

國立中央大學

客家社會文化研究所

碩士論文

當前客家宣教之分析：以中壢地區客家教會與信徒為對象

指導教授：張翰璧 博士

學生姓名：林恩銘

中華民國一〇一年六月



國立中央大學圖書館 碩博士論文電子檔授權書

(100 年 9 月最新修正版)

本授權書授權本人撰寫之碩/博士學位論文全文電子檔(不包含紙本、詳備註 1 說明)，在「國立中央大學圖書館博碩士論文系統」。(以下請擇一勾選)

☒ (v) 同意 (立即開放)

☐ () 同意 (一年後開放)，原因是：_____

☐ () 同意 (二年後開放)，原因是：_____

☐ () 同意 (三年後開放)，原因是：_____

☐ () 不同意，原因是：_____

在國家圖書館「臺灣博碩士論文知識加值系統」

☒ (v) 同意 (立即開放)

☐ () 同意 (請於西元 _____ 年 _____ 月 _____ 日開放)

☐ () 不同意，原因是：_____

以非專屬、無償授權國立中央大學圖書館與國家圖書館，基於推動「資源共享、互惠合作」之理念，於回饋社會與學術研究之目的，得不限地域、時間與次數，以紙本、微縮、光碟及其它各種方法將上列論文收錄、重製、公開陳列、與發行，或再授權他人以各種方法重製與利用，並得將數位化之上列論文與論文電子檔以上載網路方式，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

研究生簽名： 林恩銘 學號： 987201008

論文名稱： 當前客家宣教之分析：以中壢地區客家教會與信徒為對象

指導教授姓名： 張翰璧 博士

系所： 客家社會文化研究所 ☐ 博士班 ☒ 碩士班

備註：

1. 本授權書之授權範圍僅限電子檔，紙本論文部分依著作權法第 15 條第 3 款之規定，採推定原則即預設同意圖書館得公開上架閱覽，如您有申請專利或投稿等考量，不同意紙本上架陳列，須另行加填聲明書，詳細說明與紙本聲明書請至 <http://thesis.lib.ncu.edu.tw/> 下載。
2. 本授權書請填寫並親筆簽名後，裝訂於各紙本論文封面後之次頁（全文電子檔內之授權書簽名，可用電腦打字代替）。
3. 請加印一份單張之授權書，填寫並親筆簽名後，於辦理離校時交圖書館（以統一代轉寄給國家圖書館）。
4. 讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印上列論文，應遵守著作權法規定。

當前客家宣教之分析：以中壢地區客家教會與信徒為對象

摘要

近十多年來受到行政院客家委員會的成立，客家社團、客家活動的舉辦，使得客家族群的客家意識逐漸抬頭。在教會當中，雖然因著普世宣教的概念將福音遍傳萬族萬民當中，且基督宗教傳入台灣已超過百年，有多位宣教師與差會投入客家宣教，但因著台灣客家族群固有文化以及大環境的影響，使得台灣客家族群信仰基督宗教之比率僅只有 0.3% 的人數。近十多年來隨著政府部門與民間社團對於客家族群的重視，使得教會當中的牧者與信徒也開始看重客家族群的需要，致力於客家宣教之事工發展。

台灣基督長老教會是最早投入客家宣教，且客家宣教組織與規模最多且最完善的教派；台灣崇真會的成立就是看重客家宣教的異象，為了客家族群的福音得著而成立的教派；中華聖潔會來台成立秉持著母會瑞典聖潔會的宣教精神，至最偏遠且福音尚未遍傳的鄉村從事宣教事工，而客家族群在當時的年代（1953 年）看來即是處於偏遠地區且福音尚未遍傳之地，因此成為中華聖潔會從事宣教的對象。前述三大教派是目前全國從事客家宣教最主要的教派，本文的出發點在於許多教會團體對於客家宣教皆提出不同的宣教策略，且筆者參與過不同的教派的聚會也體會到不同的教派對於客家宣教所做的宣教策略皆不盡相同，筆者期望透過本文來探討當前的客家宣教之事工推展。

本文運用田野訪談與參與觀察法做為研究之方法，理論的探討是運用宣教學與族群理論為本文的理論架構，並且因著受訪者所闡述的內容而配合運用都市化、社會連帶以及理性選擇等相關概念來做討論說明。章節的安排共分為六章，第一章為緒論，主要是對於本篇論文的概述以及研究方法、研究對象的說明；第二章是文獻回顧，分別針對宣教、客家宣教以及族群理論等本文所運用的理論與概念，回顧前人所做過的討論，期望能夠有所啟發且運用到本文的研究當中；第三章是三大教派的比較以及三大教派所屬地方教會之比較；第四章主要是探討信徒的信仰歷程；第五章以 1. 族群文化與基督教文化之詮釋；2. 客家族群不易信主因素探討等兩個部份來分析受訪者所做的闡述；第六章是結論，藉由回應本文的待答問題來做綜合說明本研究之發現。

研究發現，三大教派對於客家文化的認知有所不同，因此發展出不同的客家宣教策略，台灣基督長老教會因為注重語言的保存，因此認為客語的使用即是客家文化的展現，所以其宣教策略上多是以客語的使用為出發點；台灣崇真會則是看重客家人祭祖的孝道文化因此推廣敬祖事工等客家宣教策略；中華聖潔會對於客家文化沒有特別的著墨，但仍秉持瑞典聖潔會母會的宣教精神積極的向客家族群傳福音。整體來看，教派與所屬之地方教會對於客家宣教所衍伸出來的客家文化的認知有一套論述，是與傳統的客家文化有一段差距，而教會當中的信徒對於基督教文化與客家文化的詮釋又有不同的想法，在本文筆者皆有進一步的分析。

關鍵字：宣教策略、客家宣教、文化詮釋、教會、祭祖、客家文化。

The Analysis of the current Hakka Mission: the Jungli Hakka Church and its targeted believers

Abstract

Over the past decade, because of the establishment of the Hakka Affairs Council, the Hakka associations, Hakka activities, Hakka people's Hakka consciousness has increased gradually. Although, in the church, the concept of world missions is to preach the gospel to all corners of the world and Christianity was introduced into Taiwan more than a century ago, a number of preachers and the Missionary Society have made a lot of efforts in terms of expending the Hakka Mission. However, due to the Hakka people's own culture and the environmental impact, the scale of the Taiwan Hakka ethnic beliefs in Christianity is only 0.3% of the entire religious group. For the last decade, the government and institutions in society have emphasized the importance of the Hakka ethnic group, pastors and believers in the church also have began to value the needs of the Hakka people, committed to the development of the ministry of the Hakka Mission.

Presbyterian Church in Taiwan was the first church introduced into the Hakka Mission, and the Hakka Mission's organization and scale are the largest and the most well-organized one; the establishment of the Tsung Tsin Mission of Taiwan was based on the value of Hakka missionary vision, thus the church targeted at proselytizing to the Hakka people has been set up; China Holiness Church came to Taiwan to spread the gospel according to the spirit and principles of the headquarters of the Sweden Holiness Church Missionary and it has made tremendous efforts in missionary work in the most remote and rural areas across Taiwan, including the Hakka region during the era of 1953. The aforementioned three denominations across the country engaged in the Hakka Mission are the major churches in Taiwan and the starting point of this paper is that many church groups for Hakka missionaries have come up with different missionary work strategies, and I participated in a lot of gatherings in these denominations, which made me realize and appreciate the various missionary work strategies embedded in different religious groups for the Hakka Mission. Therefore, in this research I aim to explore the expansion of the Hakka missionary ministry.

In this paper, field research has been applied as the research methodology and interviews and participations of observation were involved; the theory of Theology of Mission and Theories of Ethnicity are utilized to form the theoretical framework of this paper. In addition, because of the respondents' elaborative responses, the use of urbanization, social solidarity and rationalization selection of related concepts has been applied in order to do profound discussions. The arrangement of the chapters is

divided into six chapters: the first chapter is the introduction, mainly for the description of this thesis, an overview of research methods, research objects; The second chapter is a literature review for the missionaries, Hakka Mission and ethnic group theory, respectively. In this paper the theories, concepts, and reviews done by the previous discussion are targeted at comparing with the research conducted by other scholars in hopes to obtain significant applications and enlightenment in this study; the third chapter is the comparison amid the three denominations as well as the local churches which belong to the above denominations; the fourth chapter is to explore the faith of believers; the fifth chapter distinguishes and discusses: 1. the interpretation of ethnic culture and Christian culture; 2. the reason why people have difficulty believing in western God in the Hakka ethnic group; the sixth chapter is the conclusion which depicts the comprehensive description of the inquiries in this research and reflects the results found via the study.

The study has found that the awareness of Hakka culture is different among the three denominations mentioned previously. Hence the development of the different Hakka missionary strategies has emerged. The Presbyterian Church in Taiwan focuses on the preservation of language so that using the Hakka language to show Hakka culture is a critical element and foundation in terms of its proselytizing strategies. As for Tsung Tsin Mission of Taiwan, the value of filial piety for the ancestors in the Hakka culture is the church's fundamental principle. Accordingly, the ancestral worship ministry has been strongly promoted in this church. On the other hand, China Holiness Church does not specifically focus on the Hakka culture and its related ancestral worshipping tradition, but it still upholds the Sweden Holiness Church's missionary spirit in the aspect of the Hakka ethnic evangelism. In a nutshell, the awareness and understating of the Hakka culture expanded by the three denominations and their local churches has demonstrated a significant gap in comparison with what the traditional Hakka culture found among the Hakka ethnic group in Taiwan. Furthermore, the believers' conception and interpretation of Hakka culture and Christianity in the church have shown some variances as well. More analysis will be provided by the author in this paper.

Keyword : Missionary strategy, Hakka missionary, cultural interpretation, church, worship of ancestors, the Hakka culture.

謝 辭

在寫謝辭的同時，意謂著論文已經告一段落，終於可以畢業了。在寫論文的這段過程一切都應該獻上感恩，不僅要向周遭協助我的人獻上感謝之意，更要向掌管我的神 獻上感恩，將這一切的榮耀獻給上帝。

親愛的天父 謝謝你，因為你的掌權與帶領，使孩子在寫作論文的过程當中受到許多人的幫助與支持，感謝你差遣張翰璧老師成為我的指導教授，透過張老師的耐心與用心，使我的論文寫作可以更純熟；感謝你差遣張維安教授與齊偉先教授成為我的口試委員，對於我的論文寫作給予許多寶貴的意見，使我的論文寫作可以更聚焦且具體的論述我所想要表達的想法，親愛的天父 謝謝你，謝謝你感動這三位老師，使孩子能夠在學術的領域當中，有份參與你的事工。

親愛的天父 謝謝你，謝謝你讓孩子在寫作論文的过程中得到許多教會的牧者與弟兄姊妹的協助與關心，謝謝天父 你的帶領，使孩子得到中原教會黃牧師、青埔崇真堂徐傳道、中壢教會田牧師的幫助，使孩子在這三間教會當中得以進行研究、訪談，也謝謝天父的帶領，讓孩子在教會當中得到許多熱心協助的弟兄姊妹的幫忙，因為有他們的參與，使得孩子可以更順利的完成論文的寫作；另外，也謝謝天父差派龍崗教會的陳春光牧師來協助孩子，因著陳牧師常常關心孩子的論文進度以及為孩子禱告，使得孩子的論文寫作可以更有效率的執行，也因著陳牧師帶領孩子四處拜訪牧師以及蒐集資料，使得孩子可以節省許多時間在資料蒐集上面；謝謝天父的帶領，讓孩子在論文寫作的過程中再次與之前在教會帶領我的神學生李鳳嬌牧師相遇，謝謝天父透過李牧師的口，使孩子得到許多在論文寫作上面的寶貴意見；謝謝天父的帶領，讓孩子認識平鎮崇真堂溫牧師，在異地與同鄉的牧師相遇，使孩子在訪談的過程當中倍感親切，讓孩子與溫牧師拜訪、相遇五、六次之多，使孩子從溫牧師的口中得到許多寶貴的訊息。

親愛的天父 謝謝你，謝謝你不僅讓孩子透過論文的寫作，使得孩子有份與你的事工上面，也謝謝你讓孩子在這過程當中遇到許多人，如家中的遠房親戚、家中親戚的朋友、以前教會的兄弟姐妹的親戚朋友等等，使孩子在論文寫作的過程中不至於孤單，且越做越有興趣。謝謝天父，讓孩子在論文寫作的過程當中有機會四處參觀教會，且有機會更深入的了解教會的運作模式與宣教策略，讓孩子對於未來回到自己的教會當中可以更有經驗的來從事福音事工。

親愛的天父 謝謝你，謝謝你讓孩子在讀研究所的過程當中有許多人的相伴、鼓勵與支持，除了前面所感謝的老師、牧者以及教會的會友之外，謝謝天父差派學長姐、同學與學弟妹做為我求學的經驗相長，謝謝天父賜予孩子有一群歷史系的同學、學弟，為我的研究生涯開創一個情緒抒發的管道，陪伴在我的日常生活中。最後，更感謝天父賜給孩子一個美滿、健全的家庭以及懂得體諒我的女朋友，讓孩子可以無後顧之憂的專心於論文的寫作，親愛的天父 謝謝你。這樣禱告，是奉靠主耶穌基督的名求 阿門！

目 錄

第一章緒論	1
第一節 研究背景與研究動機	1
一、研究背景	1
二、研究動機	2
第二節 研究目的與問題意識	5
一、研究目的	5
二、問題意識	7
第三節 研究設計	9
一、研究區域與研究對象的選取	9
二、研究方法與研究設計	13
第二章文獻回顧	16
第一節 宣教	16
一、何謂宣教？	16
二、宣教策略與文化	18
第二節 客家宣教	28
一、何謂客家宣教？	28
二、客家宣教薄弱之因素	29
三、客家宣教與客家文化之衝突	30
第三節 族群理論	33
第三章當代社會影響之宣教策略	36
第一節 各教派之客家宣教背景	36
一、台灣基督長老教會	36
二、台灣崇真會	41
三、中華聖潔會	44

四、三大教派之綜合分析·····	46
第二節 各教派所屬之地方教會實際運作分析·····	52
一、台灣基督長老教會中原教會·····	52
二、台灣崇真會青埔崇真堂·····	53
三、中華聖潔會中壢教會·····	54
四、三間教會之綜合分析·····	56
第三節 宣教策略之綜合分析·····	63
一、三大教派之宣教策略比較·····	63
二、三間教會之宣教策略比較·····	68
三、跨教派之客家宣教·····	70
第四節 小結·····	74
第四章 「宗教經驗的詮釋」：從信徒之信仰歷程探討教會之宣教策略·····	77
第一節 決志、受洗 vs 改宗（conversion）·····	77
第二節 接受基督宗教之關鍵·····	80
一、信徒決志因素·····	82
二、信徒如何接觸基督教·····	89
第三節 成為基督徒後所遇到的挑戰·····	94
一、接受·····	94
二、衝突·····	95
第四節 小結·····	96
第五章信徒的文化詮釋·····	98
第一節 族群文化與基督宗教文化之激盪·····	98
一、信徒之族群文化背景分析·····	99
二、基督教文化概述·····	102
三、文化承載之詮釋·····	104
四、小結·····	118

第二節客家族群不易信主之探討·····	119
一、客家人不易信主之因素分析歸類·····	119
二、傳統因素·····	121
三、個人因素·····	122
四、社會連帶·····	123
五、理性選擇·····	125
六、小結·····	127
第三節 小結·····	127
第六章結論·····	128
第一節 回應本研究議題·····	128
第二節 方法論之檢討·····	131
參考文獻·····	132

圖次

圖 1-1：研究對象位置圖.....	11
圖 3-1：台灣聖潔會之行政組織圖.....	45
圖 3-2：三大教派歷年人數圖.....	66
圖 3-3：三大教派歷年堂會數圖.....	66
圖 5-1：宗教信仰功能圖.....	111

表次

表 1-1：基督教各教派客庄教會教會數.....	3
表 1-2：中壢市從事客家宣教三大教派堂會一覽表.....	9
表 1-3：牧師受訪者基本資料.....	12
表 1-4：信徒受訪者基本資料表.....	12
表 3-1：三大教派發展型態比較表.....	51
表 3-2：開拓青埔崇真堂牧者一覽表.....	53
表 3-3：牧者分析比較表.....	58
表 3-4：信徒職業別分析比較表.....	61
表 3-5：三大教派歷年堂數與聚會人數表.....	65
表 3-6：人口統計與三大教派聚會人數表.....	67
表 3-7：三間教會歷年聚會人數表.....	69
表 3-8：人口統計與三間教會聚會人數表.....	70
表 4-1：三間教會之信徒決志因素與接觸基督教緣由表.....	80
表 4-2：三間教會信徒決志因素表.....	82
表 4-3：三間教會信徒接觸基督教緣由表.....	89
表 5-1：受訪者對於原居地與祖籍地認知表.....	100
表 5-2：客家族群認為客家人不易信主因素表.....	119
表 5-3：客家族群認為客家人不易信主之四大因素表.....	120

表 5-4:客家族群認為客家人不易信主因素表.....	120
-----------------------------	-----

表 5-5:涂爾幹社會型態比較表.....	123
-----------------------	-----

附錄次

附錄 1：訪談牧者訪談大綱.....	142
--------------------	-----

附錄 2：訪談信徒訪談大綱.....	143
--------------------	-----

附錄 3：信徒受訪者基本資料表詳細版.....	145
-------------------------	-----

附錄 4：參與聚會成員個人概況問卷調查表.....	147
---------------------------	-----

附錄 5：參與聚會信徒結構分析表.....	149
-----------------------	-----

附錄 6：教會資料同意使用書.....	152
---------------------	-----

附錄 7：訪談資料同意使用書.....	152
---------------------	-----

附錄 8：祖先紀念表與世代傳承表.....	153
-----------------------	-----

附錄 9：台灣基督長老教會與馬來西亞基督教巴色會宣教合作協約內容.....	155
---------------------------------------	-----

第一章 緒論

本章主要是從筆者個人的家庭背景談起，簡單的介紹筆者研究此議題的動機以及研究目的，並且說明筆者研究此議題的問題意識，以及研究範圍與研究對象的選取。

第一節 研究背景與研究動機

一、研究背景

筆者出生於鄉下的農村，從小在基督教的家庭中成長，筆者是家中第四代的基督徒。記得曾經聽過阿婆說過家中信主的歷程，起因於阿婆的「家官」¹，他在鄰近鄉鎮工作，每天晚上都很晚下班，回到家時可能都晚上八、九點了。台灣早期的鄉下，晚上八、九點通常都已人煙稀少，且鄉下多是田間小路，路旁種植許多大樹，天氣不好時走在路上不免多一份陰森感，因此使得阿婆的「家官」總會有些不安、不踏實的感覺存在心中。阿婆的「家官」的「頭家」²有一天知道了這個消息之後，就邀請阿婆的「家官」跟著他一起去教會做禮拜（阿婆的「家官」的「頭家」是閩南人，也是基督徒），很神奇的是，當阿婆的「家官」去過教會之後，每次在回家的路上，那種不安的感覺就沒有了，因此阿婆的「家官」就常常跟他的「頭家」一起去教會聚會，也成為基督徒，並且把這個福音帶給我們全家。

在筆者的經驗中，教會大部份都是客家人，在教會聚會無論是唱詩歌、讀經、禱告或聽牧師證道都是使用客語，且筆者的家中生活並沒有因為信仰基督教的關係，而與村子當中的其他人過著不同的生活，中國人的三大節日（過年、清明、中秋）皆是與村子裡的其他居民的生活方式一樣，「掛紙」³的時候也會一家團圓前往墓地；「五月節」⁴時會在家中包粽子；「七月半」⁵會磨米做芋粄；「八月半」⁶時也為我做過新丁粄，這些文化習俗並沒有因為我們家是基督教而與其他居民有所不同，唯一不同的只是我們沒有到廟裡拜拜而已。家中的生活環境也跟傳統的文化一樣，居住在三合院中，且依照傳統的居住格局有「廳下」⁷，只是中間正廳的祖先牌位變成「十誡」與耶穌像，祖先們的照片依序排列掛在「廳下」左側；「伯公」住在「廳下」的左側，而筆者的阿公是老二，所以住在「廳下」的右側，一切都依照傳統的文化習俗。

¹ 家官：客家話，先生的爸爸的意思。

² 頭家：客家話，老闆的意思。

³ 掛紙：客家話，掃墓的意思，傳統上客家鄉鎮會依照鄉鎮長的決定，於過年後，三月底前擇日舉行，屆時，旅居在外的親人皆會回到自己的祖墳打掃、祭拜，猶如過年一般，全家團聚，又有人戲稱為客家的小過年。

⁴ 五月節：端午節的意思。

⁵ 七月半：中元節的意思。

⁶ 八月半：中秋節的意思。

⁷ 廳下：傳統的客家三合院最中間為擺放祖先牌位的地方，俗稱廳下。

因筆者從小即接受傳統的客家文化與基督教文化的洗禮，所以筆者並沒有深刻的體會到這兩者文化有著如此強烈的衝突。隨著筆者進入大學、研究所之後，接觸到更多不同的資訊時，才體會到原來基督教文化與客家文化之間有著深淵般的鴻溝，認知到原來多數的客家族群因著傳統文化的包袱，即便知道基督宗教信仰很好，但就是無法接受基督宗教成為個人之信仰。

二、研究動機

「客家宣教」在近幾年的基督教會當中是個熾手可熱的名詞，尤其是在台灣基督長老教會與台灣崇真會⁸等教會團體當中更將其視為宣教的重點。台灣基督長老教會隨著 1980 年開始成立客家宣教中心、客家宣教委員會，2000 年成立客家區會、2007 年將客家區會升格為客家宣教中會⁹以來，對於客家宣教的事工越來越重視，並隨著客語聖經的翻譯¹⁰於 2012 年 4 月出版，更趁著這股熱潮，將 2012 年定為台灣基督長老教會的客家宣教年，希望能夠喚起更多會友、信徒重視客家宣教、為主得人，順勢讓台灣的客家宣教翻轉、復興。而台灣崇真會於 1973 年開創以來，一直以客家人為其宣教使命，將客家宣教視為異象，認為客家宣教並非一般人所想像的是一塊硬土，而是因為對於客家族群的宣教事工較少的緣故，希望能透過在客家地區積極的向客家人傳福音，使得客家基督徒的人數得以增長。

⁸ 台灣崇真會，全名為「基督教台灣崇真會」，創立於 1973 年，台北，創會牧師為彭德郎牧師，創立之初，名稱為：「台北基督徒客家聯誼會」，多年後因購買禮拜堂，得力於瑞士巴色差會與香港崇真會的經費贊助，為了表達感謝之意，因此將教會名稱改為「台北崇真堂客家教會」，後來因為拓展了平鎮、雙和兩間教會，認為未來還會陸續開拓教會，因此想要建立更完善的教會組織，而思考更名，但因教會牧長並不出自於香港崇真會，認為將名稱改為崇真會沒有其立場，而後為了使未來的教會有更多的自主、獨立空間，所以採用聯會的方式，正式更名為「台灣崇真堂聯會」，最後於 2010.10.24 正式更名為「基督教台灣崇真會」，主要是因為近年來與香港崇真會互動頻繁，且自認為雖然教會會友並非全是客家人，但教會對於客家宣教仍不遺餘力，所以認同香港崇真會的名稱，而將教會的名稱更名為「基督教台灣崇真會」，要持續關心客家宣教，並且與全球接軌，持續從事普世客家事工（〈台灣崇真堂聯會更名為台灣崇真會〉，《國度復興報》，2010.11.26）。

⁹ 客家宣教中會：依照台灣基督長老教會組織制度來看，中會屬於代議機構，目的是要策劃與執行教會事工，中會是由區域內各堂會之牧者與長老組織之，而目前台灣基督長老教會的中會主要有兩種類型，一種是以地域為主的中會，如：新竹中會；另一種是以族群為主的中會，如：客家宣教中會（吳學明，2006：112）。客家宣教中會目前有 18 間教會，如下：中原教會、龍潭教會、埔心教會、新屋教會、觀音教會、六家教會、新埔教會、山崎教會、湖口教會、關西教會、竹東教會、信望愛教會、南庄教會、美濃教會、銅鑼教會、三義教會、加恩教會、關東橋教會（邱善雄，1996：9；黃瑞芳，2008：65）。

¹⁰ 客語聖經翻譯：客語聖經於 1960 年時就有人在從事翻譯事工，但無人出版，1965 年則是出版單行本的約翰福音、路加福音客語聖經；台灣基督長老教會之客家宣教委員會深感客語聖經之重要性與需要，於 1984.05.10-11 在台北聖經公會召開客語聖經翻譯委員會籌備會，決議從事客語聖經的翻譯事工，該事工成員主要是以台灣基督長老教會的牧者為主，也有其他教派（信義會、崇真堂等）以及國外差會的牧者參與其中，經費來源包括聖經公會、台灣世界展望會、聖經聯盟、客家宣教委員會、客家福音協會以及全國各地各教會與信徒的奉獻；翻譯客語聖經的重要因素有兩點：一、保存客家話與文化；二、對客家宣教是一股助力；客語聖經的腔調選用北四縣（苗栗），因地處全國客家人分佈的中心位置，且是較多數人可接受的腔調（李鳳嬌，1999：14-31）。

然而，多年過去了，以夏忠堅（1983：92）於《隱藏的一群：台灣客庄和客庄教會》書中所做的統計數據來看，1983 年統計的客家基督徒人數約佔了客家人口總數的 0.24%，而曾政忠等（2008：30）所出版的《客家宣教新浪潮：在所定的日子，達到倍加》來看，客家基督徒人數約為 0.3%，¹¹約 25 年的時間，客家基督徒人數僅增加了 0.06% 左右。而客家教會¹²的教會數，從夏忠堅（1983：91）於 1983 年所統計的 59 間（表 1-1），到 1999 年羅威信牧師於會議上所說的增加為 92 間，¹³教會數若以 1999 年的統計來看成長了 33 間，直至今日數量應有少幅度的增減。但以現今的客家教會的現象來看，不論是新開拓的教會或是既有的教會，有越來越多的非客家人加入其中，也就是說客家教會的人數增加並不全然皆是客家信徒，也有越來越多的非客家信徒參與，而客家教會的設立也不全然都是因為客家信徒的增加而設立，也可能是因為有越來越多的非客家人的加入，使得客家教會得以擴展與開拓。

表 1-1：基督教各教派客庄教會教會數（引自夏忠堅，1983：91）。

教派	長老會	神召會	聖教會	聖潔會	遠東宣揚會	中華傳道會	信義宗	改革宗長老會	浸信會	獨立教會	合計
教會數	32	7	1	6	1	2	3	1	4	2	59
百分比	54.2	11.9	1.7	10.2	1.7	3.4	5.1	1.7	6.8	3.4	100.0

以筆者參與多次台北崇真堂聚會的心得來說，當中的會友數客家人與非客家人參半，但因為在聚會的過程中，台北崇真堂仍是運用客家話當成聚會的語言，只是會有人在一旁翻譯華語，讓聽不懂客家話的信徒可以聽懂聚會的內容。久而久之，原本聽不懂客家話的非客家信徒，漸漸的也聽得懂客家話，甚至會說客家話，也因此當像筆者這樣的外人加入其中與他們一同聚會時，他們會很驕傲的跟筆者說他們是客家教會；此外，於 2007 年成立客家宣教中會的台灣基督長老教會的客家教會來看，越來越多數的客家教會在聚會的過程中很少聽到用客家話當成聚會的語言，客家話只能在會友私底下所做的交談聲中聽到。筆者舉了目前教會中對於客家宣教所看到的極端的例子，兩間教派皆重視客家宣教，但做法卻有所不同，且因著不同的聚會方式（語言使用），使得在當中聚會的信徒對於客家的認同有所不同。筆者認為客家宣教之精神應該是教會當中重視客家文化，營造

¹¹閩南基督徒約 1%；客家基督徒約 0.3%；外省人基督徒約 8%；原住民基督徒約 30%（引自邱秋香，2011：24）。

¹²客家教會定義：客家宣教委員會於台灣基督長老教會第 48 屆總會通常年會時提出，凡具有以下三項條件之一者即為客家教會：1. 在客家地區；2. 參加客家（中）區會者；3. 信徒陪餐員 50% 以上是客家人之教會（彭德貴，2002：123）。前述是台灣基督長老教會對於客家教會所做的定義，而筆者綜合於此研究中所訪問到的受訪者以及筆者自我本身所認為的客家教會，筆者認為客家教會儘只是一個簡稱，以現在的社會環境背景，所賦予的全名應是「客家宣教教會」，意即對於客家宣教有負擔的教會，或是教會當中具有一定比例的客家信徒，或是聚會語言使用客語為主要語言的教會，符合前面三項當中的任何一項皆可稱為客家宣教教會。

¹³客家宣教神學院創院院長羅威信牧師於 1999 年客家諮詢會議中所發表的專題內容中提到當時的客家教會數為 92 間，該文內容僅為整理過的逐字稿內容，未經羅威信牧師查證。

出讓客家族群或是非客家族群在當中聚會可以感受到認同客家是一種光榮的事情，且會因著對於客家的認同而產生熱衷參與教會活動的行為表現。

筆者從參與許多教會的聚會活動中感受到客家宣教近年（2005-2012）來受到相當的重視，從表 1-1 顯示，客家教會數較多的台灣基督長老教會於 2007 年成立客家宣教中會，使得客家宣教展開新的紀元，因台灣基督長老教會的組織運作模式即是以中會為主，如今成立了客家宣教中會，就使得客家宣教更有主體性，更能夠全心全意的投入客家宣教的事工。邱秋香（2011：29）指出，認為擁有較多數客家教會的台灣基督長老教會的宣教策略與客家宣教是息息相關的，筆者也認為因著台灣基督長老教會的客家宣教中會的成立，會影響全國各個基督教教派對於客家宣教有更深沉的省思與作為，因此藉著此機會來探討各教派的宣教策略運用之成效。

第二節 研究目的與問題意識

一、研究目的

基督宗教是一個外來的宗教，是國外的宣教師為了要宣傳上帝國的福音，而到世界各地從事宣教事工，在世界各地建立起各種不同的教派、教會。然而，當一個外來的宗教文化進入到一個陌生的國境與不同的當地文化接觸時，會產生不同的火花，有的文化容易接受外來的基督宗教，有的文化則否，以台灣的客家文化來看，因文化背景的不同，使得人們很難接受基督宗教，在基督宗教來台宣教早期甚至有強烈的排斥運動，如二崙的潑糞事件，¹⁴將外來宗教視為魔鬼蛇神；而到了 1910-1960 年代這個宣教的危機時期，¹⁵恰逢第二次世界大戰之後，許多殖民國家獨立，宣教事工已從歐美教會的母會轉移至當地的教會，因此許多國家不再歡迎母會的宣教師，而喊出「宣教師滾回去」的口號，更甚者如中國等共產國家也不歡迎西方的宣教師，使得西方教會重新思考宣教是什麼等問題；而在此時期德籍神學家 Karl Barth 提出其看法，認為宣教是「上帝的宣教」，宣教並不是以教會為中心，並不是不斷的擴展教會，宣教的中心應該是世界的人，應該是以人為主的宣教事工（薛伯讚，1996：20）。所以宣教的主體是人，宣教的對象也是人，然而人與人之間所代表的是一個文化與文化的碰觸，不同的生活環境造就出不同文化背景的人，基督教對於客家地區的宣教事工，所代表的含意是具有基督宗教文化背景的人與客家文化背景的人的接觸與磨合，不同的文化該如何彼此互動與包容，並且達到互相認同與接受，這都考驗著在其中運作的人們的智慧。瞿海源（1990：73）在探討胡適的宗教態度中也提到，胡適認為「容忍是一切自由的根本：沒有容忍『異己』雅量，就不會承認『異己』的宗教信仰可以享受自由」，所以當基督宗教文化與客家文化碰撞時，唯有各自保持容忍彼此文化的雅量，互相尊重不同的文化，才能使得雙方的文化共存共榮。

台灣基督長老教會為了可以更專注從事客家宣教事工，因而於 2007 年成立客家宣教中會；彭德郎牧師於 1973 年領受異象，看重台北都會地區的客家人福音之得著而開設「台北基督徒客家聯誼會」，因此離開台灣基督長老教會而另立教派，此為台灣崇真會之雛型；中華聖潔會因中國共產黨於 1949 年接收中國政權之後被迫停止中國之宣教，此時期有許多教會團體隨著國民黨政府來到台灣從事宣教事工，而中華聖潔會也因著原本在中國從事宣教事工之瑞籍宣教師愛華珍（Nanny Fredriksson）與克含芳（Gullvi Carlson）於 1953 年從瑞典來到台灣從事宣教事工而將中華聖潔會帶入台灣，來台初期宣教主要是以軍眷區為對象，後來因為軍眷區緊鄰客家族群的聚落，且看重客家族群為福音未得之地，為了落實瑞典聖潔會之精神（向鄉村與偏遠地區宣教），而當時的客家地區正好符合，且多

¹⁴二崙事件：巴克禮牧師至屏東竹田二崙主持主日禮拜時，受到當地反教者以潑糞的手段做強烈之抗爭情事，相關文獻記載於教會史話第五輯 433-436 篇（賴永祥，1999：77-84）。

¹⁵薛伯讚將近代宣教史分類為三期，一、「偉大的世紀」時期：1800-1910；二、「危機」時期：1910-1960；三、「兩極端」時期：1960-1990s（薛伯讚，1996：20）。

數客家族群皆未認識基督福音，所以積極的在客家地區從事宣教事工。

台灣有上述三大主要從事客家宣教的基督教派，就其宣教歷程來看，僅只有台灣崇真會從一開始創設時（1973 年）就標榜要為了客家族群來從事宣教事工；而台灣基督長老教會則是從 1867 年李庥牧師到台灣宣教之時即接觸客家族群，後來隨著馬偕於台灣北部從事宣教事工，所經之地恰為客家聚落，因向當地居民傳福音，且建立教會，才会有現今許多歷史悠久的客家教會，然而台灣基督長老教會的發展是重視本土文化的，當初發展並不是特別重視客家宣教，而是因地制宜，所以因著環境背景（閩南族群為第一大族群）的關係，使得台灣基督長老教會長期重視閩南語宣教，使得客家宣教始終處於弱勢的一環；而中華聖潔會的宣教事工一開始是從事軍眷區的宣教，後來才轉而向客家地區、客家族群宣教，中華聖潔會的外國宣教師多學習華語，用華語從事宣教事工，根據梁家賢（2009：157-173）的文章顯示，僅只有一位羅夏娃宣教師學習客語，運用客語從事宣教事工。所以，以台灣整體的客家宣教來看，雖然已有一百多年的歷史，但真正開始重視客家宣教則是近三十年的現象。

以目前的資料統計，台灣基督長老教會客家宣教中會有 18 間教會，台灣崇真會有 13 間教會，中華聖潔會有 18 間教會，這三大教派可說是目前台灣從事客家宣教最具代表性的教派，然而各教派與其所屬教會之間又存在著許多微妙的關係，雖然教派所屬的中會、總會對於各教會有一定的約束力，但各教會又具有獨立自主的能力，所以各教會發展出來的客家宣教皆有不同的樣貌。且因為各教派為了使其教派更具規模，為了使更多人可以接觸基督宗教，而積極的開拓教會，雖然這些教會皆開拓在客家地區，但因為台灣族群的多元化以及因著工業化與都市化的影響，各族群間有高度的融合現象，彼此共處於一個地區當中，所以許多新開拓的教會並不會特別標榜要從事客家宣教事工，但又要符合所屬之教派的精神從事客家宣教事工，從這當中會發展出何種宣教策略？這是筆者所關注的。

現今的社會講求多元文化與族群共存，而在教會當中也是如此，族群的界線已經不是如此明顯，各種標榜族群的教會，當中的會友成員多少都有其他族群的會友在其中，尤其是都市的教會，因著台灣經歷過工業化、都市化的階段，現今全國約有一半的人口居住在都市當中，想當然爾，要再見到一間純粹是單一族群的教會已經是寥寥無幾，且各間教會為了教會的穩定發展以及信徒的自由意志，不可能單純只成為某一族群的教會。

然而，在這樣的環境氛圍當中，要如何重建客家宣教事工？要如何為主得著更多客家人的靈魂？各教會的宣教策略以及牧者對於事工的處理態度就變得非常重要。中壢地區早期算是客家地區，隨著工業化與都市化的發展，越來越多的外來人口移入，然而以 2010-2011 年行政院客家委員會的資料統計，中壢地區仍算是客家人口較多的客家地區，且根據筆者長期參與各教會的聚會，也發現當中有許多客家信徒，因此將中壢地區設為本研究的研究範圍是可行的。前面提到

要在都市地區從事單一客家族群的教會研究有其困難性，故本研究試圖打破以往對於單一族群的教會的界定，以更寬廣的範圍來看待目前的社會現況，也因目前的客家宣教事工變得比以前更加多元，各教會的會友同工、牧者，為了要使得更多人信主，皆用盡心思設想許多宣教策略，且根據筆者近年（2005-2012 年）來的觀察，客家宣教已經變成教會當中的顯學，許多教會團體、教會人士看重客家族群信仰基督宗教的比率甚低而想要為客家宣教盡一份心力，也因為客家福音協會¹⁶推廣「客家十年（2005-2014）倍加運動」，有越來越多的教派、教會熱心、積極的推動客家宣教事工，且各自宣稱有如此的成果，因此本研究的主要目的就是要來探討各教派對於客家宣教的成效。且因著許多文獻資料以及許多牧者的經驗分享，皆認為客家人信主比率很低是因為傳統文化的束縛，然而真的是如此嗎？這在筆者的心中也打了很大的問號，所以筆者在本研究中期望能夠透過信徒的信仰歷程的探討來應證客家宣教事工的成效。

二、問題意識

使徒保羅的宣教之路是尊重各種不同的文化，認同當地文化，並且運用當地人所能接受的言語，以及尋找基督宗教的文化與當地文化可以相融合的接觸點向當地人闡明，使人接受基督宗教的文化內涵（董芳苑，2006：9）。對於客家宣教而言也是如此，前面筆者提到對於客家宣教的精神應是教會本身要營造一個基督教文化與客家文化相融合的環境，讓在當中聚會的客家族群與非客家族群體會到認同客家文化是很光榮的一件事情，因此更熱衷的參與教會的活動，所以由此來看，教會本身會有一套主觀的客家文化之論述，而從許多文獻資料顯示，教會當中也不乏將基督教文化與客家文化做為福音與文化探討之議題，以文化詮釋的權力關係來看，教會掌握了主導權，而教會的信徒對於文化詮釋則是屬於被動的接受。但我們皆知道誰掌握了詮釋權，誰就具有表達主觀意識的機會，所以本研究的主要目的是要從信徒的角度來探討各教派的宣教策略的成效，從信徒的觀點來了解各教派所做的宣教策略如何打動信徒的心思意念讓他們成為信徒。所以宣教學與文化詮釋的部份是筆者於本文所注重的，期望透過信徒的主觀詮釋拼湊信徒們所了解的客家文化與基督教文化，且運用神學觀點與文化的論述來建構本文，但因教會當中不僅有客家族群，也有一些非客家族群在當中聚會，所以一方面筆者期望透過非客家族群的觀點來探討他們眼中的客家族群，因此會配合族群理論的應用來作分析。從本文的研究中期望能夠探討文化與基督教信仰的關係，文化是否是阻隔人們信仰基督宗教的最大因素？文化的調和是否可以軟化人們的心思意念使人們接受基督宗教？因著這兩個問題的啟發，下面列出本文想要解決的具體問題：

1. 教會當中的客家人與非客家人如何接受基督宗教成為信徒？

¹⁶客家福音協會成立於 1978 年，一個跨教派的組織，目的是結合全國眾教會的力量向客家族群宣揚基督宗教的福音，更詳細內容載於第三章。

2. 教會當中的客籍信徒與非客籍信徒如何詮釋本身所屬之族群文化與基督教文化？
3. 教會信徒是否認為文化衝突是導致客家人信主人數不多的因素？

第三節 研究設計

一、研究區域與研究對象的選取

(一) 研究區域選取

因本研究主要是針對客家宣教的宣教策略來探討宣教策略的不同會使得教會本身、教會牧者、信徒如何去看待基督教文化與客家文化的磨合？所以在區域選擇與對象選擇上所看重的是在全國各地主要有從事客家宣教的三個教派：台灣基督長老教會、台灣崇真會以及中華聖潔會。而筆者從《2011、2012 年台閩地區基督教堂會、宣教機構一覽表》當中，將每個地方所擁有的各堂會做統計發現，在中壢地區恰巧這三個教派皆有，且堂會數眾多，台灣基督長老教會有 6 間，台灣崇真會有 4 間，中華聖潔會有 1 間（基督教資料中心，2010：79-82）。所以考量到這三個教派皆在中壢地區有建立教會，且中壢地區亦為傳統的客家地區，故將研究區域設定為中壢地區，不僅教會派別符合研究設定，且教會數也多，可以建立一定的信效度，且中壢地區雖為傳統客家地區，但因工商業發達之後，外來人口湧入，增加了各個族群的人口，使得中壢地區的族群文化變得多元，且在研究設計上不僅可以從客家人的角度來探討客家的議題，也可以從非客家族群的眼中來探討客家的問題，增加了比較性，固可使得研究內容更加的豐富，更可以符合現代社會的現況。

(二) 研究對象選取

依照前述，本研究一開始是先鎖定於專門從事客家宣教的主要三大教派（台灣基督長老教會、台灣崇真會、中華聖潔會）來作研究，因此選定了三個教派皆有的中壢市，所以根據《2011、2012 年台閩地區基督教堂會、宣教機構一覽表》當中，所列的教派與教會有（表 1-2）：（基督教資料中心，2010：79-82）

表 1-2：中壢市從事客家宣教三大教派堂會一覽表

台灣基督長老教會		台灣崇真會		中華聖潔會	
	中壢長老教會（竹中） ¹⁷		中壢崇真堂		龍岡教會
	龍岡長老教會（竹中）		內壢崇真堂	☆	中壢教會
	內壢長老教會（竹中）	☆	青埔崇真堂		
☆	中原長老教會（客中） ¹⁸		六和崇真堂		
	重光長老教會（西美） ¹⁹				
	壠農長老教會（布中） ²⁰				

註：☆部份為本研究之研究對象。

¹⁷ 竹中：新竹中會的簡稱。

¹⁸ 客中：客家宣教中會的簡稱。

¹⁹ 西美：西美中會的簡稱。

²⁰ 布中：布農中會的簡稱。

然而，筆者在論文寫作之初皆拜訪過上表 1-2 所列的教會，雖然這些教會的上層有所屬的中會、總會，但各教會的發展因著當中的牧者與會友的不同，有著不同的發展方向與宣教策略，各教會的自我本位主體性很強，只要在所屬的中會與總會的規範的架構下所從事的各樣事工皆是允許的，因此，筆者認為若是本研究要處理這三大教派位於中壢市的所有教會，會因為研究範圍廣大而無法聚焦研究，因此本研究僅就這三大教派各選擇一間教會作為研究的對象。

以台灣基督長老教會來看，因為本論文所要研究的對象為客家族群，所以就直接聚焦於台灣基督長老教會的客家宣教中會，而在中壢市的六間教會僅只有一間中原教會屬於客家宣教中會轄下的教會，因此就直接將中原教會設為研究的對象。而且，我們仔細深入了解中原教會的設教背景就可以了解，中原教會是由中壢地區的客家信徒與有志的牧者認為在一般教會當中用客語當做聚會語言的主日崇拜皆沒辦法持久發展，因而開拓一間以客語為主的教會，因此開拓中原教會，因著這個原因，中原教會無庸置疑的成為本研究的研究對象之首選。

以台灣崇真會來看，在中壢市的四間教會皆有客家人在其中聚會，客家人比率較多的教會應屬青埔崇真堂，且以教會的牧者來看，青埔崇真堂的牧者是客家人，中壢、六和崇真堂的牧者也是客家人，但他是香港的客家人，而只有內壢崇真堂的牧者不是客家人，所以因著前面所提的兩項因素，筆者認為青埔崇真堂會是比较好的選擇，因教會有較多的客家人，且牧者為台灣的客家人，對於台灣的客家文化有比較深入的了解，因此將青埔崇真堂設為研究的對象。

以中華聖潔會來看，在中壢市的教會目前僅只有龍岡聖潔會一間教會，然鄰近中壢市區的中壢聖潔會儘與中壢市處於一線之隔（詳見圖 1-1），中壢聖潔會位於中壢國小對面，早期的行政區劃為中壢市，後因行政區重劃，使得中壢聖潔會所處的位置成為平鎮市，這僅只是行政區劃分的問題，中壢聖潔會的會友也有來自中壢市、平鎮市的會友，且中壢聖潔會不僅名稱上是為「中壢」，生活機能也與中壢息息相關，因此筆者認為應將中壢聖潔會納為研究對象的考量。所以，以中華聖潔會來看，筆者可以選擇的教會有龍岡教會與中壢教會，但因為中壢教會當中的客家信徒比率比龍岡教會多，所以就選擇中壢教會作為研究對象。



圖 1-1：研究對象位置圖，根據中壢市公所全球資訊網

<http://www.junglicity.gov.tw/tw/library/street/list.asp>，2011/12/30 修改之。

以上是依照三大主要從事客家宣教的教派（台灣基督長老教會、台灣崇真會、中華聖潔會）來選取研究的教會對象，而教會對象確定之後更要進一步選取研究的訪談對象，筆者將研究的訪談對象分為兩大類，一類是牧者，一類是會友，而會友的部份又細分為 1.客籍會友，自己本身是家中傳承了二代以上的信徒；²¹2.

