

國立臺灣大學社會科學院社會學系

碩士論文

Department of Sociology

College of Social Science

National Taiwan University

Master Thesis

基督徒在「神聖」與「世俗」之間

——以「台北市召會聚會所」的基督徒為例

Living between 'the Sacred' and 'the Secular' as

Christians:

The Case of 'the Local Church Assembly Hall in Taipei

City'

汪長欣

Chung-Shin Wang

指導教授：林端 博士

Advisor: Duan Lin, Ph.D.

中華民國 99 年 7 月

July, 2010

## 謝辭

2010年，7月27日，我通過了畢業論文口試！

回顧已過這一年又四個月的「論文撰寫期」，在這一段必須同時兼顧家庭、育兒、以及待完成之學業的日子裡，所有的心路歷程與人生體驗，我即深覺此篇謝辭著實意義重大。

口試當天，結束了簡報以及提問回應後，我和老公就先出去外面，等待老師們討論結果。再次回到口試現場，當老師宣布我的成績，並說，「長欣，恭喜妳，妳通過了這次口試」！那一刻，我心中充滿無以言喻的感動，而我親愛的老公在一旁也眼眶泛紅。因為，這一句所有碩士畢業生都會聽到的話，對我們來說，卻原本隨時可能錯過——如果我真的中途放棄的話。並且，這一句恭喜，不是只是為著我個人，而是為著所有為我付出的人。

碩一下的那個暑假，我和家偉攜手步入婚姻，從此開啟了我們同心為彼此、為家庭負責的全新人生。很快地，我們有了第一個寶貝，於是我加緊腳步修習學分。其後，由於預備待產以及產後哺餵寶寶的緣故，我選擇暫停學業，約有一年半的時間，認真學習、親身參與照養孩子。待若新寶貝滿周歲後，我們調整新的生活型態（斷奶，並訓練她睡過夜），而我也開始擬訂研究方向並著手蒐集資料。如今若新寶貝已經兩歲四個月了，而她的弟弟捷新寶貝也於幾天前出生（今年八月六日）。可以說，在已過這一年又四個月撰寫論文的緊迫日子中，這兩個寶貝（一個在身邊，一個在腹中）都陪伴著我一同經過。不僅我辛苦，寶貝們也辛苦了！然而，若是沒有親愛的家人，以及師長、同伴的支持，我又如何能有擔待此一「甜蜜的負荷」的機會？

首先，我要感謝我的指導教授林端老師。從決定報考台大社研所開始，我就一週一次前往旁聽林端老師的社會學理論課程。當時我心裡就想，將來若是有機會就讀台大社研所，真希望能夠在林老師的門下學習研究。很幸運地，我考上了台大社研所，並且更幸運地是，我果真成了林老師的指導學生！回想這將近兩年的指導過程，老師看著我生了第一個寶貝，後來又懷了第二個寶貝。而其中所面臨時間的緊迫與心理的壓力，若非有老師和師母的鼓勵與體諒，我是絕對無法安心向前的。尤其在最後關頭，由於八月初即將臨盆，老師考量我產後繼續完成論文有其困難度，因此鼓勵我放手一搏，並為我安排聯絡口試事宜，使我終於得以在一個學期之內，同時完成大綱口試以及畢業口試。及此，我也要感謝我的口試委員：蔡彥仁教授、趙星光教授以及陳志榮教授。謝謝您們在學期結束的「假期」之中（但其實如蔡老師所言，學術研究是沒有「假期」的），撥冗參與學生的畢業口試。長欣何等有幸，此篇論文能夠蒙您們指點。您們所給予寶貴的建議及提點，是這篇論文能夠如期完成且益臻成熟的關鍵。

回顧在台大社研所的這四年時光，長欣受教於諸多師長，您們不僅致力學問的傳遞，更是重視風骨的傳承：在此要感謝社會所的孫中興老師、柯志哲老師、李明璁老師、林國明老師、蘇國賢老師以及林鶴玲老師；以及社工所的沈瓊桃老師，您在學術研究上嚴謹認真的態度，以及在信仰上全然交託的信心，都帶給我深刻的影響。另外，我不能不感謝引我進入社會學大門的陳遠老師，若非您細心、耐心、充滿風趣且智慧的引導，以我一個完全的社會學門外漢，如何能突破眾強，百中選七，險進台大社研所，與我那群優秀的同班同學，共同努力奮鬥。在此，我要感謝我的同窗好友：人皇、怡婷、郁彥、汝嫵、思瑩、雨君、梵君、江浩、佳盈、忠恬、苔玲；還有社工系的好友：孟儒、昱志、沈婷、茲總。我們不僅在知識與研究上共同學習、彼此切磋，也在人生道路上彼此祝福；能夠擁有你們這

群好友，實在是太幸運了！我也必須感謝林端老師研究生群的學長們：定綱、博方、毓澤、華彥、正道、良哲、玉海、偉雲、聖屏、瑞華。你們的指點和協助，使長欣得以逐漸釐清論文的思路與架構，並建立起完成論文的信心。

我特別要感謝本研究的受訪者以及國史館的周琇環女士，因你們的傾囊相助和真誠相對，本研究論文才得有完成的可能；而你們在信仰道路上的心路歷程與人生體驗，不僅賦予本研究論文生命與意義，也帶給我深省與啟發。在此也要感謝召會的弟兄姊妹，特別是台北五會所、十九會所與二十三會所的聖徒們，謝謝您們對我們一家的關心、代禱與幫助；劉興業弟兄和劉媽媽、振洪叔叔與麗君阿姨等長輩們，長久以來對我們家的照顧；還有忠立鏗茵夫婦、亮佑淑媛夫婦、伯資怡君夫婦、慕真、倩人、蓉芬、玉君、玉如、宜紋、嘉慧、如玫、聖惠、以及姊妹之家和訓練中心親愛的同伴們，感謝你們一直的陪伴以及每每即時的扶持與鼓勵。

最後，我要將我的感謝，獻給我摯愛的親人。首先，我要感謝我的公婆，張秉權先生以及張賀台珠女士：感謝爸在各方面扶持我們這個小家庭，為我們預備住處，使我們自成家之始，即得以順心發揮、伸展人生觸角；尤其，爸您對我這個媳婦的重視與疼愛，我實是深深體會於心。感謝媽陪伴我們，並照料我們的生活細節；並且，若非有媽看顧若新，耐心、費心地陪伴她、照料她，我如何可能安心外出，維持每日定時定量的閱讀與寫作，而終能完成學業。媽您放棄自己原本舒適自在的生活步調，被一個小傢伙占去了大部分的時間；您的辛勞、愛心與所有的付出，媳婦我全都一一存記、感恩於心。

還有，我要感謝最愛我的爸爸媽媽，汪永琦先生以及汪林秀鳳女士：感謝爸爸媽媽對我的包容以及支持到底的愛。您們讓我從小衣食無缺、受良好的教育、

培養我有正向的人格；您們引領我從小認識主耶穌基督，並在我面臨人生各個階段的關口時，帶著信心與盼望，堅定持續地為我禱告。無論我決定什麼，爸爸媽媽您們總是信任我、鼓勵我、幫助我，作我的後盾與靠山，使我能夠無後顧之憂地邁步向前。趕寫論文期間，您們盡所能地，在各個方面向我伸出援手，使我終將不致於半途放棄。父母及公婆的恩情是訴說不盡的，而如今這一切對於已為人母的我來說，更是深刻銘心。

還有我的兩個弟弟：長弘在獸醫院的工作忙碌，而長威正於軍中受訓，但當我極需要協助之時，弟弟們就是我的最好幫手。尤其在最後辦理離校的階段，由於捷新即將出生，因此所有手續都是長弘替我奔走完成的。長威與諭汶則只要有放假，就會來陪伴若新，使我可以稍得歇息。到此，也該謝謝在這段日子中，所有疼愛若新、照顧若新的親人們，尤其是奶奶、叔叔孀孀、蕙莉及蕙娜姑姑，台銀與銀珠阿姨，雅安、翕安、明軒、宇軒和志偉；還有，如同我親妹妹般的小姑乃心及其夫婿家揚，你們雖在香港，但卻一直關心在台灣我們，並時常在禱告中記念我們。相信是因著你們的代禱，我們一家才得以穩固留於恩典的保守中。

當然，我不會忘記我親愛的家偉老公。自從嫁給你成為「人妻」之後，我才發現自己竟是如此一個囉嗦叨念、不懂同理的老婆；然而，無論我如何無理，你總是完全包容，並無限地給予，我所需要的愛和支持，以及歷久彌新的甜蜜感覺。從交往到結婚，這五、六年的時間，我一直處於讀書狀態，而你也一直無怨無悔地，陪伴著我一同努力「用功」，過著沒有輕鬆週末假期的生活。如今我終於完成學業，現在，我們的週末是真正的「安息日」。要來的日子，無論我們處於何種狀態與階段，我們都要攜手一生，一同經營主所喜悅的家庭生活！

論文只是人生中的一個階段事件，但經過其中過程卻使我主觀領會到，神的預備確實超越人所預見。因此，回歸源頭，我要說：感謝神，你是賜福我一生的主；你永不變動的信實，以及拯救到底的愛，才是我們一生得以穩固的根基！



## 中文摘要

本研究的問題旨趣是欲探討，基督徒作為一個行動者，其「宗教倫理」轉化為「生活倫理」的過程與內容；又，當其面對信仰理念與現世各價值領域之固有成規性間的衝突時，可能採取的因應策略、詮釋模式、抉擇取徑、影響因素，以及，這些行動表現所具有理論意涵。

本研究進行理解以及分析的過程，相當程度上是受到 Max Weber 思想的啟發，包括其獨特分析取徑的運用，其針對現代社會中諸價值對立之現象、源頭、過程及結果的闡述，以及其對於現代社會合宜生活樣式的討論等。在文獻探討的章節中，研究者將以上理論思想分述為兩項命題，一為探討「理念」與社會行動之間的關係，二為探討「倫理」與「世界」之間的關係。前者展演 Weber 獨特的分析取徑與理解邏輯，後者則扣連著本研究的問題核心。

本研究採取質性研究之「深度訪談法」與「參與觀察法」為主要的資料蒐集方法，以期獲取可供深度詮釋與理解的資料。並且，由於考量研究者進行觀察與訪談時的便利性，以及對田野場域各環節的可掌握程度，本研究將以「台北市召會聚會所」及其信徒為田野場域和訪談對象；而為求能於研究現象的背景脈絡下釐清本研究問題意識所指涉之諸項議題內涵，各章節中亦將有針對此會之「宗教倫理」與信徒特性的闡述及分析。

本研究從九十七年至九十八年間，共計訪問了十五名受訪者，其全部皆是來自於「台北市召會」各區域「聚會所」的信徒。訪談過程以「半結構式深度訪談」進行。研究者事先預備有「訪談題項大綱」，總共包括了：「理財觀」、「職業觀」、「擇偶觀」、「不可離婚」、「交友觀」、「與家人的關係」、「時間分配觀」、「兩性地

位觀」、以及「自認較難的課題」，共九個題項。訪談提問雖然包括以上所有題項，然而至進行訪談分析整理時，因考量某些題項之內容較具殊異性(如：財物奉獻、不可離婚)，以及某些題項之訪談資料不足豐富(如：與未信之家人的關係)，故，並未將之列入訪談分析的章節結構中，而僅於必要參考引述時列舉之。

研究者依據以上訪談題項之間的相關性，區分出兩個分析層面，一為「職涯場域層面」，另一為「人際關係層面」。前者包括了訪談題項中的「職業觀」與「時間分配觀」，其議題內涵主要與信仰者面對價值信念與現實利害之間的矛盾時，如何定義自己在「世界」中的位置有關；後者則包括了訪談題項中的「交友觀」、「擇偶觀」以及「兩性地位觀」，這些議題主要與信仰者在人際網絡組織中，依據價值信念與現實利害，「計算」自己與「世界」的關聯程度，以及當其欲在「世界」中保持首尾一貫之態度時，在「神聖價值觀」與「俗世價值觀」之間的抉擇處境與因應態度有關。

於本篇論文結論之處，研究者首先從宗教社會學中關於「世俗化」論題(*the secularization thesis*)的觀點切入，然而卻不是要針對此一論題進行深入的探討，而僅是以此引入對於現代社會個人「主觀宗教性」提升(或「個人虔信」)之現象，以及「宗教人的理性」等議題的討論。此處所指個人「主觀宗教性」提升現象的意義，主要是指信仰者在其所歸屬之教會體系及信仰理念框架中，卻能夠擁有相當程度的理念詮釋自由，以及實踐選擇空間的情形；並由此引入關於信仰層面之「理性選擇」意涵的探討。

關鍵詞：韋伯、地方召會、宗教倫理、神聖、世俗、價值衝突



## Abstract

The purport of this study was to probe into the processes and contents when “Religious Ethics” took a turn to “Living Ethics” from the point of view of Christian, also known as Actor. When facing conflicts of inherent rules between belief and various values in the present world, the possible contingent tactics, explainable mode, selective aspect, influential factors, and theoretical implication which we could select and adopt.

The processes of comprehension and analysis in this study had been influenced and inspired deeply by Max Weber’s thoughts, including the application of distinctive analyzing account and discussion of legitimate living style in modern society, etc.... In the chapters of Literature, the author categorized the theoretical thought above into two theses: the front thesis which imitated Max Weber’s unique analyzing account and comprehension logics conferred the relationship between “ideas” and social actions; the later thesis which interrelated with the nuclear issue of this research probed into the relationship between “Ethic” and “the World.”

“In-Depth Interviews” and “Participant Observation” were adopted as research methods to obtain complete annotation and comprehension. Besides, considering the convenience when researchers doing observe and interview, and mastering all the segments in the relevant parties, the materials of this study were Brothers and Sisters in “the Local Church Assembly Hall in Taipei City.” In order to clarify some controversial issues which had been pointed out in this study by the background of research materials, it would describe and analyze fully based on the “Religious Ethics” and characteristics of followers in every chapter of this literature.

From 2008 to 2009, survey candidates of this study added up to 15 people who all come from different districts of “the Local Church Assembly Hall in Taipei City.” The whole interview carried out through “Semi-Structure And In-Depth Interview” method. The author prepared “outlines of interviewing subjects” in advance as follows: “Financial Management Concept”, “Occupational Concept”, “Marriage Concept”, “Do Not Allow To Divorce”, “Friends-Making Concept”, “Family Relationship”, “Time Management”, “Sex Equality”, and “The Harder Lessons.” Although the interviews included all the questions above, the interviewing contents had not been concluded in the analyzing chapter because some contents of issues had particularities, such as “Property Consecration” and “Do Not Allow to Divorce”, or the incomplete data of some issues, such as “The Relationship between family members who did not have the same religion.” For this reason, the interview contents were just for enumerating when needed.

