年 11 月發表《我們的呼籲》，堅持「自決」的權利，強調教會的先知職份，主張講母語的權利和文化的自主性，教會間應有的和諧與互相尊重，以及和世界教會的關係，最後強調社會公義是教會的宣教使命。最後，在美國國務卿范錫訪問中國前，長老教會於 1977 年 8 月發表《人權宣言》，主張「人權和鄉土是上帝所賞賜」，應「保障台灣人民的安全、獨立和自由」，並基於自決的原則「促請政府建立台灣為一新而獨立的國家」。<sup>52</sup> 換句話說，有鑑於台灣一千七百萬人民的安全與自由受到威脅，長老教會基於信仰良心發出先知性的呼聲，在專制戒嚴體制下為「沒有聲音的人民」(voiceless people)勇敢發聲。

<sup>47</sup>鄭仰恩，〈台灣基督長老教會與台灣的民主發展〉，《定根本土的台灣基督教》，頁 198-200, 246。

<sup>48</sup>黃彰輝主張台灣人民應包括原住民、平埔族、福佬人、客家人，以及外省同胞在內，見黃彰輝編著，《共同進入第二世紀》，頁 1-9。

<sup>49</sup>Shoki Coe, *Recollections and Reflections*, edited by Boris Anderson (Taiwan: Taiwan Church News, 1993), p. 233.

<sup>50</sup>作為一個台灣人，他深深體會到：「我深深地涉入在政治當中，因為我是台灣人，因為在我內心底深處有一股強大的力量，讓我拒絕被置放於台灣人之外的任何範疇，讓我拒絕接受別人所施予我們的待遇。我有一股深刻的「毋願」(m-goan)、「毋甘願」(m-kam-goan)的感受。」Coe, *Recollections and Reflections, Ibid.*, pp. 234-235.

<sup>51</sup>有關黃彰輝，亦參鄭仰恩，〈獻身普世運動的台灣本土神學家—黃彰輝牧師小傳〉，《信仰的記憶與傳承—台灣教會人物檔案(一)》，鄭仰恩主編（台南：人光出版社，2001年），頁 301-312；有關「自決運動」的歷史發展，可參考宋泉盛編著，《出頭天—台灣人民自決運動史料》，台南：人光，1988；有關 FAPA 可參考《FAPA 草根外交：台灣人·台灣心》，台北：公民投票雜誌社，1995。

<sup>52</sup>參陳南州，《台灣基督長老教會的社會、政治倫理》；黃昭弘，〈台灣基督長老教會對當前台灣政治問題的主張〉。

整體而言，長老教會在四十年前發表《人權宣言》，可以說具有重要的歷史和神學意義。因為它是由一個作為少數人的宗教團體，於切身體認到人民的真實心聲後，在毫不顧慮所可能付出之代價的心境下，所公開發表的信仰宣言。就信仰良知和神學反省的角度來看，台灣教會所面臨的危機處境，事實上已經構成一個普世教會所謂的「信仰告白的處境」(*status confessionis*)。換句話說，這已經是一個基督信仰面臨挑戰且教會必須以告白信仰的方式予以回應的危機處境。這是教會處在時代困境中最難能可貴的一個神學態度，正如莫特曼所強調：「一個負責任的神學在反省教會在現代社會生活中之位置時，應該竭力從事體制性的批判，而在反省其自身之角色時，則應該從事意識型態的批判。」<sup>53</sup>

事實上，1980年起以總會為主體所發表的聲明和牧函都是接續這個精神，清楚表達出建基於信仰的新台灣意識。<sup>54</sup> 台灣人民長久受外來政權的統治，欠缺「做主人」的主權意識和「自我認同」。1970年代以後台灣基督長老教會所發表的三個宣言，主張政治改革，並提出「人民自決」(*self-determination*)的理念，以基督徒的身份開始思考其「台灣人」的身分。因此，台灣人追求「出頭天」的願望和台灣基督長老教會主張「自決」的權力重合，形成新的「台灣人基督徒」認同。教會所受的苦也讓台灣人民能認同，在「共同受苦」(*co-suffering*)的歷史經驗中受接納，並表達對人民及土地的認同。台灣基督長老教會在1985年通過新的信仰告白，明確指出教會應「通過愛和受苦，成為盼望的記號」，這成為台灣教會新的宣教態度。

