



中華福音神學院

教牧博士科

教牧博士 學位論文

德國華人教會對新世代中國
留學生的福音策略初探

指導教授：王貴恆博士

學生：李衍煬

中華福音神學院（台北）神學碩士

二〇一三年三月十一日



中華福音神學院

教牧博士科

教牧博士 學位論文

德國華人教會對新世代中國
留學生的福音策略初探

經 考 試 合 格 特 此 證 明

指導教授(簽名)：_____

批閱教授(簽名)：_____

科主任(簽名)：_____

二〇一三年三月二十五日

博碩士論文授權書

(提供授權人裝釘於紙本論文書名頁之次頁用)

本授權書所授權之論文為授權人在中華福音神學院 教牧博士科
 二〇一三 學年度第 二 學期取得 教牧博士 學位之論文。

論文題目： 德國華人教會對新世代中國留學生福音策略初探

指導教授： 王貴恆博士

同意 不同意

- 一、授權人擁有著作權之上列論文全文（含摘要），授權中華福音神學院圖書館，不限地域、時間與次數，以微縮、光碟或數位化等各種方式重製後散布發行或上載網路，以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。
- 二、授權人擁有著作權之上列論文全文（含摘要），授權中華福音神學院圖書館，為學術研究之目的以各種方法重製，或為上述目的再授權他人以各種方法重製，不限地域與時間，惟每人重製以一份為限。

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未勾選，本人同意視同授權。

◎ 讀者基於非營利性質之線上檢索、閱覽或下載、列印上列論文，應依著作權法相關規定辦理。

指導教授：_____（親筆簽名）

授權人： 李衍煬 簽名（親筆正楷）：_____

 二〇一三 年 六 月 一 日（西元年）

致謝

能完成本研究論文需要感謝天父上帝的恩典，在諸多忙碌的事奉中能靜下心來完成。其次要感謝生我育我的父母，在筆者多年不在身邊仍然有他們的支持鼓勵，也特別感謝筆者的母親常常為筆者一家禱告。還要感謝華神教牧博士科的諸多老師的諄諄教誨，感謝王貴恆老師的細心指導，他也是筆者道碩的同學；吳獻章老師經常的關心鼓勵，以及張復民牧師的關懷，都使筆者不得不努力完成論文寫作。還有默默在背的服事進修學員的燕琴，也是功不可沒的天使。

筆者所敬佩的長者，也是陪伴筆者一家走過十多年宣教生涯的台灣內地會總幹事林應安、何菲菲牧師夫婦，謝謝他們長期的關顧和禱告。沒有他們，就沒有這份研究論文。如今他們即將從忙碌的服事中退休，願主賜給他們更多感恩的年歲。

在德國一同事奉的同工陳耀皇、周應鳳傳道夫婦和陳欣懿、袁美華牧師夫婦在筆者的訪談工作給予大力的協助，自然需要感謝。而那十四位受訪者也在此致上筆者誠摯的謝意。而在筆者寫作期間給予時間空間的柏林宣道會的潘凱玲傳道也要特別致謝，好讓筆者不需要太擔心教會服事的問題。

當筆者在蒐集研究資料時，莊祖鯤牧師特別從美國寄來他的博士論文專書，令人十分感動。此外，黃遂珍姊妹的先生 Dr. Tim Trampedach 為筆者解釋德國統計局的資料，也一併感謝。

最後要謝謝筆者的三個兒子，在他們爸爸寫論文的期間都十分配合。其他還有默默為筆者禱告的眾兄姊，願上帝照祂的恩典報答他們。

僅獻給

滿有豐盛恩典慈愛的

主耶穌基督

及

與我同心事奉，同承生命之恩的摯愛

金素吾妻

序言

自清朝末年以來，歷史上重要的變革，留學生即扮演改變中國的重要角色，歸國知識份子熱切期待祖國強大的意願，帶領更多的有志之士投入建國強國的行伍。

時至二十一世紀，這股留學熱潮依然方興未艾。隨著中國經濟的崛起，有能力出國讀書的學生呈爆量性增長，他們每每佔據歐、美、日、澳等國外籍留學生數量的首位。去年出國留學的人數幾達四十萬人，從改革開放至今累計已有二百六十多萬之眾；而去年留學回國人數也超過了十八萬人，累計回國的人數也達到八十萬的高峰。這是中國留學史上前所未有的記錄！

這群留學隊伍，不論是留在海外發展，或是回國就業，他們所產生的影響力將數倍於往昔。

在上個世紀五〇年代，共產黨迫使西國宣教士離開大陸，許多人對中國福音前景感到悲觀。但上帝的作為奇妙，祂藉著一位留學法國的領導人重新打開了封閉近三十年的竹幕。從此，新一代的中國留學生在西方自由的土地上首次接觸了基督福音，一批又一批的知識青年湧入教會，因為他們找到了人生的新方向，他們尋得了人生的意義。

時至今日，以往被華人教會所忽略的德國，在這個世界工業技術的重鎮，如今也展現了新的福音面貌。本研究論文將與讀者一同探尋這塊福音處女地，思索上帝恩典將要如何臨到這裡的中國留學生。

摘要

中國留德學生的主力現在已是八〇後、九〇後的時代，面對這一群活力充沛、聰明過人，卻有時又不按理出牌的年輕人，已有一點年紀的宣教士和福音工作者，要以什麼方式和態度與他們打交道，以便能將基督的福音傳給他們呢？是不是他們之中有我們所未知的一面，還是他們與七〇年代的留學生仍有類似呢？

本研究論文同時以回顧歷史的方式，來探討過去西方教會向中國人傳福音時的利弊得失。從中我們或可發現我們所錯過的，做為現今工作的補救和更正，這對未來的福音事工的發展相當具有啟發作用，

為了讓本研究論文能兼顧學理與應用，以及研究者本身的興趣，此論文採用質性訪談的方式，儘量深入地採訪這群年輕的留學生，了解他們的喜惡，傾聽他們對基督信仰的看法，探究他們接受福音或抗拒福音的原因，並且要從他們的對話之中得到他們思維模式的情報，以作為教會團體日後更有果效的福音行動之參考依據。

結論部份會綜合文獻和資料分析的結果，並提出適切的建議，在個人及教會團體兩方面都能應用此研究成果，使重視及有負擔於中國留德學生的福音工作者，有較清楚的概念來實現目標。

本研究論文僅是研究者個人的野人獻曝，當中定有許多不足與疏漏之處，還盼諸教會先進不吝賜教，甚幸！

關鍵字：八〇後、九〇後、留學生、福音工作、海外華人事工、後現代主義、唯物主義、無神論、文化人類學

目錄

序言	i
摘要	iii
目錄	v
圖目錄	vii
表目錄	ix
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與背景	1
第二節 研究目的	3
第三節 研究範圍與限制	4
第四節 名詞釋義	6
第二章 文獻探討	16
第一節 中國歷史上的知識份子福音工作	16
第二節 中國留德學生歷史	38
第三節 當代中國學人的思想背景	51
第四節 後現代主義對中國學人的影響	57
第五節 福音的處境化	60
第六節 聖經真理的啟示	66
第三章 研究方法與步驟	78
第一節 研究方法	78
第二節 研究對象	82
第三節 資料蒐集	82
第四節 資料整理	88
第五節 編碼步驟	88

第六節 歸納分析	93
第四章 資料分析與發現	105
第一節 受訪者背景與分析	105
第二節 接觸教會團體的分析	114
第三節 接受基督信仰的原因	122
第四節 未接受基督信仰的原因	128
第五節 總結	135
第五章 結論與建議	137
第一節 結論	137
第二節 建議	142
縮寫表	151
附錄	152
參考書目	154
作者簡介	166

圖目錄

圖 1.1 人類學研究的範圍	13
圖 2.1 孫中山在香港加入基督教時的受洗名單	30
圖 2.2 中國留學人數變化圖（1978-2012）	36
圖 2.3 中國自費學生留學國比例（2012年）	37
圖 2.4 中國出國留學生目前留學的國家	37
圖 2.5 德國華人基督教團體分佈情形	45
圖 2.6 德國各大學院校分佈圖	46
圖 2.7 中國留德學生統計圖	48
圖 2.8 德國大學院校外國畢業生比例	49
圖 2.9 德國中國移民人數統計圖	51
圖 2.10 跨文化傳譯的過程	60
圖 2.11 基督為文化的改造者	64
圖 3.1 田野研究三大任務流程及編碼歷程圖	91
圖 3.2 主軸編碼	92
圖 4.1 留德學生對信仰反應總結	136
圖 5.1 異文化與同文化的訊息傳遞	149

表目錄

表 1.1 現代主義與後現代主義的比較	10
表 1.2 後現代社會研究的特徵	11
表 1.3 民族誌與民族學—文化人類學的兩個面向	14
表 2.1 中華民國首屆南京臨時政府內閣學歷背景	31
表 2.2 民國初年國會議員教育背景	31
表 2.3 民國初年兩大政黨要員教育背景	31
表 2.4 留學日、美、歐各國官費學生統計表（1914-1915） .	40
表 2.5 中國留德學生統計表	48
表 2.6 德國中國移民人數統計表	50
表 2.7 不同背景的中國學人差異	55
表 2.8 中國大陸不同時代的青年特點	56
表 2.9 後現代主義對知識青年的影響層面	59
表 3.1 量化研究與質性研究的比較	80
表 3.2 訪談型式：連續性模式	84
表 3.3 分析步驟	89
表 3.4 概念化範例	94
表 3.5 形成類別範例	102
表 4.1 受訪基督徒背景資料	106
表 4.2 受訪非基督徒背景資料	106
表 4.3 政黨背景對其他宗教信仰與信耶穌的影響	108
表 4.4 受訪者父母的黨員背景與信仰的關係	110
表 4.5 唯物論、無神論及進化論教育對信耶穌的影響	111
表 4.6 受訪者宗教信仰觀分析	113

表 4.7 來到教會團體原因分析	114
表 4.8 接觸過耶和華見證人的統計	115
表 4.9 受訪者對教會團體感受分析	116
表 4.10 受訪者對聚會內容的感受	118
表 4.11 參加聚會頻率原因分析	121
表 4.12 受訪者成為基督徒的原因分析	122
表 4.13 受訪者仍未成為基督徒的原因	128

第一章 緒論

本研究論文的目的是探討目前在德國留學的中國大陸主流群體——介於 1980 到 1990 後出生（簡稱八〇後、九〇後）的新世代學子，他們接觸到福音時的反應，嘗試提出有效可行的福音事工策略，以增進留學生福音工作的果效。筆者從早期留學德國期間（1989-1993 年）向中國知識份子傳福音的經驗，到 2000 年底加入宣教差會來到德國，從事中國留學生福音工作至今。在這二十年之間，中國大陸留學生在思想觀念和經濟條件上已有不少的差異性。這其中的差異以中國的改革開放為界線，有經歷過文革的一代，和改革開放後的一代，他們在思想和行為上都有明顯的不同。他們對福音的接受性和開放程度也有顯著的差別反應。本研究是針對現今在德國大學校園所接觸的留學生為對象，採用質性研究法深入了解這個新世代族群，就他們接觸福音信息的途徑、時間和方式的異同，將這些蒐集的資料加以整理分析，得出合適並有果效的福音策略建議，以提供有志從事德國中國大陸留學生工作者的參考。

第一節 研究動機與背景

一、研究動機

目前在德國從事華人留學生福音工作的教牧同工與宣教士平均年齡在四十五歲以上，他們對目前主流的八〇後及九〇後的中國大陸留學生族群感到十分陌生，不僅年齡上與他們有二、三十歲的差距，在思想上更顯得有許多代溝。目前在各華

人教會團體中的主要同工，有一些是已經學有專精畢業多年的信徒，他們也與這群年輕活潑的新世代有段差距。因而，在向這個新世代族群的福音工作常常不得頭緒。因此，教會團體的福音工作不能及時調整因應對策，以致錯失許多傳福音的良機。過去傳統的做法是在大學校園裡向他們傳福音發單張，在過去十幾年是很有果效的，因為華人聚在一起的機會不多，許多人為了一解鄉愁，多半願意來認識其他的華人同胞。現在這群人裡遇到發單張的人，有些人連看都不看一眼就說：「沒興趣」三個字，隨即調頭走人，留下頗感尷尬的同工。為了更有效地向他們傳福音，深入了解這群新世代年輕人的思維方式和行為準則顯得非常重要。

在海外信主的中國留學生，大多數是來自無神論的家庭背景。他們到了海外才有機會接觸到基督教信仰。根據莊祖鯤 1996 年在中國學者基督教讀書會（波士頓）的分享指出，¹中國知識分子有 63%認為科學與宗教信仰是矛盾的，對他們來說「神創造世界」、「神的存在」和「天堂與地獄」是最難接受的部份。根據莊祖鯤的論文研究推算，這批中國學人的背景是 1960 年代出生。²現今的情況是否也是如此呢？

二、研究背景

由此，八〇、九〇後年輕學子處在 3C³與後現代的環境裡，並且是中國大陸一胎化政策下的獨生子女，加以改革開放後一

¹ 莊祖鯤，〈北美中國知識份子對基督教的態度〉，（2012）
<http://www.chinahorizon.org/mayhtml>（2012年2月29日存取）。

² Tsu-Kung Chuang, *Ripening Harvest-Mission Strategy For Mainland Chinese Intellectuals in North America*, 8.

³ 此處的 3C 是指 Computer（電腦）、Communication（通訊設備，如：手

切向資本主義靠攏，從而衍生出許多問題。這些問題包括人際關係、社會適應、自我形象、世界觀等範籌，都影響他們對信仰的接受態度。

第二節 研究目的

中國大陸 1980-1990 年之間出生的年輕一代，年齡介於二十歲至二十五歲左右，是目前留學德國的主要群體。他們有五個特徵：(1)強調自我，集體觀念弱；(2)自信爆棚，酷感十足；(3)早熟與幼稚、務實與虛幻並存；(4)重視朋友，依賴父母；(5)矛盾的價值觀念，造出夾心漢堡。⁴

這一群二十多歲的新生力量，目前正前仆後繼地前往海外留學。根據中國教育在線的「2012 年高招調查報告」⁵顯示，中國近四年全國高考人數下降 140 萬，而出國留學人數卻每年保持 20% 的成長，接近三十萬，其中不少是高中畢業生。也就是近四年來有百萬留學大軍，在西方先進國家求學。

根據我們過往的經驗，他們當中在留學的第一年內信主的比率最高，第二年信主的比率少了一半，第三年、第四年更遞減下去。

本研究論文採用社會研究法，它原是為人而做的，是關於人的，以及由人所進行的研究，它本身是一項人類的活動，且

機)、Consumer-Electronics (消費電子產品，如：電子遊戲產品)。

⁴ 這五個特徵引用自亞薩，〈90 後，需要關注的一代〉，《舉目》44，(2010 年 7 月)：19-20。

⁵ 中國教育在線，〈2012 年高招調查報告〉，(2012) <http://www.eol.cn/html/g/report/2012/index.shtml> (2012 年 6 月 22 日存取)。

研究者本身也是人。當研究者本身是有基督信仰的人，自然更關心這個研究對基督教事業的貢獻。故此，本研究論文的目的部份是作為更深入資訊的獲得，另一個更重要的部份是作為基督福音事業的貢獻，嘗試提出一些創造性、開放的態度與彈性的策略，提供有志於向海外中國知識份子傳福音工作者的參考，這是本文所要探討的主要目的。

第三節 研究範圍與限制

一、研究範圍

研究的範圍為八〇後至九〇後之間的中國留德學生。這個群體橫跨二十年，對於研究員來說範圍太大，且不易掌握及分析資料。以當前留學德國的中國學生實際情況而論，多數為攻讀學士學位者，他們的年齡層在二十多歲左右。因此，本研究即以大約以年齡相差在五年以內的留學生為取樣的樣本。實際取樣訪談時的實際年齡介於二十一至二十六歲之間。

二、研究限制

由於德國幅員廣闊，加以交通費用昂貴，不太可能去每一個德國大城市採訪取樣。加以有些華人教會團體（指教會、查經班及團契等）的留學生人數較少，也增加了採樣的困難。因此，在筆者的經濟能力許可的範圍內，儘可能安排集中在一些地區主要的城市採訪留學生。所幸，中國留學生的流動性很大，他們可能先在某一城市上語言學校，待通過大學語言入學測驗之後，可能會申請到另一城市的大學就讀。因而，實際能採訪到的地區範圍要比預期更大些。

本研究的訪談對象為二十一至二十六歲之中國留學生，因此，凡不在此年齡範圍之內，或非留學生身份，以及非中國籍者（香港留學生亦不列入），均不在本論文的研究範圍內。

由於中國各地有不同的差異性，南方與北方、沿海與內地、城市與農村各有相異，他們所就讀的學校、科系是否影響研究結果，我們不得而知，也無法預測。以上幾點都是研究的限制。

此外，本研究所看到的，是我們所能看見的，但不可能是完美的。此研究並不是創造資料，而是從資料中創造理論。如果結果正確，此研究將不是為這些參與者來發聲，而是使他們能以可被清楚理解且具代表性的方式，來為自己發聲。本研究的理論可能不完整，僅提供了一種共通的語言或概念，使研究參與者、專業人士和其他研究者可一起討論一些想法，並找出問題的解決之道。如果我們以為自己可以「無所不知」，那我們就是天真無知。但即使只是一小部份的了解，仍然可以締造相當大的不同。⁶

⁶ Anselm Strauss, Juliet Corbin, 《質性研究入門：紮根理論研究方法》(Basics of Qualitative Research), (吳芝儀、廖梅花譯, 嘉義：濤石文化, 2001), 62。

第四節 名詞釋義

一、「八〇後」、「九〇後」

是中國大陸的流行用語，指的是 1980 及 1990 年之後出生的年輕一代。「八〇後」一詞的來源是國際社會學家們討論社會發展一代名詞。是指國家依法執行計劃生育後所出生的一代人（計劃生育發展的新階段 1979 年至今）的代名詞。以此討論中國有史以來第一次用法治限制人類生育後所面臨的問題及 1980 年以後所出生的獨生子人群所面臨的生活、成長、文化發展問題。在八〇後這一代人身上具有鮮明的改革開放帶來的彰顯個性的時代烙印，故常與「九〇後」一同被探討。⁷他們生在一個科技高度發展的年代，也是處於被「後現代」思想所影響的一代，他們與 1980 年前出生的族群有明顯的不同。

從網路上八〇後的言論，是十分另類和有趣的，例如：(1)家裡可以沒有電視機，但一定要有電腦。(2)堅決信奉「有問題，百度⁸一下」，習慣上網搜索。(3)電腦裡一定有聊天工具，不聯網的電腦是可恥的。(4)對明星的態度只有喜歡和討厭，沒有崇拜，更不會為他浪費時間和金錢。(5)如果一開始對一個人有好感就會一直處下去，每換一個新環境就會交一些新朋友，但始終只對一個人最好。(6)偶而心血來潮就會玩消失，可能只是想看看別人有什麼反應。(7)吃飯是為了活著，活著不是為了吃飯。(8)不要用定好的規矩來約束我們，我們雖不

⁷ 百度百科，〈80後〉，(2012) <http://baike.baidu.com/view/4689.htm> (2012年2月23日存取)。

⁸ 「百度」是中國最知名的搜尋網站，如同 Google 在全球的地位。

正規，但結果同樣會做的很好。(9)出門必帶三樣寶：手機、鑰匙、人民幣。基本是機不離身。(10)經常莫名其妙發呆。因為腦子裡有太多想法，有時都不知道自己在想什麼。(11)很少打電話，經常發短信。不想用聲音交流，只想用文字溝通，哪怕會耗費更多的時間和金錢。(12)喜歡看而不是讀。從小練就了一目十行的本領，看書從來不一個字一個字的讀。

如果我們對他們的特質有以上的基本認識，從事學生福音工作在四十歲以上的同工，就不會對他們行為舉止太大驚小怪。此外，也能學習接納他們的特質，進而做他們的朋友，用適當的方式將福音傳給他們。

二、海外華人福音事工 (Chinese Diaspora Ministry)

Diaspora 是希臘文 (διασπορά) 原意是指散居在巴勒斯坦以外的猶太民族。公元前六十三年羅馬將軍龐培 (Pompey) 介入哈斯摩尼王朝 (Hasmonean Dynasty) 的內戰，攻陷耶路撒冷，將猶大地劃歸為羅馬行省，並扶持海爾卡努斯二世 (Hyrcanus II) 為傀儡。凱旋而歸的龐培帶著一群猶太奴隸為戰利品進入羅馬城，此後這群猶太奴隸就成為義大利散居猶太人的核心。⁹公元七十年，猶太人反抗羅馬帝國，提多率軍圍攻耶路撒冷，聖殿被焚毀。公元 135 年猶太人再次反叛羅馬，叛亂被鎮壓之後，羅馬人把所有的猶太人由巴勒斯坦逐出，從

⁹ Werner Keller, *Diaspora-The Post-Biblical History of the Jews*. (New York: Harcourt, Brace and World, Inc. 1966), 16.

此猶太人開始了近二千年的大流散。¹⁰撇開政治因素，猶太人也因為經濟因素散居各處。¹¹

華人和猶太人相似的地方，一是有同樣悠久的歷史文化，二是華人所在之處，仍舊沿襲自己的語言和文化。而最重要的是，華人人口佔世界人口比例接近五分之一，散居在中國本土之外的華人遍佈世界各地，總數有四、五千萬人，¹²他們被稱為「華僑」(Chinese Diaspora)。其中以東南亞移民的歷史最久，華僑人數約有三千多萬，佔全球華僑人口比例 70%以上。其次一百年前是因修築鐵路移民至北美的華工。近代則出現大量至北美、歐洲各國留學的中國學生。

中華人民共和國的成立之後，在中國的西方宣教差會逐漸撤離中國大陸。以後中國內地會 (China Inland Mission) 等西方差會看見東亞地區海外華人的需要，於是開始了海外華人福音事工。

隨著時代的變化，今日的海外華人福音工作從早期的華僑移民工作，轉變為以新移民為主的事工。這群新移民以商業、宗教、求學、政治等原因離開中國，在海外尋求機會。這是一個上帝所預備的福音禾場。¹³

¹⁰ Martin Goodman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, (New York: Vintage Books, 2007), 490.

¹¹ M. Avi-Yonah, *The Jews under Roman and Byzantine Rule*, (Jerusalem: Schocken Books/Magnes Press, 1984), Chapter I.

¹² Huiyao Wang, “China's Competition for Global Talents: Strategy, Policy and Recommendations”, *Research Report*, Canada: (Asia Pacific Foundation of Canada, May 24, 2012), 2. 根據中華民國僑務委員會的統計，海外華僑總計約為 4,3031 萬人，參《2011 僑務統計年報》，(台北：僑委會，2012)，10。

¹³ Douglas R. Vavrosky, “Diaspora: A Biblical Approach to Missions Then and Now”, Paper at the International Diaspora Workers Conference, Mücke, Germany: 10-15 September 2002, 7.

洛桑會議網上月刊《世界脈搏》(Lausanne World Pulse) 在 2007 年發表關於流動人口的文章：

我們到了重要時機，基督徒需要大步向前，關懷流動人口的需要，他們在未得之民中的最前線，極有潛力，能因著基督徒從主裡得著信心和盼望，回到自己的家園，帶動本色化的教會和宣教運動。¹⁴

這些華人流動人口無論在海外或國內，因著聖靈的工作，信主的人不少，但他們未被建立成為基督門徒，這是今天宣教事奉最缺乏的一環。¹⁵

三、後現代主義 (Postmodernism)

二十世紀後期開始出現一個新的思想革命，它的影響遍及哲學、建築學、文學、心理學、法律、教育學、社會學、政治學、科學各方面，甚至連達爾文主義 (Darwinism) 也相形見拙。¹⁶後現代的方法論以不信任理性或真理假說為特色的世界觀，它是一種心境、意態方式的運動，在文化上的影響擴及教育、電影及其他媒體，在各層面轉變人們的日常生活。¹⁷

後現代主義是對現代主義的一種棄絕。現代主義是指興起於啟蒙時代的基本假定、信仰與價值。現代主義根據邏輯推理，對未來抱持樂觀態度，並且相信進步，對科技與科學充滿

¹⁴ Bryan Galloway, Jessie Rushing, *Migrant Workers: The Responsive Wave*, (2007, accessed March 5 2013); available from <http://www.lausanneworldpulse.com/urban.php/792?pg=4>.

¹⁵ 馮浩濠，〈宣教運動一百年〉，《今日華人教會》，(2010年2月)，7。

¹⁶ 麥卡倫 (Dennis McCallum) 著，《解毒後現代》(The Death of Truth)，(南南南譯，台北：校園，2003)，10。

¹⁷ 同上，10-11。

了信心，並且擁抱人道主義的價值。現代主義認為，真、善、美是世上大多數人所同意的標準。

表 1.1 現代主義與後現代主義的比較¹⁸

主題	現代主義	後現代主義
人的性質	人純粹是物質組成的機器，生活在純粹的物理世界。感官經驗以外別無事物存在。	人是社會這部大機器的齒輪。我們主要是社會動物。
自由意志（自律）	人有自由選擇要走的路，也能自律自主。	人是所屬文化的產物，只不過想像自己自律罷了。
理性觀	人應該是理性主義的理想主義者，只憑感官和理性的依據。	現代主義者所謂不受偏見左右的客觀理性，是沒有的；客觀理性是屬虛構。
進步觀	運用科學和理性，人類在進步。	「進步」是現代主義者用來衡量歐洲文化支配其他文化的代名詞。

後現代主義不認為在藝術或人文科學與社會科學之間存在明顯的區別。它試圖解構，或撕下表象，揭露隱藏在社會內部的結構。它不信任抽象的解釋，並且主張研究最多只能做到描述，因此，所有的描述都具有相同的價值。後現代研究試圖徹底轉變，或拆解社會科學。極端的後現代主義者拒絕接受有個社會世界科學的存在可能性，後現代主義者不信任所有系統化的經驗觀察，並且質疑知識可以通則化或隨時間而累積。¹⁹

¹⁸ 麥卡倫，46。

¹⁹ W. Lawrence Neuman 著，《社會研究方法—質化與量化取向》(Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches)，(朱柔若譯，台北：揚智，2000)，159。

後現代主義社會容許一個包容差異和多樣性的多元文化整體，這是後現代主義多元主義（Pluralism）下的產物。²⁰因此，雖然在後現代主義社會中較能寬容歧見，彼此作良性的互動與競爭，期望塑造一個和諧的社會。但是，後現代主義對福音真理的挑戰卻隨處可見，例如，後現代解構法（Deconstruction）使人不再相信白紙黑字的字面意義，包括聖經。現代主義視宗教為迷信，後現代主義則可接受凡不宣稱自己是普遍真理或權威的宗教。²¹「幾乎所有的後現代主義者都拒絕把真理當做一項目標或是理想來追求，因為那正是現代性的縮影…真理必須參考秩序、規則，與價值；全繫於邏輯、理性，與理智，這些都是後現代主義者所質疑的事物。」²²

表 1.2 後現代社會研究的特徵²³

1. 拒絕所有的意識型態、有組織的信仰，包括所有的社會理論。
2. 強烈地仰賴直觀、想像力、個人經驗與情緒。
3. 充滿了無意義感、悲觀主義，相信世界永遠不會改進。
4. 極端的主體性，認為心靈與外在世界沒有區別。
5. 狂熱的相對主義，相信世界上存在無數的解釋，沒有任何一個特別強而有力。
6. 充滿異質性、混亂、與複雜性。
7. 拒絕研究過去或相異之處，因為只有此時此地是相關的。
8. 相信因果是不可能研究的，因為生命太過複雜，而且變化太過快速
9. 斷定研究永遠無法真正地代表社會世界發生的狀況。

²⁰ Charles Jencks, "The Post-modern Agenda." *The Post-modern Reader*. (London: Academic Editions, 1992), 10-39.

²¹ 麥卡倫，17。

²² Pauline Rosenau, *Post-Modernism and the Social Sciences*, (New Jersey: Princeton University Press, 1992), 71.

²³ W. Lawrence Neuman, 160.

四、唯物主義 (Materialism)

或稱「唯物論」，它認為世界的基本組成物質。只有實質上的物質才是存在的實體，所有的實體和概念都是物質的一種構成或者表達。所有的現象（包括意識）都是物質相互作用的結果。物質決定意識，而意識則是人腦中的生理反應。因此，物質是唯一事實上存在的實體。唯物論是對現實世界的一種解釋，它與唯心主義和心靈主義是相對立的。

機械唯物主義認為，物質世界如同各種機械零件組成的大機器，不會變化，代表人物是費爾巴哈。辯證唯物主義認為，物質世界永遠處於運動與變化之中，互相影響與關聯。代表人物是馬克思、恩格斯和列寧。

五、無神論 (Atheism)

無神論是認為神靈不存在，或者不接受有神論的一種哲學思想和立場。無神論並沒有統一的哲學思想，一些無神論者可能完全否定任何超自然事物，但另一些無神論者可能相信諸如占星術等偽科學。

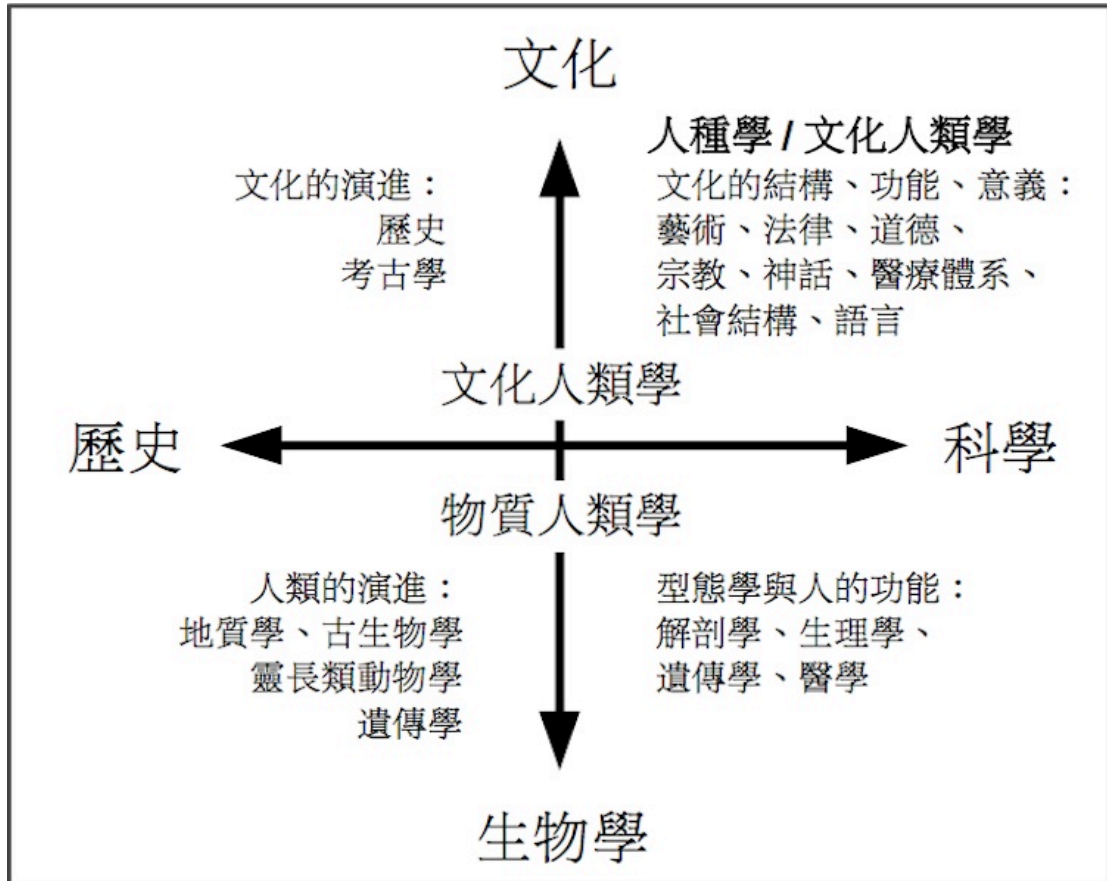
二十世紀在馬克思與恩格斯理論的推動下，無神論應用在政治上。1917年俄國十月革命之後，有短暫的宗教自由，以後史達林主義開始壓迫宗教。蘇聯和其他社會主義國家在推動「國家無神論」形成的同時，也使用暴力手段壓制宗教。²⁴

²⁴ Gerhard Simon, *Church, State, and Opposition in the U.S.S.R.*, (CA: University of California, 2009), 64.

六、文化人類學 (Cultural Anthropology)

文化人類學是人類學的一個研究範圍。人類學有三個特徵：(1)是關於所有的人類的，(2)是跨文化的，(3)是整全性的。

圖 1.1 人類學研究的範圍²⁵



文化人類學是對人類社會及文化的研究，這個分支學科描述、分析、詮釋與解釋人類社會與文化的相似性及相異性。為了研究、詮釋文化的多樣性，文化人類學家從事兩類研究工作：民族誌 (ethnography) 是建立在田野工作的研究基礎上，

²⁵ Robert J. Priest, 〈文化人類學講義〉(Culture Anthropology), (Columbia: Columbia International University, 2009), 7。

而民族學則是建立在跨文化比較的研究基礎上。²⁶本研究的對象是屬於特定範圍的一小群人，需要進行田野訪談蒐集資料，也是描述性的歷程，故符合民族誌的研究方向。

表 1.3 民族誌與民族學—文化人類學的兩個面向²⁷

民族誌	民族學
需要進行田野工作以蒐集資料	運用一系列的研究者所蒐集的資料
通常是描述性的	都是綜合性的
專指一個群體或社群	比較性的/跨文化的

只要有一群人在自然的團體環境中進行交流，都可能是進行民族誌研究的背景。根據特定目的將一群人聚集到受控制的「實驗室」環境當中，對實驗法研究來說是有效的技巧，但卻不符合民族誌所要求的研究背景。真正的民族誌研究要求研究者要置身其中與一群人互動，並觀察這一群人日常生活中原本發生的事。民族誌原本是用來研究小規模、且文化上孤立的社群。以後也可以延伸到大型社會中的一個異限明確的孤立社群，如種族、年齡、社會階層等。到了現在，民族誌的研究更擴展到包括「興趣群體」，甚至是「虛擬社群」²⁸（如 Facebook, Twitter, QQ 等）。

²⁶ 科塔克 (Conrad Phillip Kottak) 著，《文化人類學》(Cultural Anthropology)，(徐雨村譯，台北：巨流，2011)，12。

²⁷ 同上，13。

²⁸ Michael Angrosino，《民族誌與觀察研究法》(Doing Ethnographic and Observational Research)，(張可婷譯，新北：韋伯文化國際，2010)，37。

七、傳道人

傳道人是指在教會團體、教會機構服務的神職人員，可分為牧師、宣教士、傳道師等，或稱為教牧人員。在本研究論文中也使用「福音工作者」這個名稱，它可以指教牧人員，或是指教會裡的一般的信徒領袖。

第二章 文獻探討

文獻探討的目的是為了使研究成果具有一定的學術基礎。因此，本章將以中國教會史、留德學生史、中國學人思想背景、後現代主義、福音處境化及聖經等六個方面來架構本研究論文的理論基礎論述。首先從過去西方教會（景教、天主教及更正教）前來中國宣教的歷史為始，簡要敘述西方教會在不同時期中對中國知識份子的福音工作，並分析其得失。在最後一段簡述中國留學史。第二節則簡述近代以來的留德學生歷史，分析其中的變化成因。第三節要探討過去與現在影響中國知識份子的主流思想。第四節要探討後現代主義對時下中國知識份子的影響。第五節說明福音處境化。最後一節，是聖經的啟示。聖經的啟示是本研究論文一切探討最重要的基礎。

第一節 中國歷史上的知識份子福音工作

一、中國本土

西方教會向中國知識份子傳福音的歷史可以大致可以朝代分為唐朝、元朝、明清及近代四個時期：

（一）唐朝時期：

公元 635 年景教（Persian Nestorianism）的宣教士阿羅本（Alopen）²⁹從波斯來到中國。³⁰ 明朝天啟五年（1625 年）在西

²⁹ Samuel Hugh Moffett, "Alopen", Gerald H. Anderson ed., *Biographical Dictionary of Christian Missions* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1999), 14-15.

