

華神研究中心研討會 2001.3.26

從宋泉盛¹的《基督教宣教的重建：一個亞洲的分析》

談宣教神學的走向

陳南州

玉山神學院教授，副院長兼教務長

2001年3月26日講於中華福音神學院信仰與文化研究中心

「宣教神學的典範轉移」研討會

壹、序

1997年英國劍橋出版的《當代神學家》(*The Modern Theologians*)在介紹亞洲神學家時，對宋泉盛博士的評介是「亞洲最具影響力的神學家之一」²。這一推崇與稱許，宋泉盛當之無愧。該書作者說宋泉盛的神學語言比較是富於想像性的，而非概念性的，比絕大部分的神學家使用更多的故事。³其實，宋泉盛也常自認為他的神學是「故事神學」⁴。所以在介紹有關宋泉盛的神學之前，我先說一個他所引用的，有關宣教的故事。

¹. 宋泉盛(Choan-Seng Song, C. S. Song, 1929-)台灣人，台灣大學哲學系畢業後至英國愛丁堡大學讀神學，回國後在台南神學院教授舊約學，翻譯雅各·艾德門(Edmond Jacob)所寫的《舊約神學》(*Theology of the Old Testament*)為漢文。後來又到美國紐約協合神學院(Union Theological Seminary, N.Y.)攻讀博士學位，主修系統神學。1965年接續黃彰輝牧師擔任台南神學院院長。1970年出國後，1971至1973年擔任美國歸正教會(Reformed Church in America)總會亞洲事工幹事，1973起曾任普世教會協會(World Council of Churches, WCC)信仰與教制委員會副主任、世界改革宗教會聯盟(World Alliance of Reformed Churches, WARC)神學研究組主任。1984起擔任美國加州柏克萊太平洋神學院暨聯合神學研究院神學教授，也受聘為東南亞神學研究院區域教授。他目前也是世界改革宗教會聯盟主席。

². David F. Ford, ed., *The Modern Theologians*, 2nd ed., Cambridge: Blackwell, 1997, p. 470.

³. Ibid.

⁴. 宋泉盛自己說：「對我而言，做神學就好比是說故事。」見宋泉盛，邁向在多元文化世界中基督教神學的五個階段，宋泉盛等著，陳南州編，《建構台灣文化的神學》，嘉義：信福出版社，1994修訂再版，頁10。另外，他也有兩本書的書名是跟「故事神學」相關。參C. S. Song, *Tell Us Our Names: Story Theology from an Asian Perspective*, Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1984, (此書中譯本為《故事神學》，台南：人光出版社，1991修訂版)；*The Believing Heart: An Invitation to Story Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1999.

話說從前有一位牧師到宜蘭去傳教，可是這位牧師只會講北京話，但宜蘭人又聽不懂北京話。於是這位牧師到處尋找通譯，後來總算找到一個聽懂北京話的人。原來這人先前是流氓，在故鄉殺了人，跑到中國去躲避仇家，在中國學會了北京話。佈道大會開始時牧師說：「上帝是最偉大的。」充當翻譯的流氓說：「上帝是最大尾的。」牧師說：「如果我們依靠上帝，就可以免除恐懼。」流氓翻譯說：「我們如果依靠這大尾的，就不怕小尾的欺負我們。」牧師說：「上帝說，我們要愛惜樹上的麻雀像愛惜自己的房子一樣。」流氓翻譯說：「上帝說，我們說我們若要打麻將，不用爬到樹上打，在家裡打就很好了。」⁵我想這故事應當讓我們醒悟一件事，就是我們必須時常檢視、反省我們的宣教。從這一點來說，華神今天舉辦宣教研討會，值得我們大家肯定與讚許。

我們的研討會原先邀請宋泉盛牧師前來擔任這一講的講師，這是另一件非常值得肯定的事。近代亞洲神學走出一個新的方向，不再只是亞洲人談神學即亞洲神學，不再只是做聖經與亞洲宗教經典等的比較研究，不再只是致力於亞洲風格的禮拜堂建築、教會音樂等，而是以亞洲人民的文化、宗教、社會與政治的實況，也就是以亞洲人民的故事為素材來建構神學，洞察亞洲宗教與文化的神學意義。這一嶄新的神學轉變，跟宋泉盛的神學思想並他對神學教育的積極投入，關係密切。

貳、道成肉身的神學

宋泉盛就任台南神學院院長時(1965)，於院長就任演講中提出「建立道成肉身的神學基礎」，他那時雖然深受當代神學巨人巴特(Karl Barth)之神學的影響，但是他也自覺地指出「我們都還深深地被束縛在歐美教會的傳統裡，以致我們所看到的是神學的貧弱，教會以及信徒從本有的社會、文化精神等形體的游離。」⁶他說：「假使台南神學院想對台灣以及東方的教會和信徒有所貢獻，那麼一個最顯著的目標就是道成肉身的神學」⁷，而這種道成肉身的神學是藉著「上帝的話與人的世界發生緊張迫切之對話」⁸而產生。他提倡革新的神學和革新的教會，呼籲教會教職者應該有新的生活形態，他說：「如果一個教職者不會或是不願意拿鐵鎚、拿鋤頭跟工人或農夫一起流汗做工，他們在禮拜天從講台上所說的話，或許會成為鳴的鑼、響的鈸一般。」⁹又說：「在一起勞動之中，你才能夠真正體驗到你的鄰居的欠缺是甚麼？除非你真正體驗到你的鄰居在生活上、精神上的需要，你實在無法幫助他接近拯救的上帝。上帝豈不是為此

⁵ . 宋泉盛，《人外有人，天外有天》，嘉義：信福出版社，1996，頁101-102，引自林清玄，《身心安頓》，台北：書評書目社，1990，頁32-33。

⁶ . 宋泉盛，《教會的反省與使命》，台南：台灣教會公報社，1970，頁92。

⁷ . 同前註書。

⁸ . 同前註書，頁93。

⁹ . 同前註書，頁97。

而藉著耶穌基督來接近人類？由此來拯救他們？」¹⁰在「福音的道成肉身—緒論：在今日的世界告白信仰」一文中，宋泉盛指出福音若要道成肉身，就必然是在今日世界告白信仰。¹¹他說「如果『本土化』只意味著用亞洲的建築樣式、組織及人生觀，替代那至目前仍較優勢的西方方式，那麼，對宣揚(福音)一點也無助益」。¹²當時宋泉盛認為構成道成肉身的神學的中心課題是「福音的土著化」，¹³即福音如何滲進文化來促成後者的皈依，也就是「去發現台灣的歷史與文化如何承擔復活生命，救贖的特色與意義」。¹⁴這一點和他後來所強調的，基督教在亞洲和台灣的宣教應該洞察亞洲和台灣宗教與文化的神學意義，在神學思想的脈絡上，我們可以發現彼此之間的關聯。

這種信仰生活化—道成肉身之神學的強調，固然也是基督信仰的傳統，但宋泉盛的詮釋或許跟他身為一個報社工人之兒子的經驗有點相關。儘管神學思想後來有所改變，「道成肉身」卻一直是宋泉盛神學的基調。

參、《基督教宣教的重建：一個亞洲的分析》

一、上帝創造的宣教

1975年宋泉盛出版《基督教宣教的重建—一個亞洲的分析》(*Christian Mission in Reconstruction—An Asian Analysis*)。在這本書中，宋泉盛首先慶賀西方(外國)宣教時代的結束，同時也指出亞洲、非洲的教會迄今卻仍然沿用西方宣教師的宣教神學—從西方文化詮釋聖經、宗教所建構的神學。他同時主張亞洲、非洲的教會應該建構自己的宣教神學。¹⁵宋泉盛提出一個新的神學思考方法，即跳離傳統從上帝的拯救的觀點做神學的思考模式，改以上帝的創造出發。他說：「上帝與人交往，最基本的意義在於他深入人的需求之根源，亦即人與上帝建立和好關係的渴望。上帝適時採取拯救的行動，重新安排整個創造的秩序，並建立新的關係，其結果就是一個新創造。由此觀之，拯救的經驗究極而言是關聯於創造的經驗。...創世記第一章創造的故事...是要表達從混沌的壓制下得到救贖的喜樂，從毀滅的邪惡力量得著釋放的歡樂。...簡言之，第一個創造的故事(創世記一章至二章四節)，即是從創造的觀點來了解拯救。」¹⁶他認為

¹⁰ . 同前註書。

¹¹ . 宋泉盛，「福音的道成肉身—緒論：在今日的世界告白信仰」，《神學與教會》，第六卷，第一、二期合刊，1966年11月，頁11。

¹² . 同前註書，頁19。

¹³ . 宋泉盛，「道成肉身的福音—福音土著化的集體研究方案」，《神學與教會》，第八卷，第二、三期合刊，1969年6月，頁4。

¹⁴ . 同前註書。

¹⁵ . Choan-Seng Song, *Christian Mission in Reconstruction—An Asian Analysis*, Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1977, pp. 1-4.