自1980年代起，長老教會也積極關懷社會議題，特別是弱勢團體的困境，譬如1979年美麗島事件中對政治受難者及家屬的關懷、1980年的「林義雄祖孫命案」、其後的台灣漁民被扣事件、勞工問題、少女賣春問題、母語問題、原住民的權益及尊嚴問題（東埔事件、還我土地運動、正名運動）、民主化問題（軍人干政、學運）、農民問題（520事件）、台灣主權問題（鄭南榕事件、許曹德·蔡有全事件）、「二二八公義與和平運動」、海外台灣人返鄉運動、退「聯合報」運動、台灣加入聯合國運動等。自1980年代起，長老教會通過普世教會組織所支持的「城鄉宣道會」(*Urban and Rural Mission, URM*)，積極推行社會運動及草根工作者的訓練，跨越族群和宗教界線，成為帶動台灣社會改造以及關注人權尊嚴及國家主權的先鋒，貢獻良多。

另一方面，長老教會自1970年代以後的政治關懷運動也使她開始發展出以「鄉土」(*homeland*)、「認同」(*identity*)、「自決/出頭天」(*self-determination*)、「再告白」(*re-confession*)為主軸的本土神學思考。<sup>55</sup> 簡單來說，神學思想的本土化就是讓神學具有「台灣性」(*Taiwan-ness*)，並落實在所有不同的神學層面和學科裡。<sup>56</sup> 此外，近年來

<sup>53</sup>鄭仰恩，《從加爾文到今日改革宗傳統》，頁433-435。

<sup>54</sup>見《台灣基督長老教會總會社會關懷文獻1971-1998》。

<sup>55</sup>參見王憲治，《台灣鄉土神學論文集》，第一集（台南：台南神學院，1988）；黃伯和，《宗教與自決》；以及陳南州，《從台灣基督長老教會三個聲明、宣言之研究來建構台灣教會的社會、政治倫理》（台南：東南亞神學研究院博士論文，1990）；陳南州，《認同的神學》（台北：永望，2003）等專論。

<sup>56</sup>見〈21世紀台灣本土神學專輯I〉及〈21世紀台灣本土神學專輯II〉，《道》，No. 1 & 2（台北：台灣神學雜誌社，2001）；亦參《聖經、詮釋、實況：駱維仁博士榮退紀念文集》，陳南州·黃伯和·鄭仰恩編（台北：永望出版社，2001）。其中，除了對鄉土與文化的認同問題外，在聖經詮釋與傳統文化的神學發展上應該是以原住民神學工作者如張明佑、布興·大立、張秋雄、姑目·答筭絲等為最具有代表性。參張明佑，〈「忌邪之神」的將來〉，《聖經、詮釋、實況：駱維仁博士榮退紀念文集》，頁

長老教會也開始思考音樂、崇拜、禮儀，和藝術表達等層面的本土化問題。更根本來說，這幾年來神學教育的本土化也已成爲眾所關心的焦點，不容忽視。<sup>57</sup>

進入 21 世紀，回顧超過半世紀來台灣社會的變化，不可謂不大，甚至可說超乎想像：長期的戒嚴已經解除，政黨政治也已具有雛型，民主政治在形式上已有初步成果。然而，台灣國家尚未正常化，台灣人民在國家認同上的混淆以及對台灣前途的不確定感仍然繼續存在，中國對台灣的軍事威脅以及在國際社會中的打壓也持續強化，加上國內政黨政治尚未趨於成熟，不健全的媒體文化又喜歡炒作操弄，台灣人民的民主素養也確實有待提昇，種種跡象都著實讓人憂心。

感謝上帝的眷顧與帶領，在新世紀的第二個十年(2010 年代)，隨著解嚴後接受本土及人權教育的新一代年輕人所展現的民間力量，一個公民力量崛起的新時代即將到來，台灣本土的百合花即將綻放。從早期追求自由、人權的反對運動和民主化運動，歷經政黨政治的開啟和追求獨立與國格的主權運動，以及反映不同意識型態的藍綠對抗時期，台灣終於進入定根本土、確立主體性思維的新時代。今後的台灣，應該是在這個「命運共同體」的基礎上全面展開深化民主、繽紛多元的新政局。此外，還原歷史真相、追求共生和解的「轉型正義」工作更是一刻都不能緩。