安挖掘出「大秦景教流行中國碑」，刻有中文和敘利亞文。石碑上記載，唐貞觀九年（635年），大秦國有大德阿羅本帶來經書到長安，由宰相房玄齡迎接，獲唐太宗接見。自635年開始，景教在中國前後發展了210年。³¹

景教在唐代初期頗得皇帝好感，自唐太宗至唐德宗，景教在貴族之間的發展極快。武后（武則天）信奉佛教，景教受到攻擊，景教教士於洛陽建「大周頌德天樞」，並將景教教義佛教化，始得以繼續發展。唐代宗、德宗時福音已傳至中國部份大城，許多大城建有景教的大秦寺。在德宗建中年間，更立《大秦景教流行中國碑》為紀念。

唐武宗會昌年間（845年）爆發滅佛的會昌法難。景教被波及漸漸式微。因為景教過分依賴帝王和貴族的庇護，故武宗一禁教，便迅速衰落。³²景教並沒有帶給中國很大的貢獻或影響力，有兩大原因：第一，宮庭的內鬥，以致福音不能有效傳播；第二，只與社會的高層人士來往，並未普及深入民間，信者以胡人居多，沒有建立當地的同工，以致與民間的關係距離遙遠。³³此外，景教在中國進行本土化時，大量參考佛教的概念，³⁴被人誤認為是佛教的一個派別。³⁵例如，四福音書的作者，

³⁰ Tsu-Kung Chuang (莊祖鯤), *Ripening Harvest*, 11.

³¹ 梁家麟，《福臨中華—中國近代教會史十講》（香港：天道，1985），17。

³² Max Deeg, "The Rhetoric of Antiquity. Politico-Religious Propaganda in the Nestorian Stele of Chang'an 長安", *Journal for Late Antique Religion and Culture* 1 (2007), 17.

³³ 于力工，《西方宣教運動與中國教會之興起》，（台北：橄欖，2006），19-22。

³⁴ 敘利亞文的榮耀經（*Gloria in excelsis Deo*）第一段翻譯的中文如下：

景教三威蒙度讚

無上諸天深敬嘆，大地重念普安和，

人元真性蒙依止，三才慈父阿羅訶。

其中「無上諸天」、「大地」及「人元真性」是佛教的用語，見 Huaiyu Chen,

均改以「法王」稱呼：馬太是明泰法王、路加是盧珈法王、馬可是摩距辭法王、約翰為瑜翰法王；教堂叫作「寺」；大主教叫「大法王」；教士稱為「僧」。上帝耶和華的稱呼則取敘利亞文 *Alaha* 音譯，叫作「皇父阿羅訶」，亦有按照道教術語，以「天尊」稱之。³⁶

小結：景教失敗的原因如下：(1)在中國佛教及道教影響下，景教有發展成混合主義（Syncretism）的傾向，³⁷景淨所翻譯的三十多卷聖經，借用了很多佛教用語。³⁸但這種妥協只是景教失敗的原因之一。³⁹(2)景教更大的失策是想努力向佛教徒傳福音，而忽略了更重要的儒家知識份子，遂失去了贏得中國的良機。⁴⁰

（二）元朝時期：

元朝開始，由於大量色目人來到中國，使得中國的景教信徒回升。元世宗忽必烈的母親唆魯禾帖尼（Sorghaghtani Beki）

“The Connection between Jingjiao and Buddhist Texts in Late Tang China”, Roman Malek ed., *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, (Sankt Augustin, Germany: Institute Monumenta Serica, 2006), 97-100。

³⁵ Tsu-Kung Chuang, 12.

³⁶ 日本學者在中國的敦煌蒐集到一些景教的文物，不幸在二戰期間遺失一些（Max Deeg, 20）。

³⁷ 見朱謙之，《中國景教》，（北京：人民，1998），122-124。「大秦景教流行中國碑的作者景淨曾著有《志玄安樂經》，教導世人如何得到安樂。經文按照儒家經典《中庸》的格式撰寫，滲入『無為』、『清淨』等中國哲學概念，經文曰：『無動無欲，則不求不為。無求無為，則能清能淨。能清能淨，則能晤能正。能晤能証，則遍照遍境。遍照遍境，是安樂緣。』日本學者羽田亨認為《志玄安樂經》的思想和《道德經》相似，而體制又類似佛經，乃是景教在中國流行後受到佛教和道教影響下的產物。」

³⁸ 蘇文峰，《中國教會史（2009年VCD修訂版講義）》，3。

³⁹ Samuel H. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, Vol. 1: Beginnings to 1500, (San Francisco: Harper, 1992), 313. 另見 Tsu-Kung Chuang, 13。

⁴⁰ Tsu-Kung Chuang, 13。

是景教徒。⁴¹1243年羅馬教宗英諾森四世（Pope Innocent IV）派西班牙方濟會會長柏郎嘉賓（Giovanni da Pian del Carpine）到蒙古帝國傳教，於1246年抵達蒙古帝國上都哈拉和林，晉見蒙古大汗貴由，但是未能說服貴由皈依天主教，於次年返回。⁴²1265年義大利天主教徒尼古拉·波羅和馬飛奧·波羅兄弟（Niccolo and Maffeo Polo）抵達蒙古帝國首都大都（今北京），受到元世祖忽必烈的接見，派遣他們回報羅馬教宗格雷戈里十世，請教廷派遣一百名科學家和宣教士來元帝國。這項邀請計劃因景教對天主教的排擠無疾而終。⁴³

1289年，羅馬教宗尼古拉四世（Pope Nicholas IV）派遣天主教方濟各會（Ordine francescano）神父孟高維諾（Giovanni da Montecorvino）成為羅馬天主教第一位來華宣教士。⁴⁴他從伊兒汗國走海路，途徑印度，1291年抵達中國泉州，於1294年進入元大都，受到元成宗鐵穆耳的歡迎，獲准在大都自由傳教。1299年和1305年分別在大都建成二個教堂，信徒有三萬餘人。⁴⁵

1368年，明朝建立，摧毀了所有外族色彩的事物，包括天主教和聶思脫里派（蒙古語稱基督徒為「也里可溫」）。⁴⁶元

⁴¹ Steven Runciman, *A History of the Crusades*, Vol. 3, (Cambridge University Press, 1954), 246.

⁴² 閻宗臨，《中西交通史》，（廣西：廣西師大，2007），74。

⁴³ “Christianity among the Mongols” (2012, accessed February 2 2013); available from http://en.wikipedia.org/wiki/Christianity_among_the_Mongols.

⁴⁴ Otto Hartig, “John of Montecorvino” in *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 8, (New York: The Encyclopedia Press, 1913), 474. 清黃伯祿編，《正教奉褒》，72, 73。

⁴⁵ 梁家麟，19。

⁴⁶ 同上，「也里可溫」為 Arkaun（或 Arcoun, Arkaiun, Erkeun 之音譯）。

朝滅亡後，明朝仇視一切元朝寵信的宗教，並實行閉關政策，在中國的天主教團體漸告瓦解。

小結：元朝滅亡時，也里可溫教無以為繼的主要原因：(1)多數的信徒是蒙古人和色目人而不是漢人。(2)景教或天主教過度倚賴帝王保護，並百般討好王室。因此被漢人視為統治階層的信仰，在元朝高度的種族歧視和壓迫下，自然不能廣泛地吸引漢人皈依。⁴⁷ (3)傳教士並不看重聖經翻譯工作，以致他們離開中國後，並未留下任何中文聖經譯本。⁴⁸(4)景教與天主教互相對抗，留給漢人不好的印象。⁴⁹

(三) 明清時期：

基督教第三度來華，是明朝時期的羅馬天主教耶穌會 (the Society of Jesus) 首先開拓。耶穌會對於會士 (Jesuit) 的訓練非常嚴苛，一個完全的會士要接受十五年訓練和裝備。學習的範圍遠超過聖經及神學之外，包括了自然科學及人文學科。這就是為什麼絕大部分來華的耶穌會會士，在學問及見識上都是頂尖優秀的人才，所以能對中國產生極大的影響。⁵⁰

最著名的來華傳教士是耶穌會會士利馬竇 (Matteo Ricci)。利馬竇於 1583 年 (30 歲) 到肇慶，於 1601 年到北京。利馬竇為了要把宗教引入中國，不惜穿儒服，苦讀中文，為的是進入中國社會上最有影響力的知識份子和統治階層。他對孔

⁴⁷ 梁家麟，20。另參林治平，〈在中國歷史中的基督教〉，《二十世紀中國基督教問題》，(臺北：正中，1990)，40-41。參蘇文峰，《中國教會史》，9。

⁴⁸ 黎業文，《中國教會歷史講義》，(英國：世界華文聖經學院，2002)，9。

⁴⁹ 同上。

⁵⁰ 梁家麟，23。

子至為尊敬，他認為中國的主流思想是儒家。⁵¹不過利瑪竇不是全盤接受中國文化，他明白儒家有缺陷，他最終的目的是以基督教來「合儒」和「補儒」，以及最後的「超儒」。⁵²這是他對福音處境化的努力。

在耶穌會會士的努力下，中國信徒到明朝滅亡時（1644年）已超過十萬人。其中有皇室人員、朝廷大臣和知識份子，其中以徐光啟和李之藻最為有名。雖然如此，但大多數的中國知識份子仍舊固守民族文化傳統，並不被西方來的新宗教所影響。⁵³究其原因，第一，雖然天主教一時得到皇帝的接納，但高層官員對外來的新宗教並無好感。第二，中國的知識份子喜歡不同型式的融合（syncretism），甚至徐光啟也擁護儒家與基督教的混合（amalgamation）。⁵⁴因著基督信仰在中國的處境化努力不夠深，以致在「禮儀之爭」事件中遭遇極大的挫敗。但無可否認的，利瑪竇的處境化原則是正確的。⁵⁵

清朝取代明朝之後，仍准許天主教繼續傳教。順治和康熙時期，對湯若望（Johann Adam Schall von Bell）和南懷仁（Ferdinand Verbiest）至為友善，也極喜好西洋文化和工藝，對天主教有相當好感。康熙雖然沒有皈依，卻是名義上第一位公開允許天主教在華傳播的中國君主。⁵⁶

因著天主教各修會之間的禮儀之爭，後來導致康熙與天主教的裂痕。天主教在華的黃金時期宣告結束。

⁵¹ Tsu-Kung Chuang, 14.

⁵² 黎業文，25-26。

⁵³ 同上，15。

⁵⁴ 同上，16。

⁵⁵ Tsu-Kung Chuang, 16-17.

⁵⁶ 黎業文，27。

道明會反對耶穌會縱容中國信徒參予祭祖祀孔的拜偶像活動。1704年教宗革利免十一世（Clement XI）全面禁止中國天主教徒進孔廟、祠堂、上墳，以及一切與祭祖祀孔相關的活動，並且委派多羅（Carlo Tommaso）傳達教宗的諭令。康熙在一怒之下，下令將多羅押解至澳門外，又一度將大部分在華的主教和傳教士驅逐。羅馬教宗並不妥協，在1720年委派嘉樂（Jean Ambrose Charles Mezzabarba）領導的使團赴華。嘉樂抵達中國後，了解到在華的傳教事業所面臨的嚴重情勢，私下在教宗禁令之外加添八項特准，容許無宗教性質的祭祖祀孔的禮儀繼續舉行。⁵⁷但此八項特准既為一些修會所反對，亦未能挽回禮儀之爭所造成康熙帝與天主教的裂痕。⁵⁸

至雍正帝即位（1723年），由於他對天主教和西洋工藝並無好感，再加上天主教傳教士曾介入支持他的兄弟與他的帝位繼承之爭，故重申禁教之令，准許地方官員隨意迫害及驅逐教士及信徒。1773年，教宗革利免十四世（Clement XIV）基於政治的理由下令解散耶穌會，傳教事業受到進一步的打擊。在隨後而來的教難及教士極度缺乏的情況下，天主教在中國已名存實亡。⁵⁹

天主教在第十六、七世紀的興衰，指陳了一個重要的事實：如果沒有得到政府的允許，或不能與政府保持和諧的關係，基督信仰很難在中國自由且自然地生長。對皇帝而言，其責任在教化臣民，宗教也必然是在他的監管和控制之下。⁶⁰

⁵⁷ 楊森富，《中國基督教史》，（台北：台灣商務，1978），140。

⁵⁸ 黎業文，28。

⁵⁹ 同上，29。

⁶⁰ 同上。

小結：(1)天主教耶穌會會士以科學知識來贏得中國人的信任與尊重的策略頗為成功，獲得中國皇帝批准他們傳福音的自由和機會。(2)天主教傳教士頗具「道成肉身」的精神，融入中國的文化習俗和禮節，並精通中國的語言文字，進而從事聖經翻譯等工作。⁶¹(3)但天主教內部的禮儀之爭引發清朝時的一百年禁教。祭祖、祭孔等禮儀對當時的中國國情仍是不能改變的文化傳統。⁶²(4)為使中國人較容易接受基督信仰，「補儒」的策略太過強調中國傳統文化的好，反而讓中國知識份子不覺得信耶穌的重要性。⁶³(5)天主教著重教會的聖禮而不重個人得救，以致許多信徒的信仰觀念模糊。⁶⁴(6)耶穌會以中國知識份子為傳福音對象，然而廣大平民百姓卻深受佛教和道教所影響，學者們歸信基督並不能影響平民大眾。⁶⁵

(四) 近代時期：

1. 清末民初的基督新教宣教

自從康熙五十九年（1720年）驅逐西洋教士離境開始，一百多年來禁教法令均一再被重申。清朝中葉以來奉行閉關政策，限制中國與西洋國家往來。外國人禁止學中文，若有人教授洋人中文，將處以死刑。洋人僅可在限定的日期到廣州城外貿易，其餘時間一律不准留在中國境內（澳門除外）。

⁶¹ 蘇文峰，《中國教會史》，7。

⁶² 參見梁家麟，29的評論。

⁶³ 黎業文，14。

⁶⁴ 同上，14。

⁶⁵ 同上。

倫敦傳道會的馬禮遜（Robert Morrison）和米憐（William Milne）是第一批來中國的更正教宣教士。馬禮遜出版《華英字典》、新舊約聖經（1823年）。開設印刷廠、辦雜誌。1818年馬禮遜在馬六甲開辦英華書院培育本地人才，1828年梁發在廣東開設中國第一所基督教私塾。美國公理會伯駕（Peter Parker）在廣州設立第一所有規模的更正教「博濟醫院」。⁶⁶

咸豐八年（1858年）清政府與英、法、美三國分別簽訂了《天津條約》，內容有傳教自由一條。咸豐十年（1860年），清政府與英、法、俄，分別簽訂《北京條約》，全面開禁西方在華傳教，自此打開基督教進入中國的大門。

在此內地開放時期，戴德生（Hudson Taylor）和李提摩太（Timothy Richard）是兩位最主要宣教代表人物。

戴德生在1865年創立中國內地會，其策略為「憑信心過生活、工作」，這樣的生活觀念，帶給中國信徒有很重要的影響。由於內地會重心不放在教育工作（雖然到1992年為止，共辦了四所幼稚園、375所初小、五十八所高小、五所中學、一所學院、五所師範學校及二十一所聖經學校），⁶⁷而以佈道、傳福音、建教會為首要工作。⁶⁸內地會雖然也從事教育和醫療工作，但戴氏認為，一切教育和醫療等服務都只具有工具性的意義，目的是要向中國人宣講福音的內容，⁶⁹盡快、也儘可能地讓他們歸信基督；因此，任何拖延直接宣講的做法皆是不能

⁶⁶ 蘇文峰，《中國教會史》，9。

⁶⁷ 張陳一萍、戴紹曾等編，《惟獨基督：戴德生生平與事工圖片紀念集》，（香港：海外基督使團，2005），134。

⁶⁸ 于力工，73-8。

⁶⁹ 戴氏走的是「福音路線」，參 Tsu-Kung Chuang, 17。

被容忍的。⁷⁰他採平民大眾路線，要求宣教士應深入民間耕耘，但要重質不重量。⁷¹到 1905 年，因內地會的工作而成為信徒的約有二萬二千人。⁷²

李提摩太有自由派思想，他同樣關注直接宣講的工作，但他認為宣教士除了希望他們作個人的決志認信外，更企圖改造他們的思想 and 心態，使他們無論在知識和生活上，都符合信仰（西方）的要求。協助中國西化改革、消除異教主義的作用，長遠地說對福音化中國有根本性的意義，因此他並不視教育僅僅為手段，而是視其為傳教使命的其中一個表達形式。⁷³

李氏的宣教方式可以說是「間接佈道」形式，⁷⁴他注重社會服務和賑災。⁷⁵李氏在官紳中建立了美好形像，結交了不少政府官員。李氏更熱心西化教育和文字工作。他說：「中國朝臣無知乃是無教，中國圖強之要在於教。」李氏認為中國富強，不只要重「西藝」更必重「西政」，並以社會政治、經濟、教育等方面提出具體改革方案。李氏的工作原理：(1)除了靈性外，一定有很好的學術水平，並精通中國文化；(2)注重培育本地精英人才；(3)設立學校、提倡教育做福音的預備工作；(4)政教合一，借政治來推動傳教工作。⁷⁶

⁷⁰ 梁家麟，88。

⁷¹ 蘇文峰，《中國教會史》，19-20。

⁷² 同上，19。

⁷³ 梁家麟，88。

⁷⁴ 黎業文，27。

⁷⁵ 也就是「社會福音路線」，參 Tsu-Kung Chuang, 17.

⁷⁶ 蘇文峰，《中國教會史》，20。

2. 民國初年的反基督教運動

新文化運動是 1919 年五四運動爆發前後由胡適、陳獨秀、魯迅、錢玄同等一些受過西方教育（當時稱為新式教育）的人發起的一次「反傳統、反儒教、反文言」的思想文化革新、文學革命運動。1919 年陳獨秀在其主編的《新青年》刊載文章，提倡民主與科學，批判傳統的中國文化，並傳播馬克思主義思想；另一方面，以胡適為代表的溫和派，則反對馬克思主義，支持白話文運動，主張以實用主義代替儒家學說，即為新文化運動濫觴。⁷⁷

新文化運動時期中國知識界對基督教的四種看法：(1)否定論。全然否定宗教（主要指基督教），提倡科學和理性。(2)取代論。蔡元培：以美育代宗教；胡適之：立德、立功、立言三不朽。(3)選取論。以陳獨秀為代表，在基督教中選取對中國有益的部分接受，如寬恕、博愛、服務精神。放棄基督教中超自然的事物。(4)二元論。宗教和科學是兩種不同領域，兩者各有價值，當並行不悖。以梁漱溟、屠孝實、劉明伯為代表。⁷⁸評估：現在傳福音時，一般會遇到這四種看法。其中持二元論的現代中國知識分子為多。⁷⁹

1919 年中國爆發五四運動，知識份子受到十九世紀西方反基督教的各種主義影響，例如：陳獨秀的唯物主義、胡適之的實用主義、錢玄同的疑古主義等。⁸⁰中國知識份子的國家主義高漲，反帝國主義就是愛國，思想從文化革命走到政治革

⁷⁷ 維基百科，〈新文化運動〉，(2013) zh.wikipedia.org/wiki/新文化运动 (2013 年 2 月 16 日存取)。

⁷⁸ 蘇文峰，《中國教會史》，23。

⁷⁹ 同上。

⁸⁰ 同上，22。

命。1922年北京大學發起「非基督教學生同盟」(非基同盟)，認為基督教是帝國主義或文化侵略，⁸¹後引發國內大學的反對基督教運動。

當時社會中無神論思想流播，1917年，蔡元培出版《以美育代宗教》。中國知識份子高舉科學主義(Scientism)，排斥一切違反自然和理性的神話傳說。⁸²

這個龐大的反基督教運動⁸³(1922, 1924-1927年)的影響至為廣泛和深遠：(1)它是一個大規模的群眾運動，並且立即得到國人的熱烈支持，可見其背後群眾心理的一致趨向。⁸⁴(2)非基連動也是大部分知識份子的共同思想。當時參與討論的都是當時最有名的學者：胡適、陳獨秀、張君勱、丁文江、梁啟超、朱經農、張東蓀、吳稚暉、蔡元培等。只有少數肯定宗教的價值，幾乎無人給予基督教肯定。這些人所信奉的學說和主義都不同，但都不約而同地攻擊基督教。⁸⁵(3)非基運動大致上不採用暴力，而是以理性及學術的討論、筆戰或遊行演說的形式來表達的。這樣的方式影響更易傳遞。在三、四十年代不少作品中，乃可見到反基督教的傾向。非基運動對基督教的種種攻擊，在今日看來仍有相當大的有效性和吸引力，教會若不予以正面的回應，就只會讓此等攻擊繼續存留下去。⁸⁶

⁸¹ 黎業文，35。

⁸² 黎業文，35。

⁸³ 梁家麟，125。

⁸⁴ 同上，136。

⁸⁵ 同上。

⁸⁶ 參梁家麟，136。

小結：因著非基運動的刺激，中國教會開始提倡教會本色化運動，主張自治、自養、自傳，去除西方色彩。⁸⁷在本色化的探索方面。一些基督教的學者積極的思考本色化的含義，在禮儀上和神學上如何因應中國的處境本色化。在神學的本色化方面，吳雷川作了許多中國古典文化與基督教教義的比較，王治心贊成文化融合，韋作民、趙紫宸、謝頌羔等主張基督教成全中國傳統文化，王明道提出基督教與中國文化的二元觀，張亦鏡強調基督教審判文化。學者們各抒己見，為當時的學術界和神學界增添不少討論。⁸⁸

二、海外

（一）近代留學生歷史（1847-1949）

1846年冬，香港「馬禮遜學堂」的美籍校長塞繆爾·布朗因健康因素回美調養，臨行前願提供經費帶三、五名學生赴美留學。⁸⁹1847年容闈及黃寬、黃勝兄弟這三位幼童在美國紐約上岸，成為中國超過一個半世紀留學潮的先鋒。容闈在1854年大學畢業後，回到中國大力推動學童留學，目的是為了學習西方精華，為國培育現代化人才，讓中國更加文明強盛。1872年（同治十一年），第一批官派的三十位小留學生抵達舊金山，隨後又有九十位幼童來美留學。他們學成回國對國家的貢獻非常大，較著名的有詹天佑、唐紹儀、梁敦彥、蔡紹基等人。⁹⁰

⁸⁷ 蘇文峰，《中國教會史》，23。

⁸⁸ 黎業文，37。

⁸⁹ 王奇生，《中國留學生的歷史軌跡：1872-1949》，（湖北教育出版社，1992），3。

⁹⁰ 蘇文峰編著，《海外中國學人事工》，（加州：海外校園，2001），5-6。

第二波留學潮是 1909 年，美國退還庚子賠款溢領部份贊助留學，清朝在頭四年每年派出一百名，以後每年五十名，一直到民國成立後，留美學生人數一直維持一千名以上，到了 1949 年乃有三千九百多人。除美國外，留學國也包括歐、日、俄各國。著名人物有孫中山、蔣介石、周恩來、鄧小平、嚴復、胡適等。⁹¹

第三波是從 1949 年到 1978 年，中國大陸除了留學蘇聯外，多採閉關自守政策。華籍留學生以香港、台灣、東南亞為主，以研究生居多。⁹²

近代留學生成為基督徒著名的例子，有中華民國的建立者孫中山，他十四歲時在夏威夷讀書曾接觸基督教西方傳教士，逐漸接受基督教。1883 年他在香港美國公理會綱紀慎會堂受洗成為基督徒。⁹³後來他在日本、歐美等地僑界領導推翻滿清政府的革命運動，⁹⁴建立了亞洲第一個民主共和國。⁹⁵

宋尚節九歲信主，十九歲到美國留學，就讀俄亥俄州衛斯理大學、俄亥俄州立大學，以及紐約協和神學學院（Union Theological Seminary），並於 1927 年將自己再次奉獻給神。⁹⁶因他向神學院師生傳福音而被關入精神病院六個月，在他離開精

⁹¹ 同上，6。

⁹² 蘇文峰編著，《海外中國學人事工》，6。

⁹³ 中山市檔案信息網，〈孫中山在香港加入基督教時的受洗名單〉，（2011）<http://www.zsda.gov.cn/plus/view.php?aid=284516>（2013 年 2 月 13 日存取）。

⁹⁴ 「宋慶齡對於孫中山作為基督教徒的理解，認為孫中山「從來沒有感覺到耶蘇教義和他自己的主義之間有任何矛盾。對他來說，社會革命就是把基督教義付諸實施。」基督教義中提倡的平等與博愛，成為他們進行革命的武器。」見《斯諾文集》第一卷（重慶：新華，1984），109。

⁹⁵ Mark A. Kishlansky, *Fundamentals of National Reconstruction Vol. 2, Sources of World History*, (New York: HarperCollins, 1995), 281-85.

⁹⁶ Leslie T. Lyall, *A Biography of John Sung*, (Singapore: Armour, 2004) 43.

神病院回到中國的船上，他將除了博士學位證書之外的所有證書全投入海中，回國家成為中國最著名的佈道家，奮興中國及東南亞各地的教會。⁹⁷

圖 2.1 孫中山在香港加入基督教時的受洗名單⁹⁸

1 朱毓林	香港	Removed
2 孫日新	香山翠亨鄉	
3 八媽	省城	Removed
4 陸中桂	香山翠亨鄉	Deceased
5 唐雄	" " 唐家 "	
6 任顯德	香港	
7 宋連好 小	" "	Removed
8 宋江燭 小	" "	Deceased
9 周慈愛 小	" "	"
10 任顯日 小	" "	"
11 陳神重	恩平長濠村	

評論：從 1847 到 1949 年這一百年的的歷史上，中國出現了一支逾十萬的留學生群體。這個群體是封建傳統的中國走向現代化過程中的新興力量，他們處在中西歷史文化衝突的焦點上。他們的背後是幾千年歷史的文化傳統，前方是盛極一時的西方文化。他們在文化傳統上面臨離異與回歸兩難處境，又肩

⁹⁷ David Smithers, *John Sung: Apostle of Revival*, (2006, accessed February 15 2013); available from http://www.watchword.org/index.php?option=com_content&task=view&id=43&Itemid=43.

⁹⁸ 名單中的「孫日新」即孫中山，是他受洗時的教名。圖片來源：廣東省地方史志編纂委員會，《廣東省志·孫中山志》。此文獻現存於香港孫中山紀念館。

負著西學東漸與華風西被的雙重任務。這一群體對中國現代化的影響，遠遠超過其他群體，他們對中國近代歷史的影響極大，無論是浴血奮戰的革命家、政治家、學術教育界的鉅子，也有官僚政客、割據一方的軍閥。無論正面或負面，都影響著中國近代歷史的整個層面。⁹⁹

表 2.1 中華民國首屆南京臨時政府內閣學歷背景¹⁰⁰

陸軍總長	黃興（留日）	次長	蔣作賓（留日）
海軍總長	黃鐘英（留英）	次長	湯薌銘（留英）
司法總長	伍廷芳（留英）	次長	呂志伊（留日）
財政總長	陳錦濤（留美）	次長	王鴻猶（留日）
外交總長	王寵惠（留日、美）	次長	魏宸組（留法）
內務總長	程德全	次長	居正（留日）
教育總長	蔡元培（留德）	次長	景耀月（留日）
實業總長	張謇	次長	馬君武（留日、德）
交通總長	湯壽潛	次長	于右任（留日）

表 2.2 民國初年國會議員教育背景¹⁰¹

傳統功名出身	94 人	18.84%
國內新式教育	147 人	29.46%
國外留學出身	258 人	51.7%

表 2.3 民國初年兩大政黨要員教育背景¹⁰²

類別	國民黨	進步黨
傳統功名出身	16.85%	22.35%
國內新式教育	15.73%	5.89%
國外留學出身	67.42%	71.76%

⁹⁹ 參王奇生，1。

¹⁰⁰ 王奇生，206。

¹⁰¹ 同上。

¹⁰² 同上。

在中國思想界方面，留學英國的嚴復（1854-1921）所翻譯的赫胥黎（Thomas Henry Huxley）《天演論》（*Evolution and Ethics*）影響了中國超過一世紀之久。甲午海戰的慘敗後，中國再次面臨了危亡關頭。這本書在光緒二十三年（1897年），首刊於《國聞報》的增刊《國聞彙編》上，次年（1898年）正式出版。這是一本宣傳達爾文生物進化論的通俗小冊子，書的前半部分講進化論，後半部分講倫理學，嚴復選譯了部分導言和講稿的前半部分。但他翻譯此書不盡依原文，而是有選擇地意譯，甚或借題發揮。¹⁰³

該書的出版產生了巨大的社會回響，維新派領袖康有為見此譯稿後，對嚴復大加讚嘆。1899年梁啟超在《清議報》發表文章〈自由書·豪傑之公腦〉，從此「物競天擇」、「優勝劣敗」、「適者生存」、「天演進化」等都成為報章雜誌之專有名詞，中國學子朗朗上口，如胡適之的名字，就是取「適者生存」的意思。¹⁰⁴陳炯明讀法政學堂時，受此書影響，取字「競存」。鄧鏡人將長子鄧昌明取名為「演存」，字「競生」。魯迅在文集

¹⁰³ 俞政的《嚴復著譯研究》描述：「嚴復一生著、譯甚多。他在翻譯西方論著的時候，常常摻雜己意，還要附加大量按語；有些譯作甚至帶有不同程度的改編（如《天演論》、《名學淺說》）；因此，人們把他的翻譯作品稱為譯著。意思是說他的譯作中的不少內容相當於他的著作，反映的是他自己的思想。」（蘇州：蘇州大學，2003），前言2。

¹⁰⁴ 《四十自述》：「《天演論》出版之後，不上幾年，便風行到全國，竟做了中學生的讀物了。讀這書的人，很少能了解赫胥黎在科學史上和思想史上的貢獻。他們能了解的只是那『優勝劣敗，適者生存』的公式在國際政治上的意義。在中國屢次戰敗之後，在庚子辛丑大恥之後，這個『優勝劣敗，適者生存』的公式，確是一種當頭棒喝，給了無數人一種絕大的刺激。幾年之中，這種思想像野火一樣，延燒著許多少年的心和血。『天演』、『物競』、『淘汰』、『天擇』等等術語，都漸漸成了報紙文章的熟語，漸漸成了一班愛國志士的『口頭禪』。」（北京：中國文聯，1993），48。

《朝華夕拾·瑣記》中說在學校生活中最大樂趣是「吃倭餅、花生米、辣椒，看《天演論》」。¹⁰⁵

此書向中國人發出了與天爭勝、圖強保種的吶喊。《天演論》結合了達爾文生物進化論及西方哲學思想，使當時的中國知識界如獲至寶，產生了振聾發聵的影響。《天演論》的發表產生的衝擊波不僅在當時，而是影響了幾代人，並奠定了嚴復在中國近代思想界的地位。而這樣的影響，對中國知識份子接受基督信仰，無疑產生了極大的攔阻。無神論充斥知識界，進化論主宰中國教育界一百多年，再再都是基督教會要克服的關口。

（二）中共建政後的福音工作改變（1949-1977）

1949年中國共產黨贏得內戰勝利之後，新中國不再歡迎外國宣教士繼續留中國工作，西差會被迫紛紛撤離中國大陸。中國內地會（China Inland Mission）是當時唯一一個單以中國為宣教工場的差會。1952年，時在澳洲召開緊急會議的總主任侯頓（Bishop Frank Houghton）發出電報給在香港總部及各國辦公室，他說：

放長繩索，加強木樁。在為中國迫切禱告的同時，確信宣教事工要探究未滿足的需要，預備進入一個全新的工場——從泰國到日本。哈該書 2:5「那時，我的靈住在你們中間，你們不要懼怕。」¹⁰⁶

¹⁰⁵ 魯迅，〈瑣記〉，《魯迅選集》第一卷，（北京：人民文學，1983），435。

¹⁰⁶ Leslie T. Lyall, *A Passion for the Impossible*, (Chicago: Moody Press, 1965), 188.

此後，中國內地會發現東南亞地區有一千萬華人（Chinese diaspora），甚至在日本也有華人社區存在。許多來自新加坡、馬來半島、婆羅洲、馬尼拉、東京和曼谷的邀請接踵而至。¹⁰⁷在東南亞地區的華人喜歡群聚在一起，或是聚集居住存一些大城中：新加坡、曼谷和馬尼拉。許多華人教會在菲律賓、婆羅洲、泰國和其他更遠的地方被建立起來。他們呼求有中國背景的宣教士前來幫助他們。¹⁰⁸一方面為中國教會持續禱告，另一方面將傳福音傳給東南亞的未得之民，便成為中國內地會新的雙重使命。¹⁰⁹

東南亞的華僑大多來自福建和廣東，而韓國的華僑來自山東；香港和台灣的華人則來自中國各省。這些地方便成為海外華人福音事工的開始。其他西差會和西方各宗派教會也開始意識到海外華人福音事工的重要性，陸續開始針對全球各地的海外華人群體展開福音工作。¹¹⁰特別是針對留學生的工作。

（三）改革開放後的海外留學生工作（1978-）

在北美的留學生於 1950 年代開始成立查經班。1960 年代，美國因為受到了前蘇聯發射了人造衛星的刺激，決定撥給大學大量的研究經費發展科學，這些大學便提供大量的獎學金吸引人才，造成了台、港等地華人學生的留學潮。北美大學校

¹⁰⁷ Leslie T. Lyall, *A Passion for the Impossible*, 189.

¹⁰⁸ Anne Hazelton, ed., *The Hand that Guided*, (London: China Inland Mission, 1952), 12.

¹⁰⁹ Anne Hazelton, 14.