¹⁶ . Ibid., pp. 19-20. 參見陳南州、莊雅棠編譯，《亞洲處境中的宣教》，台南：教會公報出版社，1998，頁4。

以色列在經歷被擄流亡巴比倫之後，對上帝有一新的認識，就是「從整個的創造去了解上帝的拯救作為」。¹⁷宋泉盛認為，「聖經的信仰是超越種族、國家、文化，甚至宗教藩籬之上的一種信仰。這位同時是創造者和拯救者的上帝，不可能被某個個別的種族和文化所壟斷、所侷限。」¹⁸換句話說，宋泉盛不認為以色列的宗教經驗是人類對上帝唯一、正確之經驗。他接著在討論第三世界的人民反對『白人的上帝』時說：「上帝是有顏色的嗎？答案既是肯定的，也是否定的。答案是肯定的，因為上帝似乎是以不同的方式，在不同的地方，向不同的民族顯現，讓他們認識。因此，世人也以不同的方式和表達來回應這位上帝。然而同時答案是否定的，因為我們不能把上帝簡單地、唯一地等同於他在某個特定形式上的彰顯，更不能等同於人在某特定情境下對於上帝的回應。」¹⁹因此，宋泉盛認為宣教師在各地宣教之前，必須去思考「在不同文化處境中『上帝』一辭的意義為何？上帝有甚麼樣的作為？」²⁰也就是說，西方宣教師在亞洲、台灣所宣講的不該是西方人所了解的福音；福音與信仰離開西方世界後必須重建，而此重建「至少必須從文化、歷史、社會和政治四個與上帝的創造相關聯的層面來著手」²¹。

文化：宋泉盛認為我們可以把文化視為「是(上帝)從太初所釋放出的創造動力之包羅萬象的表達。」²²又說，「整體而言，文化不是別的，正是上帝所彰顯的創造力轉化成具體的形式和事件。」²³基督教信仰既肯定創造是在上帝的治理之下，宋泉盛說「文化就是上帝創造的聖靈影響人的心靈，將天上的事物巧妙地轉化成地上的事物。」²⁴因此，宋泉盛認為我們怎能拒絕上帝在不同情境下的運作，譬如說，佛教文化所展現出來的靈性特質呢？²⁵從這一層面而言，基督教應該假設「文化造形的多元差異，不是否定上帝創造的統一性和主權性，而是肯定上帝本性的豐盛，並且肯定他和他的創造物之間有著親密的關係。」²⁶而基督教的宣教神學必須是「從上帝是造物者這個聖經的信仰來認知、詮釋某個文化中所隱含的靈性。」²⁷宋泉盛認為，參與基督教宣教的人固然「必須充滿信心和把握，陳述自己所體會的真理，可是絕不可因而宣稱這是通往上帝全部真理的唯一進路。我們必須以謙卑的態度來見證真理、服事真理，而

¹⁷ . Ibid., p.21. 參見《亞洲處境中的宣教》，頁6。

¹⁸ . Ibid., p.22. 參見《亞洲處境中的宣教》，頁7。

¹⁹ . Ibid., pp.22-23, 參見《亞洲處境中的宣教》，頁7-8。

²⁰ . Ibid.

²¹ . Ibid., p.24, 參見《亞洲處境中的宣教》，頁9。

²² . Ibid.

²³ . Ibid., p.25, 參見《亞洲處境中的宣教》，頁10。

²⁴ . Ibid., p.27, 參見《亞洲處境中的宣教》，頁12。

²⁵ . Ibid.

²⁶ . Ibid., p.28, 參見《亞洲處境中的宣教》，頁13。

²⁷ . Ibid., 參見《亞洲處境中的宣教》，頁13-14。

不是壟斷真理。上帝的真理不是人所能完全參透的。企圖抗拒人類的有限性，最後只會喪失真理。」²⁸因此，宋泉盛認為尋求文化中的真理是基督教宣教的神學任務，²⁹而此一任務一方面「必須說明上帝對人、對世界的愛，如何在文化中被誤解、被扭曲，甚至被腐敗。...(一方面)去了解、去詮釋上帝的愛如何反映在不同文化和風俗之人民的生活和工作中。」³⁰

歷史：對於宋泉盛而言，歷史不是與創造相對立，而是創造的延續。³¹他認為「在基督教會之外，雖然耶穌基督的名號沒有被辨識，可是基督經由聖靈而臨在在那裡，卻是不容否認的事實。」³²他強調每一個歷史的內在意義都來自創造者上帝。我們必須從上帝的創造來評價和判斷歷史。³³宋泉盛因此質疑傳統拯救史的神學觀點，並主張「我們應該把耶穌基督從『拯救史』這個框框釋放出來，安置在『創造—歷史』這個更大的脈絡中。」³⁴因此，基督教會的宣教使命乃是「使諸國諸民的歷史共同見證上帝創造和拯救的作為。」³⁵

社會變遷：宋泉盛同意西方神學家考克斯(Harvey Cox)對社會變遷的觀點，亦即上帝經由社會變遷來實現他拯救人類的目的。³⁶但是他進一步解說，上帝的創造是最深刻的社會變遷，深入人存在的根源。³⁷基督教會的宣教必須從看似無意義的社會變遷中解讀出意義，並見證上帝如何臨在於種種社會變遷中，也在其中施行作為。³⁸在《從枷鎖到自由》一章中，宋泉盛探索當代社會的解放運動，並且指出第三世界教會的宣教不可能傳揚讓人得自由的福音，卻宣稱教會跟社會的解放運動毫無關聯。³⁹他說教會的宣教應該挑戰非人性化的社會制度和要求人絕對順服的意識型態，拒絕以經濟因素決定人的尊嚴與價值，否定那使人性中之魔力鬆綁發洩出來的宗教信仰。⁴⁰

政治：宋泉盛認為政治就是權力的運作。⁴¹所以，「創造是上帝的政治行動，是上帝

²⁸ . Ibid., p.28, 參見《亞洲處境中的宣教》，頁14。

²⁹ . Ibid., p.29, 參見《亞洲處境中的宣教》，頁14。

³⁰ . Ibid., 參見《亞洲處境中的宣教》，頁14-15。

³¹ . Ibid., p.35, 參見《亞洲處境中的宣教》，頁20。

³² . Ibid., p.32, 參見《亞洲處境中的宣教》，頁18。

³³ . Ibid., p.33, 參見《亞洲處境中的宣教》，頁19。

³⁴ . Ibid., p.35, 參見《亞洲處境中的宣教》，頁20。

³⁵ . Ibid., 參見《亞洲處境中的宣教》，頁21。

³⁶ . Ibid., pp.35-36, 參見《亞洲處境中的宣教》，頁21。參看Harvey Cox, *The Secular City*, N.Y.: The McMillan Company, 1965, p.105.

³⁷ . Ibid., p.39, 參見《亞洲處境中的宣教》，頁25。

³⁸ . Ibid., p.41, 參見《亞洲處境中的宣教》，頁27。

³⁹ . Ibid., p.149.

⁴⁰ . Ibid., p.153.

⁴¹ . Ibid., p.43, 參見《亞洲處境中的宣教》，頁30。

權力的彰顯。...上帝的創造權力，是以『聖言』和『聖靈』的形式出現，使整個受造界存在。上帝的創造權力運作不息，使萬物各得其正、各得其所。」⁴²因此，建立在上帝創造作為之上的宣教，必然涉及政治。「教會的宣教使命具有政治性，不是因為她成為政治權力鬥爭的一部份，而是因著她被期待從上帝的結構和動力來批判、質疑在某些特定人類處境中權力的使用和權力的形式。」⁴³所以，他說：「教會的政治使命，是指教會應該擔負起責任，在各種權力的政治結構中辨識，並詮釋上帝的旨意。」⁴⁴宋泉盛說亞洲教會在實況中的宣教工作就是「重新詮釋那影響亞洲各個國家政治結構之政治權力和政治歷史。...我們不能離開教會的政治使命來思考或實踐基督教的宣教事工。」⁴⁵有關基督教宣教與政治的密切關係，宋泉盛在《出埃及的宣教》一章還又進一步的解說，也因著此一觀點，宋泉盛批判那強調個人靈魂得救的宣教，並指出基督教宣教必須參與公義、和平的奮鬥，為要拯救人脫離社會、經濟、政治的枷鎖與捆綁。