The author discriminated the interview contents into two analyses aspects according to the correlation of the interview above: “Career Aspect” in which included “Occupational Concept” and “Time Management”; so, the connotation of this issue was how to define your own position in “The Universe” when there were conflicts between followers’ beliefs and reality. Secondly, “Interpersonal Relationship” in which included “Friends-Making Concept”, “Marriage Concept” and “Sex Equality.” The purpose of these issues was to “judge” the correlation between oneself and “The Universe” according to the belief and reality. Furthermore, if you would like to keep consistent attitude in “The Universe”, you had to make a choice between “Sacrosanct Values” and “Common Customs Values.”

In the first place, the researcher got into the conclusion by using “The Secularization Thesis” in the Sociology of religion. However, the author did not want to proceed in-depth discussion about this issue; instead, the researcher just wanted to lead this conclusion into the phenomenon in which oneself heaved “The Impact of Subjective Religiosity” (or “People’s Belief”) in Modern Society. The meaning of upgrading “The Impact of Subjective Religiosity” was to make followers have their own ideal to interpret freedom in the frame of belonging church and beliefs. By the way, we could also discuss about “Rational Choice” in Religion.

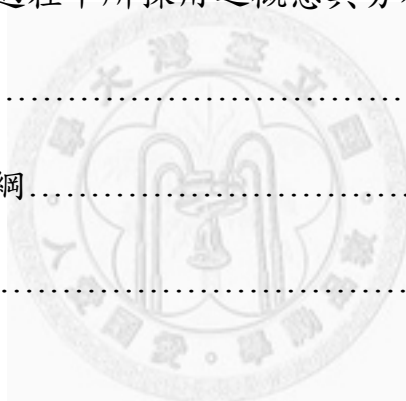
The Church which this study chose was been commented to be more “Conservative” and “Conscientious” sect in “The Presbyterian Church in Taiwan.” It stuck on the religious doctrines and beliefs and regarded “Bible” as the only norm. As for the religious practice, it focused on the mission of returning to “The Early Church.” So, the followers’ characteristics, such as “Nimble and Freedom”, “Flexible”, and “Personal God-Fearing” would be stand out toward “Conservative” characters of religious groups. Although these were just “Limited Freedom” and “Limited Elasticity”, the meaning of upgrades of “The Impact of Subjective Religiosity” and “The Process of Followers’ Rational Selection” could be seen all too clear.

Key Word: religious ethics, ‘the sacred’, ‘the secular’, value conflicts, the Local Church, Max Weber

## 目 錄

口試委員會審定書.....	i
謝辭.....	ii
中文摘要.....	vi
英文摘要.....	ix
目錄.....	xii
第一章 緒論.....	1
第一節 問題旨趣.....	1
第二節 研究預設.....	3
第三節 研究方法.....	3
第四節 章節安排.....	19
第二章 文獻探討.....	21
第一節 韋伯命題一：「理念」與「社會行動」之間的關係....	21
第二節 韋伯命題二：「倫理」與「世界」之間的關係.....	29
第三節 關於「地方召會」.....	41
第三章 職涯場域層面.....	61
第一節 「地方召會」中與「職涯」相關的宗教倫理.....	61
第二節 張力關係一：「在職基督徒的時間分配與取捨」... ..	65
第三節 張力關係二：「信徒從事商業投資行為的適當性」....	76

第四節 小結.....	96
第四章 人際關係層面.....	101
第一節 「地方召會」中與「人際關係」相關的宗教倫理...101	
第二節 信仰者的「反思性實踐」.....	120
第三節 小結.....	150
第五章 結論.....	158
第一節 「宗教人的理性」.....	158
第二節 對研究過程中所採用之概念與分析取徑的反省.....	172
參考文獻.....	176
附錄一：訪談議題大綱.....	182
附錄二：文獻評述.....	185



### 表目錄

表 1-3-1 本研究受訪者基本資料.....	16
表 1-3-2 本研究引述訪談稿之編碼代號範例.....	18

# 第一章 緒論

## 第一節 問題旨趣

本研究欲探討的問題，一面乃是關於信仰者作為一個行動者，其「宗教倫理」對其「生活倫理」（「俗世倫理」）之影響與轉化的過程，意即探討，信仰價值觀對於信仰者日常生活各領域之價值觀的影響作用。另一面，由於在「宗教倫理」與「俗世倫理」之間，經常是無可避免地存在著本質上與目標上的不一致性，如同 Weber 所曾經指出的，「人們乃是處於許多不同的生命秩序（life-spheres）中，而這些秩序各自遵循其獨特的一套規則」（Weber, 1946a：123）；並且，當 Weber 論及「宗教拒世的階段與方向」時，其也指出，「我們必須認知這項前提：一切（先知或救世主）宗教，與現世及其秩序之間，存在著一種不僅尖銳而且持續不絕的緊張關係。……並且，越是帶有純正救贖宗教之性格者，這種緊張關係就越是激烈」（康樂／簡惠美譯，1989：109）。因此，在此種倫理轉化與落實的過程中，信仰者實際上面對的，經常是一種緊張與矛盾的處境。而本研究最主要欲探討的，即是在此種矛盾與抉擇處境中，信仰者作為一個行動者，其心理歷程、因應對策、詮釋模式及抉擇取徑為何？並且這各種的因應對策、詮釋模式以及抉擇取徑類型又展現出何種現代性意義下的宗教社會學意涵？

本研究以基督新教及其信徒為展演以上問題意識的田野場域與對象。由於基督新教倫理中普遍具有的一種「在世卻不屬世」的宗教信念，致使其信徒經常面臨必須在信仰理念與現世各價值領域之間進行抉擇取捨的處境。研究者認為，此間所存在的緊張性事實，以及行動者的抉擇因應取徑——或親和妥協，或調整適應，或拒斥反抗——毋寧是吾等欲探討信仰理念與社會行動間的關係，以及宗教

倫理與現世各價值領域間的價值衝突等宗教社會學議題時，必須重視的現象與課題。

總地來說，本研究的問題旨趣即是欲探討，基督徒作為一個行動者，其「宗教倫理」轉化為「生活倫理」的過程與內容；又，當其面對信仰理念與現世各價值領域之固有成規性間的衝突時，可能採取的因應策略、詮釋模式、抉擇取徑、影響因素，以及，這些行動表現所具有理論意涵。

最後，為掌握可供深度詮釋與理解的資料，本研究將採取質性研究之「深度訪談法」與「參與觀察法」為主要的資料蒐集方法，以期獲取受訪信徒對於相關議題之主觀經驗感受及具體抉擇歷程內容。而由於考量研究者進行觀察與訪談時的便利性，以及對田野場域各環節的可掌握程度<sup>1</sup>，故本研究將以「台北市召會聚會所」及其信徒為田野場域和訪談對象<sup>2</sup>。本研究亦將於文獻探討（第二章）以及訪談分析（第三及第四章）等章節中，闡述此會的「宗教倫理」及信徒特性，以期能夠在研究現象的背景脈絡下，定位與釐清本研究問題意識所指涉之諸議題內涵。

---

<sup>1</sup> 例如：對於受訪者所使用教會內特殊的用語、以及對於未出版之聚會信息資料的掌握等。

<sup>2</sup> 由倪柝聲（1903—1972）等人於一九二二年在中國福州開始創建、開拓的中國本色化教會——「地方教會」，於一九四九時拓展至台灣。由於當時中國發生內亂的緣故，倪柝聲指示其同工李常受（1905—1997）移居台灣，以保存與傳佈當時在地方教會中所已經累積的「真理亮光」與教會生活的「實踐藍圖」，因而開始了在台灣的地方教會工作。

地方教會在台灣的開工開始於當時的台北行政區。一九五四年時，核准設立法人登記，登記名稱為「財團法人台北市教會聚會所」。其後，因其創辦人李常受考量聖經原意中所指之「教會」（希臘文為「Εκκλησία」），乃是指「蒙召出來的會眾」，其重點在於會眾的聚集本身，而非如一般人們所認知之作為一個供信眾聚集、舉行宗教儀式的教堂或建築物。因此其於一九八六年編譯《新約聖經恢復本》時，即將聖經中「教會」一辭全數翻為「召會」，以期能夠更完整表達聖經原意。故，此會信徒通常慣以「召會」或「地方召會」來稱呼自己所屬團體。

研究者因考量以最貼近研究現象的描述方式來呈現個案教會中信仰者的觀點，因此在本研究的行文與分析論述中，將主要採用「召會」、「地方召會」、以及「會所」稱之。

## 第二節 研究預設

首先，本研究預設信仰者作為行動者乃是處於「宗教倫理」與「俗世倫理」兩種影響力量之間。然而必須加以澄清地是，此種將信仰價值觀（「宗教倫理」）與現世各領域之價值觀（「俗世倫理」）兩相「對立」的做法（前者為「應然面」，後者為「實然面」），只是研究者起首進行研究時的切入點。事實上，無論是在宗教領域內，亦或在日常生活之各領域中，也都分別存在著所謂「應然」與「實然」的區別。例如，在宗教領域內，信仰者也可能面對到傳統教義教導與教會組織變革間的矛盾、衝突情況；在此例中，前者可說是「應然」一面的影響，後者則屬於「實然」一面的考量。另外，宗教領域與「世俗」各領域間的關係，對於信仰者而言，也有可能是兩個「應然」的衝突，意即「理念」與「理念」之間的衝突；而此種情形通常是由於這些日常「俗世倫理」已然深深滲透、內化於個人。在後續的訪談分析中，針對以上各種情況，研究者都將會有所反省，並於文末回顧此種二分式概念之運用的途徑與限制。

其次，本研究也預設信仰者面對日常現實的不同領域會有不同的矛盾處境以及因應對策，亦即，信仰者在「俗世」的不同領域間，所經驗到的衝突與矛盾的性質是有差異的，而其進行抉擇與因應的方式（如：針對傳統概念以及實踐取徑的再詮釋與反思）也將有所不同。循此預設，本研究於後續的訪談分析中，將會注意考量行動者於不同領域中所展現之因應對策及詮釋模式類型，也將試圖呈現不同模式間差異存在的原因，以及各模式類型所可能具有的理論解釋意涵。

## 第三節 研究方法



承上所述，由於本研究之問題意識主要偏向一種對於個人主觀價值詮釋與其社會行動間關係的質性探究，因此本研究主要採取質性研究的策略為資料蒐集及分析的方法。

本研究以質性研究策略所蒐集到的資料類形如下：第一，藉由深度訪談獲取第一手的訪談資料：研究者於每回訪談結束後，會將訪談錄音檔聽抄成為「訪談逐字稿」；第二，藉由參與觀察獲取二度詮釋的觀察資料：研究者固定參與個案教會（指「台北市召會」）例行的以及特別的聚會，並於聚集中擷取重要資訊（或是錄音，或是錄影，或是謄寫心得筆記），會後並將觀察記錄及個人心得整理成為「觀察筆記」；第三，在訪談逐字稿與觀察筆記之外，研究者也從網路上以及個案教會的影音資料庫中蒐尋與本研究議題相關的「影音資料」（如：關於基督徒交往與擇偶原則的講道片段、關於在職基督徒時間管理原則的講道片段等），將其中可引用的部分整理成為文字的形式，然後與前兩種類型資料共同作為文本分析的素材。

#### 一 參與觀察（participant observation）

參與觀察方法，要求研究者投身「自然環境」<sup>3</sup>，從整體的脈絡和當事者的角度，去理解事物現象或行動對個人及整體的意義（鍾倫納，1993：186）。強調在「自然環境」中觀察的目的，在於要避免研究活動本身對研究對象產生的干預<sup>4</sup>，並且也為了增加研究者對研究現象的直接經驗感受，如此將有助縮小日後進

---

<sup>3</sup> 所謂「自然環境」是指相對於如「實驗」般的「人為環境」。研究者於後文提及時，有時會以「田野」交替稱之。

<sup>4</sup> 然而，畢竟「研究者」是一個「進入者」（無論其原本是否即是此田野中的「參與者」，從開始著手研究起，對於此一田野而言，其即成為一個「進入者」），從其進入現場的那一刻，就開始對此一田野中的人事物產生影響，因此，嚴格地說來，絕對的自然狀態幾乎是不可能達致的。但是，相較於人為、實驗設計的研究方法，參與觀察法仍然是最接近欲研究現象之

行研究分析時的範圍，並發掘與研究主題相關、原先並未被研究者考量到、有重要意義的待驗假設。

由於此種對於「自然環境」狀態的要求，採取參與觀察法的研究者必須審慎地考量，其應該以「何種形式」來進入參與。此一考量乃是包括了：研究者在田野中所該扮演的角色、投入的時間和涉入的程度等的抉擇。例如：待觀察的事象既然是「自然」演發的，自有其自然時間或週期，若是投入的時間不足或是在不同的時期進行觀察，觀察到的內容便難免不夠完整甚至有所誤導；另外，基於諸多因素，研究者涉入的程度可能僅止於觀察外圍事象，而無法涉及對於核心事象的探討，如此也將影響參與觀察所取得資料的應用價值。為此，研究者要常常反省原初的研究目的和待驗的假設，才不至於花太多時間在次要的事項上，而與主題失諸交臂（鍾倫納，1993：187）。

而關於研究者進入田野後究竟應該採取何種角色來進行「參與」、「觀察」，這是在有關參與觀察法的討論中，最受到重視的論題。一般而言，學者們主要將參與觀察者的角色定位，分類為以下四種：「完全參與者」(complete participant)、「完全觀察者」(complete observer)、「作為參與者之觀察者」(observer-as-participant) 以及「作為觀察者之參與者」(participant-as-observer) (Gold, 1958：217；Jorgensen, 1999：80-95；潘淑滿，2003：277；Knott, 2005：246)。

Kim Knott 在 *Insider/outsider perspectives* 一文中，詳細地介紹這四種角色，並且分別列舉、分析相應的研究著作，使讀者得以深入體會此四種角色身分在實際執行研究時的意義內涵。當討論「完全參與者」的角色時，Knott 以一位穆斯

---

「原貌」的資料蒐集方法。

林女性主義社會學家 Fatima Mernissi 及其著作 *Women and Islam : An Historical and Theological Enquiry* 為例指出，有些學者特意採取一個「完全參與者」(emic : 「局內人」) 的立場來進行研究與發聲，主要是希望能夠促使所有在此一領域中的「局內人」認真反省某些重要議題；並且，雖然作者使用一種「親近經驗性」的語言 (the 'experience-near' language) 進行論述，但這並不代表其論述觀點必定缺乏批判或者是未加鑑別的 (Knott, 2005 : 247-249)。