¹¹⁰ 例如，撤離中國的宣道會在包忠傑（Rev. Paul H. Bartel）與莊寶石的合作對，在 1961 年於加拿大雷城建立北美第一間華人宣道會。他認為歐、亞、非、東南亞、北美有數千萬的華人，這是何等大的福音工場。參羅腓力編著，《宣道與中華》，（香港：宣道，1997），237-8。

園的查經班因此紛紛成立。這些遍佈北美各大學校園，漸成為七〇、八〇年代北美華人教會的主力。¹¹¹1978年中國開放留學政策，三十幾年來已有成千上萬的中國學生及學者到海外，成為第四波的留學潮。他們存著開放的心胸踏出國門，要使「中國走向世界，世界走向中國」。¹¹²

1989年之後，因六四天安門事件的影響，從中國大陸來的北美留學生開始湧入華人教會和查經班。¹¹³加上1992年鄧小平南巡講話後掀起的經濟開放新高潮，成千上萬的各類移民湧向海外。這一波從小接受無神論、進化論、唯物論教育的知識份子，來到西方國家後，最大的文化震撼不單是學業、語言、社交、法制、經濟，也包括對基督教的接觸。¹¹⁴

九〇年代起，中國留學生的數目已漸漸超越台灣，成為美國所有外籍學生之首。1992年鄧小平南巡講話掀起經濟開放的新高潮，出國之風正熱，各類移民湧向海外。¹¹⁵直到今天，每年有數以萬計的中國人移居海外，他們的理由和幾百年前他們的祖先沒有太大的不同。他們可能為了經濟、宗教自由、教育或政治的目的而離開中國。這批人當中有些是中國知識份子的精英，是一片廣大待收的禾田。如果在他們留學期間引領他們歸信基督，將來對中國教會的復興與社會的改造，會有極大的影響。

¹¹¹ 蘇文峰編著，《海外中國學人事工》，6。

¹¹² 海外基督使團編，《中國事工講座》，（香港：海外基督使團，1994），8-1。

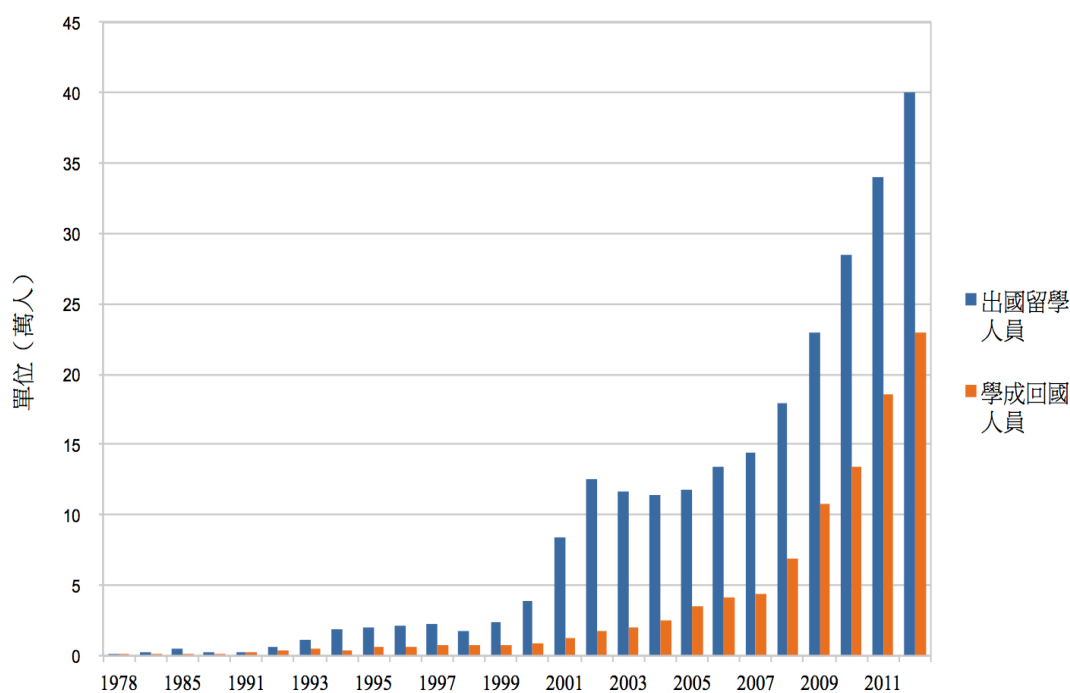
¹¹³ 周功和，《正反不合：現代、後現代、聖靈的時代》，（台北：校園），122-123。

¹¹⁴ 蘇文峰編著，《海外中國學人事工》，7。

¹¹⁵ 同上。

從 2007 年開始，中國留學出國人數呈現爆炸性增長，主要因素是跟中國經濟崛起有關。至 2011 年止的總數已達 224 萬人。預測從 1978 到 2012 年的出國留學總數將達到 265 萬，而 2012 年的出國留學人數則逼近 40 萬人。而留學回國人員總數在 2011 年已近 82 萬人。其中，僅 2011 年留學回國人數就已達到 18.62 萬人。¹¹⁶

圖 2.2 中國留學人數變化圖（1978-2012）¹¹⁷



¹¹⁶ 中國教育在線，〈2012 年中國教育在線出國留學趨勢調查報告〉，(2013) <http://www.eol.cn/html/lx/report2012/report1.shtml> (2013 年 2 月 16 日存取)。

¹¹⁷ 中華人民共和國國家統計局編，《中國統計年鑑 2012》，(2013) <http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2012/indexch.htm> (2013 年 2 月 18 日存取)。

圖 2.3 中國自費學生留學國比例（2012 年）¹¹⁸

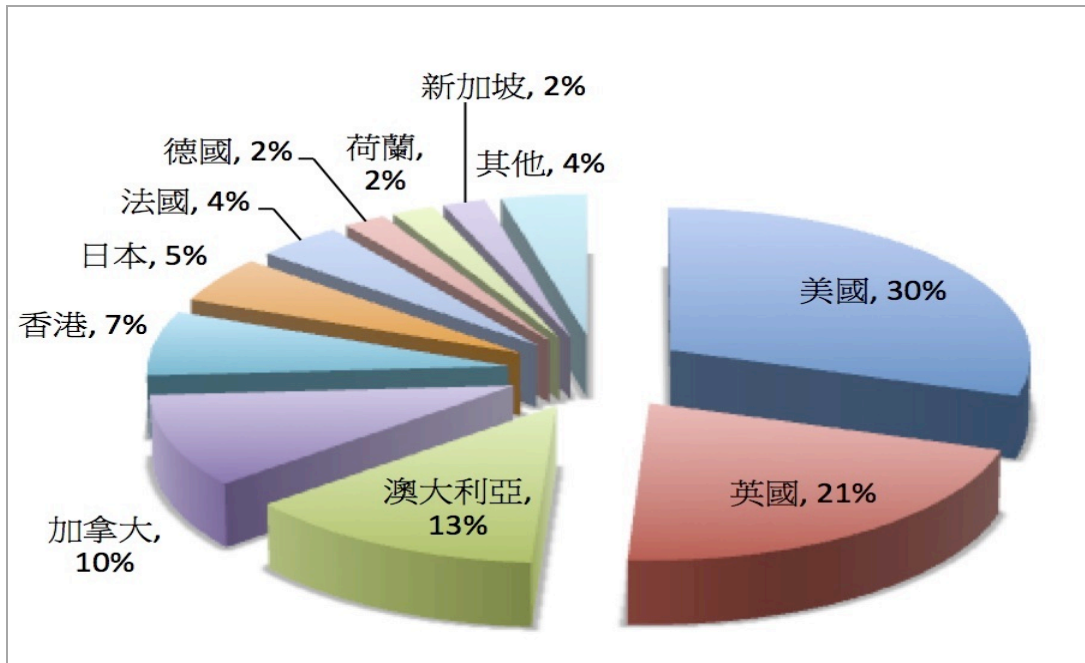
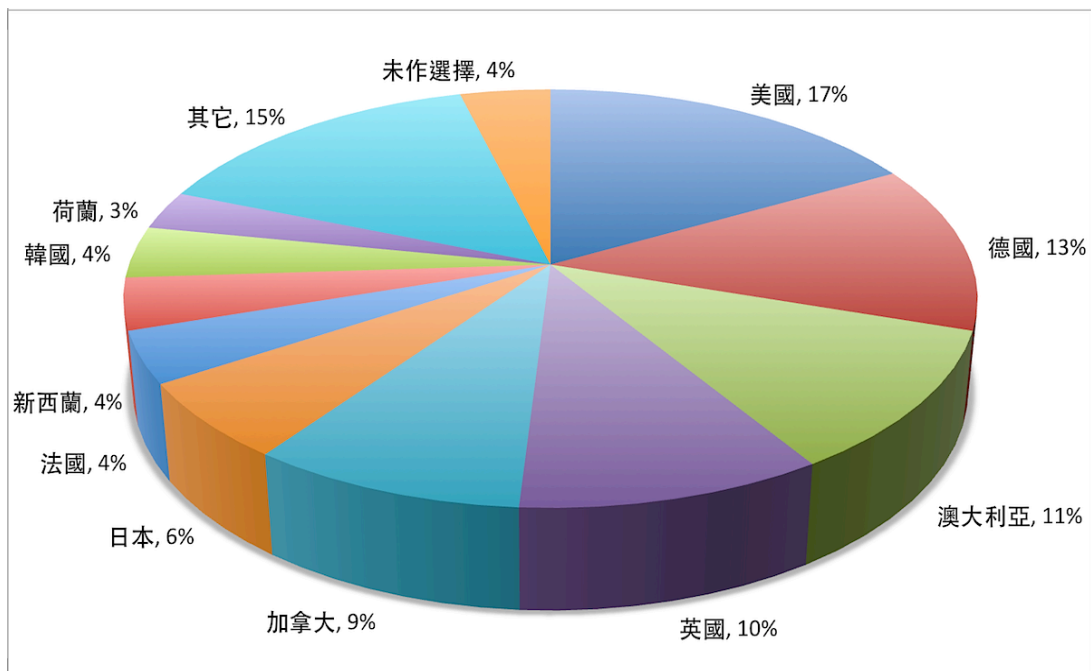


圖 2.4 中國出國留學生目前留學的國家¹¹⁹



¹¹⁸ 中國教育在線，〈2012 年中國教育在線出國留學趨勢調查報告〉，（2013）
<http://www.eol.cn/html/lx/report2012/report1total.shtml>（2013 年 2 月 11 日存取）。

¹¹⁹ 朱佳妮，《中國出國留學生教育適應狀況的研究》，（碩士論文，上海交通大學，2008），20。

第二節 中國留德學生歷史

一、近代（1876-1911）

中國學生留德的第一階段是在鴉片戰爭之後，1876-1889年（光緒二年到光緒十五年），李鴻章想以夷制夷的辦法，利用德國牽制英、法在華勢力，學習的科目多以軍事為主。1876年李鴻章派遣七名淮軍青年軍官留學德國。¹²⁰

第二階段為1890-1900年（光緒十六年到庚子新政之前），這時的留德教育不再以「利益交換」為考慮，學習的科目除軍事之外，部份學生也往鐵路、法律等實務方向發展。他們在留德期間被派往駐德署館襄助館務，並為以後的外交工作奠定基礎。因此，他們以學習語文為主，實務科目為輔。

第三階段是庚子新政之後（1901年），因為日本明治維新中期轉向專門仿效德國，並在對外戰爭中展現其學習德國的成功經驗。使不少人轉向德國學習，連政府官員也重視派往德國留學的重要性。從軍事到法政、商務、醫學、教育和音樂等科目。¹²¹

1903年兩江總督張之洞從陸師學堂畢業生中選派八人赴德學習陸軍，湖廣總督端方在湖北各學堂中選派八人留德，學習實業。1905年京師譯學館選派五名優等分生分赴英、德、法、俄四國留學。1906年袁世凱動用天津海關的關稅收入，選派五人留德。1907年德國柏林東文大學聘請四名中國學生

¹²⁰ 王奇生，54。

¹²¹ 林永昌，《清末民初中國留學德國之研究（1876-1917）》，摘要，國立中學大學歷史系碩士論文，1999。

教授漢語，一面在柏林大學學習。1911年浙江招考二十人分送英、德、法、比四國學習實業。¹²²

據清政府駐歐機關呈報，在1908至1910年，中國留德學生有七十七人。¹²³這個時期的留歐學生以官費為主，自費生比例少，原因是留歐費用高昂，非一般人所能負擔。自費生較著名的有蔡元培，他赴德留學時（1907年）已年過四十。¹²⁴後來清政府規定官費留歐學生年紀不能太大，也不能太小，規定十五到二十五歲，有中學畢業程度且通外文者。對留歐年限也有三至七年的規定。¹²⁵甚至對於留學生修讀的科目也有規定，清政府害怕學文、法、政、商科學生易產生革命意識，刻意鼓勵學生修習醫、農、工、格致四科。¹²⁶當時留歐的畢業學生，得到學士學位超過三分之二，碩士及博士學位者不到三分之一。這在二十世紀初的中國，由於教育基礎薄弱，留歐學生要從外國的中、小學讀起，最後取得大學文憑是非常不易的事。他們除了付出時間、金錢和精神以外，更重要的是他們也有一顆救國救民的宏願。¹²⁷

¹²² 王奇生，55-56。

¹²³ 王煥琛，《留學教育：中國留學教育史料》，（台北：國立編譯館，1980），612, 640, 683。

¹²⁴ 王奇生，58-59。

¹²⁵ 王奇生，59。

¹²⁶ 同上，58。

¹²⁷ 當時在德國柏林大學冶金科攻讀的馬君武，曾作詩抒發其志：

故鄉吾負汝，歲歲遠別離；

萬里生還日，六洲別戰時；

疾聲喚獅夢，含淚拜龍旗；

吾歲今方壯，服煥或有期。

原詩刊登於《教育雜誌》第二年第11期。參王奇生，60。

二、民國時期（1912-1949）

民國前期，孫中山倡議選派「稽勳留學生」¹²⁸出國留學培育人才，由北京政府稽勳局選派（1912-1913年），當時共有七十七人被派往歐、美、日各國學習。¹²⁹其中被派往德國者有四人。¹³⁰自1914-1915年的官費留學生統計，以留日學生最多，留德學生為27人。¹³¹

表 2.4 留學日、美、歐各國官費學生統計表（1914-1915）

國家	日本	美國	歐洲（合計 218 人）						
			法	英	德	瑞士	比	義	奧
人數	1,107	510	103	59	27	14	11	3	1

第一次世界大戰之後，留德學生絡繹不絕，1924年僅柏林一地就有近千名中國留學生。王奇生認為，留德人數增多主要有這樣幾個因素：(1)戰後德國通貨膨脹，馬克大跌。(2)五四以後，中國青年求知欲旺盛。(3)一些中國青年渴望了解戰後德國的重建過程，以便中國仿效借鑒。少年中國學會領袖王光祈就懷著這樣的願望，在1920年留學德國。(4)中國在一戰期間對德宣戰，戰後廢除不平等條約，中國與德國簽訂了平等的邦交協定。協定簽定之後，1921年德國歸還1900年從北京掠奪的天文台儀器；一批留德學生成立中德文化研究會；翌

¹²⁸ 此名稱是因為這一批留學生多為有功於辛亥歎命的青年，或是對辛亥革命有功人士的子弟。他們出國留學雖由國家提供公費，但不歸教育部的辦理方式，改由臨時成立的「稽勳局」，按「酬勳」辦理。參《政府公報》，第88號，1912年7月。

¹²⁹ 賴淑卿，〈民初稽勳局與稽勳留學生的派遣〉《國史館館刊》第二十二期（2009年12月），61。

¹³⁰ 賴淑卿，77。

¹³¹ 魏善玲，〈民國前期出國留學生的結構分析（1912-1927）〉《華南農業大學學報（社會科學版）》，2012年第1期（第11卷），141。

年，北大德文教授顧孟余等成立中德文化協會；1923年，西門子中國公司經理勃呂歇爾組織德國工程師中國協會；1925年，德國法蘭克福大學創辦中國研究院。中德兩國之間的科技文化交流逐漸加強。

當時國人十分推崇德國的醫學、化學和機械工程等學術，造成了中國青年願意前往德國留學的熱潮。¹³²1925年以後，德國通貨膨脹得到控制，物價和生活費用躍居歐洲各國之首，留德人數又出現了驟減，1925年為232人，1926年為214人，1927年減為193人，1928年減為174人，1929年再減為153人。¹³³在這裡我們發現，留學國的選擇與國際局勢有一定程度的關聯。¹³⁴

進入1930年代，留德人數有所回升。依據《蔡廷鍇自傳》的資料，當時留德學生約四百多名，半數在柏林，其餘半數散居德國各地。¹³⁵許多國民黨要人紛紛派子弟到德國深造，如考試院長戴季陶的兒子戴安國，司法院院長居正的兒子居伯強，蒙藏委員會副委員長黃慕松的兒子黃維賢、黃維恕，河南省主席商震的兒子商鼎霖，甚至蔣介石也送兒子蔣緯國到德國學習軍事。中國權貴子弟群趨之地往往是當時留學的熱點。到1937年留德學生人數增至700人，80%為自費生。¹³⁶

¹³² 王奇生，82-83。

¹³³ 同上，83。原始資料：丁建弘，〈視線所窺，永是東方——中德文化關係〉，周一良主編，《中外文化交流史》，（河南人民，1989）。

¹³⁴ 魏善玲，142。

¹³⁵ 王奇生，83。參《蔡廷鍇自傳》下，（哈爾濱：黑龍江人民，1982），334。

¹³⁶ 王奇生，83-84。原始資料：〈我國留德學生之狀況〉，《興介日報》，1937年3月5日。

王奇生指出，這個時期的留德熱有三個原因：(1)國民政府鼓勵青年出國學習工科，德國在這方面最擅長。(2)九一八事變後，蔣介石聘請大批德國軍事顧問，又選派現役軍官赴德深造，如邱清泉、周鴻恩、楊彬等。(3)德國大力爭取中國學生赴德深造。¹³⁷對日抗戰之後留德學生銳減，至德國發動第二次世界大戰以後完全停止。

與留學英、美的學生相比，留德學生具有一些獨特之處。在當時以德文為主的大學僅有同濟、同德等少數幾所學校，所以留德學生的來源較為集中。其次是他們所學的專業，集中在醫學、化學、機械、電機和軍事等學科。根據 1937 年的資料，700 位留德學生中，學工程者佔 50%，學醫及軍事者佔 40%，學文科的僅佔 10%。另據袁同禮統計，在 1907 至 1961 年期間，共有 732 人留德學生得到博士學位。¹³⁸

當時的德國人有著強烈的國家民族意識，留德學生也受到他們的感染。相對留英、美學生對國內政治比較冷漠，留德學生比較參與。留美學生較多參與社交生活，留德學生較少，這與當時德國大學的學習風氣有很大關係。¹³⁹

三、開革開放之後的留學生福音工作（1978-）

自 1978 年德國接受越南難民開始，有越南華裔難民（Boat-People）的福音工作，當中也有一些知識份子。德國海外基督使團（OMF [Overseas Missionaries Fellowship] 前身為中國內地會）宣教士葛忠良（Siegfried Glaw）夫婦及英國基

¹³⁷ 王奇生，84。

¹³⁸ 王奇生，85。

¹³⁹ 同上。

督教華僑佈道會（COCM）差派陳景吾牧師夫婦開始接觸這些難民，並開始一些小型查經班。¹⁴⁰

1979 至 1980 年第一批中國學者及留學生來到德國。德國 OMF 意識到華人福音工作的機會。葛忠良宣教士夫婦決定放棄返回台灣工場接受神的呼召，留在德國從事華人福音工作。他們於 1979 年在漢堡成立中文圖書館（Chinese Lending Library）開始文字佈道工作，1986 年將圖書館搬至漢諾威，提供免費基督教書籍郵寄借閱服務給在德華人。1985 年在 OMF 和 Gnadauer Gemeinschaftsverband 兩個機構的支持下，成立「德華福音友會」福音機構（Friends of Mission to Chinese in Germany, 簡稱 FMCD），成立一個各教會及機構的合作平台，以便為了：(1)廣邀教會和基督徒的參與；(2)邀請其他宣教機構的華人宣教士投入；(3)堅固華人基督徒在華人當中的見證，並且與他們一同向華人傳福音。¹⁴¹

透過 FMCD 與台灣、美國、香港等地華人教會及德國教會的合作，差派華人宣教士來德國事奉，並成立華人福音事工同工會議。1993 年於 Mücke 舉辦第一次全德華人福音營會。1999 年復活節，首屆全德華人造就營在德國南部紐倫堡舉行，參加者有 240 人，比原先預計的人數高出一倍。¹⁴²以後每年復活節期間的基督徒造就營，就成為全德國華人最大型的常態性聚會。

¹⁴⁰ Siegfried Glaw, “Germany Field Report”, Paper at the International Diaspora Workers Conference, Mücke, Germany, 10-15 September 2002), 1.

¹⁴¹ Siegfried Glaw, 1.

¹⁴² 鄧柏堅,〈從東方到西方〉,《知難而進—迎向亞洲宣教挑戰》,葉李笑英、馮鄭珍妮編,(香港:海外基督使團,2001),59。

除了邀請各地華人講員舉辦營會外，FMCD 也提供福音小冊及培訓課程資料。鼓勵德國人參與餐福事工，向餐館工作的華人傳福音。從 1980 年代德國僅有漢堡、漢諾威、西柏林等少數幾個查經班開始，到目前全德已有六、七十幾個聚會點，其中包括十幾個教會、四十多個獨立團契和查經班(見圖 2.4)。

四、德國華人福音工場現況

在 FMCD 的先導下，陸續有台灣、香港、北美等地華人教會、機構，及短宣隊加入德國的華人福音工作。1990 年代在救世傳播協會(ORTV)、台灣浸信會聯會的宣教士，以及其他德國教會機構的努力下，在德國向政府註冊成立第一波的華人教會(司圖加特 1989 年，柏林、紐倫堡 1994 年，法蘭克福 1995 年)。¹⁴³以後第二波有杜塞道夫(2001)、慕尼黑(2004)、萊比錫(2007)、漢堡(2008)、多蒙(2011)、柏林宣道會(2013)等華人教會註冊登記成立。

在德國各地華人當中事奉的宣教士及全職牧者，組成「德國華人教牧同工會」，每兩個月聚會一次，共同商議全德性華人福音事工，並為各地的需要禱告。

目前常設在德國參與德國華人福音工作的機構和差會有：海外基督使團、FMCD、歐洲校園事工(ECM)、黎明啟、海外校園雜誌等。華籍宣教士和傳道牧者近三十位，¹⁴⁴德籍宣教士有六、七位。¹⁴⁵

¹⁴³ 各地華人教會成立的時間、背景及經過，請參閱「生命之糧」網頁 <http://www.zoee.de/gemeinde.html> 所提供的各地教會網址連結。

¹⁴⁴ 華籍同工來自不同的教會或差會，以來自北美者佔多數，香港其次，台灣最少，近來已有中國籍同工加入事奉行列。

¹⁴⁵ 有 OMF 及 Liebenzeller Mission(黎明啟)的宣教士，他們過去都曾在

圖 2.5 德國華人基督教團體分佈情形



雖然德國的華人教會團體的數目達到六、七十個，但德國華人基督徒的比例，僅佔全體華人的 1% 左右。¹⁴⁶其原因有二：第一，在德國事奉的全職教牧人員不足，僅十五個地方有傳道人長住，許多小團契和查經班一旦帶領者畢業離開，在缺乏合

台灣宣教。

¹⁴⁶ 這個比例是按照德國華人約 11 萬，而華人基督徒總數估計不到一千人。另參閱 <http://www.zooe.de/Forum/chineseforum.html> 所提供之歷屆德國華人福音事工壇論會議記錄。

適接棒者的情況下往往影響聚會的維持。；第二，教會團體的信徒多數信主不久，屬靈生命和事奉經驗不足，而且留學生流動性大，使得教會缺少足夠時間栽培出成熟的信徒領袖。

圖 2.6 德國各大學院校分佈圖¹⁴⁷



¹⁴⁷ Bundesministerium für Bildung und Forschung (德國教育部), “Hochschulen in Deutschland” (2013, accessed February 19 2013); available from <http://www.bmbf.de/de/6574.php>.

如圖 2.5 所示，留學生較集中的地區為柏林、漢堡、魯爾區—杜塞道夫—科隆、法蘭克福—美茵茲—曼海姆—海德堡、司圖加特、慕尼黑，以及萊比錫—德勒斯登。這些地區都是留學生福音工作的重要據點，華人傳道人和宣教士多在這些地方的主要城市駐守，並可兼顧周圍較小的查經班。以法蘭克福為例，它可往南、往北、往西照顧附近的小查經班。不過有的查經班路途遠（如：法蘭克福北邊一百公里的馬堡 Marburg），對於宣教士的體力、精神，以及經費上是加倍的負擔。

五、中國留學生統計數據

在德國大學及研究所就讀的中國留學生，依據德國教育部的統計歷年都高居外國留學生第一位。唯一例外的是 2011/2012 冬季學期佔外國學生總數的第二位，該學期的中國留學生有 24,443 人，佔所有外國學生的 9.7%（見表 2.6）。¹⁴⁸按德國統計，未入德國籍的中國移民加上目前已在大學院校也讀的在學學生已超過十一萬人。如果加上準備大學入學考試的學生、短期交流訪問學人，以及已經入籍的中國人，估計可達十二、三萬人。

近八年的中國留德學生資料分析，整體留德學生的成長從 2005 年起有逐漸上升的趨勢，以 2007 年開始的增幅最大（見表 2.6 及圖 2.6）。

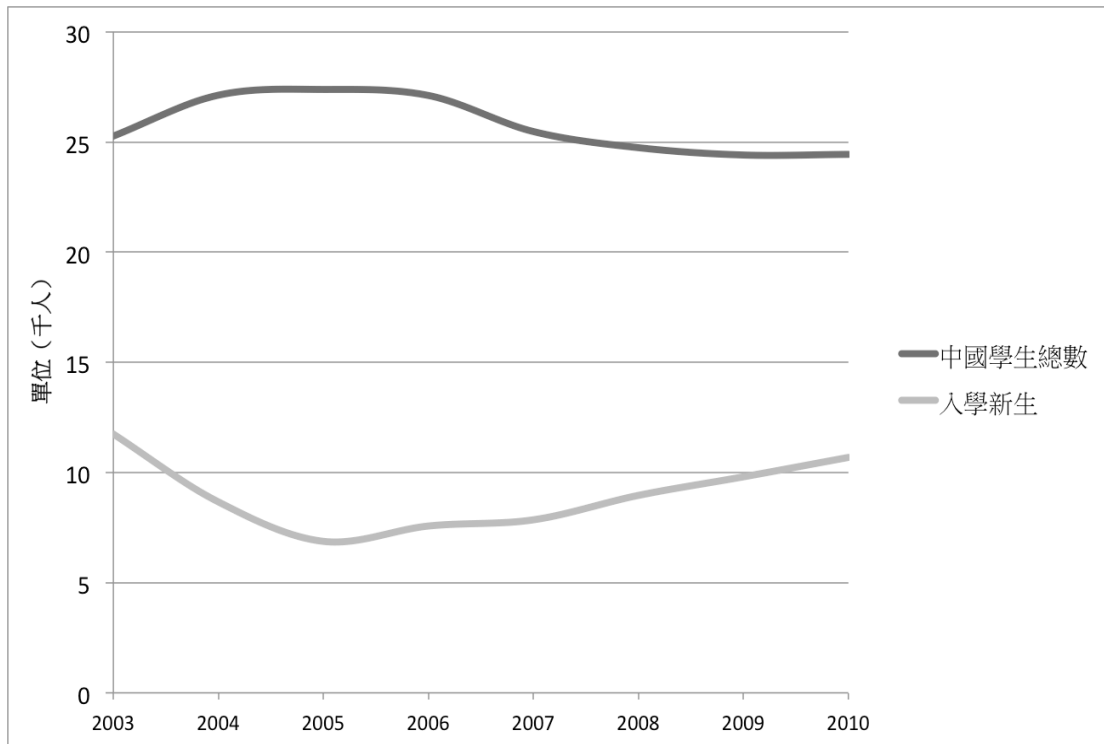
¹⁴⁸ Statistisches Bundesamt, *Bildung und Kultur: Studierende an Hochschulen, Wintersemester 2011/2012* (Fachserie 11, Reihe 4.1), (Wiesbaden: Statistisches Bundesamt, 2012), 59. 中國留學生在 2011 學年度退居第二位的原因，是因在德國成長並接受中、小學教育的土耳其學生在該學年度入學人數暴增，他們僅是外國學生，並非「留學生」。

表 2.5 中國留德學生統計表

學年度	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010
中國學生總數	25,284	27,129	27,390	27,117	25,479	24,746	24,414	24,443
入學新生	11,733	8,669	6,876	7,573	7,855	8,963	9,806	10,687
佔外國學生比例	10.27%	11.0%	11.0%	11.0%	10.9%	10.3%	12.6%	9.7%

(註：以上學年度皆為跨第二年，如 2010 即為 2010/2011)

圖 2.7 中國留德學生統計圖



依據德國國家統計局的資料，2011 年在德國的外國大學院校畢業生共有 38,300 人，中國畢業生有 4,900 人，其中在德國讀過中學的有 300 人。中國畢業生佔全體外國畢業生的 12.7%，佔第一位，其中十分之一是博士畢業生（見圖 2.7）。¹⁴⁹

¹⁴⁹ Spiegel Online, “Hochschulstatistik: Zahl ausländischer Absolventen steigt an” 2012, accessed February 11 2013; Available from <http://www.spiegel.de/unispiegel/studium/statistik-der-hochschulen-fast-jeder-zehnte-absolvent-hat-auslaendischen-pass-a-856309.html>.

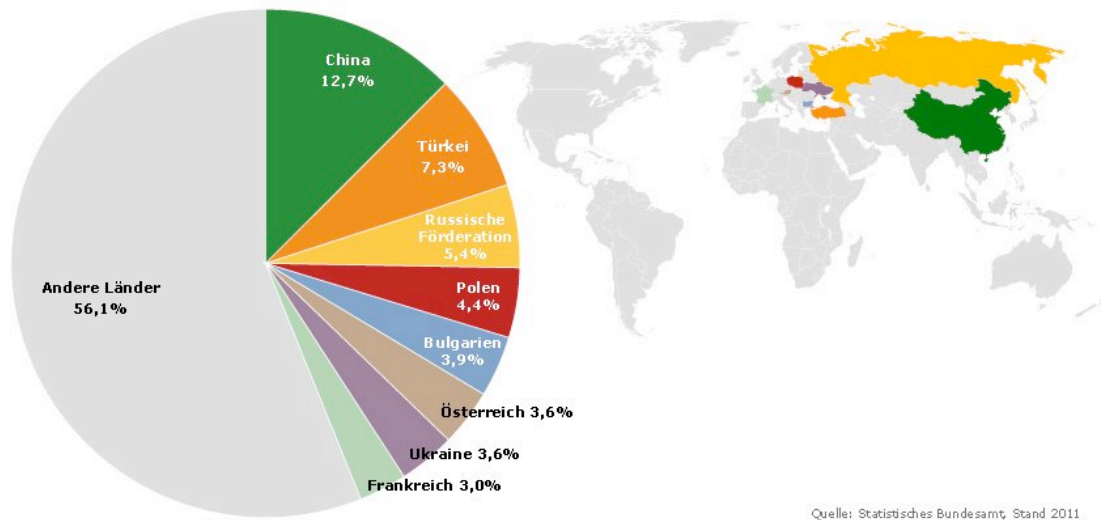
這些畢業生可以有一年時間留在德國找工作，近年定居德國及入籍的畢業生漸漸多起來（參下文分析）。

圖 2.8 德國大學院校外國畢業生比例¹⁵⁰

Bunte Hochschulen

Fast jeder zehnte Hochschulabsolvent hatte im Prüfungsjahr 2011 einen ausländischen Pass.