46

簡言之，宋泉盛在《基督教宣教的重建——一個亞洲的分析》這本書開頭，主張我們應該揚棄建立於西方文化的宣教神學，改從創造來思考基督教的宣教，並提議從我們自己的文化、歷史、社會變遷、政治四層面來重新思考基督教信仰和宣教事工。從上帝的創造做神學，文化是源自上帝的創造，文化述說上帝的創造。文化(包括宗教)不再全然是與耶穌基督的福音相對立的，而是有上帝的旨意在內。歷史也有了新的了解，它是上帝創造的延續。如此詮釋，不只是以色列人的文化和歷史才有上帝的作為和拯救，萬國萬民的文化、歷史，都有上帝活動的蹤跡。社會變遷和政治事務也都是人洞察上帝的旨意和作為的場所。亞洲、非洲不再只是接受歐美教會宣教師的地區，上帝早已在亞、非洲宣教。因此，我們教會的宣教神學可以走出西方教會的典範，展開新的一章。

二、道成肉身、虛己的宣教

從創造來建構基督教的宣教會跟耶穌基督無關？不！宋泉盛接著提出道成肉身、虛己的宣教。

在《基督教宣教的重建——一個亞洲的分析》一書第三章一開始，宋泉盛指出「創造的上帝就是道成肉身的上帝」。⁴⁷宋泉盛說約翰福音就是見證上帝道成肉身的宣教，即在耶穌基督裏，創造者上帝成為他所創造的，上帝成為人，上帝不成其為上帝 (becoming what He is not)；然而，上帝卻在臨在和具現於耶穌基督這樣的行動中，啟

⁴² . Ibid., p.44, 參見《亞洲處境中的宣教》，頁31。

⁴³ . Ibid., pp.45-46, 參見《亞洲處境中的宣教》，頁33。

⁴⁴ . Ibid., p.46, 參見《亞洲處境中的宣教》，頁33。

⁴⁵ . Ibid., p.48, 參見《亞洲處境中的宣教》，頁35。

⁴⁶ . Ibid., pp. 118-122.

⁴⁷ . Ibid., p.51.

示他自己真是上帝。⁴⁸

因此，宋泉盛認為基督教會的宣教應該是「為了要讓世人看見上帝的愛和公義，教會當有不成其為教會的作為」。⁴⁹根據這樣的了解，宋泉盛批判邀請人加入教會並融入其宗教結構，使人在『教會圈』中生活的宣教。⁵⁰他甚至進一步指出，擊敗他宗教，使其對真理的宣稱無效，把人們從外邦宗教的陷阱中奪出來等，都不是基督教宣教的工作。⁵¹宋泉盛說：「基督教宣教的任務不是去基督化這世界，而是對於那深植於其他宗教傳統的文明之『更新』做出貢獻。」⁵²亦即「讓我們對於耶穌基督的信仰成為創造性的因素，使文明得以更新並得以見證上帝創造的榮耀，以及顯明救主上帝臨在於這世界。」⁵³

宋泉盛認為這樣的宣教必然是「基督中心」的宣教，而不是「教會中心」的宣教。⁵⁴他說，「當基督教宣教一心一意地傾聽特殊情境中的基督時，教會，亦即信徒的團契或信仰的社群就會產生，而且以新的方式回應上帝愛與公義的要求。這就是基督中心的宣教。」⁵⁵他進一步說，一切反映上帝虛己的宣教都是基督教宣教，即使它可能跟基督教會的事務沒有直接關聯；反之，若不反映上帝虛己的宣教，即使是教會的作為，也不是基督教的宣教。⁵⁶宋泉盛認為教會存在的理由就是為要見證上帝在耶穌基督裏為了世界而捨己的作為。⁵⁷也就是說，教會為自己的存在而努力的一切都不是宣教。

基督教宣教是虛己、捨己的作為，宋泉盛在《基督教宣教的聖禮特質》一章中也有所說明。宋泉盛引用新約學者的觀點說，耶穌和門徒舉行一般所說的『主的晚餐—聖餐禮』，並不是要讓以後的教會一個聖禮可以奉行，而是向門徒解釋他即將面臨之死亡的意義。⁵⁸也就是說，聖餐禮對耶穌而言，為的是要向世界顯明上帝拯救世界的愛，因此，宋泉盛說『主的晚餐—聖餐禮』就是基督教宣教的頂點。在此一事件中，上帝道成肉身、捨己的宣教達到頂點，上帝拯救的愛充分向世界顯明。⁵⁹

⁴⁸ . Ibid., pp.51-55.

⁴⁹ . Ibid.

⁵⁰ . Ibid.

⁵¹ . Ibid., p.57.

⁵² . Ibid.

⁵³ . Ibid.

⁵⁴ . Ibid., pp. 60-61.

⁵⁵ . Ibid., p. 65.

⁵⁶ . Ibid., p. 71.

⁵⁷ . Ibid., p. 77.

⁵⁸ . Ibid., p. 83.參看Floyd V. Filson, *A New Testament History*, Philadelphia: Westminster Press, 1964, p.

141.

⁵⁹ . Ibid.

三、宗教乃是人追尋認識絕對者的活動

宋泉盛定義宗教乃是人追尋認識絕對者的活動。⁶⁰他說，很不幸的是，這種追尋發展成「教條主義」，以為自己的宗教是唯一可以認識絕對者，與絕對者交往的途徑，否定別的宗教也可能認知或反映同一絕對者的形像或真理。⁶¹不過，宋泉盛同樣批判跟教條主義相對的「宗教混合主義」。宋泉盛認為宗教混合主義有些觀點並不完全錯誤，如認為絕對者可能是一個，但是他在不同宗教與文化中有不同的顯現。⁶²他批判宗教混合主義在實際宗教生活中把不同宗教中所謂的美善拼湊在一起的做法。宋泉盛認為這樣做罔顧他們在各自宗教中的脈絡和意義，也曲解不同宗教。⁶³

我們既不再能夠持守教條主義，認為其他宗教全然與上帝的啟示無關；也不能接納宗教混合主義，扭曲不同宗教的經驗。宋泉盛提出他的神學，就是「洞察宗教的神學意義」。⁶⁴他說教會根據聖經的信仰宣稱耶穌基督具體化上帝的愛與真理，他是上帝最直接與明確的顯現，可是這種宣稱不必忽視教會外上帝之愛與真理的顯現。⁶⁵宋泉盛引用歌羅西書 3.11 來解釋他的觀點。他說：『基督就是一切，基督貫徹一切』雖然未必被認知，但是他臨在於一切的事實並不因而有所改變。⁶⁶基督教的宣教就是在與他宗教的人士對遇時，或處於任何類似的情境中，呈現成為人的真理(personal truth)—耶穌。⁶⁷宋泉盛認為在這種對遇過程中，成為人的真理—耶穌基督穿透宗教的外貌，面對那些深受自己宗教、文化傳統所形塑的人士。他們的人—生命必然會改變，而這種改變會促使他們重新評估他們的宗教、文化傳統，以及他們生活與工作的社會、政治處境。⁶⁸所以宋泉盛說基督教的宣教不是抨擊其他宗教，而是宣揚基督是道路、真理、生命。⁶⁹宣教的首要關心是要使人歸信基督，而不是基督教；在耶穌基督裏，個別宗教的特殊性被克服了；藉著耶穌基督，世人在上帝普世的愛中結合在一起。⁷⁰

四、人對人性的探索

宋泉盛認為人想認識上帝，也是出於人想認識人性，成為人；因為人想認識自己，

⁶⁰ . Ibid., pp. 175-176. 宋泉盛套用海德格(Heidegger)之名言「人是向死的存在」，說「人是向著絕對者的存在」。

⁶¹ . Ibid., pp. 176-177.

⁶² . Ibid., pp. 178-179.

⁶³ . Ibid.

⁶⁴ . Ibid., p. 181.

⁶⁵ . Ibid., p183.

⁶⁶ . Ibid., p 192.

⁶⁷ . Ibid., p. 200.

⁶⁸ . Ibid.

⁶⁹ . Ibid.

⁷⁰ . Ibid., p. 202.