當討論「完全觀察者」的角色時，Knott 指出，要想在一個 (針對某些有活力、動力之宗教團體的) 質性研究中維持一種「完全觀察者」(etic : 「局外人」) 的立場是相當困難的。其以 Festinger, Riecken and Schachter 此一研究團隊為例指出，當執行研究時，研究人員作為一個「完全觀察者」，一面希望盡力滿足社會科學研究的諸項條件，然而另一面卻發現，無可避免地，其實他們已在許多方面，遠離了這些「正統的社會科學研究原則 (the orthodoxy of social science)」。Knott 對此提出解釋，其指出，在此例中的研究者之所以無法順利持守「完全觀察者」的立場，主要是因為其被強制要「假裝是個參與者 (they pretend to be participants)」。因此，Knott 認為，當必須要進入田野時，作為一個「公開的觀察者」要比作為一個「隱藏的觀察者」，遇到的麻煩要少些 (Knott, 2005 : 249-250)。

上述「公開的觀察者」(an observer-as-participant who is known to and accepted by insiders) 即是「作為參與者之觀察者」。在此，Knott 以 Eileen Barker 及其針對「統一教會」(the Unification Church) 的研究為例指出，有些學者採取此種「作為參與者之觀察者」的立場，主要力求的是能夠達致一種「中立」的論述。以 Barker 來說，她乃是將關於研究現象的客觀事實陳述以及其他來自田野內部與外部的不同看法綜合起來；也就是說，她不僅參考「局內人」的觀點，也參考其他各種不同立場者 (包括反對者) 的觀點，來完成一個綜合性、「中立」的論述。

對於採取此種立場之研究者而言，「理解」(“Verstehen”：a term from the work of Weber) 乃是其進行參與觀察時最主要的研究取徑；並且，對其而言，「採取從他人的觀點看事情，但是卻不需要贊同這些觀點，這樣的立場是完全可能達成的(it was perfectly possible to see things from other people’s points of view without necessarily agreeing that they are right)」(Knott, 2005：250-252)。

最後，Knott 指出，與「作為參與者之觀察者」的立場相同，採取「作為觀察者之參與者」角色的研究者，也是希冀能夠達成一種「中立」、且綜合不同立場觀點的論述。對此類研究者而言，他們相當看重自己的「局內人」身分，並且視此一身分為其進行研究的優勢及使命——為「局外人」提供理解其宗教的入門知識，以及所有其他「非局內人」之研究者所無法提供的，有關此一「圈內世界」之細節的方方面面。當然，此一「局內人」身分確有其研究中的優勢，然而，Knott 也以 Samuel Heilman 的自述為例指出，身為「局內人」，當其嘗試在兩個世界之間（個人信仰領域以及社會科學研究領域）進行跳脫與轉換時，仍然經常感覺無法超越個人對於非信仰世界的距離感受，並且，也時常覺得無法逃避某些出自個人信仰血輪的障礙、遮蔽 (Knott, 2005：252-253)。

研究者本身在本研究中主要採取的即是此種「作為觀察者之參與者」的立場，以一個「局內人」的身分進入所屬信仰的田野場域中進行觀察與研究。如前述所言，此一「局內人」身分的確為研究之進行帶來諸多便利與優勢，而也確有如上所提出的限制與困境。然而，對於研究者個人而言，這些研究優勢是值得把握運用的，但這些限制卻並非真的無法克服。在 Heilman 之後，Knott 介紹了兩位近代在討論關於「局內人／局外人」之問題上頗負盛名的學者：Jo Pearson 以及 Peter Collins，他們為此類議題提供了不同以往的理解路徑。而研究者個人也從兩位學者的觀點中，汲取了得以克服源自個人身分之研究困境的途徑與力量：

採取「反思性參與 (through reflexive participation)」的立場，以及，盡責地，為這個田野，「說一個故事 (through story telling)」。

以 Pearson 而言，他主張一種「既是／亦是原則 (the both/and principle)」，意指這些「局內人研究者 (insider-researcher)」在其研究行動中的角色乃是，「既是局內人，亦是局外人 (they acts as both insider and outsider)」。Pearson 認為，唯有採取此種立場，才有可能向各種類型的資訊皆採取開放的態度。其也提出，在此種立場中，研究者最重要的任務即是必須時時針對個人的立場進行反省思考，此類「反思性實踐」必須成為其整體研究過程中最重要的程序。而在另一方面，Collins 則對此種「局內人／局外人」的「二元論」提出質疑，他甚至指出，此種區分根本是「多餘且無用的 (redundant and unhelpful)」。Collins 認為，事實上，所有作為「參與者」的研究者，無論其是否自認為是個信仰者，「當他們訴說這個田野的故事時，他們就正在為其創造社會意義 (All participants create social meaning through story telling)」 (Knott, 2005 : 254)。

## 二 深度訪談 (in-depth interviews)

訪談是社會科學蒐集資料，尤其是一些質化資料所常用的方法。訪談的進行有許多種方式，若以訪談的人數來區分，可以區分為一對一的訪談（例如：深度訪談）和集體的訪談（例如：焦點團體法）；而若以訪談進行的過程來區分，則通常區分為「結構式訪談」(structured interviews)、「半結構式訪談」

(semi-structured interviews)、以及「非結構式訪談」(unstructured interviews)。

「結構式訪談」的進行，主要是根據研究者事前所設計的一份嚴謹的題目來提問，要求受訪者根據題目來回答問題，提問和回答的範圍通常不超過事先設計的範圍；「半結構式訪談」則不會根據既定的題型問答，而只會有事先粗略設計的

議題大綱，因此提問並不會只侷限在預設的題目上，研究者還可根據受訪者的回答，有進一步的探問；「非結構式訪談」則是完全沒有預先設計的題目及議題大綱，而是重視與受訪者之間無所設限的對談；訪談者主要是根據訪問當時，受訪者的談話內容以及互動的過程，找出有興趣的內容加以深入的探究。

本研究訪談的進行方式主要是採取「半結構式」的「深度訪談」，意即，研究者乃是以半結構式的訪問方式來進行深度訪談，以挖掘與研究主題相關之較深入、更多元、且具個人主觀層面的資料。

鍾倫納（1993：176）指出，「深度訪談」最適合研究的題材主要是那些不易從外表觀察、只有少數人涉及在內、時間跨度長、概念數目較多的事象。對於執行深度訪談的研究者（訪談者）來說，確認待驗假設、選擇最適合的訪談對象（受訪者是否是最適合的資料來源）、以及預備「深訪要目」等，是進行訪談前最重要的準備工作。<sup>5</sup>

研究者於研究進行的過程中發現，預備「深訪要目」這一部分，對於深度訪談的過程與結果尤其起著關鍵性的作用。藉此準備工作，訪談者在訪問過程中便能夠「隨機應變」：或是順勢引導受訪者就關鍵性的議題發表看法（包括其個人的情感抒發等自然反應的揭露），或是適切地中斷太過天馬行空的談話，並且能夠對於各種突發狀況作好心理準備。

而針對「深度訪談」的目標——在受訪者所能給予的時間內，蒐集涉及個人主觀意念、具體經驗、情感表述的深入資料——而言，最適合的資料蒐集方式是

---

<sup>5</sup> 選擇最宜應用的主題及適合的訪問對象，與確認研究的待驗假設，這兩者乃是深度訪談的兩個「錨」。深度訪談必須平衡這兩個「錨」，訪問的過程才能順利蒐集到關鍵且深入的資訊（鍾倫納 1993：176）。

採取「半結構式訪談」的方式。相較於「結構式訪談」(標準化的訪談方式),「半結構式訪談」乃是採取較為開放的態度來進行資料蒐集的工作,研究者與受訪者在訪談過程中所受到的限制較少,允許對相關問題的補充與追問,受訪者也有機會針對相關問題發表個人更深入的意見和看法,並促使其採取較開放的態度來反省自己的經驗。在此種開放互動的訪問過程中,對於受訪者而言,其回答是自發的,而非被預定的;是自我揭露的與個人性的,而不是膚淺表面的;對於研究者而言,則希望從中發掘出受訪者答案及態度中的情感與價值承載面向,並釐清其價值理念的內在個人性脈絡與外在社會性脈絡(Judd, 2000: 362)。而相較於「非結構式訪談」,「半結構式訪談」則較容易在「既定的受訪時段內」,蒐集到與研究主題切合、有助於釐清及發展待驗假設的關鍵資訊;並且,其事先設計的訪談題項大綱(雖是事先設計的,但卻是可以因人而異並調整更改的)亦可作為後續解釋分析時的基礎架構,有利於找尋出主軸的故事線及最後整體研究報告的呈現。

#### (一) 訪談題項及其內涵

本研究並沒有設計制式化的訪談大綱,但研究者預備有訪談題項,包括:「理財觀」、「職業觀」、「擇偶觀」、「不可離婚」、「交友觀」、「與家人的關係」、「時間分配觀」、「兩性地位觀」、以及「自認較難的課題」共九個題項。本研究在選取訪談題項和界定分析架構時,乃是放在以「地方召會」為研究對象的脈絡中來考量,研究者將這幾項課題列為訪談題項,基本上乃是參考台灣福音書房所出版之《初信造就》<sup>6</sup>的篇題,例如,理財篇、職業篇、擇偶篇、婚姻篇、朋友篇等,由此形成前五個題項。

---

<sup>6</sup> 本書是倪柝聲弟兄於 1950 年左右,於鼓嶺所舉行之「初信造就訓練」的信息節輯;信息共有五十篇,也就是五十個題目,分為上、中、下三大冊。

此外，研究者於每次訪談最後，會請受訪者再多加說明，在「召會生活」中，有哪些課題對他們來說是較為困難或矛盾的。而其中較常被提出的問題就會被列入後續的訪談之中，例如，與未信主之家人的關係、青年在職聖徒在時間安排之優先順序上的抉擇、以及關於「姊妹蒙頭」的教訓與實踐等，由此形成「與家人的關係」、「時間分配觀」、以及「兩性地位觀」這三項訪談題項。

訪談題項的選定雖然首先參考了《初信造就》一書的篇題，然而，與此八個題項相關的宗教倫理內涵卻並非僅只是出自《初信造就》的內容，而是盡量涵括了福音書房其他出版書籍以及研究者於教會資料庫中以及在實地參與觀察中所抄錄的講台信息。<sup>7</sup>

訪談題項的內涵在研究者與受訪者的互動中，隨著訪談的持續進行而相互建構並逐漸成形。在「理財觀」的部分，我們主要討論有關基督徒財物奉獻的宗教倫理及其實行；在「職業觀」的部分，我們討論的是關於基督徒的職業取向，以及對於基督徒從事商業買賣與投資的看法；在「擇偶觀」的部分，我們討論的是聖經中對於嫁娶於同信仰者之教導的實行意義與可能的困難；在「不可離婚」的部分，我們討論的是當信仰者面對聖經教導與現實之家庭困境衝突時的應對之道；在「交友觀」的部分，我們討論的是基督徒如何看待所謂「世俗的」朋友；在「與家人的關係」一題，我們討論的是基督徒如何詮釋與應用在聖經中「看似對立」的家人關係觀，一面是愛的關係，一面是「神聖之恨」的關係。在「時間分配觀」一題，我們討論的是信仰者在教會生活與個人、家庭生活之間如何取得平衡。在「兩性地位觀」一題，我們討論有關「弟兄作頭」、「姊妹蒙頭」以及「妻子順服」等宗教倫理的內涵以及對信仰者而言的實際意義。

---

<sup>7</sup> 所參考之「福音書房」的出版書籍主要指倪柝聲與李常受的著作；而在教會資料庫中所蒐集的影音資料以及在參與觀察中所抄錄的筆記，則多是近年來「召會」所舉辦之特別聚會的講台信息，並不限於特定主講人，但主題內涵大多與「青年在職基督徒」有關。



## （二） 訪談的過程與方式

訪談進行的方式經過幾次的改變，在頭幾次的訪談中，當詢問每一個問題之前，研究者會先將從《初信造就》信息中所節錄的相關內容複述一遍給受訪者聽，然後再請受訪者說一說他們的想法；但是經過幾次訪談後，發現這樣的方式很容易侷限住受訪者的回答範圍。他們光是聽我複述信息內容就花了一段時間，而等到要他們說說想法時，似乎也不會超出我所讀信息的範圍，因此也不容易得到更深入的個人想法。

於是研究者改變問問題的方式，先請受訪者就著某一課題說說他們個人的價值觀，並請其比對其於「召會生活」中所曾經聽過或最有印象的教義教導內容；接著，研究者會視情況，根據受訪者所敘述的內容繼續深入探問，發掘受訪者內在真實的想法以及其實際執行的情況，以掌握受訪者面對相關議題時，在其教會體系與信仰理念之框架下，所能夠運用的「自由詮釋權」及「實踐空間」情形。研究者發現，在此種開放與彈性的訪談方式中，受訪者的確比較容易，也願意表述個人真實的想法，而如此也協助研究者得能蒐集、獲取更為深入豐富的資訊。

以下的段落將介紹本研究受訪者的基本資料與信仰資料，以及研究者編碼訪談逐字稿時所依循的準則與引述於文中時的具體範例。

## 三 田野概況

### （一） 「台北市召會」簡介

由倪柝聲（1903—1972）等人於一九二二年在中國福州開始創建、開拓的中國本色化教會——「地方教會」<sup>8</sup>，於一九四九時拓展至台灣。由於當時中國發生內亂的緣故，倪柝聲指示其同工李常受（1905—1997）移居台灣，以保存與傳佈當時在地方教會中所已經累積的「真理亮光」與教會生活的「實踐藍圖」，因而開始了在台灣的地方教會工作。

「地方教會」在台灣開工開始於當時的台北行政區。一九五四年時，核准設立法人登記，登記名稱為「財團法人台北市教會聚會所」。其後，因其創辦人李常受考量聖經原意中所指之「教會」（希臘文為「Εκκλησία」），乃是指「蒙召出來的會眾」，其重點在於會眾的聚集本身，而非如一般人們所認知之作為一個供信眾聚集、舉行宗教儀式的教堂或建築物。因此其於一九八六年編譯《新約聖經恢復本》時，即將聖經中「教會」一辭全數翻為「召會」，以期能夠更完整表達聖經原意。故，此會信徒通常慣以「召會」或「地方召會」來稱呼自己所屬團體。<sup>9</sup>

研究者因考量以最貼近研究現象的描述方式來呈現個案教會中信仰者的觀點，因此在本研究其後的行文與分析論述中，將主要採用「召會」、「地方召會」、

---

<sup>8</sup> 倪氏等人按照《聖經》中所指出的原則，主張一個地方（城、鎮、村）只該有一個「教會」的原則，此一原則所指者，並非否定其他基督徒團體，其重點在於指出，當地所有基督徒，不分門別類，共同屬於一個「教會」——都是「蒙神呼召出來的會眾」。以最簡明的方式說明：所謂「地方立場（the ground of locality）」的原則是指，該地的所有基督徒只該按照地方的界限（而非基於其他使人分別的因素，如：以主要教義為命名、或以教會代表性領袖為命名等），在聖靈的引導下，在「合一」裡實行教會生活。