Wie sich 38.300 Absolventen auf ihre Herkunftsländer verteilen:



六、德國華人人口統計數據

根據中華民國僑委會 2011 年的統計，歐洲的華僑共有 156 萬人，德國有九萬華人。¹⁵¹而依據德國聯邦統計局(Statistisches Bundesamt) 2012 年出版的資料，德國在 2011 年的統計資料共有 86,435 中國人，並有逐漸增長的趨式(表 2.6)。¹⁵²單單

¹⁵⁰ 同註 149。

¹⁵¹ 中華民國僑務委員會，《2011 僑務統計年報》，(台北：僑務委員會，2010)，12。

¹⁵² Susanne Hagenkort-Rieger, ed., *Statistisches Jahrbuch 2012 – Deutschland und Internationales*, Wiesbaden: Statistisches Bundesamt, 2012, 42. (註：這項統計不包括已入德國籍的中國人。)

2010 年移居德國的中國人是 17,922 人，¹⁵³該年入籍德國者有 2,073 人。從 2009 年起，入籍德國的中國每年都有二千人，一部份是留學畢業生留下來工作定居，另有和德國人結婚者、商業人士（航運、經貿）、科技專業人士（資訊、通訊、電子、能源等）等。依據以上的統計數字，在德國的華人總數保守估計應有十萬至十一萬人。

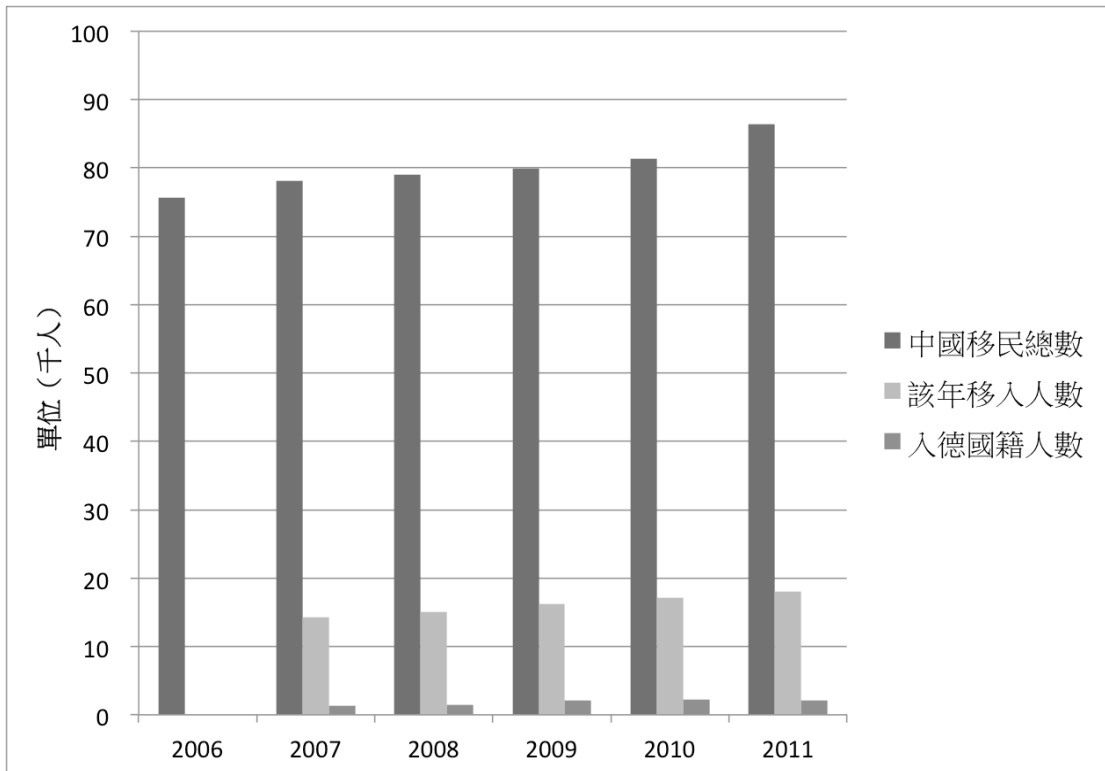
表 2.6 德國中國移民人數統計表¹⁵⁴

年份	2006	2007	2008	2009	2010	2011
中國移民總數	75,700	78,100	78,960	79,870	81,331	86,435
該年移入人數	無資料	14,283	15,061	16,257	17,144	17,992
入德國籍人數	無資料	1,342	1,488	2,072	2,178	2,073
平均年齡	30.8	31.0	31.1	31.0	31.1	31.1
平均居住時間	5.8	6.0	6.3	6.5	6.6	6.7
增長率	2.7%	3.1%	1.1%	1.2%	1.8%	6.3%

¹⁵³ 同上，48。（註：統計人數不包括台灣。）

¹⁵⁴ 依據 Statistisches Bundesamt（德國國家統計局）*Statistisches Jahrbuch* 2007 至 2012 年資料。

圖 2.9 德國中國移民人數統計圖



小結：從以上中國留德學生以及德國華人移民人口統計的資料，我們可以得知近幾年人數增長的趨勢，以提供有志從事德國華人福音工作者一個具體的參考資訊。

第三節 當代中國學人的思想背景

中國知識份子在過去受到儒家哲學和傳統文化的影響，也影響了幾千年的價值觀和思維方式。接著是民國初年的新文化運動興起，部份人士想以西方科學與文明取代中國傳統文化，「德先生」和「賽先生」得到崇高的地位，要救國圖強，就要遵循「進化」原理，這些就帶給中國知識界很大的思想改變。

但這都不若共產黨統治中國之後，給中國社會帶來巨大的改變。

這個巨大的改變主要有三：一是唯物主義，世界是物質的，物質是萬事萬物存在、變化和發展的根源；二是無神論，世上沒有救世主，全靠自己；三是階級鬥爭，人與人之間的關係絕對對立，有我無你，要鬥爭到底。¹⁵⁵像這樣的思維模式對中國大多數人講，並不是停留在紙上的理論，而是他們思考問題的前題和習慣。¹⁵⁶這就難怪只要有人對中國人略施小惠，他們就以為這人一定是帶有特定的目的，要小心提防。

雖然共產黨否定宗教的價值，但是許多中國人其實深受佛教影響，下到鄉野小民，上到知識份子都有相信或認同佛教思想者。從中國的文學作品，到熱門旅遊景點，佛教的藝術影響無處不在。「人生皆苦、四大皆空」的觀念深深刻在中國人的思想裡，¹⁵⁷因為中國人在歷史上的苦難太多，人生的苦難也太多。中國人的簡化、包容與現實，使佛教成為中國傳統的東西，¹⁵⁸比起基督教這個「洋教」，佛教是親切多了。

中國知識份子在五四運動時對儒家的態度是「打倒孔家店」，「批孔」成為時髦、新潮、解放與進步的象徵。文革時期全中國都在「批孔」。直到1983年張岱年提出「研孔」、「評孔」，對孔子進行研究、分析與評論的態度，就成了大陸學術界的主流看法。¹⁵⁹孔漢思提到：「一個中國人在基本倫理態度、舉止

¹⁵⁵ 范學德，《走近心靈—如何向大陸人傳福音》，（加洲：海外校園/大使命中心，2004），76-77。

¹⁵⁶ 同上，77。

¹⁵⁷ 同上，80。

¹⁵⁸ 莊祖鯤，《宣教與文化》，（Paradise, PA: 基督使者協會，2004），88-92。

¹⁵⁹ 范學德，《走進心靈》，135-6。

行為和做人準則方面，如果沒有接受許多儒家傳統的影響也是完全不可能的。」¹⁶⁰「己所不欲，勿施於人」、「三人行，必有我師」，這些中國人朗朗上口的倫理觀念，說明了儒家在知識份子心中的倫理道德規範。

中國人思想其實深受儒、釋、道綜合性的影響，莊祖鯤總結中國當代文化有以下四個特質：(1)富有輪迴色彩的宿命論，(2)重直覺的知識論，(3)以性善為主的人性論，(4)嚮往逍遙的人生觀。¹⁶¹

而從中國留學史中我們發現，許多留學生到西方留學，是抱持著救國救民的愛國心，希望所學能貢獻祖國。而基督教在近代傳入中國的歷史，是搭著列強侵略中國的順風車進入中國，在帝國主義的保護傘下所享有的特權。基督教被中國人視為帝國主義「幫兇」，便和中國知識份子的愛國心志格格不入。中國學人把「愛國夢」變成一個至高無上的目標和帶著神聖的道德色彩。為了國家的富強，可以犧牲個人的一切，民主、自由、人權，統統都要讓路。¹⁶²曾幾何時信基督「洋教」就成了不愛國的同義詞。西方傳教士和基督教在歷史上所犯的錯，也常常被拿出來當作知識份子的反面教材。

此外，海外的中國留學生受到不同時代成長背景的影響，彼此間的人生觀、價值觀有很清楚的分別。他們可分為「老、中、青、新」四代，¹⁶³他們的差異不僅表現在年齡上，也表現

¹⁶⁰ 孔漢思 (Hans Küng)，《中國宗教與基督教》，(香港：三聯，1989)，245。

¹⁶¹ 范學德，《走進心靈》，190-194。

¹⁶² 同上，131。

¹⁶³ 蘇文峰編著，《海外中國學人事工》，139。

在呈現內心深處的思考方式，他們對世界觀、價值觀、人生觀和基督信仰的態度都有所不同。¹⁶⁴

新一代是在中國改革開放後成長的一代，也是一胎化政策下出生的嬌子或嬌女。他們生活、求學都甚順利，自我感覺良好，自我中心較強，沒有明確的價值觀。特別是八〇後、九〇後深受「後現代社會」思潮的影響。許多人生活在網路的環境，資訊豐富，心胸開放，「跟著感覺走」。

有人形容這新一代「既有理想主義的熱情，也有功利主義色彩；有奮發進取和勇於突破的心，也會貪圖安逸富裕的生活。」¹⁶⁵他們的意識型態，尤其是民族主義的觀念仍然存在，只不過已逐漸淡化。有人說，這是個「無夢」的一代。¹⁶⁶

他們在更小的時候便受到影象文化的影響，¹⁶⁷使他們在行為表現上有異於其他年長的群體。現代化的過程主要是受到四個現象所驅使：資本主義、工業技術、都市化和電子資訊。¹⁶⁸在這個時代中成長的青年，莫不在潛移默化中，產生一種新的文化群體。

¹⁶⁴ 蘇文峰編著，《海外中國學人事工》，19。

¹⁶⁵ 《世界日報》，2001年1月5日。

¹⁶⁶ 蘇文峰編著，《海外中國學人事工》，21。

¹⁶⁷ 駱穎佳，《後現代拜物教（新編）：消費文化的神學批判》，（香港：香港基督徒學生福音團契，2010），154。

¹⁶⁸ 衛爾斯（David F. Wells），《孤獨的神—後現代的福音派信仰危機》（*God in the Wasteland*），（呂素琴譯，香港：天道，2005），6-8。

表 2.7 不同背景的中國學人差異¹⁶⁹

年代	人生經歷	世界觀	方法論	對信仰的態度
老年代 1937 年（抗戰）前後出生	<ul style="list-style-type: none"> 老運動員 <p>“惡夢的一代”</p>	宿命論 民族主義 傳統道德觀	<ul style="list-style-type: none"> 明哲保身 經驗論 	<ul style="list-style-type: none"> 懼怕多、顧慮多 福音是兒孫的福音，殊途同歸 海外見聞，深思熟慮
中年代 1949 年（中共建國）以後出生	<ul style="list-style-type: none"> 從理想到幻滅 紅衛兵—上山下鄉—回到大學—成就—出國—挫折（或歸國） <p>“夢碎的一代”</p>	實用主義 無神論 科學主義 進化論 唯物辯證 理想主義	<ul style="list-style-type: none"> 辯證法 實證主義 反形式主義 自我奮鬥 人本主義 	<ul style="list-style-type: none"> 排斥，事不關己 宗教是弱者的拐杖 福音是救國之道—良知、秩序、懺悔、民主、富強、法治 心靈的家鄉，人間的淨土
青年代 1966 年（文革）之後出生	<ul style="list-style-type: none"> 一帆風順的尖子 開放政策下的驕子 「跟著感覺走，抓住夢的手」 <p>“作夢的一代”</p>	實用主義 唯物主義 科學主義 享樂主義 國家主義	<ul style="list-style-type: none"> 實證主義 理性主義 不擇手段 	<ul style="list-style-type: none"> 漠不關心或淺嘗即止 宗教是愚夫愚婦的寄託 好奇、開放 研究、入境隨俗 認真尋求、領悟力強
新一代 1978 年（改革開放）以後出生	<ul style="list-style-type: none"> 一胎化政策下的嬌子/女 在後現代社會中成長的一代 「後六四」的一代 <p>“無夢的一代”</p>	實用主義 物質主義 成功主義 享樂主義 個人主義	<ul style="list-style-type: none"> 自由主義 商業主義 相對主義 	<ul style="list-style-type: none"> 自我中心、自我肯定 經濟狀況好，商業化價值 隨波逐流、追求流行、道德相對 對真理反感，不受約束 資訊豐富、心胸開放

¹⁶⁹ 蘇文峰編著，《海外中國學人事工》，139。

表 2.8 中國大陸不同時代的青年特點¹⁷⁰

第一代	
出生環境	五〇年代已在中、大學中，或已參加工作。
人格特徵	「長子型」特徵——長輩們視他們為自己生命的延續和家庭中的希望，但已和傳統的中國文化價值意義上的「長子」有所背離。
文化薰陶	深明大意、承擔責任、維繫家庭、忍辱負重；朝氣蓬勃，有使命感和責任感；具很浪漫的理想主義色彩。
人生經歷	五十年來歷經滄桑，坎坷人生路，多次的政治運動使他們心灰意冷，也難以對人抱持信任；但心中的渴望還在。
工作特點	敬業、勤懇、有責任心、忠誠。
今日地位	相當一批人為今日各領域中的骨幹，「技術」、「學術」權威。
第二代	
出生環境	「文革」時期在中學就讀，隨後「上山下鄉」的「知青一代」
人格特徵	「浪子型」特徵——經歷大起大落、大喜大悲而變得憤世嫉俗，甚至有些玩世不恭。
文化薰陶	對傳統文化抱持敵意(歷史原因)，多數犧牲了受教育的機會，但對這五十年來的政治、經濟環境劇變感受最深。
人生經歷	「先天不足」(教育/婚姻/家庭)；人生走下坡：從下鄉到下崗；自認是「毛的犧牲品、鄧的處理品」
工作特點	有責任感，進取心強、敬業；能吃苦耐勞，有團體意識。
今日地位	其中少部份努力而成才者，許多為今日企事業的中堅力量；早年公派留學或自費留學者中不乏這一背景的。
第三代	
出生環境	出生於六、七〇年代；學業、工作基本未受太大的政治環境影響。
人格特徵	「養子型」特徵——既想報答國家、上級、師長的養育、栽培之恩，又要尋找自己真正的「價值」和「血緣」(今日之潮流)。
文化薰陶	匯入現代大潮、出國熱，和「國際接軌」，但在中/外文化、傳統/現代思潮、保守/開放的交會和撞擊之間。
人生經歷	學習、就業比上一代順利，不愚忠、少固執、會追潮流、有反思；但部份目睹中國政治動盪和人生沈浮。
工作特點	競爭、效率、強烈的「致富觀念」；是較佳的「橋樑型人物」。
今日地位	相當一批留學海外，許多已經學有所成；在目前中國領導層中尚處「智囊/幕僚」角色；在今日中國白領階層中佔相當比例。

¹⁷⁰ 張路加，〈理性與躁動——當代大陸青少年面面觀〉，(2013)
http://www.lukezhang.org/paper1_copy%289%29.html (2013年2月14日存取)。

第四代	
出生環境	八〇年代之後出生的一代（也稱「新新人類」/E-世代青年）
人格特徵	「獨子型」（老么型）特徵——自我中心、現實功利、「速食主義」、叛逆；一切講「相對」。
文化薰陶	「後現代主義」文化取向明顯，流行「聽歌上網」；同伴認同超越家庭認同；但他們當中也有嚴肅思考型人才；對理念、責任無興趣。
人生經歷	「一胎化」造成的家中「唯我獨尊」；生活上養尊處優；對中國過去的歷次政治動盪（包括六四）全無概念。
工作特點	忠誠度低、講求「及時行樂」，工作態度常是「趣味化」/「卡通化」。
今日地位	大學校園或出國留學中念大學者，「小留學生」；社會上的「新新人類」；追星族中的大部份；所謂「迷失的一代」（時代雜誌2000/12）；他們當中有部份很有思想。

表 2.8 與表 2.7 的分類十分相似，表 2.8 特別將八〇後單獨分出一個世代。這個時代是網路的時代，是資訊的時代，是後現代主義的時代。他們形成後中國改革開放後獨有的特徵，他們有：(1)鮮明的自主獨立意識，(2)務實多元的價值取向，(3)豁然開闊的國際視野。¹⁷¹

網絡成為八〇後青年的精神食糧和知識殿堂，好的一面是使他們大開眼界，給他們帶來批判思考的能力。但壞的一面，可能帶來的是反社會、色情、網癮與非法盜版等問題。

第四節 後現代主義對中國學人的影響

過去幾百年，挑戰基督信仰最厲害的是世俗的現代主義。他們所信賴的是理性和經驗主義，並把這兩者應用在科學和技

¹⁷¹ 李華松，〈改革開放 30 年對“80 後”特徵形成的影響〉，《雲南大學新青年網》（2012）<http://www.ny.ynu.edu.cn/plus/view.php?aid=3896>（2012 年 3 月 1 日存取）。

術中。¹⁷²二十世紀後期開始，後現代主義這場新的革命普遍影響思想、文化各方面，甚至達爾文主義也相形見绌。後現代主義不是一套清晰的學說或真理假說，而是一種心境、意態，以不信任理性為特色的世界觀。¹⁷³對於聖經的啟示，後現代主義是不屑一顧的。後現代主義最危險又最具有說服力的地方，就是「客觀真理」，它不需要人相信或不相信，它自認它就是真理。因此，後現代可以輕易、直接且徹底摧毀我們認識真理的可能性。

如果我們試著向這世代的年輕傳講聖經真理，我們會遇見後現代主義者的挑戰問題：

「真理就是你相信的，不管是什麼。」

「沒有絕對真理！」

「就算有絕對真理這個東西，我們怎能知道是什麼呢？」

「相信絕對真理的人是危險的。」¹⁷⁴

「我怎麼知道耶穌真的存在？」

隨著中國經濟崛起，社會結構不斷產生變化，人們的觀念、思維日新月異。傳統的價值觀、倫理道德以及家庭結構和人際關係，正面臨前所未有的衝擊和挑戰。此間留德學生幾晝幾夜不眠不休地盯著眼前的電腦螢幕，手裡不停地移動滑兒和敲打鍵盤，為的不是撰寫研究報告，而是正在打遊戲的興頭上。這種行為顯然來自他們青少年時期養成的「酷斃」價值觀念。¹⁷⁵張路加在一篇文章中提到了上海某大學一位女學生的

¹⁷² 麥卡倫等著（Dennis McCallum），《解毒後現代》（The Death of Truth），（南南南譯，台北：校園，2003），11-12。

¹⁷³ 同上，10。

¹⁷⁴ 同上，33。

¹⁷⁵ 張路加，〈理性與躁動—當代大陸青少年面面觀〉。

話：「我曾經分別和幾個男人同居過，但我沒感到有什麼不好。只要自我感覺好就行。」¹⁷⁶這種言論在留德學生當中並不少見，當八〇後把一切「相對」，沒有絕對和真理；而九〇後「解構」一切，傳統的價值觀、道德觀、家庭的倫理崩潰。在科技氾濫、資訊爆炸的後面，人際關係日益冷淡，人類正陷入前所未有的文化和社會困境。

今日的學子，在不同的層面所面臨的後現代主義影響如下：

表 2.9 後現代主義對知識青年的影響層面

後現代主義思潮	<ol style="list-style-type: none"> 1. 真理相對化—否定絕對真理。 2. 道德多元化—道德解體真空。 3. 宗教經驗化—挑戰傳統教條。 4. 信仰個人化—追求心靈滿足。 5. 未來悲觀化—未來失卻信心。
後現代媒體/流行文化	<ol style="list-style-type: none"> 1. 資訊娛樂文化—潮流觀。 2. 性愛色情文化—性愛觀。 3. 快錢賭博文化—金錢觀。 4. 偶像崇拜文化—自我觀。 5. 感性消費文化—享樂觀。
後現代科技/消費	<ol style="list-style-type: none"> 1. 上網一族—網路一族/網上遊戲。 2. 虛擬群體—虛擬群體/網路即時通/手機簡訊。 3. 圖像思考—圖像思考/MTV。 4. 娛樂資訊—娛樂資訊/多媒體/Karaoke。 5. Hi-T 一族—高科技與高接觸¹⁷⁷

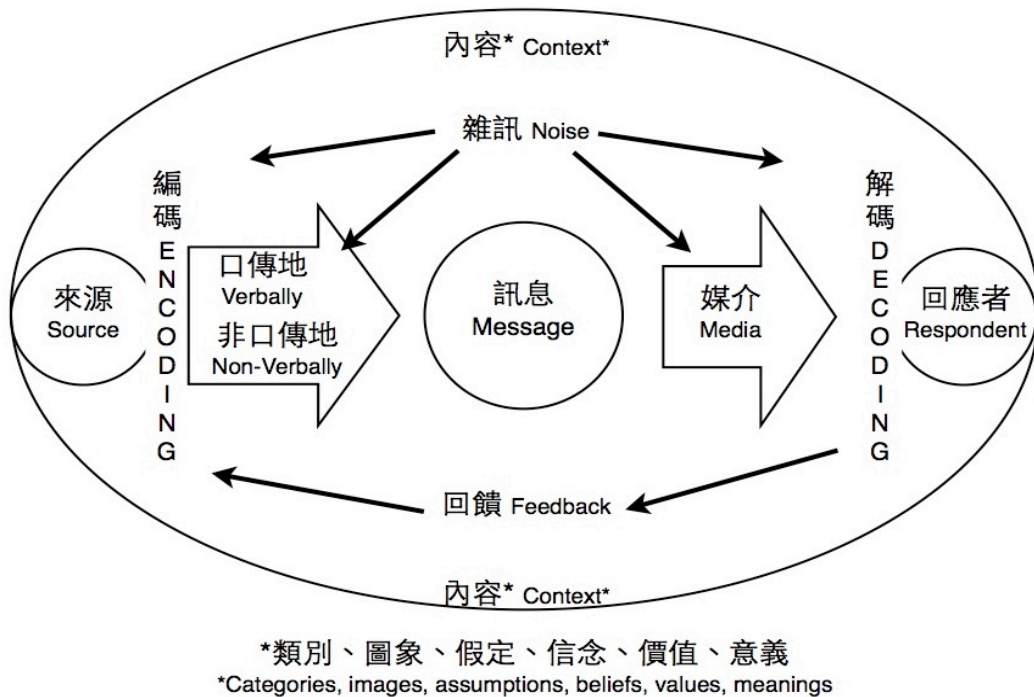
¹⁷⁶ 張路加，〈失火的象牙塔—透視中國高校大學生同居現象〉，(2004) [http://www.lukezhang.org/paper1_copy\(4\).html](http://www.lukezhang.org/paper1_copy(4).html) (2013年2月14日存取)。

¹⁷⁷ John Naisbitt, Nana Naisbitt, and Douglas Philips, *High Tech/High Touch Technology and Our Search for Meaning*, (New York: Broadway Books, 1999).

第五節 福音的處境化

處境化（Contextualization）的簡單定義是指教會的宣教信息——福音，要落實在信徒的生活和世界中。¹⁷⁸它比起「本土化」或「本色化」（Indigenization）以傳統文化的角度來回應基督教的福音，更具有寬廣的角度。有人的地方就形成文化，所以福音必須靠文化來傳達。當福音需要從一個文化傳譯到另一個文化過程就稱為本土化或處境化（圖 2.10）。¹⁷⁹

圖 2.10 跨文化傳譯的過程¹⁸⁰



¹⁷⁸ David J. Bosch 著，《更新變化的宣教：宣教神學的典範變遷》（Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission），（白陳毓華譯，台北：中華福音神學院，1991），568。

¹⁷⁹ 莊祖鯤，《宣教與文化》，19。

¹⁸⁰ Robert J. Priest, *Culture Anthropology*, Columbia: Columbia International University, 2009, 13.

面對中國的傳統文化，前面提過景教的失敗是本色化過了頭，大量採用佛教詞彙的結果，反而失去了基督信仰的獨特性。¹⁸¹因此，在二十一世紀福音信息的傳遞更應考慮福音在中國傳統文化的處境化應用。

中國傳統文化的主流深受儒、釋、道三家的影響，尤其是佛教在傳入中國後，與儒家和道家的思想融合，經過轉變和發展，形成了獨特的中國佛教。¹⁸²中國人的心態和文化特色有三樣：(1)中國人喜歡簡化，不喜歡繁瑣；(2)中國人喜歡包容；(3)中國人注重現實人生，而不注重死後存在超人生的事。¹⁸³舉例來說，今天大多數的「佛教徒」搞不清楚佛祖、菩薩和玉皇大帝的分別，進到廟裡反正都是燒香拜佛，只要有求有應，根本不必管它拜的是神還是佛。

我們在向這些受到「中國特色」佛教影響的中國人傳福音時，要留心他們會把「簡化」、「包容」和「現實」三樣文化特質套在其上，讓基督教信仰摻入異教元素。

福音的處境化就是一方面要保持基督信仰的純正，不容許基要信仰有任何妥協之處，比方「基督論」、「三一神論」、「救恩論」等；但另一方面要轉化中國傳統文化與基督信仰違背之處，例如曾發生的明、清兩朝的祭祖問題。然而，我們卻不能對中國傳統文化一概否定，以免引起人的抵制心理：

最令我失望和憤慨的是：某些華人神學家在他們的著作中，完全拋開時間與歷史的因素，把兩千多年前的孔孟老莊與近幾百年來傳入中華的福音比來比去，把孔孟老莊

¹⁸¹ 見本論文，17-18。

¹⁸² 莊祖鯤，《宣教與文化》，63。

¹⁸³ 同上，88-92。

批得一文不值。好像若不拆毀中華文化之殿宇，中國人就不能登入基督教之堂室。這些發現不只使我與基督教的心理距離加長加寬了，更加深了我對基督教的敵意和仇恨。

184

關於處境化的問題我們可以思想尼布爾（Richard Niebuhr）對基督與文化之間的關係所提出之五種模式：¹⁸⁵

1. 基督反乎文化（Christ-against-Culture）

- (1) 論點：基督與文化對立，忠於基督拒絕撒但掌權的世界和其文化；呼召人歸向基督，是棄絕這個世界。
- (2) 例子：特土良、托爾斯泰、門諾派的修道運動。
- (3) 謬誤：a. 文化等同世界；b. 我們都置身文化之內，無法逃避；c. 雖然撒但可利用文化作惡，但上帝才是這世界和其文化的創造者。

2. 基督屬乎文化（Christ-of -Culture）

- (1) 論點：基督與文化一致，教會與世界之間沒有張力和衝突。
- (2) 例子：更正教的自由主義，萊布尼茲、康德、士萊馬赫等。強調基督與文化的連貫性，基督是文化的導師。

¹⁸⁴ 范學德，《我為什麼不願成為基督徒》，（台北：校園，1996），3-1。Online: http://www.oc.org/web/modules/tadbook2/index.php?op=view_one_book&book_sn=12.

¹⁸⁵ 尼布爾·利查（Richard Niebuhr）著，《基督與文化》（Christ and Culture），（賴英澤、龔書森譯，台南：東南亞神學院協會，1986），43-217。

(3) 尼布爾的批判：a. 正面：基督與文化調合，是文化的導師，基督徒參與社會。¹⁸⁶b. 負面：基督權柄受到挑戰，罪惡是獸性，人性本善，暗示人不需要中保。¹⁸⁷

3. 基督超乎文化 (Christ-above-Culture)

(1) 論點：文化是神所賜，是好的，但不完全。基督實現文化，並且帶領我們超越文化。

(2) 例子：阿奎那和羅馬天主教。不否定自然或文化，教會應發展真正的文化。

(3) 批判：文化是墮落的，不應忽略人類的邪惡。

4. 基督與文化相反相成 (Christ-and-Culture-in-Paradox)

(1) 論點：二元論。基督是美善、超越，人是有罪、有限的；基督徒活在兩個世界，順從兩種道德。

(2) 例子：馬丁路德的兩個國度、威廉斯 (Roger Williams) 的政教分離 (與馬丁路德的立場相反)。

(3) 批判：a. 基督徒順服基督和文化兩種權威不容易維持平衡。b. 對改變文化採消極立場。c. 基督與文化之間有時必須選擇誰是最後權威。

5. 基督為文化的改造者 (Christ-Transforms-Culture)

(1) 論點：a. 上帝道成肉身來到世界，為要更新人以及他的文化。b. 文化是上帝所創造，有神的形象和創造使命。

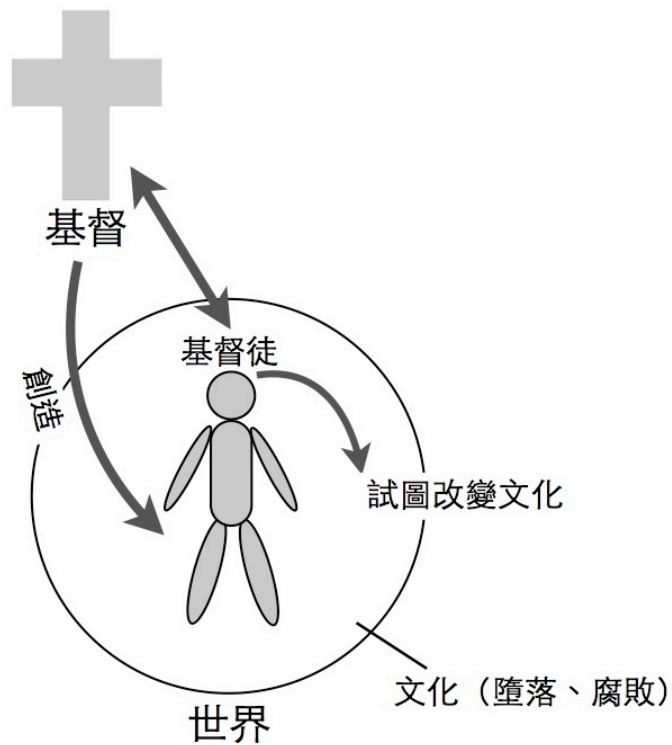
(2) 例子：奧古斯丁、加爾文、衛斯理及清教徒。

¹⁸⁶ 尼布爾，106。

¹⁸⁷ 同上，107-110。

- (3) 批判：a. 正面：文化可以被改造、使用和更新。
b. 基督徒的目標是改變文化。弱點：應強調個人信仰的改變才是文化改變的關鍵。

圖 2.11 基督為文化的改造者



每種模式都有其時代意義，各有其長處和短處。基督教改革宗立場強調文化雖是墮落的，但是有可能藉著神的恩典被救贖和改造。¹⁸⁸但是以人類的有限來說，沒有一種模式可以稱得上是完美的。

我們既然不能全盤否定文化，也不能全盤接受文化，在許多不完美的模式之中，我們或許可以考慮「選擇性接受」，即

¹⁸⁸ 莊祖鯤，《宣教與文化》，17。

「批判式的處境化」(Critical Contextualization)。就是在接受或排除之前，都要先經過慎重的檢驗。其步驟包括：(1)文化的解析；(2)聖經的詮釋；(3)批判式的回應；(4)處境化的應用。¹⁸⁹也就是說，經過處境化的批判過程，有一些傳統文化可以被保存下來，例如一些中國過年過節的習俗；另有一些傳統文化會被排除，例如一些與民間宗教有關的節日及祭祖。近來台灣一些教會也在祭祖傳統上進行轉化的工作，把祭祖的儀式，改為「敬祖」的基督教聚會，只是這樣的轉化尚未被一般社會所完全接納。此外，對於中國文化裡的人性論、宇宙觀也要加以批判，並加以更新轉化。

在無神論、唯物論方面也是如此。中國人的文化特質「簡化、包容與實用」，這三樣特質使得馬克思的共產主義到了中國之後，就漸漸演變成「具有中國特色的社會主義」。¹⁹⁰在經濟發展上，走向具有社會主義色彩的資本主義，這相當程度脫離了馬克思的經濟發展理論。當「中國特色的社會主義」重新詮釋「生產力」，「讓一部份人先富起來」¹⁹¹之後，中國大力發展經濟。雖然六十年來的社會主義走得跌跌撞撞，如今高速公路、高鐵、摩天大樓等現代化建設無一不缺，並曾舉辦過奧運、世界博覽會等國際性大型活動，外匯存底高居世界第一。然而，生產力迅速擴張，貧富差距不斷拉大，通貨膨脹、物價上漲、環境污染、道德淪喪，尤其是府政官員的貪污腐敗嚴重，已經到了令人觸目心驚的地步。

¹⁸⁹ 莊祖鯤，《宣教與文化》，152-153。

¹⁹⁰ 根據 2012 年中國共產黨第十八次全國代表大會對中國特色的社會主義內涵的詮釋。

¹⁹¹ 鄧小平在 1985 年 10 月 23 日會見美國時代公司組織的美國高級企業家代表團時所說。

對於無神論者說科學不能證明神的存在，因此認定神不存在。福音的處境化的批判是，科學同樣不能證明神不存在，況且無神論本身也是未經科學驗證的，無神論者只憑著主觀偏見否定宗教信仰，這是應當受到批判的。因此，今天中國最急切需要的，並不是以唯物主義理論發展經濟，也不是依靠科技改善人民生活，乃是中國的民族性需要被更新。

中國的無神論者否定神的存在，其實也可能是受中國傳統觀念的影響。因為無論是儒家的「天」、道家的「道」，或是佛教的「佛性」，都是靠自力拯救的途徑。¹⁹²中國傳統的文化對於「天」的概念是模糊的，是不可知的。雖然中國人常說：「人在做，天在看」、「舉頭三尺有神明」，但是實際上的做法卻可能是「無法無天」。

面對中國現代社會的道德崩潰，中國的文化需要被更新，人的罪性需要被對付，只有藉基督的福音才能改變人心，才能挽救社會的急速墮落。

第六節 聖經真理的啟示

一、舊約時代散居之民事工 (Diaspora Ministry in OT)

公元前 722 年北國以色列人被擄到亞述 (王下 17:6)，根據撒珥根二世的自述，有 27,290 名猶太人被擄到上米所波大米和瑪代去，最後就淹沒無聲了。¹⁹³

¹⁹² 莊祖鯤，《會通與轉化—基督教與中國文化更新之路》，(台北：雅歌，1998)，208。

¹⁹³ 布賴特 (John Bright)，《以色列史》，(蕭維元譯，香港：基督教文藝，1986)，285。

公元前 597 年猶大王約雅斤投降巴比倫，耶路撒冷的王室和精英被擄去一萬人（王下 24:14-16）。587 年南國亡於巴比倫，猶太人被擄去 4,600 人（耶 52:28-30），若加上婦女和孩童人數應該再多三、四倍。這批被擄去的猶太人是全國政治界、宗教界和知識界的精英。他們被安置在巴比倫南邊的米所波大米，但沒有散居在當地居民中，他們有自己的居住地（結 3:15；拉 2:59；8:17）。

另外有一批猶太人逃到埃及避難，其中包括耶利米（耶 42；43）。與耶利米在一起的人定居在答比匿，其他人分布在下埃及的其他城市（耶 44:1）。他們的後代很可能在整個波斯都留在那裡（賽 19:18-19），直到多利亞時代，有很多移民到埃及，以致埃及成為猶太人世界的中心。¹⁹⁴

（一）以西結

以西結在公元前 597 年被擄到迦巴魯河邊的提勒亞畢（以西結書 1:1；3:15；8:1），他在被擄的第五年（公元前 593 年），三十歲時（1:1-3）在一個異象中為神呼召與差派（結 1:3 - 3:14）。他最後一篇信息是在他被擄後第二十七年（29:17），所以他向被擄猶太精英傳道的工作至少有二十二年（公元前 593 至 571 年）。他與但以理同是被擄的先知，同樣在巴比倫事奉，但以理的工場是在宮廷，以西結的工場是在被擄的人群當中，直到過世。¹⁹⁵

¹⁹⁴ 布賴特，267。

¹⁹⁵ 傅理曼著，《舊約先知書導論》（An Introduction to the Old Testament），（梁潔瓊譯，台北：華神，1999），314。

耶和華對以西結說：「你奉差遣不是往那說話深奧、言語難懂的民那裡去，乃是往以色列家去；不是往那說話深奧、言語難懂的多國去，他們的話語是你不懂得。我若差你往他們那裡去，他們必聽從你。」(3:5-6) 上帝對以西結的呼召非常清楚，就是在散居的猶太人中間事奉，帶領他們重新回到對耶和華上帝的信仰，並將來以色列要復興的信息。

從事海外華人學生福音工作，正如同以西結向被擄的猶太精英的傳道工作，都是為了將他們從黑暗的權勢中奪回，歸向永生獨一真神。

(二) 但以理

公元前 605 年猶大王約雅敬時，但以理被尼布甲尼撒擄到巴比倫(但 1:1-7)。但以理出身貴族(1:3)，他與其他的貴族青年一同被揀選接受外國教育(1:4，「迦勒底的文字言語」)，以便在宮廷中服務(1:5)。但以理與其他三位青年，得到上帝的眷佑，「在各樣文字學問上，賜給他們聰明知識」(1:17)，他們的智慧聰明勝過其他人十倍(1:20)。但以理堅定信靠耶和華，以致在火窯(3:26)和獅子坑中(6:22)得拯救，見證他的敬虔和信心。

並且但以理在巴比倫國中為第三高位(5:29)，在瑪代王大流士及波斯王塞魯士在位期間「大大亨通」(6:28)。他的政治地位保護了被擄的猶太百姓，共同度過了七十年。七十年之後上帝便讓猶太人回歸耶路撒冷重建聖殿(代下 36:22-23；拉 1；3:7；4:3；5:13-14；6:3)。

在海外的中國留學生，他們學得了各樣的知識智慧，又接受了基督信仰，將來有朝一日回到本國，將能貢獻他們所學，

建設國家社會，改變中國人的信仰。或是華人基督徒的下一代中間，有人將來蒙主呼召起來服事海外的華人群體，或是在外國人當中作見證。

二、新約時代散居之民事工（Diaspora Ministry in NT）

新約時代，差不多所有的大城，或其他較小的城市，因為商業或殖民的因素，都有猶太人的聚居。一部份是巴比倫攻陷耶路撒冷時，將他們的上層人士擄去。雖然波斯時期已允許猶太人回歸，但是跟隨以斯拉、尼希米回到巴勒斯坦的猶太人並不多，大多數仍選擇留在他們的被擄地（斯 3:6, 8; 8:9; 10:28），因為他們已經開始在新移民地奠定基礎，並且經商致富。¹⁹⁶

亞歷山大在公元前第四世紀建立的希臘帝國，形成移民和經商往來的便利性。在敘里士及多利買的統治地，給予免稅和公民特權的移民政策，許多猶太人利用此優惠的條件，紛紛移居到希臘城市。北非的亞歷山大港為二百萬人口的大城，是當時最多猶太人聚居的地方。¹⁹⁷

羅馬時代，那些由龐培擄去的猶太奴隸被釋放後，聚居在提伯爾河東岸，到公元前四年，羅馬城中約有八千猶太人。後來他們得到合法地位。在哥林多因為可免除兵役及外邦法庭的管轄，也吸引猶太人移入。¹⁹⁸大部份的猶太人仍保留猶太血統，並且遵守摩西律法，在節期時到耶路撒冷朝聖，支付聖殿稅金，遵守安息日，成立禮拜的會堂（Synagogue）。