得先認識上帝。因此，基督教的宣教跟使人成為人有關。⁷¹

宋泉盛認為創世記墮落的故事指出人存在的實況和其固有的性質分裂了，或是說，人失去了他的受造性(creatureliness)，也就是人跟造物主上帝、人跟其他受造物之關係的根基，即失去了人性，失去了他的身份認同。⁷²基督教的宣教應當面對或處理的就是其存在深受困擾的人，人需要從隔離的狀態回復跟上帝，跟其他受造物，跟自己的關係；人重生就是重獲其受造性，再一次成為真正的人。⁷³在論述「人性化」時，宋泉盛特別指出，人性化社會結構並非基督教宣教的全部。基督教宣教的主要關心是人，是耶穌基督為之降生、被釘死、復活的人，不是社會結構。但是當社會結構壓制人，阻擾人的發展時，宣講上帝之愛與公義的基督教的宣教，不能迴避其職責，應該在改變社會結構一事上扮演積極的角色。⁷⁴

由於基督教宣教的主要關心是人，宋泉盛說人性化，或說使人成為人是基督教宣教的主要關心。他說上帝的宣教從他自己人性化——在耶穌基督裏成為人開始，也在人性化——使人成為人之中達成目標。⁷⁵人在耶穌基督裏跟上帝復和，跟人和好；因此，宋泉盛說，由於上帝的人性化帶來人與上帝、人與人的復和，復和就成為基督教宣教的目標。⁷⁶既是這樣，宋泉盛說基督教的宣教就不應該是自我防衛或攻擊其他宗教的宣教，不是把基督教會從西方擴張東方，而是跟人分享上帝在耶穌基督裏彰顯的愛。⁷⁷宋泉盛根據復和的宣教精神，針對宣教事工提出一些建議，他說宣教既是復和的宣教，宣教就當跨越教派的藩籬，甚至是教會的領域，意思是放棄戰鬥性的，逼人改教歸信的傳道方式。⁷⁸他也說，宣教若是復和的宣教，我們就不應該只挑選某些人作宣教師，而是所有的基督徒都是如同使徒受差遣，都是宣教師，都是受呼召並受差派去見證上帝在耶穌基督裏的愛。⁷⁹

五、盼望的宣教

在《基督教宣教的重建——一個亞洲的分析》一書最後一章，宋泉盛說基督教的宣教是盼望的宣教。因為基督教的宣教是根源於上帝的宣教，而上帝的宣教指向將來——復活，克服死亡帶來生命的復活，所以，基督教的宣教是盼望的宣教。⁸⁰宋泉盛同時

⁷¹ . Ibid., pp. 205-206.

⁷² . Ibid., p. 207.

⁷³ . Ibid., p. 212.

⁷⁴ . Ibid., p. 214.

⁷⁵ . Ibid., pp. 216-217.

⁷⁶ . Ibid., pp. 220-222.

⁷⁷ . Ibid., pp. 226-228.

⁷⁸ . Ibid., p. 234.

⁷⁹ . Ibid., pp. 234-235.

⁸⁰ . Ibid., pp. 242-253.

指出，見證復活的能力的宣教也必然是上帝國的宣教，宣教要成為上帝國的記號，基督教的宣教要使那帶有將來性和動力的上帝國在今日發生。⁸¹ 宣教成為上帝國的記號使基督教會同時關心物質世界和靈性的世界，⁸²使基督教會宣告亞洲人民的歷史並不是上帝救恩的敵手。⁸³

由以上引述和說明，我們可以看出宋泉盛所提出的宣教神學的基本架構。宋泉盛跳脫西方宣教師從拯救為出發點所建構的宣教神學，改從上帝的創造出發來建構他的宣教神學，認為文化、歷史、社會變遷、政治都是上帝啟示和活動的場所。因此，亞洲或台灣教會必須在自己的文化、歷史中，從上帝的創造重新詮釋由西方宣教師所給的基督信仰。基督教的宣教是建立在上帝的宣教——上帝在耶穌基督裏虛己成為人的事件上，宣教是參與上帝人性化——成為人，並使人成為人的宣教；這種宣教同時也是復和的宣教。因此，亞洲或台灣教會的宣教必須在社會變遷和政治事務中扮演積極的角色，或是洞察其意義，或是詮釋權力結構，挑戰違背上帝之愛與公義，非人性化的社會結構和政治權力的運作，使人可以自由地回應上帝，跟上帝、跟他人復和。基督教的宣教肯定上帝在耶穌基督裏的啟示，但不能忽略上帝可能藉他宗教顯現的愛與真理。基督教的宣教不是要擊敗基督宗教之外的宗教，而是洞察他們的神學意義。與他宗教人士交往，我們所要做的就是見證上帝在耶穌基督裏的愛，呈現成為真理的人——耶穌，使人可以經由與耶穌對遇而超越宗教的外貌，經歷生命的改變。基督教的宣教是指向上帝國，建立教會不是宣教最重要的事，宣教應該是上帝國在今日世界中的記號，亦即彰顯上帝拯救的愛與公義。

肆、蓮花世界中的十字架

雖然《基督教宣教的重建——一個亞洲的分析》一書是宋泉盛所寫書籍中唯一書名包含「宣教」字樣的書，但這不表示他以後的書跟宣教無關。其實，幾乎每一本書他都談到宣教。宣教不是他神學中一個領域而已，他的神學就是宣教的神學。在《基督教宣教的重建——一個亞洲的分析》一書中所提出的宣教神學架構，他接續在不同的書中給予闡述，甚至加上新的解說。其實宋泉盛的神學在他所採用的書名就可看出端倪。他的《第三眼神學》、《大慈悲的上帝》(*The Compassionate God*, 暫譯)、《孕育於亞洲之胎的神學》(*Theology from the Womb of Asia*, 暫譯)，以及以「蓮花世界中的十字架」為總標題、有關耶穌的三本著作——《耶穌，被釘十字架的人民》、《耶穌的上帝國》、《被聖靈能力充滿的耶穌》(*Jesus in the Power of the Spirit*, 暫譯)，都可以看出他有意突顯出他是在一個跟佛教關係密切的文化中做神學，他的神學是在非基督教文化

⁸¹ . Ibid., pp. 256-258.

⁸² . Ibid., pp. 261-262.

⁸³ . Ibid., p. 263.

世界中的信仰反省與努力，⁸⁴也就是具宣教特質的神學。本段將歸納宋泉盛在不同著述中對於我們在台灣一般討論宣教神學時經常提及之一些議題——經常是彼此糾纏在一起，很難分隔的一些議題的看法。

一、勸人改教與亞洲宗教與文化中的『救贖因子』與『救贖事件』

在我們的社會、文化中，基督教宣教引起的反感之一就是基督教會對他宗教的全盤否定，以及隨之而來的勸人改教歸信，而且經常是以一些令人難以忍受的方式來勉強人改教。宋泉盛對這種神學和做法有所批判。他說「基督教的宣教使得基督教信仰和神學思想與諸宗教、諸文化的世界對立。基督教的宣教以排他性的教條來對付諸宗教、諸文化的傳統信仰。」⁸⁵他認為由於今日基督教會的排他主義，「拯救的上帝否定了創造的上帝，創造的上帝被拯救的上帝所廢無。」⁸⁶宋泉盛認為從創造的觀點而言，整個天地，包括亞洲和台灣在內，莫不與上帝有關；所以，台灣從一開始就具有神學意義，不是西方基督教會來台灣展開其宣教工作之後才與上帝關聯起來。⁸⁷為了不引起誤會，宋泉盛說他的主張不是說宗教及宗教所塑造的文化都是好的，因為即使以色列的宗教和文化也不是先知所完全贊同的。⁸⁸他說他「不認為我們應該無條件地認可並接受亞洲的宗教文化及其所代表的一切。」⁸⁹宋泉盛的觀點是「人的不義、邪惡、貪婪與剝奪，並不一筆勾消上帝從創造以來在世界上所施行的慈愛與權能。人的罪惡不足於摧毀上帝的創造。...基督教外的歷史文化出現的偶像崇拜與不義不虔，固然掩蓋了上帝的真理，可是其中仍有不少時候以及不少事件，顯示上帝仍然臨在跟基督教無關的社會裏。」⁹⁰宋泉盛稱這些事件為『救贖因子』與『救贖事件』，雖然片段殘闕，確是真摯感人。在某些方面，它們反映了上帝救贖的愛與大能。⁹¹他說：「基督徒相信耶穌基督是上帝救贖之愛最直接、最完全的表現。可是，肯定這樣的信念卻不應該使我們盲目，看不見上帝仍舊臨在基督教之外的世界，繼續進行他的救贖大工。事實上，這樣的信念更應該打開我們的眼界，使我們看見其他歷史文化中的救贖因子和救贖事件，而且領悟出它們與耶穌基督之間的實質關聯。」⁹²他又說：「保羅說，自從創世以來上帝已經親自顯明在世界之中。在我看來，這正是其他宗教與文化中具有救

⁸⁴ 宋泉盛自己也如此認為。參看宋泉盛，邁向在多元文化世界中基督教神學的五個階段，宋泉盛等著，陳南州編，《建構台灣文化的神學》，頁11-12。

⁸⁵ 宋泉盛，《人外有人，天外有天》，頁107。

⁸⁶ 宋泉盛，《耶穌，被釘十字架的人民》，嘉義：信福出版社，1992，頁276。

⁸⁷ 同前註書，頁115-117。

⁸⁸ 同前註書，頁118。

⁸⁹ 宋泉盛，《第三眼神學》，莊雅棠譯，嘉義：信福出版社，修訂再版，1993，頁89。

⁹⁰ 同前註書，頁262。

⁹¹ 同前註書，頁262-263。

⁹² 同前註書，頁263。

贖因子與救贖事件的理由。」⁹³宋泉盛認為「基督教的信仰必須承認在基督教外，上帝也善用救贖因子，使得人類的歷史不至於完全破產，使得這個世界在人類殘酷的摧毀下，至今仍然站立得住。」⁹⁴