²¹本研究會將客籍會友又細分為初代信徒與二代以上之信徒，主要原因是考慮初代信徒接受基督教成為自我的宗教，會面臨改宗的問題，而二代以上之信徒則是承襲家中的信仰（基督教），前者對於族群文化與基督教文化的衝突或許會呈現較大張力，而後者對於族群文化與基督教文化的影響或許比較不會這麼深刻，所以筆者期望能夠在此有所區分，以求更進一步之分析。

客籍會友，是受洗五年以上的初代信徒；3.客籍會友，是受洗五年以下的初代信徒；4.非客籍會友，因考量到非客籍會友數不多且各族群比率皆偏低的情況，所以將其它族群的會友皆納入非客籍會友。所以本研究的受訪者分為兩大類，一類是牧者的訪談，主要內容是對於教會的宣教策略與教會的組織概況、事工發展與對於客家文化等相關的內容做深入了解；另一類受訪者是會友，並且將會友分成四大類，且各類別各選取兩名來作訪談，一間教會訪談八位會友，三間教會總共訪談二十四位會友，主要訪談內容為了解個人的信仰歷程、對於個人本身之族群文化與基督教文化的詮釋以及對於客家族群信主比率偏低的因素之分享。下面分別列出表 1-3 與表 1-4 簡單說明受訪者的基本資料。

表 1-3：牧師受訪者基本資料

編號 ²²	性別	族群別	受訪時間	受訪地點
A101	男	客家	20120211	教會
A102	男	客家	20120419	教會
A103	女	客家	20120509	總會事務所
B101	男	客家	20120213	教會
B102	男	客家	20120418	教會
B103	男	客家	20120502	教會
B104	男	客家	20120506	教會
C101	男	客家	20120306	教會
C102	男	客家	20120313	教會
C103	男	客家	20120406	教會

表 1-4：信徒受訪者基本資料表

編號 ²³	性別	受訪時間	受訪地點	年齡組距	信仰世代	受洗時間	族群別
A201	男	20120423	自宅	80-89	3 代		客家
A202	女	20120423	自宅	60-69	初代	1966	客家
A203	男	20120425	自宅	70-79	2 代	2005	客家
A204	女	20120426	自宅	60-69	初代	1988	閩南
A205	女	20120428	教會	50-59	初代	2010	客家
A206	女	20120428	教會	40-49	初代	2011	客家

²²編號說明：共編為四碼，左邊第一碼為教派碼，用英文字母表示之，A：台灣基督長老教會；B：台灣崇真會；C：中華聖潔會，左邊第二碼為牧師碼，用阿拉伯數字 1 表示之，右邊算起兩碼為受訪者編號，依序由 01 開始。

²³編號說明：共編為四碼，左邊第一碼為教派碼，用英文字母表示之，A：台灣基督長老教會；B：台灣崇真會；C：中華聖潔會，左邊第二碼為信徒碼，用阿拉伯數字 2 表示之，右邊算起兩碼為受訪者編號依序從 01-08。

A207	女	20120430	教會	20-29	3 代		閩南
A208	女	20120510	學校	20-29	初代	2010	客家
B201	男	20120424	教會		初代	2000	客家
B202	女	20120424	教會	50-59	初代	1973	客家
B203	男	20120425	教會	70-79	初代	2010	客家
B204	女	20120425	教會	40-49	4 代	1991	客家
B205	男	20120429	教會	30-39	初代		客家
B206	男	20120429	教會	50-59	初代	1985	閩南
B207	女	20120429	教會	50-59	初代	1992	客家
B208	男	20120501	肯德基	40-49	3 代	1985	閩南
C201	女	20120422	自宅	50-59	初代		閩南
C202	男	20120423	自店	40-49	初代	2011	客家
C203	女	20120423	C204 家	50-59	初代	1975	客家
C204	男	20120423	自宅	40-49	4 代	2010	閩南
C205	女	20120424	教會	50-59	3 代	1972	客家
C206	女	20120425	協會	50-59	初代	1974	客家
C207	女	20120430	自宅	60-69	初代	2012	客家
C208	女	20120506	教會	40-49	初代	2010	客家

二、研究方法與研究設計

(一) 研究方法：田野訪談與參與觀察法

本研究嘗試利用田野訪談的方式做為探討本議題的研究方法，田野訪談的名稱很多元，如：無結構的、深度的、民族學的、開放的、非正式的以及長時間的（Neuman 著，朱柔若譯，2000：690）。田野訪談是對於一個研究主題設計訪談大綱，然後依照訪談大綱的議題來訪問受訪者，但在訪談的過程中可以不用照著訪談大綱上的議題順序來做訪問，一切依照當時的情境與受訪者的談話狀況而定。而後統整受訪者所說的內容，找出需要深度了解的部份，然後再進一步的再次訪問受訪者，藉由多次的訪問，筆者從中去探討、分析受訪者所回應的內容，進而整理出筆者的看法、見解。本研究的研究方法，依照訪談的次數又可稱為「多次性訪談」，「多次性訪談通常用於追蹤調查或是深入探究某些議題，可以有一定的結構設計，由淺入深的由敘事性的訪談到意義的解釋」（陳向明，2009：232）。美國學者塞德曼（Seidman, 1991）認為，如果要深入的了解問題，最少要進行三次訪問，第一次是概略性的了解受訪者的經歷；第二次是針對研究議題詢問目前狀況，著重在細節的了解；第三次則是著重在受訪者的認知與情感層面，請受訪者對自己的行為做反省與說明（轉引自陳向明，2009：232）。而本研究主要是設定為「二次性訪談」，第一次訪談即了解受訪者接觸、接受基督教的經過，且詢問受訪者信仰基督教之後的生活情形，第二次訪談期望是了解受訪者對於客家文

化與基督教文化的詮釋與了解，並且想了解他們是如何向非基督徒解釋其文化中的儀式以及了解他們如何將他們對於基督教的詮釋向他人介紹或傳揚基督福音。

訪談法除了有像前段所提的多次性訪談之外，還有如 Schutt (2010: 386-388) 所說的密集訪談或是深入訪談，主要是希望受訪者能用他們的語言表達出他們的想法，以及能夠從受訪者所處的生活背景中去了解研究者所想體會、得到的事物；這樣的密集訪談或是深入訪談是屬於開放式的訪談，訪談的內容、順序不會受到訪談大綱的限制，而且這樣的訪談通常需要花費較長的時間，在訪談的過程中研究者可能要針對受訪者所說的話一再的追問，並且在事後將整體訪談內容做整理，統整出一個組織脈絡，進而得到該研究想要達到的一些成果；「密集訪談比較像是夥伴與夥伴之間的對談，而不是研究者對研究對象的談話，有些人會將密集訪談稱為『目的性的會談』」(Schutt 著，高美英譯，2010: 386-388)。

訪談就是一種對話的過程，而訪談的結構與目的往往由訪問者來做決定；訪談是一種專業的互動，研究者與被研究者在其中謹慎的詢問與傾聽，彼此交換意見、觀點 (Steinar Kvale 著，陳育含譯，2010: 10)。在訪談的過程中，往往會有一種權力不對稱的形式產生，因為訪問者與受訪者之間就是存在著不對稱的關係，訪問者可以自由的控制訪談的內容以及訪談的步調，但受訪者也有保持不告知的權力，所以兩者之間的互動是個微妙的關係。然而，訪談法雖然主要的重點在於訪問，但對於受訪者的言行舉止，需要一併的紀錄，便能更清楚的瞭解受訪者所要傳達的意境。

對於訪談的內容，訪談者與受訪者雙方要在訪談進行前事先做過確認，訪談者有必要告知受訪者接受訪問的內容將運用到何處，且尋求受訪者的同意，更謹慎的做法是希望受訪者可以簽署訪談同意書，同意訪談內容的用途範圍，且同時訪問者要向受訪者保證絕不會在不相關的場合向他人提起訪談的相關內容。

此外，本研究除了採用田野訪談的方式進行研究之外，也會將參與觀察法納入本研究的研究方法，期望能夠透過與受訪對象一同參與教會的聚會或其他活動，從中去了解受訪者對於教會聚會或活動的參與度，以及受訪者在教會當中所扮演的角色，因這些方面皆會影響受訪者對於教會的認同以及對於參與活動的自我認同，筆者期望從參與者的角度來觀察受訪者的態度，以此來分析受訪者本身如何協調基督教文化與客家文化這兩者不同的文化。

參與觀察法是一種可以將發生的事件、參與事件的人或物、事件發生的地點以及事件發生的背景、特殊狀況做清楚的描述，也可以清楚的說明整個事件的來龍去脈、發生的因素等，最重要的是，參與觀察法可以從一個參與者的角度來看這個事件，更能夠貼近所要描述的事件，更能夠確實的描述該事件。「參與觀察法特別適用於探索性研究、敘述性研究，以及目的在取得理論性解釋的一般性研究」(Danny L. Jorgensen 著，王昭正、朱瑞淵譯，1999: 19)。

參與觀察法很重要的特色在於，使用圈內人的概念來作探討，研究者要先融入研究的環境當中，再藉由研究者在這過程中所接受、感受到的氛圍以及對被研究者的瞭解，來進一步的揭露被研究者的日常生活中的意義，期望能夠做出更貼近於現時情境的研究內容（Danny L. Jorgensen 著，王昭正、朱瑞淵譯，1999：21）。

（二）研究設計

本研究主要針對各教派與各教派所屬教會之宣教策略做比較，從宣教策略的探討當中試圖建構教派與教會當中所認為的客家文化，也會針對不同的教派所屬之教會當中的客家信徒與非客家信徒之信仰歷程做詳細的分析與比較。因為若只單方面從客家信徒的觀點來探討教會的宣教策略對其信仰歷程的影響來作討論，有失偏頗，因此期望能夠從在教會當中的非客籍信徒對於客籍信徒之了解與詮釋，佐證客家信徒的信仰歷程是否受到宣教策略之影響。

本研究將各教派所屬教會之牧者視為自變項，而將各教派與各教會的宣教策略與客家文化視為中介變項，而各教會當中的客家信徒之信仰歷程與非客籍信徒之信仰歷程視為依變項。本研究除了在研究方法上運用田野訪談方法與參與觀察法之外，在理論的部份企圖運用宣教理論與族群理論來詮釋信徒的信仰歷程。

第二章 文獻回顧

文獻回顧的部份共分為三節，第一節是從宣教學的理論來定義何謂宣教，以及對於宣教策略與文化之論述；第二節是說明何謂客家宣教，並且回顧前人的研究來探討客家宣教薄弱之因素與客家宣教所面臨的衝突；第三節則是整理一些族群理論，因本研究除了要以客家族群作為研究對象，且期待用不同族群的眼光來認識客家族群對於基督教文化的了解。

第一節 宣教

一、何謂宣教

宣教 (Mission) 的拉丁文是 *missio*，它有「差遣」或「受差」兩種意思；宣教用廣義的看法是指特定的任務，更具體的說法是透過短期的目標與策劃達成長遠的計畫與目標，因此宣教又可譯為「使命」(黃伯和，1990：113；Christopher J. H. Wright 著，李望遠譯，2011：3)。宣教以狹義的角度來說明，加爾巴特認為它是意謂著差遣的意思，「差遣到萬族去做見證，差遣就是基督子民存在之根底，也是基督子民全部事工之基礎」(布勞·約翰，1983：141)。黃伯和 (2002：123) 則認為狹義的宣教是指領人歸主。宣教不能只以耶穌的大使命或五旬節的聖靈降靈為差遣或受差的神學依據，必須要以最根本的「上帝的差遣」為根基(黃伯和，1990：114)。

簡單來講，筆者認為宣教就是基督徒向非基督徒傳講基督宗教的福音。「從基督宗教的角度來看，宣教乃是指透過上帝所差的使者向世界宣告祂的旨意信息，或去完成上帝所交代的特定任務」(黃伯和，1990：113)。所以宣教可以是為一個動詞，有向外傳播的意思，「宣教是向基督教以外的世界宣揚」(封尚禮，1974：36)，而宣教的內容主要是「宣揚上帝的拯救」(陳南州，2006：9)。舊約時代上帝透過摩西帶領以色列的百姓出埃及；新約時代耶穌行神蹟醫治癱腿的、瞎眼的人，這些為的都是要宣揚上帝的拯救。而宣教的特徵是「往萬族去」，這裡指的萬族應包含兩種：1.不認識上帝的人；2.其他國家的居民(布勞·約翰，1983：142)。因此，宣教若以對象來作說明可分為兩種，一類是向沒有聽過基督福音的人來傳揚福音；一類是指向不同國家、不同文化以及不同族群的人傳揚基督的福音，因最早以先，基督教只存在猶太人當中，然而上帝是普世的、是萬物的主宰，祂愛世上的每一位人，不同族群、國家、文化的人民皆是神所創造的，神要透過宣教，「宣教就是基督主權的召喚」(布勞·約翰，1983：100)，使萬國萬民皆可聽到上帝國的福音，且使得萬民皆成為基督的門徒。使上帝國的公義、和平臨到世上，讓上帝重新掌管世界，讓萬民重新得著神的應許與榮耀，由此我們可以說「宣教不僅是基督權柄覆蓋世界的『後果』，也是基督得權柄的『實現』」(布勞·約翰，1983：130)。就如同基督徒常常背誦的主導文所說的內容一樣，上帝的國要降臨這地，因為這世間的權柄、國度、榮耀全是屬於上帝的。

宣教與教會常會讓不了解基督宗教的人有所誤解，「宣教不是佈道或設立教會的同義詞，而是教會以宣講（Kerygma）、教導（Didache）、團契（Koinonia）和服事（Diakonia）進入世界，完成使命」（曾昌發，1994：237）。宣教與教會往往會讓人們誤解其優先順序，「宣教，是教會的本質，沒有了宣教，教會立即喪失其受召的身份。教會從事宣教運動是沒有時、空限制的。因此，教會不應當把宣教視其事工的一部份，教會應把本身看為是宣教的一部份」（黃伯和，1993：序）。由此看來，宣教是主要任務，而教會只是宣教過程中所建立的會所，為了是要使宣教得以順利開展。

人們對於宣教與教會的關係會有如此的模糊不清，主要因素要追溯至殖民主義時期，西方的宣教師、差會隨著殖民母國而到殖民地建立教會從事宣教事工，循著這樣的模式下來會讓人們誤以為宣教是為了教會而來，宣教的目的是為了教會得著更多的信徒，為了教會建立起更多的教區與宣教版圖，這些皆是以人的眼光來看待宣教事工。然而，我們所要追求的是上帝國的福音，宣教是為了上帝國的福音傳揚，因此「宣教不是為了教會而設的；教會是為了宣教——上帝的宣教——而設的」（Wright 著、李望遠譯，2011：XX）。

宣教又因著時代的不同而有不同的宣教對象，也因著宣教群體、對象的不同而發展出許多不同的宣教神學。舊約時代的宣教對象、宣教觀為：亞伯拉罕→以色列民族→外邦人、全世界；新約時代則是：耶穌→門徒→普天下、全世界作主門徒（江榮義，2010：158）。「宣教是活生生的，是人與人面對面（即使是通過不同媒體）針對個別或族群生命之更新與救贖的掙扎」（黃伯和，1993：26-27）。宣教是透過與宣教對象所處的歷史脈絡、文化背景以及社會生活環境之互動，而使得宣教對象經歷到神的大能與作為，所以宣教是「對跨文化的人傳福音」（江榮義，2010：173）。劉清虔認為「基督教的宣教是上帝國的宣教，也是耶穌基督的宣教」，而余瑞美更進一步說明「上帝國的宣教已成為當代的宣教典範，其所強調的是處境化、進入文化化、普世化、宣揚救恩」（轉引自林娟芬，2004：198）。所以當代的宣教是一種強調與文化對話的宣教，因著所強調的觀點不同，而發展出不同的宣教神學，如實況神學、處境化神學、鄉土神學...等。李興雄（1992：1）認為「今日的宣教應朝向了解現代化的真相與本色化的方向努力」。所以今日的宣教是重視各族群文化的宣教，宣教並不是單方面的異文化的接觸，而是兩者文化彼此的互動與磨合。

宣教是一種委身，「沒有委身就沒有宣教」，要成就宣教是需要具備四個 ready：（江榮義，2010：68-69）

1. Ready to pray；隨時預備禱告
2. Ready to preach；隨時預備講道
3. Ready to move；隨時預備搬家

4. Ready to die for Christ；隨時預備為主殉道

禱告是與神溝通，我們可以將個人的需要與神對話，也可以替需要幫助的人代求；隨時準備講道宣揚基督的福音，這是我們作為基督徒的偉大使命；作為基督徒要有行動力，處處傳揚主的福音，為主作見證，哪裡需要就要往哪裡去；宣教是與他文化作對話，我們看到初代教會的信徒常常受到迫害，然而他們還是沒有放棄信仰，雖然在現今社會鮮少遇到像初代教會的那種逼迫，但多少仍會受到他者文化的挑戰，我們需要為主一搏的決心，要為主活出見證。「『道成肉身』是基督教信仰的中心」（江榮義，2010：73），耶穌基督為了拯救世人，降生到世上，傳揚基督的福音，且為了我們世人的罪被釘在十字架上，如此偉大的恩典，我們應當以此相報，要有預備為主殉道的心。

宣教是基督教專有的名詞，同樣具有宣教理念的名詞用在佛教當中稱為「弘法」，不同的宗教對於相同的行為或意義有不同的名詞，宗教的對話即是從這些相同的事務當中來探討不同的宗教的立足點與觀點。而以基督教來講，「宗教的對話受到教會神學立場影響，教會的神學又受到教會宣教觀所左右，因為神學是在教會的宣教活動遇到緊急狀況或危機時，為回應問題而產生的，所以宣教是神學之母」（李孝中，2006：397）。由此我們可以了解宣教是一個重要的概念，且宣教對於教會的活動來說是處處皆可視為宣教，我們可以透過任何的事物來宣揚基督福音。

而以佛教來說，與基督教的宣教概念較為類似的名詞為「弘法」。李成智（2011：7）認為「普渡眾生，讓眾生脫離罪惡就是弘法」。弘揚佛法是指具有道德的僧人常住在那個地區，給那裡的人開示，做為那地方教導道德知識的老師；而這位僧人同時需要具備一定的教學技巧，教導眾人什麼是對與錯、好與壞、善與惡、該與不該，直至讓他們產生信仰，使他們開始修行佛法，逐漸的滅除自己的煩惱（李成智，2011：16）。針對上述基督教的宣教與佛教的弘法來對比，筆者認為宣教與弘法雖然同樣都是向人傳揚宗教的行為，但宣教是個人接受到福音之後而得到的感受，弘法則是直接的方式教導眾人，直接將具有道德的觀念植入人心。

二、宣教策略與文化

台灣是個多元文化的國家，族群上有閩南、客家、外省、原住民以及新住民，共同生活在這美麗的寶島，族群間往來互動頻繁且融洽，不同文化之間的交流充斥在人們的生活當中，不僅活化了各個族群的文化內涵，更創造出許多不一樣的文化風貌。台灣是個自由民主的國家，對於不同的族群文化具有高度的包容力，不只是對於定居於台灣的閩南、客家、外省、原住民以及新住民的文化有保存與發揚的空間，甚至是對於來台灣從事勞務工作的東南亞的外籍勞工的文化也特別重視，如泰國潑水節等相關的文化節慶活動，不僅重視既有的文化，且包容外來的文化，使得小小的台灣，猶如聯合國的縮影，使台灣成為文化的搖籃。

說台灣是文化的搖籃，也可說台灣是宗教的搖籃，世界各大宗教皆可在台灣自由的傳教，天主教、基督教、伊斯蘭教、佛教、道教、印度教、藏傳佛教、摩門教...等各大宗派在台灣皆可看到其蹤跡。然而，不同文化的宗教要如何傳入台灣社會，並且撼動台灣人的心，使台灣人不僅可以接受且接納這些外來的宗教。鄭志明（2011：1）認為在當代社會中，不論是傳統宗教或新興宗教，本質上都具有擴散性與再造性，因應著當地民眾的文化內涵而不斷的調整與轉變，發展出屬於當地文化的宣教策略，來因應當地的民俗風情與價值判斷，所以任何一個宗教皆需要保有創新的能量，才能在台灣的社會中保有一席之地。

談論族群文化對於基督宗教的論述，多數人皆認為宗族的觀念影響至深。瞿海源（1985：111）認為要談論宗教信仰必須要將家庭觀念、家庭制度一併納入討論的範疇當中，因台灣的社會文化受傳統中國文化影響甚深，而中國的宗教信仰又常常與家庭制度有密切的關聯性，所以要談論台灣的宗教信仰的同時，也要將當時社會環境所展現出來的家庭、宗族概念置入討論的範圍；而家庭與宗族的制度、觀念和傳統宗教最有關聯的議題就是祖先崇拜的議題。然而，以整體台灣社會來看，不論是一百多年前的外國宣教師來台宣教，或是當今社會的教會宣教，面對非基督徒常被問到的問題就是信仰與祖先崇拜的衝突，往往不能接受基督教的原因皆是「背祖忘宗」這沉重的罪名。

因此，無論基督教或是天主教在面對台灣社會，要在台灣地區從事宣教事工，首要挑戰的問題即是傳統的民間信仰仍然保有很強的持續力，據瞿海源的說法，台灣人所信奉的民間信仰是造成天主教於 1964 年以後發展遲滯的要素之一（瞿海源，1981：144）。而民間信仰所衍伸出來祖先崇拜的議題，即是基督宗教所不可逃避的問題。經過長期的文化接觸與演變，有些教派會採取折衷的立場只追思不祭拜，甚至有些教派會主動辦理敬祖的儀式，或有些教派會將聖經經文的意思與祖先崇拜的意義相結合，創造出新的儀式，將宗教與祖先崇拜的意義重新詮釋，如溫永生（2003：137-143）所提出的追思三禮。²⁴

從前述所言，基督宗教與祖先崇拜所產生的問題已有折衷的解決方式，然而，第二個所要面對的問題是台灣的族群與基督宗教之間所產生的問題。根據聖經的說法「你們往普天下去傳福音給萬民」（馬可福音十六章十五節），是希望世界各地皆能聽到與領受基督的福音，是希望福音能夠不分族群的傳到全天下人當中。但世界何其大！有如此多的族群，因而產生如此眾多的文化，要將基督的福音遍傳各地是如此艱辛、浩瀚的工程。當基督教傳入台灣時，也是經歷過一段披荊斬棘、筚路藍縷的階段，因著文化的不同，有些族群較有積極汲取他種文化的特性，有些文化造就了保守的性格，使得台灣的各種族群接受基督宗教的程度大不相同。而客家人就是屬於較為保守的族群，為了堅持「尊祖敬天」的傳統，而

²⁴追思三禮主要分為：倒水禮、獻花禮、點燭禮三種。倒水禮意為「飲水思源」且有高舉神的意思；獻花禮意為「懿德流芳」且有尊崇基督的意思；點燭禮意為「榮神益人」且有懇求聖靈的意思（溫永生，2003：139-141）。

不易接受外來的宗教信仰，這是其中一項因素；此外，馬偕曾在宣教過程中說過「他們都說客家話，然而年輕人多學會福佬語，將來客家可能被福佬同化而消失」（馬偕著，林耀南譯，1959：84）。因台灣社會一直以來都是閩南人為主的社會，閩南人是台灣第一多數的族群，客家人位居第二，人數約有 575.3 萬人，²⁵然因閩南人與客家人皆屬於漢族，共享中華文化，所以在民情風俗、生活習慣上面皆大致相同，唯一較為不同的地方在於語言，但因客家人在社會當中屬於相對的少數，所以往往與閩南族群接觸時，皆會自動的說起閩南語，這樣的情形直接被馬偕認為有朝一日，客家人會被閩南人同化，所以不用特別針對客家人的客家文化來做進一步的認識與了解，更不需要為了宣教而學習客家話，所以導致早期的宣教師學習客家話的人數不多，連客家人的牧者也都學說閩南語，在閩南地區從事宣教事工，少有關心客家地區的客家宣教事工，這也是造成早期的客家宣教一直積弱不振的原因之一。

整體來說，因著前面所提的兩項因素（祖先崇拜與被忽視）使得早期的客家宣教處於弱勢，近年來全國的宣教事工開始重視清明掃墓的傳統文化，各教派之間也都紛紛在教會的聚會當中開始舉辦追思敬祖活動，相對的對於客家族群所看重的祖先崇拜也因此而得到解決之方法；而對於客家宣教的重視，更因為行政院客家委員會的成立、全國各地相關的客家研究機構的成立，使得客家宣教的事工也開始被教會團體所看重，因此，按照這個邏輯來看，客家宣教的蓬勃發展應是指日可待，且就目前的現況來看應該是蒸蒸日上。但就筆者的觀察，客家宣教的實質成效跟目前檯面上所了解的情形應該是有段差距的。

曾經有人說過，台灣的原住民文化得以保存且發揚，台灣基督長老教會在當中扮演了很重要的角色，因台灣基督長老教會翻譯了許多原住民語的聖經，成立了許多原住民族的中會、教會，且在聚會的過程中運用原住民族的語言，在許多教會機構的國際會議場合中介紹台灣的原住民文化，因此使得原住民族語言與文化得以保留且沿用，這是福音本色化的結果。由此看來台灣基督長老教會對於福音的本色化是如此的重視，且台灣基督長老教會給人的印象就是重視本土文化的教派，所以在宣教的事工上一定會看重當地的文化背景，也因為如此，以台灣基督長老教會體系的許多碩博士生、牧師的論文、著作皆在探討各族群的文化與基督信仰的相關議題，有關於客家文化的相關著作也非常的多，也探討出許多有關解決客家宣教的一些實質作為，然而，就筆者的觀察，真正運用文化的策略而使得客家人信主的可能是少之又少。以目前的現況來看，要像原住民族的宣教方式使用客語當為崇拜的語言，幾乎是不可能，以全國來看，只有少數的幾間教會使用全客語的禮拜；而以文化的角度來看，使用融入文化元素的追思三禮做為追思敬祖的儀式的又分為有贊成與不贊成的教派、教會，並不是整體教會有合一的共

²⁵依據 99 年至 100 年全國客家人口基礎資料調查研究，《客家基本法》定義之客家人口佔全國人口的 18.1%，推估約有 419.7 萬人；自我單一認同為客家的人口佔全國人口的 13.6%，推估約有 314.7 萬人；自我多重認同的客家人口為 18.5%，推估約有 428.6 萬人；廣義定義的客家人口為 24.8%，推估約有 575.3 萬人。

識。既然如此，那目前以全國來看，從事客家宣教的三大教派是如何成功的在客家宣教事工上感動客家人成為基督徒呢？

策略與目標就猶如過程與成果，策略的運用是為了要達成最終的目標，最終的目標是唯一的，但策略的運用可以很多元。所以「策略」是一種手段或方法，它「是可以因著行動目標的改變而改變，它不是必要的，是可以被取代的」（蔡維民，2010：78-79）。策略會因著操作者與被操作者的不同而產生不同的策略，策略也會因著時、空背景的不同而有不同的策略產生，因此，策略並不是一成不變的，它是容易被取代的。策略是屬於大方向的方針，策略的制定往往都是屬於概略性的概念，是比較抽象的理念，而真正要執行達成目標的是具體的「作法」。本文所提的「宣教策略」，即是「傳揚福音的策略」。筆者已於前一段說明了宣教的概念，宣教具有「差遣」與「受差」的概念，所以宣教策略即是差遣人或接受差遣去傳揚福音的策略，因著不同的宣教策略會產生不同的神學思想，如實況神學、鄉土神學...等。

宣教策略的運用主要是為了讓宣教事工可以更有效率的開展，為了讓更多的人接受到基督宗教的福音而制定的。宣教策略的制定會因著不同的族群、不同的地域、不同的文化而制定不同的宣教策略，且會因著不同教派的屬性而有不同的特色的宣教策略，如台灣基督長老教會是一個重視本土文化的教派，在其〈台灣基督長老教會信仰告白〉當中即有明確的提及「...我們信，教會是.....，是普世的，且根植於本地，認同所有的住民，.....，我們信，上帝賜給人尊嚴、才能，以及鄉土.....。」²⁶因著這樣，台灣基督長老教會的宣教策略較多著重在文化的策略，像是藉由傳承與保存原住民文化、客家文化作為宣教策略，透過族群文化與基督教文化的對話來達成宣教事工。此外，因應著社會的需要，各教派也發展出不同的宣教策略，如社區事工宣教策略、教育事工的宣教策略、族群文化宣教策略...等各種宣教策略，以下分別針對不同的宣教策略來作說明。

（一）社區事工宣教策略

有些教會、牧者的看見是認為台灣教會不復興的原因在於沒有關心社區，教會與社區宛如兩種不同的世界，教會的圍牆與大門成為教會與社區的藩籬，教會不關心社區而社區的居民也不認識教會，因此始終無法建立良好的互動關係，無法使教會成為當地的祝福（蔡維民，2009：225）。蔡維民藉由觀察湖口浸信會而歸納出幾點社區宣教策略：（蔡維民，2009：225-228）

- 1.從青少年著手，間接帶動家長的參與。
- 2.重視「非宗教性組織」的功能，並且捨棄「教派」之別而與其他教會結盟。
- 3.強調「生態」並結合當地自然資源，為教會的社區工作提供更大的正當性。

²⁶ 資料來源：台灣基督長老教會信仰告白 http://www.pct.org.tw/ab_faith.htm，20120430。

4.強調「教育」與「宣傳」的重要性，潛移默化當地居民。

5.巧妙地將「宣教」至於「社區發展」之後，不至讓居民反彈。

從上述的宣教策略可以了解，宣教並不是單純的傳揚福音而已，宣教也並不是只重視教會的事工，宣教是透過任何可以與人作良好互動的方式來從事宣教。蔡維民認為台灣的浸信會是屬於「福音派」的教會，所以傳福音為教會的首要功能，教會所作的一切事工皆以不偏離「領人歸主」的核心目標，所以社區工作也是一種福音工作，且蔡氏認為宣教就是一種「見證」，我們是透過「服事人」來「服事神」，因此，教會推展社區工作是責無旁貸的（蔡維民，2009：232-233）。

社區宣教策略的制訂並不是只從教會的觀點來看地方社區的需要，很多時候也可以從社區當中較多人信仰的宗教來觀察該宗教如何與地方人民互動。葉豐盛（1981：58-59、61-62）認為教會要具備社區功能與社會使命，要使得教會變成地方性的教會，讓更多人可以進來使用教會的資源，進而讓他們有機會接觸福音；葉氏觀察到義民廟為地方上的行政、政治與文化中心，各族群、階層的人皆在其中有所互動，因此在地方上具有一定影響力，所以期望教會也能成為一個地方的中心，為地方提供需要的協助，諸如關懷弱勢、照顧鄰里等社會福利的提供。

通常我們探討一個體制、制度的改變，從有形的具體行為改變可以看到立即的效果，但那只是治標不治本的改變，最重要的還是在於人心的轉變，就以最顯而易見的教改來說，教育主管單位為了減輕學生的負擔，一再的修改升學制度，以為透過具體的升學管道的開放就可以減輕學生的學習負擔，殊不知影響學生壓力重擔的來源是家長們心中所建構已久的升學主義觀念，一旦這些觀念未除，教改很難有成功的一天。同樣的，黃清立（2008：55-60）認為教會要做社區總體營造與地域性社區宣教做起，凝聚社區民眾的向心力最重要，社區總體營造主要是要凝聚社區居民的向心力、認同感，信仰的傳遞也是從人心開始，所以先從營造新文化與人的新視野才能夠開始談信仰，社區居民有新觀點之後，再來從事社區的宣教事工才會得到事半功倍的效果。

而前面談了有關社區事工的宣教策略，我們了解凝聚社區居民的向心力與建立居民對於信仰的新觀念是很重要的，且社區的宣教策略不僅是以教會的角度來制訂，也可以透過觀察當地最具影響力的宗教的模式學習之，並且有效的運用各種可以與當地居民接觸的方式來達到宣教的效果。湯振安、葉輔銘（1985：133）根據《隱藏的一群》所做的統計，認為客家教會增長因素排名第一的是「教會有成功的服務」，所以認為教會要成為團隊服事的中心，要對社會、社區當中的民眾提供一些服務，做為福音預工，期望透過對社會、社區的服務工作，可以讓更多人接觸基督教福音。

（二）教育事工宣教策略

十年樹木，百年樹人，教育是百年大計，且教育事工是基督教色彩最淡薄、最容易使人接受教會的一項管道。一般的普羅大眾對於宗教的追求或許不是如此強烈，但對於學習知識、技藝卻是有迫切的需要，因此教會看見人們的需要，廣設許多語言班、才藝班，為的是要能讓一般民眾有機會接觸教會，軟化其個人的心思意念，進而領人參與教會的活動，聽基督的福音。教育事工的宣教策略並不是近年來的產物，早在殖民主義盛行時期，西方的宣教師到東方、第三世界傳教即帶著西方的文明到世界各地，在各個宣教區廣設神學院與各級學校從事教育事工。而現代教會的作法則是因應社會的需要開設課輔班、英文班以及各類才藝班，不僅在教會開設各類的教育課程，且會配合學校單位開設品格教育、晨間說故事以及得勝者課程²⁷等相關的品格養成教育與生命教育課程。

教育事工主要是針對兒童與青少年所開設的許多課程，目的是為了要「**從孩童切入，間接帶動家長的參與**」（蔡維民，2009：225）。黃天人牧師認為做在孩童身上的教育事工主要是在「**鬆土**」，為的是要將福音的種子撒入孩童與其家長的心中，藉由教育的事工，使得父母與孩童皆可接觸到教會，且可以增進孩童與父母有共同的話題，建立更好的親子關係，也可以接觸到基督的福音（轉引自蔡維民，2009：225）。的確，以筆者的經驗來看，一般的成人很難進到教會參與教會活動，但若因為家中的小孩參與了教會的活動，他們會為了要參與小孩的活動而進到教會當中，所以很多時候教會會透過許多教育事工的舉辦，期待可以吸引更多的人進到教會當中聆聽基督福音。

台灣的基督宗教教派眾多，且在許多都會區皆可看到教會林立其中，相信許多台灣民眾的共同回憶皆是小時候有接觸過教會，或是幼稚園時期讀過教會的學校，或是在青少年時期曾參與過教會所開設的各類課程，教會團體會透過各種類型的教育事工吸引當地的民眾前來教會，並且透過這些課程的學習與民眾有所互動，且讓他們間接的認識基督宗教。謝秀琴（2008：29-30）認為外國宣教師最常運用的宣教策略就是開辦英文班，透過英文班的開設可以吸引當地對於學習英文有興趣的居民來到教會，並且透過英文班的課程進行中穿插傳講聖經故事，使人們可以在不具排斥的心情當中聽到基督的福音；此外，也會因著宣教師的恩賜而開設烹飪班、親職講座等課程，期望能夠在這些不具有強烈宗教色彩的課程當中，提升人們參與教會活動的意願。但謝氏也提到，一般的非基督徒也都樂意參與這些教會所辦的活動，但他們皆是以休閒活動的角度來看待這些活動，對於是否更深入參與教會的小組聚會，有些人不諱言的提到，除非是人生經歷過許多

²⁷ 「得勝者課程」主要是指針對校園青少年實施生命教育團體輔導，特別是在國中階段。這是由「得勝者協會」藉由訓練各地的基督徒義工所進行的社區與校園青少年輔導。除了生命教育輔導之外，該協會的工作內容還包括「社區輔導義工招募、訓練與組織」、「校園及社區青少年宣導教育與休閒活動之提供」、「教師研習、親職教育與社區講座」、「青少年輔導教材研發與活動策劃」、「建立青少年輔導網路」等等（引自蔡維民，2009：206）。

不如意的事，不然不會想要接受基督宗教，尋求教會的協助（謝秀琴，2008：30-31）。

（三）族群文化宣教策略

族群文化的宣教策略長久以來都是基督宗教設法進入族群文化濃厚地區所看重的宣教模式，如台灣基督長老教會對於原住民的宣教事工，重視原住民族文化，替原住民族翻譯聖經，鼓勵原住民族運用獨特的歌聲與舞蹈來讚美上帝，將原住民族文化保存且向外發揚，而同樣的，天主教對於族群文化的宣教策略也多有著墨，如張欣儀（2004：32-52）提到天主教對於桃園復興鄉的宣教策略有多項，其中與泰雅族文化相關的宣教策略有：1.為了織布文化的傳承而創辦家庭裁縫班；2.為了培養泰雅族人的儲蓄觀念而於1969年開辦「聖十字架儲蓄互助社」，但因泰雅族人無良好的金錢概念，只借貸而不還，所以該儲蓄互助社僅只維持了十年；3.神父在傳教過程中不間斷的作紀錄，無意間替泰雅文化作了有效的保存，將許多失傳的祖先遺訓皆紀錄下來，且神父會利用時間穿梭在各學校中教授自編的教材，傳承泰雅族母語，並且會將傳統文化的神祇與基督教文化作聯結解釋，縮小彼此之間的文化衝突。

然而對於台灣的客家族群與閩南族群來看，皆屬於中原的漢民族，共享中華文化，且因為接受現代化的程度高於原住民族，使得傳統文化的保留並不像原住民族來的如此明顯，以教會團體來看客家族群與閩南族群的傳統文化最多僅存在於語言以及祭祖的觀念當中。以張欣儀（2004：54-140）的觀點來看，天主教對於客家族群與閩南族群的宣教策略並沒有太大的差別，主要關注的焦點仍是在敬天與祭祖，針對這樣的傳統文化，天主教方面也頒布了許多的會議條文，整體而言只要不涉及迷信的傳統儀式，皆可獲得教會的支持，且天主教會試圖將天主教的教義與傳統的文化做結合，如露西亞修女即將客家人所拜的「天公」與「天主」作連結，企圖讓客家人能與天主教會更親近。

對於族群文化的宣教策略，以神學的觀點來看就是重視福音的本色化，以及將福音場合化。李興雄（1982：29）認為福音本色化²⁸可以提升台灣客家族群的精神層面，可讓客家人在福音中尋找到作為客家人的尊嚴。葉豐盛（1981：54-58、65-69）認為教會要認同傳統文化，因為「**宗教須藉文化而發揚，文化須賴宗教以培養**」，因此在客家地區的宣教必須要發展本色化神學，將基督教神學與客家地區的傳統文化相結合，且要將客語視為宣教的語言，與客家人互動可以增加親切感；此外，對於教會的建築最好能夠融合當地的文化特色，更能夠讓當地居民認同教會，進而參與教會活動；另外，對於客家人所重視的祭祖的行為，只要不

²⁸本色化：當外來文化與本土文化接觸時，外來文化逐漸演變之後，在當地落地生根，成為本土文化，此即本色化；基督教在台灣所產生的本色化現象有：文字的本色化如聖經翻譯、文化及儀式的本色化如敬天祭祖、社會事務的本色化如長老教會關心鄉土、尊重人權、促進社會發展，以及發表各項聲明及請願運動、教義的本色化如有些新約教會認為神在東方興起先知，揀選一塊聖地—錫安山等各種層面的本色化（引自顏家俊，2002：101-103）。

涉及迷信皆予以尊重，且需要具有同理心去看待客家人，可將耶穌比喻成義民，用比較能夠讓人了解的比喻來向客家人說明，耶穌也跟義民一樣為了客家人而犧牲，只是耶穌復活了，而義民沒有。湯振安、葉輔銘（1985：128）認為福音要場合化，將聖經的信息應用到文化當中，只要不曲解聖經的意義和權威即可，例如可以接受客家人敬祖先的傳統文化，將其轉化為聖經所教導的要孝敬父母，因為客家人敬祖的觀念當中保有孝道的精神，但基督教所重視的是現世的孝順，家中子女要對於在世的父母、長輩保有尊敬與孝順的態度與行為表現，而不是一昧的從祭祖的行為展現孝道，但卻不重視現世家中長輩的孝順；客家山歌也可以保留原本的曲調風格，而將其中的歌詞改為福音的信息，不僅可以繼續傳唱其曲調，還可透過音樂將福音傳給眾人知道。

基督福音是普世性的，按照上帝給予使徒的使命是要將福音遍傳於世界，要讓上帝國度降臨世界每個人的心中，因此基督宗教首要面臨的問題就是異文化的宣教。教會要成為族群文化之根，教會若能研究少數族群的文化，並且將該文化與基督教文化做連結，不僅可以發揚該族群文化，且可以將福音傳入該族群當中（湯振安、葉輔銘，1985：138）。黃清立（2008：41）認為宣教工作要與本土文化作連結，若福音無法與人們的日常生活作連結，福音是無法根植人心，所以更深入的說法是「基督信仰要經過轉譯（translated）到文化的過程，才有可能存在」。文化是人們生活的根本，早期的宣教都以為只有不同族群的文化才是異文化宣教，現代的宣教觀念認為只要是向非基督徒宣教皆是異文化宣教，因為一個個體存在社會當中必定會吸收與習得該社會文化的因子在其個體身上，當他面對基督宗教時會用個體原有的價值體系來看待基督宗教，因此即產生了兩者不同文化的對話。所以當一位基督徒對於一位未信主的客家族群說明、解釋基督宗教，向其傳揚基督福音時，即是一種異文化的對話，也是一種客家宣教的模式，更可說他是透過個人的轉述，正在進行基督信仰的轉譯，期望能夠讓人了解基督宗教之內涵。

所以依照上述的論述可以了解，基督宗教對於客家宣教都有持續進行中，只是對於宣教的觀念定義有所不同，一般人認為要對一整個族群、地區從事宣教才算是宣教事工的推展，但其實宣教事工只是人對人之間的互動而已，所以對於客家族群的宣教，也可以有這樣的視野來看待，或許轉化成人際之間的互動交談更能有效的達成客家宣教。但許多教會人士仍是運用舊有的思維看待客家宣教，藉由許多研討會的舉辦，一再的想討論出有效對於客家宣教的宣教策略，且許多策略不論如何修改皆是大同小異，如江永遠（1982：41-55）提到早期的客家宣教的一些策略，如：1.視客庄地區為宣教區；2.重估客家傳統文化的價值；3.宣教用語的考慮，用一般人易懂、易接受的詞句來傳福音；4.擴展客家宣教中心的功能；5.出版客語聖經與聖詩；6.培養優秀的客家人才；7.關心外出的客家人。經過這麼多年的努力，有些策略已經正在進行中，如目前已經在桃竹苗地區成立了客家宣教中會，客語聖經也已經出版；然而有些策略仍有待加強。陳胤安（2010：

461-462) 認為宣教策略可以結合客家文化，創造新的文化內涵，才能夠融入客家社會，如陳氏提出溫永生所規劃的「追思三禮」。雖然族群文化的宣教策略很重要，但是關鍵仍是在於是否打動人心，即便有再好的族群文化的宣教策略，若是基督宗教的內涵無法打動人心，無法與個人建立良好的互動關係，成果仍是有限。

(四) 培訓宣教人員宣教策略

教會除了要積極的向外傳揚福音之外，培訓會友成為屬靈的基督徒也是很重要的。葉豐盛（1981：59-60）認為教會是全體會友共有的，教會的事工需要全體會友的參與，且傳福音的工作也是如此，因此教會需要培養信徒成為為主工作的人才。所以教會的宣教策略除了是對外的宣教策略，也應有對內的宣教策略。當教會積極的向外宣教之時，宣教者也需要有所裝備，向外宣教不僅單單依靠會友的信仰見證，還需要有屬靈的眼光、屬靈的靈命在宣教者的身上，才能夠更有力量的向外宣教，且當許多非基督徒進到教會時，也需要一群受過裝備的人帶領，才能夠使這些進到教會當中的非基督徒更有系統、更有效率的認識神，所以培訓會友的宣教策略也是重要的。

客家宣教不一定只著重在文化層面的宣教，也可以透過培訓人員的方式來進行，例如從謝秀琴分析苗栗的家庭教會的宣教策略來看，該教會是透過 G12²⁹的宣教策略來培訓教會的會友，再透過會友自己去向周圍的人傳講福音，帶領更多人信主。G12 的策略主要是學習耶穌的模式，由牧師培養教會的 12 位會友，再由這 12 位會友各自去培養十二位會友或是非基督徒，聚會的方式除了各組組長每週固定會有聚會時間之外，各組組長與組員的聚會方式採取開放小組³⁰，此種宣教策略最終會使得每位會友成為組長，主要是培養會友獨自牧養信徒的方式，透過人際網絡的關係，進入難以突破的文化宣教，最終目的仍是要達到宣教之成果。

有些教會牧者也是認為宣教策略要順應時代潮流，因為不同時代的人皆有不同的思維模式，湯振安、葉輔銘（1985：132、138）認為牧者的裝備需要一再的訓練，時代的變遷，牧者的宣教觀念與牧養觀念也需要重新受裝備，才能適應當代的會友與一般民眾，培訓傳道人最好的方式是可以成立客家的神學院，專責培育從事客家宣教的傳道人，不僅提供神學教育，且提供客家文化的教育，期望培養對於客家文化有更深入了解的傳道人；對於會友也需要用心栽培，要使會友從信徒變成門徒，因為「主呼召我們不只要我們做一位相信的人——信徒；而且要我們做負軛跟隨祂的人——門徒（馬太福音 10：28-29；路加福音 9：23）」，使更多

²⁹G12 策略：最早是由哥倫比亞波哥大的凱撒牧師從神領受 G12 異象，1994 年開始運用的宣教策略。小組長每週至少聚會三次，一次和帶領自己的小組長聚會，一次和自己帶領的小組聚會，另一次是和自己底下的 G12 小組聚會（謝秀琴，2008：42-44）。

³⁰開放小組是指較輕鬆的聚會方式，如做家政（拼布）、爬山…等活動，而不是傳統的固定時間的敬拜、讀經等聚會，期望能透過非正式的聚會吸引更多非基督徒參加（謝秀琴，2008：43）。

的門徒成為客家的祝福，去為主得著更多客家靈魂。雖然許多人體會到要順應時代對於宣教策略要有所轉變，不僅要培訓牧者也要培訓信徒，但整體培訓的重點仍是放在文化宣教的層面。所以培訓宣教人員的宣教策略目前來看有這兩種類型並存，一是重視人際網絡，另一是重視文化層面，筆者期望從本文探討信徒比較可以接受的宣教策略是何者。

整體來說，筆者將宣教策略分為以上四種類型，並非現今的基督教會當中僅存在這四種類型的宣教策略，而是筆者針對目前所研究的對象所歸納出這四種類型，期望將焦點集中在這四種類型的宣教策略中來作說明。且筆者所研究的三大教派，因教派的規模大小不一，較大規模的教派會發展出更有規範性的制度，而較小規模的教派也有適應其規模大小的制度，因著不同的體制，對於教會的宣教事工會有不同的宣教策略，本研究即是期望透過這些不同的策略來探討對於客家族群基督信仰歷程之影響（黃伯和，2002：123-124）。

第二節 客家宣教

一、何謂客家宣教？

客家宣教就筆者的認知來看是結合對於客家人的福音得著有負擔的人，運用各種有效的宣教策略向客家人傳福音。「客家宣教是普世宣教的一部份，廣義來說是指向散居世界各地的客家人宣教，宣教是教會以宣講（Kerygma）、教導（Didache）、團契（Koinonia）和服事（Diakonia）進入世界，完成使命，客家宣教也是如此」（曾昌發，1994：237），所以客家宣教也是以教會來宣講、教導、團契與服事等四大方向來進行；狹義來說，是針對台灣的客家人宣教。

然而，若是以上述的觀點來看，客家宣教與一般教會的宣教相似，並沒有特別之處。羅威信（1999）³¹認為客家宣教是沒有系統性、沒有整體策略性的宣教，談不上其歷史淵源，因為台灣的客家宣教皆屬於附帶性的附屬於各個教派當中。賴永祥（1994：132）、葉媽識（1996：117）皆提到 1871 年李麻牧師在竹仔腳教會傳道，於 1872 年 6 月 30 日替會中的八男五女信徒受洗，其中四名為南岸的客家人，這是在教會歷史中首次記載客家人受洗的紀錄。賴永祥（1994：45）藉由推算甘為霖牧師於 1877 年 6 月訪問埤頭及客家南岸教會，估計 1875 年李麻牧師於南岸³²開設了南部第一間的客庄教會。前面所提為南部的客家宣教之初始，而北部的客家宣教最早可推至馬偕，然而當時馬偕首要目標並不是向客家人宣教，而是馬偕從淡水上岸要前往新港社的平埔族與山區的原住民傳教，途中在客家地區夜宿，才向客家人傳教（李鳳嬌，1999：4）。綜合前面所提的南部與北部的宣教例子來看，客家宣教實屬附帶性質，並沒有具體的目標與策略要向客家人宣教，這樣的狀況直至 2007 年台灣基督長老教會客家宣教中會的成立，才開始有一個整體性的宣教組織成形。

根據前面所述的例子以及許多文獻資料顯示，客家宣教應是針對客家人傳福音，宣教的對象為客家人即稱為客家宣教。根據邱秋香（2011：47）的記載：為使客家宣教獲得更廣泛的認同和參與，以「宣教」作為前提，命名為「客家宣教中會」的理由有：

- 1.由於台灣客家信主比率偏低（0.2~0.3%），客庄教會本應以「宣教」為目標導向，才能有效突破福音硬土的現狀，並可常常喚起人們向客家宣教的心志。
- 2.以目前客庄教會多元族群的人口結構現況，確實需要更多的客家認同：
 - (1)客家自我認同
 - (2)不同族群對客家的認同

³¹資料來源：客家宣教神學院院長羅威信於 1999 年客家諮詢會議中所發表的專題內容。

³²南岸位於屏東平原東南方，在潮州東南方約五公里處，現址為屏東縣新埤鄉。

(3)客家與不同族群的互相認同

從上述理由來看，客家宣教即是為了客家人的信主而做的事工，然而客家宣教並不是只有客籍牧者、客籍信徒才可關心的事工，是需要教會整體共同關心，需要教會當中的不同族群的會友一同為了客家宣教而努力。

而以筆者的觀點來看，客家宣教從字面上解釋的確是以客家人為宣教的目標導向，然而處境化神學、鄉土神學於台灣教會當中也推行多年，筆者所期待的客家宣教應是教會本身重視客家文化、融合客家文化，將客家文化與基督教文化進行轉化，調和出適合客家人所接受的基督教文化，並且將之運用於向客家人傳揚基督福音。因此，筆者很認同黃伯和對於客家宣教的見解，黃氏認為「客家宣教一定是以族群的角度來思考宣教，若要有效率的從事客家宣教，必定要將客家文化、社會結構與政治、經濟各方面」等議題作妥善的、深入的了解與分析（黃伯和，2002：125-126）。但以現今的社會環境來看，要從客家文化的整體面向來從事客家宣教事工的理想化程度太高，以近現代來看，台灣的客家文化經歷過國語化政策的洗禮、工業化、都市化的影響，且因著族群的互動與融合，使得傳統的客家文化在一般人的生活當中不易看見，更不用說要透過教會的力量來與客家文化做有效的融合與運用。所以，現今的客家宣教，各教派有不同的做法，但以筆者所觀察到的現象，運用客家文化策略的方式向客家人宣教的比率不高，大部份的教會所做的客家宣教仍是以一般教會的宣教模式為主，如社區事工的宣教、教育事工宣教以及特殊節慶的邀約活動。

二、客家宣教薄弱之因素

傳統神學對於客家文化是具有緊張性的，因傳統神學對於客家文化當中重視家族傳統的部份是有所忽視的（黃伯和，2002：127）。然而，基督宗教傳入台灣已有百年以上的歷史，且在神學發展上也發展出處境化神學、鄉土神學等適合台灣的風土民情的神學思想，但對於客家宣教仍有些瓶頸。

基督教是很重視祖先、尊重傳統的一個宗教，從最基本的十誡來看，對於人的第一條誡命即是「當孝敬父母」，由此看基督教即是很敬重父母與長輩的宗教，且基督教所重視的是在世的孝敬父母，父母在世即孝敬他們，當然勝過他們死後的祭祀，所以我們若將客家人的祭祖看成是敬孝道意思，基督教的文化更是明確的說明要敬孝道，且是要在現世重視孝道。若這樣解釋之，為什麼在台灣卻會演變成基督教對於客家人來說是一片硬土呢？其實許多從事客家宣教的牧師早在十幾年前就注意到這樣的現象，邱善雄（1995：3；1996：9）認為客家宣教遇到瓶頸主要是因為制度改變，且經費短缺，使得許多事工無法進行，且認為台灣基督長老教會忽視客家宣教，以及台灣基督長老教會所屬的客家教會皆隸屬於各中會，使得客家教會長年受保護而弱小。羅榮光認為是客家地區對於宣教師的謝禮過低，留不住牧師在客家地區從事宣教事工（轉引自周克修，1995b：2），因客家地區皆是窮鄉僻壤之地，且隨著工業化、都市化的結果，人口外移嚴重，使得

留在客家地區的人只能從事一些低生產力、低收入的勞動，所賺的錢有限，當然對於教會的奉獻就有限，直接影響的就是對於宣教師的謝禮。曾昌發（1995：10）認為宣教不成功的因素有：台語一元化政策、錯失戰後宣教時機、宣教投資貧乏（醫療、教育、機構、人才皆少有投入客家地區）、對客家文化的誤解和無知，早期的客家宣教事工不被重視，在宣教事工上遇到困境，皆認為是基督教文化與客家文化相牴觸的結果，並沒有認真思考過是否真的用心投入於客家宣教事工。葉美智（1996：20）認為客家教會弱小是因為：1.宣教早期，外國宣教師忽視客庄宣教；2.台灣基督長老教會的閩南語政策；3.客家教會的經濟與人才缺乏。而張文明（1994：8）認為客家宣教要面臨客家人的個性問題、祭祖與親族的壓力等問題。蘇耀明牧師認為客庄宣教不易推展的因素有：祖先崇拜問題、世俗敗壞問題，以及不願受主日崇拜的拘束（轉引自周克修，1995a：2），上述總總皆是教會牧者認為客家宣教薄弱之處。

綜合前述所談客家宣教薄弱的因素，筆者認為有三個大方向：1.文化上的差異；2.經費的短缺；3.宣教策略失當。以韋伯的宗教社會學的觀點來看，經濟所包含的層面非常的廣泛，它影響著一個宗教的文化內涵，並且與社會息息相關，最單純的從貧窮的會友與有錢的東家的關係發展成勞方與資方的關係，更進一步發展出新教倫理與資本主義精神等論點（劉援、王予文譯，1993：273-287），所以筆者認為經費的問題仍是與文化有所關聯，整體來說客家宣教發展至今如此的薄弱主要是文化的差異以及宣教策略的失當有密切關係。教會當中的宣教策略主導了宣教的方法與方向，因著宣教策略的不同，即會得到不同的效果，且會使在其中的信徒成員產生不同的信仰歷程。

三、客家宣教與客家文化之衝突

以當前台灣社會的氛圍來看，不僅是客家族群認為基督教與客家文化是有所衝突的，就連教會團體當中的成員也如此認為。但依照聖經的教導，湯振安、葉輔銘（1985：129）認為「基督教為最具『和解性』的宗教，上帝的『道』成了『肉身』（約翰福音 1：1-3）不僅要與罪人和解，更要與異教的文化和解」。照前述引言來看，基督教與客家文化接觸時，應該是不會有任何衝突產生，但實務上卻有如此深的衝突，原因又是如何呢？

我們可以從瞿海源（1986：81）的研究調查來看，祖先崇拜一直都是台灣社會當中對於宗教態度的核心價值，在其調查結果有 66%的民眾認為需要有子孫送葬。仔細去了解多數未信主的客家人，年長者一定會在乎信基督教之後就沒辦法進廳堂³³，甚至是覺得根本就沒有廳堂可進，因為他們總認為基督教是洋教，信了基督之後，自己的阿公婆就必須要捨棄；而年輕者則是會問基督教有在掃墓的嗎？年輕者因著年長者的關係，也不會隨意的改變其宗教信仰，心中皆還有敬畏長輩的孝心，所以多數未信主的客家人共同擔心的問題皆是祖先崇拜的問題，因

³³廳堂：傳統的客家宗祠。

客家人是一個很重視祖先的族群，然而，真正接觸基督教的人一定會了解，祖先崇拜的問題在教會當中絕對不是問題。

以筆者本身的經驗來說，身為客家人，在此應該要更精確的說，身為「台灣的客家人」，又是基督徒，且在客家地區生活，最常聽到的一句話莫過於「客家宣教猶如一塊硬土」，在一般大眾的思維當中，總是認為客家人信仰基督宗教是一件難能可貴的事情，是需要極大的勇氣，是需要背祖忘宗，這樣的想法主要是出自於客家人「尊祖敬天」的概念，因為台灣客家人的宗族概念直至今日仍是相當穩固，傳統宗族的大事就是敬天祭祖，多數的人總認為，改信基督宗教之後，不能拿香拜拜了，就是不孝，就認為基督宗教都是不尊敬祖先，要揚棄傳統的禮俗、文化，甚至是改祖立宗，背棄祖先。然而，深入了解之後，會覺得基督宗教也是很注重舊有的文化，且是很重視祖先的一個宗教。

以聖經來說，聖經經文當中不論是舊約或是新約，都很詳細記載了歷代祖先的由來，例如創世紀、馬太福音，以及路加福音皆是如此，很清楚的從人類始祖開始記載，詳列了歷代祖先、族群以及其後裔。舊約的部份主要是要讓後人知曉我們所信奉的主就是我們祖先的主，而新約的部份主要是讓我們知道我們所信奉的耶穌，其實是源自於亞伯拉罕，要讓猶太人知道其實耶穌就是猶太人所期待的彌賽亞，要讓耶穌的地位合法化，甚至讓基督教的地位合法化，因此很注重在歷代祖先的記載，所以我們也可以說，聖經其實在某種程度上就是教會的族譜，在教會當中，也是重視族譜的，所以基督宗教也是尊重傳統，重視祖先的宗教（林暢有，1999：271-273）。

又如，Halbwachs（1992：194-214；2002：317-337）在《On Collective Memory》文中提到了聖經的福音書中所出現的聖地，且分析這些文本資料中哪些是真實的部份哪些是虛構的部份，其後還透過基督教與猶太教的對照，其實發現有很多不同之處，但為了要使基督教的地位更加穩固，因此將部份的基督教的集體記憶與猶太教的集體記憶相結合，使得基督教的歷史看似更加古老，且使得基督教的地位更具有正當性。這樣的行為就與客家人重視族譜的精神如出一轍，基督教為了使其在宗教上站穩正統的地位，所以要將其歷史追溯至猶太教時代，讓人們看似基督教有傳承歷代祖先的行為，恰似客家人所注重的傳承、尊祖的意味，所以整體說來，基督教並不是背祖忘宗，而是重視祖先、傳承歷史的宗教，恰巧與客家人的尊祖敬天不謀而合。

在基督教與客家文化之間會造成如此的誤解是有所本的，早期的西方宣教師以致於現代有些傳道人也還是會針對剛信主的信徒來作破除偶像與家中神主牌的儀式，以西方宣教師的立場來看皆屬於「護教式」（Apologetical type）的行為，要遵守上帝的律法，將一切的偶像除去，而不是運用「宣教學的關懷」（missiological concern），使剛信主的信徒慢慢的改變其原有的文化，所以當他們在傳教的過程中會遇到一些阻礙與瓶頸（湯振安、葉輔銘，1985：128）。雖然

這樣的行為對於剛信主的信徒或許是可以接受，因為他們已經願意成為基督徒，但是對於其家中的親戚朋友來說，這是一種極大的挑戰，對於傳統文化的挑戰，看在不清楚基督教信仰的人眼中，這就是忘祖背宗的壞事。黃瑞芳（2008：90）認為基督徒家中的偶像要除去，但拜祖先的阿公婆牌是不該拿掉的，因為那是紀念家中歷代祖先的一種方式，它不是偶像膜拜的概念。所以，溫永生（2003：154-155）認為製作「祖先芳名錄」或「歷代傳承表」（詳見附錄 8）來取代家中的神主牌位，不僅可以保留客家人重視族譜的傳統，且可以讓更多人了解基督教是重視祖先的宗教。

第三節 族群理論

族群理論在很多面項上都是以認同與差異來做分析，郭良文所認為的傳統社會理論中的認同是一種在同一時間，人與物之間所建立起的『相似性』與『相異性』的比較關係，而曹開明（2008：57）認為認同是一種社會分類的標籤，就如同在「社會認同理論」與「自我歸類化理論」當中所強調的，當人們自動歸屬於某一群體之後，在該群體中會發展出該群體所特有的群體意識，而這樣的群體意識再更激進就有可能提高群體的自我優越感，甚至變成一種歧視「非我族類」的問題（轉引自曹開明，2008：57）。所以從前述我們可以體會到認同是從比較而來的，是一種動態的過程，是經由一再比較而建立起的認同。Hall（1996）曾表明，「認同絕非本質主義所說的認同，而是一個片段與變動的過程，是使用歷史、語言以及文化資源以變成（becoming）而非是（being）某一個特定主體的過程」（Hall,1996；轉引自曹開明，2008：58）。所以認同是一種生活中的過程，我們所處的環境，常常會隨著週遭的人、事、時、地、物而有所改變，而我們的自我認同也會因著要適應環境而跟著轉變。