¹⁹⁶ 滕慕理著，《新約綜覽》（New Testament Survey），（陳偉明等譯，香港：宣道，1985），101。

¹⁹⁷ 滕慕理，101。

¹⁹⁸ 同上。

在羅馬帝國中的猶太人約有四百五十萬。他們可分為希伯來和希臘兩個團體。希伯來派是那些保存猶太教信仰，能說希伯來或亞蘭語，持守希伯來習俗的猶太人。保羅就是這一派的典型代表人物。¹⁹⁹

另一派是希臘派，他們吸收了希臘和羅馬文化，除了信仰以外，已完全不像猶太人了。他們比較開通，願意接受舊約聖經的廣泛解釋。司提反可能是希臘派的代表人物。²⁰⁰

（一）耶穌的教導

1. 大使命

傳福音給天下萬民是主耶穌的命令：「天上地下所有的權柄都賜給我了。所以，你們要去，使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗。凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守，我就常與你們同在，直到世界的末了。」

（太 28:18-20）耶穌在這裡給我們顯現一幅圖畫，那是向外分散去傳福音的景象，目標是萬民。

主耶穌又說：「但聖靈降臨在你們身上，你們就必得著能力，並要在耶路撒冷、猶太全地，和撒馬利亞，直到地極，作我的見證。」（徒 1:8）在使徒行傳裡有更清晰的圖畫，那是從一個中心（耶路撒冷）到地球最終極的一端的行動。福音從耶路撒冷展開，門徒被迫分散在猶大和撒馬利亞個地（徒 8:1）。以後又到了大馬色（徒 9:2）、安提阿（13:1），這個圖畫描繪了散居之民的福音行動。

¹⁹⁹ 騰慕理，101。

²⁰⁰ 同上，102。

2. 憐憫的心

在海外，不管是哪一個華人群體或年齡層，我們都要有保羅的心志，他們都是我們傳福音的對象。「耶穌出來，見有許多人，就憐憫他們，因為他們如同羊沒有牧人一般。」(可 6:34) 海外生活不像家鄉容易，他們面對文化、語言、生活、種族、經濟的衝擊，常因此處在許多焦慮與孤單之中，我們應存憐憫的心關心他們的需要。

3. 另外的羊

他們也是主耶穌羊群中的羊：「我另外有羊，不是這圈裡的；我必須領他們來，他們也要聽我的聲音，並且要合成一群，歸一個牧人了。」(約 10:16)

(二) 保羅

保羅雖然稱呼自己是外邦人的使徒(羅 11:13 加拉太書 2:8)，但是他總是先向猶太人傳福音(羅 9:2-3)。保羅和其他使徒都十分掛念這些寄居異鄉的猶太同胞，並且十分關注這群異鄉同胞的福音工作。保羅的宣教隊伍向各處向非猶太人傳福音時，首先會尋找會堂裡的猶太人(徒 13:5, 14; 14:1; 17:1; 18:1-8; 19:8)。他無論到哪裡去傳福音，他總會先到猶太人的會堂去。在會堂裡，他會遇到猶太同胞，也會遇到被猶太教吸引的敬虔外邦人。以後這群歸信耶穌的猶太和外邦基督徒便成為傳遞福音的土壤。

雖然保羅因著大多數猶太人心硬不願意接受福音而傷心，使保羅不得不轉向外邦(徒 18:6)，但是保羅仍希望時候

到了，以色列家可以得救（羅 11:25-27）。保羅認為，或許因著外邦人的得救，能刺激更多猶太人相信耶穌（羅 11:14）。²⁰¹

海外華人如果在歐美所謂的基督教國家中大批大批地信主，也許能刺激當地國家的人民重拾已經被他們丟棄的寶貝福音。

（三）新約書信

出國留洋的人當中，有一些是抱著尋找更美的家，他們希望寄居海外的異鄉，是夢想中的天堂和理想家園。有人說他們的努力，是為了「從中國的農村搬到美國的鄉下」，正是這批人的貼切寫照。

希伯來書的作者，以及彼得和雅各都提到散居之民（來 11:8-16；13:14；彼前 1:1；2:11-12；5:13。雅 1:1），他們像舊約被擄的先祖客居異鄉，他們寄居在外邦人之地，等候回到天上的家鄉——新耶路撒冷。²⁰²其實每個人都在尋找一個永恆的家園，那個家園只有在上帝的國度裡才有。

三、福音

什麼是福音呢？聖經說：「我不以福音為恥；這福音本是神的大能，要救一切相信的，先是猶太人，後是希臘人。因為神的義正在這福音上顯明出來；這義是本於信，以至於信。如經上所記：『義人必因信得生。』（羅 1:16-17）

²⁰¹ 莊祖鯤，《宣教神學》，（Paradise, PA: 基督使者協會，2004），80-81。

²⁰² 包衡（Richard Bauckham）著，《跨界福音——後現代世界裡的基督徒見證》（*The Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World*），（李金好譯，香港：基道，2004），76-77。

在保羅寫羅馬書的時代，羅馬是當時世界的首都，是權勢、智慧的中心，要傳一位被釘在十字架上的耶穌，對世人來說是一個愚拙、軟弱的信息。²⁰³但這「愚拙、軟弱」的福音信息卻能將人——無論是智慧的、愚拙的、有文化的、未開化的、男人、女人，從罪惡和死亡中拯救出來，並且得到生命。「猶太人是要神蹟，希臘人是求智慧，我們卻是傳釘十字架的基督；在猶太人為絆腳石，在外邦人為愚拙；但在那蒙召的，無論是猶太人、希臘人，基督總為神的能力，神的智慧。因神的愚拙總比人智慧，神的軟弱總比人強壯。」（林前 1:22-25）

這福音信息的本身是傳達的重點，因為那位被釘死在十字架上的耶穌，三天後從死裡復活，證明祂是神的兒子，²⁰⁴能勝過死亡的權勢。²⁰⁵今後，凡相信這福音信息的，就脫離了罪和死亡的轄制，²⁰⁶與基督耶穌一同復活，²⁰⁷建立個人與神的關係，我們與神和好，²⁰⁸得著拯救與生命。²⁰⁹

四、歸信

不少中國留學生聽到福音之後便決志信主，然而事後追蹤他們的相信的緣由，卻多半不知所然。人要怎樣才算歸信呢？「若口裡認耶穌為主，心裡信神叫他從死裡復活，就必得救。

²⁰³ 林前 1:23。

²⁰⁴ 羅 1:4。

²⁰⁵ 羅 6:9。

²⁰⁶ 羅 8:2。

²⁰⁷ 羅 6:5；林前 15:22。

²⁰⁸ 羅 1:1, 10。

²⁰⁹ 羅 5:18。

因為，人心裡相信就可以稱義，口裡承認就可以得救。」(羅 10:9-10)

「口裡承認」、「心裡相信」是承認耶穌基督的主權，耶穌基督既是主，就需要對耶穌有完全的順服。而且耶穌是從死裡復活，就表示祂是道成肉身，祂曾經在世上為人，這是一件歷史的事件，而不只是一個口號、一個教條。

悔改是相信之前的一個必要的行動，耶穌說：「天國近了，你們應當悔改！」(太 4:17) 耶穌呼召人來跟隨祂，當人為自己的罪懊悔，請求耶穌的赦免，就能脫離罪的結果——死亡。「因為罪的工價乃是死；惟有神的恩賜，在我們的主耶穌基督裡，乃是永生。」(羅 6:23)「你們各人要悔改，奉耶穌基督的名受洗，叫你們的罪得赦，就必領受所賜的聖靈。」(徒 2:36)

「自從造天地以來，神的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物就可以曉得，叫人無可推諉。」(羅 2:20) 神已經藉著祂所造的大自然來啟示祂自己，世人沒有理由不相信這個世界有一位創造主。人若故意離棄神，就要承擔自己選擇的後果。當審判的日子來到，神「必照各人的行為報應各人」(羅 2:6)。

五、小結：

(一)「欠福音的債」

保羅傳福音的對象無論是哪一種人、哪一個群體，他都有一顆強烈的心志：「無論是希利尼人、化外人、聰明人、愚拙人，我都欠他們的債，所以情願盡我的力量，將福音也傳給你們在羅馬的人。」(羅 1:14-15)

(二)「向什麼人作什麼人」

對於留學生，他們是中國優秀的知識青年。因為他們年輕，對未來充滿了好奇和熱情。為了得著這批人，正如保羅所說，我們先要和他們認同，以得到他們的接納，讓他們得到福音的好處：「向猶太人，我就作猶太人，為要得猶太人；向律法以下的人，我雖不在律法以下，還是作律法以下的人，為要得律法以下的人。向沒有律法的人，我就作沒有律法的人，為要得沒有律法的人；其實我在神面前，不是沒有律法；在基督面前，正在律法之下。向軟弱的人，我就作軟弱的人，為要得軟弱的人。向什麼樣的人，我就作什麼樣的人。無論如何，總要救些人。凡我所行的，都是為福音的緣故，為要與人同得這福音的好處。」(林前 9:20-23)

(三)「謙卑與迫切的心」

因為年輕學子的頭腦動得很快，在傳福音的思維上我們需要隨時跟上他們的腳步，作好萬全的準備：「有人問你們心中盼望的緣由，就要常作準備，以溫柔、敬畏的心回答各人。」(彼得 3:15)

不但如此，我們在態度上也要：「勸少年人如同弟兄」(提摩太前書 5:1)，「勸少年婦女如同姊妹」(提前 5:2)。萬不可高高在上，以上對下的方式與他們接觸。若待他們為朋友，必然能得到他們的尊敬和友誼。

雖然八〇後或九〇後的留學生有時給人難以捉摸的感覺，但是他們需要耶穌的迫切性和一般人沒有兩樣，耶穌也愛他們，也為他們被釘在十字架上，是為了拯救他們：「猶太人

和希利尼人並沒有分別，因為眾人同有一位主；他也厚待一切求告他的人。因為『凡求告主名的，就必得救。』(羅 10:12-13)

(四) 用諸般的智慧

「我們傳揚祂，是用諸般的智慧，勸戒各人，教導各人，要把各人在基督裡完完全全地引到神面前。」(西 1:28) 面對中國知識份子，我們需要額外的預備和裝備，以便切合他們的背景和心中的需要。這不是指我們用人自己的智慧可以叫人信耶穌得救，這是聖靈的工作，祂來「叫世人為罪、為義、為審判，自己責備自己」(約 16:6)。人的得救也是因著神的豐富恩典，「這恩典是神用諸般智慧聰明，充充足足賞給我們的。」(弗 1:8)

這個世界與上帝為敵，撒但用各種謊言來欺騙世人，人們以為這世界可以提供人生的價值和意義，人們也相信靠著自己可以達到自我拯救之道，這些都是錯誤的人生觀、世界觀。唯有依靠神所賜的恩典和智慧，我們才能夠把人帶到神的面前，讓他們親嚐神的救恩滋味。

(五) 求主打發工人

在現今德國華人宣教士十分短缺的情形下，面對日漸增多的年輕留學生，如何在他們當中把福音遍傳呢？我們需要有更多的宣教士投入：「然而，人未曾信他，怎能求他呢？未曾聽見他，怎能信他呢？沒有傳道的，怎能聽見呢？若沒有奉差遣，怎能傳道呢？」(羅 10:14-15 上)

華人教會界是否看到這群留學生的需要呢？即便來到德國宣教的代價十分高昂，但在神的很中，法利賽人掃羅²¹⁰和撒馬利亞井邊打水的婦人一樣，²¹¹都迫切需要福音。

²¹⁰ 徒 9:1-22。

²¹¹ 約 4:10-42。

第三章 研究方法與步驟

第一節 研究方法

本文所處理的是一個特定年齡族群，離開家鄉到海外陌生環境求學，在這個過程中他們接觸到基督教信仰，從他們對信仰接受度的反應，嘗試找出他們接受或不接受原因的研究。在學術上這種研究是一種屬於社會科學的範疇。社會科學研究是將人類活動的一些現象，以系統化的方式得出知識的方法和過程。比起其他獲得知識的途徑，例如根據別人提供的訊息、新聞報導、個人經驗、讀過的報章雜誌、電影與電視、網路及多媒體資料等，社會科學研究是個更講求結構、組織與系統作業的過程。²¹²

根據社會科學方法研究而來的知識，比其他方法獲得的知識，雖不能保證一定沒有錯誤，但總是比起過度依賴權威人士、傳統、常識、媒體報導或個人經驗要更為正確，²¹³也較少會出現盲點。

一、採用質性研究的原因

社會科學研究法都會採用數種特定的研究技術，例如調查、談訪、歷史分析等方法，它們在資料形式和研究風格上常有許多共通之處。一般來說，採用質性研究方法者多會使用質性資料；而採用量化研究方法者則多使用量化資料。但有時這

²¹² W. Lawrence Neuman, 5。

²¹³ 同上, 5-9。

兩者也會使用對方的資料。以上質性（Qualitative）及量化（Quantitative）這兩種的研究型態，是社會科學研究普遍採用的方式。

「質性研究」是指非由統計程序或其他量化方法來獲得研究發現的任何類型研究。它可能是有關人們生活、生活經驗、行為、情緒和感覺等的研究，也可以包括有關組織功能、社會運動、文化現象及國家間互動等的研究。²¹⁴它的應用範圍非常廣泛。

採取質性研究的理由，可以是個人偏好和/或經驗，以及自學術傳統上即較為重視質性研究之學科，如人類學。也包括所要研究問題的性質。質性研究法也可被用來探索一些人們所知有限或已有豐富知識的領域，以獲得嶄新的理解。可用來獲得有關現象的一些令人困惑的細節，如感覺、思考歷程和情緒等，這些難以用傳統研究方法來理解。²¹⁵由於筆者的偏好，又因為涉及人類文化學的範疇，以及筆者在從事海外學生福音工作的經驗，希望能得到一些新的理解，因此選定質性研究法。

質性研究透過訪談和觀察得來的資料，可以採用統計分析的方式來將資料進行編碼。但這種統計分析，並不是將質性資料加以量化，而是指詮釋資料的非數量化歷程，目的在於發現原始資料間的概念和關係，然後將它們組織成一個理論性的解釋架構。這些資料可能包括訪談和觀察資料，也可能包括文件、影片或錄音，甚至是為其他目的而量化的資料，如人口統

²¹⁴ Anselm Strauss, Juliet Corbin, 17.

²¹⁵ 同上，18。

計資料等。²¹⁶本研究論文就有採用一些人口統計的資料，以做為結論時的參照。

質性研究有三項主要的內涵：(1)資料，可從訪談、觀察、文件、記錄和影片等。(2)用來詮釋和組織資料的程序，包括概念化和縮減資料、依據其屬性和面向來推衍類別，並藉一系列的前提陳述來關連類別。這個概念化、還原、推衍、連結等程序，稱為「編碼」(coding)。分析歷程的其他程序，還包括非統計抽樣、撰寫備註和繪製圖表。(3)書面和口頭報告，通常是以科學期刊論文、演講、研討會或書籍的方式來呈現。²¹⁷

表 3.1 量化研究與質性研究的比較²¹⁸

特徵	量化研究	質性研究
目的	測量客觀的事實	建構社會實相、文化意義
焦點	在變項	在互動的過程、事件
關鍵	信度 (Reliability)	貨真價實
價值	中立	無所不在
情境	不受情境脈絡影響	受情境限制
採樣	多個個案、受試者	少數個案、受試者
分析	統計分析	主題分析
研究者	保持中立	置身其中

質性研究是在處理「外在的世界」(相對於實驗室)，並且試圖以各種不同的方式從「裡面」(包括研究者自己)來了解、描述、解釋社會現象。意思是說，本研究希望藉由分析中國留德學生接受福音問題的經驗，它涉及一個群體的社會關係、信

²¹⁶ Anselm Strauss, Juliet Corbin, 18.

²¹⁷ 同上。

²¹⁸ W. Lawrence Neuman, 27. 原始資料來源：Cresswell (1994), Denzin and (1994), Guba and Lincoln (1994), and Mostyn (1985)。

仰及價值等相關資料的蒐集。這些資料可透過觀察、記錄、互動與溝通等作為分析的基礎，進而分析這些資料，最後藉由不同的質性研究法（例如紮根理論）重新建構與分析這些資料，讓研究者發展出一些福音工作的模式與理論，以描述與解釋關於這個族群的議題。

二、採用紮根理論研究法的原因

紮根理論是質性研究的一種策略、一種樣式（Strauss）。紮根理論研究方法論的價值不僅在於他能產生理論，更在於他能將理論紮根於資料之中（ground theory in data）。²¹⁹理論和資料分析二者，都和詮釋有關，至少是奠基在有系統地執行探究程序所獲致的詮釋上。他們指的是透過有系統的蒐集和分析資料的研究歷程之後，從資料所衍生而來的理論。²²⁰

比較需要注意的是，研究者在展開其研究案時，心中不能存在一個預設理論。研究者必須從一個研究的領域開始，讓理論逐漸從資料中浮現出來。因為理論衍生自資料，比單單依據經驗或推測就將一系列的概念聚合在一起，要更為接近真實情況。由於紮根理論是從資料當中建立起來的，加上研究者的創造性，就更能提供洞察、促進理解，並對行動提供有意義的引導。²²¹

²¹⁹ Anselm Strauss, Juliet Corbin, 14.

²²⁰ 同上，19。

²²¹ 同上。

第二節 研究對象

研究對象為介於二十一歲至二十六歲的中國留德學生，他們分為兩組：一組為在德國接受基督信仰的基督徒，男女各三名；另一組為慕道友，也是男女各三名，他們慕道有一段時間（約一年左右），但因為某些因素遲遲不能信主。選擇男女各半的原因，希望看看是否性別對福音的反應有所不同。

研究者先取得該地區宣教士或牧者的推介，這樣的好處可以取得受訪者對研究者的信任，增加訪談內容的可信度。接下來是向受訪者說明訪談的性質、目的和用途，在徵得受訪者同意的情形下進行邀談，在約定的時間完成訪談。依照研究的倫理，在訪談前會提出錄音的請求，在得到受訪者的許可下才錄音，並且承諾此錄音記錄不會移作他用，也不會公開受訪者的個人姓名及隱私，在本研究論有中僅會以編號來表示。

訪談日期為 2012 年 10 月至 12 月之間，共訪談十四人，他們分佈在德國西部四人，德國中北部四人，以及德國東部六人，最後的有效取樣的樣本數為十二人。

第三節 資料蒐集

一、訪談

本研究論文採用「訪談」來作為蒐集資料的主要途徑。訪談也是主導對話以便蒐集資訊的過程。訪談其實是一件有趣的事，因為研究者可以聽到受訪者所講述關於自己的故事。講述故事，實際上是一個意義生成的過程。人們在講故事時，他們

從意識流中挑選自己經歷的細節。為了詳細自己的故事，人們必須反思自己的經歷。²²²人們在講述他們自己的故事時，所使用的每一個詞句，都是其意識的縮影。²²³因此，訪談是一種基本的質性研究方式。

一般出現在民族誌研究中的訪談是深入且開放的，它能考驗研究者的技巧，同時也是創新有趣的一種資料蒐集方式。²²⁴本研究的資料蒐集採用「深入訪談」方式，這種訪談著重在受訪個人對福音的個人感受、生活與經驗的陳述，藉著訪問中的對話，研究者得以獲得、了解並釋釋受訪者對於社會事實（Social Reality）的認知。

最後要問的是，這種讓受訪者講述故事所取得資料的方式是科學的嗎？瑞森（Peter Reason）的回答可以給我們很好的答案：

最好的故事是能打動人身、心和靈魂的故事，通過講述，人們可以重新認識自身所遇到的問題和面臨的情景。它的挑戰在於，如何產生一種能夠充分達成此一目標的人類科學。²²⁵

²²² 埃文·塞德曼（Irving Seidman），《質性研究中的訪談：教育與社會科學研究者指南》（*Interviewing as Qualitative Research: A Guide for Researchers in Education and the Social Sciences*），（周海濤主譯，重慶：重慶大學，2011），7。

²²³ 同上。

²²⁴ 參 Michael Angrosino，《民族誌與觀察研究法》，60。

²²⁵ Peter Reason, “Methodological Approaches to Social Science”, in P. Reason & J. Rowan (eds.), *Human Inquiry*, (New York: Wiley, 1981), 50.

二、訪談型式

訪談有許多不同的型式，以研究過程來區分，主要區分為結構式訪談(structured interviews)、半結構式(semi-structured interviews) 或非結構式訪談(unstructured interviews)，以及群體訪談(group interview)。²²⁶

表 3.2 訪談型式：連續性模式²²⁷

結構式訪談	非結構式訪談	半結構式訪談
標準式訪談	深入訪談	深入訪談
調查式訪談	臨床面談	調查式訪談
臨床歷史記錄	口頭黎生平歷史訪談	群體訪談

(一) 結構式訪談

結構式訪談通常被用來做調查(survey) 或民意測驗，也稱為調查式訪談；此種方式，有一致性的問題及依序訪問。因此可以避免受訪者之間的不同程度的誤差，而增加此研究的可比較性；訪視表(interview schedule) 主要以事先設定題目順序且是封閉式問題呈現，通常題目順序也需事先統一。²²⁸

優點：結構式訪談的最大優點是訪問結果方便量化，可作統計分析。它比自填問卷的方式，更能控制調查結果的可靠程度，以及回收率可以達到 80%以上。結構式訪談的應用範圍更廣泛，可以做大規模的調查，或集中訪問。也可以自由選擇調查物件，也能問一些比較複雜的問題，並可選擇性地對某些特

²²⁶ 林金定、嚴嘉楓、陳美花，〈質性研究方法：訪談模式與實施步驟分析〉，《身心障礙研究》Vol.3, No.2 (2005年6月)：123。

²²⁷ V. Minichiello, R. Aroni, E. Timewell and L. Alexander, *In-depth Interviewing*, Second Edition, (South Melbourne: Longman, 1995), 62.

²²⁸ 林金定、嚴嘉楓、陳美花，124。

定問題作深入調查。結構式訪談能在回答問題之外對被訪問者的態度行爲進行觀察，因此可獲得許多非語言訊息。

缺點：結構式訪談費用高、時間長，因而往往使調查的規模受到限制。對於敏感性、尖銳性或有關個人隱私的問題，它的效度也不如自填問卷方式。訪談者的態度、素質、經驗等對訪問結果有決定性的影響。若採集中訪問時，衆多人在一起作答，若訪談者控管不好，就會影響調查的品質。

（二）非結構式訪談（開放式）

它是一種半控制或無控制的訪問。主要著重在研究者與受訪者之間的互動情形，以蒐集資料。它的訪談範圍縮小在研究者興趣的範圍內。²²⁹通常訪談只有一個題目，由研究者與受訪者就這個題目自由交談，研究者雖然事先可以有一個粗略的問題大綱或幾個要點，但所提問題是在訪問過程中邊談邊形成，隨時提出的。

優點：比結構式訪談彈性大，雙方可圍繞一個題目，進行深入廣泛的交談、討論，以及對問題作全面、深入的了解。這個過程不僅是調查問題的過程，也是研究問題的過程；不僅是蒐集資料的過程，也是評價解釋資料的過程。它一般被用於深入了解複雜的事實，以取得證言與個人心理的動機、態度、價值觀念、思想等問題。因此，非結構式訪談常常被用於探索性的研究，特別是提出假說的建構理論。

缺點：與結構式訪談相比，頗為費時，使得調查的規模受到很大的限制。訪問過程是非標準化的，因此訪問的結果難以

²²⁹ 林金定、嚴嘉楓、陳美花，125。

進行量化分析。並且訪問的結果更依賴訪談者的素質、經驗和技巧，對訪談者的要求更高。

（三）半結構式訪談

半結構式的訪談又稱為引導式的訪談。是介於結構式與非結構式的訪談之間的一種資料蒐集方式。研究者在訪談進行之前，必須根據研究的問題與目的設計訪談的大綱，作為訪談指引方針。最主要的內容必須與研究問題相符，問題的形式或討論方式則採取較具彈性的方式進行。²³⁰在整個訪談進行過程，訪談者不必根據訪談大綱的順序，來進行訪問工作。訪談者也可以依實際狀況，對訪談問題做彈性調整。

由於受訪者對於問題本身的認知及個人生活經驗不同，往往導致受訪者的反應會有很大差異。半結構式訪談大綱不像結構式訪談一樣，需要對每個討論問題預先清楚地設計，而是以半開放方式詢問問題。對研究者而言，訪談大綱的設計只是為了要讓訪問進行得更流暢，所以在引導式的問題之後會緊隨著開放說明式的問題，用以詢問受訪者的感受。

與上述兩種訪談法相比較，半結構式的訪談有下列幾項優點：

1. 對特定議題往往可以採取較為開放的態度，來進行資料蒐集的工作，當研究者運用半結構式的訪談來蒐集資料時，經常會有意外的收穫。

2. 當受訪者在訪談過程受到較少限制時，往往會採取較開放的態度來反思自己的經驗。

²³⁰ 林金定、嚴嘉楓、陳美花，124。

3. 當研究者的動機是要深入了解個人生活經驗或將訪談資料進行比較時，半結構式的訪談可說是非常適合運用的方式。

綜合以上三種不同的訪談型式，本研究為了能深入蒐集受訪者更多的生活經驗，並且讓受訪者沒有壓力和負擔，也讓訪談的過程順暢，因此採用半開放的「半結構式訪談」，同時能兼顧開放與結構這兩方面的優點。

三、訪談題目設計：

1. 請問你父母對你接觸基督教的反應和態度如何？
2. 請問你在學生時代有無接觸基督教的機會？是從什麼情況下開始接觸？
3. 請問你的成長過程中有無接觸宗教的經驗？對宗教的看法如何？
4. 請問你從什麼時候開始接觸基督教？有什麼樣的經驗？
5. 對信徒：成為基督徒的原因
 - (1) 接觸基督教的經歷
 - (2) 決志相信的原因
6. 對非信徒：不能成為基督徒的原因
 - (1) 接觸基督教的經歷
 - (2) 不能相信的原因
7. 其他：我覺得你這個觀點非常有意思，是否可以請你再從這觀點談談你對基督教的看法？

第四節 資料整理

研究全程使用 iPad 或 iPod Touch 來錄音。訪談之後，按基督徒、非基督徒，以及性別分組排列，研究者的工作是仔細聽寫記錄訪談內容，逐字逐句在電腦中建立電子文字檔案，以作為後面分析資料之用。

第五節 編碼步驟

資料的蒐集就好比是一座充滿寶石的礦山，分析就好像一個加工廠，把挖出來的礦石做不同的檢測和歸類，好讓寶石發揮其不同的用途和價值。

一、描述、概念化排序和理論化

此一階段的工作可以分為三個步驟：描述、概念性排序和理論化。

第一、描述 (Description)。一個故事的描述會呈現許多細節，經常是意識或潛意識的選擇，來決定他認為重要的事。描述的過程會出現描述者的判斷、態度和情感。以便說服、使人相信、表達或喚起熱情。甚至也會出現偏見或道德判斷。²³¹但是描述還不是形成的理論。這時必須有進一步解釋，以便進一步的資料蒐集加以驗證。

第二、概念性排序 (Conceptual ordering)。概念性排序依據資料的屬性和面向，將資料組織成分別獨立的類別，並使用

²³¹ Anselm Strauss, Juliet Corbin, 25-26.

描述來闡明這些類別。²³²此一分析類型是理論化的前導。概念性排序也是某些民族誌的論述所採取的形式。這類民族誌的主要論點是，盡其所能去描繪其所刻畫的行動者觀點和行動，並將之組織排序。或是將資料依據其被描述的步驟或階段來排序。²³³

第三、理論化 (Theory)。理論化是一個歷程，且經常是冗長的。其工作所涵蓋的不只是構想的或直覺的意念想法，同時更將概念型塑成邏輯的、系統性的、和解釋性的架構。理論涵蓋了描述和概念化二者。

表 3.3 分析步驟²³⁴

分析步驟	重點
描述	是描繪、說故事，有時可圖示、有時則巨細靡遺，但不會回頭去詮釋事件，或者去解釋為什麼會發生特定的事件。
概念性排序	是依據各項清楚指陳的面向來分類事件或事物，但不必將這些分類依彼此的關聯性處理，以形成一個概括性的解釋架構。
理論化	是一項從資料建構出解釋架構的行動，透過對概念間關係的陳述，以系統化統整這些概念。理論不僅只是提供了解或彩繪一幅栩栩如生的圖畫，它更促使研究者去解釋和預測事件，並據此提供行動的指引。

²³² Ibid, 26.

²³³ Ibid, 28-29.

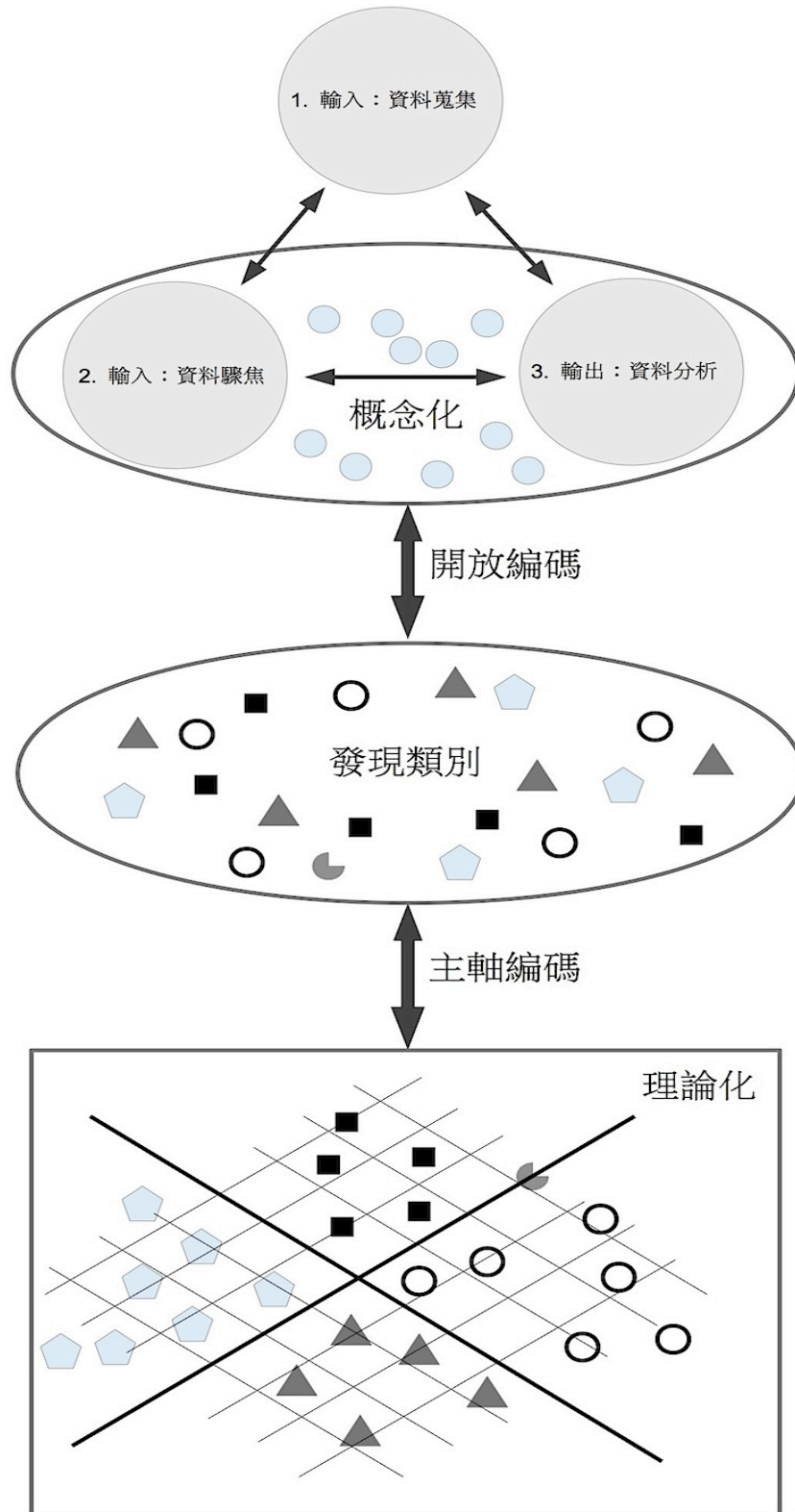
²³⁴ Anselm Strauss, Juliet Corbin, 33.