<sup>9</sup> 研究者於訪談以及觀察中發現，對於此會信徒而言，此一「地方召會」（或是「聚會所」）的名稱僅只是為了向社會、外界介紹自己的一種社會性歸類，而非一種宗派性歸類。而信仰者的此種心理動機，其實與此會主要的教義詮釋，如：「基督宇宙身體觀」以及「地方立場論」等，是息息相關的。

以及「會所」稱之。<sup>10</sup>

經過這六十多年的發展，以信徒的數目而言，「台北市召會」從起初不到一百人，迄今已達五萬人，每週大約有兩萬聖徒，穩定地過「召會生活」。按照地理位置，「台北市召會」的各會所，被劃分在北、中、東、南一、南二共五個大區之內；目前共計有四十五個會所；每週「主日聚會」有超過四百個分區點，週中則有將近一千個包括了各種性質的「小排聚會」。

本研究的受訪者即分別來自「台北市召會」不同區域的幾個會所<sup>11</sup>。雖然屬於不同的會所，但研究者衡量受訪者之間可能存在的差異性主要不會來自於不同會所的區別。這是因為「地方召會」的教義詮釋與教會運作方式中，最具特色之處即是其相當重視各會所之間的聯繫與交流，甚至信徒們日常所讀的信息教材也都有共同的進度<sup>12</sup>，例常性的教會生活安排也都具有相當的共通性<sup>13</sup>，因此便利各會所之間的「相調」實行。<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> 然而當引用其他研究者的論述時，則不會更動其原本所採用的名稱，如：教會「聚會所」、「聚會所」、「地方教會」等。

<sup>11</sup> 因考量執行深訪以及進入田野的便利性，研究者研究開頭時，主要先與分屬於「台北市召會」東區之各會所的成員接洽訪談事宜，如五會所、二十五會所等。其後才再藉著既有以及新增的人際脈絡，拓展訪談對象至其他會所的成員。

<sup>12</sup> 「地方召會」於每年固定時期都會舉辦七次的國際特會訓練，包括：華語特會、春季國際長老及負責弟兄訓練、國殤節特會、結晶讀經夏季訓練、秋季國際長老及負責弟兄訓練、感恩節特會、結晶讀經冬季訓練。特會訓練的地點有時候會在各個國家輪流舉行，以促進各國信徒間的交流與調和。「台灣福音書房」編輯部會將這七次特會訓練的信息內容編輯成冊，出版為當期的教會教材；雖然沒有定規，但是各會所通常都會採用之，作為信徒週間閱讀以及主日分享的材料。

<sup>13</sup> 除了主日擘餅及申言聚會外，其餘的例行聚會有：「禱告聚會」（通常於週二晚間舉行，或是在信徒的家中，或是在聚會場所）以及「小排聚會」。據研究者觀察，「小排聚會」的時間，是安排不同會所信徒交流的最佳機會，例如：「青職小排」通常於週五晚間舉行，各「小排」的連絡人只要事先聯繫好，則同一時間，不同會所的幾個「小排」即可以共同聚集。

<sup>14</sup> 「召會」中經常使用「相調」一辭，其涵意是指將原來分散於各處「召會」、各地會所、

一九八七年開始，為了因應「地方召會」在全球各地植堂與牧會的需求，並為了實踐「全球眾召會」間彼此交流、共同調和的中心信念，海內外之「召會」信徒共同奉獻財物，在台北市購建一處可供上千人集中聚會的大樓<sup>15</sup>。此一聚會大樓因地處於信義路、基隆路交界，故命名為「信基大樓」，並兼有「信入基督」之意。此大樓於一九九八年完工。該大樓的用途，除了提供「全球眾召會」在財物上的需用<sup>16</sup>，以及各地「召會」舉辦特別聚會的場地之外，更有規劃相關組織、設施，為了推廣傳佈「福音」、「真理」等教義信息至全球各地的人群中間。例如：位於「信基大樓」四樓的「主恢復的展覽館」，主要是在介紹「地方召會」的歷史沿革、今日「召會生活」的具體實踐、以及傳達信徒赴海外傳道的使命；另外，位於三樓的「廣播組」則是專責錄製福音、真理的廣播節目；二十二樓設有「福音書房編輯部」，專責出版編輯海內外「地方召會」信徒所需要的屬靈信息材料。每當「地方召會」舉行大型的特別聚會，並且邀請海外的信徒參訪「台灣眾召會」時，「台北市召會」的「信基大樓」總是一個必要參訪地點。

---

各種不同背景的信徒聚集在一起，並「調和」在一起。此一概念主要來自於使徒保羅在《聖經》〈哥林多前書〉中所提出的，「許多麥粒（眾信徒）調和成為一個餅（基督的身體）」的思想。因此，「相調」的觀點毋寧是對在聖經思想中具有重要地位之「基督宇宙身體觀」的應用。張清風（2002：94）指出，「相調」的目的是要縮小彼此之間天然、既存的差異，而顯出靈命層次、集體的「一」（oneness）；具體而言，實行「相調」的方式，因其「生活化」的性質而顯得豐富多樣，有聚會的形式，也有戶外活動的形式，以研究者參與過的戶外相調為例，像是：陽明山踏青、貓空飲茶、北投泡溫泉等。研究者認為，對「召會」中「相調」概念的掌握，是理解其信仰者之宗教倫理與日常行動抉擇取徑關係等議題的基本背景知識。

<sup>15</sup> 「信基大樓」業主財團法人「台北市召會」、經綸公寓大廈管理維護公司總幹事朱俊夫表示，「信基大樓」為地上二十二層、地下五層的辦公大樓，產權屬於財團法人「台北市召會」所有。當時籌建的經費來源全數由「全球眾召會」的信徒們主動奉獻而來，最後共以十億元的造價興建完成，並且當時一毛錢都堅持不向銀行貸款。研究者查閱近年的新聞報導得知，近兩年來經常有國內、外財團企業指名要購買整棟「信基大樓」，但是由於此棟大樓對於「地方召會」意義重大，因此無論有意購買者如何抬高買價，「台北市召會」仍然是堅持全棟「只租不賣」。

<sup>16</sup> 除了自用樓層之外，其餘樓層全數出租，租金收入主要為供給「全球眾召會」在福音開展或重要會務上的財務用度。

因地緣關係<sup>17</sup>，本研究中幾次重要參與觀察的記錄，都是在「信基大樓」的聚會場合中蒐集而得的；另外，研究者也參觀了四樓的展覽館，並有機會採訪「福音書房」編輯部的工作者，因而取得有關「地方召會」之歷史發展、重要宗教倫理與教會實踐等諸多珍貴的資訊。

## (二) 受訪者資料

表 1-3-1 本研究受訪者基本資料

編碼代號	逐字稿中的稱呼	性別	受訪時身分	年齡	教齡 <sup>18</sup>
A	陳媽媽	女	退休高中老師	69	45(43)
B	廖媽媽	女	退休國稅局人員	78	50
C	支長老	男	台北市召會長老	46	37
D	徐阿姨	女	家庭主婦	49	20
E	恩予	女	家庭主婦	35	14(9)
F	愛倫	女	自由業	39	39(13)
G	小芬	女	證券公司營業員	48	48(36)
H	大衛	男	電子公司中階管理	32	32(22)

<sup>17</sup> 研究者目前住處位於台北市信義區，距離「信基大樓」約二十分鐘的車距。

<sup>18</sup> 本研究受訪者對個人「教齡」的說法有三種：第一種是從接受信仰（指加入基督教或是自幼長於基督信仰的環境中）開始計算起；第二種是從進入「地方召會」開始計算起，如：受訪者 A、E、J、M；第三種是自幼成長於「地方召會」者，於接受「受浸禮」之後至今的年日，如受訪者 H、L、K、O。研究者將後兩種說法以括弧標記。置於括弧前者，為受訪者最主要認知的個人「教齡」，意即個人所認知，其開始選擇以基督信仰為其人生信仰至今的年日—無論開始時是否在「地方召會」系統中。沒有括弧標記教齡的受訪者，代表其開始接受信仰時即是在「地方召會」系統中。

I	羅傑	男	香港開展同工	29	7
J	小琪	女	國小老師	32	10(6)
K	蜜妮	女	兒福聯盟研究員	28	28(11)
L	心悅	女	印度開展同工	33	33(22)
M	哈拿阿姨	女	退休國小老師	57	39(35)
N	艾莉阿姨	女	高中老師	53	26
O	筱慧	女	大學研究助理	30	30(19)

資料來源：本研究製表

本研究從九十七年至九十八年間，共計訪問了十五名受訪者<sup>19</sup>，其全部皆是來自於「台北市召會」各區域「聚會所」的信徒，如：「台北市召會第二聚會所」（位於萬華區），「台北市召會第五聚會所」（位於松山區），「台北市召會第六聚會所」（位於信義區），「台北市召會第十六聚會所」（位於大安區），「台北市召會第二十三聚會所」（位於士林區），以及「台北市召會第二十五聚會所」（位於南港區）。其中，有一位受訪者為「地方召會」中的「長老」；另外，有兩位受訪者為「海外傳道人」（印度與香港），研究者於其回台探親時，與之約定受訪。

受訪者大部分為女性，男性受訪者只有三名。這是由於研究議題中有關於女性在教會中以及家庭中之地位的自述，故當初設定受訪對象以女性為主。受訪者的年齡都為二十五歲以上，除了幾位年紀較長的師母之外，大部分受訪者都仍屬於在職的階段。這是由於研究議題涉及職涯場域的價值觀，故，原初即設定將以青壯年齡的基督徒為受訪對象。

<sup>19</sup> 另有兩位受訪者（基督徒「交往擇偶觀」之「非官方模型」的個案）資料並未列入這十五位主要受訪者中。

(三) 引述訪談稿之編碼代號範例

表 1-3-2 本研究引述訪談稿之編碼代號範例

訪談題項	題項代號	引述訪談稿之編碼代號範例
理財之道以及財物奉獻	1	<b>A1-01</b> 訪問陳媽媽(A)關於理財之道以及財物奉獻一題(1)，引述其回答中的第一段落(-01)。
職業取向	2	<b>C2-04</b> 訪問支弟兄(C)關於職業取向一題(2)，引述其回答中的第四段落(-04)。
關於擇偶	3	<b>E3-02</b> 訪問恩予(E)關於擇偶一題(3)，引述其回答中的第二段落(-02)。
關於不可離婚	4	其餘以此類推。
關於交友	5	
與未信主之家人的關係	6	
時間安排的價值觀	7	
女性在教會及家庭中的地位	8	
其他較困難的課題及因應之道	9	

資料來源：本研究製表

研究者以英文大寫 A—O 為十五位受訪者的編碼代號，而九個訪談題項則分

別以阿拉伯數字 1—9 為編碼代號。

#### 第四節 章節安排

本篇論文的章節安排，除了第一章的「緒論」、第二章的「文獻探討」以及第五章的「結論」之外，其間的第三至四章——「職涯場域層面」以及「人際關係層面」——乃是本研究主要分析成果的呈現。在這兩章中，研究者將十五位受訪者的訪談逐字稿、教會內部文獻、以及實地參與觀察所蒐集得到的資料，從社會學以及宗教社會學的相關理論觀點切入，進行深入地解釋分析，目的是要呈現受訪者作為一個有信仰的行動者，其在俗世各領域中的價值衝突經驗、各種詮釋模型以及行動決策模式。

研究者根據訪談議題之間的相關性，將之分類為兩個層面：「職涯場域層面」以及「人際關係層面」，此即為第三章及第四章的標題。分類的依據與過程如下：

首先，研究者區分出「職涯場域」這一個層面，其中包括訪談題項中的「職業觀」與「時間分配觀」兩項訪談議題<sup>20</sup>，這些議題主要都與信仰者面對價值信念與現實利害之間的矛盾時，如何定義自己在「世界」中的位置有關。

其次，研究者區分出「人際關係」這一個層面，包括了訪談題項中的「交友觀」以及「擇偶觀」<sup>21</sup>，這些議題主要與信仰者在人際網絡組織中，依據價值信

---

<sup>20</sup> 訪談題項中的「理財觀」原本亦被分屬於此一層面，但經研究者考量此一「理財觀」的訪談內涵主要是探討基督徒「財物奉獻」的教義與實行，放在「職涯場域」的脈絡中並不相合，反而分散了討論的焦點。故，研究者並不會將「理財觀」的訪談資料分析單獨列為一節，而僅在有需要引述之處列舉相關段落。

<sup>21</sup> 在本研究中，與基督徒的「婚姻觀」有關的兩項訪談題項，一是關於基督徒的「擇偶觀」，另一則是關於基督徒「不可離婚」的宗教倫理。研究者在此僅呈現「擇偶觀」的訪談分析結



念與現實利害，「計算」自己與「世界」的關聯程度有關。另外，研究者也將訪談題項中有關「兩性地位」的討論納入此一層面的分析中，以呈現當信仰者想要在「世界」中保持一個首尾一貫之態度時，在「神聖價值觀」與「俗世價值觀」之間的抉擇處境及其因應態度。



---

果，這主要是考量到，有關基督徒「不可離婚」之宗教倫理的討論，與「人際關係」層面中其他訪談題項之間，存在著較大的殊異性。因此，為避免資料呈現顯得太過龐雜，以致分散了討論的焦點，故暫不於本篇論文中呈現有關「不可離婚」此項議題的訪談分析結果。另外，由於「與家人的關係」一題所蒐集到的訪談資料並不够豐富，無法列為一節討論，故僅將於有需要引述之處列舉相關段落。

## 第二章 文獻探討

本研究進行理解以及分析的過程，相當程度上是受到 Max Weber 思想的啟發，包括其獨特分析取徑的運用，其針對現代社會中諸價值對立之現象、源頭、過程及結果的闡述，以及其對於現代社會合宜生活樣式的討論等。在文獻探討的章節中，研究者將以上理論思想分述為兩項命題，一為探討「理念」與社會行動的關係，二為探討「倫理」與「世界」之間的關係。前者展演 Weber 獨特的分析取徑與理解邏輯，後者則扣連著本研究的問題核心。茲將相關的理論內容，按照研究者的理解與思路，整理如下：

### 第一節 韋伯命題一：「理念」與「社會行動」之間的關係

#### 一 〈基督新教倫理與資本主義精神〉的中心論題

西方為何會成為今日的西方，而非別的模樣？以及，為何一種「理性的」資本主義只在西方產生，而非在別的地方？基於以上的問題意識，Weber 著力探討近代資本主義在西方世界的起源因素。總地來說，在他看來，近代資本主義源於一種特殊的「精神」，而他認為此種精神來自於「基督新教倫理」。其名著〈基督新教倫理與資本主義精神〉（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*）一文的所有內容即是針對此一思想而循序論證。