然而仔細討論認同的意義，認同的意義不僅只是個人自我的認同，還包含了他者的認同，在曹開明的文章中提到有學者將認同的定義分為兩類，一類是「贊同」或「同意」，意即兩個不同的主體有著相同的意見，或表現出相同的表現；另一類則是指「確認」（identification）或「歸屬」（belongingness），是一種經由認識到自己的特徵以及與他者之間的差異，因而肯定自己的個體性，知道自己應歸類為哪個群體（轉引自曹開明，2008：58-59）。

族群概念的出現一定是有兩個以上不同的群體在同一個環境當中，才會有族群的概念形成。Kottak（2004：367）認為族群團體可以是自我的定義，也可以是被其他族群的人來定義，因此我們可以了解族群認同除了可以透過自我的認同之外，也可以透過其他的族群所給予的定義與族群認同。（Kottak，2004：367；Kottak 著，徐雨村譯，2009：174）。而要成為一個所謂的族群，Geertz（1963：109）認為族群的形成有兩個要素，一個是最基本的血緣、宗教與語言等原生性的因素，第二個要素則是在社會環境當中與他者的互動所產生的社會關係（轉引自張翰璧、張維安，2005：155）。由前述我們可以了解族群是經由比較而來的，族群與族群之間的主觀詮釋使得族群界線得以呈現。張翰璧、張維安（2005：155）認為這樣的主觀詮釋使得族群認同越來越強調「社會建構」，強調族群認同是基於個人的主動觀念，所以族群認同會因著不同的社會脈絡而發展出隨著時代而演變的族群界線，因此強調族群與族群之間的社會互動以及社會經驗會使得族群認同一直處於一種變動的過程。

早期的族群分類比較傾向於客觀項度來做區分，然而隨著生活環境的轉變，使得許多顯而易見的客觀因素變得不是如此的顯著，使得對於族群的認同轉變為主觀的認同。莊英章（2004：35）認為早期的人類學者對於族群的探討，大致上

會認為有共同的語言、生活環境以及共同的文化特色就是屬於同一族群，但隨著時代快速的變遷，共同語言與生活環境受到很大的衝擊。隨著人與人的接觸，語言變成是一種使用工具，不同的族群為了能夠有交流而互相學習語言，且在族群與族群之間藉由頻繁的互動，而習得不同的生活方式，進而改變其生活環境，使得早期界定族群的這兩項要素失去了功效，取而代之的是自我文化的認同，早期從客觀的族群認同演變成現今的主觀認同。

對於族群的認同不僅僅是族群成員內部所凝聚成的認同，而且還要受到其他族群的認同，此種族群認同才會成立。丘昌泰（2008：12-14）也提到了 Brass（1996:85-86）對於族群的定義，有三種不同的定義，第一：客觀定義，像是一些外在的文化、語言、生活習慣、膚色、宗教等特徵；第二：主觀定義：是一種族群的主觀意識，完全是基於個人對於族群主觀上的喜歡、贊同或支持；第三：行為定義，是從族群間的互動行為中來做定義，認為行為者個體具有某些行為就是屬於某種族群。而對於上述第三點所提族群認同的行為定義來看，王雯君（2005：123）提出 Fredrik Barth 的觀點，認為族群認同的區分不是在於文化的內涵，而是在於族群成員之間的社會互動關係，在族群與族群的互動中所產生的區辨選擇，因此，族群的邊界會因著族群的互動而有所改變，會隨著人們在互動的過程中所產生的利益而有所變動。而英國人類學家 Leach（1977：285-6）做完對緬甸北部的卡欽族(Kachin)研究之後，將族群的客觀論的觀點所打破，因為 Leach 發現其所研究的卡欽族和撣族（Shan）在體質與文化方面根本找不出任何的差異，主要的分別在於族群自我的主觀認定，Leach 打破既往的族群客觀特徵論的假設，使得自我認定的主觀論開始在族群理論中被討論（轉引自謝若蘭、彭尉榕，2007：160-161）。

因此，丘昌泰（2008：12-14）更進一步的提到，對於族群的認同需要有文化實作者（cultural makers），來將某個群體的共同祖先、文化特徵、歷史傳統、生活習慣以及族群性格來做系統的認定，並且做有系統的保存與繁衍，使得該族群成員在主觀上產生認同感、光榮感、喜愛感與歸屬感。而相同的概念，在謝若蘭、彭尉榕（2007：162）的文章中也提及王甫昌（2003）所認為的族群分類，其實是因為人們的需要，而主動去尋找過去相似的文化特質，進而想盡各種辦法，去排除與凝聚需要的成員，組成一個與他者有所區別的封閉性的群體。所以在此也強調了一個重點，一個族群的認同是藉由尋找出該群體共同的社會、歷史背景，使得該群體的人得到一種凝聚力、向心力，才會開始展開族群的認同，所以由此而知，族群的概念是一種建構出來的。

以當前的族群概念來講，是屬於一種建構式的族群認同，但，為什麼需要建構一個族群的認同呢？靳菱菱（2010：123-125）所認為的認同是指一個人在時間、空間上尋求的一種存在感，在自我認識、自我肯定的過程中了解自我、認同自我，當然這樣的過程也融入了他人對於自我的評斷；而對於族群的認同靳菱菱則認為是自我與該族群某種獨特的價值之間的聯繫，這樣的價值是藉由歷史所醞

釀而來的；而認同的最終目標是要找回歸屬感（sense of belongingness）與自尊心（self-esteem），因為在認同的背後，所要探討的問題是個人一個群體當中如何被他人所接納，以及自己如何看待自己的種種問題。

綜合前面的論述，筆者認為將族群認同的理論運用於教會的研究當中，從教會合一³⁴的角度來看確實有窒礙難行之處，因在教會當中追求教會的合一、信徒與教會的合一、信徒與信徒的合一，在教會的環境當中所要建立的就是一種教會的認同，不論任何族群的信徒在當中，彼此之間所要追求的是靈裡的合一，大家皆是神的兒女，不分種族與性別、不分各個社會階層，彼此都有共同的認同。

然而，雖然大家有共同的教會認同，但在信仰的道路上要堅定個人的信仰，要打破個人的藩籬是需要一些策略與方法，這時如何營造人與人之間的歸屬感、認同感，族群認同是一個較為容易操作的策略。透過相同習慣、文化背景的人彼此互相分享個人的信仰歷程，有利堅定信徒的信仰，就如同教會當中很重視信徒之間的見證分享，即是希望有這些相同背景的人彼此之間可以建立互助、互信，彼此關懷，建立歸屬感與認同感，使他們在面對日常生活的事務有個借鏡，能夠彼此扶持，共同走這信仰的道路。族群的認同是最容易操作的一個策略，也因為如此，教會當中才會各別成立多個團契，如婦女團契、松年團契、青年團契、大專團契等小組，為的就是希望能夠透過相同背景的人彼此分享、鼓勵，建立起小組的認同。而種族類別的族群也會有相同的功能，筆者期望運用族群認同的理論來詮釋在不同教派當中的客家族群的信仰歷程。

³⁴合一：耶穌基督為門徒禱告：「叫他們合而為一」（約翰福音 17：11）。全體教會皆盼望合一，然而合一很容易使人曲解成「合作」，變成是只重視形式與組織的合一。耶穌基督所講的合一是：「正如你父在我裡面，我在你裡面，使他們也在我們裡面，叫世人可以信你差了我來」（約翰福音 17：21）。這是一種心靈上的合一，合一是一種本質上的，信仰上的合一，在「道」裡面，在「生命」裡面，在「信仰」裡面才是真正的合一，Unity is not union, union is not unity. Union without unity is useless.（聯合不等於合一，合一也不等於聯合。聯合而沒有合一等於烏合之眾）；所以我們要合乎神的旨意就要在心靈上達到合一，而不是在乎形式上的合作（引自唐崇榮，1997：126-127）。

第三章 當代社會影響之宣教策略

本章主要是從教派與教會的運作以及宣教策略的制定來作探討，分為四節，第一節是各教派的宣教策略之比較；第二節是各教派所屬之教會宣教策略與宣教事工的推展做比較分析；第三節則是說明跨教派的客家宣教組織對於客家宣教的宣教策略；第四節則是做綜合的說明與發現。

第一節 各教派之客家宣教背景

以下分別說明三大從事客家宣教的教派發展概況。

一、台灣基督長老教會

（一）宣教脈絡之轉變

1. 初期宣教：強勢的閩南社會宣教

依筆者的看法，以台灣基督長老教會整體的發展歷史來看，客家宣教一直是屬於受忽視，且是屬於附屬的宣教事工，是直至近 20、30 年來一些客家宣教相關的組織成立之後，才開始慢慢看重客家宣教。雖然有許多文獻資料皆將台灣的客家宣教事工追溯至英國長老教會、加拿大長老教會差派宣教師來台時期即從事客家宣教，但筆者認為從其主要的宣教對象來看，皆不是針對客家人宣教，而只是恰巧當中有客家人參與聚會、受洗，所以將其視為客家宣教之初始，並非像現今所講的將目標定為針對客家人的宣教事工。更確切的說法是，教會方面皆會將早期的歷史也看成是客家宣教的一部份，但筆者認為客家宣教是最近 20、30 年的產物，是因著客家逐漸被社會大眾所重視才給予的名詞，早期的宣教師在從事宣教事工，並不會認為是在做客家宣教，而只是一般的宣教事工。

英國長老教會於 1851 年起以廈門為中心開始從事宣教，而後因中英天津條約的簽訂而派遣杜嘉德（Rev. Carstairs Douglas）與馬雅各（Dr. James L. Maxwell）以及三位助手視察台灣南部的情形，其中他們發現閩南語可以在島上通行，且遇到一些在廈門曾經接觸過福音的人，所以極力建議母會將台灣視為新教區（嚴思毅，2006：23）。從這段歷史資料來看，英國長老教會一開始進到台灣從事宣教主要是將對象設定為閩南人，因這些宣教師已經學會閩南語，且已經熟悉閩南人的文化，所以在選擇宣教對象時也會因著文化親近性來做宣教事工。

然而許多文獻資料皆認為最早從事客家宣教的牧師為李庥牧師，李庥牧師夫婦於 1867 年底抵達台灣高雄協助馬雅各醫生在高雄的事工，於 1870 年李庥牧師與馬雅各醫生共同向平埔族傳福音，且得到很好的成果（張懋禎編，2008：6）。馬雅各會選擇向平埔族傳福音是因為於 1865 年時曾訪問西拉雅平埔族，文獻記載馬雅各向聽得懂閩南語的平埔族人講道（做禮拜）（嚴思毅，2006：24），由此更加確定早期的宣教事工是以閩南語進行，且皆是向聽得懂閩南語的人傳福音。1871 年李庥牧師在竹仔腳傳道，於 1872 年 6 月 30 日替會中的八男五女信徒受

洗，其中提到四名為南岸的客家人，這是在教會歷史中首次記載客家人受洗的紀錄（葉媽識，1996：117；李鳳嬌，1999：1；賴永祥，1994：132），此處僅提到有客家人受洗，但也沒有特別說其主要是為客家宣教。爾後又有文獻記載李麻牧師於 1875 年在南岸設立教會是為南部第一間客家教會（李鳳嬌，1999：2），且也記載李麻牧師不只精通閩南語，也因著宣教的需要學習說客家話（黃瑞芳，2008：55），以當時的時代背景，教會的宣教對象為漢人與平埔族，而漢人又以閩南人居多，所以很自然的皆以閩南人為宣教對象，只是在當中會發現也有異於閩南文化的漢人（客家人），才會有宣教師開始學習客家話向客家人宣教，但整體來看他們應該仍認為是針對漢人宣教，因這兩者族群仍是共享中華文化，反倒是對於平埔族宣教，因為文化背景不太相似，所以可以很清楚的認知到是不同的族群宣教，且因著平埔族的人數較少，所以教會會特別重視其宣教事工。

另外又如馬偕於其日記中記載「他們都說客家話，然而年輕人多學會福佬話，將來客家可能被福佬同化而消失」（馬偕著，林耀南譯，1959：84），從此處來看，當時的環境應是閩南人居多，且客家人皆會學習閩南語與其他族群的人作互動，而以馬偕的想法來看，認為客家人有一天一定會被同化，所以不用特別針對他們的語言來學習，只要運用社會大眾所使用的語言皆可向他們傳福音，從此處也可以說明早期的宣教工作並沒有特別針對客家來做宣教，而只是把客家視為整體環境的一環而已。

2.客家宣教緩慢成形

真正開始重視客家宣教事工應是從台灣基督長老教會於 1923 年派北部中會傳道部的鍾天枝前往汕頭學習粵語白話字開始，當時且將客語聖詩介紹回台灣，但台灣的教會在當時拒絕使用；而真正開始為客家宣教而成立一些組織是從 1955 年在北部大會下設立「客庄宣道會」、1958 年總會設立「客庄宣道委員會」、1969 年成立「北部客庄宣道協會」、1971 年成立「南部客庄宣道協會」、1980 年總會設立「客家宣教中心」、1987 年客家宣教中心遷入總會事務所因而更名為「總會客宣委員會」（李鳳嬌，1999：8-11），2000 年成立客家區會、2007 年將客家區會升格為客家宣教中會，此外 1984 年聖經公會召集各教派有心從事客家宣教的牧者、長老、執事們成立「客家話聖經翻譯委員會」。從前面我們看到這些組織的設立，可以了解到台灣基督長老教會的客家宣教事工是近 50 幾年來開始重視與茁壯，其中北部與南部分設的客庄宣道協會於 1980 年成立客家宣教中心之後，組織仍保留，但皆由客家宣教中心接手處理業務，之後，因客家宣教中心遷入總會事務所之後，一度因為只有開會的經常費，而無事工費、人力編制不足，導致其組織運作趨於弱勢，使得客家宣教事工一度停擺，爾後因著還我母語運動以及政府部門的重視，才使得台灣基督長老教會當中的客家宣教事工又燃起一片生機。所以筆者認為客家宣教，是近 20、30 年的產物，是因著整體社會的氛圍而產生的，早期的人不重視客家宣教，就猶如早期的社會不重視客家文化，是因為近年來有感於客家文化的快速流逝，使得客家人開始重視客家文化的保存，而

台灣基督長老教會至始至終皆是重視將文化釘根於本土，強調重視與保存本土文化，所以才開始將客家文化的保存與發揚視為宣教的重點。

以台灣基督長老教會總會之客家宣教委員會的宣教策略與事工進行，我們可以了解台灣基督長老教會對於客家宣教之投入程度，以下分別針對台灣基督長老教會客家宣教委員會來做說明。

客家宣教委員會成立於 1982 年，³⁵主要的角色為統籌、策劃客家宣教事工，且成為聯絡台灣基督長老教會所屬客家教會之平台。其客家宣教事工理念之提出主要是因應大環境的氛圍已成形，如前幹事黃哲彥牧師認為教會看見「客家族群的文化、母語之研究與推動，客家電視台的成立等都有助於凝聚客家族群的認同」，且因著台灣基督長老教會總會的「認同、委身、成長」十年宣教架構，因此提出「認同客家、委身基督、成長倍加」的宣教使命，期望於（2005-2014 年）可以達到此目標（資料來源：客家宣教委員會 http://www.pct.org.tw/ab_hak.htm，20120416）。

因著「認同客家、委身基督、成長倍加」的宣教使命，客家宣教委員會所訂的事工繁多，但主要的方向也是針對三項宣教使命而定，如積極發展客宣團契、客語崇拜、客語聖經、聖詩之翻譯與使用以及客家詩歌、南北客家詩歌合唱團之音樂佈道會等，皆是希望透過這些事工的推行，讓廣大的客家人認識到客家文化、客家語言可以如此融入基督教，且讓人們在參與這些活動過程中提高其客家認同，進而認同教會、成為教會的一員；委身基督方面也積極的鼓勵與培育客籍牧者、客家信徒就讀神學院，期望為客家宣教盡一份心力，早期的客家宣教推動窒礙難行有一部份的因素是客籍牧者因個人因素或環境、經濟等因素而沒有留在客家從事宣教事工，如今客家宣教被教會如此看重，期望能夠鼓勵更多人為了客家宣教事工來努力，另外教會也期望能夠有更多的年輕人可以投入客家宣教之列，所以透過許多營會、靈修會的舉辦培育更多青年同工；此外，客家宣教委員會也扮演著對外聯繫的窗口，期望透過與國外差會團體、教會的合作關係，共同成就客家宣教事工，如與 mission21、東南亞的客家教會成為夥伴關係（資料來源：客家宣教委員會 http://www.pct.org.tw/ab_hak.htm，20120416）。

因著近年來客家宣教被眾教派與教會看重，且台灣基督長老教會內部也越來越重視客家宣教事工，隨著客家宣教中會（2007 年）之成立、客語聖經出版（2012 年）以及總會於 2012 年的通常年會上與馬來西亞巴色會共同簽定夥伴關係，因此將 2012 年定為台灣基督長老教會之客家宣教年，期望能讓整體教會看重客家宣教之需要，且共同為了客家宣教來努力。

³⁵台灣基督長老教會客家宣教委員會的成立是因應客家宣教中心，為使客家宣教事工之推展有更整體、系統性的發展而希望成立客家宣教委員會，客家宣教中心成立之初隸屬於總會傳道委員會，成立客家宣教委員會後將客家宣教中心設置於其下屬單位，使客家事工推展可以更一致性，且成立客家宣教委員會使得與巴色差會或其他關心客家宣教事工之國外差會聯繫更為方便（傳道委員會，1981：39-40；1982：24-25）。

然而，客家宣教委員會畢竟仍是一個策略籌劃的單位，真正執行與落實客家宣教仍有賴各教會的協助，雖然台灣基督長老教會轄下約略有 36 間客家教會，但皆因分散於各中會當中，且教勢方面與其他教會相比多趨於弱小，從事客家宣教工作皆要仰賴其他教會的支援，且還要配合所屬中會之運作，因此早在 20 幾年前即有構想要成立客家中會，全心投入客家宣教事工。由此看來，客家宣教委員會僅只是策劃單位，對內統籌、推廣、關懷客家宣教事工，對外代表全體客家教會向其他宣教差會、其他教派協調合作事宜。

（二）客家宣教之強化：客家宣教中會

以台灣基督長老教會的體制運作來看，中會是主要的行政體系，中會的基本精神包含兩項，一是落實使徒信經當中的「聖、公同之教會」的教會觀；另一是具有「強調地域、實況特質，以及考慮以文化、環境條件相近的區域為中心，可以避免事工計畫的窒礙難行」（黃伯和：1993：69）。中會要負責中會當中的傳道事工，有權決定設立或解散教會，且要負監督或指導教會的責任，也掌管牧者之任免事工，所以中會對於地方教會與牧者是具有實際影響力與作為的組織（張懋禎，2008：49）。台灣基督長老教會總會的組織架構僅只是代表全體教會對內策劃宣教目標與協調、監督各中會、教會的運作，對外代表全體教會向其它國內外的教派、差會互動往來。過去，客家教會在這樣的體制之下一直附屬於新竹中會、高雄中會、屏東中會當中，客家宣教事工的推展還要經過各別的所屬中會決議方可進行，在這過程當中不僅客家宣教事工要與中會當中的其他事工配合與妥協，且客家教會分散於各中會當中，各自教會可說是單打獨鬥，而客家教會在整體台灣基督長老教會當中又屬於較弱小的教會，在宣教事工上若是沒有策略性的結合其他教會的資源共同從事客家宣教事工，所得到的成效是相當有限。

因此，許多關心客家宣教的牧者早在 1986 年曾針對成立客家中會召開過「客家教會代表大會」（台灣教會公報，1809 期：2），期望可以透過成立中會的方式凝聚客家教會的資源，共同為著客家宣教事工努力。經歷過多年的努力於 2000 年成立客家區會，使得客家宣教的事工在台灣基督長老教會當中開始備受重視，有越來越多的信徒與牧者認同與看重客家宣教的重要性，然而因為區會與中會在制度與運作上仍是有差異，為了使客家宣教能夠更具主體性，更凸顯客家宣教之重要性，在多方的努力之下於 2007 年將客家區會更名為「客家宣教中會」。

葉豐盛曾針對成立客家中會的益處提出八項理由：（轉引自廖承恩，1996：1）

1. 使用單一客語語言，可易於了解議會中整個過程。
2. 重建客家文化和認同。
3. 建立人才和經費的主導性（傳道師分派和經費運用）。
4. 外來資源有明確的管道。

- 5.對客家宣教可直接而集中力量來推展。
- 6.事工的推動是以中會為中心，若沒有成立中會，事工將很難推動。
- 7.許多差會要做的工作，若沒有中會的協助則很難推動，得著的幫助也少。
- 8.中會成立的目的是為了認客家人認同，而來接受福音。

而曾昌發也於 1999 年時再度針對成立客家中會發文做更清楚的說明，其中提到成立客家中會的優點有：（曾昌發，1999：9）

- 1.客家主體性的確立，成立中會可以終結百年來的「附屬性」。
- 2.事工主導性形成：
 - a.有計畫培育信徒、長執和傳道者。
 - b.能適才、適任的派任傳道者，避免客家傳道卻無法去客家教會的遺憾。
 - c.能針對客家文化、語言、教會情境，擬訂合適的宣教策略。
 - d.能爭取更多人力、物力的投入，把人與錢用在刀口上。
- 3.福音與文化結合，中會可主導文化取向的教育扎根和福音事工，使客家教會成為客語教學和客家文化的研究推廣中心。
- 4.可有效整合客宣中心和客家教會，避免事工重疊，提生整體效率。
- 5.在現有體制下，可更直接與差會、國內外教會團體發展宣教的夥伴關係，並參與總會性事工。
- 6.總會因客家中會之成立，更呈現長老教會本土化和多元化的特色。

根據葉氏與曾氏的觀點來看，成立客家中會主要是為了要讓客家宣教事工更具整體性，能更聚焦於客家宣教，並且可以有效整合資源，專注於客家宣教上，提高客家宣教之效率，且使得客家中會成為台灣的客家教會對外聯繫的窗口。此外期望透過客家宣教可以將客家文化與福音做連結，讓更多人了解文化與福音是可以共存共榮，因而提高其客家認同進而轉變成教會認同。

而為使客家宣教獲得更廣泛的認同與參與，客家中會的名稱定為「客家宣教中會」，其原因有三點（總會常置委員會，2007：5-6）：

- 1.由於台灣客家信主比率偏低（0.2~0.3%），客家中會本應更加強調以「宣教」為目標導向才能有效突破福音硬土的現狀，因此取名為「客家宣教中會」，並可常常喚起人們向客家宣教的心志。
- 2.以目前客家教會多元族群的現況，我們確實需要更多的客家認同，但當我們在講認同的時候，則需同時顧及三層面的認同：(1)自我的客家認同；(2)他人對客家的認同；(3)客家與他人的互相認同。

- 3.我長老教會係以「中會」為主體架構的宣教機制，但目前的中區會只以兩種方式來劃分：「區域性」和「族群性」。而我客家區會既非侷限於區域性，也無法自限為單一族群性，因此，若客家以「宣教」為導向，並採以「客家宣教中會」為名稱，則可顧及以上所述諸項，並將客家的認同擴張，以鼓勵更多的教會一起來投入和參與。

從上述來看，台灣基督長老教會所稱的客家宣教並不只侷限於客家人，而是所有關心客家的人皆可來參與客家宣教事工，且可以認同客家，成為客家宣教中會的一份子。

二、台灣崇真會

台灣崇真會的前身為「台北基督徒客家聯誼會」創立於 1973 年，創堂牧師為彭德郎牧師。彭德郎牧師來自台灣基督長老教會，後因看見向客家廣傳福音的異象，開始向在台北的客家青年傳福音，彭德郎曾於其文章中提到，上帝用聖經以斯帖記四章 14 節向他啟示：「要為客家同胞負起傳福音的責任」。回顧彭德郎牧師的文章可以清楚了解台灣崇真會的創立宗旨以及未來的事工方向，首要的宗旨即是「向客家人傳揚福音，進而參與國內、外宣教事工，完成主的大使命」，而未來的事工重點有三大部份：（資料來源：教會信息與連結網站 <http://gracelink.blogspot.com/2005/03/hakka-web.html>，2012.02.04）

- 1.在客家人中廣設教會。
- 2.由於許多教會、佈道所都在鄉鎮，期望能與都市教會建立關係，使主名能在都市、鄉村共同得榮耀。
- 3.過去本會曾支援泰北拉胡族、印尼達雅族、緬甸戒毒村、菲律賓華人及中國大陸地區之建堂與福音廣播等事工，今後盼能更多投入國外差傳事工，使各地再無福音硬土。

台灣崇真會的名稱經歷多次的更改才有今天這樣的總會名稱，從原本的獨立教會「台北基督徒客家聯誼會」，後來接受瑞士巴色差會與香港崇真會的協助，為了答謝香港崇真會在當初購堂時的金錢資助，因此將名稱改為「台北崇真堂客家教會」，後來隨著平鎮崇真堂、雙和崇真堂的開拓，使得教會開始思考教會的組織架構，於 1987 年底召開第一次聯會委員會，將名稱改為「台灣崇真堂聯會」，聯會首任會長由邱玉俊長老擔任（彭德郎，1998b：15）。爾後台灣崇真堂聯會的教會組織秉持著三個擴展教會的方式：1.聯會自行開拓教會、2.聯會與其他教派團體合作開拓教會、3.接納獨立教會或其他教派團體的教會，於 2010.10.24 正式更名為「台灣崇真會」，至 2011 年為止，台灣崇真會共有 13 間教會。

下面簡述台灣崇真會各堂會的創堂背景：³⁶

1981.04.25 台北崇真堂獻堂³⁷

1984 年台北崇真堂接納青年福音隊所開設之山楓小憩（山仔頂）佈道所（隸屬台灣基督長老教會客家宣教中心），³⁸於平鎮從事兩個月的暑期佈道，後來派當時的神學生溫永生牧師前往接續開拓事工，經過四年，平鎮（山仔頂）崇真堂自立，且於 1994 年獻堂。

1987 年台北崇真堂分設雙和堂，目前由余慶榮牧師牧養。

1989 年開拓頭份崇真堂。

1989 年台北崇真堂黃金湖長老遷居三峽大埔里，當時該地無教會，於是以家庭小組的方式開設聚會，目前由馮聖鈞牧師牧養。

1993 年接納由美國效力會所開拓的三義福音中心，是為「三義崇真堂」。

1995 年由平鎮崇真堂開拓龍潭崇真堂。

1996 年開設新豐崇真堂。

1997 年接納美國國際差傳協會所設立的中壢客家福音中心，成為中壢崇真堂。

1997.09 設立楊梅崇真堂，由彭榮光牧師開拓，且由美國國際差傳協會差派一位宣教師配搭服事。

1998 年底成立內壢崇真堂，由香港中華福音使命團宣教師周成牧師牧養。

2006.04.12 為響應客家十年倍加運動，由平鎮崇真堂開拓青埔崇真堂。

2006.09 中壢崇真堂弟兄出借 sogo 附近店面成為福音小站，名為「福音園地」，開設英文班、吉他班及福音查經班，2008.01「福音園地」更名為「基督教六和崇真堂」，成為台灣崇真會第 13 間堂會。

³⁶資料來源分別有：教會信息與連結網站 <http://gracelink.blogspot.com/2005/03/hakka-web.html>，2012.02.04；香港中華福音使命團網站：http://www.cemhk.org.hk/main/pray_letter/html/cs09.php，2012.02.05；青埔崇真堂開拓簡介 PPT。

³⁷獻堂：具有一定的教會規模，會友人數達到成立堂會的要求，且教會的經費足夠負擔牧者同工的薪水，成為一間獨立堂會；在未獻堂之前的教會稱為佈道所，佈道所當中的會友數與經費皆非常的欠缺，有賴各界的支援與協助。

³⁸根據受訪者 B104 之轉述，山楓小憩佈道所是由當時擔任台灣基督長老教會客家宣教中心之主任曾政忠牧師所帶領之青年福音隊開拓的，當時曾牧師認為一個月去一間教會服事，幾年下來效果不佳，因此鼓勵青年自行開拓教會，於 1984 年 7 月 15 日舉行開拓感恩禮拜，但後來這群青年認為自行開拓教會能力有限，仍是希望能夠有一間教會做為母堂來給予支持，當時也曾尋求過台灣基督長老教會所屬之教會認養，但經過各方的評估與建議轉而尋求當時的獨立教會台北崇真堂之協助，認為該教會也是看重客家宣教之事工，而台北崇真堂則要求要提出書面申請，且經過教會內部的長執會通過才可以接納，後來長執會通過之後即接納該佈道所，並且委派當時為神學生二年級之溫永生牧師前往開拓，畢業後繼續留在當地從事宜教事工直至今日。

台灣崇真會的創堂牧師由當初領受異象，以向客家人傳福音為首要目標，進而建立「宣教的教會」，完成主的大使命（基督教台灣崇真堂聯會編，2006：1）。溫永生牧師認為當初創堂的目的為使教會「成為差傳的教會」（溫永生，1998：23），林明山認為台灣崇真會為差傳的教會，對於客家人有差傳的使命，且總會曾訂立目標要於2000年達成15間堂會設立（林明山，1998：33）。

創立之初，僅只有一間教會，且在前七年的階段皆由牧者獨擔開拓之大樑，第二階段才有長老與執事的設立，才有同工一同從事宣教事工，第三階段聯會的組織已經形成，並且有台北崇真堂配合一同開拓新教會，更有參與國外的短宣隊事工（彭德郎，1998a：13）。劉正惠（1998：50）回顧台北崇真堂的過往提到，早期的崇真堂發展方向全賴彭德郎牧師主導，不論是前往山仔頂堂（現為平鎮崇真堂）或是頭份堂的逐戶佈道探訪或是組織短宣隊的出外佈道皆是如此。台灣崇真會的宣教、開拓事工除了有台北崇真堂母會的全力支持之外，參與協助開拓的國外差會有美國效力會、香港崇真會、國際差傳協會、美國中華福音使命團以及瑞士巴色差會。特別提及瑞士巴色差會，該差會於1979年與香港崇真會共同奉獻經費協助台北崇真堂購堂基金，爾後1984年與台灣基督長老教會簽定結盟協議書，使得台灣基督長老教會成為瑞士巴色差會在台灣唯一從事客家宣教的夥伴教會，1990年時瑞士巴色差會願與台北崇真堂重新建立合作關係，但結果未果，因台灣基督長老教會仍為瑞士巴色差會之夥伴教會，一地區僅只有一教派能成為其夥伴教會，其他教派僅只視同為參與會議之觀察員資格（彭德郎，1998c：80-84）。

台灣崇真會的組織設有董事會與委員會，董事會設有9位董事，由9位董事遴選董事長一職，首位董事長由邱玉俊長老擔任；而委員會設有委員³⁹若干名，且由委員會之各委員當中遴選會長⁴⁰一職，首任會長由彭德郎牧師擔任（彭德郎，1998b：16）。委員會轄下設有會長、書記、會計各一人，且按事工分組為差傳組、傳道組、家庭組、開拓組、兒童組、青年組、行政組、婦女組、禱告組等，各組設組長一名，委員會每半年擇期開會一次；台灣崇真會轄下各自立堂會得選任長老、執事或同工若干名，協助處理教會事務，未自立之堂會則以同工會運作之（基督教台灣崇真堂聯會編，2006：3-6）。

³⁹委員會之委員產生方式與名額為：以自立教會，陪餐會友五十人以內者，推派兩名，陪餐會友五十人以上一百人以內者，推派三名，以此類推。為自立之佈道所，得推派信徒一名，任期兩年，連選得連任。

⁴⁰會長任期兩年，連選得連任二次。

三、中華聖潔會

中華聖潔會從事客家宣教之目標與其他教派有所不同，起初的宣教策略並不是針對客家人宣教，而後卻成為在台灣從事客家宣教之主要教派之一，現象值得探討。

中華聖潔會之母會為瑞典聖潔會，瑞典聖潔會的創設、宗派背景要推至宗教改革之時，16 世紀時瑞典為了擺脫羅馬天主教會之控制，而成為路德派之國家，全國成為信義宗之教會；19 世紀時，不滿瑞典國教的群眾紛紛另組教派，瑞典聖潔會即是其中之一，1885 年瑞典一佃農赫丁夫婦認為教會信徒不明白重生意義，也沒有經歷聖靈充滿，因此於農村發起禱告會，強調信徒屬靈生活，且要過聖潔的生活，於 1887 年邀請許多基督徒們召開研討會，並於該會議中成立瑞典差會，其目的是「傳福音到不認識主或被忽略的地方」（梁家賢，2009：5-12）。

瑞典聖潔會的精神有：1.聖潔的精神：因國家教會世俗化，教會不聖潔，因此強調過聖潔生活，且將會名取為「聖潔」；2.宣教的精神：因國家教會使得人人信主，缺乏宣教動力，因此聖潔會專向鄉村與北極圈等偏遠地區宣教；3.勤儉的精神：教會多位於鄉下，信徒職業、收入不高，卻能支持宣教師從事海外事工，因秉持勤儉精神；4.殉道的精神：義和團事件在華宣教師全殉難，大陸淪陷時宣教師仍堅守宣教職場，轉入台灣宣教，具有殉道精神（梁家賢，2009：13）。

1890 年瑞典聖潔會應戴德生之呼籲，差派兩位宣教師至中國宣教，開始展開瑞典聖潔會來華宣教之事工；1890 年差派歐牧師（Emanuel Olsson）與嘉牧師（Natanael Carlesson）至中國，配合戴德生之內地會事工，負責山西境內長城東西之間地帶傳福音，此後陸續有許多宣教師來華，並且開拓許多教會，而於 1900 年時所爆發的義和團事件當中，所有的宣教師皆殉難；之後仍有許多宣教師差派來華從事宣教事工，直至 1950 年起，共軍佔領大陸之後，開始以馬克斯「宗教是人民的鴉片」之理論，驅趕大陸的外國宣教師，1951 年聖潔會全數的宣教師皆離開中國大陸，但他們仍心繫華人宣教事工（梁家賢，2009：32-33）。

1949 年許多教會團體跟隨國民政府輾轉進到台灣來從事宣教事工，1953 年愛華珍與克含芳（Gullvi Carlson）兩位宣教師前來台灣，最早於空軍的兵營和三場兩個眷區宣教，並且於 1954 年 9 月 5 日蓋禮拜堂獻堂禮拜，視為聖潔會在台灣建立的第一間教會「和平路教會」（今新竹教會）。初期宣教事工多向大陸來台的軍人宣教，後來因秉持著聖潔會的宣教精神，而開始轉向作客家人宣教事工（梁家賢，2009：39-40）。

1963 年 6 月成立「執行委員會」（詳細組織概況請參閱圖 3-1）是為聖潔會最高權力機構，中華聖潔會每年舉行一次年議會，年議會之其他時間則由執行委員會處理中華聖潔會之所有事工，在年議會中會選舉主席與委員。中華聖潔會的精神有：1.合一的精神；2.彼此相愛的精神；3.訓練門徒的精神；4.人人事奉、人

人宣教的精神（梁家賢，2009：43、52）。

中華聖潔會除了做國內事工也從事海外宣教，於 1983 年開始從事海外宣教，直至 1993 年時，中華聖潔會在中國已有兩個關懷區，一是山西北區原聖潔會在中國大陸的宣教區；另一是廣東海陸豐客家地區，因該區為台灣新竹客家人的原鄉，也曾派遣福音隊至東南亞等國家從事福音事工，有些宣教工場也都選擇客家人較多的聚落，主要也是因為中華聖潔會在台灣多從事客家宣教有關（轉述受訪者 C101 所做之整理）；此外於 1993-2002 年期間多次派遣福音隊前往東南亞從事宣教、關懷事工，而中華聖潔會目前仍積極與 IterAct⁴¹ 合作，從慈惠、神學、傳媒、青年、醫療、急難救助、社區關懷等方面擴展宣教事工（梁家賢，2009：16、65-68）。

中華聖潔會未來的教會建立仍會「以客家族群居多的地區為主，且以當地沒有其他教派的地方為主」（梁家賢，2009：75）。而具體的宣教策略，聖潔會在中國大陸的宣教策略有 1.認同當地文化；2.推動社會關懷；3.會內及戶外傳教等三大方向，而在台灣的宣教策略有：1.秉持「哪裡沒有教會，就到哪裡傳福音」的原則；2.社區關懷與救助；3.推動教育事業；4.會內傳教等四項，基本上與中國大陸的宣教策略雷同（梁家賢，2009：188-198）。

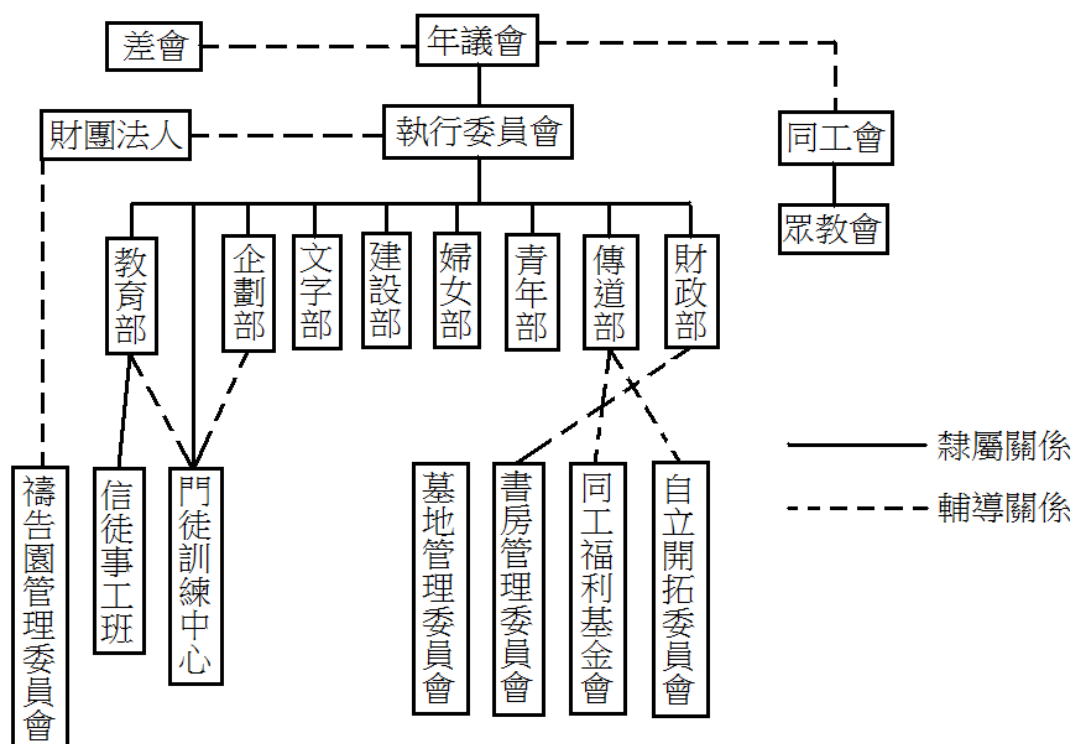


圖 3-1：台灣聖潔會之行政組織圖（徐勝義、覃曉萍編，1983：36）。

⁴¹IterAct 為瑞典聖潔會與北歐獨立浸信會（Scandinavian Independ Baptist Misson）、厄勒布魯差傳會（Orebro Mission）所組的教會團體，成立於 1996 年 10 月 19 日，取名為「IterAct」，有互相合作之意（梁家賢，2009：16）。

四、三大教派之綜合分析

(一) 教派之神學觀點與精神比較

根據教會歷史來看，西元 33-325 年所講的教會內部的成長即是教義與教會組織的形成，教義對現代社會的信徒來講好像不是如此重要，且多數在教會當中的信徒也不了解其所信仰的教義為何，然而教義卻是使得教會分裂、教派林立的主要因素（B. K. Kuiper 著，李林靜芝譯，1986：17-18）。現今影響教會深遠的使徒信經⁴²、聖經⁴³以及教會組織⁴⁴，皆是因教會要抵制第二世紀後半時期出現的諾斯底主義（Gnosticism）⁴⁵與孟他努主義（Montanism）⁴⁶這兩個異端所產生的結果（B. K. Kuiper 著，李林靜芝譯，1986：20-23）。由此段我們可以清楚的了解宗派之教義影響深遠，且因著教義理解之不同而產生不同的教派，因此筆者期望透過神學觀點與精神來比較台灣基督長老教會、台灣崇真會與中華聖潔會之差別。

「使徒信經」⁴⁷與「十誡」皆是這三大教派所共同信仰準則，尤其是「十誡」，經筆者與受訪的牧者訪談過後發現，凡事談論基督教與客家文化相關之議題時，受訪者們皆引「十誡」為例，認為基督教與客家文化相同之處首重孝道觀念，「十誡」當中對於人的第一條誡命即為「當孝敬父母」，而客家文化重視祭祖文化也是因著要表達孝敬父母之意，兩者文化不謀而合。而對於「使徒信經」也是這三大教派所信奉的信仰準則，且會透過聚會的過程中要求信徒誦讀，或印製於週報上，讓信徒們時時記得信仰準則，而台灣基督長老教會除了「使徒信經」之外，還從「使徒信經」延伸訂定了「台灣基督長老教會信仰告白」⁴⁸，更明確的表明

⁴²使徒信經（Apostles Creed）：「信經」這詞源自拉丁文 Gredo，即「我信」之意，信經就是「信仰的告白」，信經的內容綜合了使徒的教導，今日教會採用使徒信經，為的是要讓信徒明白基督教信仰的真義，用來區別諾斯底派與孟他努派的異端邪說（引自 B. K. Kuiper 著，李林靜芝譯，1986：22）。

⁴³聖經：此處所指的是新約聖經，當時教會為抵抗異端總是將聖經作為最高解釋，許多基督徒也會因著聖經而著述許多書信，那些書信被視為「正典」（Canon），即「書目」之意，亦即新約聖經各卷之意（引自 B. K. Kuiper 著，李林靜芝譯，1986：22）。

⁴⁴教會組織的發展是為了抵制諾斯底派與孟他努派，使得教會產生主教制的管理模式，要樹立教會解釋聖經的權威（引自 B. K. Kuiper 著，李林靜芝譯，1986：22-23）。

⁴⁵諾斯底主義「強調基督在地上從未有過真正的身體」（引自 B. K. Kuiper 著，李林靜芝譯，1986：20）。

⁴⁶孟他努主義認為「基督所應許賜下的聖靈並未在五旬節時應驗，聖靈的臨在乃是『此時此地』的，他們並強調世界末日即將來到」（引自 B. K. Kuiper 著，李林靜芝譯，1986：20）。

⁴⁷使徒信經：我信上帝，全能的父，創造天地的主。我信耶穌基督，上帝的獨生子，因著聖靈成孕，從童女馬利亞所生。在本丟彼拉多手下受難，被釘在十字架上，死了，葬了，下到陰間，第三天從死裡復活，後升天，坐在無所不能的父上帝的右邊。將來要從那裡降臨，審判活人死人，我信聖靈，一聖基督教會，聖徒相通、罪得赦免、肉身復活，並且永生，阿門。

⁴⁸台灣基督長老教會信仰告白：我們信上帝，創造、統治人與萬物的獨一真神。祂是歷史與世界的主，施行審判和拯救。祂的兒子，從聖靈投胎，由童貞女馬利亞降生為人，成為我們的弟兄，就是人類的救主耶穌基督，藉著祂的受苦、釘十字架死、復活，彰顯了上帝的仁愛與公義，使我們與上帝復和。祂的靈，就是聖靈，住在我們中間，賜能力，使我們在萬民中做見證，直到主再來。我們信，聖經是上帝所啟示的，記載祂的救贖，做為我們信仰與生活的準則。我們信，

人們生活當中的鄉土、社會與文藝皆是從神而來，且教會是普世的，認同所有的住民，因此，教會應當包容所有的社會、文化與族群，彼此在神的國度追求合一精神。

而從教派的角度來看，台灣基督長老教會是屬於加爾文的改革宗長老會，而台灣崇真會與中華聖潔會師承馬丁路德之信義宗，主要皆受國外差傳母會所屬宗派之影響所致。然台灣崇真會屬於本土教派，創堂牧師來自台灣基督長老教會，且當中也有多位牧者、信徒其背景為台灣基督長老教會，其中也不乏有從中華福音神學院與中華信義神學院畢業之牧者，且因台灣崇真會與香港崇真會互動頻繁，使得其宗派較偏信義宗。加爾文與路德的觀念最大的不同在於對於聖餐的觀念，路德認為聖餐當中的餅是耶穌基督的身體，葡萄汁是耶穌基督的血，而與路德觀念較不相同的慈運理認為餅與葡萄汁皆只是象徵耶穌基督的身體與血，加爾文在某種程度上對於這兩種說法皆可接納（轉引自渡邊信夫，1977：53-54）。然而加爾文認為慈運理的觀念只是憑信心領受基督的意思，而他所強調的是在聖餐中實體的領受，實體（matter 或 subsyance）即是基督的死與復活，我們透過這有形物質的接受，來印證那無形的賞賜，我們就當確信我們接受主的身體的象徵，便是真正接受主的身體（轉引自 E.H.Klotsche 著，胡加恩譯，2002：335）。從這看待聖餐的觀點上來看，我們可以知道加爾文觀點即是耶穌基督要常在我們心中，而接納耶穌基督在我們心中就要透過聖靈與上帝的話，一般我們都覺得上帝的話即是藉由讀聖經就可，但加爾文認為還要透過教會，透過去教會聽牧者的證道才能使上帝的話進入我們心中（渡邊信夫，1977：55）。從這點來看，與路德的「因信稱義」有很大的不同，加爾文重視的是聖靈的作工，而路德所重視的是信心。

加爾文與路德的不同見解，我們可以透過行善這件事更能清楚了解，此二人對於行善的根源、善行的標準以及做善事的目的皆有不同的看法，首先加爾文認為信徒行善事乃是聖靈的作工，信徒順服聖靈的帶領，路德則認為是信徒憑著信心而作，因為他們知道信心是上帝所喜悅的；第二：對於善行的標準，二人都同意「上帝的律法是生活和行為的準則」，但加爾文強調的律法是帶有律法主義色彩的，他將信徒與上帝的關係比喻成奴僕與主人的關係，認為信徒要順服上帝的旨意，而路德認為行善的標準乃在於愛與頌讚神，要常保歡愉的心情服務人；第三：對於做善事的目的路德不認為行善乃是為了要榮耀上帝，行善乃是為了要愛

教會是上帝子民的團契，蒙召來宣揚耶穌基督的拯救，做和解的使者，是普世的，且根植於本地，認同所有的住民，通過愛與受苦，而成為盼望的記號。我們信，人藉著上帝的恩典而悔改，罪得赦免，以虔誠、仁愛與獻身的生活歸榮耀於上帝。我們信，上帝賜給人有尊嚴、才能，以及鄉土，使人有份於祂的創造，負責任與祂一起管理世界。因此，人有社會、政治及經濟的制度，也有文藝、科學，且有追求真神的心。但是人有罪，誤用這些恩賜，破壞人、萬物、與上帝的關係。所以，人當倚靠耶穌基督的救恩。祂要使人從罪惡中得釋放，使受壓制的人得自由、平等，在基督裡成為新創造的人，使世界成為祂的國度，充滿公義、平安與喜樂（引自台灣基督長老教會網站/信仰告白：http://www.pct.org.tw/ab_faith.htm，20120516）。

上帝與鄰舍（轉引自 E.H.Klotsche 著，胡加恩譯，2002：329-330）。

所以，從上述的最後我們可以了解到加爾文的長老會的精神乃在於「為上帝的榮耀」（渡邊信夫，1977：45），以台灣基督長老教會的觀點來看，也主張「一切榮耀歸與神」，所以榮耀上帝乃是其精神準則，而台灣崇真會的精神準則則是「領受異象，認同客家」，而中華聖潔會的精神則有以下四點：1.合一的精神；2.彼此相愛的精神；3.訓練門徒的精神；4.人人奉事、人人宣教的精神（梁家賢，2009：52）。

（二）組織運作之比較

本文所討論的三大教派分別屬於三個不同的教會組織，從組織運作方面來探討，運用 Parsons 對於組織功能目標的性質分類，將組織分為四大類：1.適應（adaptive）；2.目標達成（goal attainment）；3.整合（integration）；4.潛在（latent）等四大類，而宗教組織被歸類為第四類的潛在（latent）這一類，組織形式僅只是一種維持模式的組織，社會功能屬於潛在性的（轉引自張苙雲，1986：42-43）。本研究之三大教派基本上實際運作從事宣教事工皆仰賴於地方教會，⁴⁹而三大教派之總會的功能主要是維持組織模式，對外代表全體教會，對內則是處於支援與協助之角色。台灣基督長老教會的制度主要是以中會為主，中會的組成是由所屬教會之牧師與長老組成，然而，並不是只有長老會才有長老的制度，只是其他教派並沒有像長老會有中會的制度，所以長老會的特色就是中會。且只有長老會的中會所議決的事項地方教會有義務要配合，但其他教派的總會的會議所議決的事項地方教會可以視情況配合之，所以從這樣的現象來看，其他教派的會議較像是聯誼性質的會議，教派內的各教會牧者同工透過該會議分享教會事工，彼此互相學習效法；而長老會的中會就像是一個行政中心，中會所開的會議就像是例行的行政彙報（渡邊信夫，1977：47-48）。

然而，以實務來看，根據受訪者 A102 表示，客家宣教中會算是一個鬆散的組織，基本的組織架構皆具備，如議長，下有中委會（下有各部部長）與議會（牧師與長老），中會皆會照總會的法規正常運作，扮演中會所應盡的角色，且會設立宣教目標，然而目標要具體實行仍有賴於地方教會，但地方教會除了遵守中會所訂定的各項法規與應盡的義務之外，教會整體的事工運作中會不會干涉。而以台灣崇真會來看，總會對於地方教會的管理較屬於支援性、夥伴性質，然而因為地方教會的成立有三大方向（教會自行開拓、教會與國外差會共同開拓以及既有教會之加入），對於各教會的發展狀況不易掌握，能掌握的僅只有認同客家宣教異象這部份，所以台灣崇真會總會期望未來皆能自行開拓教會，較能確切掌握教會狀況，而對於宣教策略與事工的部份，台灣崇真會總會也會統一設立目標，且會訂定一些預備推行的事工，然而地方教會是否要執行，且要看地方教會的整體概況是否可以配合。中華聖潔會的部份賦予地方教會有更多的權力，例如據受訪

⁴⁹地方教會：各教派位於各地區之教會。

者 C103 表示，地方教會聘任牧者有由地方教會自行決定的例子，執行委員會僅行使同意權，然而對於宣教策略的部份，據受訪者 C101 表示，中華聖潔會對於宣教策略並沒有訂定具體的方針，一切皆看地方教會的發展，若是今天這間教會運用此策略發展的很好，其他教會也會學習與跟進。

而對於海外宣教的部份，客家宣教中會並沒有具體的計畫與行動，目前僅只有台灣基督長老教會總會客家宣教委員會與馬來西亞巴色會於今年（2012 年）簽訂合作協議（合作協議內容詳見附錄 9），⁵⁰對於海外宣教的部份仍有其它部會做專責處理；台灣崇真會與中華聖潔會則是曾經組織短宣隊前往東南亞國家協助當地教會的宣教事工，台灣崇真會是運用聯合宣教事工的方式結合全會的資源協助過印尼、緬甸的宣教事工，且強調前往海外宣教的同工一定要有從事過國內宣教的經驗才可前往，海外宣教事工也都是以客家人宣教為主（依據受訪者 B103 轉述後整理之）；而中華聖潔會的部份主要是於 1982 年之第三屆領袖退休會中，通過海外宣教事工的決議，且將配合母會瑞典聖潔會的宣教事工視為首要事工，其次才是自行推動的海外宣教事工（梁家賢，2009：58）。中華聖潔會的海外事工推行主要是以教會為單位，每年由不同的教會派遣短宣隊，採定點定期的方式派遣短宣隊前往宣教事工，且宣教對象多是華人與客家人（依據受訪者 C102 轉述後整理之）。

（三）都市化影響之比較

因本研究所設定的研究對象皆為中壢市的教會，而中壢市依照目前的發展趨勢來看，都市化的程度越來越高，所以筆者在本段落期望運從都市化的角度來做分析。根據社會學辭典的解釋，都市化（urbanization）是指 1.一個國家居住在城市或某種規模的聚落的人口比例統計量度；2.構成都市生活方式的原因和結果的社會過程與社會關係（David Jary & Julia Jary 著，周業謙、周光淦譯，2007：726）。Hepe Tisdale Eldridge「將都市化定義為是一種人口集中的過程」，Clyde Mitchell 更清楚的定義是一種「人口移向都市」的過程，且這樣的過程是因著工作型態從「農業活動轉向都市職業」所造成的人口遷移的過程（轉引自孫義雄，1991：88）。蔡文輝也有相同的看法，認為都市化是指「人口由鄉村遷移至都市或由小城鎮集中到大都市的過程」（蔡文輝，1989：459）。綜合來說，都市化起因於工業化對於規模經濟（Scale of Economies）的需要，使得人口與產業大量集中於某些地區，使得人們的行為與經濟活動發生改變，因而產生現代化之都市，都市化是一種人口移入都市的過程，在這過程中會使得都市的數目變多且單一都市的規模有擴大的趨勢，在都市當中會因著人口與產業的集中而引起社會、文化、經濟、政治等