宋泉盛以佛陀的教導與生活為例說明他的神學觀點，他說「基本上佛教是一個悲天憫人的宗教。果真如此，佛教的悲憫與啟示於耶穌基督之上帝的愛，怎麼可能完全沒有關係？我們又怎麼可能在佛教的靈性中看不見上帝的創造與救贖？」⁹⁵又說：「佛陀對眾生的悲憫情懷，以及他努力拯救眾生脫離苦海大公無私的胸襟，其中所含蘊的救贖意義，我們不可不加細察。誠然上帝的救贖充分彰顯在耶穌基督身上，可是難道我們不能說佛陀的方式也是上帝救贖戲劇的一幕嗎？」⁹⁶對宋泉盛而言，「菩薩本人不是救贖者，可是他們卻是上帝救贖能力的明證，也成為人類盼望的記號。」⁹⁷

因此，宋泉盛認為基督教在亞洲和台灣的宣教，其主要議題是「見證上帝如何通過台灣及亞洲人民的生與死、希望與失望、信心與不安，在台灣和亞洲開展他的作為。」⁹⁸他說：「如果歷史是上帝與人之間愛的故事的開展，被不同時代、不同地方的人反覆述誦，那麼神學具有一個解釋歷史的任務：以聖經信仰來詮釋這些愛的故事，將它們正確地關聯到彰顯於耶穌基督身上之上帝的愛。這將使亞洲基督徒脫掉西方神學的緊身衣。」⁹⁹他認為我們的宣教應當「溫和有禮的對待其他宗教信徒，不要草率批評。更不要做不必要的攻擊。」¹⁰⁰他說：「教會宣教的焦點，不在於贏得其他宗教信仰的人改信基督教，而在於認識並經驗上帝在世界中的救贖工作。」¹⁰¹但宋泉盛說，這不是說亞洲的教會應該放棄宣教，而是說「亞洲宣教不能再以教會在地理上的擴張以及信徒人數的增長為準繩。...更根本的工作是，使亞洲文化與宗教所形塑的亞洲人的心靈，充分感受到上帝在耶穌基督裏的慈愛與悲憫。」¹⁰²宋泉盛說他如此主張的神學根基是「上帝在萬國萬民的歷史中施行他的作為。換言之，在萬國萬民的歷史中有上帝的力量在運作著，創造它們各自的意義，並讓它們彼此之間的意義產生互動。一個國家與人民的歷史裏有許多故事敘述著人如何與非人性及毀滅性的力量相搏鬥。在這些故事中，我們體會到上帝的力量如何顯明出來。」¹⁰³

⁹³ . 同前註書。

⁹⁴ . 同前註書，頁266。

⁹⁵ . 同前註書，頁123。

⁹⁶ . 同前註書，頁265。

⁹⁷ . 同前註書，頁267。

⁹⁸ . 宋泉盛，《人外有人，天外有天》，頁118。

⁹⁹ . 宋泉盛，《第三眼神學》，頁188。

¹⁰⁰ . 宋泉盛，《人外有人，天外有天》，頁124。

¹⁰¹ . 宋泉盛，《第三眼神學》，頁269。

¹⁰² . 同前註書。

¹⁰³ . 宋泉盛，《耶穌的上帝國》，莊雅棠譯，嘉義：信福出版社，1998，頁85。本書英文書名為*Jesus*

二、耶穌的名

如果基督教會承認其他宗教具有『救贖因子』和『救贖事件』，那麼，耶穌的名號的意義是甚麼？教會不是告白「拯救只從他而來；因為天下人間，上帝並沒有賜下任何其他的名，使我們藉著它得救」（使徒行傳 4.12）嗎？

對於這段經文的詮釋，宋泉盛要我們注意這節經文的上下文脈絡，即彼得和約翰在猶太議會受審，是使徒和猶太宗教權威當局對立的脈絡；換句話說，彼得的告白是他在猶太人中間，跟猶太人述說的。¹⁰⁴因此，宋泉盛認為，根據此段經文而斷然宣稱基督教會在人類拯救一事上有其至上的角色，或是以為這段經文的觀點太過狹隘、具排他性而將之丟棄，都沒領悟到此一故事的中心意思。¹⁰⁵宋泉盛提醒我們明白使徒和猶太權威當局此一宗教對立的政治本質，即猶太議會大祭司的問話乃指向使徒宣講的合法性和正統性，而使徒的回答正是要指出在猶太民族中，拯救不是出於你們宗教權威宣稱的亞伯拉罕、摩西等等，更不是你們這些宗教權威的名，而是耶穌的名。¹⁰⁶宋泉盛要求基督徒從耶穌上帝國的事工來省思『沒有其他任何名』的神學主張。¹⁰⁷

有關耶穌的名的另一個問題是在宣教神學的討論中，有人以為『耶穌基督』的名是宣教的絆腳石，因此主張以『上帝中心』來取代傳統的『基督中心』的神學。宋泉盛在較後的著作中揚棄『基督中心』的表達，他認為它常常是教會中心之信仰與神學的偽裝。¹⁰⁸他說他能明白「為什麼有些神學家會強調要以上帝為中心，而不是以基督為中心，甚至要以上帝中心主義，來取代基督中心主義。他們正確地指出，對許多基督徒而言，基督是分裂的，而不是合一的。基督把其他宗教信仰的男女排除在上帝的拯救之外。」¹⁰⁹不過宋泉盛認為這不是解決問題的方法，因為揚棄基督中心主義的同時，人們往往把耶穌也一併棄掉了。宋泉盛說：「我，作為基督徒，無法不透過耶穌了解上帝，也不能不透過上帝來了解耶穌。我無法以耶穌取代上帝，也不能以上帝取代耶穌。」¹¹⁰

& the Reign of God，直譯「耶穌和上帝國」，但中文譯本出版時，宋泉盛改以「耶穌的上帝國」出版之。

¹⁰⁴ . C. S. Song, *Jesus in the Power of the Holy Spirit*, Minneapolis: Fortress Press, 1994, pp. 242-244. 參看 Krister Stendahl, *Meanings: The Bible as Document and as Guide*, Philadelphia: Fortress Press, 1984, p. 238.

¹⁰⁵ . Ibid., p. 245.

¹⁰⁶ . Ibid., pp. 246-248.

¹⁰⁷ . Ibid., p. 248.

¹⁰⁸ . C. S. Song, *The Believing Heart: An Invitation to Story Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1999, pp. 61-62.

¹⁰⁹ . Ibid., p. 62.

¹¹⁰ . Ibid., p. 63.

宋泉盛認為「基督信仰是相信『耶穌 上帝』和『上帝 耶穌』的信仰。」¹¹¹他解釋說：「注意在這兩種表達中的橫線。它並不是等同的記號。它既不把耶穌等同於上帝，也沒有把耶穌與上帝區分開來。它既沒有把上帝等同於耶穌，也沒有把上帝同耶穌區隔開來。它是指從耶穌的所言所行，基督徒得以認識上帝，認識深刻到這樣一個地步，基督徒明白他們透過耶穌所認識到的上帝，不只在教會裡也在教會外動工，不只在基督徒更在與基督教無關的人民當中運行。如果上帝無法侷限在基督教會及其成員當中，那經歷這上帝的耶穌如何能被侷限在基督徒的社群當中？」¹¹²他進一步解釋說：「透過聖靈的大能，耶穌住在上帝的裡面，而上帝也是透過聖靈的大能住在耶穌裡面。如同我們所知的，聖靈之所以是聖靈，在於那無所拘束的自由。聖靈不能被操控，即使是基督徒也不能。聖靈不臣服於任何力量，即使是基督教會的力量也是一樣。如果我們的神學是以在聖靈大能中「耶穌在上帝裡」，同時「上帝在耶穌裡」為取向，那麼我們便不再能選擇是要以基督為中心，還是要以上帝為中心。」¹¹³所以，宋泉盛提出以「以耶穌為取向」的神學觀點。¹¹⁴

三、教會和上帝國

宋泉盛對於基督教宣教給人的感受經常是「教會中心」—唯有教會宣教，宣教的目的是建立教會，而非「上帝國中心」一事有所批判。宋泉盛引用新約學者伯蘭(Norman Perrin)的話說：「耶穌以上帝國的宣揚者出現，他所有的信息和事工都是為了上帝國的宣揚，且從上帝國的宣揚得到意義。」¹¹⁵因此，他說：「耶穌和上帝國的信息是基督教信仰的中心，也應當是基督教宣教工作的核心。」¹¹⁶

上帝國是甚麼？宋泉盛說「上帝國不是『天頂美妙祖家』」，¹¹⁷又說：「上帝國是一文化事件。它提供社群的基礎，使公義的政治結構能夠發展；使平等的社會秩序能夠建立。換言之，在耶穌看來，上帝國是人類新社群的核心，要實現公義、自由和平等；上帝國是愛和憐憫的具體化，要充滿人心，要建構新的人際關係。」¹¹⁸根據宋泉盛的解釋，上帝國始於上帝的創造，關聯於上帝的創造。他說：「上帝國不是從耶穌的時代才開始的；自創世以來，上帝國就存在了。耶穌宣揚這上帝國，闡明它的意義，

¹¹¹ . Ibid.