張維安教授（1995：102）指出，基本上 Weber 認為「新教倫理」的重要性在於它促使某種「特質結構」的產生，這是一種適合於近代資本主義並與近代資本主義相調和的「特質結構」。此一結構的精神內涵即在於「合理性」及「反傳

統性」，而兩者對於現代性組織發展的過程實具有關鍵的導引作用。具體而言，在這個過程裡，「新教倫理」作為教徒們辛勤工作及渴求救贖確證的原動力，為教徒們努力工作的人格特質及行為，如勤奮、節約、規律等，提供了宗教上的意義。對教徒而言，在此，經濟活動的本身不是目的，而毋寧是一種「救贖確證」的方法。

當然，吾人必須澄清，Weber 絕對不是一個「觀念決定論者」。但在其對相關議題的理解與詮釋上，「觀念」、「價值」、「理念」（信仰）的重要性，在其論述的思想中，確實是被突顯出來的。如同其曾經強調的：「理念，對於真實個人的行動路徑，具有一個強大的，並且經常是決定性的因果作用力（ideas have a powerful, often a decisive, causal influence on the course of action of real individuals）」（Weber, 1978：14）。

## 二 「強論點」與「弱論點」的解釋邏輯

Frank Parkin（2002：43）指出，在 Weber 為早期新教或喀爾文教信仰與理性資本主義精神之間聯繫的討論中，他傾向於穿梭在兩種相當不同的論辯思路之中：一個可以稱之為「強論點（a strong thesis）」，另一個則為「弱論點（a weak thesis）」。

所謂「強論點」的思路是指，喀爾文教的教義在資本主義精神的創立中是一個「活躍的、確定的力量（an active, determinate force）」。它們是合理經濟活動思想和實踐背後的激發力量。對於「強論點」來說，早期新教獨特的倫理並不僅僅在歷史上先於資本主義的精神，它還是型塑這種精神的「決定性力量（the decisive force）」。

所謂「弱論點」的思路是指，Weber 並不認為喀爾文教倫理主動地促成了資本主義精神的興起，而只是說，「這兩種觀點彼此之間密切合拍（the two outlooks were in close harmony with each other）」。對於「弱論點」來說，喀爾文主義只是一個被動的角色，「它的重要性並不在於它主動促成了什麼，而是在於它所沒有做的（Its decisive importance lies not in what it actively does but in what it does not do）」：它並未壓制合理經濟精神的發展（Parkin, 2002：44）。

Parkin 在此論題的結尾中強調：

雖然 Weber 在其不同論述之處描繪出「強」、「弱」兩種論點，但平心而論，他主要傾向的仍然是前者。儘管他一再提出限定及提防誤解，但他無疑地仍是關注於要去揭示早期新教信仰對於經濟生活行為之空前獨一的影響力量。（Parkin, 2002：44）

此處吾人可以援引 Weber 在《新教倫理》第三章之結語部分，當其闡釋「本書的研究任務」時的說法以為例證。Weber 表明：

**我們只是希望弄清楚宗教力量是否合在什麼程度上影響了資本主義精神的質的形成及其在全世界的量的傳播。更進一步地說，我們的資本主義文化究竟在哪些具體方面可以從宗教力量中找到解釋。考慮到物質基礎、社會政治組織形式和宗教改革時期流行的觀念之間相互影響的極其混亂狀態，我們只能從研究宗教信仰形式和實際倫理道德觀念之間是否存在和在哪些方面存在相互關聯開始。同時，我們將盡可能地詳細說明，宗教運動通過這些關係影響物質文化發展的方式和總**

的方向。(Weber, 1958: 91-92; 于曉, 陳維綱主譯, 1991: 69)<sup>22</sup>

### 三 分析取徑：宗教教義－心理影響－行為反應<sup>23</sup>

根據「強論點」的思路，Weber從發生學的因果說明所要論證的是：資本主義的「合理性」運用機制是以「非理性」的信仰為支撐的。表面上棄絕世俗的宗教信仰，反而導引出改變世俗生活的社會行動結果，而在其間起著承先啟後作用者，乃是一種社會心理的影響作用<sup>24</sup>。例如：源自喀爾文教派的「預選說」教義，其內在邏輯所涵括的「天職觀」，及其對信徒造成的心理效果——汲汲營營於獲取「救贖確證」的焦慮緊張心理——導引出一種積極的「入世禁慾主義」倫理與實踐。簡單地說，「預選說」的宗教教義通過「天職觀」的社會心理，把新教徒造就成一個，一切為著上帝之榮耀的「職業人」(蘇國勛, 1989: 134)。

可以說，在方法論的分析層次上，Weber是從社會心理、群體心理終究要在個體心理層次發揮作用的意義上，強調個人及其行動是社會學最基本單位，因此，「無論是宗教倫理、實際倫理(階層倫理)、經濟倫理，都變成了社會心理學要素，亦即變成了宗教心理、階層心理、和經濟心理。據此，宗教倫理和實際倫理原來具有的精神因素屬性與經濟倫理的物質因素屬性之間的差別消失了，它們都被社會心理學化了，都成為對個體心理發生影響和構成個體行為動機的原因」

---

<sup>22</sup> 此段引文中的粗體字為研究者所標記。其英譯原文為：“We only wish to ascertain whether and to what extent religious forces have taken part in the qualitative formation and the quantitative expansion of that spirit over the world. Furthermore, what concrete aspects of our capitalistic culture can be traced to them.” (Weber, 1958: 91)。

<sup>23</sup> 這是一種「選擇性親近 (elective affinity)」的關係，而非直線式的因果關係。

<sup>24</sup> 乍看之下 Weber 似乎在力主一種宗教→倫理→經濟的單向決定論。但實際上，他從未否認從後者向前者的逆向作用過程。在他看來，無論是物質因素還是精神因素，都不能直接作用於社會現象，必須通過造成社會現象的人，才能發生影響。因此，兩者都是做為誘發人的行為動機的社會心理因素而間接作用於社會。

<sup>25</sup> (蘇國勛, 1989: 121)。

另外, 金子榮一在《韋伯的比較社會學》(1988: 71) 一書中也指出, 「理解社會學」是一個關於各異質領域如何彼此關聯連結的問題。而根據「理解」運作的依據, 可以將「理解」的途徑區分為以下兩種: 其一為「根據目的合理性範疇之理解」, 亦即以「目的合理性 (Zweckrationalitat)」為基準, 貫通各領域的途徑; 另一為「心理學的理解」, 此乃透過行為者之體驗結構的「心理學」理解, 以明異質領域間「親和性」的方法。針對後者其指出<sup>26</sup>, 以體驗的心理學結構為媒介而連結不同領域的最顯著例子, 可見於《基督新教倫理與資本主義精神》, 其中所言及的乃是經濟倫理和宗教教義這種異質領域的關係。金子榮一先生說到:

宗教與經濟的結合並非由於教會指導者所宣說的教義「命令」了無限的利潤追求; 也不是基於「目的合理性」而結合了經濟主體履行教義之「目的」與營利追求的「目的」。信奉預定說的人的心理結構具有合理地追求營利的心態, 以及「親和性」, 因此成了關聯宗教與經濟的主要契機。(金子榮一, 1988: 73-74)

承上論述, 本研究對訪談資料進行解釋分析時, 也將採取此一「心理學的理解」的運作路徑, 這意指, 研究者不僅要理解外在客觀宗教信仰之教義信念的意義, 而且還必須致身於真正相信其教義意義之信徒的立場, 藉由從教義的客觀意義出發, 來感受信仰者的心理感受與主觀詮釋, 釐清受訪者自述中所隱含之構成其行為動機的社會心理要素和信仰教義源頭, 以解釋信仰者作為一個行動者, 其

---

<sup>25</sup> 蘇國勛指出, Gerth 和 Mills 在選編和翻譯《韋伯社會學文選》的英文本時, 將〈世界宗教的經濟倫理〉一文標題改譯為〈世界宗教的社會心理〉, 或許就是為了突顯 Weber 此一思想。

<sup>26</sup> 金子榮一 (1988: 72-73) 針對前者所檢討的例證是《經濟史》中「資本主義需要如機械般推算的法律」這一命題; 此一命題所討論的領域乃是關於經濟與法律這兩個異質領域的關係。

信仰信念與社會行動之間的關係，以及其間所發生之心理要素的影響作用。

#### 四 「理念」與「利益」的相互關係及其對社會行動的影響

另一方面，若是根據「弱論點」的思路，吾人即必須進一步地探討，除了「理念」之外，在 Weber 的理論與分析中，其對於組織、制度等「物質環境」脈絡的重視；以及探討「理念」與物質環境（意即，「利益」）之間的相互關係。也就是說，Weber 雖然重視宗教「理念」的作用，但他同時也強調「物質利益」作用於行動者身上的影響力量。

論到「理念」與「利益」之間的關係，及其對社會行動的影響，Weber 有一段說明如下：「直接支配人們行為的是『物質的利益』和『理念的意慾』，不是『理念』。然而由『理念』所創造的『世界圖像』，卻像鐵路轉轍員一般，經常決定著由『利益』的動力所推動的行為去向（Not ideas, but material and ideal interests, directly govern men's conduct. Yet very frequently the 'world images' that have been created by 'ideas' have, like switchmen, determined the tracks along which action has been pushed by the dynamic of interest）」（Weber, 1946c：280）。在這一段話中，吾人可以看見社會行動（人們的行為）與三個要素發生關聯。此三個要素乃是：「理念（ideas）」、「理念的意慾（ideal interests）」、以及「利益（interests）」。

##### （一） 「理念的意慾」

首先，吾人必須釐清所謂「理念的意慾」此一概念所代表的意涵。在此，研究者乃是參考了張維安教授的說明。其指出：

若「理念」指自古以來人類所設想過的一切理念意涵，則「理念的意慾」指特定時空下，某些「理念」經由「承載者」(carrier) 將其與實際行為相聯繫時，表現出的價值觀、動機和行為特質。(張維安，1995：104)

由此觀之，「理念的意慾」乃是關聯於行動者的實際行為，與行動者（作為理念的「承載者」）實踐與落實「理念」有關。這一層次的議題所欲探討的，「並非止於『理念』本身，也非全然只從物質性之利害關係去衡量行為之理由」。之所以會用到「理念的意慾」一詞，乃是因為想要探究某些理念的「社會效應」(張維安，1995：104)。

承上論述，本研究分析層次因此乃是範定在「理念的意慾」的層次，因為本研究所欲探討的，並不僅只是「理念」的本身，而是「轉化了」的「理念的意慾」對於社會行動發生的實際效應。因此，本研究分析視角將會涵蓋探討「理念」與「利益」之間的關係，以及兩者共同對社會行動（或說「承載者」）產生的影響。

若將前段所引述之 Weber 論述中的三項要素放入本研究的脈絡中：「理念」，乃是代表基督信仰的「經典文字本身」、基本教義信條、以及（「地方召會」的）教義詮釋；「理念的意慾」，則是信仰者作為理念的「承載者」，當其試圖落實信仰理念時，所表現出的價值觀、動機和某些行為特質等；而「利益」，則表現在信仰者的日常生活秩序中，一切物質環境條件的影響力量。

張維安教授指出，由於「理念」對行動者的作用必須以「理念的意慾」為中介，因此從這一個角度來看，「理念」與「理念的意慾」可被歸類為「廣義的理念」，而「利益」則與「物質的利益」同義（張維安，1995：105）。接下來所討



論「理念」(指「廣義的理念」)與「利益」(指「物質的利益」)之間的關係時，即是根據此處的範定。

## (二) 「理念」與「利益」之間的關係

如同前述，雖然「理念」本身對於「承載者」的行動抉擇取徑會發生很大的影響，「但是作為一個社會行動者，理念承載者也必然會考量他所處的社會物質環境條件」(張維安，1995：107)。

當考察「理念」與「利益」之間的關係時，「承載者」的這一個環節是相當重要的，而「理念」與「利益」乃是作用於承載者(行動者)的「日常生活秩序」之中。簡單地說，「理念」與「利益」乃是經由「承載者」，而在其「生活秩序」之中被表現出來。因此，著眼於兩者在「生活秩序」中的效用，即可以發現一種辯證性的關聯：一面來說，「理念」在行動主體的日常活動中，指導著行動者的行動方向；但是另一面來說，如果「理念」不能與提供力量的「利益」相關聯，那麼「理念」其實並無法實際地確定自己；若是再反過來說，沒有「理念」為「利益」提供「正當性」基礎，則「利益」也無法通過社會的規範而得到滿足(張維安，1995：108-111)。

由此可之，表面看來本質上各自獨立發展的兩個領域，在生活世界的實質關係上卻是可以相互依存、整合，而有正面相乘效果的：「理念」作為「基礎」，而「利益」作為「力量」，共同影響、形塑了「承載者」的行動取徑與方向。可以說，「理念」與「利益」兩者之間的關係，除了既存的「自主性」與「緊張性」之外，當其作用於行動者(承載者)身上時，還表現出了「依存性」與「親和性」的關係。兩者之間的這兩類關係模式，在本研究的分析與思考中都將是被列入考

量的。

## 第二節 韋伯命題二：「倫理」與「世界」之間的關係

### 一 〈中間考察〉的主旨：宗教倫理與「現世」的緊張關係

本段進一步地要來探討Weber關於「倫理」與「世界」之間的關係的思想。首先將從其著名的〈中間考察〉一文的主旨切入，以帶出與此一命題相關聯的諸項概念。〈中間考察〉一文的主旨，簡單地說，就是要在一個價值衝突的理論架構中，突顯出「理性化」的吊詭與矛盾。由於〈中間考察〉於不同的發表時期有不同的版本，因此接下來研究者將參考Wolfgang Schluchter〈關於韋伯「中間考察」一文的考證〉此篇文章<sup>27</sup>，將其對不同版本之考證與比較的內容，經過整理而節錄如下：

〈中間考察：宗教拒世之階段與方向之理論〉（以下簡稱〈中間考察〉）這篇文章至少有三個版本：第一個版本，以相當簡略的形式，出現在《經濟與社會》第二部第五章中。其第十一節標題為：宗教倫理與「現世」，此於日後構成〈中間考察〉有關救贖途徑這一部分的內容<sup>28</sup>。第二個版本於一九一五年發表在《社會科學與社會政策文庫》（以下簡稱《文庫》）上，此時的標題是〈中間考察：宗教拒世的階段與方向〉。這個版本乃是和《儒教》的第三和第四章共同發表。<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Wolfgang Schluchter／著，顧忠華／譯，《理性化與官僚化——對韋伯之研究與詮釋》（1986），157-164。