⁵⁰台灣基督長老教會（PCT）與基督教馬來西亞巴色會（BCCM）於 20120412 在台灣基督長老教會總會通常年會上簽署合作協議，使兩會締結為夥伴教會，期望借助基督教馬來西亞巴色會在馬來西亞從事客家宣教的典範，為台灣的客家宣教注入一股活水。簽署合作協議的目的是期望未來能夠在人才交流、宣教策略與神學探討等多方面進行合作，馬來西亞巴色會的會友以客家人為主，在當地有高達 35%的客家人為基督徒，為華人地區客家人信主比率最高之地，期望可以借鏡其成功的宣教經驗為台灣的客家宣教展開新的里程碑（林家鴻，2012：3）。

都市問題（行政院研究發展考核委員會編，1982：14）。

談及都市化的特徵，在都市化的過程中，人與人之間的血緣親屬關係會越來越薄弱，取而代之的是「工具性、暫時性和表面性」的關係；都市的特點即是「人口密度高，且異質性高」，導致「勞動分工」與「社會關係的本質」發生變化（David Jary & Julia Jary 著，周業謙、周光淦譯，2007：726）。蔡勇美綜合了許多學派之觀點認為都市化的共同點有「1.大量人口集中都市社區之過程；2.社會結構具專門化與複雜化的特性；3.社區凝聚力會降低，社會控制力減弱，社會問題逐漸增加」（蔡勇美，1982：34）。都市社會學從較負面的角度上來看，認為都市化的特徵有：「1.在社會問題的產生上，社會經濟因素比地理或環境因素更重要；2.在表面上解體的地區也存在著意識和社會秩序」（Jary & Jary 著，周業謙、周光淦譯，2007：728）。

以台灣基督長老教會、台灣崇真會與中華聖潔會的歷史背景來看，皆面臨過都市化的衝擊，且目前仍持續進行中，然而就教勢發展進程來看，台灣基督長老教會的客家教會與中華聖潔會的教會，皆是發展於鄉村，受到都市化的影響之下，使得鄉村的青壯年人口大量外移至都市，使得這些在客家地區的教會發展受限，且從教會的信徒結構來看多數皆是年長者與年幼的小孩，青壯年人口比率偏低；而台灣崇真會的教勢發展是從都市開始，因應時代環境，看到許多客家青年因著學業、工作的關係至台北生活，使得教會牧者看見這些客家青年需要，且因為當時看見客家人信主比率偏低，期望能夠凝聚都市的人力與資源，協助鄉村的客家宣教事工。

台灣基督長老教會當中對於客家的宣教策略舉辦過多次研討，且許多碩士論文皆顯示客家教會教勢弱小的一項因素與鄉村人口外移有關，因此近年來總會的客家宣教委員會也在積極以籌組都市基督徒聯誼會的方式，希望能夠吸引更多在都市居住的客家鄉親參與教會的活動，進而拓展在都市的客家宣教事工，且期望在都市地區凝聚更多客家宣教的力量，進而幫助鄉村的弱小教會。

而類似的發展模式也在中華聖潔會當中可見一斑，然而他們的發展與出發點又有點異於台灣基督長老教會。「中華聖潔會不僅繼續發展鄉村工作，也期望能拓殖工業區和都市的新教會，因為意識到都市化是台灣社會無法轉變的趨勢」（梁家賢，2009：61）。例如已經關閉的台北教會與目前仍存在的大觀教會皆是因為會友移居台北而開拓的教會，另外也還有曾考慮過若在鄉村開拓教會較難維續教會的發展而選擇鄰近的都會區發展的中壢教會，以及看重因為工業區、軍眷區發展迅速而開拓的龍崗教會，都是因為順應都市化而發展的教會。

都市化的影響會使得原本鄉村型態的教會開始思考轉型發展都市型態的教會，也會促使某些教派在都市建立教會，進而回到鄉村從事宜宣教事工，筆者進一步將上述的比較製成表格於下：

表 3-1：三大教派發展型態比較表

	台灣基督長老教會（客家教會）	台灣崇真會	中華聖潔會
原教會型態	鄉村	都市	鄉村
發展	都市聚會	都市、鄉村教會	都市教會
目的	凝聚都市客家人與資金從事客家宣教	凝聚都市資源，廣傳福音給客家人	因會友遷移與看重都市、工業區之發展

教會聚會的狀況也因著都市化的影響，使得教會當中的信徒組成越來越多元，都市教會不像鄉村教會仍有高比率的客家族群，也因此聚會的語言也很難維持原來的客語聚會，如同受訪者 A103 表示，教會要使用會友可以接受的語言聚會，教會要做好準備可以面對所有進到教會來的信徒，劉芳達（1986：3-5）從都市人類學的角度來看，都市宣教會接觸不同族群的人，然而人們總是有不願改變的心態，尤其是不願意改變自己的生活習慣與既定的文化模式來接受福音信仰，因此都市的福音工作宜按著群體單元（homogeneous unit）去進行，多數人居住在都市中，但卻保有強烈的鄉土情感，從談話中、飲食中皆可發現，所以若要使人們可以接受基督教信仰，唯有運用他們可以接納的方式（轉引自謝偉士，1999：111-112），所以因為都市聚會各族群皆能通用的語言是華語，因此聚會的語言也只能選擇多數人可以接受的華語。然而，台灣基督長老教會卻反其道而行，於都市中設立客語崇拜，期望可以透過提高客家認同，凝聚在都市的客家人進到教會參與崇拜，而台灣崇真會目前僅只有台北崇真堂具有雙語（主客譯華）崇拜，平鎮崇真堂有客語崇拜而已，其於教會皆是使用華語聚會，而中華聖潔會主要的聚會語言也都是華語。

綜合前述所作的三大分析，教派的神學觀點與精神比較方面：台灣基督長老教會屬於長老宗，宣教的精神在於「為上帝的榮耀」；台灣崇真會的宗派色彩偏向信義宗，宣教精神在於「領受異象、認同客家」；中華聖潔會屬於信義宗，宣教精神秉持「向偏遠鄉村傳遞福音」。在組織運作方面：台灣基督長老教會的特色是中會制，且因為組織架構完整，對於國內外的客家宣教事工有不同組織專責處理；台灣崇真會則是集合全會的力量對國內的地方教會給予支援與協助，對於國外則是一同從事海外宣教事工；中華聖潔會對國內的地方教會也是扮演支援與協助的角色，對外則是每年由不同的教會組織短宣隊配合母會瑞典聖潔會的海外事工。在都市化方面：台灣基督長老教會早期的客家教會皆在鄉下，目前則是積極的從事都市客家的聚會，且強調使用客語為崇拜的語言，企圖凝聚都市的人力與資源協助鄉下地區的客家宣教事工；台灣崇真會則是都市、鄉村共同進行，而將客語崇拜定為理想的目標來做努力；中華聖潔會則是因為早期的教會皆在鄉村，後來因為都市化與工業化的影響，隨著會友的搬遷而開設了在都市的教會，且為了工業化與都市化的發展而在人口集中區開設教會。

第二節 各教派所屬之地方教會實際運作分析

從第一節各教派的分析中我們可以了解，真正從事宣教事工與宣教策略制定的單位為各教派的地方教會，因此筆者接下來要從各教派的地方教會分析之。

一、台灣基督長老教會中原教會

（一）教會簡史

因中壢屬客家地區，但以客家話為聚會語言在教會當中總是維持不久，有鑒於客家信徒需要一間屬於客家人的教會，因此籌設本教會。1972.06.01 由夏威夷的海外宣教師凌帆牧師與對客家教會的有志者，創設以客家話為主的中原佈道所，由湖口教會羅榮光牧師主持開設禮拜。本佈道所開拓時，主日崇拜、家庭禮拜、禱告會等均由十三位客家牧者輪流主持、證道。青年團契則由鍾湖上弟兄負責，主日學事工則聘請聖經學院同學邱瑞璉姊妹負責做培育幼苗的事工。1972.08 正式向台灣神學院申請派神學生曾政忠弟兄協助本佈道所事工（資料來源：中原長老教會網站：<http://ccuhakka.blogspot.com/>，2012.02.04）。

（二）聚會概況

中原長老教會早期隸屬於新竹中會，2007 年成立客家宣教中會時即加入成為其中一員，目前教會的組織概況有長老 6 位、執事 6 位，負責協助牧師處理教會事務，教會所從事的聚會事工有：晨更禱告會（週一至週六）、週五祈禱會、同心團契、讚美團、松年團契、主日學、探訪會友以及詩班練唱等團契，而主要的主日崇拜人數約有 50 人。

（三）現任牧者之宣教策略

中原長老教會 2012 年的年度目標為：「生命加料，小組（團契）增長」、「人情加溫，人數增長」、「信心加倍，靈命增長」等三大目標。中原長老教會每年皆會舉辦清明追思禮拜，透過播放已故親人的照片以及寫下對親人想說的話表達追思之意，此外，教會還會配合復活節、母親節等節期，向教會附近的居民、行人發汽球、面紙文宣與特刊等，期望透過這些方式讓社會大眾認識中原長老教會，更希望他們有機會可以走進教會當中。前述是筆者透過參與觀察的方式所了解的一些宣教概況，而筆者也透過田野訪談的方式訪問了受訪者 A101，從這過程中筆者得到了許多寶貴的內容，如筆者問及貴教會如何向外宣教？如何向教會所屬地區之未信主之人宣教？所運用的宣教策略為何？筆者根據受訪者 A101 所作的回應分析如下：

雖然中原教會是客家宣教中會之客家教會，但非只是主攻客家人的宣教，而是向所有未信主的人宣教。因客家人族群認同薄弱，且容易受身邊親人、朋友的影響，雖然說是有硬頸精神，但與人相處個性弱，且容易隱藏身份，所以將宣教策略放在廣大願意來教會參與活動的非基督徒，當這些人加入教會之後，這些人

家中的客家人看到其受到改變之後，也會跟著到教會來。

牧師在傳福音的事工上面較重視人的改變，更重視人的生命更新。一個教會要成長，首重教會當中的人的生命更新，會友的生命更新了，教會也會開始轉變，也會使得更多人樂於進入教會。然而，進入教會唯有靠讀經禱告，才能維持屬靈的信仰，所以牧師期望會友要有固定的讀經禱告，維繫會友保有屬靈的信仰與屬靈的眼光，這樣一來，人與人之間的互動可以透過屬靈的心、屬靈的話語而變得更圓融。因此教會透過一位熱心的長老在推動讀經禱告，一年多來已經有很好的成效，目前正在推動同工造就，要推動全教會的讀經運動唯有同工先行，才能以身效法，且同工在教會一同服事時，也會因著有屬靈的信仰在作工，人與人的互動才會和諧。

牧師還透過網路的運用，將平日的教會訊息公告在網站上，期望更多非中原教會的會友、人士，也來關心中原教會的聚會狀況。唯有透過外來的互動，才能讓教會注入一股活力、更新教會，也讓教會的會友知道，信仰並不是只有教會的人在信仰，教會外面仍有許多人跟他們一起走一樣的路，以達到彼此激勵為目的，堅定彼此的信仰。

二、台灣崇真會青埔崇真堂

（一）教會簡史

2006年由平鎮崇真堂開拓，主要是為了響應「客家十年倍加運動」的呼籲，且因應青埔地區為新興地區，高鐵、捷運經過之地，預估移入人口會逐漸增多，所以選擇在青埔開拓教會。而根據受訪者 B104 的說法，因教會的資源有限，開拓教會需要龐大的資金與人力，會選擇於 2006 年開始即開拓教會主要是運用時間來換取資金的概念，透過每年固定投入多少資金，已達最終的資金數。

表 3-2：開拓青埔崇真堂牧者一覽表

時間	牧者	備註
2006-200809	周成牧師、陸美容師母	主要牧者
2006-201008	周俊偉、鍾麗儀夫婦傳道	配搭牧者
200704-201102	劉金花傳道	主要牧者
200707-200802	劉信男傳道	配搭牧者
201104-至今	徐賜星、彭雅文傳道夫婦	主要牧者
201003-至今	謝杏珍教師	配搭牧者

（二）現任牧者之宣教策略

青埔崇真堂開拓教會的使命為「從客家異象出發，帶領各族群的人成為長大成熟的主門徒」。青埔地區客家族群與閩南族群參半，近年來隨著地方的發展，有更多的外來人口移入，族群文化更加多元，然而青埔崇真堂的開拓仍本著台灣

崇真會的異象，重視客家族群的宣教，但也接納其他族群成為教會一員。青埔崇真堂除了貫徹台灣崇真會的宣教使命之外，青埔崇真堂也訂定年度主題與本季主題，年度主題為「積極事奉，服務社會」；本季主題為「轉化個人、轉化家庭、轉化教會、轉化社區」，期望透過主題的訂定，在從事宣教事工的同時，能夠時時記得更具體的宣教策略與方針。

目前教會的宣教策略分為三大類：（資料來源：青埔崇真堂開拓簡介 PPT）

- 1.對內：牧養關懷、造就、訓練，透過禱告推動事工。
- 2.對外：透過外展事工、關懷探訪建立關係。
- 3.受援：平鎮母堂持續支援－證道、敬拜、愛宴、週四探訪。

而依宣教策略所訂定出的事工有：（資料來源：青埔崇真堂開拓簡介 PPT）

- 1.對內事工：晨禱、禱告會、兒童主日學、保羅小組、姊妹讀書會、青少年事工、研習會、敬祖事工。
- 2.對外事工：音樂班、說故事時間（青埔國小）、量血壓、血糖（青埔、舊皇家社區）、青松爸媽樂（青埔社區）、關懷探訪（平鎮母堂每週四支援）、弱勢家庭關懷（台北蒙恩堂支援）、聖誕節（社區）、暑期課輔歡樂營、福音隊（社區）、敬祖事工（社區）。

因青埔崇真堂目前仍為佈道所的規模，所以例如資金與人力的支援多仰賴平鎮崇真堂母會，也因此青埔崇真堂的宣教策略多少也受平鎮崇真堂之影響，所以即便目前是規模較小的教會，但對於宣教事工仍是多有作為。

三、中華聖潔會中壢教會

（一）教會簡史

中壢教會的成立主要是因應中華聖潔會所屬之教會多位於新竹鄉村，短期之內開拓教會不易，因而選擇前往都市開拓，但為避免與現有教會距離太遠不易聯繫，因而選擇中壢地區（梁家賢，2009：91）。

1971 年 1 月 21 日由瑞典宣教師余亞謀牧師夫婦負責，設立佈道所，但因余牧師不諳客語，且沒有同工與會友，開拓的工作非常不易，後來因新庄子教會同工何美麗傳道調任於中壢，因何傳道為客家人，有利於向中壢地區的客家人宣教（梁家賢，2009：91-92）。因地處市區，交通便利且多學校在附近，歷任牧者對於青年事工有較多投入，使得中壢教會早期的會友多以青年和學生居多，教勢發展曾高達百人之多，爾後因教會牧者的因素，使得許多會友離開教會，目前教會的聚會人數約有 60 位左右。

2000 年 10 月中壢教會與中壢地區數個教會合組「木匠的家關懷協會」，由中壢教會劉修榮執事擔任總幹事，專門從事年輕人的事工關懷，且負責與海外的

福音隊、短宣隊做聯繫，將這些宣教資源與中壢地區有需要的教會作媒合；2007年3月起每週四晚上更有客家神學院在中壢教會開設延伸制課程「靈命更新」(梁家賢，2009：94)。

(二) 現任牧者之宣教策略

前面所述皆是中壢教會過往的歷史背景，而筆者也針對目前教會所做的事工做了一些田野訪談，底下是筆者訪問受訪者 C103 之後所做的整理內容：

牧師一年來的宣教方針採取認識信徒、重建教會的策略，主要是先以凝聚會友的共識、向心力為主。先認識信徒，帶領信徒家屬信主，與信徒、信徒家屬建立良好的互動與關係。

從禮拜中的程序來看，教會原本就有推動靈修、禱告、讀經與為兒童祝福等事工，所以在牧師證道以前會有會友的靈修分享與為兒童祝福的程序，但牧師仍認為這樣的程序不太成熟，有需要再訓練。

中壢聖潔會過去與社區的互動僅只局限於聖誕節，固定會與教會所在地的北安里合作，但也僅只是以里長的名義邀請當地的居民參與教會的活動，由里長提供米粉等食物供參與的人員享用，但牧師認為一年僅辦一次這樣的活動是不夠的。

原本牧師有構想過要在今年辦理追思三禮的禮拜，期望可以邀請當地的居民參與教會的聚會，透過該活動讓當地民眾認識基督教與客家文化是可以有所交流的，但後來牧師認為時機未到，因為要擴大更多的人參與教會活動需要有更多的同工投入，且教會的會友需要裝備完整才有辦法持續帶領他人信主，所以牧師認為時機未到，因此今年暫緩此活動。

而對於教會對外的事工，牧師也構想過希望能將辦公室變成交誼廳，讓附近的居民或是在中壢街上人來人往的人們有個休息、交通的場所，進而讓他們認識教會、參與教會活動，且構想過開辦英文班、插花班等課程，擴大教會與社區的互動，但也是礙於人手不足，目前暫時沒有推動。而目前現有的事工是透過教會的姊妹參與彩虹媽媽的事工，與其他教會的會友合作，在新勢國小從事說故事的事工，期望能夠透過這個橋梁，吸引小朋友進到教會來，但一直沒有成效。

綜合牧師夫婦至教會一年多所從事的事工有帶領兄弟、姊妹團契，師母更因著他的專長帶領詩班與兒童事工。牧師對於教會的整體事工主要定調為主軸簡單化、照進度走，所以將主日崇拜與團契結合，主日崇拜所講的證道主題會與團契主題相同，且期望參與團契者可以在團契進行中分享聽證道的心得、感想。牧師這一年多的事工主要就是重整教會、凝聚會友的共識，因此有四大宣教策略：1. 主日與團契結合；2. 加強禱告（訓練會友禱告要大聲，越大聲越能破除黑暗權勢）；3. 小組關懷（加強團契生活，好的信仰皆是透過好的團契生活的建立）；4. 訓練小組同工，培養福音的種子，造就更多信徒。且牧師總是以身體力行的方式希望會友可以學習他的樣式。

此外，談到教會對於客家宣教是否有特別的宣教策略，受訪者 C103 表示教會並不會強調是為客家教會，且不強調只做客家事工，若因強調客家，其他族群的人員不敢進來，會阻礙教會的發展，且現今社會大家皆會使用華語，所以聚會的時候不需要特別使用客語，唯獨在做會友探訪的時候，會使用客語，增加親切感。

四、三間教會之綜合分析

本段主要是針對各教會的事工推行來做分析比較，然而筆者認為牧者的養成訓練與信徒的組成也會影響教會的事工運作，因此本段除了分析各教會的事工運作之外，還會針對牧者的養成分析與信徒的結構分析來做說明。

（一）牧者養成分析

依筆者的觀點，教會的運作與宣教策略的制定，除了因著教派的不同之外，從前面的討論中我們可以了解，地方教會與各教派的連結並不是具有強制性的上下承屬關係，除了在教派組織法規的範圍內，地方教會的發展皆仰賴各教會的牧者自行發揮，而一位牧者牧會的行為表現，很大的影響力皆來自於其所屬的神學院之培育，雖然不能精準的認定牧者的行為表現一定是受該神學院之影響，但經由神學教育多年的薰陶之下，多少也會反應在各位牧者的身上，所以筆者首先針對牧者畢業之神學院系統來做分析比較。

1. 神學背景

A 牧者畢業於台灣神學院，屬於台灣基督長老教會的神學院，台灣基督長老教會給予外界的印象即是重視本土文化，且關懷社會與公平正義，其精神人物即是馬偕，而從台神的精神中我們可以看到最主要的精神是「你要往普天下傳福音，寧願燒盡，不願鏽壞」，以此段話期勉台神的一份子，要發揮馬偕的精神，將耶穌基督的大愛傳遍到各地方，並且要認同台灣，視台灣為世上「最後的住家」。⁵¹我們基督徒不僅要追求上帝國降臨，來世回到上帝的身邊，還要透過熱愛今生所居住的環境以及對人的關懷才能夠達成。由此我們可以了解台灣神院所培育的牧者是重視土地與文化，且重視社會關懷與人際關係的牧者，相信 A 牧者也具備此種文化涵養與個人特質。

而 B 牧者畢業於中華信義神學院，該神學院的創立為四個國外的差會所創立，而於 1992 年轉由台灣六個信義宗總會共同興辦，創立的異象與使命即是承繼與宣揚「因信稱義」之福音，成為華人教會培養宣教師的學院，期望可以造就出「對福音有深切認識，對時代有敏銳體察，對宣教有火熱負擔，對牧養有真實委身的神僕」。⁵²從神學院的體系來看，由許多不同宗派共同創辦該神學院，因

⁵¹資料來源：認識台神網站 <http://www.taitheo.org.tw/front/bin/ptdetail.phtml?Part=111-1&Category=1>，20120517。

⁵²資料來源：中華信義神學院網站 <http://www.cls.org.tw/01/index.htm>，20120517。

此使得在當中接受教育的神學生有機會接觸不同宗派的人士與觀念，培養神學生多元的視野與角度看待各種不同的事物，以 B 牧者目前所屬的台灣崇真會來看有異曲同工之妙，因台灣崇真會也是密切與許多國外的差會團體有所連結，且 B 牧者本身工作背景的因素，具有強烈的客家宣教負擔，且願意委身於新開拓且人力、物力缺乏的青埔崇真堂從事牧會事工，由此可看出其神學院的教育與其個人背景有不謀而合之處。

C 牧者畢業於新加坡神學院，新加坡神學院是由「聖公會、浸信會、衛理公會、長老會與獨立教會的牧師與領袖，在華文基督教聯合會、福音自傳會和海外基督使團的支持下設立的」；學院的使命是「為榮耀神而訓練耶穌基督忠心的僕人，去建立教會，奮得萬民」。⁵³因該神學院為各教派所籌組的神學院，所以學院尊重不同的教派的神學觀點，但學院所教導的主要是一些保守的且被各宗派所接納的真理，至於各教派的教義傳遞與儀式傳承則有賴各教派自行教導。由前面的神學院簡介中我們可以看到，C 牧者所接觸到的神學背景的教育又更廣於 B 牧者，C 牧者所學不僅有長老會的背景且有信義會背景在其中，所以對於畢業後的牧養工作與他教派的互動更有圓融之處，且可以因著接觸過各種教派之神學，更有廣大的眼見與各教派互動，彼此學習有利於宣教之策略。

以上是筆者分別針對三間教會之牧者就讀之神學院所做之分析，對於三位牧者的神學背景略為的了解，以下再分別針對三位牧者之家庭背景來做說明。

2. 個人家庭背景

由前段的討論大致上可以從牧者所畢業之神學院推測、了解各教會的牧者之宣教異象與使命，以及其對於各教派的互動之背景，然而，筆者認為更深入的了解各教會牧者之個人家庭背景，更可以了解其對於客家宣教之負擔，因此本段主要是從牧者的個人家庭背景分析之。

A 牧者為高雄美濃之客家人，是家中第二代的基督徒，其父親早期是台灣基督長老教會南部客家宣教中心之負責人，對於客家宣教事工竭盡心力，在南部六堆地區的客家教會佔有一席之地，想當然爾，對 A 牧者來說也有一定之影響力。筆者從參與 A 牧者所主持的許多教會活動與聚會當中，了解 A 牧者對於客家宣教有自己的宣教邏輯，雖然 A 牧者並不具體的說明自己要從事客家宣教，但 A 牧者會從平常與信徒的互動以及講道的過程中運用生活語言很具體的將客家文化與基督信仰作連結，且在與信徒的互動中皆使用客語為溝通語言。

B 牧者為第一代基督徒，家中又是傳統的客家家庭，父母親對於祭祖非常重視，B 牧者成為基督徒後也曾受到家中強烈的反彈，然而他還是堅持走信仰之路，B 牧者讀神學院之前曾在客家福音協會當同工，對於客家宣教很有負擔，且又是台灣崇真會創堂牧師的女婿，對於客家宣教之異象非常有抱負，後來也慢慢

⁵³資料來源：新加坡神學院網站 <http://www.sbc.edu.sg/zh-tw/about-sbc-mainmenu-27>，20120517。

影響家中的父母接受基督教信仰，成為熱衷傳講福音的僕人。

C 牧者身份較特殊，本身是馬來西亞客家人，父親是廣東梅縣客家人，大學時以僑生身份到台大讀書，讀書期間接觸到浸信會懷恩堂，因此成為基督徒，畢業後回到馬來西亞，後來又前往新加坡神學院就讀，在讀書期間認識了師母（師母為台灣人），並且在新加坡結婚，因著這樣的機緣，C 牧者跟隨師母回到台灣牧會，雖然是在客家地區牧會，但所屬教會並沒有特別強調客家宣教，所以對於客家事工並沒有特別著墨，是後來到目前這間的教會牧會，教會當中有很高比率為客家人，所屬教派也是客家宣教的主要教派之一，且教會周遭所接觸也有很多客家族群，且因近年來追思三禮的儀式特別被客家教會所採用，曾構想過希望運用追思三禮的儀式來與當地居民互動，希望從這過程中讓當地居民了解基督教是重視孝道的宗教。

從上述三位牧者的個人背景中我們了解，三位牧者對於客家宣教皆有其自我的負擔，A 牧者是因為家中父親為客家宣教的重要人物，對於其宣教方式與策略多少會受到父親的影響，且生活環境就是處於客家文化與基督教文化之氛圍，所以比較擅於將基督教文化融入到日常生活當中，比較傾向於透過生命去改變生命的方式去從事客家宣教，讓身邊的客家族群可以在潛移默化中接受基督宗教的文化；而從 B 牧者的家庭背景中可以看到一位出生於傳統客家文化家庭的第一代基督徒，對於客家文化與客家宣教有著同等重要之負擔，所以在客家宣教的策略上面也會重視客家文化，像是運用台灣崇真會所重視的敬祖事工，期望透過文化的轉化讓更多客家人認識基督宗教的文化內涵；而對於 C 牧者而言，家庭背景對於其客家宣教的心念影響不強，反而是受到所牧養的教會當地的文化背景之影響，因教會當中與教會所在地附近多數皆是客家人，引起 C 牧者身為客家人的親切性，讓 C 牧者對於客家族群想盡一份心力，然而因為 C 牧者的家庭背景與神學背景皆沒有對於客家宣教有任何啟發性，所以 C 牧者僅是運用所學的宣教策略以及學習其他教會良好的宣教模式（台灣崇真會所推的追思三禮）來做為其宣教策略，因此這三間教會的三位牧者對於客家宣教的策略運用皆不盡相同。

表 3-3：牧者分析比較表

	中原教會	青埔崇真堂	中壢教會
編號	A	B	C
族群別	客家	客家	客家
原居地	高雄美濃	苗栗頭份	馬來西亞
信仰世代	第二代	第一代	第二代
畢業神學院	台灣神學院	中華信義神學院	新加坡神學院
到任教會時間	2010.11	2011.04	2011.04

（二）信徒結構分析

根據筆者從小在教會的環境中成長，雖然沒有實際參與教會的宣教策略之制定，但對於教會的宣教策略的定訂與事工之推行有一定程度之認識，前段筆者從牧者的養成分析中說明對於宣教策略的制定有其影響力，然而筆者認為宣教策略的制定並非教會牧者單方面的策劃，應是會將信徒的需要納入考量，所以筆者在本段期望透過各教會的信徒分析，來探討教會的宣教策略之制定。

然而，對於教會的信徒結構等資料，因教會方面沒有建立明確的數據資料，所以本研究雖然是以質性研究為主，但為了需要了解各教會的信徒結構，仍針對教會的信徒廣發問卷，期望可以彙整信徒的基本資料，方便本研究之分析，詳細的問卷內容至於附錄 5。

依據各教會主日崇拜的人數統計，中原教會人數約有 60 人，青埔崇真堂約有 20 人，而中壢教會約有 55 人，問卷的回收狀況有中原教會 30 份，青埔崇真堂 14 份，中壢教會 47 份。中原教會的回收狀況與實際狀況相差一倍，或許是跟活動參與度有關，因問卷發放時間為中原教會之野外禮拜時間，沒參加教會活動者可能是因為剛好有事不克前往，或是對於教會之主日崇拜沒有積極參與者，依筆者之見，這些沒參與聚會的信徒或許多少會影響教會牧者制定宣教策略時信心趨於冷淡，但不足以影響到整體的宣教策略制定，所以筆者仍認為僅只有 30 份問卷之資料，足可代表中原教會整體。而青埔崇真堂是將兒童與成人的人數加總計算，所以真正填問卷之人數也是青埔崇真堂整體之教會人數，這部份差異不大，中壢教會則是因為當中有許多年長者因眼疾或不了解問卷之意思，所以沒有填寫問卷，但筆者認為其數據相差不遠，所以仍是可代表整體中壢教會。

根據年齡組距，筆者將（10-29 歲）視為青、少年人口，各教會之人口比例有中原教會 13%、青埔崇真堂 34%、中壢教會 34%；（30-59 歲）為壯年人口，各教會之人口比例有中原教會 36%、青埔崇真堂 43%、中壢教會 49%；60 歲以上是為老年人口，各教會之人口比例有中原教會 50%、青埔崇真堂 21%、中壢教會 17%。

根據教育程度分析，國小程度者之各教會之人口比例有中原教會 27%、青埔崇真堂 0%、中壢教會 11%；國中程度者之各教會之人口比例有中原教會 17%、青埔崇真堂 14%、中壢教會 15%；高中職程度者之各教會之人口比例有中原教會 33%、青埔崇真堂 29%、中壢教會 32%；大專以上程度者之各教會之人口比例有中原教會 23%、青埔崇真堂 57%、中壢教會 43%。

根據族群別分析，客家族群佔各教會之人口比例有中原教會 87%、青埔崇真堂 64%、中壢教會 68%；閩南族群佔各教會之人口比例有中原教會 10%、青埔崇真堂 29%、中壢教會 30%；外省族群佔各教會之人口比例有中原教會 3%、青埔崇真堂 0%、中壢教會 2%；原住民族群佔各教會之人口比例有中原教會 0%、

青埔崇真堂 7%、中壢教會 0%。在此說明，隨著時代的演進，族群的界線已經不再如此清晰，個人族群歸屬的定義也因著各族群之通婚以及個人認定等因素，變得如此多元，本研究採行政院客家委員會之廣義認定精神，凡只要是三等親以內有一方為客家族群，即認定該對象為客家人。

依客語腔調使用之分析，使用四縣腔的人佔各教會之人口比例有中原教會 58%、青埔崇真堂 78%、中壢教會 63%；使用海陸腔的人佔各教會之人口比例有中原教會 42%、青埔崇真堂 11%、中壢教會 38%；而大埔腔僅只有青埔崇真堂有人使用比率有 11%。

根據原居地之分析，居住在中壢本地的人佔各教會之人口比例有中原教會 53%、青埔崇真堂 14%、中壢教會 53%；桃園他地的人佔各教會之人口比例有中原教會 23%、青埔崇真堂 21%、中壢教會 17%；其他地區者佔各教會之人口比例有中原教會 24%、青埔崇真堂 64%、中壢教會 29%。從此處我們可以清楚的了解，中原教會與中壢教會之信徒組成約有 70%以上是屬於本地人口，而青埔崇真堂的信徒組成多是外來人口，這些外來人口多是因婚姻、工作、求學等因素而至目前之教會聚會。

根據對於大陸祖籍地的認識之分析，中原教會有 63%、青埔崇真堂有 50%、中壢教會有 60%之信徒不知道其大陸祖籍地在何處；而知道其祖籍地在所謂的客家原鄉廣東（梅縣、陸豐、松口、揭陽、興寧、蕉嶺）等地的信徒比率有中原教會 27%、青埔崇真堂 28%、中壢教會 26%。從本分析我們可以了解，這三間教會之信徒對於其原鄉祖籍地之認識不深，更可推測這些信徒對於本身所屬之傳統文化、家族背景之追求薄弱。

職業別的分析詳情如下表 3-4，職業別是公者，中原教會有 7%、青埔崇真堂有 0%、中壢教會有 13%；職業別是工者，中原教會有 17%、青埔崇真堂有 21%、中壢教會有 19%；職業別是農者，中原教會有 10%、青埔崇真堂有 0%、中壢教會有 2%；職業別是商者，中原教會有 10%、青埔崇真堂有 0%、中壢教會有 13%；職業別是自由業者，中原教會有 20%、青埔崇真堂有 21%、中壢教會有 15%；職業別是服務業者，中原教會有 7%、青埔崇真堂有 14%、中壢教會有 6%；職業別是學生者，中原教會有 17%、青埔崇真堂有 21%、中壢教會有 23%；職業別是醫生者，中原教會有 0%、青埔崇真堂有 7%、中壢教會有 0%；職業別是其他者，中原教會有 13%、青埔崇真堂有 14%、中壢教會有 9%。綜合來看，三間教會的信徒職業別之主要前三者皆是工、自由業與學生，但從更細部去比較仍是有差別，如中原教會信徒最多從事的工作為自由業 20%，而職業別為工與職業別是學生者皆為 17%；青埔崇真堂則是職業別工、自由業與學生各佔 21%；中壢教會則是學生佔 23%，職業別為工者佔 19%，職業別為自由業者佔 15%，就筆者之觀察，多數年長者在家從事帶小孩或是家庭主婦，在職業別的選項皆會選擇自由業，所以由這些數據資料來看，中原教會的信徒組成結構較類似傳統的鄉村

型態；青埔崇真堂的信徒工作結構較為平均；而中壢教會則是這三間教會當中學生比率較高者。

表 3-4：信徒職業別分析比較表

職業別	中原教會 (人數)	比率 (%)	青埔崇真堂 (人數)	比率 (%)	中壢教會 (人數)	比率 (%)
公	2	7			6	13
工	5	17	3	21	9	19
農	3	10			1	2
商	3	10			6	13
自由業	6	20	3	21	7	15
服務業	2	7	2	14	3	6
學生	5	17	3	21	11	23
醫生			1	7		
其他	4	13	2	14	4	9
總計	30	101	14	98	47	100

依據信徒的信仰世代分析，初代信徒人數佔中原教會比率有 37%，青埔崇真堂比率有 50%，中壢教會比率有 66%；第二代信徒人數佔中原教會比率有 23%，青埔崇真堂比率有 21%，中壢教會比率有 19%；第三代信徒人數佔中原教會比率有 20%，青埔崇真堂比率有 7%，中壢教會比率有 9%；第四代信徒人數佔中原教會比率有 17%，青埔崇真堂比率有 21%，中壢教會比率有 6%；第五代信徒則只有中原教會有，比率為 3%。從初代信徒之比率我們可以推測教會向外宣教之行動力與效果，中壢教會最積極，青埔崇真堂次之，中原教會則屬於較守成型之教會。

（三）事工內容分析

各教會之事工內容筆者已於前面各教會之簡介中分別作介紹與說明，本段僅做綜合之分析。教會的事工主要分為兩部份，一是針對教會內部信徒之事工，另一是針對當地社區所做的宣教事工，教會內部事工主要兼顧培訓與關懷，中原教會與中壢教會皆有重視同工之培訓，如中原教會運用 MTS 課程培訓信徒如何傳福音，中壢教會則重視禱告的能力，訓練信徒具有放聲禱告之能力，不僅可以有能力的為別人也可以為自己禱告，且這兩間教會很重視小組運作，唯有透過小組模式才可以更具體、更有執行力的關懷教會的每位信徒；而青埔崇真堂也漸漸的開始發展小組聚會，期望透過小組聚會一方面凝聚信徒向心力，一方面成為教會宣教之動力。

而對於社區的宣教事工，從筆者的觀察可以了解到，教會為了宣教的牧地會因地制宜的策劃出事和當地的宣教方式。以中壢市為例，由於工業區的設立吸引

了許多外來人口，使得中壢市的人口族群結構變得更多元、更複雜，在中壢市為了要達成宣教之目的，單一強調客家宣教對於教會來說是一種負擔，且以教會的立場設想，難道其他族群的人皆沒有接觸福音的機會？因此教會雖然要從事客家宣教，但仍不能放棄其他族群之人，所以對於向外的宣教事工多是以大眾化可接受的宣教事工為主。例如中原教會配合復活節、母親節等節慶，對外從事教會的宣傳事工，目的不是放在馬上期待有人進到教會來，而是透過這些節期讓大眾了解教會對於這些節期的看法與感受，且讓人們認識到有這間教會的存在，期待他們有需要時可以進到教會來尋求協助；而中壢教會的方式比較傾向於舉辦福音佈道晚會，透過音樂與故事的分享讓更多人了解福音的美好，進而參與教會活動；青埔崇真堂則是著重在敬祖事工的部份，透過清明節時教會舉辦敬祖追思禮拜，邀請當地居民前來觀禮，進而認識基督教文化與客家文化和諧相處之美。

然而因為「都市化導致的社會結構改變，教會方面積極以附屬的事業體系提供社會需求」（謝偉士，1999：111-112）。例如中壢教會的信徒與中壢地區其他教會的信徒共同合組「木匠的家關懷協會」不僅從事教會事工之連結，也透過該協會整合社區資源協助弱勢創業；青埔崇真堂更將教會成為地方的服務站，設有「聖德社區照顧關懷中心」、「崇真方舟故事屋」、「真福氣全人關懷協會服務站」，引進各界的資源，全心為了青埔社區的宣教事工努力，透過這些單位、機構的設立，讓更多人在利用資源之時，也可以接觸到基督福音。

此外，青埔崇真堂與青埔國小有合作設立品格教育與音樂班，中壢教會有姊妹透過與其他教會的合作於新勢國小從事說故事的事工，期望福音不只是透過社區的方式遍傳，也能夠利用學校教育的方式讓小朋友從小接觸福音。

綜合來看，目前這三間教會所做與當地居民互動的事工分析，中原教會透過各種節慶活動到街上與當地居民互動；青埔崇真堂透過社區關懷服務的方式，讓社區居民到教會當中接受日常生活的關懷；中壢教會則是透過教會節慶所舉辦的福音佈道會的方式與社區居民互動，並且邀請參與活動的民眾到教會中參與聚會。以筆者來看，這些事工皆屬於福音預工，它的成效或許不是如此的明顯，但也不能因此而去界定哪項事工較好，哪項事工較差，我們要看重的是教會如此積極的從事這些事工，因為福音事工就是如此，一切都要有所準備，一切可以與人接觸的事工都要去嘗試，然而願不願意接受，仍有賴個人的自由意志決定，也因為如此，基督教才會有如此的教派產生，因為各種教派的運作模式、事工內容皆不盡相同，而社會大眾因著個人的喜好與需求來選擇較符合個人理想的教派，參與其中。

第三節 宣教策略之綜合分析

一、三大教派之客家宣教策略比較

根據前面第一節對於台灣基督長老教會、台灣崇真會以及中華聖潔會的概況說明發現，這三大從事客家宣教的教派，對於客家宣教的策略運用皆大不相同。但台灣基督長老教會與台灣崇真會皆運用連結客家文化來做客家宣教，且台灣基督長老教會與台灣崇真會所做的客家宣教並不是只有客家人才可以做客家宣教，而是希望所有關心客家宣教的人皆可參與，不分族群的關心客家人信仰基督宗教。而對於中華聖潔會的客家宣教之策略來看，僅只是秉持著母會瑞典聖潔會的精神：「向鄉村或偏遠地區宣教」，並沒有對於客家文化有更多的著墨。

台灣基督長老教會清楚的明定客家宣教的策略主要是期望提高人們的認同，進而達到客家宣教之功效，而這個認同分為三個層次，一是自我的客家認同，二是他人對客家的認同，三是自我與他人的互相認同，且期望能夠透過客語與客語聖經的使用來提升客家認同，進而達到客家宣教之效果。以筆者訪談之了解，台灣基督長老教會的客家宣教策略主要是針對客語的使用，根據受訪者 A103 之詮釋，筆者認為台灣基督長老教會所談之客家文化保存主要著重在客語是否延續，語言的使用不單只是工具性的，而是可以將語言背後所隱含的文化意義持續的傳承下去，因此將客語保存下來，就可以將客家文化延續下去，如同今年（2012 年）所出版的客語聖經，完全都是依照客語的讀音所作的翻譯，不僅可以有效的將客語用文字表達出來，也因此將傳統的客家文化意涵用文字紀錄下來。另外，受訪者 A103 也提到客家山歌在教會當中也有傳唱，如客家詩歌合唱團以及雙連長老教會皆有教唱客家山歌，且將客家山歌的曲調結合福音的內容，改編為教會當中所傳唱的客家詩歌，進而達到客家文化的保存與發揚，且讓教會的客家信徒聽到之後可以提高自我的客家認同，讓教會當中的非客家信徒學會客家詩歌之後可以認同客家，以此達成客家宣教之目的。所以從上述的內容來看，筆者可以大膽的認定台灣基督長老教會所談的客家文化主要是以客語的層面來談，教會當中強調的客家文化之保存，都是圍繞在客語的傳承與使用。

而台灣崇真會的客家宣教策略雖然僅只是看重「向客家人宣教」之異象，但仍有透過追思三禮、歷代傳承表與祖先芳名錄之推廣，使客家族群了解基督教的孝道精神，因而軟化其心志，接受基督教信仰。台灣崇真會與台灣基督長老教會雖然都注重客家文化之客家宣教策略，但很大的不同點在於台灣基督長老教會比較注重語言的使用，認為透過語言即可達到文化的互動，因此達到客家宣教之目的；而台灣崇真會關注的焦點在於客家傳統文化對於祖先的崇拜，因此在整體總會體系當中推崇追思三禮、歷代傳承表與祖先芳名錄使用，期望透過文化儀式的親近性而使得更多客家族群了解基督宗教的真諦。而以客語使用的宣教策略來看，台灣崇真會將其視為最理想的目標，因為雖然教會皆在客家地區，但在其中聚會的信徒有很多皆非客家人，所以教會要使用全體會友聽得懂的語言做為聚會

語言，使得台灣崇真會的多數教會皆使用華語聚會，但整體教會仍是將成立「客語崇拜」定為客家宣教的努力目標，目前有客語崇拜的教會僅只有台北崇真堂與平鎮崇真堂，台北崇真堂是使用雙語（客語證道，華語翻譯）的方式進行崇拜，而平鎮崇真堂將主日崇拜分成三堂，其中一堂的聚會語言是使用客語。所以，對於台灣崇真會而言，對於基督教與客家文化的對話，他們看重的是客家文化當中對於祖先的崇拜，因此推廣追思三禮、歷代傳承表與祖先芳名錄等敬祖事工的推廣，與客家族群對話，企圖透過文化的轉化讓許多客家族群可以了解基督宗教，並且使他們因此而接受基督宗教。

前面比較了台灣基督長老教會與台灣崇真會對於客家文化的詮釋與運用之後，我們再來看看中華聖潔會的客家宣教策略。中華聖潔會的宣教策略一向秉持著瑞典聖潔會的宣教精神：「向鄉村或偏遠地區宣教」，所以中華聖潔會的客家宣教策略也比較薄弱，並沒有特別針對客家文化做進一步的了解與運用，從其歷史資料來看，僅將教會位於客家地區而視為客家宣教，且因為教會當中的客家信徒比率較高才會使用客語做為聚會的語言，若客家信徒比率較少的教會，則是使用華語為聚會語言。然而，就宣教的觀點來看，中華聖潔會也可以視為在從事客家宣教，因所在地為客家地區，居民多數也是客家族群，向當地的居民宣教，當然屬於客家宣教的範疇，僅是從宣教策略上來看，為客家宣教的著力點較薄弱了點，與客家的連結有限，但仍是屬於客家宣教。

綜合來看，客家文化人人都可以討論、人人可以分享，一般的社會環境當中有一套客家文化之論述，專門研究客家文化的學者也有其客家論述，而對於教會團體來說，因他們要著手從事客家宣教事工，所以也會有一套客家文化之論述，但，不論教會團體當中對於客家文化有如何程度的論述，教會團體的最終目的是希望客家族群可以有更多人成為基督徒。而成為基督徒並不是單單只為了生命上的得救，而是接受了在一生中服事神的重責大任，透過己身的力量用盡各種方式促進上帝國的降臨」（Bosch, David J.著，白陳毓華譯，1996：668）。所以某種程度而言，教會團體當中的客家文化僅只是讓客家族群認識基督宗教的媒介之一，而教會團體要如何運用客家文化來讓客家族群認識基督宗教，勢必會建構一套屬於教會團體所使用的客家文化，從筆者的訪談與觀察中了解，台灣基督長老教會所談的客家文化較多都是從客語的保存與傳承談起，因此，以台灣基督長老教會來看客語等同於客家文化；以台灣崇真會來看，他們選擇客家族群較在意的祖先崇拜的議題與客家族群對話，所以某種程度而言，台灣崇真會當中所推行的敬祖事工（追思三禮、歷代傳承表與祖先芳名錄）所對應的尊祖敬天、孝道精神可視為他們所認為的客家文化；而以中華聖潔會來看，整體總會並沒有特別針對客家宣教提出特別的宣教策略，然而教會團體當中一致認為談到客家文化皆要往客家信徒較多的教會才具有代表性，因此筆者認為中華聖潔會當中所認定的客家文化應是表層的客觀因素所決定的客家族群、客家地區，以這兩樣因素即可稱為具有客家文化。簡言之，教會團體對於客家文化論述之建構主要都是為了配合其

宣教策略而制定，與一般社會環境當中所認知的客家文化分屬於不同程度的客家文化。

另外，對於當前的客家宣教如此的蓬勃發展，相信很多人一定想要知道目前這三大從事客家宣教的教派之教勢到底為何？筆者將這三大教派的總堂數與總人數分別整理於下來做說明。

表 3-5：三大教派歷年堂數與聚會人數表⁵⁴

年代	類別	客家宣教中會	台灣崇真會	中華聖潔會
2001	堂數	15	11	19
	人數	778	376	625
2003	堂數	16	11	18
	人數	783	599	862
2005	堂數	16	11	18
	人數	871	624	861
2007	堂數	17	13	18
	人數	1019	760	1073
2009	堂數	18	13	18
	人數	1013	904	1223

註 1：堂會數包含：堂會、支會、佈道所。

註 2：人數為週日聚會出席人數，包含主日崇拜與兒童主日學人數。

註 3：因教勢統計資料為兩年統計一次，且以第一年的年代作為資料名稱，而客家宣教中會的資料因教勢統計僅以教派作類別，所以該項資料是筆者將台灣基督長老教會之統計資料整理所得數據。

⁵⁴資料來源：台灣基督長老教會總會教勢統計 <http://acts.pct.org.tw/stat/>，20120712；台灣基督教會教勢報告 <http://www.ccea.org.tw/church/adlink/statics/one.htm>，20120712。

根據上表 3-5，筆者將其資料轉換成圖 3-2 與圖 3-3

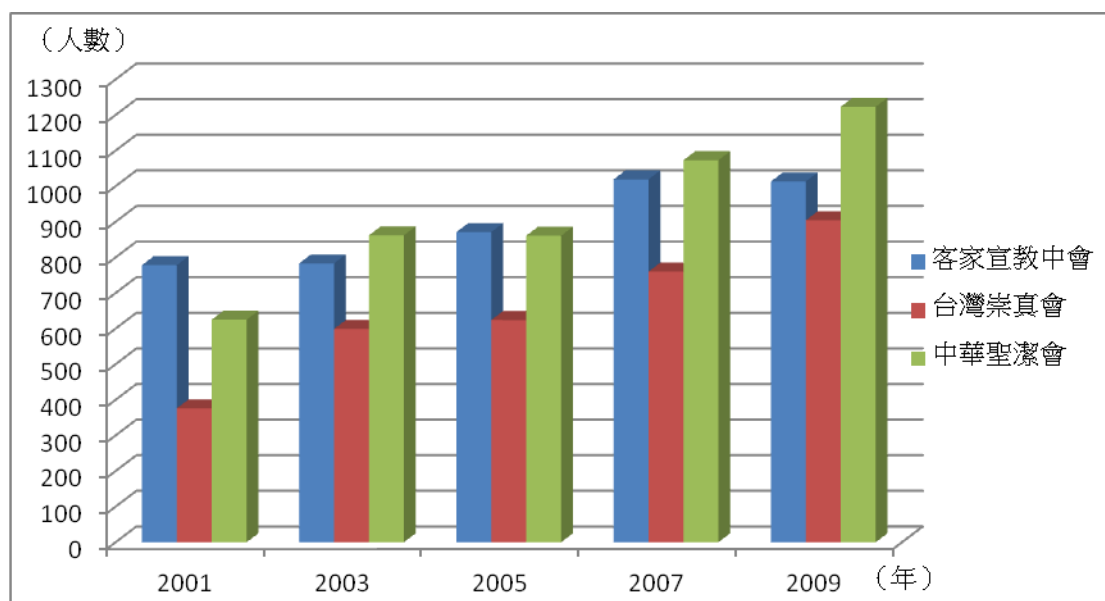


圖 3-2：三大教派歷年人數圖。

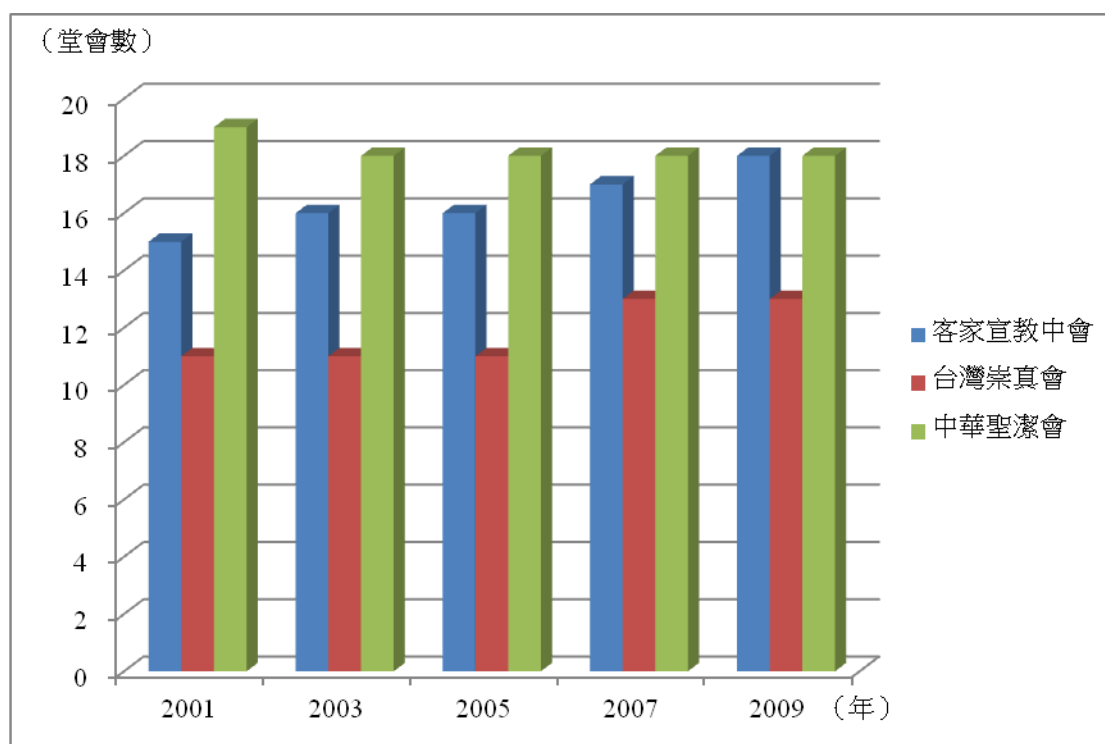


圖 3-3：三大教派歷年堂會數圖。

首先，筆者先聲明，這三大教派所統計出來的數據皆只能說明這三大教派當中的信徒人數，並不能將這些人數直接等同於客家信徒的人數，因為當中聚會的信徒除了客家族群之外，也有許多非客家族群在其中。而當前對於從事客家宣教的教派當中的人數統計也都是以這樣的方式來做說明，因為各教派以及各教派的地方教會皆沒有特別在聚會人數上區分族群別，而對於客家信徒的統計皆是統稱

從事客家宣教的教派約有多少信徒這樣來做統計。

從圖 3-2 當中我們可以清楚的看到三大教派的人數皆呈現緩慢增長的狀態，人數多寡是以中華聖潔會為這三大教派當中人數最多者，客家宣教中會次之，台灣崇真會第三。而從圖 3-3 當中我們可以清楚的看到三大教派的堂會數的成長趨勢，客家宣教中會與台灣崇真會皆是呈現逐漸增加的趨勢，而中華聖潔會則於 2001 年關閉一間教會，爾後的歷年統計皆維持同樣的堂會數。