¹¹² . Ibid.

¹¹³ . Ibid.

¹¹⁴ . Ibid., pp. 60-65.

¹¹⁵ . 宋泉盛，《耶穌的上帝國》，頁7，引自Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London: SCM, 1967, p.54.

¹¹⁶ . 宋泉盛，《人外有人，天外有天》，頁127。

¹¹⁷ . 宋泉盛，《耶穌的上帝國》，頁25。

¹¹⁸ . 同前註書，頁166。

並且努力去建立一個合乎上帝國理想的人類社群。」¹¹⁹又說上帝國的真正意義是「上帝國就是轉變個人、改變人類社群的運動。」¹²⁰宋泉盛說耶穌賦與上帝國多層的意義，「上帝國意指他自己，上帝國意指窮人，上帝國意指受苦的人，上帝國意指受到不公義對待的男男女女，上帝國意指在衝突中為和平效力者，意指為使別人重獲生命而犧牲自己生命的人，上帝國意指在政治上、社會上、經濟上、宗教上受欺壓的男女老幼，上帝國意指耶穌的十字架。」¹²¹

宋泉盛引用馬太 25.31-46 最後審判的經文，問說：『誰為微不足道的人做事呢？誰是幫助那些苦難人民的人？』他認為他們不只是基督徒，也包括佛教徒、印度教徒。」¹²²因此，他說：「上帝國的宣教遠遠超乎人類思想和策略之上，不是某個宗教所能壟斷的。也許將世界各地不同宗教和文化中『微不足道的人們』所做的事工，向拼圖一樣一塊一塊拼湊起來，我們才能瞥見上帝國宣教的全盤面貌。...『上帝國宣教』的歷史不在只是由基督教會獨立完成。它是那些探索上帝如何在不同宗教、不同文化中對待諸國諸民的人的共同事業。」¹²³

宋泉盛說：「除了上帝國的宣教外，教會別無其他的宣教。基督教會跟世界的關係，不是由教會自己來決定，而應該從上帝國跟世界的關係來加於界定。...教會是甚麼、該做甚麼，是從耶穌的道路引生出來的，而耶穌的道路則來自上帝國的道路。」

¹²⁴

四、個人得救與社會改革

基督教宣教是宣揚拯救人的靈魂的福音，即個人得救的福音，或是也包含社會改革，這一直是台灣教會的爭議之一。其實，爭論是主張社會福音的人『大背叛』，才導致福音派的『大逆轉』；或是福音派『大背叛』，才導致主張社會福音的人『大逆轉』，並沒多大意義。¹²⁵宋泉盛從信仰與歷史的角度談此一議題。他說：「基督教信仰的核心是道成肉身，肉身指的就是歷史的東西，是表達於歷史之中的生命實質。耶穌基督就是道所化成的肉身，與歷史密切關聯的。...歷史從頭至尾都是上帝創造與救贖行動的大舞臺。因此，信仰若拒絕了歷史，也就拒絕了上帝；同樣的，拒絕了世界，也就拒絕了上帝在耶穌基督裏道成肉身的真理。」¹²⁶ 又說：「歷史的上帝是和政治有

¹¹⁹ . 同前註書，頁230-231。

¹²⁰ . 同前註書，頁410。

¹²¹ . 宋泉盛，《人外有人，天外有天》，頁129。

¹²² . 同前註書，頁137-138。

¹²³ . 同前註書，頁139。

¹²⁴ . 宋泉盛，《耶穌的上帝國》，頁13。

¹²⁵ . 斯拖得在其著作中指稱，由於社會福音的人『大背叛』，才導致福音派的『大逆轉』。參看斯拖得(John Stott)，《當代基督教與社會》，劉梁淑譯，台北：校園書房，1994，第一章。

¹²⁶ . 宋泉盛，《第三眼神學》，頁427-428。

關的上帝；這種歷史的信仰是不能不管政治的信仰；歷史的基督徒社群是帶有政治使命的社群，生活在歷史中的基督徒是不能不關心政治的。」¹²⁷幾乎在所有的著作中，宋泉盛都論及宣教與政治的關係。他認為亞洲的基督徒為了宣教，應該和其他宗教及意識型態的人士攜手合作，以自由、平等和公義來改造亞洲社會。亞洲政治和社會的處境，使基督教的宣教工作不但可能也必須負起這個責任。¹²⁸因為「若在政治上與社會上，我們與我們的同胞不能有正當的關係，那麼在宗教上，我們跟上帝就不可能有正當的關係。不公義是心靈與宗教上的罪惡，也是社會與政治上的罪行。」¹²⁹

宋泉盛認為亞洲的基督教「由於過分強調個人靈魂的得救，不關切所處社會的問題，已經絕大部份變成了一個『非歷史的』宗教。」¹³⁰他要我們明白：「耶穌認同人民——在社會上、政治上、文化上，甚至在宗教上被壓迫、被剝削、被邊緣化的人，也就是耶穌在他傳道生涯中所關切的，在社會、政治、宗教上受到歧視的人。」¹³¹他說：「耶穌是被釘十字架的人民」¹³²。因此，宋泉盛認為我們若離開人民，我們就無法認識耶穌真正的事工，不認同人民，我們就不能成為耶穌的見證。

五、救贖的意義

基督教會所宣揚的拯救或救贖到底是指甚麼？上帝把我們從甚麼就出來呢？教會傳統的答案是『上帝從罪惡中拯救個人的靈魂』。關於這一點，宋泉盛說：「罪不只是個人道德上的事；罪有其社會性、制度性、結構性、系統性的一面。罪潛伏於毀面性力量所掌握、邪惡力量所影響的各種組織、結構與體制。」¹³³因此，宋泉盛認為傳統教會忽略了那為社會帶來愛、和平與公義的拯救。¹³⁴宋泉盛從路加十九章稅務長撒該的故事指出，耶穌把拯救關聯於上帝國。¹³⁵他說：「拯救的意義來自上帝國，而非上帝國的意義來自拯救。拯救的內容必須從上帝國的內容來了解；拯救的性質取決於上帝國的性質。」¹³⁶這正是宋泉盛所說的其他文化、宗教具有救贖因子或救贖事件的意思，因為它們也反映出耶穌以生命和事工所彰顯和見證的上帝國的故事。

既從上帝國來了解拯救，宋泉盛批判保羅和初代教會以『救恩』取代『上帝國』的神學。他說：「基督教會不是以耶穌所了解及實踐的上帝國來界定拯救的意義，反

¹²⁷ . 同前註書，頁421。

¹²⁸ . 同前註書，頁269。

¹²⁹ . 同前註書，頁440。

¹³⁰ . 宋泉盛，《耶穌，被釘十字架的人民》，頁218。

¹³¹ . 同前註書，頁355。

¹³² . 同前註書。

¹³³ . 宋泉盛，《耶穌的上帝國》，頁85-86。

¹³⁴ . 同前註書，頁88。

¹³⁵ . 同前註書，頁243。

¹³⁶ . 同前註書，頁243-244。

倒是以拯救及基督徒的特權來界定上帝國的意義。」¹³⁷因而宋泉盛也強調，拯救是『團體的』(Salvation is communal.)，救恩是在愛的社群中發生的。¹³⁸

伍、評析與反省

企圖系統化宋泉盛的神學是件不容易的事，甚至是不應該的事。首先，因為宋泉盛自己並不系統地介紹基督教神學。他在《第三眼神學》一書中說，神學不應該只是理性的思考，更是心與心的溝通，神學起源於相信上帝活動於人類歷史中，上帝的心為這世界疼痛。上帝的心疼是神學的開端。¹³⁹神學既是心的溝通，有很多事是去體會，而非了解。其次，宋泉盛的神學是故事神學。就如前面提及的，他的神學語言比較是富於想像性的，而非概念性的，使用許多故事。他藉著說故事來解說神學，我把它稱之為「文學神學化，神學文學化」。也就是說他以文學的筆法來敘述神學，以故事表達他的神學觀點，所以他的神學文學化了。¹⁴⁰因此，對某些人來說，宋泉盛的神學不夠明確，給人太多想像的空間。其實，這也正是宋泉盛自己的想法。他認為「我們承認上帝是不可知的時候，我們才能開始認知上帝。」¹⁴¹他認為神學工作不可能完成，神學總是在旅途中，「因為上帝總是還有一些奧秘要向我們彰顯，我們怎能停止去追求這個奧秘？」¹⁴²神學果真是如此的話，有想像空間又有甚麼錯呢？