二、開放編碼（Open coding）

在完成重要句子的描述分析之後，下一步是進行概念化，完成之後以「開放編碼」來歸類形成類別（Categories）。這些類別便能成為下一個步驟的應用。

開放編碼是一種動態而流暢的歷程，用以界定資料中所發現的概念，下一步的分析需要將這些概念元素按它們的屬性及變異（variations），以一個或更多的抽象概念表達出來，並加以歸類，形成類別（圖 3.1）。

圖 3.1 田野研究三大任務流程及編碼歷程圖

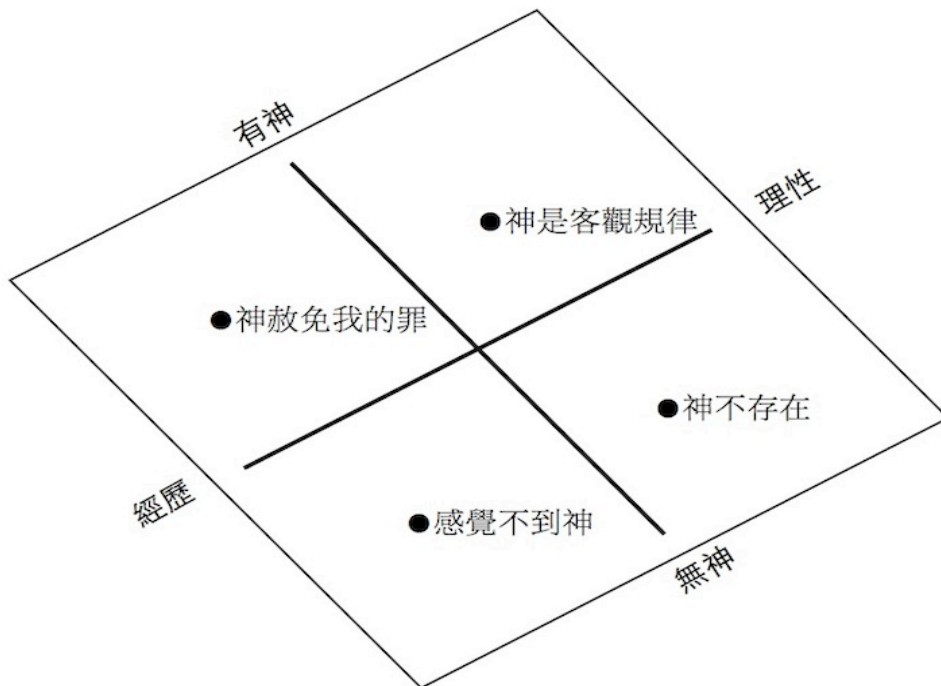


三、主軸編碼 (Axial coding)

以開放編碼完成類別分析之後，接下來可應用「主軸編碼」把不同的類別，按不同的屬性(Properties)和面向(Dimensions)將類別與次類別的軸線關連起來。

對於使用不同技術的編碼型式，需要不斷地來回反覆加以驗證，使類別的分類更加符合不同的屬性和面向 (圖 3.1)。

圖 3.2 主軸編碼



上圖是一個主軸編碼的迷你架構 (mini-frameworks)，這個架構可以幫助我們做為總結摘要的應用。理論上在這個架構圖中可以得到兩條軸線，一個是「有神—無神」，另一個是「理性—經歷」(客觀—主觀)，指出受訪者在不同面向的相互交

又。要得到一個理論化的最終結論，需要不斷來回反覆驗證所有的資料分析，以得出最客觀的結果（圖 3.2）。

第六節 歸納分析

根據上一節的編碼步驟，將蒐集的資料加以分析、詮釋和發展結果，才算完成質性研究的目的。本論文的研究是藉著資料的分析後了解現象，依據「紮根理論」研究法從中建立理論。

在分析的過程中，需要先從訪談的記錄中將重要的句子所得到的現象概念化，把一個抽象的訊息、事件或行動，給予適當的標籤。再將這些形成概念化的標籤歸類成相同的類別，以後再從這些類別中得出更細的主題。

這些更細的主題，會依據半結構式訪談的題目，歸類在一起做比較分析。這樣便可以歸納各種主題做進一步的詮釋。這些詮釋，最後將整理成有組織及系統的資料，便完成分析資料的階段。這將與第二章的文獻得出綜合性的結論。

下面是將訪談記錄分析的過程，第一部份是形成「概念化」的示範，第二部份是以開放編碼的方式來歸類的示範。我們從不同的訪談問題中各選取男、女及基督徒、非基督徒的方式來呈現。

一、分析步驟的「概念化」範例：

表 3.4 概念化範例

受訪者	重要句子描述	概念化
問題一：請談談你對宗教的認識。		
Cm1	上初中時， <u>父親說佛教是消極的，世界上主要的強大國家是<u>信基督教的。</u></u>	佛教消極 基督教國家強大
Cm2	我從小也是接受無神論的思想，父母也不是太信這個。	否定宗教
	國內 <u>一般人也</u> 會去廟裡燒香，我媽媽有時也會去燒香，但不是很虔誠。	燒香是文化傳統
	有時去旅遊會跟著大家去廟裡去祈福、求平安。	宗教是有求有應
	<u>黨員</u> 都說自己是無神論，私底下也會燒香拜佛。	黨員不一定是無神論
	我從小就接受，像有「 <u>老天爺</u> 」，「人在做，天在看」什麼的， <u>感覺有一個無形的東西在上面看著你</u> ，雖然你接受無神論的東西，但民間的這種背後無形的東西太多，聖經好像呼應了民間的那些 <u>無形的東西</u> 。	冥冥之中有神存在
Cm3	讀書的時候我們是 <u>唯物主義</u> ，所以對宗教沒有什麼概念。	唯物主義的影響
	很多人也會到廟裡拜佛，這不算宗教吧， <u>算是一種文化傳統</u> ，因為廟宇無處不在。父母也會去廟裡，主要是旅遊景點都有廟宇，這很正常。	拜佛是文化傳統

	他們如果需要的話也會 <u>首先選擇佛教</u> ，他們認為他們懂佛教，因為從小就接觸佛教，他們不懂基督教。	佛教的滲透性
問題二：請談談你在德國會去接觸基督教的原因。		
Cf1	在國內我沒有參加過任何聚會。我到了德國之後先讀語言， <u>有一對基督徒夫妻，他們對人特別好，邀請我去吃餃子，那是第一次去團契。</u>	基督徒的好見證 基督徒的邀請
	<u>我覺得基督徒都挺好，都特別熱心，會跟你分享。</u>	基督徒的見證
	可是有時候我覺得他們太過了，有時看他們雙手舉起，就覺得他們 <u>情緒太激動</u> ，可又覺得他們真的很開心、很高興。	基督徒的怪異舉動
	像我在國內路上基督徒他會問我，想不想去團契。她說她有癌症，可她臉色特別好，精神特別好。	基督徒的樂觀
Cf2	我會信基督教的原因是人。當我接觸到 <u>傳道夫婦</u> 時，我就很喜歡，這樣的人是我喜歡的。	基督徒的好印象
	在國內亂七八糟的人很多，就是欺騙、虛偽的人很多。	對人的失望
	來到查經班當然也有好的，也有不好的， <u>有些人讓人喜歡，有些人讓人不喜歡，總體人是善的。</u>	查經班的好感受
	我剛來到德國什麼都不知道，剛上完語言課有人發傳單，是迎新的聚會，我就去參加，那是週日的福音主日，然後我又跑到查經班來看。	傳單的邀請

	<p>主日給我的<u>感覺很溫暖</u>，我不會去對一件事追根究底，就是感覺對了。<u>感覺對了</u>，就這樣吧，只要人讓我舒服就可以了。</p>	教會的好感受
Cf3	<p>有一天晚上我坐了很久很久的火車，那時剛掉到人生的低谷裡，我在轉車的時候突然有<u>一個德國人拿了一張傳單</u>給我，我當時沒反應過來，後來我認為他是要跟我搭訕或是怎樣的，那時我就覺得原來我對過去有很大的留戀。那天晚上我過得非常開心，我覺得<u>這一句話是一個應許</u>。</p>	人的盡頭 神來找人
	<p>後來在我回家的路上，我把傳單翻開，是教會的傳單，它上面講一個故事，上面說當耶和華來叫你的時候，你不可硬著心。我原來認識祂，但我不願意跟祂，也不願意相信祂，但這時候祂走到我面前，我沒有辦法拒絕，然後我就決定，當我搬家之後，我一定要去教會。</p>	福音單張的果效
	<p>後來我坐車的時候，就碰上<u>短宣隊</u>，他們看我是中國人就給了我<u>一張傳單</u>，說妳可以參加我們的活動。然後我就去迎新，我從那時候開始就有很穩定的教會生活。</p>	短宣隊的邀請

問題三：請談談接觸基督徒/教會的感受。		
Nm1	大學時參加美國基督徒服務義工的夏令營，當時已經 <u>感覺到一股很強大的信仰的力量</u> ，那種感覺讓人很舒適、很平和的力量在裡面，那種感覺到現在都非常深刻。	感受到信仰力量
	我希望能一直擁有這種力量。	對信仰力量的渴慕
	來到德國有接觸到 <u>耶和華見證人</u> 。	耶和華見證人
	後來接觸到查經班的人，去過查經班三個月。 <u>查經班沒有給我那種像夏令營一樣強烈的感覺</u> ，到目前為止還沒找到。	查經班的感受
	參加了三次主日崇拜，週三也參加禱告會， <u>希望上帝能幫助自己完成願望</u> ，還有對別人的期許。	參加聚會的目的
	最吸引我的還是查經班，因為 <u>聖經的故事吸引我</u> ，牧師的講解也很精彩。對個人的指引也很有益的。	查經班的益處
	查經班的 <u>吃飯、和查經班的朋友、交流談得很好</u> 。	查經班的好感受
Nm2	有 <u>耶和華見證人</u> 來過，我對這個沒興趣。	耶和華見證人
	來教會是因為這裡有 <u>中國人</u> ，可以講話。	來教會的目的
	雖然聽了很多，但感覺 <u>融不進去</u> 。過去二十年的經驗放不下。身邊也有一些朋友也去過教會，但沒有信。	無神論的影響
	就覺得 <u>教會的人都很好</u> ，感覺很親切。	基督徒的好見證

	到德國才第一次接觸基督教。突然感覺有那麼多人信耶穌，感覺很震撼，感覺自己是在外面的，感覺自己跟人不一樣。	教會的感受
	我還沒有體會這種神帶給人的感動，還沒有觸動到的感覺，我覺得我還沒有到這一步吧，也可能是剛接觸吧，無法聯繫起來。	無神論的影響
	如果有機會的話會再試試看，看看會不會多認識，讓自己多改變一點。	不排斥信仰
	我覺得牧師說的都和人生聯繫在一起，但不能和神聯繫在一起。感覺這對我人生是有幫助的。	講道的感受
	不好的感覺就是大家都信神，禱告的時候我就感覺自己被排斥在外了，自己沒辦法融入，雖然大家都很親切和善，大家聊天也很開心。	教會負面的感受
Nm3	在德國南部時有一個德國鄰居帶我去教會，那是耶和華見證人，因為人也很好，沒接觸過，那時去不超過五次，當時對宗教也沒興趣。	耶和華見證人 對宗教沒興趣
	到教會的感覺，有信仰的人要比沒信仰的人單純。我看心理學的東西比較多，對人有信仰這個行為我很有興趣，我喜歡那種行為分享，我在想為什麼人有信仰沒有信仰區別那麼大，但神存在不存在我感覺不到。	教會的好感受 基督徒的好印象 神不存在
	印象比較深的是查經，聖經中確實有一些東西像寓言一樣，還有更深的東西在後面。喜歡雙向交流討論問題。	查經的感受

	<p>主日崇拜像上課，不過其中講故事和講個人的經歷我就很有興趣。<u>一定要講實際經歷，講教條就不行</u>，因為沒有概念沒有感應。<u>一定要反應到腦子裡有感應</u>。</p>	講道的感受
	<p><u>聚餐的感覺很融洽很團結，讓你不會孤獨，讓你今後有情緒調整</u>，因為最近德國大學生自殺的人很多。</p>	聚會的好感受
問題四：請談談你不願意接受基督信仰的原因。		
Nf1	<p>現在比較傾向有神，<u>起碼從無神論已經到有神論</u>。</p>	無神到有神
	<p><u>但是你不知道是不是這位神，是不是這位耶穌</u>。</p>	耶穌是否是神
	<p>我<u>缺乏一個自身的經歷</u>，我看到其他人的經歷，他們的經歷是真的，但不是我的經歷。聽別人的見證時還滿感動的，但這不是我的經歷。別人說唱詩歌時很感動，也有人參加營會，對耶穌為我們死感動得流淚。<u>但我沒有感受到</u>。</p>	缺乏自身的經歷
	<p>耶穌赦免人的罪，這個道理我可以接受，但<u>我不確定這個人是不是真個存在</u>，因為我在想若從歷史考古的角度去考證，以我的能力也不能去考證，<u>我覺得要靠一個信仰，要發自內心的感動</u>，而不是只是認為這是對的。</p>	缺乏內心的感動
	<p>這個感動的過程還沒有在我身上發生。我很希望這會成為我的信仰，這是為什麼我會一直留在團契的原因。</p>	心裡的期望

	我媽媽信主之後，我也希望我們一起走一樣的路，以後還能 <u>在天國相遇</u> ，但是， <u>我不能因為我自己的希望就決志</u> 。	理性的抉擇
	因為自己心裡面還是有很大的懷疑、 <u>根本的懷疑</u> 。最大的懷疑就是這件事情（耶穌是否真的存在過）有沒有發生過。	缺乏理性的證明
	我知道 <u>理性沒有辦法證明許多事情</u> 。	認識理性的限制
	可能別人可以考證耶穌的存在，但這也是別人的考證。只有當我自己信了之後，我可以對別人說這是我對神的存在很確定的事情。	主觀的證實
Nf2	我是相信有一個超越人的力量存在的，很多人都知道有一個這樣的東西存在，只是不知道這個力量是不是一個神，或是命運的這種東西。	超自然力量存在 力量或命運存在
	我覺得祂的存在有一個合理性，有一個意識客觀規律性。	客觀規律
	中國現階段要發展財富，所以唯物論是必要的。因為古代魏晉宋朝的時候佛教很流行，限制了生產力發展，因為佛要人不動。所以那時候發生了大規模的滅佛，	肯定唯物論
	有一段時間唯物論也比較盛，這是跟歷史客觀因素有關係。國家到了一定的財富、實力地步的時候，會有需要，肯定會有改變，因為中國需要自己的聲音，掌握話語權，要在思想意識形態有個能影響全球的東西。	唯物論的價值

	對個人來說，追求財富到一定境界的時候，就必然會有一個精神上的追求。	肯定精神層面
	已參加聚會兩年了。我不能接受基督教的原因是太個人崇拜，把人性的一些光環磨滅了，	基督教的印象
	而且，我想基督教宣揚的向善、美、仁慈、寬恕之類的，它們本來存在於人性之中，基督教能將這些引導顯明出來，宣揚、發揚光大。	人性本善
	我想如果完全把人的價值貶得一文不值的話，這不太符合客觀規律。我覺得基督教把神抬得很高，把人貶得很低讓人不能接受。	基督教貶低人性
	我覺得神看你如何理解，我們會有一個先入為主的觀念，神只是人的神格化，他本質上是一個人，不開心的原因是你被另外一個人統治著的。	神是人的神格化
	如果你把祂當作是一個客觀存在的規律，或是從中國人比較能理解的一個命運，再加上道德，這是一個客觀存在的規律，這樣理解的話，確實是普遍存在的。	神是客觀的規律
	就是你把那個人格的部份去掉。前面提到某個力量，就是指命運。	非位格的神
	冥冥之中的，就是佛教所說的「數」，道教說的「道」。	萬教歸宗
Nf3	最重要的因素是我不確定是否真的有神，讓我沒有繼續追求信仰。	是否有神

	基督徒都說有感動， <u>有一陣子我也有一些感動</u> 。	聚會的好感受
	後來接觸伊斯蘭教的同學，她很敬虔，她覺得她的生命也被阿拉改變了。 <u>每個宗教都有不同的，是否是同一個神，或是他們管轄不同的地方</u> 。	萬教歸宗

二、分析頻驟的「開放編碼」範例：

表 3.5 形成類別範例

受訪者	概念化	類別	變異
Cm1	<ul style="list-style-type: none"> • 佛教消極 • 基督教國家強大 	■ 宗教印象/形象	
Cm2	• 否定宗教	■ 無神論影響	
	• 燒香是文化傳統	■ 宗教與文化	
	• 宗教是有求有應	■ 宗教的目的	
	• 信仰未知論	■ 未知論	
	• 黨員不一定是無神論		◆ 傳統文化？
	• 神不存在	■ 無神論影響	
Cm3	• 冥冥之中有神存在	■ 未知論	
	• 拜佛是文化傳統	■ 文化傳統的影響	
	• 佛教的滲透性	■ 文化傳統的影響	
Cf1	• 基督徒的好見證	■ 基督徒的形象	
	• 基督徒的邀請	■ 到團契原因	
	• 基督徒的怪異舉動	■ 基督徒的印象	
	• 基督徒的樂觀	■ 基督徒的印象	
Cf2	• 基督徒的好印象	■ 基督徒的形象	
	• 對人的失望	■ 對人絕望	
	• 對查經班的好感受	■ 聚會的感受	
	• 傳單的邀請	■ 到查經班的原因	
Cf3	• 人的盡頭	■ 對自己的絕著	

	• 神來找人	■ 神的主動	
	• 福音單張的果效	■ 福音媒介	
	• 短宣隊的邀請	■ 到教會原因	
Nm1	• 感受到信仰力量	■ 真理的追尋	
	• 耶和華見證人	■	◆ 異端活動
	• 參加聚會的目的	■ 有求有應	
	• 查經班的益處	■ 持續參加的原因	
	• 查經班的感受	■ 聚會感受	
Nm2	• 耶和華見證人		◆ 異端活動
	• 來教會的目的	■ 來教會的原因	
	• 無神論的影響	■ 主觀的經歷	
	• 基督徒的好見證	■ 基督徒印象	
	• 教會的感受	■ 不安全感	
	• 無神論的影響	■ 主觀的經歷	
	• 不排斥信仰	■	
	• 講道的感受	■ 理性活動	
	• 教會負面的感受	■ 被排斥感	
Nm3	• 耶和華見證人		◆ 異端活動
	• 對宗教沒興趣	■ 無神論	
	• 基督徒的印象	■ 基督徒的形象	
	• 神不存在	■ 主觀的經歷	
	• 查經的感受	■ 互動交流	
	• 講道的感受	■ 注重理性活動	
	• 聚會的好感受	■ 參加聚會的原因	
Nf1	• 無神到有神	■ 無神論的轉變	
	• 耶穌是否是神	■ 懷疑論	
	• 缺乏自身的經歷	■ 主觀經歷	
	• 缺乏內心的感動	■ 主觀的經歷	
	• 心裡的期望	■ 來團契的原因	
	• 理性的抉擇	■ 理性活動	
	• 缺乏理性的證明	■ 理性活動	
	• 認識理性的限制	■ 理性活動	
	• 主觀的證實	■ 主觀的經歷	
Nf2	• 超自然力量存在	■ 宗教哲學	
	• 力量或命運存在	■ 宗教哲學	
	• 肯定唯物論	■ 唯物論價值	
	• 唯物論的價值	■ 唯物論價值	

	• 肯定精神層面	■ 宗教哲學	
	• 基督教的印象	■ 基督教感受	
	• 人性本善	■ 宗教哲學	
	• 基督教貶低人性	■ 基督教感受	
	• 神是人的神格化	■ 宗教哲學	
	• 神是客觀的規律	■ 宗教哲學	
	• 非位格的神	■ 宗教哲學	
	• 萬教歸宗	■ 宗教哲學	
	• 是否有神	■ 無神論	
	• 萬教歸宗	■ 宗教哲學	
Nf3	• 是否有神	■ 未知論	
	• 聚會的好感受	■ 主觀經歷	
	• 萬教歸宗	■ 宗教哲學	

第四章 資料分析與發現

本章最重要的作用，是依據第三章提供的資料分析，按開放編碼和主軸編碼得出的類別、次類別和變異，從這些類別可以分別歸納出相互之間的關係。它們相互的影響及交互作用，可以觀察影響到受訪者接受基督福音信仰的因素。這個統整與精鍊理論的歷程稱為「選譯編碼」(Selective coding)，以便嘗試得出本研究報告的綜合結果，盡可能達到理論精鍊。

本章將討論：第一節，受訪者背景與分析，包括國內曾接觸基督徒、基督教的分析、家人有黨員背景及其他宗教的分析、共產主義對信耶穌的分析；第二節，接觸教會團體的分析，包括來到教會團體的原因、對教會團體的感受、對聚會內容的感受；第三節，接受基督信仰的原因；第四節，不接受基督信仰的原因；第五節是結論部份。其中特別注意變異性，以抽樣來擴展屬性的範圍和多樣性，並使每個類別達到理論飽和 (Theoretical saturation)，²³⁵使這個研究結果與文獻部份做比較，提出結論與建議。

第一節 受訪者背景與分析

受訪者都是八〇後、九〇後，介於 1986 到 1991 年出生的新世代留學生，九〇後有二位，平均年齡 24.8 歲。C 代表基督徒，N 代表非基督徒，m 是男性，f 是女性，數字是他們的編

²³⁵ 在類別發展的過程中，當資料分析不再有新的屬性、面向或關係顯現時，表非該類別已達飽和。

號。訪談時間是 2012 年 10 月至 12 月之間，訪談地點在德國西部、北部和東部。受訪者的其他資料請參閱附錄第二點。以下是他們的基本資料：

表 4.1 受訪基督徒背景資料

項目 / m=男 f=女性	Cm1	Cm2	Cm3	Cf1	Cf2	Cf3
在中國接觸基督徒/教	✓			✓	✓	✓
來德國時間	1 年	2 年	3 年	3 年	3 年半	2 年半
在德國接觸基督教時間	11 個月	2 年	2 年	2 年	2 年半	2 年
父母有其它宗教信仰		✓		✓	✓	✓
親人中有基督徒					✓	
父母有黨員背景	✓	✓	✓	✓		✓
就讀科系類別	商	理工	理工	文	商	商

表 4.2 受訪非基督徒背景資料

項目 / m=男 f=女性	Nm1	Nm2	Nm3	Nf1	Nf2	Nf3
在中國接觸基督徒/教	✓	✓			✓	
來德國時間	2 年	一年	4 年	3 年	3 年	2 年半
在德國接觸基督教時間	2 年	半年	1 年半	2 年半	2 年	2 年半
父母有其它宗教信仰	✓		✓	祭祖		
親人中有基督徒	✓			✓		
父母有黨員背景	✓	✓				
就讀科系類別	商	理工	理工	文	文	社會

一、在國內接觸基督徒、基督教的分析

從表 4.1 和 4.2 得知，在中國曾經接觸過基督徒或基督教者共有七位，佔 58%。這當中有親戚的基督徒朋友（Cm1）、有老師是基督徒（Cf1）、父母以外的親人中有基督徒（Cf2, Nm2）、同學是基督徒（Cf3, Nf2）、外國基督徒（Nm1）。其中後來信耶穌的有四位，未信的有三位。信的幾位都對基督徒印象很好，例如：

成長的過程中受到基督徒很多幫助。在大學畢業後遇上一些家庭、心理、感情上的問題，出國也有一些不順利，當時的心情特別不好。姑姑的一個朋友是心理醫生也是一個基督徒，在各方面開導我，在我生命中有很大的影響。他也有傳福音，但沒有強迫，因此到國外對教會產生濃厚的興趣。(Cm1)

那時的德語老師是一位很虔誠的中國基督徒，她在川大讀神學，她小時候一直覺得有一股力量托著她，長大後遇到主耶穌，她才知道那個力量是什麼。後來就不經意就會遇到基督徒，上完德語課就遇到拿著聖經的姐妹，問有沒有興趣去團契，可是在國內我沒有參加過任何聚會。我到了德國之後先讀語言，有一對基督徒夫妻，他們對人特別好，邀請我去吃餃子，那是第一次去團契。然後就不間斷的，最後就接受了。(Cf1)

我從小有一個好朋友，她在基督教家庭長大，雖然她還沒有受洗，但是她一直相信上帝。因為我跟她一起長大，所以受到她很大的影響。她帶我去過教會，我也是在中學的時候開始看聖經，我心裡是有相信上帝的。我的同學對我影響挺大。我看見基督徒跟別人有很大的區別。她的見證對我的影響非常大。她跟別人最大的不同是她的純真，她堅持對的東西，她堅持對的想法，就算別人覺得你這樣會受到傷害，或者這樣子是行不通的，但是她覺得就是這樣子，無論別人怎麼說，她會堅持。而且她對什麼事都充滿熱情、很純正。我覺得別人做事情的標準不是對或

錯，而是這件事可以得益我就去做，益處比壞處多我就去做，壞處多於益處我就不做。而她有她自己的原則，什麼應該做她就去做，一定要堅持到底。(Cf3)

分析：其他未信的，有親人或朋友是基督徒的，但是關係不夠密切，沒有對他們日後的信主有所幫助 (Nm2, Nf2)。另一位認識的外國基督徒，雖然能感覺他們信仰所發的力量，但還沒有自身親身的經歷 (Nm1)。

二、家人有黨員背景及其他宗教信仰的分析

前文提到若是受訪者在國內時有接觸基督徒，特別是有好見證的基督徒，對其日後在國外接觸基督教有較正面的影響。下面的段落將探討受訪者父母的共產黨員背景、家人的信仰及父母對信仰的態度，對受訪者接受耶穌的影響程度。

表 4.3 政黨背景對其他宗教信仰與信耶穌的影響

受訪者	黨員背景	家人的其它宗教信仰	父母對信仰的態度
Cm1	✓	無	基督教國家較強大
Cm2	✓	媽媽去廟裡燒香	不反對信仰
Cm3	✓	無	◎對基督教比較排斥
Cf1	✓	媽媽拜觀音、父母祭祖	△基督教是西方人的
Cf2		媽媽信佛教	不反對信教
Cf3	✓	爸爸去拜拜	△不要信得太深
Nm1	✓	家裡祭祖、拜菩薩	傾向佛教
Nm2	✓	祖母信佛，父母去拜拜	傾向佛教
Nm3		外婆信佛，父母不信	開放
Nf1		父母有祭祖	開放。媽媽來德信主
Nf2		無	有信仰的都是好人
Nf3		祖母有祭祖	對宗教無偏見

從表 4.3 的分析得知，父母的黨員背景大體上不會對家人的信仰或相信耶穌有很大的反對，僅有一位明顯反對：

我父母雖然不理解（我信基督教），但也沒有什麼反對，他們還是覺得我自己決定比較好。我向父母傳基督教，他們比較排斥，畢竟受共產黨的唯物主義影響，他們一時還改不過來。（Cm3）

另一位雖不反對，但認為基督教不是中國的東西：

2010 年受洗後回國，跟父親聊到神的事情，他也覺得有道理，他也覺得有意思。不過，他覺得這是西方的東西。我外婆、我媽都拜佛他也不阻撓，他就覺得這是我們自己國家的東西，拜祖先是我們該拜的。他認為是我在國外讀書，所以很西化，但沒有反對，但他就覺得不是我們的。（Cf1）

另一位受訪者的父母顯然對基督教信仰仍有疑慮：

在我還沒有受洗之前，他們還挺樂意我去教會的，但是我要受洗時，他們有點接受不了，他們說妳真的信到這種程度了嗎？妳一定要這樣子嗎？進去了還可以再退出來嗎？可能他們不覺得我信到了這種程度。（Cf3）

分析：綜合以上分析，我們不免對有些受訪者父母的背景與對宗教信仰的態度十分好奇，怎麼會有這樣與我們一般認為共產主義是無神論的想法不同呢？這個原因，我們可以從下表得知。

表 4.4 受訪者父母的黨員背景與信仰的關係

1. 那個年代大學生必須是黨員，所以入黨，有個身份比較方便。
2. 父母是黨員，媽媽有時也去廟裡燒香拜佛。
3. 父母都是黨員，是無神論者。
4. 父親是黨員，他不是無神論者，那個時代入黨有工作分配。他不反對拜佛，他覺得這是自己國家的東西，拜祖先是應該的。
5. 母親是黨員，但她無所謂，家裡也是有祭祖的習俗。
6. 父親是黨員，他可以接受佛教，但不是特別熱衷。
7. 父親是黨員，父母有點信佛教。我爸有時會帶我去廟裡拜拜。

分析：由表 4.4 的分析，父母有黨員身份並不表示他們一定是無神論者，他們因為不同的原因入黨，或是環境必須入黨，或是因為有工作而入黨。入黨者當中只有一位表明自己是無神論者（Cm3），其餘多數傾向佛教的多（Cm2, Cf1, Nm1, Nm2），有些有祭祖的習俗（Cf1, Cf3），有的兩者皆有（Cf1）。

福音工作者的考量：中國留學生受佛教、祭祖等民間信仰的影響比我們想像要多一點，家人黨員的身份背景並不太能影響他們對福音的接受，一般多認為佛教和祭祖是中國人的文化傳統，可見一般人心裡面仍有宗教意識。若能對佛教的教義及祭祖傳統多些認識，會有利於向他們傳福音。

三、唯物論、無神論及進化論對信耶穌的分析

那麼受訪者過去在中國所接受的共產主義教育，對他們日後相信耶穌有什麼影響呢？請見表 4.5 的分析：

表 4.5 唯物論、無神論及進化論教育對信耶穌的影響

受訪者	大	小	無	說明
Cm1	✓			年輕人什麼都不信，包括共產主義。
Cm2		✓		不影響年輕人來查經班。
Cm3	✓			朋友都是無神論，認為不需要宗教。唯物論會讓信心軟弱。
Cf1	✓			無神論是相對簡單的，看不見的，就不存在。
Cf2	✓			以前是絕對無神論者。
Cf3			✓	從小就相信有神，人是靠不住的。
Nm1			✓	共產黨管不了人的信仰。
Nm2	✓			看不到、感覺不到神的存在。
Nm3	✓			感覺不到神的存在。
Nf1	✓			無神論、唯物論對我有影響。
Nf2	✓			唯物論和唯心論可以相互作用。
Nf3	✓			進化論是對的。感覺有神，但無法證明。

分析：基本上唯物論、無神論及進化論等教育，對受訪者認識信仰仍有不小的影響。例如：「無神論者認為不需要宗教」、「看不見的，就不存在」、「看不到神的存在」、「無法證明神的存在」等，都是典型唯物世界、無神論思想的影響。受訪者在從無神教育的背景下，雖然他們的家人或是自己多半有拜觀世音菩薩和祭祖，但是這些都是有實體的「物質」存在的，而突然要接受一個沒有物質形式的「神」的概念，沒有任何可見的「偶像」的一個信仰，對他們來說有很大的障礙需要克服。

福音工作者的考量：對於從小長期接受唯物論、無神論教育薰陶的中國留學生來說，一位看不見、摸不到的神是很難接受的概念。基督徒常會使用許多基督教專有的名詞向他們傳福音，例如：憑信心、聖靈、應許、重生、得救、復活，這些對他們來說跟神一樣的都很抽象、陌生。因此，為了降低他們進

入基督信仰了解的障礙，特別在講道、傳講福音時要留意這些用詞的使用。

此次，我們也注意到另一種思想：「年輕人不信共產主義，也不信仰別的」、「共產黨管不了人的信仰」，是典型新世代年輕人的主要思想。這頗符合後現代主義裡的一個特徵：「拒絕所有的意識型態、有組織的信仰，包括所有的社會理論。」²³⁶一方面後現代主義要解構一切的權威，包括共產主義在內；同時，基督教的信息和聖經的權威也面臨同樣的挑戰。在後現代主義的思潮下，新世代學子正處於權威的空缺時代，他們是「什麼都不信」的一個世代。了解他們的思想，點出他們空虛心靈的需要，引導他們認識能填滿他們內心空虛的信仰，正是我們努力的目標。

四、受訪者的宗教信仰觀

以下的研究分析，是從受訪者的訪談中歸納目前受訪者接受基督信仰之前的宗教信仰概念，除了受到唯物論、無神論和進化的教育外，他們內心是否存在對宗教信仰的概念，以及這個概念對他們來說會是什麼。

²³⁶ 參「表 1.2 後現代社會研究的特徵」第一點。

表 4.6 受訪者宗教信仰觀分析

受訪者	肯定宗教	傾向有神	否定宗教	人有靈魂	規律命運	傾向佛道	祭祖傳統	萬教歸一	唯物進化	未知論
Cm1	✓	✓								
Cm2	✓	✓							✓	
Cm3	✓	✓							✓	
Cf1				✓		✓		✓	✓	✓
Cf2	✓								✓	
Cf3	✓	✓								
Nm1	✓	✓				✓	✓	✓		
Nm2						✓			✓	✓
Nm3			✓						✓	✓
Nf1	✓	✓								✓
Nf2			✓		✓				✓	✓
Nf3	✓	✓		✓					✓	✓
合計	8	7	2	2	1	3	1	2	8	6

分析：從以上各項的統計數字可以清楚看到受訪者在未接受基督信仰之前的宗教信仰觀點。雖然多數人會受唯物論、無神論及進化論影響，但是肯定宗教的價值，以及傾向相信有神存在的比例仍然很高。只是他們不能肯定這位天上的神是否就是基督教所指的那位，以致有二位認為可能各宗教的神都是同一位，只是名稱不同（Cf1, Nm1），或是把神解釋為一種規律或命運（Nf2），甚至有人認為神其實人，不過是人的神格化（Nf2）。另外有二位意識到人死了之後的問題（Cf1, Nf3）。

福音工作者的考量：既然多數的留學生肯定人有宗教信仰的需要，也傾向有神，只是不知道這位神的性質？祂是人嗎？還是比人更高的存在？祂是誰？是耶穌嗎？能證明耶穌真的存在嗎？或是其他宗教的神？世上只有一位神嗎？能回答這些問題就能幫助他們釐清許多疑問，認識基督信仰。

第二節 接觸教會團體的分析

一、來到教會團體的原因

受訪者來到教會團體的原因可歸納為四種，(1) 基督徒的邀請（五次），(2) 收到邀請單（四次），(3)其他（三次）。

表 4.7 來到教會團體原因分析

受訪者	收到邀請單	基督徒邀請	其他
Cm1	✓		
Cm2		✓	
Cm3			自己去的
Cf1		✓	
Cf2	✓		
Cf3	✓		
Nm1			自己去的
Nm2		✓	
Nm3		✓	
Nf1		✓	
Nf2			跟朋友一起來
Nf3	✓		
合計	4	5	3

分析：從這個統計中，因為基督徒的邀請的成功機率最大。其次是因為收到教會團體發的邀請單，特別是迎新活動對新來學生的吸引。但當中有一次是「揀」到邀請單，受訪者表示：

傳單發的面很廣，效果很低。同一批來德國留學的有一百多，來查經班的只有我一個人。(Cm1)

福音工作者的考量：一個比較有效的邀請方式可能是基督徒平時的見證，這樣的邀請方式成功率較高。發邀請單如果是親自交到留學生手上，也可提高成功率。此外，有兩位是自己主動來的，兩個例子都是有特殊原因：

因為我剛來德國留學遇到很多問題，真的沒有辦法解決、無能為力的時候，在那一瞬間我就去禱告，神幫我解決了，所以我再次回到教會。(Cm3)

因為和一位好朋友起衝突，被朋友貶抑、尖刻言語傷害，心裡特別難受、傷心，需要額外的東西把這種心情釋放出來，幫助我從困境中走出來，所以去查經班。(Nm1)

留學生在國外遇到生活適應、人際關係等困難，願意來到教會團體尋求協助的例子也有。他們通常有遇到基督徒邀請，在生活順利時可能沒有覺得有需要，但日後一但遇到困難，就很容易想到可以在教會團體或基督徒身上尋求幫助。

二、與耶和華見證人接觸經驗

德國是僅次於美國的世界上海和華見證人信徒最多的國家，他們的組織嚴謹，信徒被教導要經常從事傳道工作，逐家逐戶探訪社區的鄰居。許多德國信徒到台灣、中國等地學中文，回到德國便向中國留學生傳教。德國各大城市都有耶和華見證人的聚會場所。

表 4.8 接觸過耶和華見證人的統計

Cm1	Cm2	Cm3	Cf1	Cf2	Cf3	Nm1	Nm2	Nm3	Nf1	Nf2	Nf3
✓						✓	✓	✓	✓		

分析：耶和華見證人經常會藉著教導德文的誘因，邀請中國留學生參加他們的聚會。但有一些留學生對德國人會說中文感到興趣，由於一些留學生對耶和華見證人逐家探訪的方式感到不舒，也影響了基督徒向留學生傳福音或是發放福音單張及邀請卡的果效。

福音工作者的考量：為了因應耶和華見證人打著基督教旗號拉人入教的行動，教會團體應先對信徒加以教導，使大家認識耶和華見證人與基督教的分別。對於教會團體的傳福音方式，也應避免採用類似耶和華見證人的方式，好讓非基督徒對教會團契不會產生負面印象。

三、對教會團體的感受

為了了解受訪者初次接觸教會團體時的反應，下表呈現他們當時的感受：

表 4.9 受訪者對教會團體感受分析

受訪者	肯定基督徒的表現	肯定聚會的氣氛	負面感受
Cm1	✓	✓	
Cm2	✓	✓	
Cm3	✓		
Cf1	✓		有時敬拜太激動
Cf2	✓	✓	有些人讓人不喜歡
Cf3	✓	✓	
Nm1	✓	✓	
Nm2		✓	感覺被排斥
Nm3	✓	✓	
Nf1	✓		剛開有不安全感
Nf2	✓		
Nf3	✓	✓	
合計	11	8	4

分析：一般說來，受訪者初次接觸教會團體，他們首先感受到的就是人。團體裡的氣氛、基督徒的表現都是他們觀察的目標。絕大多數的受訪者都能感受教會團體與一般世俗團體的差別。在教會團體裡沒有利益關係，能真誠彼此相待，這是頗為吸引人的地方。也有人是因為感覺在教會團體裡可以學到東西（Cf3），但也有人因為突然接觸這麼多基督徒感到震撼，同時也有被排斥的感覺（Nm2）。團契的氣氛也可以打消非基督徒第一次到教會團體聚會時的不安全感（Nf1），但因為完全對教會團體陌生，因此會對參加教會團契的聚會產生不安全的感覺（Nf1）。