因客家宣教的三大教派皆位於桃竹苗地區，所以筆者分別針對桃竹苗地區的客家人口數與這三大教派的信徒人數做分析比較，詳細數據記載於表 3-6。

表 3-6：人口統計與三大教派聚會人數表⁵⁵

年代	2004	2008	2010
全國人口數	2261.6（萬）	22973.6（千）	23162.1（千）
全國客家人口數	608.4（萬）	5876.6（千）	5752.9（千）
全國客家人口數比例	26.90	25.58	24.84
桃竹苗人口數	323.4（萬）	3395.6（千）	3491.7（千）
桃竹苗客家人口數	188.5（萬）	1886.8（千）	1966.8（千）
桃竹苗客家人口數比例	58.29	55.57	56.33
客家宣教中會聚會人數	783	1019	1013
客家宣教中會聚會人數佔桃竹苗客家人口數比例	0.042	0.054	0.052
台灣崇真會聚會人數	599	760	904
台灣崇真會聚會人數佔桃竹苗客家人口數比例	0.032	0.040	0.046
中華聖潔會聚會人數	862	1073	1223
中華聖潔會聚會人數佔桃竹苗客家人口數比例	0.046	0.057	0.062

註：本表所整理的客家人口數皆以廣義的客家人口數為依據，且因資料上是分別呈現鄉鎮市區的人口資料，而本表所呈現的桃竹苗人口數則是經由筆者逐一整理之，而於人口數字後方出現的萬字、千字則是代表人口計算單位。

從上表 3-6 當中我們可以看到桃竹苗地區的客家人口數有逐年增加的趨勢，而三大教派當中的聚會人數基本上也是呈現逐年增加的趨勢，如台灣崇真會 2004 年的 0.032% 至 2008 年增為 0.040%，2010 年更增為 0.046%。中華聖潔會則

⁵⁵資料來源：行政院客家委員會編，2004，《全國客家人口基礎資料調查研究》，台北市：行政院客家委員會；行政院客家委員會編，2008，《97 年度全國客家人口基礎資料調查研究》，台北市：行政院客家委員會；行政院客家委員會編，2011，《99 年至 100 年全國客家人口基礎資料調查研究》，台北市：行政院客家委員會；台灣基督長老教會總會教勢統計 <http://acts.pct.org.tw/stat/>，20120712；台灣基督教會教勢報告 <http://www.ccea.org.tw/church/adlink/statics/one.htm>，20120712。

是從 2004 年的 0.046%至 2008 年增為 0.057%，2010 年更增為 0.062%。而台灣基督長老教會所屬之客家宣教中會則於 2010 年時聚會人數減少了六位，而使得比例有稍微退縮的趨勢，如 2004 年的 0.042%至 2008 年增為 0.054%，2010 年時減少為 0.052%。

二、三間教會之宣教策略比較

根據第二節探討的教會牧者的部份在此繼續沿用前面所使用的代稱（中原教會 A 牧者、青埔崇真堂 B 牧者、中壢教會 C 牧者）來做分析比較，本研究設定的三間教會，牧者皆屬於新就任之牧者，中原教會與中壢教會之牧者現階段之宣教策略比較傾向於先安內，因教會從前一任牧者離開之後，接著經過短暫的空窗期，後來迎接新的牧者到來，對於牧者與信徒來說皆需要一段磨合期，所以中原教會與中壢教會的牧者看重的是對於教會信徒靈命成長之培養，所以 A 牧者在教會推動晨更讀經禱告、讀經小組與同工造就等信徒之造就事工，而 C 牧者則延續推行靈修分享與團契，並且培養信徒要有加強禱告之能力。A 牧者與 C 牧者的出發點即是培養教會信徒屬靈靈命，累積信徒向外宣揚福音之能力。而對於 B 牧者而言，雖然也是新就任之牧者，但因早期也在平鎮崇真堂聚會服事，且青埔崇真堂是平鎮崇真堂以半福音移民的方式所扶植之教會，所以在信徒與同工上彼此認識且有默契，對於信徒之培養與同工訓練也有持續進行，但 B 牧者將重點擺在福音預工（外展事工）之上，積極的向社區傳播福音種子。

對於客家宣教策略方面，三位牧者皆有不同的看法與作為，筆者於前面教會概況分析時也提到了中原教會的牧者所看重的是信徒的生命更新，生命更新就可帶動教會之改造，所以 A 牧者對於客家宣教策略的看法也是如此，期望透過人去影響人的方式，A 牧者認為要單純將福音傳給客家人實屬不易，然而若是透過身邊的人去影響客家人，則成功的機會因此提升。B 牧者對於客家宣教策略主要強調社會關懷的層面，因青埔崇真堂設立於地方不久，對於與地方居民的互動仍需加強，所以 B 牧者認為運用社會關懷的行動加上台灣崇真會目前所推崇之敬祖事工（追思三禮與祖先芳名錄），一方面先透過社會關懷的方式使得彼此有接觸的基點，然後透過破解傳統客家文化對於基督教文化之迷思，引導當地居民進到教會當中。而 C 牧者的客家宣教策略則較不顯著，認為教會當中已有如此高比率之客家族群，且長期以來都是運用一般的宣教策略即可得著這麼多客家信徒，所以 C 牧者仍認為透過一般的宣教策略即可，僅是在向客家族群傳講福音信息時，會特別運用客語與之交談，提高人與人之間的親和力。另外，C 牧者對於與當地居民的互動也設想過要運用台灣崇真會所推崇之敬祖事工來與之分享基督教文化與客家文化之融合，但 C 牧者認為今年（2012 年）推行此策略還不是時機，仍在等待機會成熟中。

綜合前段對於客家宣教策略所做的說明，A 牧者認為是透過人去影響人的方式來達成客家宣教目的；B 牧者則認為運用媒介與當地居民有接觸之後向他們解

釋人們心中對於基督教文化與客家文化之迷思；C 牧者則強調運用一般的宣教策略即可，但不排除運用經由轉化過的基督教文化儀式向當地居民分享。

而對於三間教會之聚會人數，筆者也分別做了統計如下表 3-7，以及與中壢地區的客家人口數做比較記載於表 3-8。

表 3-7：三間教會歷年聚會人數表⁵⁶

年代	中原教會	青埔崇真堂	中壢教會
2004	87		66
2005	87		61
2006	85	6	60
2007	79		58
2008	79		50
2009	66		63
2010	50		57
2011	65	20	59

其中要說明的是三間教會的牧者到任年限皆僅在一兩年之內，所以對於教會之前的聚會人數皆不是如此的清楚，而早期聚會的人數對於本研究來說並不會有太大的影響，因筆者所訪問的教會牧者皆是近一兩年才就任的牧者，而在當中所探討的宣教策略與宣教事工的推行都是以目前正在進行的內容為主，所以對於之前的人數數據之依賴並不會特別的深刻，而從近一兩年來看，中原教會、中壢教會的 2010 年與 2011 年的人數比較皆有些微的成長，如中原教會成長了 15 位，中壢教會成長了 2 位，而青埔崇真堂則是因為早期信徒人數就不多，所以歷年來人數皆沒有清楚的統計，唯一可以知道的就是在目前現任牧者時，聚會人數有增加至 20 人。

⁵⁶資料來源：台灣基督長老教會中原教會和會手冊（2008、2010、2012）；聖潔簡訊
<http://www.holy.org.tw/ppdtlist.asp?area=65>，20120713；青埔崇真堂牧者。

而表 3-8 則是綜合中壢地區的客家人口數與三間教會的人口數之統計數據。

表 3-8：人口統計與三間教會聚會人數表⁵⁷

年代	2004	2008	2010
中壢市人口數	34.0（萬）	359.2（千）	369.8（千）
中壢市客家人口數	23.7（萬）	211.6（千）	242.0（千）
中壢市客家人口數比例	69.71	58.91	65.44
中原教會聚會人數	87	79	65
中原教會聚會人數佔中壢市客家人口數比例	0.037	0.037	0.027
青埔崇真堂聚會人數			20
青埔崇真堂聚會人數佔中壢市客家人口數比例			0.008
中壢教會聚會人數	66	50	59
中壢教會聚會人數佔中壢市客家人口數比例	0.028	0.024	0.024

從表 3-8 當中我們可以看到中壢地區的客家人口數比例從 2004 年的 69.71% 降至 2008 年的 58.91%，而又於 2010 年提高至 65.44%，而中原教會來看，中壢地區的客家人口數比例於 2010 年有提升的趨勢，但中原教會的聚會人數卻下降了 0.01%，而中壢教會來看，雖然中壢地區的客家人口數比例於 2010 年有提升的趨勢，但中壢教會的聚會人數卻仍是維持在 0.024% 的比例。而青埔崇真堂因為只有一筆資料，所以筆者就目前的資料看不出任何的訊息。

三、跨教派之客家宣教

客家宣教的進行除了本研究所探討的三大教派之外，仍有其他教派之地方教會與獨立教會在客家地區從事客家宣教事工，也有一群跨教派的人士組織了一支專門從事客家宣教的隊伍，多年來穿梭在全國各地的教會當中，不僅是客家地區的教會，連非客家地區的教會也看到其蹤跡，目的是為了要連結全國眾教會的信徒一同來關心客家人的福音得著，這個協會如今也邁入了第 33 年的歷史了，它就是「客家福音協會」。

客家福音協會全名為「財團法人基督教客家福音協會」（Christian Hakka Evangelical Association），簡稱「客福」（CHEA），緣起於 1978 年於台灣陽明山

⁵⁷資料來源：行政院客家委員會編，2004，《全國客家人口基礎資料調查研究》，台北市：行政院客家委員會；行政院客家委員會編，2008，《97 年度全國客家人口基礎資料調查研究》，台北市：行政院客家委員會；行政院客家委員會編，2011，《99 年至 100 年全國客家人口基礎資料調查研究》，台北市：行政院客家委員會；台灣基督長老教會總會教勢統計 <http://acts.pct.org.tw/stat/>，20120712；台灣基督教會教勢報告 <http://www.ccea.org.tw/church/adlink/statics/one.htm>，20120712。

嶺頭山莊所舉辦的「第一屆全球客家基督徒福音大會」(邱秋香, 2011: 34-35)。在該會議中「一致通過發起『全球客家福音協會』, 為促進今後全球客家教會的交流和聖工」(慶源, 1978: 3)。

全球客家福音協會籌備委員會於十一月二日至三日假台北召開第一次籌備委員會, 出席委員邱碧祥、林機信、羅榮光、彭德郎、蔡仁理、邱善雄、彭德貴、曾政忠、周慶源、黃煥英、鄧世傑、徐勝義、林明珠等十三位, 共同籌備「全球客家福音協會」之章程草案及討論重要聖工, (一)選派千里達宣教師;(二)舉辦客家習俗研習會;(三)組織客家福音隊;(四)發行全球福音大會專刊;(五)培養客家傳道人才(慶源, 1978: 3)。

全球客家福音協會的成立主要是講求跨教派的客家宣教事工, 期望結合全國眾教派的力量來從事海內外的客家宣教, 其中從上述引文的籌備成員當中即可看到有台灣聖經公會、中華信義會、中華聖潔會、台灣基督長老教會、台灣崇真會以及其它教派的牧者、長老在其中。然而, 因為理念與社會參與(政治)的信念不合, 台灣基督長老教會議決不參與其中成為團體會員, 但教派當中的個人參與則不受限制(引述受訪者 B102; 台灣基督長老教會客家宣教委員會函 19871217), 從此以台灣客家宣教歷史最久自居的台灣基督長老教會對於此團體的參與沒有特別著墨, 但對於客家宣教有熱忱的牧者仍有參與其中。

全球客家福音協會成立之初目標遠大, 期望能夠促進全球客家教會的事工交流, 但真正執行範疇只有擴及台灣、香港與馬來西亞等地, 且後來的事工方向多著重在台灣, 所以後來即將名稱更名為「客家福音協會」。

客家福音協會的異象有:(資料來源: 客家福音協會網站)

1. 先向基督徒僅千分之三的台灣客家人宣揚福音。
2. 協調聚集教會資源, 促進客家教會之增長。
3. 通過建造客家教會實踐普世宣教的大使命。
4. 傳遞客家福音的需要。

客家福音協會的指導原則:(資料來源: 客家福音協會網站)

1. 傳遞客家福音異象。
2. 促進客家教會增長。
3. 實踐普世宣教使命。

客家福音協會事工內容:(資料來源: 客家福音協會網站)

1. 推動『客家教會十年倍增H K P』運動
2. 傳遞客家工場的需要。

- 3.協助教會的拓植與增長
- 4.聯絡組織海內外福音隊
- 5.協調聯絡各單位促進福音事之拓展
- 6.客家福音本色化的研究與推動
- 7.客家福音工具的製作
- 8.舉辦營會

目前客家福音協會著重的宣教事工有：客家聖樂團福音佈道會、愛客家主日、愛客家之夜、客家事工請益座談會、客家福音晚會以及敬祖大典等事工。客家聖樂團福音佈道會、愛客家之夜、客家福音晚會主要的對象都是為了向各地的居民所辦的活動，目的是讓當地居民能夠從活動舉辦當中認識到基督福音，且透過這些活動的參與激發當地客家人與非客家人對於客家的認同，而會主動的留在教會參與教會的活動；客家事工請益座談會主要是針對國台語的教會，尤其是都市地區的教會，向他們說明客家宣教的異象以及所從事的事工與期望他們所作的配合，希望連結全國眾教會的力量來推行客家宣教事工；敬祖大典的事工也是客家福音協會很看重的部份，主要藉由敬祖儀式的追思三禮的活動進行中，讓社會大眾了解「基督教不是不要祖先的，因為他們常常信主會有這些阻力、困難，信耶穌就是背祖，所以我們就要讓人知道我們只是用不同的方式紀念，我們不拜，但我們會紀念祖先，我們愛祖先」（受訪者 B102）。敬祖大典的部份，客家福音協會一直扮演領航者的角色，在全國各地推行，然而最終仍是期望全國各地的教會有能力的可以自己來辦理這樣的活動，而在大台北地區，客家福音協會也與其它教派共同舉行了數年，皆有不錯的成果。

整體而言，客家福音協會的存在功能與目的是希望連結全國眾教會的力量來關心客家宣教事工，並且透過各項事工的推展能夠喚起教會當中的客家人可以一同參與客家宣教事工的服事，並且期望這些為客家宣教服事的工人可以在自己所居住的地區、教會所在地，向當地的居民傳揚福音，期望最終可以得著更多客家族群歸主。

客家福音協會的事工推展皆有賴於歷任主委的異象，主委的異象強時，客家福音協會的事工方針可以更多且多元化。雖然客家福音協會的組織弱小，但因其功能與目的是連結全國眾教會的參與，所以只要有效的運行且密切的與全國各地的教會同工聯繫，弱小的組織也是可以發揮很大的功效，如同現任主委即號召了一群「客家歸主僕人團隊」，當客家福音協會到各地從事福音活動時，就會有當地的同工來協助服事，使得客家宣教事工的推展可以更順利；此外，客家福音協會為了響應台灣基督長老教會將 2012 年訂定為客家宣教年，更積極的從事客家宣教事工的推展，不僅要讓「客家歸主僕人團隊」成型且要實際運作，舉辦更多場次的「客家歸主請益座談、各地區持續點燃客家轉化祭壇的烈火」，舉辦更多場次的福音禱告大會、以及更「廣泛的傳遞客家福音的需要」(引述受訪者 B102；余慶榮，2011：1-2)。

前段我們可以了解客家福音協會於今年（2012 年）為了響應台灣基督長老教會將 2012 年定為客家宣教年而更積極的從事客家宣教事工，由此可以印證邱秋香所認為的因為台灣基督長老教會這一教派是目前全國各教派當中擁有最多數客家教會的教派，所以台灣基督長老教會所制定的宣教策略足以影響全國的客家宣教（邱秋香，2011：29）。筆者對此也是抱持同樣的看法，台灣基督長老教會所注重的就是本土文化的宣教，對於族群宣教事工不遺餘力，從早期的原住民族宣教，至當前的客家宣教皆是如此，因為台灣基督長老教會是目前國內較具有組織規模的教派，教會數與人數皆是全國最多的教派，因此台灣基督長老教會所制定的宣教策略足以影響全國的客家宣教。

客家宣教以教派來講，台灣基督長老教會的客家宣教策略足以影響全國之客家宣教進展，但以宣教的實況來看，不僅只是教派的獨立運作，也可以是宣教事工為導向進而結合眾教派共同關心與參與的宣教策略，客家福音協會就是扮演這樣的角色，透過結合不同教派當中對於客家宣教有負擔的成員，一同為了客家宣教盡一己之力。如今，根據客家福音協會的統計，約有 100 間是以客家信徒為主的教會或是特別關心客家宣教的教會，且加入客家福音協會所推廣的「十年倍加網路」的教會約有 47 間教會，客家福音協會透過連結這些教會，積極的向外從事客家宣教事工，為台灣的客家宣教注入一股活水，跳脫一般的教派思維，成為跨教派的資源連結平台（編者，2010：27-30）。

從前面兩段當中可以了解台灣基督長老教會與客家福音協會分別是教派內（前者）與跨教派（後者）當中對於客家宣教較有影響力的組織，前面也提到客家福音協會為了響應台灣基督長老教會所制定的 2012 客家宣教年而更積極的從事客家宣教，更有趣的是台灣基督長老教會當中對於客家宣教有負擔的牧者，為了響應客家福音協會所推廣的「客家十年（2005-2014）倍加運動」在最後的階段可以全心投入，期望整體台灣基督長老教會能夠看重客家宣教事工並且為著客家宣教事工給予協助與支援，而將台灣基督長老教會今年（2012 年）所訂定的年度主題定為「2012 客家宣教年」，據台灣基督長老教會客家宣教委員會幹事李鳳嬌牧師表示今年客家宣教事工著重的焦點有（張嘉慧，2012/02/24 報導）：

- 1.客語聖經於四月發行。
- 2.新聖詩翻譯八月出版
- 3.與馬來西亞巴色會簽定宣教合作協議
- 4.在都市教會中推廣成立「客語禮拜」
5. 每年寒暑期固定舉行師資訓練，培育更多客語牧者及提供相關宣教資源。

歷經 26 年的時間翻譯，完成了客語新舊約聖經的翻譯，當中參與翻譯的成員有台灣基督長老教會的牧師與長老協助翻譯，更有國外差會差派人員的協助以

及國內其他教派的牧師之參與，再加上各界對於客語聖經翻譯的奉獻，才使得客語聖經得以順利出版；此外也因著《客語新聖詩》即將出版，以及今年要與馬來西亞巴色會簽定宣教合作協議，所以提請台灣基督長老教會總會將今年訂定為客家宣教年，讓各界重新重視客家宣教事工，且因著客家宣教年的訂定，客家宣教委員會提出「我們顧客家」(Hakka We Care)的呼聲，期望能夠喚起眾教會對客家宣教的關懷(公關企劃製作，2012：16-17)。

除了上述所提的事工方向之外，台灣基督長老教會客家宣教委員會對於客家宣教未來的展望有：(公關企劃製作，2012：16-17)

- 1.有客家族群的中會能成立客家事工部，有計畫的向客家族群宣教。
- 2.都會區的教會願意成立客家團契(小組)或開始客語禮拜，讓教會內現有的客家信徒得到關懷、裝備，並向都會區的客家族群宣教。
- 3.恢復客家宣教中心，能長期、專一、有策劃的計畫、推動、落實全國的客家宣教事工。

從前述對於台灣基督長老教會所制定的 2012 客家宣教年的事工內容與未來展望來看，台灣基督長老教會現階段從事與客家族群對話的內容僅在於客家語言的部份，如客語聖經、客語聖詩的翻譯，以及在教會當中推行客語崇拜，且綜合筆者的個人經驗與受訪者 A103 的訪談內容來看，台灣基督長老教會的客家宣教策略著重在客語的保存與傳承，認為教會當中保存了語言，就可以進一步的保存客家文化，但也因為這樣的宣教策略，使得教會當中的信徒直接將客語等同於客家文化，也使得像筆者這樣的研究者進到教會當中，原本期待看到基督教文化與客家文化的對話內涵產生些微的失落感。

第四節 小結

第一節的部份主要是針對三大從事客家宣教之教派(台灣基督長老教會、台灣崇真會、中華聖潔會)其客家宣教策略以及教派組織做分析探討，主要的見解是認為台灣基督長老教會的客家宣教事近 20、30 年來有較著重的趨勢，更早期的客家宣教僅只能算是附帶性的事工推展，而台灣崇真會則是在 30 多年前創立教派之時即確認要將客家宣教事為首要的宣教任務，而中華聖潔會一開始進來台灣宣教是從事軍眷區的宣教，是後來秉持向偏遠地區或鄉村傳教的精神，才轉而投入客家宣教事工。

第二節的部份主要是針對這三大教派所屬之地方教會作概況說明與事工分析，中原教會主要是透過生命影響生命的方式達到宣教的效果，且會配合一般節期到街上與當地民眾互動，讓人們認識中原教會，期待有一天可以進到教會當中；青埔崇真堂則是透過社區關懷的事工讓當地居民可以進到教會，並且透過敬祖事工的推廣來向當地居民解釋基督教文化與客家文化的迷思；中壢教會則是透

過社區關懷與福音佈道會的方式與當地居民互動，整體看來，大致上都是透過一般的宣教策略來從事宣教活動，對於客家文化的宣教策略運用較少。

在第三節當中筆者分別從三大方向來探討客家宣教的宣教策略，第一項主要是比較三大客家宣教的教派（台灣基督長老教會、台灣崇真會、中華聖潔會）對於客家宣教的宣教策略，台灣基督長老教會重視客家語言的宣教策略，台灣崇真會將語言的使用視為理想的目標，期望未來的客家宣教可以朝此方向邁進，而現階段則從事文化親近性的宣教策略，他們認為客家人不易信主是因為祖先崇拜，所以選擇用追思三禮、歷代傳承表與祖先芳名錄的製作等儀式性的、具體化的文化轉化的宣教策略來從事客家宣教，而中華聖潔會的客家宣教策略則是運用一般教會所使用的宣教策略來從事宣教事工，僅是在從事客家宣教時秉持著母會瑞典聖潔會的精神：「向偏遠的鄉村傳福音」來從事客家宣教。

在第三節的第二項主要是比較三大教派所屬之地方教會的宣教策略，中原教會的牧者是透過生命影響生命的方式去從事客家宣教，青埔崇真堂的牧者則是一方面透過社區關懷的事工來去接觸當地的客家族群，另一方面則是透過敬祖事工的推展，運用實際的行動讓當地居民了解客家文化與基督教文化的相近性，因而接受基督教信仰，中壢教會的牧者則是運用一般的宣教策略來從事客家宣教事工，只是在與客家族群交談時會運用客語與之對話，提高雙方互動的親和力。

第三部份則是說明客家宣教除了以教派來說有三大教派在從事客家宣教，也有跨教派的組織結合全國眾教會的力量在從事客家宣教，且此跨教派的組織與從事客家宣教的第一大的教派--台灣基督長老教會的宣教策略有互相影響的現象。

所以綜合來看，各教派在從事客家宣教的同時，因著宣教策略的制定而建構了各教派所認知的客家文化，如台灣基督長老教會注重客語的保存與傳承，所以間接的將客語等同於客家文化；以台灣崇真會來看，他們選擇客家族群較在意的祖先崇拜的議題與客家族群對話，所以某種程度而言，台灣崇真會當中所推行的敬祖事工（追思三禮、歷代傳承表與祖先芳名錄）對應於尊祖敬天、孝道精神可視為他們所認為的客家文化；而以中華聖潔會來看，整體總會並沒有特別針對客家宣教提出特別的宣教策略，然而教會團體當中一致認為談到客家文化皆要往客家信徒較多的教會才具有代表性，因此筆者認為中華聖潔會當中所認定的客家文化應是表層的客觀因素所決定的客家族群、客家地區，以這兩樣因素即可稱為具有客家文化。簡言之，教會團體對於客家文化論述之建構主要都是為了配合其宣教策略而制定，與一般社會環境當中所認知的客家文化分屬於不同程度的客家文化。

但是這三大教派對於客家文化的認知以及推展到地方教會的宣教事工時，中原教會的宣教策略並沒有特別強調客語的推廣，而是比較重視運用生命影響生命的方式引入進到教會當中；青埔崇真堂則是先利用一般宣教策略所使用的社區宣教的概念與當地居民互動，然後才利用機會將敬祖事工的內容與之分享；中壢教

會也是運用一般的宣教策略使當地的居民互動，所以整體看來，即便是這三大教派對於客家文化有其認識且試圖推廣一些客家宣教的策略來對客家族群傳揚福音，但從第一線的地方教會的觀察當中發現少有運用客家文化的客家宣教策略來向客家族群宣教。

第四章 「宗教經驗的詮釋」⁵⁸：從信徒之信仰歷程探討教會之宣教策略

宣教最簡單且最重要的部份就是信徒將個人的信仰歷程或是宗教經驗與他人分享。宋泉盛認為在「台灣的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」（陳南州，2002：186）。所以宣教的重點即是希望透過信徒將所領受到的福音、所經歷到與神同在的經驗跟別人分享，跟未曾接受基督教信仰的人做分享。當然，這並不只限於台灣，普世宣教也是如此，宗教心理學家 William James（1958：367；1961：377；蔡怡佳、劉宏信譯，2001：589）認為宗教生活的特徵包含：1.有形世界是精神世界的一部份，精神性可以使得有形世界獲得它主要的意義；2.與精神界的合一或和諧關係是我們活著的真正目的；3.祈禱是與精神界的交流，這是一個過程，透過祈禱可以使精神的能量流入現實世界，給我們的心靈上或物質上帶來效果；4.使人生命中充滿熱情；5.使人保有平安的心，與人的互動充滿愛的情感。綜合來說，黎志添認為 William James 所說的宗教生活最重要的就是個人的信仰經驗（黎志添，2003：91），而以身為基督徒的筆者來說，個人的信仰經驗的確很重要，且在教會當中常會聽到許多會友分享其信仰經驗，以此來激勵會友們更堅定的走這信仰之路。因此，本文所重視的也是信徒個人的信仰歷程，尤其重視信徒如何接受基督宗教成為基督徒的得救見證，在本章當中，筆者企圖透過分析信徒的得救見證來印證各教會所策劃的宣教策略之成效。

第一節 決志、受洗 vs 改宗（conversion）

在探討信徒的信仰歷程之前，筆者認為有必要先針對決志、受洗與改宗等意思來做討論。筆者將決志、受洗與改宗分為兩類來討論，雖然改宗（conversion）這詞具有強烈的基督教色彩（林本炫，1998：22），但是在教會普遍的說法仍是決志、受洗這兩個名詞。

決志與受洗並非同義詞，它代表兩種不同的層次，決志是屬於思想、心理的層次，而受洗則是除了思想、心理的層次之外，還加上了具體行動的層次。決志就是表明願意相信上帝成為我們的救主，且願意成為基督徒，通常非基督徒都是透過基督徒的帶領而有這樣的決志意念，當做出這樣的決志意念時，都伴隨著會有一個決志禱告，決志禱告的內容包含四個層次：「1.承認自己是罪人；2.願意悔改向神；3.接受耶穌進入生命當中；4.表明我們是奉靠主耶穌的名所求」，然而光有這樣的意念還不算是真正的基督徒，雖然聖經教導我們只要口裡承認、心裡相信就必得救，但聖經也教導我們要經過受洗的儀式才能成為基督徒（魏連嶽）。⁵⁹受洗是要讓我們在眾人的見證下成為基督徒，並且透過受洗的儀式讓自我重新思考且經歷與耶穌同在的新生命。但，光只有決志與受洗，是沒辦法成為真正的基

⁵⁸引用自黎志添（2003：91）之章節標題。

⁵⁹資料來源：魏連嶽，〈如何成為基督徒〉，http://christ.org.tw/faith/become_a_christian.htm，20120529。

信徒，完成這兩個步驟頂多只是在名義上可以稱為基督徒，實質上卻還不是，信仰基督教最重要的就是要活出神的樣式來，我們要活出有耶穌同在的新生命，所以我們要「依聖經教導過生活」，要常常讀經、禱告、參加聚會，且要過著群體的基督徒生活，與教會的弟兄姊妹有彼此的交通、彼此關懷、代禱（魏連嶽）。

所以成為基督徒要經過這三大步驟（決志、受洗、過聖經教導之生活），而非像一般社會學所稱的「改宗」這麼容易的一件事情。雖然個人只要具備上述步驟之一，皆可被視為基督徒，但還是有信仰強度之差別。從另一種觀點來看，基督教是具有較強之個人意志的宗教，成為基督徒基本上要具備這三大步驟，無論是出生在基督徒世家的信徒，或是初代信徒，皆要通過這三大步驟才能真正成為基督徒，所以本文筆者的觀點是採取使用決志、受洗這樣的名詞來代替「改宗」，因改宗屬於較廣泛的說法，它當中具備了多種、多層次的意思，本文所探討的範圍有包含基督徒世家的信徒與原本是信仰其他宗教的初代信徒，若是純粹使用改宗這名詞，比較容易混淆，且沒辦法具體表達筆者所要探討之內容。況且，筆者堅持使用決志、受洗等名詞，主要強調基督教與其他宗教很不一樣的觀點在於，雖然信徒是出生在基督徒世家的家庭，該信徒本身仍是有個人意志決定是否要成為基督徒，不像台灣的民間宗教屬於世襲制的，基督徒雖然也有世代傳承的觀念，但仍重視個人是否決志接受信仰。接著，筆者藉由文獻資料來綜合簡述「改宗」所具有的意義。

一般來說，許多前人的研究與文獻資料仍是運用「改宗」這個名詞來做研究的詮釋，「Staples 和 Mauss（1987：134-135）認為改宗對於改宗者來說是一種生命的轉變，是一種自我概念的改變，而 Snow 和 Mauss（1983：266-278）則認為改宗是個人的世界觀或宇宙認知的轉變，且會透過特定的語言來描述個人之轉變以及表達對該宗教團體之認同」（轉引自張軒愷，2003：14）。由此看來，改宗是屬於認知、心理層面的改變。林本炫（1998：21）引述 Trivisano 所提出的看法，認為改宗可以是指「個人參加教會」，也可以是指「從某個教會到另一個教會」，針對後者的敘述，Trivisano 提出「Alternation」的概念來做說明，「Alternation」是「指轉換到一個之前所允許的某個人們所建立起來的一個論述的認同當中」（轉引自林本炫，1998：21；Nelson 1987：132），依筆者的看法，應是指在同一宗教當中派別之間的轉換。而 Ullman（1989：5）認為一般人對於改宗的了解即是「從某個宗教轉換至另一個宗教，或是從無宗教信仰變成具有某種宗教信仰」（轉引自林本炫，1998：22）。根據 Trivisano 與 Ullman 的觀點來看，改宗是屬於行為層面的，是具有行動力的信仰宗教的行為。所以，基本上改宗具備了認知、心理的層次，也具備了行為層次。

再者，若更進一步的將改宗的定義做類型上的區分，Lewis Rambo（1993：2-3）認為改宗可分為五種類型：1.原本沒有宗教信仰變成具有宗教信仰；2.個體在某宗教信仰當中，更熱烈的追求宗教信仰；3.個體在同一個宗教當中做宗派之間的轉換；4.個體轉換宗教信仰，從某宗教信仰換成另一個宗教信仰；5.放棄宗

教信仰成為無宗教信仰者（轉引自林伶幟，2003：6-7；Rambo，1993：2-3）。而 Gillespie（1991：14-15）將改宗的定義區分為：「1.宗教傳統的轉移（tradition type transition）；2.制度的轉移（institutional transition）；3.信仰的強化（intensification）」等三類（轉引自林伶幟，2003：7；Gillespie，1991：14-15）。依筆者之見 Lewis Rambo 與 Gillespie 有異曲同工之處，Gillespie 將 Rambo 所分的無宗教信仰到接受宗教信仰、某宗教信仰改變成另一宗教信仰以及有宗教信仰到放棄宗教信仰歸為宗教傳統的轉移，而將宗教信仰內的改變歸屬教派視為制度的轉移，然後將在宗教信仰當中信仰程度更深對照為信仰的強化，所以整體來說，改宗的定義有上述的五種類型。

因此，照理說，「改宗」這名詞應該比決志、受洗這兩個名詞更能涵括筆者所應討論的內容，像是初代信徒成為基督徒的過程也是因著從原本的傳統民間信仰轉變成基督教信仰，而因著繼承家中基督教信仰而受洗的世代信徒也是因著信仰的強化而成為基督徒，所以本研究所要探討對象之行為符合「改宗」之定義，但因本研究所重視的是信徒的受洗見證，更重視信徒對於信仰之詮釋，所以筆者期望可以將心理、認知層次與行為層次做區隔，因筆者所要強調的是信徒的心理與認知層次，所以筆者於本文中傾向於使用「決志」與「受洗」等詞，再者，雖然改宗（conversion）這詞具有強烈的基督教色彩（林本炫，1998：22），但在教會環境當中，使用普遍的詞彙仍是「決志」與「受洗」等詞，因此筆者於本文中決定使用「決志」與「受洗」等詞來做論述。

決志與受洗是兩種不同的層次，且意義也有所不同，而影響信徒作出決志與受洗這兩個行為表現的心境又是如何，從當代宗教心理學的研究來看，Beit-Hallahmi 與 Argyle（1997：115-138）認為會做出這樣的行為者有下列四種特徵：「人格較為軟弱、具有病態傾向者、較少人際網絡以及與家人關係較差者這四種類型」（轉引自林本炫，1998：25）。而本研究所要探討之客家族群基督信仰歷程又是如何？是否也具備上述所列的四種特徵呢？筆者於下段做進一步之分析。

第二節 接受基督宗教之關鍵

接受一個宗教信仰，說容易其實很容易，只要人們心中相信，但也可以是很不容易的，信仰一個宗教，它對於個體的影響層面極其深遠，通常都需要深思熟慮之後才會做出抉擇。黎志添(2003:147)認為「『宗教皈依』(religious conversion)是一種複雜且具有多層次意義的過程，不可能僅只是出於宗教之義理判別」。就如同韋伯認為，早期的基督教是一種救贖的學說，然而它最重要的內涵在於它的「宗教生活的方式」，而且這樣的內涵從基督教創立開始，「始終如一的採取了反理性主義的態度，例如保羅接受了猶太法學者的解經學方法論，它也沒有與基督教的反理性主義相違背」(韋伯著，劉援、王予文譯，1993:194)。由此我們了解，雖然宗教的教義、教條、神學以及誠命等理性化的學說對於信徒的信仰歷程是重要，然而它並不是絕對也不是唯一的途徑，真正會影響人的信仰歷程是如此的錯綜複雜的過程，是人們在日常生活中的所有經歷交織而成。

所以，當教會當中很重視宣教策略之制定的同時，筆者提出疑問，宣教策略如何影響信徒的信仰歷程，尤其是現今客家宣教為台灣教會當中炙手可熱之宣教主軸，且許多教會團體透過許多的客家宣教策略之研討會，探討出許多可行的宣教策略之時，客家宣教策略是否有效的在客家族群當中施行，是筆者所關心的，也是眾教會牧者與信徒所關心的焦點。

下表 4-1 是筆者根據本研究所做的訪談，整理出受訪者決志接受基督宗教之關鍵因素：

表 4-1：三間教會之信徒決志因素與接觸基督教緣由表

編號	中原教會		編號	青埔崇真堂		編號	中壢教會	
A201	決志因素	從小在教會長大(1)	B201	決志因素	在教會感受到有愛、有平靜(5)	C201 閩南	決志因素	意外頂替別人受洗(5)
	接觸點	家中傳統信仰(1)		接觸點	遭遇婚姻挫敗，巧遇同學，受同學邀約(3)		接觸點	同事、同學的邀約(2)
A202	決志因素	受家人影響而信主(1)	B202	決志因素	年齡到了(1)	C202	決志因素	受父親決志受洗，且安排好後事而感動(1)
	接觸點	嫁到基督教家庭(2)		接觸點	家中傳統信仰(1)		接觸點	姊姊介紹(2)
A203	決志因素	工作、進修到一段落，感念神的帶領，想更親近神(5)	B203	決志因素	客家傳統文化之問題得以解決(6)	C203	決志因素	常思考人生要如何才能有意義(3)
	接觸點	家中傳統信仰(1)		接觸點	女兒介紹牧師與之認識(2)		接觸點	老師介紹(2)
A204	決志	喜歡教會的聚會與	B204	決志	年齡到了(1)	C204	決志	求學、生活、工作都

閩南	因素	服事(2)		因素		閩南	因素	是神的眷顧(4)
	接觸點	嫁到基督教家庭(2)		接觸點	家中傳統信仰(1)		接觸點	家中傳統信仰(1)
A205	決志因素	信基督教可以節省生活開銷(6)	B205	決志因素	習慣在教會聚會(2)	C205	決志因素	年齡到了(1)
	接觸點	受牧師邀約(3)		接觸點	受姐姐邀約(2)		接觸點	家中傳統信仰(1)
A206	決志因素	生活遇困境找教會代禱，感受牧師特別關懷(3)	B206 閩南	決志因素	原生家庭因素，父母親不和睦，使得重新思考生命價值(4)	C206	決志因素	體會到生命改變了(3)
	接觸點	先生家的兄弟姊妹皆為基督徒(4)		接觸點	在工作環境接到福音單張，前往參與聚會(4)		接觸點	家中經濟失依（父親過世），教會協助(3)
A207 閩南	決志因素	年齡到了(1)	B207	決志因素	家庭問題使得需要尋找心靈寄託(3)	C207	決志因素	面臨先生生病，受到親人、牧師、師母的關懷，先生得以恢復健康的見證(2)
	接觸點	家中傳統信仰(1)		接觸點	小時阿姨介紹，成家後因住家後面有教會而前往(2)		接觸點	嫁給基督徒先生（非基督教家庭）(2)
A208	決志因素	遭遇親人過世，從中體會到生命需要被改變(4)	B208 閩南	決志因素	阿公阿嬤相繼過世，開始思考信仰與生命課題(4)	C208	決志因素	參與哥哥、姊姊的告別式體會到基督教使人安心，且受到教會關懷(2)
	接觸點	求學過程接觸到教會與基督徒同學(4)		接觸點	家中傳統信仰(1)		接觸點	哥哥、姐姐的介紹(2)

註：在表 4-1 當中的信徒的決志因素與接觸點後方所標示的數字(1)、(2)、(3)、(4)、(5)、(6)，與表 4-2、表 4-3 當中的內容相為呼應。

根據表 4-1，筆者進一步將其歸類整理為表 4-2：三間教會信徒決志因素表與表 4-3：三間教會信徒接觸基督教緣由表，下面分別針對筆者所做之歸類來做分析說明。

一、信徒決志因素

首先，筆者先針對表 4-2：三間教會信徒決志因素表來做論述。

表 4-2：三間教會信徒決志因素表

決志因素		
中原教會	青埔崇真堂	中壢教會
1.受家人影響。 2.喜歡教會生活。 3.生活遇困境接受教會協助與關懷。 4.遭遇困境而省思生命意義與價值。 5.人生階段圓滿，想更親近神。 6. 節省生活開銷。	1.受家人影響。 2.喜歡教會生活。 3.生活遇困境接受教會協助與關懷。 4.遭遇困境而省思生命意義與價值。 5.在教會感受到有愛有平靜。 6.客家傳統文化之問題得以解決。	1.受家人影響。 2.生活遇困境接受教會協助與關懷。 3.省思生命意義與價值且體會到生命改變。 4.人生階段圓滿，想更親近神。 5.意外頂替別人受洗

表 4-2 所列各項皆是整理自信徒決志信仰基督教之因素，其中三間教會共有共同因素與不同之因素。整體而言，從上述整理的內容來看，教會的發展各教派來講皆是大同小異，且本研究當中企圖要分別針對客家族群與閩南族群做比較與對照，但從上述的信徒決志因素來看，客家族群與閩南族群並沒有特別的不同。而以教會的派別來看，教會當中的成員組成一定會有初代信徒與世代信徒，且教會當中一定是傳講聖經之話，且會強調基督徒的社會關懷以及教會生活與人際互動，所以基本上信徒的決志因素也不外乎與這些息息相關，而對於不同之處則是各教派所看重的宣教異象不同使然，或是各教派的運作模式不同所致。因此本段所要探討的信徒決志因素在族群類別上很難有鮮明的區分，在教派的比較上也沒有特別之處，所以筆者針對信徒所闡述的因素又更進一步的歸類為下列五點：人際關係、社會關懷、思考生命意義、投資報酬、文化轉化，下面分別依照各點說明之。

（一）人際關係

人際關係部份，筆者將受家人影響、喜歡教會生活以及意外頂替別人受洗歸類為人際關係。

傳統的宗族制度並不是只有對於宗祠與民間信仰才有發揮作用，以基督教來說也能看見其蹤影，依筆者觀察這三間教會以及親身經驗來看，教會當中不乏以家族為單位的信徒，且因著教會的潛規則（結婚對象要為基督徒），所以使得教會當中的成員多半皆是具有親友關係。在客家地區的信徒，尤其是年長一輩的信徒仍富有傳統長輩灌輸之觀念（要順服牧者，且要盡心服事），所以常在教會當

中會看到一群富有行動力的年長者盡心做著教會事工，如受訪者 A201 表示：

我的祖父以前可以說很威嚴，嫁進來的無論信主不信主，一定要信主，但是我祖父死後也有不信主，不信主的就會私底下偷偷去拜（A201）。

早期的客家男性具有一定的權威，對於家中所有成員之行為有一定的約束力，所以一旦家中長輩，尤其是男性信主之後，全家族的人幾乎都會一起信主，傳統的宗族約束力即表現於此，也可以說客家人硬頸精神也表現於此，客家宣教軟弱最容易推託之詞即是客家人太硬頸很難傳教，一旦成功將福音傳至該家族當中之後，硬頸的精神即表現在對於上帝、對於教會盡心事奉。然而，基督教文化畢竟與傳統的宗族文化、民間信仰有所不同，基督教文化是重視個人的決志，今天即便是家族給予的信仰，也有賴於你親自向上帝告白承認上帝為你生命的主。或許早期的客家長輩具有一定的權威，使家中的人們一定要遵守其意志，但隨著時代轉變與家中長者的離世，家族、宗族的束縛頓時減弱，家族成員的自由意志即可高漲至自我決定信仰方向，因此在教會當中也常常出現世代的基督徒世家越來越多人離開基督教。

而人際關係另一方面展現在教會生活，教會是一個愛的團契，在教會當中講求愛、包容與關懷，教會透過各種小組活動組成綿密的人際關係網絡，在當中彼此關懷、代禱。對於期望有很好的的人際互動的人，且熱衷參與團契生活的人，教會生活是一大吸引力，如受訪者 A204 與受訪者 C203：

進入到教會時，有聽到人家講見證，看到詩班獻詩，詩班穿詩袍好美，然後我就漸漸的好像被吸引，後來我先生因為上班而沒有去教會時，我自己會去教會（A204）。

老師就把我帶到這個教會，……，就看到一群高中生，在那邊唱詩歌，我覺得可能上帝已經預備好了，我看到就想說這是教會，因為那時候剛好聽詩歌，當時我沒有抗拒，我想說這個基督教的詩歌，印象中只有在電影影集中看過，我從沒踏過教堂，不管是天主教或基督教，那時我的意念是說上帝呀我也要來認識祢（C203）。

而也有人是因為人情的壓力而參與教會聚會，因此而喜歡上教會生活，並且又因著教會舉行受洗典禮時，原本要受洗的人未到場而受人之託頂替該人受洗，因此成為基督徒。

我的受洗，是因為借場地，三個人報名，結果另外一個人沒來，叫我頂替，我也就這樣糊里糊塗的想說好吧，既然報了三個，結果這樣不好意思待人家，所以叫我預備，去頂他的位置（C201）。

綜合前面所談的家族、宗族長輩的影響以及透過親友、師長的介紹，從這當中可以了解人際關係是影響人們受洗的關鍵之一。林本炫（1998：225）的研究

結論當中提到，人際網絡對於信徒信仰歷程之轉變具有重要媒介之因素，尤其是家人親友的人際網絡。而對於本研究來看，宗族、家族的連帶關係以及親友的人際關係是影響人決志的因素。

（二）社會關懷

社會關懷方面根據綜合受訪者的看法是指生活遇困境接受教會協助和關懷以及因遇挫折，在教會感受到有愛有平靜等兩項。

基督徒的正義觀應是「弱勢正義」，期盼基督徒在社會當中扮演一盞明燈，為主做見證，讓弱勢者得幫助、讓傷痛者得醫治、讓無助者得依靠（蘇南洲，1995：59-60）。聖經教導說：「王要回答說：我實在告訴你們，這些事你們既做在我這弟兄中一個最小的身上，就是做在我身上了（馬太福音 25：40）」，從聖經上我們了解我們若是幫助周遭需要幫助的人，就等同於是在幫助上帝，為主做工、為主作見證，因此基督徒需要具備社會關懷的能力。蘇南洲認為基督徒要具有社會關懷的能力，「我們需知若是不能同擔苦難就不配同享榮耀，沒有流淚撒種就沒有歡呼收割；苦難當前，我們願意委身於斯土斯民，建立生命共同體的真實平安，上帝的榮耀就在其中」（蘇南洲，1995：99）。基督徒需要有悲天憫人的胸懷，要有能夠與社會大眾共患難的心志，上帝國的降臨是臨在有所作為的經歷當中，讓幫助者與接受者在過程中體驗到真正的平安。

社會關懷不僅是對弱勢族群的作為，在宣教學當中，社會關懷也是重要的宣教策略的一環。印度神學家 M. Thomas Thangaraj（1999：43-58）認為宣教就是人道（Mission as mission humanitatis），在其著作《The Common Task》以「責任」（responsibility）、「團結」（solidarity）、「相互性」（mutuality）來說明人道的理念；責任：對於所處之文化、歷史、環境等事件要具備解釋與回應的能力；團結：認為有責任而沒有團結容易導致壓迫的行為，團結必須建立在「(1)認知彼此的差異(2)接受個體的不同(3)認知彼此的共通性(4)在合作中相互補足」，以此四原則來凝聚成一個社區共同體；相互性則是提倡需要具有包容性（轉引自李孝中，2005：438-440；M. Thomas Thangaraj，1999：43-58）。

從上述宣教就是人道來看，我們看出基督徒的使命，要對這社會有所貢獻，要有關懷社會的能力，對於身邊需要幫助的人給予適時的幫助，並且提供教會這樣的場所來讓他們參與其中，透過教會當中更多人的關心與協助，陪伴那些需要幫助的人走出傷痛，而受訪者 A206、B201、B207、C207 皆有同樣的感受，如下所列：

我樓下有兩個很不好的房客，一直在欺負我，我忍無可忍，決定要去法院告他們，麻煩教會他們幫我禱告，……，所以我把我遭遇的事情，寄給很多的教會，也就找到之前傳道的黃牧師，只有他打電話來，其他沒有人打電話來，我就寫信麻煩他幫我禱告，因為我發生一個很大的難

題，有生命的危險（A206）。

我原來是傳統信仰，只不過是因著婚姻挫敗，...，感覺到灰心喪志，感覺人生沒有盼望，過著行屍走肉的生活，...，我想要去整修牙齒，後來想到我的同學，他是牙科醫生，...，我沒有想到他是基督徒，他知道我的狀況之後，他就很有耐心的要帶我去教會，...，可是我走到教會門口的時候，進不去，又騎著摩托車把孩子載走了，大概有兩三次是這個樣子，可是我那位牙醫同學，就是不死心，很有愛心一直關懷、探訪我們，...，進到教會之後感受到不一樣的愛在我心中，尤其是牧師，...，他禱告的時候會有點平靜，就感受到真的有愛的關懷在我們裡面，...，如果說沒有基督的愛在牧師還有在我的同學身上的話，如果說是一般人，大概很不容易，看到我根本就是，也沒有這種心，如果說當初他們放棄我，我也不會成為基督徒（B201）。

我家後面就是一間小小間的教會，教會常常傳來歌聲，有一天我所有心裡的空洞和壓力，我不想做一些忙來忙去的事掩蓋我心裡的疑問，當時我在洗碗，後來就決定不洗碗了，就走進教會，他們認識我先生，有幾位是我先生的同事，所以很快就變得很親切，會友說每週六可以去探訪嗎？我覺得很奇妙的是，每次我說我自己的事時，他就打開聖經，這樣的話是否可以幫助妳呢？常常覺得怎會有這麼神奇的書，只要開口講，就得安慰（B207）。

去年我先生生病，...，那時候大家沒看好他，二次中風很嚴重，...，那時候師母牧師會一直到醫院看我先生，幫他禱告，也會來家裡，住院那時候也會來家裡，一直跟我認識聖經，然後我先生就一天一天好起來，真的會感覺神的力量真的是無限的大，感覺要把一切都交給神，我們在禱告祂有聽，祂有聽我們的禱告（C207）。

從上述的信徒的信仰經歷中我們可以了解，當他們在人生遇到挫折磨難時，或是主動或是被動的接受教會的關懷，進而體會到基督教信仰是一個有愛、有平安的信仰，而基督宗教對於社會的關懷就在於此，期望透過人與人之間的關懷，讓人們了解基督宗教是一個愛的團契，透過社會關懷來傳遞基督福音。

（三）思考生命意義

思考生命意義方面有遭遇困境而省思生命意義與價值。人是會思考的動物，人之所以凌駕於萬物之上即是因為人會思考，上帝給人聰明智慧，讓人有自由意志決定任何所做所為。對於生命意義的思考，人總是在面臨困境或是生死存亡的關頭才會有重新省思的念頭，或者是對於人生有更高的追求，期望能夠善用此生才會認真思考生命的意義。受訪者 A208 與 B208 皆是在遇到親人過世的時刻開始重新審視生命的意義與價值，受訪者 A208 是認為傳統宗教信仰讓他生命無法

受感動與改變，所以決定要成為基督徒；而受訪者 B208 則是從小在基督徒家中成長，適逢親人過世而使得他更熱切的追求生命的意義，因此成為基督徒；而受訪者 C203 則是常常認真思考生命的意義與價值，認為要在有生之年有所作為，恰巧有位基督徒的老師帶領進教會，而展開了他自己的信仰歷程。

（四）投資報酬

投資報酬方面則有節省生活開銷與參與教會活動。一般來講，社會大眾對於宗教團體或宗教活動都會表現的比較慷慨，傳統的保守觀念皆認為不能與神為敵，為神付出是蒙神悅納的事情。而運用經濟學的概念來探討現代社會當中的宗教現象，是從 1990 年代開始於美國的宗教研究（齊偉先，2007：131），運用理性選擇論的觀點，將人們對於宗教的選擇視為追求最大利益。如受訪者 A205、C202：

人家問我你拜偶像為什麼會想要來教會，我第一個就是講說我們是拜拜，拜偶像，就是要買雞買鴨買一大堆水果，……，我們買一大堆是不是要花錢，我想花這麼多錢我不要，我乾脆來信耶穌，第二個我們人會走那條路，我們人走了，我們信主的說上帝接去當孩子，我說不錯，我是想有人蒙主恩召，程序很簡單，不用做法事，不用做什麼做什麼要花錢，我是想可以省錢下來，我才會來當基督徒（A205）。

牧師也邀請我去上慕道課，不過那時候我也是敷衍的態度，用開店的原因，不過牧師也體諒我們，所以每個禮拜就會來店裡替我們上慕道班的課。在跟牧師聊一聊的過程中，那段時間都沒有客人，不過牧師一走，客人就來。本來想說是牧師帶來不好的運氣，不過後來覺得是有小天使在外面，幫我們守護，不讓其他的影響到現在談話中的寧靜，就在整個年度下來，對上帝的信仰，並沒有影響到我們的生意營收（C202）。

從上述信徒的分享當中我們可以隱約的看到對於宗教的選擇具有投資報酬的理性選擇的概念在當中。張軒愷（2003：24-25）提到 Stark 與 Bainbridge 的理論，這兩位學者認為影響改宗的重要因素是報酬（reward）與代償性的期待（compensator），認為人們在選擇轉換宗教時都會以這兩樣因素做為考量，而報酬與代償性的期待又可分別分為四點，「前者是包含：成員資格、活動出席、參與、孩童的社會化；後者又分為宗教教義、宗教經驗、祈禱和個人的敬虔主義以及特別的優越感」。而根據受訪者 A205 的轉述，在信仰基督教之後所得到的報酬即是可以省下許多日常生活的花費；而受訪者 C202 則是因為投資了時間在參與活動，然而並沒有因此而短少生意上的收入，這就是所得到的報酬。

（五）文化轉化

文化轉化方面則有客家傳統文化之問題得以解決而接受基督宗教。文化轉化是指當兩種不同的文化接觸時，為了使兩者文化有和諧共存的空間而產生的現象。莊祖鯤（1998：152-155）依照華勒斯（Anthony Wallace）的「文化的再造」（Cultural Revitalization）模式提出了文化轉化的「動力學模式」（Kinetic Model），並且將「文化的更新」分為「啟、承、轉、合」四個階段。文化更新最重要的部份在「轉」，然而也要有前面兩階段的配合，才能夠使「轉」的部份發揮功效。「承」的部份首重文化與文化之間的接觸，亦即外來文化與本土文化的接觸，兩者要有能夠產生「共振」或「共鳴」的現象，才能夠進一步的達到「轉化」的階段，亦即兩者文化相接觸時，要尋找共同的特質，從共同點切入了解，兩者文化才能進行互動與交流，也才會有文化轉化的可能。