<sup>28</sup> 另外，在第八節和第十節中也有關於神義論之類型學、救贖之道及其對生活態度之影響等的討論。中譯本可參考：Max Weber／著，康樂，簡惠美／譯，《宗教社會學》（1993），第八章、第十章、以及第十一章。

<sup>29</sup> 《儒教》的第一、二章和《世界各宗教之經濟倫理》的〈導論〉已於《文庫》的上一期發表。日後陸續刊登於《文庫》上的文章如下：《印度教與佛教》分別在1916年4月、12月

根據Weber在此一階段前後所發表文章的脈絡來看<sup>30</sup>，〈中間考察〉對Weber來說，正是要系統化地在有關儒教的研究與他在一九一五年時所已經進行、以及計畫要進行的研究<sup>31</sup>之間架起一座橋樑。事實上，在《儒教》的最後一章中，Weber也已經將他對世界各大宗教的研究計畫和他第一個宗教社會學研究——「基督新教倫理與資本主義精神」——之間的實質關聯作了交代。Schluchter指出，Weber之所以認為有必要在這中間架起一座橋樑，主要是鑒於這一系列的不同內涵：

若說對「儒教」的研究呈現了一種「順應現世」型的宗教倫理，那麼其後的論文則是要表現各種不同階段與方向的「拒世」型宗教倫理，其「系統性的終點」即是早先分析過的禁欲式基督新教所代表的宗教倫理。(Schluchter, 1986: 158)

一九一九到一九二〇年之間，Weber準備將他宗教社會學方面的著作結集出版為《宗教社會學論文集》。此時他重新改寫了〈中間考察〉的部分，也因此出現了這篇文章的第三個版本（在標題上增加了理論二字）。由於Weber就在去世前不久才完成了修訂，所以〈中間考察〉一文不僅在系統性上，就是在作者傳訊的

---

以及1917年5月發表；《古代猶太教》在1917年10月、1918年5月、12月及1919年6月、12月發表。不過，《古代猶太教》僅包括了對猶太宗教倫理在出埃及前後的發展階段以及對猶太人成為「流民」之過程的探討。其餘的研究計畫則因Weber於1920年的去世而中斷。

<sup>30</sup> 當我們討論這些有關作品史及作品發展等資料時，還應該牢記一點：在《經濟與社會》有關宗教社會學的章節和Weber對世界各宗教之經濟倫理的研究之間並不是前後挨續的關係，而是相輔相成的。Weber在1915年清清楚楚地寫到，《世界各宗教之經濟倫理》中的文章乃準備同時與《社會經濟學概論》中的《經濟與社會》一起出版，以便詮釋與補充其中宗教社會學的部分（但在許多重要觀點上亦要受到它的詮釋）。關於這兩部著作間的關係，Weber在1920年進行修訂時仍是維持著原意。

<sup>31</sup> 指對印度教、佛教、古代猶太教、早期基督教、無主教中古時代的教團和教派，以及伊斯蘭教的研究。

意義上也算是一種「最後的定論」。這一個版本和其他數篇作品同在一九二〇年出版的《宗教社會學論文集》第一卷中發表。<sup>32</sup>

從文章外觀上即可看出，在第二個版本與第三個版本之間，除了一開始對方法上的一些補充外，文章內容其實並未有什麼不同<sup>33</sup>。因此我們只要對照第一個版本與第二個版本之間的差異，即可以提論出Weber在此篇論文中的重要題旨及論點。Schluchter指出：

就在第一個版本中，Weber 已經提出了他日後始終遵循的立場：即在一個關於價值衝突的理論架構，或說在一個衝突模型中凸顯出理性化的吊詭與矛盾。

(Schluchter, 1986: 160-161)

其立文所意圖表達的思路如下：宗教倫理愈傾向朝（宗教性的）「信念倫理」昇華，則在宗教要求與「世間」法則之間的緊張性也將會愈見提高；而這種緊張愈明顯地表達出來，它也愈「反映」在宗教行家們的「信念」心態上，終至使他們進一步昇華宗教信念的動機意願更為強烈。而由這種緊張中所發展出來的宗教「拒世」精神，正是「救贖宗教」之所以與「巫術宗教」截然不同的重要特徵。

在第一個版本中，Weber對於這類宗教信念與世間法則之間的衝突下了一番診斷，並藉由理念型的方法分析了這種衝突在四個生活秩序範圍——「經濟」、「政

---

<sup>32</sup> 這一卷包括一篇新寫的序言、修訂過的《基督新教倫理與資本主義精神》（原先發表年份：1904/1905）、〈基督新教教派與資本主義精神〉（1906）、〈世界諸宗教之經濟倫理——導論〉（1915）及大幅增訂過的〈儒教與道教〉（1915）。中譯本可參考：Weber／著，康樂·簡惠美／譯，《宗教與世界：韋伯選集（II）》（1989），101-150。

<sup>33</sup> 第三個版本僅比第二個版本多了三頁，而且這多半是出於改寫，並非添增新內容。即使在外表上看起來更動較多的、有關性與色情的部分也離不開既有的模式（顧忠華譯，1986：162）。

治」、「性」(或「色情」)和「藝術」——中的表現。在一九一五年發表的第二個版本裡，Weber仍舊關心著同樣的問題，同時，將有關生活秩序範圍的分析擴及至知性的價值領域——即「科學」——上面；並且也更加強調徹底理性化的生活秩序對於宗教信念的「反撲(Gegenwegung)」<sup>34</sup>。也就是說，Weber在寫作此篇論文時，已開始密切地關注現代理性主義下，各種生活問題的起源以及未來發展。

34

## 二 「價值多神論」的生活現實

Weber 在〈學術作為一種志業〉(*Science as a Vocation*) 這篇文章中，有一段描述理性化發展下各價值領域循其自主法則性發展，而各據一方之「諸神爭鬥」現象的生動文字。他形容到：

一件事物之為神聖的，非但不為其不美所礙，並且正是因為其為不美、同時唯在其為不美的條件下，這事物才成其神聖。……至於說，一件事物，非但其為不善之處無礙於其為美，並且正是在其為不善之處，方見其美。……再至於說，一件事物，非但其為不美、不神聖、不善，皆無礙於其為真，並且正是因為其為不美、不神聖、不善，所以才為真；這實在是一項日常的智慧。各個領域、各種價值的主宰神互相爭鬥；以上所言，都不過是這種鬥爭最原本的形式。(Weber, 1946b: 147-148；錢永祥編譯，1991：156)

對於 Weber 來說，世界上根本不存在集「真」、「善」、「美」和「神聖」於一身的事物。在現代社會理性化過程的發展下，「諸價值神之間的爭鬥」才是現實生活的真實面貌。

---

<sup>34</sup> 此一針對現代性及其意義問題的診斷，於其後兩篇著名的演說中——〈學術作為一種志業〉以及〈政治作為一種志業〉——更進一步地展現出來。

在此篇演說的脈絡中，Weber 主要是想指出，「學術」或「科學」並不需要、也無法去在各個價值之間作一個「裁決」，因為：

主宰這些神祇及其鬥爭的，自然不是「學問」，而是命運。我們所能了解的，只是對這個領域或那個領域而言，具有神的地位的是什麼，或者該說：在這個領域裡或那個領域裡，具有神的地位的是什麼。(Weber, 1946b：148；錢永祥編譯，1991：156)

然而，這樣的課題並非只設限在「學術領域」，而是「在生命的各個層面，情況都是如此 (so it goes throughout all the orders of life)」。當個人面臨價值之間的矛盾與衝突時，他必須自己決定，「對他來說，哪一個是上帝，哪一個是魔鬼 (the individual has to decide which is God for him and which is the devil)」(Weber, 1946b：148；錢永祥編譯，1991：157)。

若是放在宗教領域的脈絡來看，則宗教倫理與世間法則之間，甚至各宗教倫理(信念立場)之間，同樣地，更是充滿著諸價值之間，無可消解的矛盾及衝突。面對此一永恆的爭鬥，Weber 觀察到，雖然宗教的理性主義以「唯一必然之神」來取代上述的「多神論」，然而，「鑒於生活內外兩方面的諸般現實，這種理性主義發現，一些妥協和相對化仍是必要的」。他甚至指出，到了今天，這類妥協和相對化，在宗教中已是「日常生活之事」了。

於是，昔日眾神從墳墓中再度走出來，由於已遭除魅，祂們不再表現為擬人的力量。祂們企圖再次主宰我們的生命，並且又一次地展開了祂們之間的永恆爭鬥。……我們文化的命運已經註定，我們將再度清楚地意識到多神才是日常生活

的現實。(錢永祥編譯，1991：157)

### 三 「理性化」的矛盾

承續以上的討論，吾人可以說，Weber 對於現代性問題的診斷，其立論的主軸乃是在探討，現代社會在「理性化的過程」中，所產生的吊詭與矛盾的諸議題。在 Weber 的論證中，西方世界的「理性化 (rationalization)」過程，所指涉的乃是一種「解除魔咒 (disenchantment)」的過程。然而，由此「理性化」過程所導致的價值多元分化、各價值領域之間的齟齬、對立和衝突，以及伴隨而來，現代社會中意義喪失的問題等，卻是個體在此「除魅了的世界」中所必然面臨的現實「命運」。就如 Weber 在〈學術作為一種志業〉中所說的：

我們的時代，是一個理性化、理知化 (intellectualization)、尤其是將世界之迷魅加以祛除 (the disenchantment of the world) 的時代；我們這個時代的宿命，便是一切終極而最崇高的價值，已自社會生活隱沒，……。(Weber, 1946b：155；錢永祥編譯，1991：166)

茲以 Weber 在〈新教倫理與資本主義精神〉一文後半段的論證發展為例說明之<sup>35</sup>：

最初逃避塵世，與世隔絕的基督教禁慾主義已經統制了這個它早已宣布棄絕了的世界。現在，它走出修道院，將修道院的大門”呼”地關上，大步跨入生活的集市，開始把自己的規矩條理滲透到生活的常規之中，把它造成一種塵世中的生

---

<sup>35</sup> 第五章的標題為：「禁慾主義與資本主義精神」。

活，但這種生活既不是屬於塵世的，也不是為著塵世的<sup>36</sup>。這會產生什麼樣的後果呢？（Weber, 1958：154；于曉／陳維綱 譯，1991：122）

自從禁慾主義著手重新塑造塵世並樹立起它在塵世的理想起，物質產品對人類的生存就開始獲得了一種前所未有的控制力量，這力量不斷增長，且不屈不撓。……大獲全勝的資本主義，依賴於機器的基礎，已不再需要這種精神的支持了。啟蒙主義——宗教禁慾主義那大笑著的繼承者——臉上的玫瑰色紅暈似乎也在無可挽回地褪去。（Weber, 1958：181-182；于曉／陳維綱 譯，1991：144-145）

Weber論證的重點在於提出：一面來說，基督新教教派的「預選說」生出了制慾精神及「天職」的觀念，因而促進了近代資本主義精神及近代西方理性化的進展<sup>37</sup>。然而，另一面來說，一旦資本主義發動後，便不再需要制慾精神的支持了。甚至，隨著財富的增加，原先的宗教理想受到了嚴重的侵蝕，制慾式的紀律已然解體，而人類的生活則淪為在被資本主義這部大機器的運轉所宰制的「鐵籠」裡。他借用巴克斯特的講道而生動地轉喻：「對聖徒來說，『身外之物只應是披在他們肩上的一件隨時可用掉的輕飄飄的斗篷』<sup>38</sup>。然而命運卻注定這斗篷將變成一只鐵的牢籠」（Weber, 1958：181）。<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> 此段引文中的粗體字為研究者所標記。其英譯原文為：“and undertook to penetrate just that daily routine of life with its methodicalness, to fashion it into a life in the world, but neither of nor for this world.”（Weber, 1958：154）。

<sup>37</sup> 但這是一種「選擇性親近」的關係，而非直線的因果關係。

<sup>38</sup> Weber 此處引文乃是參考了著名清教徒牧師 Richard Baxter 著作，《聖徒永恆的安息》第十二章的思想。

<sup>39</sup> 此句引文的英譯原文為：“In Baxter’s view the care for external goods should only lie on the shoulders of the ” saint like a light cloak, which can be thrown aside at any moment” . But fate decreeds that the cloak should become an iron cage.”（Weber, 1958：181）。



Schluchter教授在〈理性化的矛盾〉<sup>40</sup>一文中指出，對Weber來說，自從宗教改革以來，「世界圖像」已受到兩種發展的衝擊：

一方面是將宗教倫理的形式轉換到「人格的倫理（*Persönlichkeitsethik*）」上；另一方面則是將對彼世的救贖關心轉移到了此世。換句話說，神意志與人間秩序之間的緊張已變化成人類意志與現世秩序的緊張狀況；而彼世的優勢亦已為此世的優勢所取代。（Schluchter, 1986：36）

也就是說，整體「世界圖像」的理性化過程<sup>41</sup>，從「一元的神中心主義」（巫術式世界圖像），到「二元的神中心主義」（如兩種截然不同發展方向之救贖宗教：印度教與猶太—基督教的世界圖像。尤以制慾的基督新教為討論的關鍵），再到「一元的人中心主義」（世俗的知識主義或科學主義的世界圖像）；而如今的發展似乎是到了一種「二元的人中心主義」了（Schluchter, 1986：10-11；14-18；25-29；30-34；36）。

此處所謂「二元的人中心主義」是指：就著存在二元對立的事實而言，此一世界圖像是「二元性」的；但是，就著此一對立的本質而言，如今的對立乃是主要發生在個體人格的內在，因此是「人中心主義」的。換句話說：

與現代社會具有選擇性親近的世界圖像雖然仍有二元的特性，但是其超越的聯繫已被斬斷——它已經成為一個純粹內在性的世界圖像。……外在於宗教領域的「文化人（*Kulturmensch*）」仍須面對「自然因果性的宇宙（*the cosmos of natural*

---

<sup>40</sup> 原書註釋：本文擬重建 Weber 於其宗教社會學論文中對現代社會特質之分析，並將討論限定在對世界圖像之構造及發展的層次。除了關於 Weber 對現代的診斷外，本文尚嘗試探討 Weber 本人對現代生活的評價態度（顧忠華譯，1986：43）。

<sup>41</sup> 在 Schluchter 的立論脈絡中，其特別是以「西方世界」的「世界圖像」為比較與參考的主軸（Schluchter, 1979a：19；21；顧忠華譯，1986：7；9）。

causality)」與「倫理要求上均衡因果性之宇宙 (the postulated cosmos of the causality of ethical compensation)」<sup>42</sup>兩者間無法緩和的對立。(Schluchter, 1986 : 52)