福音工作者的考量：教會團體的環境通常會有很好的氣氛，也因此給人耳目一新的感受，這個資產對福音工作十分有利，也應該要繼續維護。然而也可能因為有些教會團體的屬性過於強調「敬虔」的氣氛，特別是在禱告時，唱詩歌時太過激動，會使得非信徒進來時不太能接受或融入。對於初而教會團體的人，在聚會前先給予適當的說明聚會的程序、性質及內容，並提供一些合適的建議，可以避免新朋友的不適、陌生感、不安全感，或是被排斥在外的感覺。如果教會團體能設身處地同理新朋友初次來到陌生的教體團體聚會當中，會有什麼地方不適應，會有哪些環節造成不安全感，什麼程序可能讓他們沒有參與感，若能注意降低這些可能會造成負面感受的因素，相信留意這些細節，對於日後再邀請他們來聚會時，可以減少許多心理上的阻力。

四、對聚會內容的感受

表 4.10 受訪者對聚會內容的感受

受訪者	講道	詩歌	查經
Cm1	對我的問題很有幫助	詩歌回答我的問題	
Cm2	雖然不是聽很懂，但有些話確實能打動人		和合本讀不太懂，查經內容對生活沒有太大意義
Cm3	反思進化論不科學		
Cf1			讀聖經後真正開始思考事情。討論有時沒有解答問題
Cf2			常常不明白經文背景，需要大家一起探討
Cf3			查經對我認識基督教有很大幫助
Nm1			聖經故事吸引人、講解精彩，對個人的指引很有益
Nm2	雖感覺不到神，但對我的人生有幫助		
Nm3	像上課，但講故事和個人經歷就有興趣，不能只講教條	對人太貶低，把神太高舉，感覺不平等、狹隘、太絕對	聖經中有更深的東西。喜歡雙向交流討論。
Nf1			不知怎麼讀聖經，大家一起討論、解釋就比較了解。
Nf2	因為聽不懂，所以有那種界限的感覺	有一些詩歌對神太過崇拜，跟人的個性解放相違背	查經的分享比較有收穫，沒有信徒和非信徒的界限
Nf3		唱的詩歌很好聽，唱著就很開心，有時會很感動。	有時聖經難理解，討論可幫助理解。但有些小組分享很無聊。

分析：(1)基督徒的部份，大多數的感受是來自查經聚會，這是他們認識信仰的開端。他們反映對聖經和合本不是太懂，主要原因是文字的用法和現代有許多差異，需要經過講解、大家一起討論才能更明白經文的意思。有時候查經的內容與生活無關，會讓一些人覺得沒有意義。(2)非基督徒的部份，查經也是他們容易接受的聚會方式，雖然聖經不易理解，但是查經讓他們有參與感，可以和基督徒一起分享、討論。如果是福音性講道，比較容易讓人聽懂。如果是教義性、教導性的講道，對非信徒來說有困難，不易吸引其中的信息。在詩歌方面，有一位有正面回應，另外二位（Nm3, Nf3）不能接受詩歌內容敬拜神的歌詞，他們一致認為基督徒太將神高舉，而把人貶得很低，是他們不能理解和接受的：

我對文字比較敏感，詩歌裡「我跪拜、俯伏」，是不是人真的那麼謙卑，已經到谷底了，人不用這麼低把神抬到那麼高，我感覺就沒有公平。如果真的有神的話應該是公平對待。我覺得這些歌詞比較狹隘，屈膝跪拜太硬了。「一切」這個詞太絕對了，感覺就沒有空間了。人不能說滿話的，因為總有一些事情會發生，不會是「一切」的，沒有的。基督教所說的唯一、獨一真神，這個不行。我覺得可以有別的，為什麼不行。要平等的。我可能有一些烏托邦，一定要平等。（Nm3）

我覺得唱詩歌不太能融入，但有一些太崇拜、太個人崇拜，我就不能理解。「我獻身、我跪拜...」等等，我還是受中國近代以來挑戰一切權威思想的影響，特別是毛澤東時期挑戰一切權威，相對於中國人的個性解放期。所以

崇拜的那種「全心全意」，把個人奉獻出來的那種，以現在我的心態不能完全理解。(Nf2)

福音工作者的考量：1919年所出版的《聖經和合本》(官話和合本)至今已有一百多年歷史，現在廣為世界各地華人教會所採用。雖然這一百年中間有其他中文聖經譯本出現，但是仍不能取代和合本譯本在華人教會界的地位。時至二十一世紀，新世代年輕人對和合本的「官話」已有「代溝」問題，以致影響他們對聖經的理解。如果沒有查經的聚會來解釋聖經內容，鮮少有人能夠自己讀懂聖經的意思。各教會團體或許可以考慮採用以現代語言，並且翻譯更加準確的新中文聖經譯本，來取代目前通用的和合本。例如：和合本修訂本、新譯本、普通話譯本等。

在詩歌敬拜的部份，為了顧及信徒的年齡層和喜愛的風格，現代的詩歌內容多半偏重活潑感性方面的表達，與傳統詩歌著重理性層面的表達相當不同。現代詩歌不論是從英文翻譯的或是華人創作的，它們的歌詞都更直接表達與神的關係，「我獻身、我跪拜、俯伏」等用語，對非信徒來說就顯得格外不適應，難免有抗拒心理，不肯開口同唱。教會團體的領袖或可討論詩歌的編排選擇，以便同時可以照顧不同對象的需要。因此，在詩歌的選擇上，不妨平衡「理性」與「感性」兩方面的內容，歌詞淺白卻又能饒富深意，這樣會是較理想的方式。

講道部份，由於教會團體也有造就教導信徒的需要，因此講員可考慮在內容上兼顧非信徒的接收能力，有部份內容及用字上不使用基督教專用術語，使一般人都能聽得明白。

五、參加教會團體聚會頻率原因

表 4.11 參加聚會頻率原因分析

受訪者	經常	有時	原因
Cm1		✓	準備考試、功課忙
Cm2	✓		查經班的氣氛吸引我
Cm3	✓		因向上帝禱告，解決了困難就持續來
Cf1	✓		基督徒對人特別好
Cf2	✓		有可以傾訴內心話的人
Cf3	✓		因為神來找我，得到耶穌的安慰
Nm1		✓	時間有限、準備德語，週日要讀書
Nm2		✓	來教會是有中國人可以講話，對信仰沒興趣
Nm3		✓	放假常來，開學後忙功課、忙打工就沒來了
Nf1	✓		剛開始因為課業較多不常來，最近出席率較高。因為基督徒有目標，是我非常想追求的
Nf2	✓		基督徒都特別善良，跟許信徒都交了朋友
Nf3		✓	對基督教不是太追求，可能因為生活很順利

分析：教會團體聚會的氣氛，以及基督徒的氣質常是吸引人繼續來參加聚會的主因。也有因為有經歷神持續來的（Cm3, Cf3），也有找到可以傾訴的對象的原因（Cf2）。會影響持續穩定來參加聚會最常見的理由是準備考試、功課忙、打工等因素（Cm1, Nm1, Nm3, Nf1），對宗信仰沒興趣也是因素之一（Nm2, Nf3）。

福音工作者的考量：基督徒善良熱心的特質，常是吸引人持續來參加聚會的主要原因。十年前常使用的聚餐方式，今天反而不是那麼管用，原因是現今的留學生家境較富裕，常上街吃館子，所以食物不是像以前那麼有效果。基督徒和新朋友建立友誼關係，定期關心他們的需要，應該是最好的方式。因為人畢竟有心靈上的需要，這是物質所不能滿足的。在海外異文

化環境裡能尋得說母語的團體，又能沒有負擔壓力與人交往很能吸引人前來。

第三節 接受基督信仰的原因

這項分析可以讓我們更清楚認識留學生接受基督信仰背後的因素。

表 4.12 受訪者成為基督徒的原因分析

項目	Cm1	Cm2	Cm3	Cf1	Cf2	Cf3	統計
對人/社會絕望	✓	✓	✓		✓	✓	5
對真理/人生的追求	✓	✓		✓		✓	4
對自己絕望			✓		✓	✓	3
渴望被愛/接納/赦免	✓		✓		✓	✓	4
基督徒的見證	✓	✓	✓	✓	✓	✓	6
經歷神	✓	✓	✓	✓	✓	✓	6
神來找人					✓	✓	2
信仰與科學不矛盾	✓	✓	✓				3

一、主要原因分析：

從分析的結果顯示，新世代的年輕人普遍感到對社會、對人的失望，因為他們處在一個經濟富裕的後現代主義社會裡，物質主義掛帥，道德相對。²³⁷不願意隨波逐流者，不免對社會信仰的空虛感到無所適從。也有幾位是不能忍受自己的犯錯，希望得到神的幫助。

沒有信仰是一種危害，大家都不相信黨的那一套，但信仰真空的人什麼都會做。從初中到大學一直在想，如果

²³⁷ 參表 2.7。

真有一位神，有一位全知全能的神，祂能知道你每件善行、每件惡行，是不是對人的行為可以有很多約束。因為看見一些希奇古怪的事，為所欲為、權力欲望，還有是宗教會比較好的。

我成長的時期是金錢至上的年代。我的女朋友也決志，我們都有共同的感慨，做好人有什麼意義？沒有什麼東西可以支持我們做好人的動力。本質上想做好事，但又感覺很幼稚。接觸基督教之後，感覺自己的本質被認可、被接受，很高興。(Cm1)

在大陸人生目標是沒有宗教、信仰的。一般人的目標就是好好受教育，好好工作掙錢，才能過很好的生活。這種追求還是缺一個支撐。在德國待久的中國人，給人一種很冷寞、很呆滯的感覺，但在查經班是一種很溫暖、有家的一種感覺，就會促使人去想為什麼會這樣。這樣的感覺很好，我要怎樣成為這樣的人。(Cm2)

因為我知道自己做了很多錯事，所以「罪」對我來說不是問題，耶穌能赦免我的罪，讓我有不再犯罪的能力。我也曾經以為我是個好人，是一個很善良的人。我犯過很嚴重的錯誤之後，才知道人性是多麼的可怕，所以說我知道靠自己不行，只有靠另外一個力量，才能摒棄這些內心的邪惡。我人生中犯的錯誤，可能到不能夠原諒自己，如果沒有解決，會有不預知的後果，當時不能控制內心的發展，只有通過禱告。人的罪性，人很難、人是不能控制它的，所以我當時非常需要信仰。(Cm3)

在國內亂七八糟的人很多，就是欺騙、虛偽的人很多。(Cf2)

我相信人有罪，這就是我信基督的原因。不用談原罪，我都覺得自己身上的缺點我都難以忍受。我覺得每一個人都是這樣子，有人還覺得自己沒有缺點，非常了不起，非常自我。有時人和動物相比，人缺少很多純真，缺少很多善良，而且還非常自大。(Cf3)

這些留學生信主，都先有基督徒的好見證所影響，並且自己也都有親身經歷神。可見他們的信有客觀的，同時也有主觀的經歷印證。主觀上對神的經歷是很重要的，特別是對頭腦理性很發達的人：

比較難接受的第一個是三一神論，只能祂是唯一真神。另外一個很難接受的就是永生，因為這太不可知了，還有包括啟示錄耶穌再降世，還有復活也是一個很難理解的事。還有各種趕鬼的東西。我讀遠志明的遊子吟，我剛去團契的時候就有人把這書給我，我當時讀到第二章就不看了，那裡講到有鬼附身，我覺得你一個堂堂牧師弄一些怪力亂神的事情，這我很難接受。在我看來，這是一種鄉下無知婦孺才幹的事情，這是迷信。最近才開始慢慢認識這點，所以我覺得，我受洗之後才更認識多一點。以前認識的都是概念上的。(Cf1)

向別人傳福音還是自身的見證是最好的，因為說什麼其實都是多餘的。很多朋友他們不排斥宗教，但他們說他們不需要宗教，他們衣食無憂，也不需要別人什麼幫助。除了發傳福音發單張，信仰是很內心的東西，我信得很淺，也不知道該怎樣傳福音才好。他們與世俗為友，真的很難去體會在基督裡的愛是什麼樣子，如果他們能明白的話，應該會很嚮往。但他們現在都生活在一個很世俗的社會裡，社會上的氣習太重，他們沒有看到這些東西，所以覺得不需要，他們不知道這個東西有多好。(Cm3)

經歷神是所有受訪者信主的一個最重要因素，缺少經歷的接受只是停留在知識的層面，不是真正的信仰：

我曾經離開查經班督促的環境，回到國內去旅遊的時候，在大自然、在海邊就感受到與神的一種聯繫，你就能感受到神的存在，說不出來的那種感覺，回來以後就確認我是信的那種。(Cm2)

我信主的轉折是當時有一個音樂佈道，他們當時就拉很多曲子，當時很感動，可能也有時空的關係，當時一個人在德國，可能情緒就到那時候，就覺得很感動。那時有一個拉大提琴的姐妹，我們就坐在一桌吃飯，當時她就拉著我的手要幫我禱告，當時我們就一起禱告，就感覺有一股力量傳過來，當時就覺得這股力量很真實，它不是一個虛假的東西，當時我就有心想要決志。(Cf1)

此外，還有對真理/人生意義的追求：

從初中到大學一直在想，如果真有一位神，有一位全知全能的神，祂能知道你每件善行、每件惡行，是不是對人的行為可以有很多約束。因為看見一些希奇古怪的事，為所欲為、權力欲望，還有是宗教會比較好的。(Cm1)

在大陸人生目標是沒有宗教、信仰的。一般人的目標就是好好受教育，好好工作掙錢，才能過很好的生活。這種追求還是缺一個支撐。像上次歡送會和查經班就給人不一樣的感受。在德國待久的中國人，給人一種很冷寞、很呆滯的感覺，但在查經班是一種很溫暖、有家的一種感覺，就會促使人去想為什麼會這樣。這樣的感覺很好，我要怎樣成為這樣的人。(Cm2)

其他接受基督信仰的原因不外乎是對自己的絕望，以及信仰與科學不矛盾：

自己是學科學的，想通之後其實科學與宗教並不矛盾，可能唯物論會有一點影響，特別是信心軟弱的時候，但是不能用科學的方法去解釋宗教，這樣永遠也解釋不清楚。(Cm3)

一個特別的例子，留學生心裡也有難過的關卡，心裡一直不能原諒別人，這人就是跟自己最親近的家人。不能原諒是他們會來教會團體找答案的動機，他們希望能在神那裡找到答案：

我跟我父親的關係很差一直沒解決，在一個月之前，我夢到了神給我一個答案，但是我沒有勇氣去做。神告訴我是該原諒的，但我無法原諒。都十幾年了，我沒有辦法去跨過那坎子。(Cf2)

比較少的情況是受訪者感受到神主動來找人：

我原來認識祂，但我不願意跟祂，也不願意相信祂，但這時候祂走到我面前，我沒有辦法拒絕，然後我就決定，當我搬到柏林之後，我一定要去教會。(Cf3)

雖然每位受訪者信主的原因都不相同，但是有一大部份是因為他們都被基督徒的見證所打動，並且在尋道的過程中有渴慕真理，另一方面也有被愛、被接納的需要，因而經歷到這位神與他們個人的關係。

福音工作者的考量：人都有心靈的渴望、有夢想的追求，可能是只是低層次的功名利祿、聲色犬馬，或是高層次的立德、立功、立言。這些渴望及追求，的確在夢想成真之先，提供了人們某種生命的意義。但一旦成功實現之後，那短暫的滿足過去之後，隨之而來的是心靈上更大的不滿足。²³⁸隨著時間越久，這種心靈不滿足的空虛感就加增。人在海外生活孤獨的環境中，特別容易感受到這種空虛感。人想成功的慾望，往往是人際關係破裂的最大因素。人得到了學位，有了事業、有了財富、有了婚姻、有了家庭，當一切似乎穩定妥當，看起來幸福滿足，實際上是有得有失。有人為了學業、事業犧牲了健康；

²³⁸ 范學德，《我為何願意成為基督徒？》，(新北：橄欖，2005)，50。

有人為了累積財富犧牲了家庭、朋友，或是道德。這些都是海外華人普遍面臨的困難。他們所欠缺的，乃是福音真理的價值觀。當善用神賜給教會團體的資產，向這世代不得滿足的人傳揚生命豐富的真理。

第四節 未接受基督信仰的原因

在寫本研究論文時，最希望知道的就是分析新世代留學生不能接受基督福音的原因，以便將來教會團體在福音工作上能針對他們需要有調整的策略，好叫更多莘莘學子能得到這福音的好處。

表 4.13 受訪者仍未成為基督徒的原因

項目		Nm1	Nm2	Nm3	Nf1	Nf2	Nf3	統計
宗教觀	祭祖問題	✓						4
	萬教是同一位神	✓					✓	
	神是非位格的概念					✓		
人本	人性本善					✓		4
	神是人的神格化					✓		
	基督教貶低人性			✓		✓		
科學理性及批判	理性的驗證				✓			17
	神不存在		✓	✓				
	沒有信仰的需要		✓	✓				
	軟弱的人需要信仰			✓			✓	
	耶穌/神是否存在		✓		✓		✓	
	缺少內心感動	✓			✓		✓	
	聖經不可靠			✓				
	基督教太絕對			✓				
基督教太崇拜神			✓		✓			

一、主要原因分析：

在受訪者不能接受基督信仰的原因，大多是以理性的思維的方式面對宗教信仰的問題。這跟他們從小接受唯物辯證的教育有關，我們可以從表 4.5 看出他們深受無神論、唯物論的影響，從無神到有神是其中最大的關卡。自嚴復 1898 年出版的《天演論》開始，到 1917 年教育總長蔡元培《以美育代宗教》鼓吹無神論，1919 年五四運動和之前的新文化運動，中國當代有名學者都力倡科學，認為宗教是迷信，貶斥宗教。百餘年來中國知識份子仍舊高舉科學至上的大纛。

「神看不見、感覺不到，所以不存在」，這是受無神論影響者最常有的反應，例如：

因無神論、唯物論的影響就感覺不到神的存在，我也感覺不到祂會與我有什麼聯繫，我也沒有想過這方面的問題。我是一個無神論者，第一次聽到耶穌就感覺有一個意識到我腦海中，也不是排斥就是無法接受祂。就好像突然出現一樣東西，又感覺不是跟我很有聯繫。我又看不到祂，又感覺不到祂。就是感覺不到祂的存在吧。(Nm2)

我看心理學的東西比較多，對人有信仰這個行為我很有興趣，我喜歡那種行為分享，我在想為什麼人有信仰沒有信仰區別那麼大，但神存在不存在我感覺不到。(Nm3)

唯物論是普遍規律的一種，和唯心論是相互作用的，不能太片面以唯物論當唯一的統治。共產黨可以要用唯物論來創造財富。我覺得進化論也是有一定的道理，以實力來決定以後的生活。我是相信有一個超越人的力量存在的，很多人都知道有一個這樣的東西存在，只是不知道這

個力量是不是一個神，或是命運的這種東西。我覺得祂的存在有一個合理性，有一個意識客觀規律性。中國現階段要發展財富，所以唯物論是必要的。因為古代魏晉宋朝的時候佛教很流行，限制了生產力發展，因為佛要人不動。所以那時候發生了大規模的滅佛，有一段時間唯物論也比較盛，這是跟歷史客觀因素有關係。國家到了一定的財富、實力地步的時候，會有需要，肯定會有改變，因為中國需要自己的聲音，掌握話語權，要在思想意識形態有個能影響全球的東西。對個人來說，追求財富到一定境界的時候，就必然會有一個精神上的追求。(Nf2)

基督教的特質，如一位獨一的真神、絕對性、聖經的無誤論，這些也是受訪者以理性的批判不能接受基督教的原因：

基督教所說的唯一、獨一真神，這個不行。我覺得可以有別的，為什麼不行？一定要平等。如果一個宗教說是絕對的，一定要有能讓人信服的東西。如果聖經是人寫的話，裡面一定有些東西是不可靠的，因為那個年代人的思維會因為對世界的好奇會非常地跳躍，不像現在社會很穩定，人的思維就變狹隘，那時人會非常地跳躍，很多是瞎編的，人講出來的倒底是不是他心裡的話，或者是因為以崇拜為主，可能稍微有點謊話在裡面。(Nm3)

有的受訪者是以實用主義²³⁹的觀點出發，來決定信仰的價值：

²³⁹ 這是中年代、青年代、新一代中國學人的世界觀，見本論文，表 2.7，頁 55。

我外婆是信佛的，她的心情感覺很平穩，每天早晨都會到附近山上去一群老太太打拳練功，有信仰的人心靈會沈澱。我還不信的原因是我還沒到需要，我覺得信仰不一定要有，但是可以有。如果人在崩潰的低谷有一個信仰的話，他可以一下子起來，對他來說耶穌的確是幫了他。我自己沒到那個時候。(Nm3)

雖然無神論影響了他們在理性上否認神的存在，但是他們也不能完全肯定神真的不存在：

無神論和唯物論肯定對我有一些影響，只是你會（對神）有一些朦朦的想法。(Nf1)

耶穌赦免人的罪，這個道理我可以接受，但我不確定這個人是不是真個存在，因為我在想若從歷史考古的角度去考證，以我的能力也不能去考證，我覺得要靠一個信仰，要發自內心的感動，而不是只是認為這是對的。這個感動的過程還沒有在我身上發生。我很希望這會成為我的信仰，這是為什麼我會一直留在團契的原因。我媽媽信主之後，我也希望我們一起走一樣的路，以後還能在天國相遇，但是，我不能因為我自己的希望就決志。因為自己心裡面還是有很大的懷疑、根本的懷疑。最大的懷疑就是這件事情（耶穌是否真的存在過）有沒有發生過。(Nf1)

無神論和唯物論就跟基督教是相反的，我一開始就覺得是進化論。可是初中時就覺得有神存在。我覺得人死後不可能就這樣消失，太可怕。你現在可以感覺一些東西，

可是你死後到哪兒了？所以，我感覺應該會有神，但是無法證明。無神論和心裡的感受會有糾結。我是這麼覺得，但我又不能確定這是真的。然後，有時就會想也許真的沒有。最重要的因素是我不確定是否真的有神，讓我沒有繼續追求信仰。(Nf3)

如果和表 4.6 交叉比對，持未知論的人還是很多。原因是在接觸了教會團體之後，卻發現有不少知識份子都相信有神，這對他們來說是個震撼，也是思考信仰真偽的開始。

二、次要原因分析

有些受訪者不能接受基督信仰的原因還有祭祖的問題，以及萬教歸宗的問題：

可能信了基督教後不能祭祖的問題需要去了解，看以後怎麼去處理。(Nm1)

就我的理解，世界上只有一個神的，可能佛祖、伊斯蘭教的阿拉，世界上的其他宗教，可能都是同一個神。不可能是好幾個萬能無所不能的神，同時出現在這個世界，我的理解他們應該是稱謂的不同。(Nm1)

後來接觸伊斯蘭教的同學，她很敬虔，她覺得她的生命也被阿拉改變了。每個宗教都有不同的，是否是同一個神，或是他們管轄不同的地方。(Nf3)

有受訪者認為神只是人的神格化，或是非位格的概念，如：力量、命運等等：

我覺得神看你如何理解，我們會有一個先入為主的觀念，神只是人的神格化，他本質上是一個人，不開心的原因是你被另外一個人統治著的。如果你把祂當作是一個客觀存在的規律，或是從中國人比較能理解的一個命運，再加上道德，這是一個客觀存在的規律，這樣理解的話，確實是普遍存在的。就是你把那個人格的部份去掉。前面提到某個力量，就是指命運。冥冥之中的，就是佛教所說的「數」，道教說的「道」。(Nf2)

或是認為基督教貶低人性，人本性應該是善的：

我不能接受基督教的原因是太個人崇拜，把人性的一些光環磨滅了，而且，我想基督教宣揚的向善、美、仁慈、寬恕之類的，它們本來存在於人性之中，基督教能將這些引導顯明出來，宣揚、發揚光大。我想如果完全把人的價值貶得一文不值的話，這不太符合客觀規律。我覺得基督教把神抬得很高，把人貶得很低讓人不能接受。(Nf2)

我對文字比較敏感，詩歌裡我跪拜、俯伏，是不是人真的那麼謙卑，已經到谷底了，人不用這麼低把神抬到那麼高，我感覺就沒有公平。如果真的有神的話應該是公平對待。我覺得這些歌詞比較狹隘。(Nm3)

福音工作者的考量：以筆者在德國傳福音多年的經驗來看，傳道者需要隨時預備好接受非信徒的批判考驗，他們的理

性思維非常發達，經常會出於理性的批判，針對聖經提出各式各樣的問題，藉此來「考倒」教會團體的基督徒，以顯示宗教信仰的非理性。

對於無神論、唯物論及進化論背景的知識份子，諸如「三一神論」、「獨一真神」、「永生」、「復活」、「趕鬼」等等，都是很難接受，並且喜歡大力辯駁的一些內容。

一位已經信主的受訪者就提到這些部份：

可能比較難接受的第一個是三一神論，只能祂是唯一真神。另外一個很難接受的就是永生。因為這太不可知了，還有包括啟示錄耶穌再降世，還有復活也是一個很難理解的事。還有各種趕鬼的東西。我讀遠志明的遊子吟，我剛去亞琛的時候就有人把這書給我，我當時讀到第二章就不看了，那裡講到有鬼附身，我覺得你一個堂堂牧師弄一些怪力亂神的事情，這我很難接受。在我看來，這是一種鄉下無知婦孺才幹的事情，這是迷信。(Cf1)

留德學生多是理性思維的類型，基督徒除了要多研讀聖經之外，若有時間可以涉獵一些護教學的資料。雖不一定能夠以理服人，但是至少可以讓他們知道，基督徒所信的並非迷。「有人問你們心中盼望的緣由，就要常作準備，以溫柔、敬畏的心回答各人。」(彼前 3:16) 這節經文就很適合成為我們的提醒，並且常有好見證，「存著無虧的良心，叫你們在何事上被毀謗，就在何事上可以叫那誣賴你們在基督裡有好品行的人自覺羞愧。」(彼前 3:17)

第五節 總結

按照第三章的研究方法，一步一步完成訪談資料的分析，這個歷程是一個不斷精鍊與驗證的一個發展過程，研究者本身需要不斷去回頭推敲受訪者語言背後的真正涵意，再重每一個分題的分析中找出關鍵的概念。再經過不同類型的編碼解讀，最後得到一個概括理論。這個概括理論將以第三節及第四節，來作為新世代中國留德學生對基督信仰的反應總結。

第一，受訪者的無神論、唯物論教育背景雖是共產主義教育所導致，但這其實是中國近代五四運動知識份子所揭櫫「科先生」、「賽先生」而來的反宗教思想之延續。在受訪者接觸到基督信仰之後，無論他們接受或不接受，福音都要通過他們理性批判這一關。因此，他們對信仰的第一個反應是來自理性因素。男女性別在這裡並沒有產生明顯的分別。

其次，無論受訪者最後是否接受基督信仰，他們都感受到基督徒及教會團體的溫馨、和諧的氣氛，這是他們在世俗世界所無法體會到的。他們當中後來繼續願意來到教會團體的人，多半都提到這點，（參表 4.9）無論他們最後信或不信。

第三，查經比起主日崇拜給受訪者更大的吸引力。因為查經的形式是非正式、儀式化的聚會，並且查考聖經時的討論和互動，讓他們與基督徒之間可以用彼此沒有「界限」的方式交流訊息。這裡提供受訪者參與性與被接納的感受。

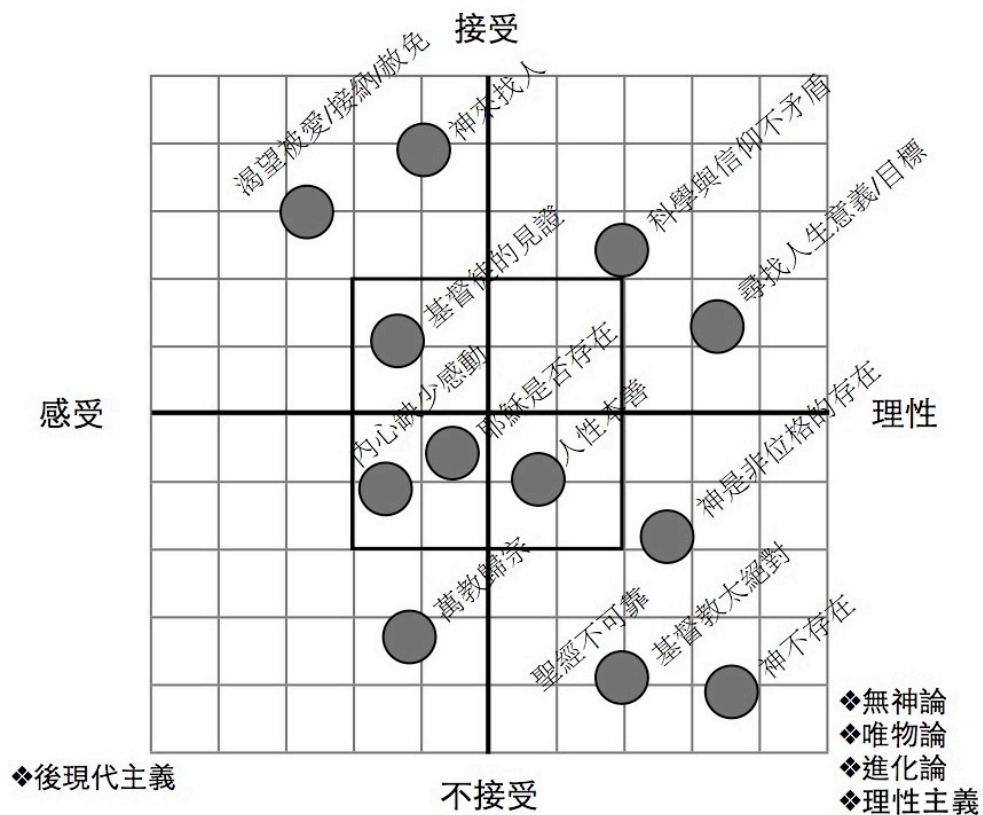
第四，最終決定受訪者接受或不接受基督信仰的原因，取決於他們是否經歷了神的存在，並且與這位神建立了直接的關係。例如：被接納、被赦免、禱告蒙垂聽、得到祝福等等。而

不接受的原因多半仍只停留在理性批判的階段，缺乏直接的個人經歷。例如：神存在嗎？是否真有耶穌其人？神只不過人吧？聖經可信嗎？各宗教的神都是同一位吧？

可能他們也會受到基督徒見證或有時是詩歌的感動，也許是覺得聖經講得也很有道理，但是仍沒有足夠的信心來接受。但當中有些人至少已經從無神論朝有神論跨一大步，只是還需要更多時間去探尋福音真理。

教會團體所能提供的，是一個充滿接納和關懷氣氛的環境，一個受到良好裝備訓練的基督徒團隊，一個為未信者禱告的心靈，以及聖靈動工在他們的心裡。

圖 4.1 留德學生對信仰反應總結



第五章 結論與建議

本研究論文的最後一章將按照第四章的研究分析，綜合第二章的文獻探討，作出一份結論與建議。這份結論當然要肯定第三章所提出的研究方法，使它具有有一定的學術水平。這份研究報告最主要的，還能是提出研究結論的實用性建議，以達成最終的研究目的。因此，本章將分為二個部份呈現，第一節是總結研究的發現，第二節是按照這個研究發現提出建議，希望這些建議可以給予從事中國留德學生福音工作者，以及教會團體一些幫助，讓更多中國學子因此得到福音的好益。其次，希望這個研究論文能拋磚引玉，讓更多更深入的海外留學生工作的研究產生出來，使宣教士、差會、教會，以及福音機構的同工同得益處。願這份研究小小的一步，使德國的華人事工得到上帝的賜福，也讓長期埋身其中的宣教士互相激發亮光，為主得人如得魚。

第一節 結論

一、回顧歷史記取教訓

在第二章裡我們回顧了基督教福音傳入中國的歷史過程，從其中得到失敗與成功的原因。福音從西方傳到東方的早期過程，多數的時期處在腳步踉蹌的階段，直到清朝末年靠著西方列強的船炮打開中國封閉的門戶，大批西國的宣教士才得以進入中國傳福音。

然而，「打不開的義和團情結」²⁴⁰堵住了中國知識份子接受基督信仰的正常情緒。清末明初的中國被列強割據，面臨了民族存亡的危機，西方的科學、民主思想和進化論思潮佔據了中國知識份子的心靈，救國圖存好似愛國青年熱血沸騰的DNA。雖然如中國內地會等宣教差會，在中國帶領了千萬基層人士成為基督徒，但是主流的知識界發起的五四運動、歷次的「非基運動」都帶給基督教福音工作很大的攔阻。²⁴¹

而對於近代中國政治、思想的改變影響最大的一群人，卻是一批批留學海外的歸國知識青年，他們從西方、從日本帶回了政治、法律、科學、軍事、思想等西方文明的精華，卻也同時主導了近代中國的命運。²⁴²可惜的是，他們當時所帶回的思想不是西方文明的根基——基督教信仰，而是無神論、進化論的反傳統、反宗教思潮，影響了中國百餘年。不然，今天的中國必有另一番不同的面貌。從這裡我們可以知道，留學生對中國的影響實在太大了。海外留學生福音工作的重要性就是在此。

二、唯物主義與傳統文化並存

雖然至今為止，中國仍高舉科學至上，中共政府戮力破除封建迷信，中國傳統的儒、釋、道與其它宗教一樣受到強力的打壓。但是佛教、道教這些與中國文化傳統深入結合的宗教，仍對中國人發揮它潛移默化的影響力，讓人誤以為佛教是中國

²⁴⁰ 見范學德，《我為什麼不願成為基督徒》，第一章。Online: http://www.oc.org/web/modules/tadbook2/index.php?op=view_one_book&book_sn=12.

²⁴¹ 見本論文，26-27。

²⁴² 同上，29-33。

文化的一部份，深深影響中國人的信仰和行為。²⁴³

何以唯物論背景的知識份子與傳統宗教之間沒有很大的衝突，而卻對基督教產生抗拒心理呢？從本論文的訪談資料中，可發現有些中國知識份子雖然受無神論、唯物論等思想影響，也不一定信什麼宗教，但是對於到廟裡燒香拜菩薩卻沒有視為宗教或迷信，而更多看為是中國的文化傳統。²⁴⁴這種現象十分有趣，他們既可以是標榜科學的信徒，但卻也可以是傳統燒香拜佛的擁護者。

三、海外的福音的土壤與良機

中國的改革開放釋放了知識份子閉塞已久的心靈，在出國熱、托福熱、經商熱的推波助瀾下，一波波學子前仆後繼飄洋過海、負笈他鄉，自然是「外國的月亮比較圓」、「彼岸永遠比此岸迷人」。在自由開放的西方世界，是這些優秀青年的機會，也是福音工作的機會。

利瑪竇曾寫信給歐洲的耶穌會，呼召他們差派更多會士來中國：「派來的人不僅要『好』，更要有『才幹』，因為我們的對象不僅是知識份子，也是很有學問的人。」²⁴⁵

以往華人教會或西方教會要向中國知識份子傳福音，總要費盡工夫到中國去，在不一定對基督教友善的環境中，傳福音的工作總是多受限制。就如許多西方宣教士所說的：「如今，他們直接來到你的家門口，這種機會要好好把握。」

²⁴³ 莊祖鯤，《宣教與文化》，189-190。

²⁴⁴ 見本論文，110。

²⁴⁵ George H. Dunne, *Generation of Giants: The Story Of The Jesuits In China In The Last Decades Of The Ming Dynasty*, (New York: Kessinger Publishing, LLC, 2006), 28.