而一般我們在考慮文化轉化皆只會著重在文化本身做思考，很容易忽略掉在這當中扮演著文化接收者與承載者的人類，林毓生認為在「轉」的階段首重「人才」，傳統文化要轉化、要創新首重就是創意，而創意來自於人才，由此處我們可以了解「文化更新」與「文化轉化」，文化轉化僅只是過程，是為了要達到文化更新的目的的一個過程；如克拉夫所說，「信仰上的轉變往往會導致思想的『轉化』，最後也會在價值觀和行為上產生變化」，基督徒所說的轉化是一種潛移默化的，基督教並不是要提供人們新的文化，而是要「更新人類」，因為「若有人在基督裡，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的（哥林多後書 5：17）」（轉引自莊祖鯤，1998：157-165）。

所以從上段我們清楚的了解到，文化轉化僅只是一個手段，目的是要讓人在基督裡成為新造的人。以客家文化來看，信仰基督教之後，基督徒仍是重視掃墓祭祖，只是將傳統的拜拜轉化成獻花、行禮的方式，基督教的教義是除了上帝之外不能拜其他的神，而早期的基督教認為拿香祭拜即是在拜偶像，所以要將拜拜這個行為禁止，但並不禁止基督徒敬祖，這即是文化上的認知差異，而一般民眾總是以既定的刻板印象來對待基督宗教，因此喪失了認識基督教與受思想之「轉化」。

根據前面的論述，筆者認為原本的「文化轉化」僅限於思想上的轉變，而如今有一派的人認為因為客家族群用既定的刻板印象將基督教拒於門外，所以為了要讓客家人還是能夠有機會接觸基督教信仰，就將思想上的轉變提升為儀式上的轉變，因為客家人注重儀式崇拜，只好運用客家人所能接受的儀式轉化來讓客家人了解基督信仰，所以才會有溫永生牧師所提倡的追思三禮（溫永生，2003：137）。而據受訪者 B203 表示：

我就問牧師，萬一有一天我信主了，我的阿公婆牌要怎辦？牧師說交給教會處理，很簡單。也不會將祖先丟棄，教會有做傳承表，你可以去參考，我又再問他，我家還供奉很多神像怎辦？牧師又說那也很簡單，也

是交給教會處理。我說這麼簡單呀！我的心思意念就完全改變，就因為這樣我就信主了（B203）。

從上述受訪者 B203 的分享當中我們可以了解，教會團體透過文化轉化的方式與非基督徒傳福音是一項有用的策略。

（六）小結

上述筆者針對受訪者所作的回應歸納出五點因素（人際關係、社會關懷、思考生命意義、投資報酬、文化轉化）是影響信徒決志成為接受基督宗教成為個人信仰的關鍵，在某種程度上我們可以說因為基督宗教具備這五種功能，使得人們願意認真思考是否成為基督徒。以上僅是筆者針對受訪者的回應所做的歸納，較無學術的理論基礎，因此筆者運用李亦園（1985：33）的人類學家觀點來看，宗教存在社會中具有三種基本功能，生存功能：宗教具有撫慰人心的功能，可以在日常生活中遇到挫折與憂傷的心情得以安慰；整合功能：透過宗教信仰的教導，使人與人之間的互動趨於和諧圓滿，鞏固社會秩序；認知功能：使人在宗教活動的參與與實踐中持續的吸收知識，且在過程中一再的反思與體驗人生之意義（李亦園，1985：33；陳美鈴，2010：37）。從上述筆者歸納之信徒決志因素來看，前三點（人際關係、社會關懷、思考生命意義）與李氏所提有異曲同工之妙，如人際關係對應為整合功能；社會關懷對應為生存功能；思考生命意義則是對應為認知功能，以多數人的觀點來看，這三項是宗教團體最易打動人心，最能讓人熱於參與宗教活動的因素。

從宗教心理學的角度來看，Beit-Hallahmi 與 Argyle（1997：115-138）認為會做出改宗這樣的行為者有下列四種特徵：「人格較為軟弱、具有病態傾向者、較少人際網絡以及與家人關係較差者這四種類型」（轉引自林本炫，1998：25），主要是針對人的生存功能與整合功能來做切入，且這樣的類型建立，筆者認為是從悲觀的角度來看，認為人參與宗教活動主要是因為心靈的軟弱、人際網絡差的因素而接觸宗教，由此來看，人們仍是將「改宗」視為人生經歷低潮時才会有如此行為，不像本研究談有些人是因為經歷神在個人身上有更好的見證，且一路保持順遂而使人更想要熱切追求神，這也就是筆者堅持於本文中使用的「決志」一詞的原因，「決志」與「改宗」皆具有改換宗教與熱切追求的意思，但「決志」所表現出來的詞即是比較正向的意義。

而本研究經由訪談之後發現人們決志的因素除了宗教提供社會最基本的三項功能（生存、整合與認知），筆者認為從整合與認知功能的結合而發展出「文化轉化」的功能，以及透過生存功能與認知功能而發展出「投資報酬」的概念。基督教文化早期被台灣社會視為是與傳統文化互相敵對的，然而隨著處境化神學、實況神學的發展，基督宗教團體越來越重視基督教文化與本土文化之對話，為了使社會更和諧，讓基督徒與非基督徒有正確的對話空間，透過聖經與教義的再詮釋使基督教文化轉化為台灣社會可接受的文化內涵，讓更多人更容易了解基

督宗教之真諦。投資報酬的概念在宗教當中看似功利取向，然而，不可否認台灣民眾因傳統民間信仰的影響根深柢固，具有功利思想已司空見慣，人們為了個人的生存空間可以更完善、更美好，往往會在思想認知層面上做更深層的探索，所以會將基督宗教與其他宗教做比較而擇一認為理想之宗教信仰。

綜合前面所言，本研究經由訪談發現宗教除了具有基本的生存、整合與認知功能之外，尚有投資報酬之概念與文化轉化之功能。而以三間教會之比較來看，生存、整合、認知與投資報酬等概念是三間教會之受訪者皆有提到，至於文化轉化的部份主要是青埔崇真堂的受訪者才會特別提及，這也跟青埔崇真堂的宣教事工的推展很有關聯，因為他們對於客家宣教的重心即是擺在文化轉化的部份，注重推展敬祖事工。

二、信徒如何接觸基督教

第二部份筆者主要分析這三間教會當中的受訪者接觸基督教之緣由，筆者同樣的根據表 4-1：三間教會之信徒決志因素與接觸基督教緣由表進一步歸類出表 4-3：三間教會信徒接觸基督教緣由表。

表 4-3：三間教會信徒接觸基督教緣由表

接觸基督教		
中原教會	青埔崇真堂	中壢教會
1.家中傳統信仰	1.家中傳統信仰	1.家中傳統信仰
2.嫁到基督徒家庭	2.接觸到基督徒	2.接觸到基督徒
3.受牧師邀約	3.遭遇挫折時恰巧接觸到基督徒	3.家中經濟失依，教會協助
4.接觸到基督徒	4.接受福音單張之邀約	

表 4-3 中所列各項接觸基督教之緣由將其歸類為四類來做詳細說明：家中傳統信仰、人際關係、社會關懷以及福音預工。雖然有兩項類別與信徒決志因素一樣，但筆者認為接觸與接受是兩種不同的層次，信徒並不會因為如此接觸而有如此的接受，且並不會因為當下接觸而在近期之內接受，有些信徒是小時候接觸，等到成人之後才接受，有些信徒是因為結婚而接觸，但接受信仰卻是等到人生面臨苦難時才接受，所以兩者並沒有直接的關係，且基督教的特質就在於此，基督教與一般的民間宗教不同之處就在於此，一般的人們總是很自然的以為今天你去廟裡拜拜，就是接受且信仰此宗教，然後用同樣的觀點來看待基督宗教，因此產生了許多排斥的因素，人們並不了解接觸基督教與接受基督教仍有不同的層次，這部份筆者於後面章節做進一步分析，本段僅以接觸基督教之緣由來做分析。

（一）家中傳統信仰

家中傳統信仰的部份區分為家中傳統信仰與嫁到基督教家庭。在本篇文章當中筆者一再強調家中傳統信仰並不是真正讓人決志受洗的主要因素，而只是一個契機、一個接觸點，如受訪者 A203 與受訪者 C204，雖然皆處在基督徒的家庭當中，但並不是從小受洗，而是等到成家、立業，工作穩定、人生階段走到一定的地步時，真正體會到一切都是神的帶領才決志受洗。

因為過去在外面都參加很多進修，沒有時間，到 2005 年這段時間，我想學也差不多了，在工作上也滿實用了，上帝也常常照顧我，所以說所學的可以在這個階段可以好好靜下來，領受上帝更多更豐盛的恩典（A203）。

見證部份濃縮來講，求學與目前工作的歷程上帝對我有無形中的眷顧（C204）。

而另外一個家中傳統信仰，主要是因著嫁到基督教家庭，但受訪者一開始仍是維持著傳統的宗教信仰，受訪者 A204 表示我自己剛結婚的時候，我初一十五還是會拜土地公（A204），所以並不會因為婚嫁的因素而使人輕易的改變原有的信仰，即便是家中所有的人都是基督徒，只有你一位是非基督徒，也不會因此而改變宗教信仰。

（二）人際關係

人際關係的部份筆者將嫁到基督徒家庭（嫁給基督徒）、受牧師邀約以及接觸到基督徒（包含在挫折中接觸到基督徒）歸類為人際關係來做說明。

此處所談的人際關係，與前一段信徒決志因素所談的人際關係有所不同，本段所談人際關係是站在福音預工的角度來看，雖然我們透過人際關係讓許多人了解基督福音，然而我們並不能期待馬上看到他們進到教會來參與活動。林本炫（1998：142）的研究發現，有些人雖然一開始認識教會是透過人際關係而認識，但會成功的進到教會成為信徒主要還是「注重在宗教本身對於他們生活的幫助與教義內容是否圓融周延」。

對於許多人透過人際關係認識基督宗教，但卻沒有受影響而參與教會活動成為基督徒的原因，根據林本炫（1998：142-143）所做的研究歸納有底下四種類型，筆者將本研所得之受訪者的分享做印證如下：

1. 不排斥，但也沒特別事件，所以對於宗教不會熱切渴望。受訪者 A208 求學過程中皆因為基督徒同學而接觸過教會，但對於教會信仰沒有很認真看待，後來因為經歷家中親人過世而認真思考生命意義，想要自我的人生有所改變，才熱衷追求基督宗教。另一位受訪者 B207 則是因為從小阿姨即會介紹教會福音給予認識，後來結婚之後因為家庭遇到困難，心理壓力無處釋放之時，才會想起

教會因而進到教會當中。

2.生命週期限制：因婚後需要照顧小孩，時間與地點無法配合。筆者將此點看成是家庭因素使得時間與地點無法配合。

3.成本因素：雖然想去，但沒有交通工具而作罷，此點筆者廣義看成任何的成
本因素考量，例如為了工作賺錢而無法參與教會活動。受訪者 A203 表示曾跟
弟弟分享基督福音，但弟弟卻表示因為小孩還沒畢業，需要很多錢，沒有認真
做工作會有點困難（A203）。

4.對教義或傳教策略不認同，或者是對於教會當中的證道不符自身的需要而沒
有想要熱切追求之心，受訪者 A202 表示曾邀過一些朋友到教會當中，但其朋
友因為參與過幾次教會聚會之後表示得不到想要的感受，所以沒有持續到教
會。

他們就一次兩次可能就不來，可能因為有時候我們講的人剛好不是他需
要的話，所以有人說我很渴慕要什麼要什麼，可是當我去的時候好像沒
有打動他的心，沒有感動就不會來（A202）。

（三）社會關懷

社會關懷部份僅就家中經濟失依，教會協助這項來做說明。教會是社會關懷
的中心，從台灣早期的歷史背景不難了解，美援時期透過教會發放各種物資，使
得人們記憶中自然而然認為教會是專門關懷弱勢族群的機構。「教會原本承上主
所託，以耶穌道成肉身的精神居於人間（社區），所以做為基督徒者應當責無旁
貸的站出來成為社區失落中的盼望」（蘇南洲，1995：103）。蘇南洲認為基督教
能廣傳天下，主要是因為基督教信仰「有益於人類社會與心靈」，且認為「基
督徒對社會有出自信仰的貢獻，對社會來說是正面的力量、黑暗中的明燈」（蘇南
洲，1995：114-115）。

所以從上述可以了解，教會是為了上帝國的福音可以遍傳而存在。陳南州
（1990：55-56）認為教會是受召為上帝國做宣教，因此是為了上帝所關心的世
人而存在，所以教會的宣教，正確說法是教會參與以上帝國為中心的目標宣教，
所做的事工就要包含下列五點：(1)宣揚：向世人宣揚上帝；(2)牧靈與教育：牧
會關懷與信仰培育；(3)愛心服務：服物困苦缺乏的人；(4)社會改革：參與社會
改造社會使社會更公義和平；(5)關懷上帝的創造：關心整體生態環境。

因著上述所談的教會事工，認知到基督徒對於社會的使命，不僅要對社會關
懷且要抱持一份責任感為了榮耀上帝、見證上帝，以這樣的心境來從事社會關
懷，而受訪者 C206 表示她就是在家中失依的狀況下而接觸到教會的，雖然持續
在教會中參與活動，但並沒有決志。

爸爸過世之後因為我媽媽一個人，我媽媽生七個小孩，家中經濟失去支

柱，很多單位知道我們家中的狀況，...，教會就來了，...，就介紹家庭扶助中心，以前家庭扶助中心都是基督徒的，...，他去到教會大家對他很好，所以媽媽對我講說教會的人很好，...，妳禮拜天就跟我去教會（C206）。

受訪者 C206 並沒有因為這樣而受洗，而是等到認為生命受改變時才真正想要受洗。林娟芬認為學習基督「非以役人乃役於人」的精神，提供服務者是不可論斷受服務者是否立即接受福音成為基督徒（林娟芬，2005：377），人們是否接受福音成為基督徒一切都是神自有安排。所以教會的社會關懷純粹只是秉持著服務社會、宣揚上帝福音為主，並不會強制性的要求受服務者要成為基督徒。

（四）福音預工

福音預工簡單來說就是為了上帝國的實現，為了主再次臨到世界前所做的福音事工。于中旻（1991）認為我們從事福音預工的態度應該是「不求自己的榮耀，甘心卑微，以至傾其自己，預備福音的道路，讓榮耀的主從我們背上走過去，進入人的心中」。

于中旻（1991）應用古代君王要出巡前的先驅者的角色來說明福音預工包含的內容，大致分為三大工作方向：（一）瞭解當地的情形；（二）預備環境，包括經行的道路，安排駐紮的細節；（三）宣告君王的來臨。如同教會的宣教方針來看，首先要先熟悉當地的文化背景；第二步驟就是要尋找當地文化背景與基督教文化相契合之處，然後從該點切入來從事宣教事工，或者是直接運用一些宣教事工的推行如：從事社區關懷、學校品格教育與說故事、發福音單張、音樂佈道會等相關的與當地社區有所接觸的事工；然後第三步驟則是透過這些事工的推行來宣揚基督福音，向社會大眾散播福音的種子。

本段所談的福音預工主要是從受訪者談起接受福音單張之邀約來看教會所做的具體的宣傳福音的事工。受訪者 B206 是因為在工作場合中接到了一張教會聚會的福音單張，因此進到教會參與教會活動。以福音預工的角度來看，很難預計其得到回報的數量，但仍是要進行，不是為了教會的緣故，乃是為了上帝國的宣教，所以我們不能以人的眼光來看待成效不彰的結果，我們要相信，凡事都有神的作為。然而，更廣義的來說，前面三項所談的內容，如家中傳統信仰、人際關係以及社會關懷也都是屬於福音預工的部份。

基督徒要有正確的觀念，對於今天向人所傳的福音並不會立即見效，我們要有等候上帝應許的耐心。所以我們要更廣泛的與人接觸，向社會大眾傳揚基督福音，將福音的種子透過各種方式與管道撒在社會每個角落，並且個人透過教會屬靈之培養，裝備自己屬靈的知識，隨時為來到教會當中的人預備美好見證。

根據本段，重新連結第三章所探討的三間教會之客家宣教策略，中原教會重

視的是透過人去影響人的宣教策略，而青埔崇真堂與中壢教會則是透過社會關懷的層面來達成宣教的宣教策略，對照本段所列的四點雖然這三間教會的牧者皆是近年來才到該教會從事宣教事工，但對於早期的信徒接觸到教會的因素（家中傳統信仰、人際關係、社會關懷、福音預工）與目前所進行的宣教策略竟不謀而合，所以我們可以將這些宣教策略視為一種延續性的宣教策略。

第三節 成為基督徒後所遇到的挑戰

家庭是孕育人的溫床，也是族群文化傳承的重要場所，當一個人接受基督宗教成為基督徒之後，看似這樣的行為為個人的自由意志，但最終人們仍是以家庭為依靠、為生命中之堡壘，所以當個人接受與家庭文化背景不同之宗教時，必定會面臨接觸、衝突與磨合的階段，本段分別針對 24 位受訪者決志成為基督徒之後，他們與家人的互動關係來做說明。

我們在做宗教研究時，要本著客觀的角度看待，不能以先入為主的觀點來看待任何的宗教與教派，況且社會大眾皆認為宗教都是勸人為善的，並沒有一個宗教是引人走向歧途。涂爾幹認為社會學家在做宗教研究時，要假定「沒有一個宗教是不好的」（轉引自 Joan Freeante 著，李茂興、徐偉傑譯，2006：753）。不僅是要具有客觀的角度來做深入探討，且要對宗教有正確的認識。宗教與宗教之間本應秉持其美善的立意，創造和諧的社會，然而，因為文化上的歧見而產生了宗教間的隔閡，這是我們不願意見到的社會現象。

在本節當中，筆者將 24 位信徒決志接受基督教信仰之後所面臨的親友之反應整理之後，筆者將其區分為接受與衝突這兩大方向來做說明，而接受的部份主要是針對完全接受的部份來做分類，而衝突的部份筆者定調為即便有些親人可以接受，但只要有一點反彈聲音，筆者皆歸類為衝突的類別，以下分別針對接受與衝突來做分析。

一、接受

對於 24 位受訪者來看，有高達 16 位受訪者表示在決志、受洗過後，當家人知道其信仰立場時，並沒有產生任何的衝突。這當中有的受訪者皆包含初代信徒與世代信徒，世代信徒想當然爾一定是會被家人所接納，在此便不多做說明，在此段筆者所關注的焦點擺在初代信徒的身上，如受訪者 A204、A205、B205、B206、B207、C206、C208，而其中受訪者 A204 與受訪者 B206 皆為閩南人，前者家人有良好的互動關係，剛受洗之初因要參加教會聚會而無法參與家人聚會時，家人會問為什麼這麼熱衷，但後來了解之後會特別將家人聚會時間與教會時間避開，因此與家人的互動關係仍保持良好；而後者則因為工作關係遠離家鄉，且因著父親與母親失和，所以離家之後便不再與親人有所聯繫，所以也就沒有接納的問題。

而以客家信徒來看，有受訪者 A205、B205、B207、C206、C208，雖然都是初代信徒，但對於家人對其決志信仰基督教皆沒有表示反對之意，且這些信徒皆與家人有良好的互動關係，且家人後來皆有受其影響而陸續接觸基督宗教，且有多位受訪者皆表示現在台灣社會的氛圍，對於信仰比較自由開放，認為信仰是個人的事情，所以家人也都不會有所干預，其中最特別的見證就屬受訪者 B207。

我媽有個傳福音的妹妹，她相信她妹是奇女子，是勇敢的，但是她羨慕

歸羨慕她不能這樣選擇，因為她在家要拜拜，所以我問她的時候他說，快去，就是叫我去投奔自由，因為她很多限制，所以如果是她子女通通信主，她會留著自己在家裡拜拜，好讓這個家裡的人不會為難這些子女，……，我先生就是一位幸福人，我信主這麼多年，我的孩子一個個長大的時候，爸爸我要經過你同意要去受洗，他也欣然接受，…，到現在他也很樂意來這裡煮飯，但是叫他信主他也是不願意，…，反正他會跟他家人說我老婆不拜，我覺得這樣想起來覺得他跟我媽一樣愛我，他說給我當擋箭牌，妳去投奔自由（B207）。

受訪者 B207 的例子很特別，家中仍維持客家人傳統大家庭的聚會模式，傳統節慶一定要回到老家祭拜祖先，然而受訪者 B207 的媽媽與先生的觀念比較前衛，他們認為基督教是很好的信仰，但礙於傳統家庭的束縛，只能接受親人去信主，而自己願意留下來守住傳統信仰，另一方面也是給予受訪者 B207 屬於消極的支持，怕她會受到傳統文化之束縛，所以願意自己擔當傳統文化的傳承者，而讓其投奔自由。

二、衝突

很多人都認為基督教是一個排外性質很重的宗教，認為基督教不能與其他宗教和平共處，甚至攻擊其他宗教，認為其他宗教皆是不好的。然而，「基督教的宣教不在於攻擊其他宗教，而是見證耶穌基督上帝國的福音」（陳南州，2004：112）。所以，當自我決志成為基督徒時，若是受到周遭親人的強烈阻擾，也不要與之產生衝突，因為我們要深知，成為基督徒是要為主作見證的。底下分別說明八位受訪者決志成為基督徒之後所面臨的家中之衝突。

從傳統文化的衝突來談，有受訪者 A208、B201、B203、C202、C203、C207，而單純只是因為參與太多教會活動而引起衝突的有受訪者 C201，受訪者 A206 則是因為先生的親人是基督徒，而先生與其親人互動狀況不佳因此反對受訪者 A206 去教會。

所以大致上了解反對的理由仍是傳統文化的束縛，如受訪者 B201。

我爸爸媽媽知道我去教會，但是感受到就是說你去教會沒問題，但是不要信的太迷，沒想到我一信就受洗了，過年的時候要拜天公，我不拜，我跟我爸講說，牲禮我幫你拿去三樓，我就下來去睡覺，我爸爸就很生氣，就說你這是不孝的子孫，背祖的（B201）。

但就筆者來看，與其說是受傳統文化束縛，不如說是受到儀式性的制約，若受訪者 B201 今天順從了家人有在一旁參與，或許家人的反彈就不會這麼大了，但也因為是受訪者 B201 這樣的行為表現，才有機會跟家人做激烈的討論，也才會造就家人今日都歸信基督。

而受訪者 B203、C202、C207 成為基督徒之後，並不是受到家中長輩的阻攔，而是受到自己的小孩的阻擋，如受訪者 B203 因決志之後即想要拆掉家中阿公婆牌與偶像，但被小孩告誡會遭到報應。

信主過後很奇妙的事情發生，要來拆神像跟阿公婆牌的時候，我的子女女婿都緊張，變成是他們反對，他們怕神明會回來報復（B203）。

而受訪者 C202、C207 則是分別遭到兒子與女兒的反彈，他們反彈的原因只是因為自己從小也是跟著拜拜長大，而如今從小跟從的對象竟然轉換其他宗教，使得他們一時之間無法接受，但一段時間之後便可慢慢適應與了解。

而受訪者 A208 與受訪者 C203 則是決志、受洗時不敢讓家人知道，受訪者 A208 後來僅只有讓母親與阿姨知道，所以對於傳統的祭拜習俗，必要時一定會參與，但仍是保持不拜拜的態度，而受訪者 C203 也是受洗之後持續在家進行點香儀式，但就是不拜拜，後來被媽媽發現之後，媽媽一開始有點小聲浪之外，之後也就任由她去教會，但因此警告其弟弟妹妹不可去參與教會活動。

她有一些阻止，但沒有很強烈，像是沒有說要跟我打斷母女關係，她覺得應該是沒有辦法了（C203）。

所以整體上看來，其實信仰基督教並不會像以前所聽聞的情況那樣會鬧家庭革命，雖然家中親人會有反彈，但經由不斷的解釋說明，且在家中做一個好榜樣，讓家人了解去到教會並不是變壞、不要祖先、不要傳統，時間久了家人仍是會接納的。

第四節 小結

綜合前面第三節的探討來看，初代信徒在剛開始決志成為基督徒的時候，確實會遇到家中的一些反對聲浪，如第三節的第二部份所探討的衝突之論述可以了解有些受訪者會遇到家中親人的反彈，但這些反對聲浪到最後皆可以得到平息，許多反對聲浪的例子多跟背祖或不能維持傳統的信仰有關，但這都只是少數信徒的例子，且根據筆者前面的分析來看，反對的原因雖然表面上是跟文化有所關聯，但仔細探討會發現跟文化的關聯有限，反而是跟習慣不容易變更有關，如受訪者 B203、C202、C207 接提到信基督教之後受到兒子或女兒的反彈，原因是因為他們從小跟隨著家人信仰民間宗教，而現在家人突然改變宗教信仰，他們無所適從。

然而，對於客家宣教而言，重視族群文化的宣教，積極的籌備各種宣教策略的研討會，以及許多前人的研究文獻擬定了許多宣教策略，更有教派積極的推崇透過文化轉化的儀式來化解基督教文化與客家文化之間的隔閡，藉此可以讓更多人接觸基督教信仰，更甚者接受基督教信仰，在此不便論定這些客家宣教的宣教策略之適用性，因宣教策略本來就是要具有多方面多角度的視野，從各種面向來

影響非基督徒接受基督宗教。然而我們可以從前面第二節信徒的信仰歷程中了解文化因素不是特別重要的一環，還有其它因素（如人際關係、社會關懷、思考生命意義、投資報酬等因素）影響著信徒們接受基督教信仰。

所以，我們才會看到雖然客家宣教在當代來講是熾手可熱的議題，且有三大教派專注於客家宣教事工，看到這三大教派透過不同的宣教策略積極的從事客家宣教，不論是強調重視本土文化或是強調宣教異象或是堅持母會的傳教精神等方式，積極的鼓勵教會參與客家宣教，這些都是從教派的高度所訂定的宣教策略，然而對於在第一線從事宣教事工的各教會來說，所訂定的客家宣教事工與客家宣教策略對於客家宣教所作的投入，在筆者這樣的旁觀者的角度來看卻看不出對於客家宣教有積極的作為，從本章的第二節、第三節的探討中可以發現，文化因素僅只是宣教的一環，雖然基督宗教在台灣面臨著與傳統民間信仰以及族群文化的挑戰，但宣教並不是只能從文化的角度切入，宣教仍可透過其他非文化的模式來與當地的居民有所互動，透過各種與人們有所互動的方式來達到宣教的效果，這是筆者於本章當中經由分析受訪者所作的回應討論出來的結果，從 24 位受訪者的角度來看，僅只有一位受訪者 B203 表示是因為文化的因素可以解決而接受基督宗教，其餘的受訪者皆是透過文章中所討論的其它因素（如人際關係、社會關懷、思考生命意義、投資報酬等因素）而接受基督宗教。

因此，現代的宣教才會特別強調客家宣教，而不是特別強調要建立客家教會，就如同台灣基督長老教會的客家宣教中會的名稱訂定是一樣的道理，客家宣教中會一改原本的名稱「客家中會」，而使用客家宣教中會的目的即是重視結合所有的人力、物力等資源來從事客家宣教，並不是只侷限於注重傳統的客家文化的宣教，雖然運用客家文化的保存與傳承來達成客家宣教是其中一項重視的宣教策略，但更重要的是透過整體環境氛圍的改變，提高其他族群的關注焦點，結合眾教會與眾族群的力量來從事客家宣教，因此才会有現今的現況，許多宣稱從事客家宣教的教會所運用的宣教策略沒有很突顯的針對客家文化所做的宣教事工，也很多宣稱是客家教會的教會，教會當中也不乏非客家族群在其中，且可以看到許多非客家族群對於客家宣教也特別的重視，即是因為目前教會的現況就是運用各種可行的宣教策略以及結合願意為客家宣教盡一份心力的人來一起從事客家宣教。

以上是筆者針對受訪者的信仰歷程所做的分析，雖然筆者於本文的設定是要探討客家族群與非客家族群的信仰歷程，但從本章的第二節與第三節的討論分析來看，因為客家族群受訪者與非客家族群的受訪者對於個人的信仰歷程論述並沒有特別的差異，所以很難有所比較。本文的另一項重點是從信徒的文化詮釋來做討論，或許於文化詮釋的部分當中可以分析比較客家族群與非客家族群的差異，相關的論述內容筆者於第五章做討論。

第五章 信徒的文化詮釋

在教會當中我們常聽到客家人信主比率低，而在社會當中也常會聽到客家人不容易信主，最後得到的結論皆是因為客家人重視傳統文化，傳統性格趨於保守，所以不容易信主，所以信主比率低。教會團體透過其宣教策略的制定來詮釋他們所認知的客家文化與基督宗教文化的相關內涵，以筆者的看法，認為這是教會當中對於客家文化的建構。黎志添（2003：37-38）認為詮釋的主要目的是個體透過詮釋的方法理解他者，所以許多教會的客家宣教策略制定以及教會牧者的研究文獻都是以牧者、教會的角度來理解基督宗教與客家文化的關聯性，因此期望透過牧者的文化詮釋，讓信徒了解基督宗教與客家文化的內涵，某種程度上來講，就是教會團體建構一套教會的客家文化，是一種融合了基督教文化的客家文化。齊偉先（2006，14-16）認為文化是被建構出來的，透過文化的書寫使得文化得以被了解，然而這樣書寫的過程是一種文化消費，在消費的過程中產生對消費產品的價值認知。亦如教會牧者在客家宣教策略的研討當中建構了他們所謂的客家文化，但在信徒心中，他們也有相對的詮釋權來解釋客家文化與基督宗教文化的內涵，本章企圖從信徒的詮釋來了解客家文化與基督宗教文化之內涵。

第一節 族群文化與基督宗教文化之激盪

以基督宗教的宣教歷史來看，從一百多年前傳入台灣至今，仍無法普及於台灣社會，普遍的認知皆認為基督宗教的宗教觀念與台灣民間的宗教觀念差異甚遠。「就台灣社會史研究而言，台灣基督長老教會在台傳教之初，普遍遭遇到台灣住民的反對，主要原因在於兩者宗教觀念相差太大，台灣民間信仰根深柢固，尤其是民間宗教的崇拜和祖先的崇祀，阻礙了教會的擴展」（吳學明，2006：207）。然而，基督宗教在台灣的發展已百餘年，在這過程中有多少宣教師致力於基督宗教的宣揚與發展，最顯而易見的就是透過醫療宣教、教育宣教以及社會關懷等方式，企圖突破台灣民眾對於基督宗教之成見。

與其說成見也不妥，筆者認為應是對於基督宗教不了解所產生的種種阻礙。一般人們總認為道不同、不相識，總是用自我的眼光以及以訛傳訛的不實之事來看待不熟悉的事物，因此將許多事物拒絕於心門外，這種事證在日常生活中隨處可見，基督宗教僅只是冰山一角。

或許，早期基督宗教傳入台灣時，他們的宣教策略以及對於當地文化的態度採取了比較強烈的手段，使得人們對於基督宗教有不良的印象並且將之傳承下來，然而這種先入為主的觀念使得基督宗教無法成功在台灣有效的拓展，也使得台灣多數民眾一直將基督宗教拒之千里。但不論如何，基督宗教已經成功在台灣超過百年，當中的信徒皆是以台灣人為主，這些信徒難道跟多數的台灣人不同，難道他們天生就是可以接受基督宗教的人嗎？也不全然是，那為什麼這些人又可以接受呢？多數台灣人拒絕基督宗教的原因皆認為文化不同，的確，台灣文化與基督教文化是有所不同，族群、地域的不同的確會發展出不同的文化模式，但這

就是文化之特殊性以及特色之處，然而不同之處也必然會有相同之處，筆者期望透過本節來探討客家族群文化者與非客家族群（閩南）文化者對於其本身族群之文化與基督教文化之詮釋，企圖讓人們認識基督教文化。

一、信徒之族群文化背景分析

（一）受訪者原居地與祖籍地之概況分析

從信徒之原居地來看，這三間教會當中的客家族群多來自桃園、新竹以及苗栗一帶之客家人，以全國區域來區分又可統稱為北部客家人，雖然北部客家人的客語腔調別主要分成「四縣」與「海陸」這兩大類別，但只是因著祖籍地之區別而發展出不同之腔調，客家人遷居台灣北部已有幾百年歷史，自古以來台灣北部桃園、新竹、苗栗一帶之客家人因著生活、工作、婚姻的關係彼此往來互動頻繁，且行政區域的劃分也常將這三地劃分為一區，以及民間宗教的祭祀圈也常擴及桃園、新竹、苗栗三地，所以對於客家人的文化傳統已是彼此共享。

再者，因受訪者皆處於基督教文化與客家文化的環境當中，對於傳統的客家文化也因著接觸另一個文化而變得不是如此顯著，且隨著工商業的發達，都市化的結果，使得筆者研究的中壢地區吸納了更多元的族群文化在當中，族群更加的多元，加上許多外來文化之衝擊，使得能保留下來的客家文化即是屬於比較特殊且重要的客家文化，例如傳統的宗族概念以及家中的祭祖儀式等等，而這兩種傳統文化，也是影響客家人接受基督宗教時的重要因素，因此，筆者於本篇文章對於客家人的傳統文化即以這兩項（宗族概念、祭祖）為主軸。

對於本研究當中所訪談之閩南族群，有來自嘉義、台南、高雄的人，也有中壢的本地人，外來人口因著與原生家庭的連帶關係之減弱，對於傳統閩南文化的重視也趨於淡薄，而中壢之本地人則因為處於客家人口比率甚高之處，所以對於傳統的閩南文化與客家文化也難以區分，且無論是外來之閩南人或中壢本地之閩南人，也都因為處在基督教文化的環境當中，對於傳統的閩南文化也失落不少，而筆者也從這些閩南族群的訪談過程中得知他們所認為的閩南文化與客家文化較不同之處則在於宗族與祭祖的文化，因此更加深筆者想從宗族與祭祖文化之探討切入主題的正當性。

然而，要比較宗族與祭祖文化的概念，應要涉及個別文化的環境以及原鄉之祖籍地，但根據筆者對三間教會信徒所做的統計資料（詳見附錄五）來看，中原教會有 63%、青埔崇真堂有 50%、中壢教會有 60%之信徒不知其原鄉祖籍地在何處，而本研究的受訪者對於原鄉祖籍（表 5-1）有中原教會有 62.5%、青埔崇真堂有 62.5%、中壢教會有 75%之受訪者不知其原鄉祖籍地在何處，所以筆者僅能以代表性、概括性的角度來探討客家族群與閩南族群對於宗族與祭祖的相關內涵。

表 5-1：受訪者對於原居地與祖籍地認知表

編號	中原教會		編號	青埔崇真堂		編號	中壢教會	
A201	原居地	關西	B201	原居地	頭份	C201	原居地	中壢
	祖籍地	廣東松口		祖籍地			祖籍地	
A202	原居地	湖口	B202	原居地	廣東梅縣	C202	原居地	苗栗
	祖籍地			祖籍地	廣東梅縣		祖籍地	廣東梅縣
A203	原居地	中壢	B203	原居地	新屋	C203	原居地	觀音
	祖籍地	廣東梅縣		祖籍地	廣東梅縣		祖籍地	
A204	原居地	平鎮	B204	原居地	湖口	C204	原居地	中壢
	祖籍地			祖籍地			祖籍地	
A205	原居地	關西	B205	原居地	平鎮	C205	原居地	湖口
	祖籍地			祖籍地			祖籍地	
A206	原居地	觀音	B206	原居地	高雄	C206	原居地	中壢
	祖籍地	廣東陸豐		祖籍地			祖籍地	
A207	原居地	嘉義	B207	原居地	東勢	C207	原居地	苗栗
	祖籍地			祖籍地			祖籍地	
A208	原居地	屏東	B208	原居地	台南	C208	原居地	平鎮
	祖籍地			祖籍地	福建晉江		祖籍地	廣東梅縣

(二) 宗族文化之比較

宗族組織始於宋朝，有鑑於唐末門閥宗族衰弱，使得倫理道德和親屬關係弱化，統治者為了穩定社會秩序，因此提倡基於血緣建立的強而有力之凝聚力的宗族制度，且藉由孝道的提倡，使得宗族制度更加穩固。宗族的永續發展有賴於宗族成員的凝聚與團結，而最具體的做法則是透過族譜、宗祠、祖墳以及祭祀儀式等媒介，將宗族成員透過這些具體有形的與無形的意識維繫在宗族制度當中（陳啟鐘，2001：16-19）。

隨著時代的變遷，以及工業化與都市化的影響，不論是閩南人或是客家人，都面臨著因為工作或是其它因素的關係而分家或遷徙，但在「客家家庭當中的父權觀念仍是很深，父親具有高度權威，也因此使得客家家族龐大，因傳統觀念即父親健在不容分家，因此使得宗族的觀念得以穩固且代代相傳」（陳鈺林，2005：24-25）。雖然整體上來講是如此，但現今社會也是有越來越多客家家庭分家的趨勢。宗族的觀念雖然在閩南人或客家人的心中都仍然存在著，但因為習慣與習俗的不同，使得閩南人的宗族與客家人的宗族所展現出來的強制性、凝聚力皆有所不同，如閩南人一但分家之後，會將祖先牌位遷出自行供奉祖先牌位，也因此當要祭拜祖先時就不會回到原來的宗祠祭拜，僅只有在春秋祭祖時才會回宗祠祭拜，相對於客家人，子孫分家之後並不會將祖先牌位遷出，反而會堅持要回宗祠去祭拜祖先，因此會「形成共同的祭祀與聚會中心」（莊英章，1994：125）。

對於教會當中的客籍受訪者，有些受訪者表示仍保留傳統的客家宗族的概念在他們的生活當中，其中比較特別且較傳統的如受訪者 B207 與受訪者 C203 皆表示雖然他們現在分家而離開原生家庭，但過年過節時仍會回老家與家族的成員團聚，一起祭拜祖先。

三大節日，清明、過年時期，因為我們雖然說是分開的小家庭，因為還有阿婆在，還有我先生的兄弟，每次節期時要祭拜的時候，或是回老家要祭拜的時候，我們都要參與（C203）。

客家人跟日本人比較像，他有一種群聚性，做什麼事都要在一起，過年祭祖都要在一起，清明節要在一起……會回老家，節期時節我們就會在高速公路上奔馳的人（B207）。

而對於非客家族群（閩南族群）的受訪者，多數皆表示家中對於宗族的概念趨於薄弱，且認為這是客家文化與閩南文化較大不同之處。如受訪者 A207 提到清明掃墓時，皆表示不會特別回老家，而是請家中的親戚朋友代替去掃墓、祭祖。

都是請爸爸那邊的親戚掃，…，所以我們不會去掃墓，爸爸那邊就是爸爸的兄弟姐妹會掃，我們不會特別過去，因為在南部（A207）。

而另一位非客家族群的受訪者 C204 雖然在筆者與之訪談的過程中沒有特別的說明對於宗族文化的想法，但從筆者對其談話內容推論，受訪者 C204 的宗族概念也是薄弱的。

你應該思考，我們是從台中，移民或遷居都好，你可能算是大家庭的，所以你會有所謂的祠堂，我們已經是從台中原居地搬遷，已經三十年了，所以你這部份可能會跟我們不一樣（C204）。

從前述的四位受訪者的分享中我們可以了解客家族群與非客家族群對於宗族文化的保存有不同的深淺度。更因為藉著宗族文化的影響使得親人的互動關係有著親近與疏遠的差異，也使得當代客家族群相對於非客家族群來講，多了一層對於傳統文化的牽絆，處在變化萬千的環境當中，又有傳統文化包袱在其左右，才會有許多曾經接觸過基督宗教之年輕一輩的客家族群，拒絕進入教會的原因往往都會說「知道基督教是很好，但是我不能信」。

此外，宗族文化最重要的就是祭拜祖先，祭拜祖先又以清明掃墓最為顯著，依照傳統文化，像是台灣目前所過的傳統大節慶如春節、清明節、⁶⁰端午節、中秋節等理應到宗族的宗祠當中祭拜祖先，以筆者所訪談的受訪者來看，閩南族群

⁶⁰ 閩南人在台灣的掃墓時間因「漳」、「泉」之別而有差異，所謂「死節活清明」，泉州的人多以每年的農曆三月初三，而漳州的人則以陽曆四月五日，因從農曆來看三月初三是固定的，所以稱為「死節」，而陽曆四月五日所對照的農曆是每年都會變動的，所以又稱為「活清明」。客家人舊有的習俗是元宵節過後到清明節這段時間為「掛紙」，方便在外地工作的親人選擇合適的時間回鄉掃墓（陳鈺林，2005：24-25）。

皆已沒有這樣的習俗，而客家族群則有受訪者 A203、B207、C203 等仍會持續保有這樣的習俗，雖然當中有初代信徒與第二代信徒，但因家中的親戚仍有多人未信主，且家中仍有長輩，所以仍會維持這樣的傳統習俗。

二、基督教文化概述

「福音 (Gospel) 是基督教的專有名詞，它是指上帝通過『道』(Logos) 成肉身的耶穌基督入世救世的好消息，是世人與上帝復合的重要真理」(董芳苑，2006：5)。所以基督教是一個救贖的宗教，它所傳揚的就是那「曾經受難、受釘死、被埋葬、復活的主耶穌，現在已經被上帝『賜予』所有的權柄；如此全世界，無論是有形無形，都不再受任何其它的詮釋統轄」(布勞·約翰著，賴英澤等譯，1983：101)。據馬丁路德的論點「因信稱義」，我們只要口裡承認，心裡相信，就必能得救。基督教最基本的內涵有兩點，一是「耶穌道成肉身」的福音，另一是傳福音，「所以你們要去使萬民做我的門徒，不僅要讓以色列人知道，且要傳給『萬族』」(布勞·約翰著，賴英澤等譯，1983：101)。不僅個人要接受信仰，還要向人傳播信仰，使上帝國確實臨到每個人的心中。

向人傳播信仰就牽扯到異文化的宣教，要談異文化的宣教之同時，要先找尋本身文化與他者文化的接觸點，所以文化的探討是重要的。而本文期望從文化的角度來探討教會的宣教策略，因此筆者將基督教內涵與文化分開來談，文化 (culture) 是什麼？最基本的定義是：「人類按照其居住區域之物質 (衣、食、住、行)、制度 (家庭、社會、政治體制)、精神需求 (語言、文字、宗教、禮俗、藝術、育樂) 之生活模式」(董芳苑，2006：5)。依照這樣來看，基督教最早發源於羅馬帝國當中的猶太人，所以基督教文化具有猶太人的文化成份，後來隨著福音的傳播，使得基督教融入希臘文化，最後更成為統稱為西方文化。如今，基督教隨著殖民時代的帝國統治傳到了亞洲以及第三世界，然而因為早期傳教的模式是隨著殖民政府的船堅砲利而來，是具有征服地方意涵的宗教，所以直至今日都還會有人認為基督教為西方文化，因此黃伯和提倡「基督教的宣教模式要將原本『征服的宣教原理』取代為道成肉身的『認同的宣教原理』」(黃伯和，1993：28)。讓基督教成為本土的宗教，讓基督教具有本土的文化內涵在當中。

而要談基督教的本土文化內涵，以台灣來講最顯而易見的文化就是祭祖之探討，其中客家宣教所面臨的問題又以祭祖問題影響層面最深遠，所以筆者在此所談論的基督教文化內涵主要是從祭祖方面所衍伸出來的內容做探討。

中華文化的倫理觀念像是對父母孝順、對祖先要有慎終追遠的懷念，這也都是聖經所教導的，只是台灣民眾將倫理觀念與民間宗教的行為儀式融為一體，使得孝道、祭祖的倫理行為成為一種基督教無法接納的宗教行為 (李不易，1996：17)。以文化親近性來尋求異文化的接觸點來看，中華文化之「天」之崇拜可以與基督宗教的上帝做連結，然而台灣人的「祖先」崇拜卻是宣教事工上的一大障礙 (董芳苑，1996：66)。一般人的觀念總是認為基督宗教是個背祖忘宗的宗教，

是不孝的宗教，董芳苑認為基督宗教是個「有『公』有『媽』的宗教」，從聖經中來看，基督宗教不僅強調孝道（出埃及記 20：12；以弗所書 6：1-3；歌羅西書 3：20），更強調慎終追遠的精神，從舊約（創世紀 5：1-32、49：1-28；民數記 1：1-54）與新約（馬太福音 1：1-17；路加福音 3：23-38）聖經中皆有詳細記載族譜即可詳加證明（董芳苑，1996：67）。只是，基督宗教對於祖先並不是抱持著祭拜、崇拜的心態，而是以一種尊敬、紀念的方式來表達對祖先的心意。

研究聖經的學者研究認為，「孝敬」在希伯來文是具有「榮耀」的意義，且是表達「將榮耀歸於上帝」，子女們要用尊敬上帝的心情來敬愛父母，將上帝的榮耀在父母身上顯現（陳南州，1996：98）。因此，以基督宗教的傳統文化來看，也清楚的記載了要盡孝道，要藉由盡孝道來榮耀上帝，所以基督宗教也是非常重視孝道的宗教。

而對於祭祖衍伸出來的議題就是喪禮的部份，今日教會所作的告別禮拜應當要將其視為宣揚福音的機會（謝淑民，1996：13）。喪禮的舉行除了要安葬故人、先人，且具有安撫親屬之功能，傳統的民間信仰將喪禮視為必定出席的一個場合，親朋好友平日可以因為事務繁忙而不參與各種的節慶活動，但「死」乃人生中的重大事情，任何人於任何場合皆要尊重之，即便是不同的宗教立場，仍是會參與其中，僅只是運用不同的宗教方式來進行悼念死者。因此，告別禮拜是讓一般社會大眾最容易接觸基督宗教的場合，應該藉由此機會宣揚基督福音，讓社會大眾透過告別禮拜的參與進而認識基督宗教。

「宣教學中有一條鐵律：『人喜歡在原文化裡歸主』」（曾昌發，1996：39）。近年來「創新喪禮」與「追思三禮」等儀式有越來越多的教會採納，為的是要從文化的親近性來讓人了解基督宗教，許多教會團體運用這樣的宣教策略，期望透過喪禮的參與過程體會到基督宗教帶給人們的平靜與安詳氣氛，進而願意主動認識基督宗教，然而蔡維民（2010：79）認為「『創新喪禮』應該設法從『宣教策略』的層次轉化為『禮儀本色化』的層次」（蔡維民，2010：79）。若是能將基督宗教與文化相融合，更能提升對於本土文化的認同感，使得基督宗教存在台灣的社會當中能夠更貼切、更理所當然，並且成為台灣文化的一部份。早期「教會因為反對祭祖而屏棄了一種禮儀生活，也因此喪失了善用象徵來促進基督徒倫理生活的可能性」（陳南州，1996：101）。如今，本土神學漸漸的茁壯且受重視，我們理當重視在地的文化與基督宗教的相容問題。以文化的觀點來看，基督教晚於猶太教，然而耶穌基督來並不是要廢除猶太教，乃是成全猶太教，將「律法與先知」的文化得以保留，相信必能成全台灣傳統文化當中的「拜公媽」背後所隱含的「孝道倫理」與「慎終追遠」的精神（董芳苑，1996：78）。

以上是筆者認為目前許多教會團體在面對基督教文化與客家文化時皆會闡述的文化內涵，教會團體會如此著重這些面項的文化論述或許也是因為在第一線的宣教過程中，這些問題是最容易備受挑戰的議題，筆者基本上也是如此認為。

但在筆者做訪談的過程中，受訪者 B206 給予了更高的視野，讓筆者意識到即便是教會團體當中對於客家文化給予許多全新的詮釋，但關鍵的問題仍是沒有解決，底下先分別點出受訪者 B206 所提到的內容：

基督教信仰是很獨立性的，對他們來講我們是只有專一位真神，但是對有些還沒進入到信仰的人我們去跟他傳，他們會覺得有點獨霸專制，他們不認為只有一位神，甚至他們常常會講宗教都是勸人為善，這背後代表的意義是有很多宗教，不是只有一個宗教，代表是有很多神不是只有一位神，只要是神，他勸人為善都是好神，都是真神，但是對基督教信仰來講他是衝突的，也就是說我們如果在同一個傳統民間信仰他認為是說，是多神論的，雖然他不是很真的誠心在拜，但畢竟這個框架都已經在他們腦海裡，當我們基督教要導入只有唯一真神，這是會產生衝突的，他們要跨越多神到一神，這是不容易的（B206）。

基督教的宇宙觀、神觀就是一種文化內涵，它是異於傳統民間信仰的天地觀與多神信仰，這是基督宗教最難與台灣的民間信仰做對話之處，因此，即便是基督宗教對於客家文化有更新更好的詮釋與宣教策略的使用，面對一般社會大眾根深柢固的價值觀念，仍是無法輕易突破的。但，話雖如此，每年還是有許多初代信徒接受基督信仰成為個人的信仰，這些在教會當中的信徒，又是如何看待自我本信的傳統文化呢？下段有更進一步的分析。

三、文化承載之詮釋

根據「台灣基督長老教會的宣教歷程來看，它與亞洲的宣教發展是一致的，亞洲神學的發展以：福音化（Evangelization）；植根化（Indigenization）；實況化（或稱脈絡化 Contextualization）三個階段」（黃伯和，1993：8）。亞洲神學主要面臨兩大問題，就是「福音與文化」以及「非基督教文化」的問題，因亞洲國家大都是以宗教文化為其文化之核心，所以在亞洲宣教勢必要面臨「宗教對話」的議題（黃伯和，1993：9）。本研究對於文化的論述也是假定為傳統的民間信仰與基督教之對話，底下分別針對祭祖與拜拜之觀念、對傳統節慶之詮釋、客家話的傳承，以及信仰觀念之詮釋進一步分析。

（一）祭祖與拜拜之觀念

對於客家人而言，最重要的部份就是祭祖跟阿公婆牌的部份，許多相關文獻資料顯示，客家人信仰基督宗教的比率甚低有些因素也是因著這樣的原因，難道成為基督徒之後，這兩項傳統就真的會被摒棄嗎？底下是筆者的分析

祭祖的部份在筆者訪問的 18 位客家人當中，有 12 位會去參與掃墓，且都表示會用鮮花代替任何的祭拜之物，而其中受訪者 A201 與受訪者 C202 更提到家中是以做禮拜的形式來掃墓。

我每年都有那個固定的清明節的前一個禮拜六我們去○家公墓，在關西和龍潭交界在那裡做禮拜（A201）。

爸爸去年安息主懷，到今年已經一年了，那今年第一次清明節的時候，那我們整個模式，牧師他很尊重我們要選擇的模式，並不是祭祖儀式，就是敬祖的儀式，用牧師唱詩歌，讀經文，然後再默禱，來追思那些先人（C202）。

而受訪者 B207 與受訪者 C203 會認為掃墓時家中親人仍準備許多祭品，為了公平起見而提供一些津貼的方式或是均分費用的方式，以示對於祭祖掃墓之重視。

像有些責任分攤可能都是刻意的多做一些，家裡還有祭祖這些事，第一個我們居住在外，所以輪不到我們做主，所以在老家的人我們就會給他一份津貼，給他意思說謝謝你替我們祭拜祖先（B207）。

至於說他們拜拜準備的牲禮，我們覺得說我們雖然不拜，但是你們那些花費我們願意均分（C203）。

由此來看，掃墓祭祖的傳統文化，對於信仰基督教是不會有衝突的，且是可以採用不同的方式持續傳承下去。

而對於閩南人來說，掃墓祭祖也是如此，但根據閩南受訪者 B208 的分享認為客家人的掃墓祭祖都是以宗族的方式進行，比較團結，但相對的或許就會使得客家人不容易信主。而也有閩南受訪者 A207 之爸爸與受訪者 B206 因為離開原生家庭時間久了，且距離又遠，所以掃墓祭祖時皆不會回去，僅只是打電話跟親友知會不會回去。所以對於家庭的凝聚力與客家族群相比相差很多。

至於對於阿公婆牌的看法，以中原教會來看，受訪者 A201、A205 與受訪者 A208 皆認為可以做為紀念，不需要刻意拿掉，甚至受訪者 A208 更認同李喬之論點，可以點香，但這僅只是紀念的意思，與信仰無關。而青埔崇真堂的受訪者 B201、B203、B205 皆表示因信主過後就拆掉，但因為青埔崇真堂有推廣祖先芳名錄與歷代傳承表，所以在拆掉阿公婆牌之後即有製作當為紀念，也因為這樣受訪者 B205 因此表示認為民間信仰與基督信仰沒有太大差別。而中壢教會來看受訪者 C202 與受訪者 C206 有處理阿公婆牌，受訪者 C206 就只是單純的拆掉，而受訪者 C202 則是順從爸爸的遺願送至廟宇供奉。

至於拜拜的觀念區分為初代信徒與世代信徒來看，初代信徒因家中還有親人會拜拜而需要協助準備祭品者有受訪者 A206、B205、B207、C206 與受訪者 C208，但就是不會拜拜，而受訪者 A206 更表示因早期就不太會主動拜拜，所以信基督教後影響不大。然而對於以前拜拜與信基督教之後的感受如何，有受訪者 C202、C207 與受訪者 C208 表示不知所拜為何物，僅只是跟著長者拜，且得不