然而，我們為了了解宋泉盛的宣教觀點，必須冒險做一些歸納和整理。以下我試以大衛柏席(David J. Bosch)在《更新變化的宣教》(*Transforming Mission*)一書中「一個浮現中的普世宣教典範所含的成分」，來歸納、評析宋泉盛的宣教神學，並在台灣實況中做反省，探討宣教神學的走向。

一、宣教是上帝—耶穌的宣教，上帝國的宣教

毫無疑問的，宋泉盛所說的宣教是上帝的宣教。宣教組成教會，不是教會承擔宣教，教會只是受召參與上帝的宣教。不過，宋泉盛認為上帝的宣教就是上帝—耶穌的宣教，而耶穌的宣教是上帝國的宣教。他以上帝國來凸顯上帝—耶穌的宣教，因此，宋泉盛批判教會為中心的宣教觀，他說：「基督教會過去所採用的拯救邏輯，似乎可以應用到自己身上：如果上帝可以拒絕以色列作為他完成拯救計畫而揀選的器皿，那麼他豈不是也可以如此對待基督教會？如果上帝的審判可以臨到『犯罪』的以色列，

¹³⁷ . 宋泉盛，邁向在多元文化世界中基督教神學的五個階段，宋泉盛等著，陳南州編，《建構台灣文化的神學》，頁29。

¹³⁸ . C. S. Song, *Theology from the Womb of Asia*, London: SCM, 1988, pp. 139-143.

¹³⁹ . 宋泉盛，《第三眼神學》，第二章。

¹⁴⁰ . 舉例說，在《故事神學》一書第五、六章，宋泉盛談「宣教神學的基礎」，但全都是以前故事來解說。參看《故事神學》，莊雅棠譯，台南：人光出版社，1991修訂再版。

¹⁴¹ . 同前註書，頁82。

¹⁴² . 宋泉盛等著，陳南州編，《建構台灣文化的神學》，頁9。

何以墮落的基督教會可以倖免？」¹⁴³

正因為宣教是上帝—耶穌的宣教，是上帝國的宣教，宋泉盛的宣教神學比較少論及新約聖經保羅書信的宣教觀。從傳統的神學而言，宋泉盛的『教會論』有待進一步澄清。不過，誠如阿利雅斯(Mortimer Arias)在《宣告上帝的統治》(*Announcing the Reign of God*)一書所說的，『上帝國』在保羅書信中似乎如同月蝕般地隱藏起來了。¹⁴⁴阿利雅斯對於『耶穌傳揚上帝國，教會傳揚耶穌』這種轉換的解釋是，保羅一方面把上帝國『個人化』(personalized)了，意思是教會傳揚那具體呈現了上帝國的人—耶穌；另一方面是福音實況化—處境化的結果，亦即保羅在希臘文化世界中傳揚福音，不用『國度的盼望』這種他們陌生的希伯來思想，以及保羅是在羅馬帝國統治下的時空中傳揚福音，刻意避開容易引起誤解之『國度』的用語。¹⁴⁵如果我們同意前述的解說，今日教會理當反省我們承傳耶穌的福音時所忽略的一個非常重要的神學觀點，即耶穌和上帝國是分不開的。我們是否傳揚一個跟上帝國無關的耶穌？有這樣的耶穌嗎？此外，如果我們同意另一位台灣人神學家黃彰輝所說的，神學實況化—處境化理當是一個連續不斷的過程，為了『再實況化』(re-contextualization)的緣故，我們要勇於『解實況化』(de-contextualization)。¹⁴⁶那麼，今日台灣教會如何『解實況化』保羅的神學，並進而在今日台灣實況中『再實況化』耶穌—上帝國的宣教？這是今日教會參與上帝的宣教所應思考的重要議題之一。

二、宣教神學的實況化—處境化

宋泉盛對於宣教在神學上應該實況化—處境化、文化化的觀點，應該是贊同的。不過，宋泉盛似乎避開或少用這個名詞。他所提出的觀點是『洞察文化、宗教的神學意義』。

因為宋泉盛從上帝的創造來建構他的宣教神學，所以在他眼中，人類的文化、宗教活動並非傳統神學所認定的，是與基督福音對立的。他並未採納尼布爾(Richard Niebuhr)在《基督與文化》一書中所提出的五大類別來敘述福音與文化之關係，而是認為許多文化具有『救贖因子』和『救贖事件』，意思是文化包含福音。所以宣教是要洞察文化和宗教的神學意義。這是相當突破的見解。此一論說值得身處多元文化與

¹⁴³ . 同前註書，頁15。

¹⁴⁴ . 參Mortimer Arias, *Announcing the Reign of God*, Philadelphia: Fortress Press, 1984, Ch. 5.

¹⁴⁵ . Ibid., pp. 55-66

¹⁴⁶ . Shoki Coe, "Contextualizing Theology", Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky, eds., *Mission Trends No. 3: Third World Theology*, New York: Paulist Press, 1976. pp. 20-24. 黃彰輝說神學教育基金會既不是談論contextual theology，也不是談論contextualized theology，而是contextualizing theology。也就是說，黃彰輝所提出的神學方法是強調信仰在動態實況(特別是變遷中的社會與文化)中的回應，或說神學是信仰與實況互動下的產物，它是一個連續不斷的過程。

宗教世界的亞洲和台灣教會進一步深思。然而台灣本土神學依舊處於建構初期，台灣文化、宗教的神學意義尚待更多的耕耘與闡明。也就是說，宋泉盛的神學觀點有待台灣教會來發展與實踐。

宋泉盛的神學可說是文化的神學；文化孕育神學，文化是神學的素材。¹⁴⁷台灣宣教神學的特質就是台灣的文化、宗教含有神學意義，台灣神學家的工作就是洞察台灣文化、宗教中的神學意義，在台灣人民之中述說耶穌的故事，而耶穌上帝國的故事是台灣文化、宗教之神學意義的判準。

三、宣教的實踐

大衛柏席說浮現中之宣教典範的成分包含『宣教即是教會與人的相交，宣教就是教會的本質，教會存在的目的就是宣教。』這些觀點也都出現在宋泉盛的著作中。不過，宋泉盛對於教會的解說，比較強調基督徒社群，而非機構化的教會組織。

(一)內涵：大衛柏席所提出『宣教即是傳達上帝的救恩、佈道、向別種信仰的人作見證』，以及『宣教即是尋求社會正義，使人從各種壓迫、剝削、奴役中得解放』等見解，宋泉盛亦有類似的理解。然而，宋泉盛少用『佈道』此一言詞，這可能跟他較強調拯救的共同性有關。他毋寧使用『見證』、『分享』的說法，或是說，他認為宣教應該是一種生活方式。宋泉盛認為上帝—耶穌的語言是愛的語言，基督徒參與『大使命』(great commission)就當實踐『大誡命』(great commandment)，或是說，實踐『大誡命』就是參與『大使命』。¹⁴⁸或是說，宋泉盛比較強調『認同』、『參與』，在台灣宣教就是認同並參與台灣人民轉苦難為希望的奮鬥，讓台灣人民經驗上帝在他們中間的故事，又藉著這些故事來述說上帝的故事，讓台灣人民認識上帝。其實，在宋泉盛的論述中，宣教的內涵和途徑是很難區分開的。

宋泉盛所解說的這種宣教實踐，在台灣此一非常重視個人得救的教會神學傳統中，可能還有待更多的討論。不過，政治開放後的台灣社會，教會的宣教即是尋求正義、解放的思想，已經比以前受到更多的接納。

(二)途徑：這方面宋泉盛並非全然沒有提及，但是較少論述。不過大衛柏席所說的『共同見證：在宣教中合一，在合一中宣教』，以及『上帝所有子民的服事：教職與平信徒都參與宣教』，宋泉盛不但有同樣的主張，甚至提出更為前進的思想。宋泉盛主張教會合一運動應當從裏轉外，把教會的合一與人類合一的成敗關聯起來，也就是和那些不屬於基督教會的人一同告白創造的上帝，見證拯救的上帝。¹⁴⁹所以，宋泉盛不只主張對話，也提議合作。在這方面，就台灣的『宗教環境』而言，無論是不同信仰傳統的基督教會之間，或是不同宗教之間，教會固然需要學習，其他宗教恐怕也

¹⁴⁷ . 這一觀點宋泉盛在《開拓亞洲神學新領域的十個立場》中有很清楚的說明。見宋泉盛，《故事神學》，第一章。

¹⁴⁸ . C. S. Song, *Jesus in the Power of the Holy Spirit*, pp. 252-257.