回想 1970 年代的關鍵時期，當台灣社會在追求「民主化」的過程中，長老教會主張的「人民自決」信念和台灣人民追求「出頭天」的願景交織重合，成爲「通過愛與受苦，成爲盼望的記號」的美好見證。回到當下，面對日益壯大的新公民運動，我們又要如何回應呢？當外面的年輕人大聲唱著：「天色漸漸光，咱要成做更加勇敢的人，不再驚惶」時，身爲台灣基督徒的我們，又要唱什麼新歌來回應呢？當太陽花在台灣遍地展顏時，我們的百合花又要在哪裡綻放呢？筆者認爲，關鍵在於基督復活信息所帶出的「覺醒、更新與轉化」的層面。

## 結論：三個反思及建議

### 在認同與轉化之間

從上面的回顧與整理，我們可以感受到二次大戰後長老教會的神學發展正是處於認同本土的神學和堅持改造世界的改革宗傳統的張力之間，兩者互相對話激盪，時有衝突但也激發衝撞出深富創意的火花。在改革宗神學致力於社會的「轉化」過程中，本土神學帶來「文化與身份認同」的呼聲與關懷，在本土神學致力於台灣基督徒身分的「認同」時，改革宗神學則不斷提醒「心靈改革與轉化」的必要性。這是一個認同

---

109-142；Kumu Tapas（姑目·荅芭絲），《部落記憶：霧社事件的口述歷史》（台北：翰蘆，2004）；以及《霧社事件：台灣人的集體記憶》，Yabu Syat·許世楷·施正鋒主編（台北：前衛，2001）中的文章做代表。

<sup>57</sup>參曾宗盛，《本土神學教育的反省與前瞻》，未出版論文，發表於台灣神學教育協會 2002 年 12 月舉行之神學研討會。曾宗盛也將台灣現今努力建構中的本土神學歸納為認同的神學、婦女神學、原住民神學、生態神學、基督教藝術等幾個類型。Tsan Tsong-sheng, "Identity as a Theological Issue: Doing Theology as Constant Searching for Identity — Reflection on Doing Contextual Theology at Taiwan Theological Seminary," 未發表論文。

與轉化交互激盪的神學對話空間，值得繼續觀察。

以代表長老教會年輕神學人及知識份子心聲的《使者》（後改名《新使者》）雜誌為例，其中的文章正好反映這樣的一個發展歷程。《使者》雜誌的創辦時機正處於二次大戰後當西方宣教師逐漸將領導教會的棒子交給本地人的時期，所以也是本地神學教育及創作的萌芽時期。早期的文章可以說是二次大戰後台灣神學發展史的縮影，展現出改革宗傳統的特質，內容涵括神學與信仰本質、上帝觀、人、罪、拯救及基督徒生活等議題。<sup>58</sup>

相對的，自1980年代起，《新使者》雜誌強調以「批判性」眼光來反省信仰，相信思辨能力是上帝賜給基督徒的恩賜，並肯定「懷疑」有其信仰上的正面價值，因此希望以一種和學術界可以對話的方法論來幫助基督徒知識份子找到信仰的真實性與意義。受到近代「普世思潮」的啟發，它不僅強調多元，也認知到信仰是動態尋求的過程，不是「本質」的，而是「建構」的。也因此，在處理信仰及倫理議題的出發點，是認為信仰觀點是多元的，而不同的生活經驗與實況，就會呈現各種不同且豐富的意涵。上帝是富創造性的上帝，而多元會帶來創造性，學習欣賞不同的神學觀點。藉由對話讓神學更豐富，是《新使者》雜誌期望帶動基督徒知識份子的目標，對倫理議題結論的開放性與眼光則是在「對上帝開放」中，以謙卑、有限的自知，在與他者相遇中學習看見上帝的心意。<sup>59</sup>