到平安，反而是信基督教之後一直都有平安在心中。

而世代信徒有受訪者 B202 認為民間信仰的拜拜是在跟魔鬼交往，受訪者 C204 則認為個人皆有宗教自由，他們可以拜他們的神。

綜合來看，祭祖的問題並不會因為信仰基督宗教之後而有影響，而拜拜的部份，很多初代信徒皆有感受自己以前不知道所拜何物，且得不到真平安，所以拜拜對於他們來講是可以馬上戒斷的一個信仰，只是教會當中會有一些世代的信徒，對於民間信仰的拜拜儀式給予嚴厲的評斷，或許會使人不易接觸基督宗教。

（二）對於傳統節慶之詮釋

「文化習俗對族群來說是重要的資產，其中包含祖先的智慧以及家族的傳承，從小到大從生長家庭中潛移默化吸引，生根於每個人的觀念中，成為理所當然的做法和習慣」（張馨方，2009：96）。相對的，也因為成為理所當然的習慣，有些時候文化習俗可能就會輕易的流失。本段主要是想透過傳統節慶的文化習俗來探討不同的基督徒有何種詮釋。

在訪談中，最普遍聽到的說法就是跟別人一樣過節，這樣的說法也值得探討，筆者試圖用集體意識的概念來說明這樣的現象，Durkheim 的集體意識是任何一位社會成員所共享的信仰和情感，集體意識雖然是透過個體的行動與心智表現而存在，但它是超越個體的存在物，它所代表的是一種社會性，因此集體意識的概念某種程度隱藏了人類行為的社會性與制約性（Durkheim 著，渠東譯，2002：50-52）。筆者認為多數受訪者談及對於傳統節慶時如何因應的說法是受到社會性也是受到集體制約性的影響，個體處於社會當中，為了要適應社會環境的生活，接受了社會所制定的規範，使個體得以社會化，如同個體在面對傳統節慶時，受到整體社會的氛圍以及傳統文化的影響，使得個體習得了面對傳統節慶時所應有的態度與反應，所以才會有就如同別人一樣過節的反應；而這樣的現象要說是制約性也是如此，整體社會氛圍塑造出傳統節慶的面貌，使得個體在社會化的過程中習得了如何歡度傳統節慶的行為表現，隨著一年又復一年，每年重覆著同樣的行為模式，無形中被社會環境所制約。台灣社會近十年受到消費文化的刺激，任何的節期都變得商業化，好像這些節期是為了這些商品存在，而對於傳統的意義皆蕩然無存。筆者認為會有這樣的現象也要拜高度工業化與都市化所賜，使得台灣社會的社會分工現象越趨於明顯且專責化，許多商人看重台灣人忙於工作但又不能忽視傳統節慶，因此開發出許多節期商品因應社會大眾所需，且透過消費文化的宣傳與刺激間接的構築了社會大眾對於傳統節慶的新觀念，使社會大眾制約於這樣的消費文化當中，透過消費文化的進行來維繫傳統節慶的傳承。

因台灣的節慶特色即是家人團聚、祭祖與共享節期食品，所以當筆者一一詢問各種節慶時，受訪者皆是用統稱的方式在回覆，所以筆者在這方面的分析也都是以統稱的方式分析。其中提到傳統節慶時會與家人團聚的有受訪者 A202、

B207、C201、C204。其中受訪者 B207 較為特別，雖然他已經住在台北 20 多年，但每逢過年過節一定會跟先生一同回苗栗鄉下與家族的人一同過節，且認為只要家中的親戚、長輩皆還健在，這些傳統節慶的家族聚會是不會有曲終人散之時。

而信主過後對於各種的節慶還是會特別依照節期的不同有包粽子、做粿的受訪者有受訪者 A202、A203、B201、B204、B207、C206、C208，但都會特別強調不會拿去拜拜。而受訪者 A205、B203、C205 則是以前都會做，但信主過後都不做了，受訪者 C207 更表示原本對於這些節慶都不重視，所以信主過後全部都不予理會。其中如受訪者 A202 表示在過一些節慶的時候，怕家中的小孩只能看著別人吃節慶食物，所以會做給小孩吃。

中元節不會，那其他節慶是有時候會想說小孩子看別人吃，我們也來自己，因為我會做（A202）。

而受訪者 B204 則表示目前只有端午節會包粽子，其他的節期已經不會做粿。依照筆者的看法，筆者認為是因為端午節比較屬於大眾化的節慶，對於宗教的色彩比較不濃厚，所以受訪者 B204 仍會包粽子，而向中元節、中秋節等節期很多時候都跟民間宗教的活動有關聯，一般的社會大眾會在這些節期做粿，主要也都是為了去廟裡面拜拜。

頂多就是端午節我們就是會包粽子，過年就是年夜飯，就頂多是這樣子（B204）。

而也有受訪者表示，以前會包粽子與做粿，但後來因為家中的小孩都不要吃這些食物了，所以就不再自己動手做，如受訪者 C205：

現在目前自己家已經沒有這一套了，小孩子哪要吃，小孩子要吃外面的，你們不要吃我就不要做，我也不要這麼辛苦做（C205）。

而也有受訪者表示，因為早期對於這些傳統的節慶就不是很重視，沒有過著傳統的客家文化的生活，所以對於信主受洗過後，就都不會裡會傳統的文化節慶，如受訪者 C207：

筆者：現在這些節慶到了妳們會特別去在意這些日子嗎？

C207：受洗以後嗎？

筆者：對

C207：我不會了，我是不會了。

筆者：會不會就是端午節到了會不會特別去準備粽子，只是沒有到廟裡去拜拜？

C207：不一定

筆者：以前就一定會準備去拜拜嗎？

C207：不會，我對這些好像沒有很傳統。

而對於傳統節慶的看法，也有受訪者是以教會的角度來看待，如受訪者 A206、B206、C206 會帶有屬靈的眼光詮釋，認為只要與信仰不衝突的皆可接受，像受訪者 C206 認為平安戲因為有酬神的意涵，所以絕對會拒絕參與這樣的傳統節慶，但又礙於若是家中主辦此活動一定要協助幫忙。另外，受訪者 A208 認為，教會當中對於傳統節慶皆重視，像是會吃粽子，舉辦清明追思禮拜等，所以認為傳統節慶對於基督信仰是不會有任何衝突的。所以，整體上而言，教會當中的信徒會因著自我的接受度而自我詮釋傳統節慶活動。

（三）客家話之傳承

客家宣教很重視客語的復興，所以才會於 2012 年出版客語聖經，為了讓更多人可以學習說母語，使更多客家人對於自我的文化感到認同，且因著客語被教會受重視而提高客家族群對於教會之認同。但在教會當中，聚會的語言因著環境因素與人為使然，使得客語變成隱性的語言，私下對談的用語，直至今日雖然強調客家宣教，但在教會當中仍無法將客語成為聚會的語言。據受訪者 A102 的看法，教會的宣教應是要準備讓所有到教會來的信徒所能接受的語言，以現今的社會環境來看，華語是全體國人所能接受的語言，所以即使用華語，然而有些教會若有更多的資源可以準備多語言崇拜或是雙語即時翻譯，這些都是解決聚會語言常用的方法。對於教會使用客語做為聚會語言來講，現在客家人普遍在家皆不會講客家話，若為了要推廣客語而要求教會開設以客語為主的客語崇拜，有本末倒置之閒。

本研究當中的三間教會從創堂以來皆沒有將客語定為是聚會的用語，以客家人口比率最高的中原教會來看，也因為考慮到教會當中會有其他族群的人參與而使用雙語（華語證道，客語翻譯）的方式進行聚會，而近年來是因為新進牧師證道內容較學術性，使得客語翻譯難度更高而沒有在從事客語翻譯（受訪者 A202 轉述整理之）。以青埔崇真堂與中壢教會來看，因為聚會方式活潑化，當中有較多的年輕人，所以聚會的語言自然就是使用華語。

所以整體來看，雖然客家宣教最重要的主軸即是復興客語，但就目前的教會狀況來看，客語的傳承的確岌岌可危，也的確教會會將復興客語定為宣教主軸，然而目前有實際做為的即是中原教會，或許跟客語聖經的翻譯是台灣基督長老教會強力推行的策略有關，使得中原教會目前會安排在晨更禱告會當中有一段客語讀經的時間；而青埔崇真堂的牧者也曾跟筆者提過想要組客語查經小組，但礙於人數不足而作罷，所以就目前的狀況來看，客家話的傳承在教會當中仍是有其困難度。

根據筆者的訪談當中，當問及家中是否還保有什麼傳統客家文化時，受訪者 A202 順著其孫子的回答而回答就是一直講客家話（A202），而筆者在深入追問其孫子是否會講時，則得到否定的答案。筆者認為，今日客家人竟將客家話的使

用定調為一種傳統文化時，客家話的復興仍有一段漫長之路。

一般來說，語言應是使用的工具，是我們人與人交談時所對話的語言，若是沒有共同的語言，人與人是很難有效溝通。而受訪者 A208 則表示他到目前為止仍會講客家話是因為跟阿公阿婆還是要講，但跟父母就是講華語，我覺得因為家中長輩在，所以一定要學會跟他們溝通（A208），所以因為家中的長輩在而為了與他們做有效的溝通，因此家中的小孩要學會客家話與之溝通。另外受訪者 B201 轉述其爸爸對他所說的話：

如果你的孩子不教他講客家話的話，那就麻煩了，他說我以後過世，我的孫子要拜我的話，不是用客家話來拜我的時候，我聽不懂他說什麼，這是一個客家人的問題，這種母語遺失的嚴重性（B201）。

所以，即便是現在華語充斥、客語將要消失殆盡的現代，仍是有許多長輩是抱持著擔心母語流失的問題而要求家中的小孩要學會客家話，但就目前所研究的三間教會當中，仍是有許多上了年紀的客家族群之長輩，說著一口流利的華語，只有當筆者用客語與之交談時，他們才會用客語回應，且都會回應說現在的年輕人像你會講客語的已經不多了。

這或許也是時代的悲歌，如受訪者 C206 表示：

我真的覺得我們桃園中壢的客家人都把自己忘掉自己是客家人，在新竹也是，我一開始學客家話也被告誡在街上不可以講客家話，不然你會被人家欺負，這個在新竹我才聽到（C206）。

據受訪者 C206 聽到這句話的年代約是民國 60 幾年的時候，在客家還我母語運動之前，客家人曾經歷過一段隱形的生活、歲月，尤其是在北部都市的客家人，為了工作的關係，為了與人有好的人際互動，而柄棄了身為客家人的身份。另外也有受訪者 B207 表示，他也是經歷過這樣的歲月。

我們家庭應該是失落了以後警覺到再回頭努力尋回的人，我跟我老公都是客家人，我們彼此父母親都是典型客家人，他是苗栗三義，我是東勢，我們年齡到一定之後我赫然發現我們隨著潮流，像是學國語學的像外省人一樣標準，被人誤會是外省人，長大之後這樣的稱讚在我心中攪動我，為什麼我不曾以客家人為榮，所以我們兩個現在分頭做的一件事就是我在客家教會裡面去尋找我可以做什麼（B207）。

因受訪者 B207 隨著先生工作的關係，到台北生活了 20 幾年，在都市生活因為說華語的人多，怕說客語會遭來異樣的眼光，且有許多非客家族群對於客家族群有偏頗的成見，所以在都市生活的客家族群，多是以隱藏身分來求過著穩定、和平的生活。而隨著還我母語運動的影響，政府部門越來越重視客家文化，使得許多原本隱藏的客家族群開始重新省思自己的過往以及未來，就如同受訪者

B207，身為客家人，且當初接觸教會時是從一間客家教會開始接觸，有感於教會對於客家文化之重視，所以今日想要對於教會、對於客家族群有所回饋時，就毅然決然的回到客家教會協助客家宣教事工。

（四）信仰觀念之詮釋

對於三間研究之教會來說，所傳講的信息皆不偏離聖經的教導，且皆重視使徒信經與十誡，所以對於信徒之信仰觀念之養成皆不謀而合。據受訪者 A103 的說法，認為信仰觀念的建立即是一再的重覆打破信徒的舊有觀念，然後再透過教會的屬靈事工的培養來重建信徒的信仰觀念，讓信徒的信仰觀念能與神更親近。而受訪者 C207 則表示：

筆者：對於傳統的客家觀念或是什麼，會想要去特別做保留嗎？

C207：都不會

筆者：就純粹覺得信仰基督教之後，這些傳統文化就讓它過去？

C207：對

筆者：傳統的習俗也就沒有重視？

C207：對

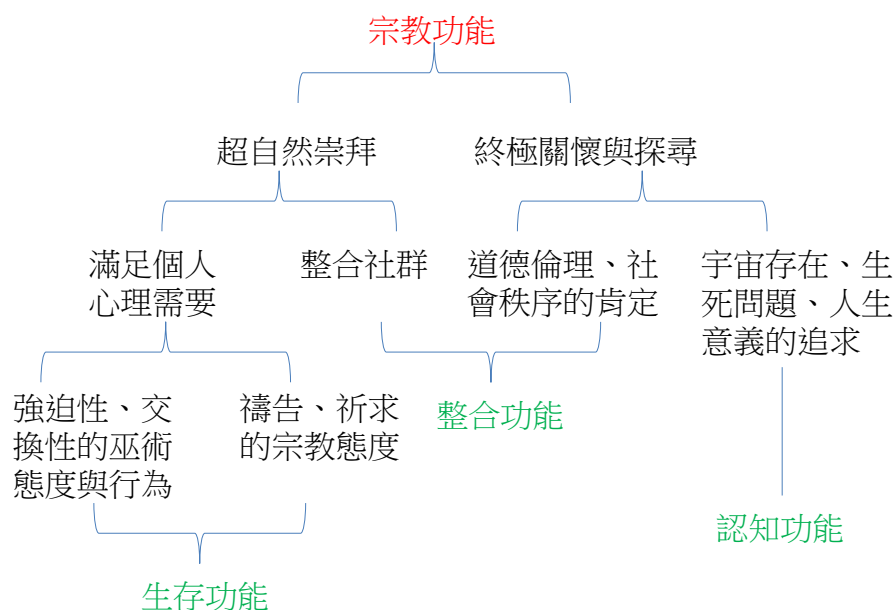
筆者：不會想要把它保持下來傳下去？

C207：對，不會這樣，那是我個人，我是不會。

有些基督徒在信仰基督宗教之後，對於原本的文化會有上述的處理方式，因此會使得注重傳統文化之非基督徒看到其表現之後而卻步，而也有採取文化並濟的態度，如受訪者 C204 認為文化是可以並濟的，基督教是外來宗教，文化與當地環境相關，所以台灣的環境與猶太人環境不同，發展文化習俗當然不同。因此筆者期望整理受訪者對於信仰觀念之詮釋，了解信徒對於族群文化與基督教文化之認知，提供人們了解基督徒信仰基督教之後，對於原本的文化態度做出不同的程度的調整。依照信徒於訪談中的詮釋所做的歸納，分別有下列五點：

1.對神的看法

李亦園（2010：90-92）認為宗教信仰包含兩個層面，第一層面是觀念層次，如：探尋生死問題、人生意義等所謂的終極關懷，以及倫理道德、社會正義等；第二層面是具體層次，是對信仰的超自然（上帝、神明、鬼魂）的態度與行為，並且藉著對這樣的超自然信仰可以滿足個人的心理需求以及整合社群團體，超自然信仰的滿足又可再細分為：對超自然默禱、祈求的宗教態度與強迫性或交換性的巫術態度（詳如圖 5-1）。



宗教信仰功能圖，資料來源：李亦園，2010：92。

圖 5-1：宗教信仰功能圖

依照李亦園之論點，筆者將受訪者所提對神的看法做以下分類：

有些受訪者從親人的過世或是生活上遭遇困境而深深的體會到神的無限性，認為人是有限的，而神是無限的，唯有一切交託仰望神。此外，也有受訪者認為人的盡頭即是神的起頭，認為人總是會在人生最低谷時看到神的作為。

人是有限的，親人過世、祖先他都是有限的，可是上帝是無限的，有限的怎麼可能去超過無限的（A208）。

那時候會覺得很無助，不能靠人，人是有限的，神是無限的，才會知道神是無限的，真的只能一切靠神（C207）。

人的盡頭就是神的起頭（A206）。

而也有受訪者認為傳統的佛道教信仰是一個苦難的宗教，人要不斷的修行才能脫離原本的宿命，然而基督教信仰是一個有盼望、有未來的信仰。

我會覺得基督教信仰比較是向前看的信仰，它整體的想法，傳統的佛道教的想法覺得本身就是不斷的苦難，不斷的苦難之後你必須要透過修行、念經去回向到你的人生當中，你的人生才不會有這麼多苦難，感覺他比較像是逃避的觀念（A208）。

而也有受訪者認為神是大能的神，世上所有的一切皆有其定律，一切都是神的作為，認為人只要盡好本份，其他的事，神會有祂的定時，祂自有安排，且會親自與你對話。

我覺得這好像是神的話語，是祂在跟我講話，其實我相信神會跟你講話，其實我一開始不相信（C202）。

很多事情並不是經由人與人之間的談話，而是神在人的裡面做工，去改變她的想法（C202）。

上述皆是受訪者們從認知的角度來述說他們所認識的神，對應於李氏的宗教功能即是宗教的認知功能，讓人們了解神是具有宇宙觀的，且讓人們在信仰的過程中了解神所帶給他們的人生意義。而下面也有一些受訪者從親身經歷中體會到神是如何的神。

有的受訪者從經歷患難中體會到神是幫助人度患難的神，且會讓人感受到即便人在患難中也要感謝神，因神要我們從患難中得到學習。

真的會感覺神的力量真的是無限的大，感覺要把一切都交給神，我們在禱告祂有聽，祂有聽我們的禱告（C207）。

好像是神在幫我，我不用煩惱，我不是說基督徒就沒有患難，但是我們基督徒比較看得開，不是哭哭啼啼的，就是算有遇到困難，我們也感謝上帝，不一定有更大的災難，我們都感謝主（C205）。

也有受訪者從日常生活中的安排與平安當中體會到神是一位看顧人的神，任何時刻、任何事情都有神的帶領。

在我生命上是有經歷的，我覺得當我遇到一些事情的時候，他是可以讓我去尋找到的，這位神讓我覺得不是只是從小到大聽故事而已，祂可以在我生命當中不論是順境、逆境，包括我的生活作息祂都可以幫我安排非常好，可以在那當中讓我很自由，可以享受在祂的掌權之下，很自由生活，我不用為我的各方事情擔憂，我可以把自己全然的盼望交託給祂（B204）。

我會跟朋友挑戰說，為什麼你不去信主呢？其實主就在你們的心中，你只要出門跟主禱告求平安，如果是生意不好，可以跟主禱告幫你做安排帶給你個人，而不用像一般宗教要去佛堂求平安，當你去工作的時候，

祂又不一定在你身邊看顧著你，但是主不會，因為主在你內心，只要你禱告，像開車出去玩，只要跟主求平安，祂隨時都在你身邊（C202）。

從上述多位受訪者的詮釋中我們可以了解基督教的神是超越宇宙無限的神，是帶給人盼望的神，是掌管時序的神，是能夠與人對話的神，是會直接在你身上運行的神，是陪伴你度過患難的神，是在日常生活中為你安排、為你掌管的神，是讓你隨時都有平安的。

2. 偶像之詮釋

基督徒是如何看待傳統的民間信仰之神明、偶像以及阿公婆牌，也有一些受訪者提出他們個人的想法，如受訪者 B203，他是初代信徒，且對於傳統信仰是如此的虔誠，然而當他與牧師談話過幾分鐘之後隨即受感動而決志，並且在還沒受洗前即決定將家中的神像與阿公婆牌都除掉，然而他這樣的行為使得其兒女害怕會遭到神明的報復，而阻止他做這樣的行為，而他卻在沒有經過教會牧者的說明以及聽過教會的證道的情況下，竟然對家中子女說出以下的內容：

我就跟他們說神明這些本來就是樹木刻的，很奇妙的靈感，讓我這樣對他們說，這些都是木頭做的，憑人的印象刻出來的，經過乩童作法，也不知是真乩童還是假乩童，就說它是什麼神（B203）。

受訪者 B203 自己表示很不可思議，從來沒有聽過或說過這樣的話，他竟然可以這樣說，直覺都是有神的帶領。而另一位受訪者表示，因他有喜歡看小說、故事的習慣，所以吸收了一般對於祖先牌位的認知，據受訪者 B206 轉述，一般民間的祖先牌位的由來是因為丁蘭救母的故事，母親落水後丁蘭下水尋母，最後只尋到一塊木頭即把它視為母親來做膜拜，雖然這故事並不是在說客家人所拜的阿公婆牌，但或許也是有所關聯的，因客家傳統文化也是尋著中華文化而來。

所以受訪者 B203 與受訪者 B206 皆認為傳統的信仰只是對物品的崇拜，認為那些都是人所造出來的神，與基督教所信仰的神相比是一種假神與真神的對照。

3. 罪之詮釋

人們對於罪的認知通常都是觸犯了法律條文而稱為犯罪，賴英澤（2000：74）認為「台灣一般人是以前道德來了解宗教，認為宗教是在勸人行善」，勸人行善的相對性即是「重視教訓的條文律例」，因此人們所了解的「罪」是犯了律法的意思，「某位傳教者對蘭大衛說：你傳耶穌，而很少人了解，我教十條誡，他們倒都了解了」（賴英澤，2000：74）。然而，現今社會當中充斥著許多基督教的標語（電線桿上、車站前或是人潮聚集地），都寫著悔改信耶穌等與罪相關的詞句，或是許多基督徒向非基督徒傳福音時皆稱對方為罪人或是你有罪要悔改信耶穌等令人反感的談話內容，使許多人在還未接觸基督教以前，就已經對基督教有了

不良的印象，如受訪者 C208 表示：

以前還沒信基督教前，就常聽說人是有罪的，我覺得很反彈，因為我沒有殺人放火，我就覺得很奇怪，後來慢慢接觸之後，就會覺得所謂的罪，原來就是忌妒、生氣、罵人都是犯罪，後來我就會慢慢的修正自己的心態。譬如說，你不能隨便的罵人、生氣或忌妒別人，就好像有一個聲音在督促你，使你不做這些事情，雖然是很細微，但對我來說是一個大的轉變，就是把事情都交給上帝，這樣我心情也會比較開朗（C208）。

台灣的民間宗教被信徒塑造成重視神明的靈驗性，在神與人之間有一種「『交易性關係』（Commercial relation），如『有求必應』的觀念。在這種關係下，就很難建立神人間的『基於人格的關係』，以至於基督教裡所說的『罪』，就很難被一般人理解」（賴英澤，2000：74）。從神與人的立場來看，西方社會與台灣社會存在著相對立性，西方社會認為神與人是明顯的有所區隔，「人不論如何都不會變成神」，而台灣社會的觀點則是相信「神是由人死後轉化而來的」，西方社會認為神與人是處於一種不延續性，而台灣社會則強調延續性；以「原罪」論來看，因著亞當與夏娃在伊甸園犯了罪，從此使得人生下來就有罪，因此人是不完美的，只有上帝才是完美的；而台灣社會來看，從小所學便是「人性本善」，所以我們的文化可以視為是一種「原善」的觀念，人既是完美的，「就不需要假定有一位『非人』作為追求理想目標，自古以來民間信仰所拜的神明皆是由人昇華而來的，這就是強調延續的特性」（李亦園，2010：34-37）。

4. 孝道觀之詮釋

孝道觀一直以不同的形式充斥於我們的人生當中，如學生時代一定讀過，子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」，對於中華文化的孝道觀念影響深遠，認為人不僅生前要孝順父母，父母死後仍要透過祭祀的方式孝順父母（李智仁，1994：65）。中華民族傳承下來的倫理觀念為「百善孝為先」，而宗族的觀念首重也是孝道，人人要尊敬長輩、孝順父母，並且將這樣的孝道觀念與宗族的祭拜祖先做連結，認為人要「飲水思源」、「不忘本」，將祭拜祖先的行為等同於侍奉父母，日常生活的瑣事必要向之稟報，且要在傳統的節慶當中祭拜他，以表示尊敬、孝順之意。

社會道德當中也存在著孝道之精神，李智仁（1994：65）認為若從社會性功能的角度來看，祭祖所表現出來的孝道觀念，是屬於「社會道德的觀念」，認為人要引水思源、不忘本，且是屬於「義務性質的觀念」，因為傳統信仰將祭拜祖先視為是每天的例行公事，任何大小事情皆要向祖先稟報。

根據受訪者的分享，有的人是引用上帝給的誡命--十誡來與家人、親友做分享，認為基督教也很重視孝道，基督徒遵守十誡的誡命當中就有一條是要孝敬父

母，且認為是生前的孝順比死後的孝順來的重要，如受訪者 B201 所做的分享：

我們聖經很重視孝道的，尤其我把十誡搬出來，十誡對人的第一誡就是要孝順父母，說我們基督徒都是很孝順父母的，然後說我們基督教是非常重視族譜的，馬太福音第一章開始就是在講族譜，說我們對整個族譜是沒有忘記的，我也跟我爸講，如果說你要做族譜，可以，沒問題，我們是從來台祖阿公婆開始做族譜，我可以從第一世就開始做族譜……十誡裡面第一誡對人的就是孝敬父母，聖經很重視孝敬的，是生前孝順，不是死後殺豬羊（B201）。

從受訪者 B201 的分享中我們還可以了解基督教文化也是很重視家族傳承的觀念，從基督教所奉為主臬的聖經就可以看出端倪來，不僅是新約聖經有如此記載，舊約聖經更是如此，而且基督教的族譜記載最遠可以追溯至第一世上帝，而一般民間的族譜記載最多只能記載到來台祖的部份，由此看來基督教信仰更重視祖先與族譜記載。而也有受訪者從傳統民間信仰的儀式來與親友談祭祖的問題，如受訪者 C205：

我說我們基督徒你以為我們什麼祖先不要，不是，那個祖先呀！他已經死掉了，靈魂去天上了，他只是肉體擺在那邊，我這樣講，我說那個他已經死掉了，我們只是一個紀念好不好，你們要記得只是一個紀念，不是說拿魚拿肉去拜你們就很孝順了，我說如果你拿最好的肉去拜，……，他如果會吃的話你們會怕死，我就這樣講給她們聽，我說我們的信仰是上帝就是獨一的真神，我們要相信真正的神，我說那個都只是紀念而已（C205）。

從受訪者 C205 的分享中可以了解，祖先崇拜所表現出來的孝道與現實是有落差的，認為那些都僅只是儀式，已逝的親人是沒辦法吃到那些祭物，既然是一種儀式性的，那我們就純粹以紀念的方式來表達孝道即可，不需要特別準備祭物來祭拜祖先。

齊偉先（2007：123）「認為對於宗教『神聖』內涵的認知相對於自我認知的形成過程，必須在世俗關係中經過一種「教導」的過程方為可能」。所以對於許多宗教的內涵是需要透過教導的，所以人們才需要進到教會聽牧師的證道，從證道的過程去學習基督教之內涵，如受訪者 C201 對於基督教孝道的表現認為，有些時候需要教導，而且不是說你不孝，而是你孝的方式不一樣（C201）。很多時候非基督徒因為舊有觀念的認知而對於基督宗教產生刻板印象，因此不論如何皆把基督教拒於千里之外，也才會造成社會大眾一直對基督教產生誤解。

傳統客家文化會特別重視祭祖的孝道觀是因為宗族制度的發展，「孝是家族制度運作的基礎，社會道德的主要內涵，社會秩序穩固的基石」；宗族制度透過孝道的觀念得以穩固，而宗族又透過祭祖的過程來凝聚族人，依照如此循環的過

程來看，人存在其中僅只是一種「工具」，一種為了要傳承宗族與孝道觀念的工具。（李智仁，1994：70）。

5. 禁忌之詮釋

本段所談的禁忌筆者分為兩類，一類是談喪禮文化中的禁忌，一類是談吃祭拜神明之食物。

「禁忌」依照宗教學辭典的解釋，主要是在區別異常的社會禮儀，因此會有心理與行為的層面，禁忌的功能一方面是保存社會習俗，另一方面是點醒人要持守固有禮儀（李智仁，1994：59）。

（1）喪禮文化中的禁忌

雖然人們都知道生、老、病、死是人必經的路程，但傳統文化卻認為「死」臨到人身上時會使人心有不甘的不公平之聲發出，且相信這樣的怨念會投射到他人身上，因此人們害怕接觸死者，因為怕會有惡運臨到，不僅是周遭的人會害怕，連喪家本身的親人也會害怕（李智仁，1994：58）。

而在基督教文化中，認為人死是「蒙主恩召」，被上帝接回天家與神同在了，所以並不會害怕，底下有幾位受訪者對於家中與鄰居遭逢喪事時所做的詮釋：

我的小孫女小二時，他過來（到 A201 家）的時候就像今天這樣對面有人過世，他們一般人會說今天不要過去，會沖到，我們家是基督徒，沒有這個觀念，以前我外孫女在我家會到屋頂看，不會被這個迷信影響到，不怕沖到（A201）。

人家不敢的、害怕的，沒關係我們來做，因為有那種平安在裏頭，譬如說，那時候我公公去世了，但是我們還是在那邊守著，他們會看見，外邦人信仰就是懼怕，因為在主的教導裡面，我們還是長幼有序，有禮貌、有倫理的觀念，我覺得基督徒這些是很重要，而不是空講，因為見證真的很重要，人家會看到的（C201）。

在懷孕的時候有人過世，那我就問說我要不要去，他們就覺得我很奇怪，我覺得說為什麼不能去，後來我才知道說這樣子的話會剋到我的孩子，可我不曉得，還說要包大紅毛巾，我就說好吧！這個時候我就覺得在那裡的生活對我在信仰上面是很大的衝擊，因為一方面會涉及到所說的孝道，他們就會說信主的就好像不避諱這些事情的時候好像對他們是不尊敬的（B204）。

我實在不像客家人的客家人，雖然我在客家家族，他們就會說妳不要找「某某某」他不會，可是比較害怕的事情他們會找我，像家裡有喪事就會找我，或者說生病，有病人他們會忌諱，那都是我去，家族有什麼人

身體不舒服就去看去幫忙（C206）。

基督徒給一般人的印象就是對於喪事不會害怕，而像受訪者 C201 所說，因為我們心中有平安，且知道這些過世的親人都是要回天家，因此不會有害怕的情愫在當中，而也如受訪者 C201 所言，這是基督徒做見證的好機會，人家害怕，但基督徒卻不害怕，更要好好的表現給一般的人看，讓非基督徒藉此了解基督信仰。但也如受訪者 B204 所言，若是沒有好好處理好禁忌的問題，或許會讓一般民眾誤解我們對於其文化不尊重，所以對於禁忌的拿捏也是考驗著基督徒如何與一般社會大眾互動、傳福音的好時機。

（2）祭拜神明之食物

有許多基督徒會在家中直接向親人或是鄰居表明自己是基督徒而不吃祭拜過之食物，如受訪者 C201 與受訪者 C206，而他們家中的親人也都可以體諒，甚至會特別將食物區分為祭拜與不祭拜的提供他們食用。

而有些基督徒則是認為聖經也有教導吃不吃在於個人，因為吃不吃祭拜之物都只是一種形式，重要的是看你個人的心境與態度，如果只是當成一般的物品來吃，沒有任何祭拜的意思那就可以不必忌諱。況且基督徒是要讓上帝國實現於地上，因此人與人的互動關係很重要，不僅要跟鄰舍有良好的互動，且要遵守上帝的旨意，就如同受訪者 A202 的詮釋：

聖經有說吃不吃在於你自己覺得，人家給我們的好意我們接受，就是這樣，人與人之間的相處就是要這樣，這樣排斥的話，我的感覺我是不會去排斥，我們就是感謝，就是人際關係（A202）。

而也有受訪者表示會直接回絕別人的好意，但也會受到他人的挑戰，認為你怎麼知道這食物是沒有祭拜過的，如受訪者 C205 之分享：

我就表明，你拿東西給我吃，你不要給我拜過的，如果有拜的我不接受。他說如果別人拿給你吃，你怎麼知道這有沒有拜？我說真的我如果吃下去的話，會拉肚子那就是有拜，那我就會跟我的上帝講說對不起呀！因為我今天吃到那個，求主祢赦免我，我們基督徒也不能高傲說我的就是很好，不能這樣，人家會不高興（C205）。

筆者認為，吃不吃祭物的確是看個人心境如何看待，民間信仰的人將祭拜神明的物品看成是神力加持過的，所以吃了會對於身、心、靈有更好的效果，然而，若我們基督徒沒有這樣的心境，只是當成一般的食物來吃，應該是不成問題的。而對於有些人會表示吃到的物品會拉肚子的就是有祭拜過的，筆者認為這樣的論點有欠周延，一方面會讓人覺得基督徒太高傲，為什麼會拉肚子要怪罪給我們，怎不是你個人的因素使然，另一方面會讓一般非基督徒認為基督教自恃，有排斥其他民間信仰的意味，所以基督徒與非基督徒的應對會間接的影響人們對於基督

教的認知。

四、小結

在本節當中筆者企圖要透過客家族群的自述與非客家族群對客家文化的他述來探討客家文化與基督宗教文化的內涵，而以客家文化與非客家文化（閩南文化）的差異來看，受訪者皆認為是在於宗族與祭祖文化的差異最顯著，因此客家文化與基督宗教的文化內涵筆者也多著重在此做討論，且教會團體也是將焦點擺放於此，因此發展出許多有關文化的宣教策略以及對於文化與基督宗教之間的詮釋。

但在傳統節慶的詮釋、客家話之傳承以及信仰觀念之詮釋這三大部份來說，比較沒有明顯得客家族群與非客家族群的差異，對於教會與教派的比較觀點，對於訪問的 24 位受訪者而言，也沒有特別不同之處，所以筆者對於這三部份的文化詮釋皆是以綜合性的論述來做表達，沒有特別從族群上與教派之間做比較。

整底而言，從信徒的觀點來看，只要是不違背基督信仰的文化內涵皆可以接受，然而對於傳統的文化節慶或是客家話的傳承，則因為現代化的影響以及族群的融合，使得這些受訪者也不是特別重視這些文化內涵；而對於信仰的觀念來看每位受訪者皆有其個人的詮釋觀點，並不會受到教會、牧者的詮釋影響，更有信徒認為是神親自與之對話。所以筆者認為，雖然教會團體有一套其對於文化的詮釋，但在信徒本身也有其對於文化之詮釋，信徒的文化詮釋並不全然是受到教會團體所制定的宣教策略以及牧者的講道之影響。

第二節客家族群不易信主之探討

本文除了運用比較的觀點來看三個從事客家宣教的教派所屬之教會對於宣教策略的運用以外，本文也期望運用比較的觀點來探討教會當中的客家族群與非客家族群對於客家族群不易信主的因素，目的想要了解從不同族群的比較觀點是否會有不同的意見，然而根據分析比較之後發現，客家族群自認為客家人不易信主的部份有(1)傳統因素(2)個人因素(3)社會連帶(4)理性選擇等四項因素，而非客家族群則認為有(1)傳統因素(2)個人因素。筆者將在下面行文中做進一步分析。

一、客家人不易信主之因素分析歸類

首先，筆者先針對客家族群受訪者所作的回應繕打為下表：

表 5-2：客家族群認為客家人不易信主因素表

編號	中原教會	編號	青埔崇真堂	編號	中壢教會
A201	傳統世俗觀念很深。 (傳 1)	B201	1.祭祖問題。(傳 1) 2.連帶關係強弱(個人-家庭-教會)。(社 1) 3.自我主義強。(個 1)	C202	1.傳統文化束縛(祖宗牌位和族譜)。(傳 2)
A202	1.祭祖關係。(傳 1) 2.證道內容無法打動他人。(理 5)	B202	1.誤解佛教與祭祖關係。(個 3) 2.無神論者，只相信自我。(個 1) 3.只顧賺錢，沒時間到教會。(理 3) 4.傳統文化跟著拜。(傳 3)	C203	1.放不開祖先崇拜。(傳 1) 2.沒有特殊經歷。(沒有遭遇困境)(個 2) 3.封閉、排外，一味的不接觸。(個 4)
A203	傳統信仰根深柢固。 (傳 1)	B203	祭祖問題。(傳 1)	C205	1.傳統觀念、包袱。(因家中仍有長輩，要遵照傳統)(傳 1)
A205	不拿香。(傳 1)	B204	1.祭祖問題(年長者與與年長者同住之年輕人)。(傳 1) 2.外出獨立之年青人則認為凡事靠自己，自我主義強。(個 1)	C206	1.祭祖問題。(傳 1) 2.傳統文化影響更深(不敢放棄傳統)。(傳 1)
A206	1.性格保守，故步自封。(個 4) 2.傳統文化。(傳 1) 3.祭祖問題。(傳 1) 4.習慣。(理 2)	B205	祭祖問題。(傳 1)	C207	1.祭祖。(傳 1) 2.傳統習慣根深柢固。(理 2) 3.世俗眼光，怕被視為異類。(社 2)

	5.基督徒給人印象像瘋子(理4)				
A208	1.不認識基督信仰，光憑自我想像。(個3) 2.害怕改變(變好變壞不知道，風險因素使然)。(理1)	B207	1.團體約制力強(內涵不重要，只重視行動力表現是否團結)。(社3) 2.高學歷者仍視基督教為外國宗教而不接受。(個3) 3.尋求真理勇敢改變的人不夠多。(理1)	C208	1.祭拜祖先。(傳1) 2.怕被親友唾棄。(社2)

註：筆者根據下表 5-3 所做的分類根據其代號標示於上表 5-2 的因素句號之後，如：「傳統世俗觀念很深。(傳1)」，因其對應於表 5-3 為傳統因素的第一項祭祖，所以代號設定為(傳1)依此類推。

再來依據上表，筆者將 18 位受訪者所給予的回覆做進一步的歸類區分為四大類如下表：

表 5-3：客家族群認為客家人不易信主之四大因素表

傳統因素	個人因素	社會連帶	理性選擇
1.祭祖 2.阿公婆牌 3.不懂意義跟著拜	1.自我主義強與無神論 2.沒特殊經歷 3.不認識信仰 4.封閉、排外	1.個人與教會家庭的連帶關係強弱 2.怕世俗眼光 3.團體約制力強	1.害怕改變、尋求真理敢改變的人不多 2.習慣 3.只顧賺錢 4.基督徒給人印象差 5.證道內容無法打動

而對於 6 位非客家之受訪者對於客家族群不易信主的因素如下：

表 5-4：非客家族群認為客家人不易信主因素表

編號	中原教會	編號	青埔崇真堂	編號	中壢教會
A204	因為拜拜與祭拜祖先。	B206	祭祖問題。(客家人宗族概念濃厚)	C201	祭祖問題。
A207	1.個人因素。(自認為神明義子) 2.家庭因素(祭祖)尤其強調客家人祭祖問題。	B208	1.祭祖問題。(視祭祖為信仰之一，且認為客家人團結) 2.沒有對基督信仰的認同。(不了解信仰)	C204	緣份跟啟發。

從上表(表 5-4)可以清楚的看出非客家族群之受訪者所認為的因素可以分為兩大類，一類是傳統因素，另一類是個人因素，筆者將綜合說明於後面的行文當中。

二、傳統因素

祭祖與祭拜神祖牌（阿公婆牌）是台灣民間信仰最常看到的傳統信仰，台灣民眾之祖先多半來自福建閩南與廣東客家之移民，所以在傳統文化當中保有濃厚的中國南方傳統文化色彩，在地方上設立宗祠，在家庭中擺上神祖牌（董芳苑，1994：178）。祖先崇拜可以追溯至殷商時代，在當時的社會脈絡當中祖先崇拜是一個重要的宗教現象，祖先崇拜從甲骨文上去推敲「祖」字可以有效的與神祖牌做連結，且從神祖牌的形狀來看，認為這是一種男性性力的崇拜，從此處也可看出宗法社會當中崇尚父權的觀念（董芳苑，1994：174-175）。

祖先崇拜的觀念來自於「靈魂不滅」，人們相信亡靈是造成家庭總總不安的來源，因此對於過世的祖先準備妥善的儀式祭拜，安置亡靈、供養亡靈，所以祖先崇拜是一種亡靈的崇拜，後代子孫祭拜祖先一方面是為了安慰亡靈，另一方面是求亡靈的庇蔭（董芳苑，1994：174-179）。按照傳統的歲時節慶來看，春節、清明、五月節、七月半、八月半、除夕等時節皆要祭拜祖先，且是全宗族的人團聚共同祭祀，且配合著祭天公與家神的儀式一起進行（董芳苑，1994：181）。

直至今日，台灣的客家人因歷史因素使然，使得宗族概念仍相當穩固，而宗族當中最重要活動即是祭祖，祭祖的儀式是為基督教所不能接受的文化習俗，因此不僅僅是基督教本身排斥祭祖儀式，許多客家人因為沒辦法放棄傳統文化而無法接受基督教，如受訪者 C203 所做的分享。

我覺得他們放不開祖宗的敬拜，最不能放的就是祖先，其實其它的他們好像不敢說沒有要求，但是這個觀念對他們來說是很根深蒂固的是很強烈的，還很難打破（C203）。

另一方面則是基督教早期的傳教方式使然，使得客家人認為基督教就是背祖的宗教，所以對基督信仰做強烈的排斥。

很多人會認為祭祖與拜阿公婆牌應該是台灣現代客家年長一輩的專利，年輕人因為接觸了新的觀點、新的環境、新的文化之後，應該是會慢慢的將這樣的傳統文化式微，但若是家中仍有長輩在的客家「後生」來說，因為要顧及長輩的心態與觀感，只好維持舊有的傳統文化與習俗，如受訪者 B204 所作的回應。然而很多人都只知道這是從小學來的文化習俗，根本就不知道其中的意義，但也就因為這樣，他們也會因此而不願意接受基督信仰。

鄉下人會比較在祭祖方面，都市型就比較少這個問題，除非是從鄉下到都市來的，但是也有很多從鄉下到都市來的後來信主的，因為就是脫離了父母親的束縛（B204）。

三、個人因素

個人因素的部份，依受訪者所提的因素共有四點如：（一）自我主義強與無神論、（二）沒特殊經歷、（三）不認識信仰、（四）封閉、排外。

（一）**自我主義強與無神論**。主要的心態會具有一種驕傲感，且認為凡事都要靠自己，就算是有了信仰仍是要靠自己，所以並不會想要熱切的追求信仰。而有的人則認為原本的信仰就很好為什麼要改變。

我過得很好，不一定要耶穌才能很好，我今天要不是很多挫折失敗，我可能不會信主，我的神也可以幫助我（B201）。

他們會覺得說凡事不都是要靠自己，為什麼要靠這位神，那還有就是自我為中心比較多，所以他會覺得說自己才是自己心中的那位神（B204）。

（二）**沒特殊經歷**。認為會接觸基督教主要是因為在生活當中遇到困難，才會尋求宗教的慰藉；或者是會覺得不信主的人都是因為身邊沒有基督徒的朋友向他們作見證，沒有任何的接觸點可以使他們的心房放下，即便他們知道有如此好的宗教，他們仍是希望自己可以先有所感受之後才會想要信仰基督教。

除非他們遇到什麼困難，或者正好有基督徒的朋友跟他們講，或者他們也關心他愛他們，這樣深深感受到，他們才可能會被柔軟（C203）。

（三）**不認識信仰**。對於基督教信仰不了解，很多人都是憑著道聽塗說的訊息來建構自我心中的基督宗教，或是以傳統的排他性強、與文化敵對的舊有對基督教的詮釋來認識現代的基督教。

不認識這個信仰，不了解這個信仰，不知道，也許他們知道，但他們不知道裡面的內涵，只是憑想像（A208）。

（四）**封閉、排外**。陳運棟（1992：377）認為「客家民性比較保守，崇拜祖先、信奉鬼神，對於宗教的信仰更是先入為主，因此對後來輸入的基督教與天主教，都表現得比較冷漠」。所以，有些受訪者會認為客家人原本的性格就是如此，很難與其他族群有所互動，且喜歡自成一個小團體，對於外界的相關訊息皆可以不用理會。

不光基督教，其他事也很難接受，因為客家人是不是比較傳統保守且封閉，可能我會覺得是較故步自封（A206）。

兩位客家人在一起就講客家話，你會覺得說他們為什麼不用國語講，他們就要用他們的母語，比較封閉，不向人敞開，我那時候是這樣覺得，所以他們是不管，在我覺得他們是不管基督教是什麼，就是一昧的不接觸不了解，所以這個也造成他們比較難接受基督教信仰（C203）。

四、社會連帶

社會連帶的相關理論是從涂爾幹的社會分工論發展出來的，涂爾幹認為社會分工是屬於一種社會事實，社會分工必須建立在整體社會的人們所共有的集體意識之上，涂爾幹將集體意識定義為「社會中一般成員所共有的整套信仰與情感」，並且將集體意識依照分工的形式而區分為機械連帶與有機連帶兩種類別，機械連帶屬於較原始的社會類型，社會分化少，個別社會形成單一獨立個體，彼此功能相似，個別社會當中的成員之間具有高度的相似性；有機連帶屬於功能分化的社會，個別社會之間彼此有差異，但又彼此存在相當程度的依賴性，社會當中的成員異質性很大（林端，2002：X-XI）。依照本研究來看，受訪者的家庭、宗族可以視為一個社會團體，而教會又是另外一個社會團體，依照涂爾幹社會型態比較表（表 5-5）來看，家庭、宗族的社會連帶關係是屬於機械連帶，而教會是屬於有機連帶。底下先分別整理受訪者所作與社會連帶的相關回應。

表 5-5：涂爾幹社會型態比較表

	簡單社會	現代社會
社會分工	低度分工，原始而簡單	高度分工，進步而複雜
社會特徵	群體至上，階級嚴密，不公正	尊重個人，自由、民主而有正義
社會容量	小	大
物理密度	人際關係簡單而互動少	人際關係複雜而互動多
社會連帶	機械連帶	有機連帶
連帶之基礎	普通而具體的共同意識，因相似而吸引	抽象的道德信條，合作而相依賴
集體意識	強調相似性	強調分化而統合
集體意識之強度	強	強
道德特性	道德信條明確而統一，適用於群體	道德信條抽象而分化，各群體間有差異
道德目標	整合社會（以相似性為基礎）	整合社會（以分化歧異為基礎）
法律形式	壓制性法律	恢復性法律
集體良知內容	高度宗教性； 超越性（超越於人間利益，不容討論）； 對於作為整體的社會及社會利益賦予最高價值； 具體而特定的。	世俗性日益增加； 以人類為導向（關懷人的利益，可作討論）； 對於個人尊嚴、機會均等、工作道德和社會正義賦予最高價值； 抽象且一般的。

註：本表格為綜合引自 David Jary & Julia Jary（2007：419）與施義聰（2002：115）所做之表格內容。

(一) **個人與教會、家庭的連帶關係強弱**。教會與家庭對於個人而言都存在著一定社會連帶，今天教會特別關心你，而你又熱切的參與教會的活動，會使得這條連帶關係變得更強；相對的，家庭與你個人的互動關係也是一條社會連帶，若是與家庭的連帶關係強，則會以家庭為主，若是弱可能就會有其他的社會連帶來牽動你的決定。

整個家族都不管他，而是教會關心的他可能會很容易信主，但是家族對他有影響力會關心他的時候，他會很難信主（B201）。

(二) **怕世俗眼光**。有些受訪者會覺得有些客家人會站在預先設想的立場來看，認為人在這社會當中應該是有許多條社會連帶關係，信仰基督教是一個社會連帶，但家庭、親友也是一條社會連帶，許多人的想法總是想要凡事都能圓融處理，所以會擔心若是信仰了基督教，而使得與親友的連帶關係受到改變，或是不能忍受社會大眾所給予的非議時，就會不敢踏出信仰基督教的這一步。

如果你現在來信基督教，變成說他們就不去祭拜祖先，可能也是會被親友唾棄之類，應該是吧，所以可能會怕（C208）。

周遭就是拿香的，你就是這樣好像異類，可能也是這樣（C207）。

(三) **團體約制力強**。客家人總是講求團結，任合的祭祀活動一定希望全家參與，也因此，許多家族聚會都會希望全家能夠參與，漸漸的使得這個團體有了無形的約制力，若是一兩次沒有參與其中，就會被質疑是否有向心力，無形中家庭的社會連帶關係變得無比的強烈，使得許多客家人不敢有所突破，因此無法接受基督宗教的信仰。

客家人不信主，就是團體約制力，這個團體約制力裡面不是講什麼道理的，是講團結不團結，同心不同心，至於同心的實質或者是什麼其實沒有很看重（B207）。

以整體社會來看，當中又因著成員組成、地域、功能的不同而存在著許多次級的社會團體，以家庭、宗族來看，當中的成員具有共同的血緣、親屬關係，且內部的相似性程度高、社會分化程度低，用涂爾幹的社會連帶理論來看，比較偏向於機械連帶；而教會團體因內部成員異質性高，成員多來自不同的文化背景之家庭，共同在教會當中聚會，且依著個人的能力、天賦而從事不同的事工內容，各司其職目的是為了榮耀上帝，這樣的現象比較像是有機連帶。

從第一部份（個人與教會、家庭的連帶關係強弱）來看，個人在整體社會當中，受到不同的次級的社會團體所產生的社會連帶之影響，雖然在個別團體當中皆具有高度的集體意識，但個體因為遊走於不同的團體之間，會感受到不同團體所給予的互動與關懷，有機連帶與機械連帶皆追求整合社會的道德目標，但運用

的方式與觀念是有別的，所以個體在其中會依照自我感受而選擇參與的團體。

第二部份（怕世俗眼光）與第三部份（團體約制力強）也都是以家庭、宗族所建立起的機械連帶關係來看待基督宗教，傳統民間信仰在家庭與宗族當中根深柢固，就機械連帶的概念來解釋是具有高度的宗教性，團體的約制力強，一切行為皆講求團體利益，為了團體之和諧而使得其中的個體越趨於相似，若有人接受基督宗教信仰，則要忍受團體當中無形的壓制性的非議，仍心繫於此社會連帶之人，則不容易接受基督宗教信仰。

五、理性選擇

以神學觀點來看，上帝創造人，使人有思考判斷的能力，使人有自由意志決定是否要與神建立更親密的關係，因此在受洗的程序對於世代信徒的部份又分為幼兒洗禮與成年的堅信禮，幼兒洗禮所象徵的是家庭所給予的信仰，待幼兒成年之後還要通過堅信禮的受洗儀式，使其個人決志、受洗成為基督徒，親自與神建立關係，而非仰賴家庭傳承的信仰觀念，這是基督宗教與其他宗教所不同之處。由此看來，基督宗教認為人是理性的，重視人的理性選擇。理性選擇的概念認為人會經由理性思考而做出行為，這些行為表現一切皆是為了達到個人所預期的最大效益，滿足個人的需求（張軒愷，2003：21）。依照韋伯的觀點來看，宗教行為的目的主要都是屬於經濟性的（韋伯著，康樂、簡惠美譯，2006：2）。個人在宗教活動的參與過程中皆是有所求的，但宗教參與不像一般的經濟交易是有形的，而是注重個人內心的滿足以及其它的社會利益。

根據 Iannaccone 以經濟學的角度探討宗教研究，運用理性選擇的理論基礎假設：1.宗教存在於不受外力（政府、政治）因素影響的自由市場當中；2.個人的宗教選擇建立在個人偏好、最大化滿足、利益極大化等因素；3.認為宗教團體可以提供信徒某部份的利益；4.宗教團體之間彼此存在競爭危機等以上四種假設（張軒愷，2003：22-23）。其中，筆者認為上述第二個假設符合本研究之受訪者所做之詮釋，有多數受訪者們認為客家族群不易信主的原因，很多都是理性選擇過後的結果，如下面筆者分別列出受訪者們認為客家族群不易信主的因素：

（一）**害怕改變、尋求真理敢改變的人不多。**客家人是個隨遇而安的族群，對於環境的適應力很強，但在台灣這個環境當中，客家人屬於相對少數的族群，所以對於與他人的互動變的趨於保守、謹慎，甚至是安於現狀，除非是面臨到生存權或是文化剝奪的危機，不然是很難有太大的改變。因為改變是變好？變壞？都是未知數，所以選擇不變應萬變，這是最好的方法。面對宗教問題也是如此，對於基督教，客家人認識的有限，就因為認識有限，所以害怕改變。

我們客家人裡面有尋求真理，勇敢的人多的時候其實也不是不可能翻轉的，因為那些群體聚合的方式是追求平和的，是不願去打破傳統，畢竟

他沒有一個內涵去滿足人和人的相處（B207）。

不信主的其中一個原因是因為他怕改變，人真的是會習慣，就覺得現在好好的就不要去變，你變了變好變壞你也不知道，會害怕（A208）。

我覺得傳統比較嚴重，大家是不敢放棄傳統（C206）。

- （二）**習慣**。另一方面來講，也是因著上述的論點，許多客家人會覺得我從小就習慣了，且這樣一路走來都沒有碰到任何的挫折，只要習慣了就好，要轉而信仰其他宗教等於是重新學習新的事物，相較之下，還是會想要安於現狀，保有原來的習慣。