¹⁴⁹ . 宋泉盛，《故事神學》，頁116-125。

有一段長路要走。

陸、台灣基督長老教會 21 世紀新台灣宣教運動

宋泉盛的宣教神學就是台灣基督長老教會的宣教觀嗎？我想不但台灣基督長老教會會說『不』，宋泉盛也會說『不』。不過，宋泉盛的宣教神學雖有獨特之處，很多地方卻也跟浮現中之普世宣教典範的成分相呼應。台灣基督長老教會是普世教會的一份子，跟普世教會亦有所互動。更何況宋泉盛是許多台灣基督長老教會牧長的老師，他的著作也普遍受到重視。台灣基督長老教會的宣教觀反映出某些或許多宋泉盛的宣教神學，也是很自然的事。

台灣基督長老教會自 1865 年在台設教以來，曾藉著醫療、教育、文字事工，以及各種社會服務事工，來彰顯福音更新個人生命以及社會的力量。台灣基督長老教會為慶祝在台灣宣教百週年，在 1950 年代後期推行「設教百週年紀念教會倍加運動」（簡稱「倍加運動」），此運動雖以教會（congregation）數目倍加為主要目標，但是教會為了達成倍加運動的目標所做的努力，也促使基督徒社群關心變遷之社會，同時也由於倍加運動的推展，基督徒社群更深入台灣社會，特別是農村、沿海地區，和原住民部落，使台灣基督長老教會對鄉土和人民有較多的認識，促進長老教會對台灣這塊土地的人民、文化有更多的認同和關懷。百週年倍加運動成功後，教會接續提出新世紀宣教運動、忠僕運動、十一增長運動，以及兩千年福音運動等。總之，台灣基督長老教會嘗試隨著台灣社會情境的變遷，更新教會的宣教主題與策略。然而，不變的是宣教的目標——「上帝主權的實現——落實上帝國」。

宣教既然必須處境化—實況化，教會再思宣教神學或研擬宣教策略，都必須了解自身的新處境。台灣基督長老教會在 1970 年代曾積極從事社會關懷，為台灣政治民主化和人權的維護而努力。那是教會處於昔日時空中的宣教使命之一。今日台灣實況如何？

政治方面：在矢志奉獻生命於民主政治和人權之有志者長期前仆後繼的奮鬥下，台灣政治環境顯然改變。然而新政府雖不再是獨裁政權，過去政權殘存的不義因素卻處處可以感受得到。「新政府，舊官僚」是最好的描述。過去威權文化對台灣人民心靈所造成的創傷，並非短時間之內可以復原。最為可悲的是，由於受到過去「中國取向」之教育的束縛，以及長期缺乏實質的社會、政治參與，許多台灣人民對於自己台灣人身份和所居住的土地—台灣—的認同，顯得不足。認同的危機使得台灣人民對公眾事務冷漠不關心，不同族群同心合意為創造新台灣的努力困難重重。於是，解嚴之後的社會秩序是我行我素、混亂，而不是自由。如何促進台灣人的認同意識—對鄉土與生命共同體的認同，以及如何培育台灣人心靈中的民主素養，學會相互尊重、信任與合作，進而建立台灣成為一個真正實施民主政治，主權獨立的國家，是台灣社會變

遷中的一項當務之急。

經濟方面：台灣經濟雖然發展，卻沒有同時提昇生活品質。台灣人民在物質方面雖不再窮困不足，但是整體生活卻顯得非常物質化，也就是說，物質的充裕並沒有同時帶來精神和心靈方面之生活的充實。最明顯的例子就是生態環境的危機。台灣生態環境因為經濟發展而遭受破壞和污染的情況非常嚴重，已是不爭之事實，加上前述鄉土意識認同的欠缺，生態問題不但沒有得到紓解，反而日益惡化。人生命的價值沒有受到肯定，找不到生活的意義，似乎是台灣人在經濟發展中的心靈癥結，由此衍生的社會倫理問題自然就數算不盡了。

文化方面：台灣社會變遷中的議題之一是文化衝擊。台灣過去固然深受漢人儒家文化的影響，但是近代東西文化隨著知識的普遍和貿易的來往，對台灣的衝擊不比傳統文化遜。其實，甚麼是台灣傳統文化也有待深入探討。漢人的民間思想與價值觀？官方的孔孟儒家道理？原住民文化又扮演甚麼角色？我們可以說台灣人正處於文化認同的困境中，不過，外來文化的衝擊並不因為我們自我認同的困惑有所遲緩，反而是造成傳統文化價值快速的凋零。我們的文化現象是新的社會倫理規範尚未建立，台灣人心靈無所適從。東西文化的衝擊讓我們察覺多元思想與價值的存在事實，卻也挑戰我們如何去塑造新文化。

宗教方面：「宗教活動非常蓬勃」是台灣社會變遷中的特別現象。傳統宗教，不管是基督教或佛教、道教，都顯示復興的趨勢；新興宗教則如雨後春筍般地出現、興旺。在政治不安定、經濟發展無法滿足人心，文化又像是失根漂泊不定的社會中，人們希冀從宗教獲得生活上的安慰和扶持，是可以理解的。然而，宗教活動的頻繁並不表示人心和社會倫理真的因著宗教的因素而有所改善。因為台灣的宗教活動有很多是可以用「成功神學」來描述的，就是相當「功利」取向的。熱中宗教的並不一定想真正用心探討宗教的本質和意義，或是實踐宗教的倫理教導。有很多人是把宗教當作成功或發達的工具，這使得原本已經相當自我中心、物質化的社會生活，顯得更為膚淺低俗。這樣，宗教不但沒有教化人心，反而使人心更遠離宗教所要宣揚的真、善、美。

在前述實況中，台灣基督長老教會訂定主題為「營造共同體、落實上帝國」的「21世紀新台灣宣教運動」。根據台灣基督長老教會總會所發行的《21世紀新台灣宣教運動方案》，此一宣教方案的神學是以「上帝國」為中心，它所關懷的是上帝旨意在國家、文化、自然和宇宙中的實現。主題訂為「營造共同體、落實上帝國」，標示方案之重點將放在教會處身的社區、部落與社群，以基督信仰的愛與認同，如芥菜種、麵酵一般，從微小開始，以謙卑的態度出發，在社群中發揮更新與營造的力量，期盼最終能夠把上帝國的福音見證、落實在台灣社會中。在實踐方面，台灣基督長老教會盼望一方面通過教會生活—讀經、禱告、禮拜來達成信徒「靈命更新、深化委身」的準備工作。特別是教導信徒從實況與處境來讀經的「新眼光讀經運動」，培養對上帝有信心、對土地有情、對同胞有愛的宣教獻身精神與行動。一方面通過基督徒社群的社會

參與，特別是參與部落或社區營造來達成「轉化社會、重建心靈」的目標。

柒、結語

今年年初(一月十五至十七日)台灣基督長老教會舉行以『東亞變局中的台灣與教會的使命』為主題的國際研討會。宋泉盛以『耶穌的事工和我們的事工』為主題做演講，他說：「我們總是對自己說，教會的使命就是耶穌的使命，但我們卻鮮少停下來自問：我們在做的就是耶穌的宣教使命嗎？我們是在做他所做的嗎？我們所努力的是他實際所行的嗎？我們都知道，『使命』這個字對大部份的教會和基督徒來說，主要是表示勸別人改信基督教，但這並不是耶穌在世時所做的。耶穌並沒有感到有這方面的使命，他所做的一切就是伺候和服事人們身體上和精神上的需要。教會所全神貫注的是自己本身，而耶穌所貫注的是人們。教會忙著讓自己做為上帝救贖的工具，而耶穌卻是在為權益受剝奪的男女忙著。當教會為著世俗的勢力、權威，和特權而忙得不可開交時，耶穌卻是為著使人從世俗的勢力、權威，和特權得自由的天國(上帝國)在忙得不可開交。」¹⁵⁰宋泉盛呼籲與會代表，「把我們的焦距從教會重新調整到耶穌，把教會的使命重新定位在耶穌的事工上。」¹⁵¹

宋泉盛說：「教會是為了耶穌的事工而活，為了從事耶穌的事工而存在。這是教會主要的目的。」¹⁵²他說如果我們以耶穌為出發點，我們就必須不是以教會為中，擱置一些『神學前提』，以認真的態度面對社會、政治情勢，以開闊的心胸面對我們的文化宗教實況。¹⁵³他同時指出，耶穌的事工是『靈性的事工』、『教育的事工』、『天國文化的事工』、『自決的事工』。¹⁵⁴這可能不只是台灣基督長老教會應該深思的，也是我們今日再思基督教宣教神學之走向所必須深思的。

¹⁵⁰ . 宋泉盛，『耶穌的事工和我們的事工』，台灣基督長老教會『東亞變局中的台灣與教會的使命』國際研討會手冊，頁C2-2。

¹⁵¹ . 同前註書，頁C2-3。

¹⁵² . 同前註書。

¹⁵³ . 同前註書。

¹⁵⁴ . 同前註書。