其實，認同與轉化並不是對立的，以當代改革宗神學家士萊馬赫(Friedrich Schleiermacher)和巴特(Karl Barth)為例：巴特稱士萊馬赫為「現代神學的首倡者」且一生與之奮戰不已，然而，巴特的觀點是如此截然地不同於士萊馬赫，但卻又對他帶著如此高度的敬意，這正顯示兩者在「重新發掘」改革宗傳統時所展現的多元詮釋差距。其實，這樣的「新詮釋」始於加爾文本身，如同另一位當代改革宗神學家瓊斯(Serene Jones)所指出：「加爾文帶著極大的自由，甚至經常重新打造(reshaping)且重塑(reforming)基督教傳統，為的是要回應信仰群體的具體需要和理解能力，且要為聖經文本那常顯得不太系統化的信息做出見證。」<sup>60</sup>

處在現今的世界裡，不管是面對全球的急速變化或區域性的實況挑戰，包括在地社會及普世共通的各種議題，都會迫使處在改革宗傳統裡的我們必須對她的樣貌、範疇、內涵及意義做出「新且富有動力」的回應，若非如此，我們不但會被主流社會邊緣化，甚至更可能就此消失殆盡，最後僅剩下在博物館或檔案館的文物展示而已。面對此一挑戰與困境，格魯奇明確指出，我們除了提供現今改革宗傳統必須延續發展的

---

<sup>58</sup>鄭仰恩主編，《上帝與神學—信仰尋求了解》（台南：人光，1997）；《人與基督徒生活—信仰尋求了解》（台南：人光，1998）。這是筆者將上述文章編輯而成的一套神學文集，它的寫作群含括老中青三代神學研究者，寫作年代橫跨日治末期到1980年代。其中，早期的作者大多受日本教育，後來又進一步接受西方神學的洗禮，戰後還要學習用中文寫作，可以說是備極艱辛。後期的作者則是在國民黨的制式化體制下受教育，後來再接受西方的神學訓練，似乎波折較少。不過整體言之，雖然後者的中文寫作能力可能比較熟練，對當代神學潮流的接觸也可能比較新進，但其神學思路的深度與創造力卻不一定能超越前者。

<sup>59</sup>參張懋禎，〈「信仰的、理性的、本土的」—淺談新使者的神學〉，《新使者》雜誌，100期，2007年6月10日。

<sup>60</sup>de Gruchy, *John Calvin*, pp. 25-26; 瓊斯的論述參 Serene Jones, *Calvin and the Rhetoric of Piety* (Louisville, KY.: Westminster/John Knox, 1995), p. 36.

證據與論述外，還必須展現她持續進行改革的可能性與前瞻性。這或許需要新的語言，更需要全新的眼光和視野，然而，如果我們期待改革宗傳統既能忠實於福音又能對我們所生存的世界帶來轉化與改造，那麼兩者都是必要的。<sup>61</sup>

## 總會、大會和中會的體制關係

二次大戰前，雖有台灣大會，但南北教會各自發展，各自教會數有顯著的成長，傳教師的人數也增加許多，加上各自有神學院培育神職人員，以及各自母會某些程度的參與，南與北的分界逐漸明顯。日後也各自成立大會，直到 1957 年「總會強化案」通過，南部大會解散，北部大會則依然保留，管理四個事業機構。徐謙信牧師的《台灣教會史論文集》一書對「北部大會」(North Synod)存留下來的「歷史性因素」做了非常好的說明，主要是南大北小，希望能保留其「管理事業機構」的功能。<sup>62</sup>

自此之後，北部大會之存在成為長老教會的一個特殊現象，一來是依現行「台灣基督長老教會憲法」之條例，並無大會這樣的組織。而且南北因此產生不平衡的現象，除了北部的神學院、學校、醫院的人事任命權，資產財務處理權，並以北大名義進行宣教師之差派，而南部的神學院、學校、醫院則直接由總會管理，致使南部教會時有不平之鳴。歷屆總會通常年會，經常有倡議廢除北大的言論，或是提議增設其他大會的建言。北部亦有牧長對此不平等現象有所使命，多次於北大會議提議廢除北大。但每次都在會議中表決失敗，1965 年由所屬四中會各自表決，仍無法過關，自此不再提案。

近年來，關於「大會」的定位，根據總委會北部大會定位研議小組的決議，建議修改〈北部大會條例〉確認北大是七星、台北、新竹、東部等四中會「事業管理組織」，確認北大僅存事業管理功能，其實應該「虛級化」而不具有「分擔總會事工」、「強化中會」等功能。筆者相當認同此一決議，也贊同為了落實「虛級化」的事實，建議不要再使用「北部大會」的名稱，而是改為類似「北部教會事業管理委員會」或「管理小組」的名稱。<sup>63</sup>