當個體面對現代社會由於理性化過程所帶來的「價值多神論」緊張性現實，與事物內在意義喪失的「非意圖結果」，以及此一內在於個體人格中「無法緩和的對立」時，何者才是現代人的「救贖之道」？對現代社會做此診斷的 Weber，他又是如何決定現代社會合宜的生活樣式？以下段落將進一步探討之。

#### 四 「責任倫理 (Verantwortungsethik)」與「心志倫理 (Gesinnungsethik)」

在進入這個標題的討論之前，吾人必須先針對與「責任倫理」成組的對立概念——「心志倫理」(另譯「信念倫理」)——辭——有所釐清。

在〈關於Weber「中間考察」一文的考證〉此篇文章中，Schluchter指出，在一九二〇年的第三個版本中，Weber有特別詳盡地區分一種「宗教性」的與一種「非宗教性」的「信念倫理」(或譯「心志倫理」)<sup>43</sup>。前者Weber有時是指宗教的「博愛倫理」或「同胞倫理」(康樂·簡惠美／譯，1989：110-112)，有時則是指一種具有積極正面宗教資格的「人格的整體態度」(康樂·簡惠美／譯，1993：206-207；246)。當我們提到宗教倫理之基於「信念倫理」的體系化，以及隨之而來，此一宗教領域與現世各自主領域之間的緊張性時，所指的即是此種「宗教性的信念倫理」(同上，267；康樂·簡惠美／譯，1989：112)。而當我們將其與

---

<sup>42</sup> Schluchter 指出，「倫理上的均衡因果性 (the causality of ethical compensation)」純粹由人類自己創造，它不但成為支配與操縱人類行為的意義中心，其行為後果也只能由人類自行負責 (Schluchter, 1979a : 52；顧忠華譯，1986：36)。

<sup>43</sup> Schluchter 的這段話，顧忠華教授譯為「信念倫理」(顧忠華譯，1986：162)，而錢永祥先生則譯為「心志倫理」(錢永祥編譯，1991：299)。

「責任倫理」作為一組概念，並運用於探討行動者所遵循之「行動準則」時，我們所指的則是「非宗教性的信念倫理」。此處建議可以參考錢永祥先生翻譯〈政治作為一種志業〉（*Politics as a Vocation*）時，其所採取之「心志倫理」的譯詞（錢永祥編譯，1991：322-323）。

為避免混淆，研究者在此處先行界定：在接下來的討論中，凡有提及「責任倫理」的對立概念時，將皆以「心志倫理」稱之。而當提及救贖宗教本身（以及宗教達人之人格態度）的體系化與理性化時，則以「信念倫理」稱之。

有關Weber對於「心志倫理」與「責任倫理」的區分<sup>44</sup>，最明白可見於〈政治作為一種志業〉此篇文章中。文中他指出：

我們必須明白，一切具有倫理意義（*ethisch orientierte*）的行動，都可以歸屬到兩種準則中的某一個之下；而**這兩種準則，在根本上互異，同時有著不可調和的衝突**。這兩種為人類行動提供倫理意義的準則，分別是心志倫理

（*Gesinnungsethik*）和責任倫理（*Verantwortungsethik*）。……一個人是按照心志倫理的準則行動（在宗教的說法上，就是「基督徒的行為是正當的，後果則委諸上帝」），或者是按照責任倫理的準則行動（當事人對自己的行動（可預見）的後果負有責任），**其間有著深邃的對立**。（Weber, 1946a：120；錢永祥編譯，1991：227）<sup>45</sup>

在以上引文中，Weber指出，這兩種倫理行動的準則乃是「在根本上互異」，

---

<sup>44</sup> 雖然關於這兩種倫理的討論主要是在〈政治作為一種志業〉此篇演說的脈絡下，然而，基於現代社會理性化過程的矛盾結局是產生於所有理性行為之中，並且，諸自主價值領域間的矛盾與衝突也不是僅限於政治或學術科學領域的討論而已。研究者基於此，因而將此組有關行為準則的重要對立概念，延伸應用至宗教與其他世俗領域間之矛盾與衝突的議題上。

<sup>45</sup> 文中粗體字為研究者所標記。

同時「有著不可調和的衝突」的；而依循兩種準則之一的行動，彼此之間也有著「深邃的對立」<sup>46</sup>。然而，在同一篇演說中，當其論到一個能「以政治為志業」者的構成特質時，卻又指出，這兩個倫理準則其實並不是對立的，而是可以兩相結合、「互補相成」的：

在這個意義上，**心志倫理和責任倫理不是兩極相對立，而是互補相成**：這兩種倫理合起來，構成一個道地的人、一個能夠有「從事政治之使命」的人。(Weber, 1946a: 127; 錢永祥編譯, 1991: 237)<sup>47</sup>

到底 Weber 的真正的想法為何？對他而言，兩種行動倫理之間的關係，究竟是「無法併存」，還是「相輔相成」？他本身所採取的評價為何？針對此，學者們已有過相當多的討論。但由於回顧相關論點並非本研究的重點，因此將直接以研究者本身所贊同的立場為論述的主軸。

Schluchter 為西方著名的 Weber 研究專家，其指出，Weber 論述兩種倫理間關係時反覆不一的說法，表現了他運用這兩個觀念時有曖昧的一面。一方面，他傾向於視「責任倫理」為一種「目的—手段倫理」，有別於作為一種「目標倫理」的「心志倫理」；在另一方面，他把這兩種倫理均看作倫理與政治的結合原則，各自提供了實現價值立場的「純粹形式指南」。在前一個情況下，若為著追求一個特定的目的或目標，這兩種倫理是可能結合、互補的；但在後一種情況下，因為就具體行動而言，總是只能追循一種價值立場，因此這兩種倫理互相「排斥」。例如，在政治行動的脈絡中，心志倫理的信奉者，其在政治方面的箴規可能是：「**要就全有，不然全無**」；而責任倫理的信奉者，其箴規為：「**即使如此，沒關**

---

<sup>46</sup> 其在一篇文章中另一處也說到：「心志倫理與責任倫理永遠不可能併存；……。」(錢永祥編譯, 1991: 230)。

<sup>47</sup> 文中粗體字為研究者所標記。

係……」(錢永祥譯, 1991: 114)。這是由於前者根據「原則」進行行動, 因此, 不符合其原則、信念者, 其寧可不為接受; 而後者由於根據「情境」進行行動, 以現存狀況為行動的條件, 因此可以調整步調, 以求得一個最適當的後果。

Schluchter 表示:

在我看來, 唯有後一種情況, 才是 Weber 原意的可信詮釋: 遵循責任倫理的人, 在某些情境裡表現他的堅定信仰, 可以解釋為他乃是在一貫地運用責任倫理的規準。因為正是責任倫理式的斟酌衡量, 才讓行動者在某一情境中能說:『我再無旁顧, 這就是我的立場』。除非一個秉持責任倫理的人沒有信念可言, ……藉責任倫理堅持信念才是不可能的。(Schluchter, 1979b: 87; 錢永祥譯, 1991: 112-113)

Schluchter認為, 在Weber的考量中, 他最後還是讓「責任倫理」在解除了魔咒的情況下優先於「心志倫理」<sup>48</sup>: 因為, 唯有「責任倫理」容許一種「有意識的」現世支配。其乃是追求在「道德合宜性」與「效率」之間, 視各種情況的先決條件而加以權衡, 以取得兩者間「充滿張力的平衡」(Schluchter, 1979a: 56; 顧忠華譯, 1986: 39-40)。

另一方面, 林端教授也指出, Weber 在其整體社會學研究中相當倚重二元對立式的理念型建構研究方法。在其所建構的各種對比類型中, 二元之間的關係通常是極端對立的。也就是說, Weber 所強調的是一種「非此即彼」的對比關係, 而不是一種模糊概括的綜合關係。這主要是因為 Weber 強調嚴格區分研究「實然」的經驗科學與研究「應然」的規範科學的重要性。因此, 當涉及宗教領域與倫理

---

<sup>48</sup> Schluchter 此處的說法並不是無分軒輊地全盤忽視心志倫理行動的歷史意義, 也不是說輕視一貫地秉持心志倫理行事的人。其分析的用意旨在推敲 Weber 本人採取的評價為何(錢永祥, 1991: 298)。

議題時，身為社會學家，Weber 主要的立場即是把「應然」的問題當成「實然」的經驗現象來研究，此即 Weber 之「描述的倫理學」的立場（林端，2003：171-175）。在此一立場中，「二元對立」、「非此即彼」的概念建構因此成為獲致「價值中立」的最佳工具，如其初次引介「責任倫理」與「心志倫理」此組概念時所定義之。

然而，當其面對本身所處的現實政治與時代命運等問題時，身為改革政治家以及倫理學家，Weber 也建構了自己的「規範的倫理學」的立場。在此一立場中，「責任倫理」與「心志倫理」此組二元式的理念型概念不再只有「非此即彼」的對立關係，而是似乎還包括了「既此且彼」之整合關係的可能性。林端教授指出，此處顯示了 Weber 對於此兩種倫理在最終階段整合的期待，而這與 Weber 理解社會學裡所運用的其他二元對立的理念型概念範疇是不同的（林端，2003：175-180；185-186）。

本篇論文在運用此組二元式概念時，也將同樣循著 Weber 此兩種不同的論述立場，一面，從「描述的倫理學」的立場，視兩者為「對立」的概念，並相對擇取一種以「責任倫理」為「前提」的態度，為解釋信仰者抉擇歷程的分析要素。另一面，從「規範的倫理學」的立場，視兩者為「互補相成」的概念，並綜合兩者為一「整體的人格倫理」，作為理解現代困境之來源及個人緩解矛盾處境之方式的途徑。

### 第三節 關於「地方召會」

本節主要目的是要介紹本研究訪談教會——「地方召會」——之組織特質及信仰理念（宗教倫理）的特色，並探討此會信徒的特徵，包括其一般性的倫理實

踐的態度等。這一部分文獻回顧進行的方式，將採取以綜合國內相關學術研究之論旨，並將相對立的觀點共同呈現出來，最後再對比出本研究的研究取向、立場及目標為主軸。

首先，關於學者專書論著的部分，研究者將主要介紹瞿海源與袁憶平（1974）合著的〈人格、刻板印象與教會的復振過程〉<sup>49</sup>，以及，卓遵弘與周琇環（2009）執行編輯的《基督與召會－李常受先生行誼訪談錄》。前者為國內第一份針對教會「聚會所」所做的正式學術研究。後者為國史館最新編纂出版的人物史料傳記，是國內第一部詳實記錄國民政府遷台後，台灣「地方召會」已故領袖李常受先生之生平與貢獻的專門著述。其餘與「地方召會」有關的文獻資料，由於多數並非專門性的研究論文，或僅佔其專書中的一小部分內容，因此僅於引用之處提出。

其次，在學位論文的部分，研究者目前蒐集得到之國內與「地方召會」相關的學位論文，按其年分排列，共有屠世明（1981）、虞伯樂（1994）、章友馨（1997）、李佳福（2001）、張清風（2002）、魏敬倫（2004）、葉安生（2005）以及林枝葉（2008）等八篇論文。其中，李佳福從「史學」的角度，考察記錄了倪柝聲與中國「地方教會」運動的關係。此篇論文對於倪柝聲的生平、「地方教會」在中國的創建背景、發展歷程、以及其中的重要人物，都有相當詳實的介紹<sup>50</sup>。而魏敬倫則從「文化研究」的角度出發，對其所置身之「地方召會」的文化脈絡，進行「民族誌」紀錄式的考察，以探討信仰場域中的「關係建構」與「信仰實踐」等議題<sup>51</sup>。由於此兩篇論文的研究視角較為特殊，因此並不列與其它論文共同討論，僅於引用與參考之處提出。

---

<sup>49</sup> 收錄在：瞿海源，《台灣宗教變遷的社會政治分析》（1997），頁 271-333。台北：桂冠。

<sup>50</sup> 參見：李佳福，〈倪柝聲與中國「地方教會」運動 1903~1972〉（2001）。國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文。

<sup>51</sup> 參見：魏敬倫，〈信仰場域的關係建構與實踐：召會脈絡化的文化詮釋考察〉（2004）。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

(一) 瞿海源與袁憶平合著，〈人格、刻板印象與教會的復振過程〉，1975

此篇論文是國內有關教會「聚會所」的第一份正式學術研究，是作者針對「聚會所」之研究計劃的一部分研究報告，主要側重的是信徒個人心理的研究。此研究的主要目的，是要從集體及個人層面來瞭解「聚會所」的「復振運動」

(revitalization process) 的特質。此篇論文一方面從「聚會所」的重要「教義詮釋」、「信徒與工人之間的關係」、「領導方式與組織」、「聚會的特性」、「信徒的背景」、以及此會「在經濟上的特色」等各面向切入分析，簡單描述「聚會所」的特性。另一方面，此篇論文最主要的部分則是對於信徒與非信徒<sup>52</sup>的人格及刻板印象的施測研究，其試圖找出信徒與非信徒在心理變項與宗教態度上的差異。

量表施測的研究結論如下：信徒的人格及刻板印象顯著地不同於非信徒的人格及刻板印象，這種差別的來源除了和信徒們的「皈依時間」長短<sup>53</sup>有關以外，其他因素，諸如自認對佛教的「瞭解」程度、研究者對信徒的主觀評分<sup>54</sup>、權威性人格、以及參加「公會」與否，均顯著地影響教會成員對「地方教會」的刻板印象及個人心理特質。

前三項因素對信徒們的影響並不在於促成他們對其他宗教信徒之刻板印象的變遷，而主要是促成對自己所屬宗教團體價值的肯定(瞿海源，袁憶平，1975：

---

<sup>52</sup> 作者指出，由於其「參與」觀察的所在會所，其主要特色為年輕人較多，因此本篇論文即以「教會青年成員人格及刻板印象變遷和教會運動之間的關係」為討論主題。進行量表施測時，作者乃是選取一組教會學生及一組非教會學生來進行對照、比較(瞿海源，袁憶平，1975：276)。

<sup>53</sup> 然而這種關係並不深刻也不一致，只有在信徒皈依初期對個人的影響可能較大，「蒙恩」時間愈久就不容易在行為及信念上做較大的改變(同上，314-315)。

<sup>54</sup> 作者根據平時聚會時的觀察，以及測驗後對受測者的訪談，將受測者分別就他們信教的狀況予以評分。信教狀況良好者予以五分，信教狀況很不好者予以一分(同上，320)。



323)；而第四項因素的影響結果呈現為：參加公會的信徒對於「地方教會」及個人並沒有顯著地好的評語，對於其他基督教派也少有不良的刻板印象，但對於其他宗教（尤其是對佛教）卻有強烈的不良的刻板印象（同上，324）。