德國雖然不是中國留學生首選的國家，²⁴⁶但也是很重要的西方留學國之一，他們學成回國後，對國家社會的影響自不在話下。由於德國低廉的學費政策，加上德國預估二十年後勞動力將不足 600 萬，於是近年開放的藍卡（**Blaue Karte**）移民政策，²⁴⁷使得留學生畢業後留下來工作，取得居留的機會大幅增加。若以近幾年每年都有二千位中國人入籍德國的穩定趨式來估算，十年後連同他們的第二代，將有三萬人左右。²⁴⁸這個變化對德國對華人教會的發展，無疑地提供了很大的空間。目前在德國約有十一萬華人，基督徒的比率僅有 1%，有待福音宣教單位繼續努力。

四、尚待克服的困難

八〇後、九〇後的一群自我感覺良好，喜歡與眾不同；能夠自我欣賞，也不否定他人。他們心胸較上一代更為開放、可塑性極高，是華人教會未來的希望。

然而我們不要忘記現今世界帶給他們的影響，第一個是理性主義（**Rationalism**）。理性主義強調人的自主地位，理性等同於經驗，深具懷疑和批判精神，高舉科學主義，鬼神之事不可見，因此不可信。由於理性主義對宗教的否定，很自然會走向世俗主義，宗教被社會邊緣化。²⁴⁹

²⁴⁶ 見本論文，圖 2.3, 2.4，頁 37。

²⁴⁷ 2012 年德國實施「藍卡」簽證，對外籍專業人士提供四年的工作簽證。留學生可以從每年 90 天的打工時限增至 120 天，畢業後留在德國找工作的時間也從十二個月延至十八個月。參“**Make it in Germany**”，（2012）<http://www.make-it-in-germany.com/make-it/aktuelles/2012-08-01>（2013 年 3 月 5 日存取）。

²⁴⁸ 見本論文，表 2.6，頁 50。

²⁴⁹ 關啟文、張國棟編，《後現代文化與基督教》，（香港：學生福音團契，2002），5-8。

第二個是後現代主義的影響。後現代主義否定現代主義的一切理論基礎，對任何形式文本的固定、本質解釋都要加以解構（如基督教或馬克思主義）。²⁵⁰

「青年又何能一概而論？有醒著的、有昏著的、有躺著的、有玩著的，但是自然也要有前進著的。……要前進的青年們大抵想尋求一個導師。然而我敢說：他們將永遠尋不到。……青年又何須尋那掛著金字招牌的導師呢？……問什麼荊棘塞途的老路，尋什麼烏煙瘴氣的烏導師！」²⁵¹

這些所說的都有「後現代」思想的影子，它既否定了文化的傳統和權威，也解構了現代主義的定論，何去何從？唯一的肯定可能是繼續向前走。但是後現代主義者也可能不往前走，就像張國榮的歌《我》裡面描述的，把自己化為煙火、化為泡沫：「我就是我，是顏色不一樣的煙火；天空海闊，要做最堅強的泡沫。」²⁵²

知識青年的人生方向和意義失落，會是今天中國更嚴重的問題。根本的解決之道，是回歸我們生命和人生意義價值的真正源頭——耶穌基督。真正解決人存在的意義。

²⁵⁰ 關啟文、張國棟，10。

²⁵¹ 魯迅，〈導師〉，《華蓋集》，（北京：人民文學，2006），32。

²⁵² 張國榮，〈我〉，《I am What I am》（2CD+DVD），（香港：環球唱片，2010）。

第二節 建議

綜合以上的研究發現，本研究嘗試提出一些可實踐的建議，第一是關於基督徒個人的建議，第二是關於教會團體的建議，第三是神學的處境化。盼望這三方面的建議有助於福音同道作為事工之參考：

一、基督徒的實踐方面

從基督徒個人的信仰生活實踐角度出發，有兩方面的提議：

（一）以生活見證為基礎

留學生被吸引，以及繼續來參加教會團體的聚會活動，第一個原因是教會團體有一種獨特的溫暖氣氛，來的人都感受到基督徒的熱情與愛心，²⁵³相對於周遭環境的冷寞，形成鮮明的對比。如同某些受訪者的觀察，基督徒之間也有一些是是非非，影響外界的觀感。教會團體當珍惜這得來不易的氣氛，看重「身教重於言教」，維護基督徒在世人眼前的「光」、「鹽」見證（太 5:13-16）。

留學生的生活常常是單調乏味，他們有時不免在課業、生活壓力下產生衝突，彼此發生言語傷害；或是因孤單寂寞，男女學生由相戀到同居；也有沉迷於網路世界的宅男宅女；有因壓力罹患憂鬱症者，或甚至因此輕生；還有來自破碎家庭，人際關係經常出現問題。

²⁵³ 見本論文，表 4.9，頁 116。

面對新世代留學生的種種問題，教會團體都有責任作好自身的見證。從幾位成為基督徒受訪者的例子中顯示，身教重於言教的重要性。以基督徒的見證為基礎，讓這些受到文化傳統、現代主義與後現代主義多重影響的學子清楚認識到「路遙知馬力、日久見人心」，我們所信的乃是千真萬確的真理。

（二）建立友誼關係為常態

為了讓客觀的基督徒的見證成為留學生的主觀經歷，建立以基督信仰為根基的友誼關係是最適當的切入方式。所謂建立友誼關係，包括對他們作為「人」的接納。不論留學生的背景如何、行為表現如何，他們首先是「人」，在神沒有分別：「神愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他們，叫一切信祂的，不致滅亡，反得永生。」（約 3:16）因此，教會團體對於聖經所說的「罪人」，不能過度反應。例如：我們如何面對前來尋道的同居者、同性戀者？教會團體需要給予信徒正確的教導，正如耶穌所說：「我來本不是召義人，乃是召罪人」（可 2:17）。即便他們暫時不接受福音，但是維持友誼的關係，或者可以在他們走到人生盡頭的時候發揮信仰的果效。

教會全方位的事工」---孩童、學生、成人、老人；教導與關懷 愛的關係... 使人經歷 ；教會的需要及不足如何補足等？

二、教會團體的福音策略

從教會團體的角度來談，以下提供四方面的策略思考：

（一）以大城市為中心

使徒保羅宣教的基本策略有兩個：(1)以大城市為中心，(2)以猶太人聚集的會堂為起點。²⁵⁴在第一世紀保羅已經將基督的福音傳到羅馬帝國的各個大城要塞，如：以弗所、哥林多、帖撒羅尼迦、雅典和首都羅馬。再以這些大城市為中心，從點到面，向周圍的小城市和鄉村傳揚福音。

二十一世紀在德國的華人福音工作策略也應大致如此。大城市通常有較多的大學院校和研究機構，這些都是中國學子聚集的地方，²⁵⁵也是福音工作不能忽視之處。聚焦大城市福音戰略的目的，是要集中福音資源在原本就十分欠缺的德國工場上，好讓宣教士、傳道人等福音工作者更能專注心力在留學生眾多的聚集點，使校園福音工作展現長久投入深耕的果效。

（二）建立教會為據點

過去三十年來的德國華人福音工作，多以傳福音及栽培信徒為目標。因為當時德國的移民政策保守，德國民情排外，除少數因為婚姻關係及難民身份留下定居者，僅有少數專業人士及商務人士定居德國。

進入二十一世紀的德國，受到經濟危機及少子化的影響，終於被迫打開移民大門，張開雙臂歡迎外籍專業人士移民德國。隨著中國經濟的崛起，中德雙方的經貿、科技合作日益瀕

²⁵⁴ 莊祖鯤，《宣教歷史》，19。

²⁵⁵ 見本論文，圖 2.5, 2.6，頁 45-46。

繁，雙方人員的互動也數倍於以往。在德國設立商業分公司的數目逐年增加，我們若從中國留德畢業生所佔的比例，²⁵⁶就可以窺見此趨式對未來中德兩國的影響。

今天在德國建立華人教會，能在經濟、人才、事工發展²⁵⁷這三方面獨立自主，已經不再是夢想。雖然德國華人教會的起步較晚，不像北美華人教會具有那麼充分的規模，但是有些華人教會已有自己的全職傳道人，有些已購置了自己的禮拜堂，這在幾年前還是不可想像的，如今都慢慢成為事實。

教會的建立，可以成為福音工作的基地，對內是教導、牧養；對外是宣教。保羅極重視教會的宣教功能，他告訴帖撒羅尼迦教會說：「主的道從你們那裡已經傳揚出來，而且傳遍了馬其頓和亞該亞。」（帖前 1:8）因此，教會和宣教之間有很重要的三重關係：(1)宣教的事工是由教會來推動的（**By the Church**）；(2)宣教的最終目的是要建立教會（**For the Church**）；(3)宣教的使命是屬於教會全體會眾的（**Of the Church**）。²⁵⁸

在後現代主義的社會中，受到「反組織」心態的影響，有人主張「無教會主義」，成為另類邊緣基督徒，這是不正常的現象。也有一些信徒以為查經班和團契的運作方式就是教會，這也是錯誤的理解。因此，當德國能獨立運作的華人教會越多，對福音的工作越有利，對留學生的工作更能深入、全面。過去十多年來，在德國的華人教牧同工齊心努力，促使教會團體之間有良好的合作，這是福音工作的重要見證。

²⁵⁶ 見本論文，圖 2.8，頁 49。

²⁵⁷ 就是所謂的「自立」、「自養」和「自傳」三方面獨立，不靠外來的資源。

²⁵⁸ 莊祖鯤，《宣教神學》，67-68。

(三) 教會全方位事工的發展

雖然本研究論文是以留學生為重心，但是福音工作的發展也必須關注其他方面和群體的需要。在德國有些留學生在求學期間開始談戀愛，或是已經論及婚嫁，教會對於青年人的交友及婚姻輔應隨時預備。也有夫婦正開始養育下一代，教會也當預備兒童主日學的師資培訓、教材的撰寫、場所的佈置等工作。

有的教會已具有不同的年齡層成員，青少年、成人及老人，這些工作也都牽涉教會的人力和資源。以目前大多數華人教會的情況來分析，華人移民的平均年齡是三十一歲。²⁵⁹老年人較少，不過經常有弟兄姊妹的父母來德國探親，他們通常會停留三個月的時間，有不少例子是他們的長輩在德國期間接觸福音，認識了基督信仰，決志成為基督徒。因而，教會不能忽略這種事工。教會的主力是三十到四十幾歲的成人，他們的孩子有些已進入青少年期。這些青少年從小接受德語教育，思想、表現都接近同年齡的德國人。他們多數中文程度不佳，華人教會對這個年齡的事工非常欠缺，以致他們在上大學之前，有些已經離開了教會。

在宣教學上稱這群人為「第三文化孩子」(The Third Culture Kids)，因為他們既不完全離開父母的文化，但也不完全是德國的文化。有些教會的做法是完全採用德語來教導這些孩子，好處是對這些孩子的語言方面容易接受，缺點是當他們長大後，他們並不能融入以中文為主的華人教會環境，連參加主日崇拜都有理解上的障礙；而德國人的教會多數冷淡後退，對青年人少有吸引力。因此，倒底用何種方式對他們的信仰成

²⁵⁹ 見本論文，表 2.6，頁 50。

長最好，每個華人教會都在摸索之中，目前並無具體成功的案例可尋。

筆者所事奉的教會對於華人下一代的工作，主要使用的語言會採用中文，輔以德文。這樣的好處是師資的預備較容易，不用被語言的障礙所限制；此次是小孩從小適應中文的基督教教育，在他們長大後融入成人的聚會較無困難，如果任憑他們流失，這對華人教會的未來是一大損失。這樣做的另一個考量，是為教會預備未來跨文化事奉人才。例如，將來可在華人教會成立德文部，傳道人由自己的教會的下一代產生，他們熟悉多元文化，最適合牧養同樣背景的華人下一代，甚至可將福音事工的觸角延伸到德國人及其他民族。

（四）教導與關懷

教會存在的目的有四個方面：團契、宣道、服事和見證。團契是「彼此相愛」，宣道是「宣揚耶穌是主」，服事是「對神也是對人」，見證是「成為主的見證人」。²⁶⁰德國華人傳道人的不足，以及弟兄姊妹多為初信階段，靈命還不夠成熟，常常因為遇見事情就信心軟弱，在聚會和服事上顯出他們的不穩定。再加上信徒領袖對教會觀很模糊，教會的組織鬆散，使得福音工作的推動常常不是太順利。

因此，教會除了加強對信徒聖經真理的教導外，也要注重實際生活層面的應用。例如：強調信徒之間實踐愛的關係至為

²⁶⁰ 范榮真（Charles van Engen）著，《上帝宣教之民一再思地方教會的目的》（*God's Missionary People*），（鍾曉文譯，台北：中華福音神學院，2005），113-127。

重要，耶穌說：「你們若有彼此相愛的心，眾人因此就認出你們是我的門徒了。」（約 13:35）

剛信主不久的人在道理上還不完全明白的時候，有時很難用知識理性說明人。特別是受過唯物辯證思想影響的知識份子，就得費更多工夫應付他們的提問挑戰。此時若是用基督徒的愛心和關懷的行動，以具體的見證讓他們感受到外界無法體會到的溫暖，便可讓那些對信仰抱持懷疑態度的人放下戒心，慢慢會感受到基督徒那種真誠的愛是與世人不同的。或在適當的時候，當他們遇到人生的困難挫折無法獨自面對的時候，基督徒為他們的關心禱告，讓他們經歷神蹟奇事，就能讓這些尋道者認識神的存在與能力，藉此讓他們找到生命的歸宿和人生的意義。

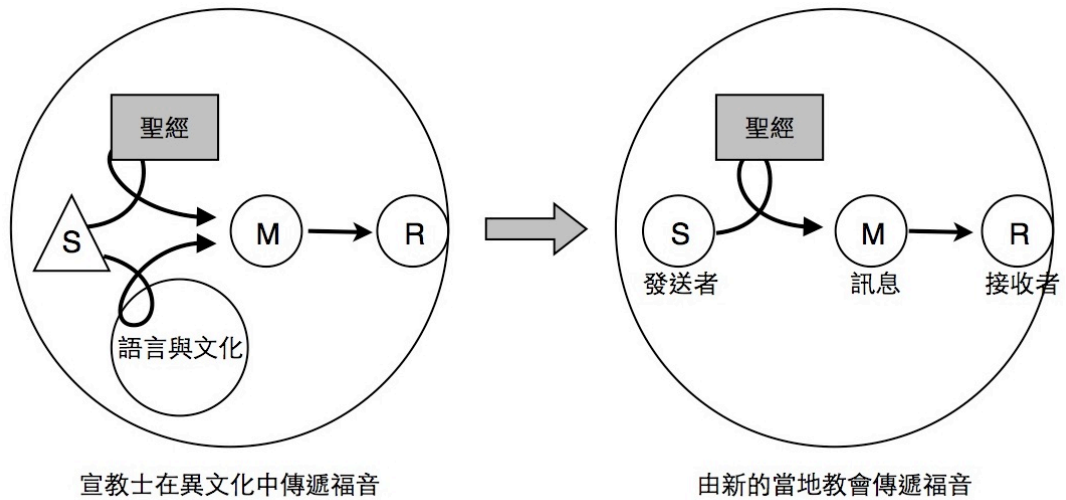
三、神學的處境化

在傳福音或宣教的工作上一定會遇到處境化的問題，原因是我們所接受的聖經福音信息是來自西方教會的轉譯過程。

西方教會帶來的西方神學長久以來不但是基督教神學的主流，也是具有普世的價值。²⁶¹例如，教會歷史上的各樣信條便是以最終的形式宣告。然而，這些信條傳到東方世界，需要經過語言的翻譯和文化的調適，也就是必須使用當地文化相容的途徑，才能有效傳遞。如果把西方神學的那一套很生硬地塞給當地人，是絕對行不通的。但是也不能一味討好當地文化，而失去了基督信仰原有的特質，例如景教的例子。

²⁶¹ 莊祖鯤，《宣教與文化》，154-155。

圖 5.1 異文化與同文化的訊息傳遞²⁶²



因此，當不同於中國大陸文化背景的華人宣教士，也需要將神學處境化，讓中國人更容易接受。這裡舉一個德國華人教會團體常見的例子：許多信徒信主到受洗成為基督徒的時間都很短，如果教會團體要嚴格比照聖經教導，初入會的不能做同工，那麼很多教會團體就會找不到足夠合適的人來當同工，但教會團體又有許多工作要進行，那要怎麼辦呢？處境化的做法就是不按照一般成熟教會的規定，而是做一些權宜性的修改，讓一些事工較容易推行。當然，我們也要注意這些「年幼」的同工，不能讓他們把眼前權宜的做法當成是定律。當教會成熟到一個地步時，就應回到平常的做法。處境化只是一種「手段」，不是「目的」。²⁶³

²⁶² Robert J. Priest, *Culture Anthropology*, Columbia: Columbia International University, 2009, 180.

²⁶³ 莊祖鯤，《宣教神學》，133。

綜合以上的結論和建議，相信不少基督教的同工同道也已經在進行相似的福音策略，並且得出美好的果效。僅盼本研究論文的粗淺探討，能引起更多華人教會界的興趣，關注德國華人福音工作的需要，提出理論更精實、實用性更高的專題研究，以利各地華人教會同心協力將福音遍傳普世華人。

縮寫表

舊約聖經書卷縮寫：

王下：列王記下

代下：歷代志下

拉：以斯拉記

斯：以斯帖記

賽：以賽亞書

耶：耶利米書

結：以西結書

但：但以理書

新約聖經書卷縮寫：

太：馬太福音

可：馬可福音

約：約翰福音

徒：使徒行傳

羅：羅馬書

林前：哥林多前書

林後：哥林多後書

弗：以弗所書

提前：提摩太前書

來：希伯來書

雅：雅各書

彼前：彼得前書

附錄

附錄一、訪談問題設計

問題類別	問題提綱	提問技巧
個人家庭背景	<p>出生地</p> <p>父母（祖父母）背景</p> <p>幾位兄弟姊妹</p> <p>家人有無共產黨員</p> <p>家庭狀況</p>	<p>請問你父母對你接觸基督教的反應和態度如何？</p> <p>（由此問題可問出父母的背景、是否為共產黨員、家庭的情況或來自祖父母、外祖父母宗教背景的影響）</p>
個人教育背景	<p>在中國的教育背景</p> <p>到德國留學的原因</p> <p>在德國就讀的科系</p>	<p>請問你在學生時代有無接觸基督教的機會？是從什麼情況下開始接觸？</p> <p>（這個問題可以問出其他相關的問題，例如在中國所上的大學、接觸基督教的機會，以及來德國留學時接觸基督教的經歷）</p>
對宗教的看法	<p>宗教與科學的關係</p> <p>宗教與日常生活</p>	<p>請問你的成長過程中有無接觸宗教的經驗？對宗教的看法如何？</p> <p>（這個問題是要問出受訪者受到無神論等思想教育影響的程度，以及實際上對各種宗教的看法，甚至有某種宗教上的經歷）</p>
對信徒：成為基督徒的原因	<p>接觸基督教的經歷</p> <p>決志相信的原因</p>	<p>請問你從什麼時候開始接觸基督教？有什麼樣的經驗？</p> <p>（這個問題可以問出受訪者與基督教的第一類接觸，有哪些正面或負面的經歷，以致於有什麼樣的後續影響）</p>
對非信徒：不能成為基督徒的原因	<p>接觸基督教的經歷</p> <p>不能相信的原因</p>	<p>（這個問題可以問出受訪者與基督教的第一類接觸，有哪些正面或負面的經歷，以致於有什麼樣的後續影響）</p>
其它	隨機提問	<p>作為橋樑功能連接下一個問題。</p> <p>例：我覺得你這個觀點非常有意思，是否可以請你再從這觀點談談你對基督教的看法？</p>

附錄二、受訪者資料

(C=基督徒，N=非基督徒；m=男性，f=女性)

受訪者	受訪地點	受訪時間	家鄉
Cm1	德國西部	2012年10月	東北
Cm2	德國西部	2012年10月	華中
Cm3	德國東部	2012年11月	西部
Cf1	德國西部	2012年11月	西部
Cf2	德國東部	2012年10月	沿海
Cf3	德國東部	2012年12月	沿海
Nm1	德國西部	2012年10月	華中
Nm2	德國東部	2012年11月	沿海
Nm3	德國東部	2012年10月	沿海
Nf1	德國北部	2012年11月	西南
Nf2	德國北部	2012年11月	西部
Nf3	德國北部	2012年11月	華中

參考書目

一、中文文獻：

- Angrosino, Michael 著。《民族誌與觀察研究法》(Doing Ethnographic and Observational Research)。張可婷譯。新北：韋伯文化國際，2010。
- Bosch, David J.著。《更新變化的宣教：宣教神學的典範變遷》(Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission)。白陳毓華譯。台北：中華福音神學院，1991。
- Neuman, W. Lawrence 著。《社會研究方法：質化與量化取向》(Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches, 2nd ed.)。朱柔若譯。台北：揚智，2000。
- Strauss, Anselm and Juliet Corbin 合著，《質性研究入門：紮根理論研究方法》。吳芝儀、廖梅花合譯。嘉義：濤石文化，2001。
- 于力工。《西方宣教運動與中國教會之興起》。台北：橄欖，2006。
- 王奇生。《中國留學生的歷史軌跡：1872-1949》。湖北：湖北教育，1992。
- 王煥琛。《留學教育：中國留學教育史料》。台北：國立編譯館，1980。

中山市檔案信息網。〈孫中山在香港加入基督教時的受洗名單〉。(2011)

<http://www.zsda.gov.cn/plus/view.php?aid=284516>

(2013年2月13日存取)。

中華人民共和國國家統計局編。《中國統計年鑑2012》。(2013)

<http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2012/indexch.htm>

(2013年2月18日存取)。

中華民國僑務委員會。《2011僑務統計年報》。台北：僑務委員會，2010。

中國教育在線。〈2012年高招調查報告〉。(2012)

<http://www.eol.cn/html/g/report/2012/index.shtml>

(2012年6月22日存取)。

_____。〈2012年中國教育在線出國留學趨勢調查報告〉。(2013)

<http://www.eol.cn/html/lx/report2012/report1.shtml>

(2013年2月16日存取)。

世界日報。《世界日報》，1月5日，2001。

布賴特 (John Bright)。《以色列史》。蕭維元譯。香港：基督教文藝，1986。

包衡 (Richard Bauckham) 著，《跨界福音—後現代世界裡的基督徒見證》(The Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World)。李金好譯，香港：基道，2004。

尼布爾·利查(Richard Niebuhr)著。《基督與文化》(Christ and Culture)。賴英澤、龔書森譯。台南：東南亞神學院協會，1986。

百度百科。〈80後〉。(2012)

<http://baike.baidu.com/view/4689.htm> (2012年2月23日存取)。

朱佳妮。《中國出國留學生教育適應狀況的研究》。碩士論文。上海交通大學，2008。

朱謙之。《中國景教》。北京：人民，1998。

李衍煬。〈歷屆德國華人福音事工壇論會議記錄〉。(2011)

<http://www.zooe.de/Forum/chineseforum.html> (2012年2月12日存取)。

_____。〈德國華人基督教聚會點〉。(2013)

<http://www.zooe.de/gemeinde.html> (2012年2月12日存取)。

李華松。〈改革開放30年對“80後”特徵形成的影響〉。(2009)

<http://www.ny.ynu.edu.cn/plus/view.php?aid=3896>
(2012年3月1日存取)。

林永昌。《清末民初中國留學德國之研究(1876-1917)》。碩士論文，國立中學大學，1999。

林治平。〈在中國歷史中的基督教〉，《二十世紀中國基督教問題》。臺北：正中，1990。

林金定、嚴嘉楓、陳美花。〈質性研究方法:訪談模式與實施步驟分析〉，《身心障礙研究》Vol.3, No.2, (2005年6月): 123-125。

范學德。《我為何願意成為基督徒？》。新北：橄欖，2005。

_____。《走近心靈—如何向大陸人傳福音》。加洲：海外校園/大使命中心，2004。

_____。《我為什麼不願成為基督徒》。台北：校園，1996。

Online:

http://www.oc.org/web/modules/tadbook2/index.php?op=view_one_book&book_sn=12。

周一良主編。《中外文化交流史》。河南：河南人民，1989。

周功如。《正反不合：現代、後現代、聖靈的時代》。台北：校園，2004。

范榮真（Charles van Engen）著，《上帝宣教之民—再思地方教會的目的》（God's Missionary People）。鍾曉文譯，台北：中華福音神學院，2005。

俞政。《嚴復著譯研究》。蘇州：蘇州大學，2003。

《政府公報》88，7月，1912。

科塔克（Conrad Phillip Kottak）著。《文化人類學》（Cultural Anthropology）。徐雨村譯。台北：巨流，2011。

胡適。《四十自述》。北京：中國文聯，1993。

亞薩。〈90後，需要關注的一代〉。《舉目》44。（2010年7月）：19-20。

埃文·塞德曼（Irving Seidman）。《質性研究中的訪談：教育與社會科學研究者指南》（Interviewing as Qualitative Research: A Guide for Researchers in Education and the Social Sciences）。周海濤主譯。重慶：重慶大學，2011。

莊祖鯤。《宣教神學》。Paradise, PA: 基督使者協會, 2004。

_____。《宣教與文化》。Paradise, PA: 基督使者協會, 2004。

_____。〈北美中國知識份子對基督教的態度〉。(2001)

<http://www.chinahorizon.org/mayhtml> (2012年2月29日存取)。

海外基督使團編。《中國事工講座》。香港: 海外基督使團, 1994。

秦家懿、孔漢思 (Hans Küng) 著。《中國宗教與基督教》。吳華譯。香港: 三聯, 1989。

麥卡倫 (Dennis McCallum) 等著。《解毒後現代》 (The Death of Truth)。南南南譯。台北: 校園, 2003。

梁家麟。《福臨中華—中國近代教會史十講》。香港: 天道, 1985。

《教育雜誌》2:11, 1910。

張路加。〈失火的象牙塔—透視中國高校大學生同居現象〉。(2004)

[http://www.lukezhang.org/paper1_copy\(4\).html](http://www.lukezhang.org/paper1_copy(4).html)

(2013年2月14日存取)。

_____。〈理性與躁動—當代大陸青少年面面觀〉。(2013)

http://www.lukezhang.org/paper1_copy%289%29.html

(2013年2月14日存取)。

張陳一萍、戴紹曾等編。《惟獨基督: 戴德生生平與事工圖片紀念集》。香港: 海外基督使團, 2005。

馮浩鑿。〈宣教運動一百年〉。《今日華人教會》。(2010年2月): 7。

- 黃伯祿編。《正教奉褒》。上海：慈母堂，1904。
- 傅理曼（Hobart E. Freeman）著。《舊約先知書導論》（An Introduction to the Old Testament）。梁潔瓊譯。台北：華神，1999。
- 楊森富。《中國基督教史》。台北：台灣商務，1978。
- 維基百科。〈新文化運動〉。（2013） zh.wikipedia.org/wiki/新文化运动（2013年2月16日存取）。
- 蔡廷鍇。《蔡廷鍇自傳》下。哈爾濱：黑龍江人民，1982。
- 魯迅。〈瑣記〉。《魯迅選集》，第一卷。北京：人民文學，1983。
- _____。〈導師〉。《華蓋集》。北京：人民文學，2006。
- 鄧柏堅。〈從東方到西方〉。《知難而進—迎向亞洲宣教挑戰》。葉李笑英、馮鄭珍妮編。香港：海外基督使團，2001。
- 黎業文。《中國教會歷史講義》。英國：世界華文聖經學院，2002。
- 衛爾斯（David F. Wells）著。《孤獨的神：後現代的福音派信仰危機》（God in the Wasteland: the Reality of Truth in a World of Fading Dreams）。呂素琴譯。香港：天道，2005。
- 滕慕理（Merrill C. Tenney）著。《新約綜覽》（New Testament Survey）。陳偉明等譯。香港：宣道，1985。
- 閻宗臨。《中西交通史》。廣西：廣西師大，2007。
- 駱穎佳。《後現代拜物教（新編）：消費文化的神學批判》。香港：基督徒學生福音團契，2010。

賴淑卿。〈民初稽勳局與稽勳留學生的派遣〉。《國史館館刊》22（2009年12月）：61, 77。

魏善玲。〈民國前期出國留學生的結構分析（1912-1927）〉。《華南農業大學學報（社會科學版）》1:11，2012。

關啟文、張國棟編。《後現代文化與基督教》。香港：學生福音團契，2002。

蘇文峰編著，《海外中國學人事工》。Torrance, CA：海外校園，2001。

_____。《中國教會史（VCD修訂版講義）》。2009。

羅腓力編著。《宣道與中華》。香港：宣道，1997。

二、英文/德文文獻：

Avi-Yonah, M.. *The Jews under Roman and Byzantine Rule.*

Jerusalem: Schocken Books/Magnes Press, 1984.

Bundesministerium für Bildung und Forschung.

Hochschulen in Deutschland 2013, accessed February

19 2013; Available from

<http://www.bmbf.de/de/6574.php>.

Chen, Huaiyu. “The Connection between Jingjiao and

Buddhist Texts in Late Tang China”, Roman Malek

ed., *Jingjiao: The Church of the East in China and*

Central Asia. Sankt Augustin, Germany: Institute

Monumenta Serica, 2006.

Chuang, Tsu-Kung (莊祖鯤) . Ripening Harvest: Mission

Strategy for Mainland Chinese Intellectuals in North

America. Paradise, PA: Ambassadors for Christ, 1995.

Deeg, Max. “The Rhetoric of Antiquity: Politico-Religious

Propaganda in the Nestorian Stele of Chang'an 長安”,

Journal for Late Antique Religion and Culture 1,

(2007): 17, 20.

Galloway, Bryan and Jessie Rushing. *Migrant Workers: The*

Responsive Wave 2007, accessed March 5 2013;

Available from

<http://www.lausanneworldpulse.com/urban.php/792?pg=4>.

- Glaw, Siegfried. "Germany Field Report." Paper presented at the International Diaspora Workers Conference. Mücke, Germany, 10-15 September, 2002.
- Goodman, Martin. *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*. New York: Vintage Books, 2007.
- Hagenkort-Rieger, Susanne, ed. *Statistisches Jahrbuch 2012 – Deutschland und Internationales*. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt, 2012.
- Hartig, Otto. "John of Montecorvino." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 8. New York: The Encyclopedia Press, 1913.
- Hazelton, Anne, ed. *The Hand that Guided*, (London: China Inland Mission, 1952.
- Jencks, Charles. "The Post-modern Agenda." *The Post-modern Reader*. London: Academic Editions, 1992.
- Keller, Werner. *Diaspora-The Post-Biblical History of the Jews*. New York: Harcourt, Brace and World, 1966.
- Kishlansky, Mark A. *Fundamentals of National Reconstruction*. Vol. 2 of *Sources of World History*. New York: HarperCollins, 1995.
- Krings, Silvia, et al., ed. *Statistisches Jahrbuch 2011 – Deutschland und Internationales*. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt, 2011.

- _____. Statistisches Jahrbuch 2010 – Deutschland und Internationales. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt, 2010.
- Lyall, Leslie T. *A Passion for the Impossible*. Chicago: Moody Press, 1965.
- _____. *A Biography of John Sung*. Singapore: Armour, 2004.
- Malcolm, Waters. *Globalization*. London: SAGE, 1995.
- McQuail, Denis. *Mass Communication Theory: An Introduction*, Beverly Hills. CA: Sage, 1994.
- Minichiello, V., R. Aroni, E. Timewell and L. Alexander. *In-depth Interviewing*. Second Edition. South Melbourne: Longman, 1995.
- Moffett, Samuel H. *A History of Christianity in Asia*, Vol. 1: Beginnings to 1500. San Francisco: Harper, 1992.
- _____. "Alopen". Gerald H. Anderson ed., *Biographical Dictionary of Christian Missions*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1999.
- Norris, V. "The Political Economy of Communications: An Exploration of Fundamental Concepts". Working Paper. University Park, PA: The Pennsylvania State University, 1990.
- Priest, Robert J. *Culture Anthropology*. Columbia: Columbia International University, 2009.

- Reason, Peter. "Methodological Approaches to Social Science." Page 50 in *Human Inquiry*. Edited by P. Reason and J. Rowan. New York: Wiley, 1981.
- Roland, Robertson. *Globalization: Society Theory and Global Culture*. London: SAGE, 1992.
- Rosenau, Pauline. *Post-Modernism and the Social Sciences*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Runciman, Steven. *A History of the Crusades*, Vol. 3. Cambridge University Press, 1954.
- Simon, Gerhard. *Church, State, and Opposition in the U.S.S.R.* CA: University of California, 2009.
- Smithers, David. *John Sung: Apostle of Revival* 2006, accessed February 15 2013; Available from http://www.watchword.org/index.php?option=com_content&task=view&id=43&Itemid=43.
- Spiegel Online. *Hochschulstatistik: Zahl ausländischer Absolventen steigt an* 2012, accessed February 11 2013; Available from <http://www.spiegel.de/unispiegel/studium/statistik-de-r-hochschulen-fast-jeder-zehnte-absolvent-hat-auslaendischen-pass-a-856309.html>.
- Statistisches Bundesamt. *Statistisches Jahrbuch 2007 – Deutschland und Internationales*. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt, 2007.

_____. Statistisches Jahrbuch 2008 – Deutschland und Internationales. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt, 2008.

_____. Statistisches Jahrbuch 2009 – Deutschland und Internationales. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt, 2009.

_____, *Bildung und Kultur: Studierende an Hochschulen, Wintersemester 2011/2012*, Fachserie 11, Reihe 4.1. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt, 2012.

Vavrosky, Douglas R. “Diaspora: A Biblical Approach to Missions Then and Now”, Paper at the International Diaspora Workers Conference. Mücke, Germany: 10-15 September, 2002.

Wang, Huiyao. “China's Competition for Global Talents: Strategy, Policy and Recommendations”. *Research Report*. Canada: Asia Pacific Foundation of Canada, May 24, 2012.

Wikipedia. *Christianity among the Mongols* 2012, accessed February 2 2013; Available from http://en.wikipedia.org/wiki/Christianity_among_the_Mongols.

作者簡介

筆者 1963 年出生於台灣省新竹縣，自幼隨母親至教會上主日學，但直到大三時才信主受洗。1987 年畢業於中國文化大學音樂系。1989 年前往德國攻讀音樂課程，同時在柏林華人團契參與事奉，擔任主要同工之一。1992 年復活節期間蒙召全職事奉。隔年放棄學業回台灣報考神學院。1994 年與母會傳道人陳金素結婚，同年 10 月進入中華福音神學院就讀。1997 年道學碩士畢業後在母會台北市靈泉堂開拓內湖分堂。三年後加入中華基督教內地會，回到德國向中國學人傳福音。在德國宣教期間曾在埃森（Essen）、杜易斯堡（Duisburg）、亞琛（Aachen）、威爾（Werl）等地建立查經班，並牧養建立魯爾區的華人團契。

2004 年起長期擔任華神延伸部遠距課程導師。2005 年調往漢諾威服事當地華人，並協助德國中文圖書館各項工作。2007 年受邀為西班牙歐華神學院創院董事之一。2008 年獲神學碩士學位（主修舊約）。2009 年受邀至歐華神學院教授「舊約歷史書」課程。2012 年 9 月加入柏林華人宣道會信望愛堂，從事開拓教會之工作。

自 2010 起因偶然的機會上了兩門華神教牧博士科的先修課程，受益頗多。筆者在海外事奉十多年後深感在職進修的必要性，遂在禱告清楚，並得到內人的支持下，決定定期回華神充電。回頭來時路，每每滴下脂油，盼望所學日後能奉獻給主，使多人得益。