長老教會體制是從小會、中會到總會「由下而上」的設計，各個「中會」(Presbytery)是其中的核心，每個中會所形成的共識和決議，以及各中會推動的事工，就是長老教會「由下而上」決策機制的基礎，以及推動宣教的主要動力，「中會主義」(Presbyterianism)更是長老教會體制最珍貴的特質。現今的挑戰是如何強化中會，特別是中會事務所以及「專職服事團隊」的建立。另外，除了推動「設立中會總幹事」的方案外，建議總會能挹注經費，協助並一步一步培植更多「重點中會」，建立中會運作模式的典範，將能帶來宣教的新契機。

---

<sup>61</sup> de Gruchy, *John Calvin*, pp. 25-26.

<sup>62</sup> 徐謙信編著，《台灣教會史論文集（第一集）》，頁 49-51。

<sup>63</sup> 「組織扁平化」(horizontal organizations)是當今管理學以及組織發展的趨勢，加上交通與網路通訊的便利，加速並有利於「組織扁平化」。從長老教會的組織來看，加強各中會功能，促進全國 27 個中、區會的橫向連結，直接由總會統合各中會事工，才是活化宣教且符合當前實況的作法。如果又增設「大會」層級，不僅無法使組織扁平化，反而為了維持大會運作而浪費資源，疊床架屋，對整體宣教並無助益。

## 認真面對權力的誘惑與挑戰

過去，台灣的宗教人物經常被批評為「迷信成功、與為政者交相勾結、不問人間疾苦、忽視經典研究、不願接受監督規範、過度追求靈驗」等，讓人著實感到憂心。加上多數宗教傳統長期受到外在政治文化的影響，習慣於以「私我」、「人情」處事，忽視「公共場域」和「結構性」的議題，結果往往是漠視社會公義、關注自身利益、反映族群偏見，甚至欺壓弱勢人權，變成客家作家李喬所描繪的所謂「賄賂一貫道」。這是台灣的各個宗教團體所應該共同反思、改進之處。雷茵霍·尼布爾曾主張，教會若要對周遭社會提出建言或發出先知的聲音，首先必須自我反省並悔改。<sup>64</sup>

眾所周知的，權力的腐化與濫用是人類社會和歷史中各種不公義和傷害的源頭。對習慣於競逐世俗權力的政治團體或社會群體來說，這當然是司空見慣的事，然而，值得注意的是，近三十年來連長期反對國民黨威權政治且對民主運動貢獻甚力的長老教會也面臨本身體制腐化和權力濫用的危機。<sup>65</sup>

事實上，權力的腐化往往源自於權力的獲取。自解嚴後的 1980 年代末期起，由於民間力量蓬勃發展，台灣社會權利意識高漲，連帶地也激發長老教會內部比過去更為強大的權力誘惑，以及赤裸裸、白熱化的「教會政治生態」。結果，長老教會屬下的教會機構都面臨經營上的困難與紛爭，近年來更因為一些人事糾紛而成為社會大眾注目的焦點。這些難以處理的課題讓作為信仰團體的教會本身不得不開始思考，教會存在的本質與特色為何？她的事業機構的存在有何信仰和宣教上的意義？作為一個信仰團體，教會機構和事業團體要向誰負責(accountable to whom)呢？這些是人事的問題還是制度的問題？是人性的問題還是信仰的問題？或是整體台灣社會與文化特質的問題？是否行使權力的教會領導者需要信仰與靈性上的更新？或是教會的體制與法令需要革新、再造？教會應如何看待本身的權力結構與權力運作的問題？

可以確定的是，在位者若無法跳脫利益與權力的誘惑與框架，只想追求利益、擁有權力，那只會讓教會陷入永無止盡的誘惑和漩渦，不但無法善用體制，反而是濫用體制、毀損體制。

---

<sup>64</sup>*The Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses*, edited and introduced by Robert McAfee Brown (New Haven: Yale University Press, 1986), pp. 95-97.

<sup>65</sup>可參鄭仰恩，〈權力神學初探〉，《玉山神學院學報》，第16期，2009年6月，頁25-46。