他們也是拜習慣了，因為從小到大都是這樣子，而且也沒有像我碰到很大的挫折（A206）。

- （三）**只顧賺錢**。一般社會大眾，不只是客家人，大都有一個觀念，認為生活就是要為了工作、為了賺錢，花時間去參與教會活動多沒意義，若是能多利用時間多賺一點錢比較實在。因為基督宗教所重視的就是信徒的教會生活，信徒除了口裡承認、心裡相信之外，仍要維持固定去教會聚會的行為，透過教會生活使得基督徒的靈命得以增長，然而一般社會大眾較多都是具有立即功利性的思考方式，只顧及眼前的時間換取金錢的觀念，認為花時間參與教會活動得不到立即的金錢報酬。

只顧賺錢，沒有時間聚會（B202）。

- （四）**基督徒給人印象差**。有受訪者提到有些人會因為看到基督徒在街上的樣子好像是瘋子，而不願與之為伍，會害怕自己成為基督徒之後是不是也會變得跟他們一樣，所以對於基督教而不敢嘗試接觸。

看到一些很極端的基督徒，在那邊大吼大叫，所以人家會認為基督徒就好像是瘋子（A206）。

- （五）**證道內容無法打動**。有受訪者認為有些人會願意到教會，但是對於教會主日證道的內容來看，一次兩次來皆沒有收穫，皆沒有讓他受感動，之後就不會來參與了，因為會覺得我今天到教會來參與活動就是希望得著一些東西，若沒有的話，會覺得浪費此行。

他們就一次兩次可能就不來，可能因為有時候我們講的人剛好不是他需要的話，所以有人說我很渴慕要什麼要什麼，可是當我去的時候好像沒有打動他的心，沒有感動，就不會來（A202）。

根據上述五種因素，有害怕改變的、有因為習慣而不願改變的、有顧及金錢利益而不願參與教會活動的、有害怕成為不受人歡迎的基督徒的也有因為在教會參與當中得不到心靈慰藉的，這些因素皆是經由人的理性選擇之後而表現出的行

為，主要因素皆是出於個人偏好與追求最大利益為考量。

六、小結

客家人不信主的原因以客家族群的受訪者來看可以分為四大類，有傳統因素、個人因素、社會連帶以及理性選擇等四個因素，而閩南族群的受訪者則一致認為傳統因素是影響客家人不信主的因素。以客家族群本身來看，或許對於客家人的了解比較深入，且身邊多為客家族群的親戚與朋友，所以比較可以深入的分析客家人不信主的因素，而閩南族群的受訪者僅是以他者的角度來看待，且會因著在教會當中，受教會所建構的客家文化之影響，認為客家族群不易信主都是跟傳統文化相關。

第三節小結

由前面二節的討論當中，可以看到信徒的詮釋較多都是出於自我意念，且信徒進到教會當中，自然對於其傳統的族群文化即會有所取捨，相對的使得教會本身對於族群文化與基督教文化的論述並不特別重視，教會牧者或許認為只要宣教策略運用恰當，皆可以吸引人歸主，並不一定要特別強調重視族群文化的宣教事工，除非有像台灣崇真會這樣從總會至地方教會皆重視族群文化宣教策略的「敬祖事工」之推廣，不然以現今從事客家宣教的教會團體所運用的宣教策略皆是一般教會的宣教策略，對於客家宣教的宣教策略往往都只是淪為空談。

然而，族群文化的宣教策略如此不重要嗎？也不盡然，林治平認為「今日的宣教要重視基督教文化與非基督教文化之間的宣教問題，這才是真正的『異』文化宣教」（林治平，2003：31-32）。有些信徒也認為若是教會牧者在族群文化與基督教文化的詮釋能有更多的著墨，在教導信徒正確的基督教觀念的同時，將族群文化的內涵與基督教文化之精神做連結，是可以加強信徒對基督宗教的認識，如受訪者 C208 表示：

就是一些跟文化上有舉一些見證，讓人家可以更親近，所以讓人家可以更了解我們的神是怎樣看顧人，我覺得要這樣子才比較好（C208）。

所以對於族群文化與基督宗教文化的論述之拿捏特別的重要，過度的強調文化的內涵會使得基督宗教原有的特質被忽視，但太少著墨在基督宗教與族群文化的論述則會使得信徒無所適從。

第六章 結論

在本章當中，筆者除了要針對本研究所提的問題來做更具體的回應之外，也期望針對本研究作方法論上面的評估，說明筆者本文當中所面臨的限制。

第一節 回應本研究議題

本研究於文章最初提出了三點問題，且分別在第三章、第四章與第五章的部份做了進一步的說明，而筆者期望在此能夠再次來看待之前的問題，以作為本論文的結論。

一、教會當中的客家人與非客家人如何接受基督宗教成為信徒？

從訪談結果來看，接受訪問的 18 位客家人與 6 位非客家人對於如何接觸基督宗教的回應有：家中傳統信仰、人際關係、社會關懷以及福音預工等四項，而對於接受基督宗教成為個人信仰的概念或因素則有：人際關係、社會關懷、思考生命意義、投資報酬、文化轉化這五項。

筆者會特別將接觸與接受分為兩個層次來談主要是因為筆者認為接觸並不會等同於馬上接受，接觸僅可視為福音預工的部份，教會方面透過各種方式在人們的心中散播基督教的種子，而真正開花結果時則是等待他們願意決志、受洗時，才能算是接受基督宗教。

而在前面的討論當中不難發現，其實客家族群與非客家族群接觸與接受基督信仰的歷程是沒有特別的不同，有很大不同的因素在於這些受訪者決志成為基督徒之後所面臨家人的衝突，六位非客家族群當中僅只有一位是有遇到衝突的，但其衝突點是因為參與太多教會活動而被勸說減少參與次數，而有六位客家人皆是因為家中傳統文化的影響，受到不同程度的反對，但這些衝突在經過一段時間之後接得到妥善的處理。

二、教會當中的客籍信徒與非客籍信徒如何詮釋本身所屬之族群文化與基督教文化？

對於族群文化與基督教文化的詮釋，因筆者的問卷設計主要是想從受訪者的信仰歷程、對於傳統節慶的看法以及就現在的社會環境之下是如何度過這些節慶，以及對於日常生活當中與人相處與個人經驗之分享來做探討，而筆者針對受訪者所做的種種說明整理出以下四大項來做說明：祭祖與拜拜之觀念、對傳統節慶之詮釋、客家話的傳承，以及信仰觀念之詮釋。

就如受訪者所詮釋的內容來看，大致上很難區分出客家族群與閩南族群的文化詮釋到底有何不同，唯一比較特殊的地方在於閩南人會自發性的說出認為自我本身的掃墓文化與客家族群的掃墓文化有差別，閩南族群會認為客家人都是以宗族的方式進行掃墓，具有團結的象徵意義，相對的對於信仰基督宗教來看就是一

大困難。

對於文化詮釋的部份，一般受訪者所談的內容皆不外乎是針對拜拜與祭祖的問題來做說明，而比較特別值得一提的是青埔崇真堂的信徒皆會提到教會所推廣的敬祖事工，即是追思三禮的禮拜以及祖先芳名錄或是歷代傳承表的使用，有多位受訪者皆認為因為這項事工的推展，所以使得他對於原本的傳統信仰得以釋懷，認為放棄了傳統的信仰而有另外一個相近的文化物來做接替，使得他認為文化並不會有所衝突，這一點是三間教會當中比較特別的一點。

三、教會信徒是否認為文化衝突是導致客家人信主人數不多的因素？

針對本議題筆者分別訪問客家族群與閩南族群，客家受訪者認為客家人不信主的因素筆者歸納為四點：傳統因素、個人因素、社會連帶與投資報酬；而閩南受訪者則認為傳統文化的因素影響比較深遠，筆者認為，閩南族群的受訪者僅是以他者的角度來看待，且會因著在教會當中，受教會所建構的客家文化之影響，認為客家族群不易信主都是跟傳統文化相關。而僅只有一位閩南受訪者認為是靠緣份與啟發的因素是導致客家人不易信主。

針對客家受訪者所歸納的四點因素，其中傳統因素可以很清楚的了解的確是因為文化的衝突使得客家人不容易信主，而個人因素、社會連帶與理性選擇等三項因素，若是以傳統的客家文化之脈絡來做說明，某種程度上來說個人因素會將個人的生長背景視為考量的基礎，社會連帶也會有客家文化的脈絡在其中，理性選擇也是會使得人們將客家文化與基督教文化做比較而得到結果，在某種程度上可說這三點因素也是跟傳統因素息息相關。但，若是這些未信主的客家人本信的客家文化色彩趨於淡化，主要都是受現代化的影響，那個人因素、社會連帶與理性選擇等因素就與傳統文化的因素較無關聯。

四、回顧本文之發現

筆者透過此段來回應本文的主題，雖然從整體的文章脈絡來看不易看出宣教策略對於客家族群基督信仰歷程之影響，但隨著筆者一一檢視與分析受訪者所談論的內容，其實從中就可看到宣教策略的效果在當中。就如同筆者在文章中所言，接觸基督教與接受基督教的時間點可能會有所不同，而宣教策略的施行與其成果也是不能立即看到是同樣的道理。

但也有人可能會挑戰筆者，這三間教會當中的牧者皆是近期才來的牧者，且所推行的宣教策略也都是近期推展的，而這些受訪者有的人在教會的時間比這些牧者還久，怎麼可以將不同時間點的感受放在同一個平台上做討論呢？然而，我們從這三位牧者的宣教策略之比較與受訪者們接觸、接受基督信仰的因素來做比較可以發現，兩者是雷同的，由此可以看出其實這三位牧者所做出來的宣教策略是有延續性的，且以教會的宣教策略來看不外乎就是透過人際關係、社會關懷、福音預工等三大方向做策劃。

然而，筆者原本認為教派的不同也會影響教會的宣教策略的制定，但經由實際訪談後發現，教派對於地方教會來說僅只是給予大方向以及給予協助的角色，真正從事宣教事工仍是仰賴地方教會自行發展運做，只要地方教會遵行教派所制訂的相關法規，一切的事工運作皆是合乎規範的，並不會受到宗派的干涉。

再次說明三間教派對於客家宣教的內涵，台灣基督長老教會比較傾向於客語的推廣來從事客家宣教事工，而台灣崇真會則是期望透過敬祖事工的文化轉化儀式來從事客家宣教，而中華聖潔會的部份則比較沒有特別的方針，僅只是以一般的宣教事工來從事客家宣教。整體來看，台灣崇真會所推行的敬祖事工比較能夠喚起受訪者的共鳴，或是因為從事的方針是針對儀式性的部份，因為一件事物的成效最容易達到且看見的就是眼前所接觸的事物，也就是因為這樣，敬祖事工的宣教策略的推廣才會讓信徒們感受最深。但，我們並不能說另外兩間教會所推展的宣教策略是效果不彰的、是不好的，我們應該要以福音預工的角度來看待，一切的作為皆是為了上帝國的實現，事成與否只有上帝知道。

而對於三大教派所做的客家宣教策略之制定，筆者認為某種程度建構了一套他們自己所認為之客家文化，如台灣基督長老教會建構的客家文化即是客語，認為從客語的保存與傳承即可以將客家文化傳揚下去；而台灣崇真會所建構的客家文化為祭祖與孝道精神，透過敬祖事工的推廣不僅可以與一般社會當中的客家文化有所對話，另一方面也在教會當中建立起教會所認可的客家文化；而中華聖潔會雖然對於客家宣教沒有制定特別的宣教策略，但教會當中的人們皆認為在客家鄉村的教會才屬於客家教會，相對的可以理解為他們所認為的客家文化應是表層的客觀因素的客家文化，亦即在客家地區的客家人所表現出來的就是客家文化。以上是筆者從研究分析中發現教會團體所建構出來的客家文化，而教會的信徒本信也有自我認為的客家文化之論述，有些人接受了教派、教會團體所建構的客家文化，而有些人因著對於信仰的詮釋，而有自我的客家文化詮釋，然而，不論是教會團體所建構的客家文化或是信徒們所詮釋的客家文化，皆與一般傳統的客家文化有著不等的距離。

而對於本研究的設定，牧者（自變項）透過宣教策略（中介變項）的制定，得以有效影響客家族群（依變項）的信仰歷程，依照筆者於本研究所做的探討發現，教會的宣教並不是一條單向的連結，有的信徒會因為受到牧者本身的影響而接受基督宗教，而教會牧者也會因著信徒人數的多寡與信徒的屬靈裝備程度而決定宣教策略的制定。雖然沒有很明顯的證據顯示其因果關係，只可以從幾位受訪者口中得知有所影響，以及也有牧者反應事工的推行仍有賴於信徒是否有所準備，僅能從這些微弱的觀點來印證牧者與信徒是會彼此受影響的。但以神學的觀點來看，整體的因果關係的架構仍是有影響力的，因為相信一切的作為皆屬於福音預工，而真正的成效則有賴上帝鑒察。

第二節 方法論之檢討

在本節筆者將要針對自我的研究來做檢討與說明，讓各位能夠了解本研究的限制為何。

首先，對於教會的研究對象選取。許多人皆會有疑問，為什麼不將研究對象放在客家族群較顯著的教會如中華聖潔會的北埔教會，筆者認為若是依照各教派當中客家族群較顯著的教會來做選取，會分散在不同的地區，對於不同的地區所做之分析又會因為增加地區性的變數而使得探討的問題無法聚焦。且筆者認為本文的寫作主要是針對當前的客家宣教之現況來做說明，所以並不需要選擇客家族群較顯著之地區，因為那些地區若是放大到全國來看，僅只是單一的個案，並不足以代表整體的狀況，而若筆者選擇比較符合現狀的地區與教會來做研究，會比較能夠凸顯目前的客家宣教概況。但相對的就是會使人認為研究對象的選取有失偏頗。

第二，閩南族群的代表性不足。當然就以整體社會來看，光是選擇六位閩南族群為訪問對象，很難具有代表性。但筆者僅只是將閩南族群視為一個族群他者，期望可以以第三人的角度來點出教會當中所建構的客家文化，而從筆者於文章的論述當中也隱約的看到其成果，所以雖然代表性不足，但筆者認為有達到應有的效果，但若有更多的閩南族群成為受訪者，會使得文章有更多的論述比較。

第三，沒有觸及到真正的客家文化。這點的確是本文章的缺陷，因本文章主要是想要強調教會團體有其自我的客家文化之建構，而對於教會當中的信徒來說他們也有一套自己的客家文化論述，這兩者之間不一定會相似，但可以很肯定的是，筆者在文章當中沒有更深入的探討真正的客家文化之內涵，這是本文當中嚴重的缺陷。

第四，論文的分析無法有效的貫徹教派、教會與族群的比較。本文的出發點主要是比較三大教派、教會以及當中的客家族群與非客家族群，在教派與教會的宣教策略與宣教事工的論述或許還有些微的看到不同之比較，但在第四章、第五章的部份，因為這些不同教會當中的信徒不論是客家族群或非客家族群，所做出來的回應大至上雷同，所以很難做出清楚的分析比較，且因為筆者的分析功力不純熟，所以沒辦法做精闢的說明。

參考文獻

- 于中旻，1991，〈從聖經看福音預工〉，《金燈台活頁雙月刊》，34 期。
- 公關企劃製作，2012，〈2012 客家宣教年擬定策略傳主恩〉，《台灣教會公報》，3137：16-17。
- 王雯君，2005，〈婚姻對女性族群認同的影響：以台灣閩客通婚為例〉，《思與言》，43（2）：119-178。
- 丘昌泰，2008，〈族群、文化與認同：連鎖關係的再檢視〉，《國家與社會》，5：1-35。
- 台灣基督長老教會中原教會和會手冊（2008、2010、2012）。
- 行政院研究發展考核委員會編，1982，《台灣地區都市問題與政策之研究》，台北市：行政院研究發展考核委員會。
- 行政院客家委員會編，2004，《全國客家人口基礎資料調查研究》，台北市：行政院客家委員會。
- 行政院客家委員會編，2008，《97 年度全國客家人口基礎資料調查研究》，台北市：行政院客家委員會。
- 行政院客家委員會編，2011，《99 年至 100 年全國客家人口基礎資料調查研究》，台北市：行政院客家委員會。
- 江永遠，1982，《苗栗地區客家教會：宣教的回顧與展望》，台北：台灣神學院神學研究所道學碩士論文。
- 江榮義，2010，《華人宣教新視野》，台北縣：校園書房。
- 余慶榮，2011〈讚！2012 客家宣教年〉，《客福簡訊》，260：1-2。
- 李興雄，1992，《客家宣教與文化》，台北：台灣神學院神學研究所道學碩士論文。
- 李鳳嬌，1999，《從客語聖經的翻譯來看長老教會對客家教會的宣教觀念》，台北：台灣神學院神學研究所道學碩士論文。
- 李亦園，1985，《信仰與文化》，台北市：巨流圖書。
- _____，2010，《說文化，談宗教：人類學的觀點》，台北市：華藝數位。
- 李孝中，2005，〈先知性的宣教典範和策略〉，《神學與教會》，30（2）：427-449。
- _____，2006，〈宗教對話的初探：以台灣基督長老會的宣教運動為基礎〉，《神學與教會》，31（2）：392-409。

李不易，1996，〈從牧會關顧看祭祖問題〉。頁 17-26，收錄於黃伯和等著，《基督徒與祭祖》，台北市：雅歌出版社。

李成智，2011，《佛教弘法方式之研究：以「泰國法身寺」為例》，新竹市：玄奘大學宗教學研究所碩士論文。

李智仁，1994，《台灣的基督教會與祖先崇拜》，台南：人光出版社。

吳學明，2006，《台灣基督長老教會研究》，台北市：宇宙光全人關懷。

邱秋香，2011，《基督教在客庄教會歷史的探討：以新埔基督長老教會為例》，桃園：中原大學宗教研究所碩士論文。

邱善雄，1995，〈客家宣教遇瓶頸，福音事工受阻礙〉，《台灣教會公報》，2242：3。

_____，1996，〈寫在台灣客家教會介紹之前〉，《台灣教會公報》，2322：9。

周克修，1995a，〈客庄地區宣教迫切性值得重視〉，《台灣教會公報》，2256：2。

_____，1995b，〈客家宣教不易推展原因何在？〉，《台灣教會公報》，2263：2。

林暢有，1999，〈祖德流芳：訪劉氏宗祠有感〉。頁 271-275，收錄於賴永祥著，《教會史話（五）》，台南市：人光出版社。

林治平，2003，《改變歷史：華人文化與宣教事工》，台北市：宇宙光全人關懷。

林明山，1998，〈神的應允必蒙福〉。頁 32-33，收錄於《台北市基督教崇真堂 25 週年紀念特刊 1973-1998》，台北市：台北市基督教崇真堂。

林本炫，1998，《當代台灣民眾宗教信仰變遷的分析》，台北：台灣大學社會學研究所博士論文。

林端，2002，〈社會分工論導讀〉。頁 V-XXIX，收錄於 Emile Durkheim 著，渠東譯，《社會分工論》，台北縣：左岸文化。

林伶幟，2003，《社會網絡對基督教改宗的影響》，台中：東海大學宗教研究所碩士論文。

林娟芬，2004，〈從社會工作的角度探討上帝國的宣教〉，《神學與教會》，29（2）：192-212。

林娟芬，2005，〈我能作什麼：談教會如何落實社區關懷從社區照顧模式探討教會社區宣教〉，《神學與教會》，30（2）：368-387。

林家鴻，2012，〈人才交流策略合作借鏡客宣成功典範〉，《台灣教會公報》，3138：3。

- 封上禮，1974，〈經緯線交織的新宣教神學〉，《風景》，41：26-37。
- 施義聰，2002，《涂爾幹「宗教凝聚-社會擴散論」思想之教育意義》，花蓮縣：東華大學教育研究所碩士論文。
- 徐勝義、覃曉萍編，1983，《今日基督教聖潔會的發展》，新竹市：基督教中華聖潔會。
- 夏忠堅，1983，《隱藏的一群：台灣客庄和客庄教會》，台北市：客家宣教協會。
- 孫義雄，1991，〈都市化與犯罪〉，《警學叢刊》，84：87-97。
- 唐崇榮，1997，《宣教與事奉》，台北市：中福出版。
- 梁家賢，2009，《中華聖潔會來華宣教歷程（1890-2008）之研究》，桃園：中原大學宗教研究所碩士論文。
- 陳南州，1990，〈教會社區宣教的演變：歷史的回顧與神學的反省〉，《玉山神學院學報》，6：49-58。
- _____，1996，〈從倫理神學看祭祖問題〉。頁 95-102，收錄於黃伯和等著，《基督徒與祭祖》，台北市：雅歌出版社。
- _____，2004，〈基督徒社群對媒體失序亂象的回應：倫理與宣教的觀點〉，《玉山神學院學報》，11：103-113。
- _____，2006，〈從使徒行傳 17：16-34 探討保羅的宣教：台灣實況中的神學反省〉，《玉山神學院學報》，13：5-17。
- 陳運棟，1992，《客家人》，台北市：東門。
- 陳啟鐘，2001，《明清閩南宗族意識的建構與強化》，南投：暨南大學歷史學研究所碩士論文。
- 陳鈺林，2005，《台灣閩客街屋構造類型之比較研究：以三峽、大溪、關西、老湖口老街為例》，雲林：雲林科技大學空間設計系碩士班碩士論文。
- 陳向明，2009，《社會科學質的研究》，台北市：五南圖書。
- 陳胤安，2010，〈族群、文化與認同的形成：從「客庄」教會到「客家」教會〉。頁 447-466，收錄於莊英章、羅列師編，《客家書寫：方志、展演與認同》，苗栗縣：臺灣客家研究學會。
- 陳美鈴，2010，《天主教會在客家村落的發展：以芎林聖心堂為例》，新竹：交通大學客家社會與文化碩士在職專班碩士論文。
- 基督教台灣崇真堂聯會編，2006，《基督教台灣崇真堂聯會章程》。

基督教資料中心編輯委員會，2010，《2011、2012 年台閩地區基督教堂會、宣教機構一覽表》，台中市：基督教資料中心。

張芷雲，1986，《組織社會學》，台北市：三民書局。

張文明，1994，〈客家族群宣教之淺見〉，《台灣教會公報》，2222：8。

張欣儀，2004，《天主教會與地方社群關係之研究：以桃園地區為例》，新竹：清華大學歷史研究所碩士論文。

張軒愷，2003，《宗教改宗的理性選擇分析：以基督教為例》，台中：東海大學宗教研究所碩士論文。

張翰璧、張維安，2005，〈東南亞客家族群認同與族群關係：以中央大學馬來西亞客籍僑生為例〉，《台灣東南亞學刊》，2（1）：149-182。

張懋禎編，2008，《認識台灣基督長老教會》，台北市：使徒出版社。

張馨方，2009，《美濃鎮吉洋地區閩客關係之研究》，台南：台南大學台灣文化研究所碩士論文。

莊英章，1994，《家族與婚姻：台灣北部兩個閩客村落之研究》，台北市：中研院民族所。

_____，2004，〈族群互動、文化認同與「歷史性」：客家研究的發展脈絡〉，《歷史月刊》，201：31-40。

莊祖鯤，1998，《契合與轉化：基督教與中國文化更新之路》，台北市：雅歌出版社。

曹開明，2008，〈「異中求同」還是「同中求異」：語藝觀點下的「認同化」概念探索〉，《傳播與管理研究》8（1）：53-84。

渡邊信夫講述，劉東輝譯，1977，〈基督長老教會精神與制度〉，《神學與教會》，14：1。

黃伯和，1990，《宗教與自決：台灣本土宣教初探》，台北縣：稻鄉出版社。

_____，1993，《本土神學與本土宣教》，台南：人光出版社。

_____，2002，《全球化與基督教宣教》，台南市：人光出版社。

黃武東、徐謙信編，賴永祥增訂，1995，《台灣基督長老教會歷史年譜》，台南：人光出版社。

黃清立，2008，《從台灣客家文化探討台灣客家宣教的處境與突破》，台南：台南神學神學研究所道學碩士論文。

黃瑞芳，2008，《長老教會在六堆客家地區的信仰歷程研究》，高雄：高雄師範大學客家文化所碩士論文。

彭德郎，1998a，〈耶路撒冷到地極〉。頁 10-13，收錄於《台北市基督教崇真堂 25 週年紀念特刊 1973-1998》，台北市：台北市基督教崇真堂。

_____，1998b，〈我們的家：台北崇真堂走過 25 年〉。頁 14-17，收錄於《台北市基督教崇真堂 25 週年紀念特刊 1973-1998》，台北市：台北市基督教崇真堂。

_____，1998c，〈台北崇真堂大事記〉。頁 80-84，收錄於《台北市基督教崇真堂 25 週年紀念特刊 1973-1998》，台北市：台北市基督教崇真堂。

彭德貴，2002，〈客家宣教委員會〉。頁 123-124，收錄於《台灣基督長老教會第 48 屆總會通常年會議事手冊》，台北：台灣基督長老教會總會事務所。

曾昌發，1994，〈客家宣教〉。頁 237-246，收錄於《台灣基督長老教會宣教大會專題文集》，台南市：人光出版社。

_____，1995，〈客家宣教的反省和契機〉，《台灣教會公報》，2267：10。

_____，1996，〈從客家文化看祭祖問題〉。頁 39-49，收錄於黃伯和等著，《基督徒與祭祖》，台北市：雅歌出版社。

_____，1999，《台灣教會公報》，2461：9。

曾政忠、邱善雄、溫永生、吳瑞誠合著，2008，《客家宣教新浪潮：在所定的日子達到倍加》，台北縣：中華福音神學院。

湯振安、葉輔銘，1985，《從客家文化的特質並台灣客家教會之歷史回顧：探討客家宣教策略》，台北：台灣神學院神學研究所道學碩士論文。

傳道委員會，1981，〈議案 31〉，《第 28 屆台灣基督長老教會總會通長年會議事錄》，台北：台灣基督長老教會總會。

_____，1982，〈議案 69〉，《第 29 屆台灣基督長老教會總會通長年會議事錄》，台北：台灣基督長老教會總會。

葉美智，1996，〈邁向公元二千年：請重視客家宣教〉，《台灣教會公報》，2337：20。

葉豐盛，1981，《從枋寮義民廟宗教現象的觀察論客庄地區的宣教方策》，台北：台灣神學院神學研究所道學碩士論文。

葉媽識，1996，〈閩客混合的竹仔腳教會〉。頁 116-127，收錄於台灣教會公報週刊編，《台灣古早教會巡禮》，台南市：人光出版社。

- 董芳苑，1994，《宗教與文化》，台南市：人光出版。
- _____，1996，〈從宗教神學看祭祖問題〉。頁 65-82，收錄於黃伯和等著，《基督徒與祭祖》，台北市：雅歌出版社。
- _____，2006，《福音與文化》，屏東縣：台灣基督長老教會屏東中會。
- 溫永生，2003，《台灣祭祖及喪禮儀是問題的突破》，台北：中華福音神學院教牧博士畢業論文。
- 溫永生，1998，〈非常異象〉。頁 23，收錄於《台北市基督教崇真堂 25 週年紀念特刊 1973-1998》，台北市：台北市基督教崇真堂。
- 靳菱菱，2010，〈族群認同的建構與挑戰：台灣原住民族正名運動的反思〉，《思與言》，48（2）：119-157。
- 廖承恩，1996，〈台灣基督長老教會客家教會醞釀成立中會〉，《台灣教會公報》，2321：1。
- 黎志添，2003，《宗教研究與詮釋學：宗教學建立的思考》，香港：香港中文大學。
- 慶源，1978，〈全球客家福音協會成立籌備會〉，《台灣教會公報》，1393：3。
- 編者，2009，《聖經》，香港：漢語聖經協會有限公司。
- 編者，2010，〈台灣崇真堂聯會更名為台灣崇真會〉，《國度復興報》，2010.11.26。
- 編者：2010，《為主贏得客家代導手冊》，新竹縣：基督教客家福音協會。
- 齊偉先，2007，〈儀式、宗教場域與宗教市場〉。頁 121-138，收錄於周平、齊偉先編，《宗教與社會的世界圖像》，嘉義縣：南華大學教社所。
- 齊偉先，2006，〈書寫方法的探討：歷史的書寫與文化的書寫〉。頁 1-18，收錄於周平、齊偉先編《質性研究的越界：文化現象的分析》，嘉義縣：南華大學教社所。
- 劉正惠，1998，〈台北崇真堂與我〉。頁 50，收錄於《台北市基督教崇真堂 25 週年紀念特刊 1973-1998》，台北市：台北市基督教崇真堂。
- 鄭志明，2011，《台灣宗教的發展與變遷》，台北市：文津出版社。
- 蔡維民，2009，〈讓基督行走在社區：基督教資源與社區總體營造〉。頁 202-234，收錄於蔡維民著，《基督漫步於福爾摩沙：基督教在台灣》，台北市：五南書局。
- _____，2010，〈台灣基督教創新喪禮儀式之研究：以客家教會「創新喪禮」為例〉，《新世紀宗教研究》，8(3)：51-94。

蔡勇美，1982，〈都市化因果與意義〉。頁 25-40，收錄於蔡勇美、郭文雄合編《都市社會發展之研究》，台北：巨流圖書。

蔡文輝，1989，《社會學》，台北：三民書局。

賴永祥，1994，《教會史話（二）》，台南市：人光出版社。

賴永祥，1999，《教會史話（五）》，台南市：人光出版社。

賴英澤，2000，〈南部教會建立時期〉。頁 64-94，收錄於鄭連明編，《台灣基督長老教會百年史》，台南市：台灣基督長老教會。

總會常置委員會，2007，〈客家區會升格為客家宣教中會並修改相關條文案〉。頁 5-6，收錄於《台灣基督長老教會第 52 屆總會通常年會議事手冊》，台北：台灣基督長老教會總會事務所。

_____，2012，〈本教會與馬來西亞基督教巴色會簽訂宣教合作協議案〉。頁 8-9，收錄於《台灣基督長老教會第 57 屆總會通常年會》，台北：台灣基督長老教會總會。

謝秀琴，2008，《客家地區基督教信仰研究：以苗栗家庭教會為例》，新竹：國立交通大學客家社會與文化碩士在職專班論文。

謝偉士，1999，《當代都市化過程中基督教會空間演變初探-以 1945 年以後之台中市為例》，台中市：東海大學建築系碩士畢業論文。

謝淑民，1996，〈從教會生活看祭祖問題〉。頁 11-26，收錄於黃伯和等著，《基督徒與祭祖》，台北市：雅歌出版社。

謝若蘭、彭尉榕，2007，〈族群通婚的身份認定與認同問題之研究：以花蓮地區原客通婚為例〉，《思與言》，45(1)：157-196。

薛伯讚，1996，〈基督教的近代宣教運動〉，《台灣教會公報》，2308：20。

瞿海源，1981，〈台灣地區天主教發展趨勢之研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，51：129-154。

_____，1985，〈宗教信仰與家庭觀念〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，59：111-122。

_____，1986，〈現代人的宗教行為與態度〉，《中華文化復興月刊》，19(1)：68-82。

_____，1990，〈胡適的宗教態度和宗教研究〉，《國文天地》，6(7)：70-74。

顏家俊，2002，〈十字架上的真理：基督教在台灣的發展〉。頁 84-105，收錄於李世偉編，《台灣宗教閱覽》，台北縣：博揚文化。

嚴思毅，2006，《台灣基督長老教會對排灣族宣教之研究》，嘉義縣：中正大學歷史研究所碩士論文。

蘇南州，1995，《基督徒的社會參與》，台北市：雅歌出版社。

B. K. Kuiper 著，李林靜芝譯，1986，《歷史的軌跡：兩千年教會史》，台北市：校園書房。

Bosch, David J. 著，白陳毓華譯，1996，《更新變化的宣教》，台北市：中華福音神學院。

布勞·約翰著，賴英澤等譯，1983，《教會的宣教使命》，台南市：東南亞神學院協會。

Christopher J. H. Wright 著，李望遠譯，2011，《宣教中的上帝：顛覆世界的宣教釋經學》，新北市：校園書房。

David Jary & Julia Jary 著，周業謙、周光淦譯，2007，《社會學辭典》，台北市：貓頭鷹出版。

Danny L. Jorgensen 著，王昭正、朱瑞淵譯，1999，《參與觀察法》，台北市：弘智文化。

Emile Durkheim 著，渠東譯，2002，《社會分工論》，台北縣：左岸文化。

E. H. Klotz 著，胡加恩譯，2002，《基督教教義史》，台北縣：中華福音神學院。

Freedman · Maurice，劉曉春譯，2000，《中國東南的宗族組織》，上海：上海人民。

Gillespie, V. Bailey, 1991, *The dynamics of religious conversion*. Birmingham, Alabama : Religious Education Press.

Geoffrey K. Nelson ,2011, *Cults, new religions and religious creativity*. London : Routledge.

Joan Freeante 著，李茂興、徐偉傑譯，2006，《社會學：全球性的觀點》，台北市：弘智文化。

Kottak, Conrad Phillip, 2004, *Anthropology : the Exploration of Human Diversity*. Boston : McGraw-Hill.

Kottak, Conrad Phillip 著，徐雨村譯，2009，《文化人類學》，台北市：麥格羅希爾。

馬偕著，林耀南譯，1959，《台灣遙寄》，台北：台灣省文獻委員會。

Maurice Halbwachs 著，畢然、郭金華譯，2002，《論集體記憶》，上海市：上海人民出版社。

Maurice Halbwachs 著, Lewis A. Coser 譯, 1992, *On Collective Memory*, The University of Chicago.

Neuman 著，朱柔若譯，2000，《社會研究方法：質化與量化取向》，台北市：揚智文化。

Rambo, Lewis R. 1993, *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University.

Russell K. Schutt 著，高美英譯，2010，《社會研究法：歷程與實務》，台北市：洪葉文化。

Steinar Kvale 著，陳育含譯，2010，《訪談研究法》，台北縣：韋伯文化國際出版有限公司。

Thangaraj, M. Thomas, 1999, *The Common Task: A Theology of Christian Mission*. Nashville: Abingdon Press.

William James 著，蔡怡佳、劉宏信譯，2001，《宗教經驗之種種》，台北縣：立緒文化。

韋伯著，劉援、王予文譯，1993，《宗教社會學》，台北市：桂冠。

韋伯著，康樂、簡惠美譯，2006，《宗教社會學》，台北市：遠流出版。

William, James, 1961, *The varieties of religious experience : a study in human nature*. New York: Macmillan Publishing Company.

William, James, 1958, *The varieties of religious experience : a study in human nature*. New York: New American Library.

網路資料

中壢市公所全球資訊網 <http://www.junglicity.gov.tw/tw/library/street/list.asp>，2011/12/30

中原長老教會網站：<http://ccuhakka.blogspot.com/>，2012.02.04

中華信義神學院網站 <http://www.cls.org.tw/01/index.htm>，20120517。

台灣基督長老教會網站/信仰告白：http://www.pct.org.tw/ab_faith.htm，20120516

台灣神學院/認識台神網站

<http://www.taitheo.org.tw/front/bin/ptdetail.phtml?Part=111-1&Category=1>，

20120517

台灣基督長老教會總會教勢統計 <http://acts.pct.org.tw/stat/>，20120712。

台灣基督教會教勢報告 <http://www.ccea.org.tw/church/adlink/statics/one.htm>，
20120712。

客家宣教中會 <http://101.haleluya.com.tw/web/487576/1>，2011.12.29。

客家宣教委員會 http://www.pct.org.tw/ab_hak.htm，20120416

客家福音協會 <http://www.chesa.org.tw/Intro.html>，20120528。

香港中華福音使命團網站：

http://www.cemhk.org.hk/main/pray_letter/html/cs09.php，2012.02.05

教會信息與連結網站 <http://gracelink.blogspot.com/2005/03/hakka-web.html>，
2012.02.04

張嘉慧，2012/02/24，《今日基督教報》

<http://news.dhf.org.tw/News.aspx?cate=01&key=1997>，20120530。

聖潔簡訊 <http://www.holy.org.tw/ppdtlist.asp?area=65>，20120713。

新加坡神學院網站 <http://www.sbc.edu.sg/zh-tw/about-sbc-mainmenu-27>，
20120517。

魏連嶽，〈如何成為基督徒〉，http://christ.org.tw/faith/become_a_christian.htm，
20120529。

其他資料

青埔崇真堂開拓簡介 PPT。

台灣基督長老教會客家宣教委員會函 19871217。

附錄 1：訪談牧者訪談大綱

甲、基本資料

1. 牧者性別（男/女）：
2. 牧者年齡（10~19、20~29、30~39、40~49、50~59、60~69、70~↑）：
3. 牧者畢業之神學院：
4. 牧者任職年限（任職貴教會幾年）：
5. 牧者之族群類屬（閩南、客家、原民、外省、外籍）：

乙、年度事工

1. 總會/中會的宣教策略、年度主題：
2. 因應總會/中會的宣教策略，貴教會的實行方法為何？
3. 貴教會如何向外宣教？如何向教會所屬地區之未信主之人宣教？所運用的宣教策略為何？
4. 貴教會位於中壢客家地區，是否規劃向眾多未信主的客家人宣教？因應的策略為何？
5. 貴教會從事客家宣教所遇到的困境為何？

丙、對於特殊節慶與文化的應對策略

1. 貴教會是否於過年舉辦特別的儀式？或是向會友傳講教會的看法與作法？是否曾思考過是為了特定族群？
2. 貴教會是否於清明掃墓（掛紙）舉辦特別的儀式？或是向會友傳講教會的看法與作法？是否曾思考過是為了特定族群？
3. 貴教會是否於中元節（農曆七月鬼月）舉辦特別的儀式？或是向會友傳講教會的看法與作法？是否曾思考過是為了特定族群？
4. 當會友或非基督徒問及有關其文化背景的問題與基督教文化的衝突時，教會或牧師如何回應與詮釋其看法？

附錄 2：訪談信徒訪談大綱

甲、基本資料

1. 性別（男/女）：
2. 年齡（10~19、20~29、30~39、40~49、50~59、60~69、70~↑）：
3. 教育程度（國小、國中、高中、大專以上）：
4. 家庭狀況（獨居、大家庭、小家庭、隔代家庭）：
5. 家庭人數（人數與成員）：
6. 目前婚姻狀況：
7. 家中信仰概況（初代信徒或是□代信徒）：
8. 職業：
9. 居住地/原居地：
10. 在教會從事的服事為：

乙、個人信仰歷程

1. 何時接觸基督教？
2. 如何接觸基督教？
3. 為什麼接觸基督教？
4. 基督教信仰為您帶來何種改變？

丙、個人所認知的客家文化

1. 您心中所了解的客家文化是什麼？
2. 您的生活中有什麼事物是與客家文化相關（各種細節、習慣）？
3. 您家中的建築、擺設是否有跟客家文化相關的事物？
4. 您家中在各種節日、慶典時是如何度過的？
5. 您日常生活中是否仍會使用客家話？

丁、信仰與客家文化

1. 回想您剛開始接觸基督教時，家族親人所給您的反應是如何？（若是世襲基督教家庭，請您述說家族信仰基督宗教的歷程與轉變）

2. 當您在接觸基督教時，有沒有向教會、牧師問過相關的禁忌（不可拜祖先）？
3. 您於過年、清明掃墓（掛紙）與中元節是如何度過？
4. 成為基督徒之前，是否將家庭、文化背景因素視為重要的考量？待教會向您解說、分析完基督教文化與自我本身的文化之衝突後，才勇於成為基督徒？

附錄 3：信徒受訪者基本資料表詳細版

編號	性別	受訪時間	受訪地點	年齡組距	信仰世代	受洗時間	族群別	職業別	原居地	祖籍地	教育程度	家庭狀況	家庭人數	教會服事
A201	男	20120423	自宅	80-89	3 代		客家	退休	關西	廣東松口				無
A202	女	20120423	自宅	60-69	初代	1966	客家	家管	湖口			大家		長老
A203	男	20120425	自宅	70-79	2 代	2005	客家	獸醫	中壢	廣東梅縣	大專	大家		無
A204	女	20120426	自宅	60-69	初代	1988	閩南	家管	平鎮		國中	大家	6	長老
A205	女	20120428	教會	50-59	初代	2010	客家	直銷	新竹		國小	大家	3	無
A206	女	20120428	教會	40-49	初代	2011	客家	網拍	觀音	廣東陸豐	大專	小家	2	無
A207	女	20120430	教會	20-29	3 代		閩南	工	嘉義		大專	小家	4	編輯
A208	女	20120510	學校	20-29	初代	2010	客家	學生	屏東		大專	大家	5 人	編輯
B201	男	20120424	教會		初代	2000	客家	傳道	頭份		大專	小家	6	傳道
B202	女	20120424	教會		初代	1973	客家	教師	廣東梅縣			獨居	1	教師
B203	男	20120425	教會	70-79	初代	2010	客家	退休	新屋	廣東梅縣		小家		團契
B204	女	20120425	教會	40-49	4 代	1991	客家	師母	湖口		高中	小家	6	師母
B205	男	20120429	教會	30-39	初代		客家		平鎮		高職	獨居	1	無
B206	男	20120429	教會	50-59	初代	1985	閩南	工	高雄		大專	小家	4	招待
B207	女	20120429	教會	50-59	初代	1992	客家	家管	東勢		大專	小家	5	主日學老師
B208	男	20120501	肯德基	40-49	3 代	1985	閩南	工	台南	福建晉江	大專	小家	3	司會
C201	女	20120422	自宅	50-59	初代		閩南	公	中壢		高中	小家	4	主日學老師、松年團契
C202	男	20120423	自店	40-49	初代	2011	客家	服務	苗栗	廣東梅縣	高中	小家	4	靈修分享、招待
C203	女	20120423	C204 家	50-59	初代	1975	客家	會計	觀音		大專	小家	6	執事

C204	男	20120423	自宅	40-49	4 代	2010	閩南	公	中壢			折中	5	輪值
C205	女	20120424	教會	50-59	3 代	1972	客家	家管	湖口		高中	小家	7	愛宴
C206	女	20120425	協會	50-59	初代	1974	客家	服務	中壢			大家		
C207	女	20120430	自宅	60-69	初代	2012	客家	保母	苗栗		初中	小家	5	無
C208	女	20120506	教會	40-49	初代	2010	客家	會計	平鎮	廣東 梅縣	大專	大家	10	愛宴

附錄 4：參與聚會成員個人概況問卷調查表

一、基本資料：

1. 性別：☐男☐女。
2. 年齡：☐10~19、☐20~29、☐30~39、☐40~49、☐50~59、
☐60~69、☐70~↑。
3. 教育程度：☐國小、☐國中、☐高中職、☐大專以上。
4. 本人族群別：☐閩南、☐客家、☐外省、☐原住民、☐新住民（非客家人請直接跳至第6題）。
5. 客語腔調：☐四縣、☐海陸、☐大埔、☐饒平、☐詔安。
6. 本人直系血親族群別：
爺爺：☐閩南、☐客家、☐外省、☐原住民、☐新住民。
奶奶：☐閩南、☐客家、☐外省、☐原住民、☐新住民。
爸爸：☐閩南、☐客家、☐外省、☐原住民、☐新住民。
媽媽：☐閩南、☐客家、☐外省、☐原住民、☐新住民。
7. 家庭狀況：☐獨居、☐單親、☐大家庭（三代同堂以上）、
☐小家庭（兩代核心家庭）、☐隔代家庭。
8. 原居地：☐中壢本地、☐桃園其他鄉鎮、☐新竹、☐苗栗、☐花蓮、☐台東、
☐高雄、☐屏東、☐其他_____（請自行填寫）。
9. 承上題，因☐結婚、☐工作、☐求學、☐其他_____（請自行填寫）因素，而搬至中壢居住。
10. 大陸祖籍地：☐知道，地點：_____（請自行填寫）、☐不知道。
11. 職業別：☐公、☐工、☐農、☐商、☐自由業、
☐其他_____（請自行填寫）。
12. 受洗狀況：☐未受洗、☐已受洗。（未受洗者請直接跳至第13題）。
13. 何年受洗：_____年。
14. 哪間教會受洗：☐本教會、☐其他教會_____（請自行填寫）。

15. 承上題，為什麼至本教會聚會？

_____ (在本教會受洗者不需填寫)。

16. 在本教會聚會幾年：_____年。

17. 信仰概況：☐初代信徒（前信仰：☐佛教、☐一貫道、☐民間宗教、☐回教
☐第_____代信徒。

二、與客家相關之問題

1. 您本人是否認為本教會為客家教會？☐是、☐否、☐不知道。

2. 教會牧師是否說明本教會為客家教會？☐是、☐否、☐不知道。

3. 從聚會的過程中是否認識到本教會為客家教會？☐是、☐否、☐不知道。

4. 對於證道者在證道時，是否期待聽到用客語證道？☐是、☐否、☐不知道。

5. 您是否會將證道者於證道時所解釋的客家文化與基督教文化的相關內容向身邊的客家人分享？☐是、☐否、☐不知道。

6. 您是否認為客家人不信主是因為祭祖問題？☐是、☐否、☐不知道。

附錄 5：參與聚會信徒結構分析表

教會別/比率%		中原教會	比率	青埔崇真堂	比率	中壢教會	比率
性別	男	8	27	6	43	19	40
	女	22	73	8	57	28	60
總計		30	100	14	100	47	100
年齡 組距	10-19	3	10	1	7	8	17
	20-29	1	3	4	29	8	17
	30-39	4	13			2	4
	40-49	3	10	1	7	8	17
	50-59	4	13	5	36	13	28
	60-69	9	30	2	14	3	6
	70-↑	6	20	1	7	5	11
總計		30	99	14	100	47	100
教育 程度	國小	8	27	0	0	5	11
	國中	5	17	2	14	7	15
	高中職	10	33	4	29	15	32
	大專以上	7	23	8	57	20	43
總計		30	100	14	100	47	101
族群 別	客家	26	87	9	64	32	68
	閩南	3	10	4	29	14	30
	外省	1	3			1	2
	原住民			1	7		
	外籍						
總計		30	100		100	47	100
客語 腔調	四縣	15	58	7	78	20	63
	海陸	11	42	1	11	12	38
	大埔			1	11		
	饒平						
	詔安						
總計		26	100	9	100	32	101
原居 地	中壢本地	16	53	2	14	25	53
	桃園他地	7	23	3	21	8	17
	新竹	5	17			2	4
	苗栗			4	29	2	4
	花蓮					1	2
	台東	2	7				
	高雄			2	14	1	2

	屏東					4	9
	台北					1	2
	台中					2	4
	台南			2	14		
	馬來西亞					1	2
	香港			1	7		
總計		30	100	14	99	47	99
大陸 祖籍	廣東梅縣	3	10	2	14	4	9
	廣東	2	7	1	7	5	11
	廣東陸豐	2	7			1	2
	廣東松口	1	3				
	廣東揭陽					1	2
	廣東興寧					1	2
	廣東蕉嶺			1	7		
	江西	2	7				
	遼寧					1	2
	山東					1	2
	江蘇			1	7	1	2
	福建	1	3	1	7	4	9
	福建晉江			1	7		
	不知道	19	63	7	50	28	60
總計		30	100	14	99	47	101
職業 別	公	2	7			6	13
	工	5	17	3	21	9	19
	農	3	10			1	2
	商	3	10			6	13
	自由業	6	20	3	21	7	15
	服務業	2	7	2	14	3	6
	學生	5	17	3	21	11	23
	醫生			1	7		
	其他	4	13	2	14	4	9
總計		30	101	14	98	47	100
信仰 世代	初代信徒	11	37	7	50	31	66
	二代信徒	7	23	3	21	9	19
	三代信徒	6	20	1	7	4	9
	四代信徒	5	17	3	21	3	6
	五代信徒	1	3				

總計		30	100	14	99	47	100
----	--	----	-----	----	----	----	-----

附錄 6：教會資料同意使用書

教會資料同意使用書

國立中央大學客家社會文化所三年級 林恩銘，因碩士論文之需要，向□□□□教會索取相關的教會資料，貴教會牧師、信徒所提供的相關資料、文件，僅作為論文撰寫之用途，且會在文章中註明資料來源，不會挪作他用，若經查證有挪作他用之行為，即以法律之刑責處分。

立書人： 林恩銘

授權人：

中 華 民 國 月 日

附錄 7：訪談資料同意使用書

訪談資料同意使用書

國立中央大學客家社會文化所三年級 林恩銘，因碩士論文的需要，向□□□□作訪談，訪談時會使用錄音筆錄音，且訪談過程中會撰寫筆記，訪談之後將訪談內容整理成文字以供本研究之用。訪談內容僅作為論文撰寫之用途，若因文章撰寫需要，會在文章中以匿名的方式提及受訪者的內容或意見，受訪者於訪談中所提供的意見不會挪作他用，若經查證有挪作他用之行為，即以法律之刑責處分。

立書人： 林恩銘

授權人：

中 華 民 國 月 日

附錄 8：祖先紀念表與世代傳承表

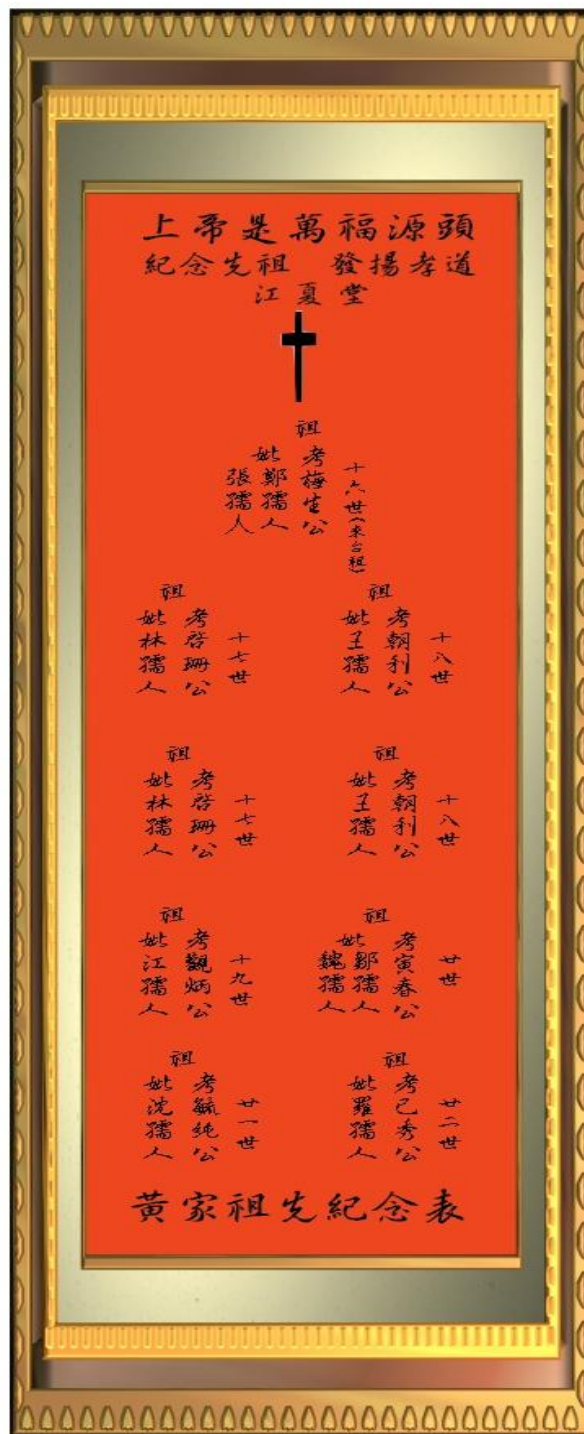


圖 1：祖先紀念表

資料來源：青埔崇真堂開拓簡介 PPT



圖 2：世代傳承表

資料來源：青埔崇真堂開拓簡介 PPT

附錄 9：台灣基督長老教會與馬來西亞基督教巴色會宣教合作協約內容（引自總會常置委員會，2012：8-9）

台灣基督長老教會與馬來西亞基督教巴色會
宣教合作協約

台灣基督長老教會與馬來西亞基督教巴色會

基於對人類唯一的主耶穌基督的共同信仰而訂立本協約。我們的夥伴關係溯源於三位一體上帝，通過洗禮和聖餐的聖禮典而連結在一起。我們誓言在基督團契裡以平等關係合作，協力廣傳耶穌基督的福音，祈使全人類皆能領受上帝的愛。我們瞭解雙方宣教夥伴的關係，認知並尊重各自的自主性，且不排除與其他的教會的關係。

我們的協約如下：

1. 我們確信教會在主裡合一，共同為在世界彰顯上帝的愛、公義、和平與救恩而並肩努力。
2. 我們同意交換訊息，增進對彼此情況的瞭解，以履行團結互助的共同諾言。
3. 雙方教會同意提供機會，促進短期或長期的人才交流，以增進基督徒聯誼，相互充實、溝通、研究與觀摩。
4. 雙方教會若有需要，可隨時召開特別會議，研究彼此新的發展並共同探討有關神學、宣教的政策或策略。
5. 雙方教會原則上各自負擔派員至海外的相關旅費、住宿費用等。但如有特殊需要，可經由協商另行安排。
6. 雙方教會各由總幹事負責彼此間的聯絡。華語和英語是雙方聯絡的共通語言。
7. 雙方教會允諾履行責任，彼此代禱、合作，通過宣教來榮耀上帝、造福人群。

台灣基督長老教會
總會議長_____

總 幹 事_____

馬來西亞基督教巴色會
會 督_____

會 牧_____

主後 2012 年 4 月 12 日