此一結果雖然在表面上與前三項變項的結果正好相反，但其實它們是彼此互補的：前三項的結果顯示，由於「聚會所」的信徒在一個「深厚」而非功利、「內化」而非制度化、「內在」而非外在的宗教團體的影響下<sup>55</sup>，因此會傾向於熱烈地肯定自己教會的價值，然而卻較不會形成對其他宗教團體的偏見（同上，323）。而第四項因素的結果則顯示了，由於這些信徒以往大部分都是「制度化」或「外在性」的宗教徒<sup>56</sup>，因此也較容易形成對其他宗教的偏見及不良的刻板印象（同上，325）。

研究者認為，作為國內第一份有關「地方教會」的學術文獻，作者在分析與評述之間，以其客觀中立的筆觸，及深具有啟發性的分析，根據其「參與」觀察<sup>57</sup>、訪問以及文獻分析所獲得的資料，所描寫、呈現之「地方教會」（教會「聚會所」）特性，雖然並不企求深入詳細的說明（同上，330），然而對於後進研究者著實具有相當的指引作用。

---

<sup>55</sup> 作者根據前人的理論，將宗教分為「深厚的宗教（deeper religion）」和「功利的宗教（utilitarian religion）」（Adono, 1950）；或者是「內化的（內在的）宗教（interiorized）」和「制度化的（外在的）宗教（institutionalized）」（Allport, 1954）。作者並指出，根據研究中所觀察到地方教會的特性來看，它可以說是屬於「深厚的」，或「內化的」（「內在的」）宗教（瞿海源，袁憶平，1975：323）。而以往有關宗教和偏見的研究也都指出，只有「功利的」、「制度化的」以及「外在性的」宗教才和偏見的形成有關。

<sup>56</sup> 作者指出，受訪者中曾經參加過公會者，有 67%在訪談中說明他們以往只是隨家人受浸，或只是參加公會的活動，在心裡卻很少「摸著主」。而只有 22%在訪談中表示以往一直信得很虔誠。另有 10%的信徒情形無法確定。作者區分第一類信徒為「制度化」或「外在性」的宗教徒；而「信得很虔誠者」則為「內化性」或「內在性」的信徒（同上，325）。

<sup>57</sup> 作者提出：「由於基督教徒聚會時強調與聖靈的交通，因此我們只能稱這種方法為『參與』觀察，而不是參與觀察」（同上，277）。

(二) 卓遵弘與周琇環執行編輯,《基督與召會－李常受先生行誼訪談錄》,2009

本書是國內第一本針對「地方召會」及其已故領袖李常受先生的人物自傳訪談錄,由國史館編輯印行。研究者曾訪問本書執行編輯之一的周琇環女士<sup>58</sup>,其說明國史館出版此書的發起原因,主要是基於對「地方召會」由大陸遷台至今之歷史發展的興趣。「地方召會」紮根台灣的歷史與國民政府自大陸遷台的歷史有相謀合之處;而其在台灣鄉鎮計畫性開展會堂的成果,以及其以台灣為據點而將「召會」模式擴及全球六大洲的佳績,也是台灣基督教歷史中,相當值得研究與記錄的部分。

在「地方召會」這六十年的發展歷程中,最重要的領袖人物為李常受先生,其可說是「地方召會」得以擴展至全球的關鍵人物。然而,據周女士查考諸項資料所得結果發現,較多對於李氏的評述主要都是集中在對其重要教義詮釋或「召會」實行模式的論爭與引用中,但正式的學術研究以及對於其人較為客觀、平衡、完整的自傳式資料卻仍是付之闕如。國史館基於其對台灣歷史之各方各面(包括宗教發展史)保存記錄的使命,並綜合以上種種原因,故著手進行採編此次對於「地方召會」及其重要領袖李常受先生的回顧訪談錄。

在本書序論的部分,有對於「地方召會」名稱之緣由以及沿革的詳細介紹。研究者認為此段介紹既精簡又準確,故引述於下:

---

<sup>58</sup> 訪談的發起主要是由於本書自 2009 年十二月底出版後,傾刻即銷售一空而必須等待再版(國家圖書館當時亦未入書)。研究者因欲得知本書內容,以進行文獻的回顧,因此主動聯絡本書編輯,希望藉由訪談獲取相關文獻資料。在此特要感謝周琇環女士撥空受訪以及贈與大作。

召會在台灣，一般人稱為「教會聚會所」(Church Assembly Hall，指聚會地點)的基督教團體，也被稱作「地方教會」(Local Churches)，或「主的恢復」(Lord's Recovery)。由於台灣的宗教團體須向內政部登記立案，而從1950年以來，在台灣登記的名稱為「教會聚會所」，故常見社會人士稱之為「聚會所」。當李常受(1905-1997，山東省蓬萊縣人)於1986年在翻譯新約聖經恢復本時，為忠於原文，把「教會」(church)譯作「召會」(assembly)，這是「教會聚會所」稱作「召會」或「地方召會」名稱的由來。(卓遵宏，周琇環，2009：1-2)

自序論之後，本書依序於各章中介紹李常受先生的前傳、「地方召會」自大陸遷台後的拓展歷史、李氏所闡發之重要教義詮釋的內涵、「地方召會」的主要信仰與具體實行的內容以及總體的檢討。最後，則有論及八〇年代時期，「地方召會」在美國發生之訴訟風波的起因、經過、結果與影響等。

綜合地說，本書作為第一本專書介紹「地方召會」的人物史料文獻，在關於「地方召會」名稱之定義解釋與沿革起因方面、關於「地方召會」遷台六十年的發展歷史方面、以及關於李氏其人及其工作之較為平衡、中立的陳述方面等，著實提供研究者諸多詳盡且豐富的參考資料。

### (三) 國內相關學位論文論旨之綜合比較

研究者根據上述所列舉之六篇學位論文，針對其中有關「地方召會」之組織特質、信仰社群本身的倫理特色、以及其中信仰者之特色的論旨進行整理與比較，結果如下：

#### 1 組織特質及運作

第一，在有關「地方召會」之組織特質方面，首先，在屠世民的研究論述中<sup>59</sup>，其乃是將「地方召會」定位為一個以「中央集權」、「官僚作風」與「權威架式」為特色的信仰社群組織（屠世明，1981：129；178；181；183）；並且，屠氏在其論述中，將此會的信徒標籤為一群「被物化而無意識的大眾」，直指其已受到領導階層的「剝奪」，而失去了「對信仰主體之真實認識的權利」（同上，129；130；134；138；235）。另一方面，屠氏此文有相當大篇幅著眼於探討此會的領導模式，尤其針對此會已故領袖李常受先生進行了諸多的批評。針對屠氏此一部分的評論，研究者個人認為，其說法稍嫌主觀武斷，不僅缺乏事實根據，並且在行文之間也欠缺公允考量<sup>60</sup>。

另外，同樣以探討「地方召會」之組織特質與領導模式為主旨，虞伯樂（1994）的研究，相當程度地承續了屠氏的思想理路<sup>61</sup>。此兩篇論文同樣都是從Weber的「科層體制」及相關組織社會學理論出發，然後以「地方召會」為理論驗證的對象；並且也都進一步地延伸至對於此會領導者「卡理斯瑪」特質之形成的分析。在此議題上，虞氏的分析較扣連著其原初的理論預設，如：「卡理斯瑪與制度化（例行化）」、「卡理斯瑪領袖與科層體制」等，而屠氏在此議題上則較偏向「衝

---

<sup>59</sup> 參見：屠世民，〈從社會學試析一個中國本色教會的特質組織與領導〉（1981）。國立台灣大學社會學研究所碩士論文。

此文是國內有關「地方教會」研究的首篇碩士論文。由於以往對此教會的研究在關於組織以及領導方面，多未有深入分析之故，因此本文對於後續研究而言，常具有重要的參考意義（屠世明，1981：11；李亦園，1998：86；章友馨，1998：120；林枝葉，2008：14-15）。

<sup>60</sup> 研究者提出此質疑的理由之一如下：作者未與當事者或相關人進行查證，即輕率地引用了數則與當事者相關、卻未經證實的爭議性傳言（文中關於李氏心態的描述以及對於其人的評論，多數引述自「反對者」——即此文中所指的「分裂者」或「分離份子」——的說法）。一面來說，作者不經思辨即以此作為其立論與詮釋的「根據」，另一面來說，其對於當事者已有針對相關傳言的澄清、自述及宣言，卻彷彿視若無睹，未給予平行的重視與參考。研究者認為此一作法不僅對於相關人有扭曲攻擊之嫌，也有損學術研究之可使人公評的價值意義。

<sup>61</sup> 參見：虞伯樂，〈宗教組織之科層化傾向〉（1994）。東吳大學社會學研究所碩士論文。

突論」的解釋模式。

而相對於屠氏與虞氏的論述，張清風（2002）則從「審議式民主」的角度來定位「地方召會」的組織型態及運作的模式<sup>62</sup>。其雖然同樣從社會組織理論出發，卻多一層考量到那些實際存在於「地方召會」中的人際常情與互動特色，並重視對於組織中行動者之「能動性」的描繪，因此呈現出與前兩者截然不同的組織面貌描述。

張氏引用Stephen P. Robbins的理論<sup>63</sup>，根據低度「複雜化（complexity）」、低度「正式化（formalization）」與低度「極權化（centralization）」三項指標，定位「地方召會」的組織特性為「有機式的結構（organic structure）」（張清風，2002：86）。既定位此會為「有機式的結構」，則在分析此會組織特質時，實有必要考察其組織成員在實際組織運作過程中所扮演的角色以及其界定意義世界的原則，意即，對於「地方召會」的成員而言，在他們的「教會生活」中（與其「日常生活」的界線並不一定有截然的區分），什麼事項對他們而言，是最關鍵及具有意義的（張清風，2002：91）。研究者認為，作者的這般考量，既不會否認「地方召會」所具備之正式組織的事實，卻也不會抹煞此會特殊的「生機」特質。例如：文中以「建造」、「配搭」與「設立」等辭<sup>64</sup>，來界定「地方召會」的「組織過程」，其

---

<sup>62</sup> 參見：張清風，〈教會生活對公民社會之影響：以臺北市教會第十四會所之教會生活為例〉（2002）。台北市立師範學院社會科教育研究所碩士論文。

<sup>63</sup> 引自原文章內文：Stephen P. Robbins 認為組織結構是由三種要素組成的，其一是工作細分的程度，該要素稱為「複雜化（complexity）」；第二個要素是「正式化（formalization）」，指使用規定與標準處理流程來規範工作行為的程度；第三個要素是指決策權集中的程度，稱為「極權化（centralization）」。高度複雜化、正式化，有限制的資訊網路（多數為往下溝通），很少低層級人員參與決策之結構為「機械式結構（mechanistic structure）」；複雜化與正式化程度較低，資訊為上下雙向及橫向溝通，決策允許較多人參與之結構為「有機式結構（organic structure）」（張清風，2002：86）。

<sup>64</sup> 「建造」一辭，乃是出自《聖經》「以弗所書」第二章，該處經文說到信徒要「在基督裡

內涵乃是指向信徒之間「共同建構式」的組織關係；且以「生命的」、「神的主權的」、「功用的」、「職事的」、「等次的」五項原則，做為分析該教會組織特質的「原則」（張清風，2002：75-76）。

進一步地，張氏根據「地方召會」特殊的「生機式」組織過程與原則，轉而將討論的焦點指向「公民社會」議題中，「審議式民主」（deliberative democracy）的決策運作<sup>65</sup>。文中指出，「地方召會」對於事務決策所提出的原則，乃是一種透過不斷地「對話」，尋求達到「共識」的「交通」原則<sup>66</sup>，而非強調「多數決」的原則。其指出，雖然此種「交通」原則並不強調所謂的「民主」，但實際上卻具備了「審議式民主」的內涵：該教會「組織內部的決策運作採取平等參與、集體對話審議的方式，鼓勵信徒集體參與，教導信徒基於共同價值發表意見，並學習傾聽、接納不同的聲音」<sup>67</sup>（張清風，2002：131-132）。在此對照張清風與屠世明的研究發現，兩者之間實呈現截然不同的詮釋觀點：前者舉論「地方召會」決

---

面同被『建造』，成為神在靈裡的居所。「建造」一辭相當於「組織」（to organize）之意，然而其強調的是一種「在靈性層次上」、「非屬人為」的過程。「配搭」，即為達到「建造」的路徑，其指的是教會成員彼此之間為著同一個目標（「神的旨意」）共同合作之意。其所強調的不是外在的作為，而是內在的「合一」。「設立」，則是指向「至高者的定」旨，說明教會的「組織過程」，其源頭乃是聯於教會真正的「設立者」——「神」自己。

<sup>65</sup> 原文章中註釋：「審議式民主」指政治社群之決策方式是由所有受決策影響之公民基於公共善之目的，自由平等地參與討論，決策以「共識」為基礎並獲得所有成員之認可而取得「正當性」（張清風，2002：88）。

<sup>66</sup> 「交通」（fellowship），意指一種「來回式」的對話過程，與一般基督教派中常用的「團契」同字，一般人則將其理解為「溝通」。然而在該教會的教義詮釋與信仰實踐中，其經常特意地將「交通」與「溝通」區分開來。這是由於前者所強調的是信仰者彼此之間「內在靈命的交流」，這當中雖不排除理性討論的內涵，然而卻能夠包容、接納「非關理性」的感受與對話中之個人的靈命狀態與程度。在「地方教會」中經常可以聽到這類的話：「交通中的合一，更重於決策後的結果」。在該教會近年的講台信息中也可以發現到，此一決策運作原則不僅被應用在教會中的「事奉核心團」中，小至以家庭為單位的信仰者夫妻之間，也都強調要以此為決策的原則。

<sup>67</sup> 張清風認為此種決策模式的優點是共識高、行動力強；缺點則是決策效率低，一項重要決策往往要經過眾人次的「交通」，花費許多時間才能底定（張清風，2002：88-89）。

策模式中的「審議式民主」模型，後者則指陳該教會信徒的「被物化性」。

## 2 倫理內涵及實踐

第二，在有關「地方召會」之信仰實踐及倫理特色方面，首先是章友馨(1998)對於基督徒「社會倫理」之實踐的研究論文<sup>68</sup>。此篇論文以建立「理想類型」<sup>69</sup>的方式，幫助對於複雜現象之分析的進行。在此篇論文田野的部分，作者將受訪對象區分為四種類型：「拒斥和合愛／低教導內化度」；「拒斥和合愛／高教導內化度」；「不拒斥和合愛／低教導內化度」；「不拒斥和合愛／高教導內化度」。這四種類型於文中的簡稱（作為受訪者的標示代號）分別是：「F型（follower）」、「T型（teacher）」、「R型（rationalist）」與「A型（agape）」。作者依此將所有的受訪者歸類為某一種類型（章友馨，1998：66-67）。此篇論文主要的分析主軸，即是以「位格愛」與「和合愛」的三組對比類型為三個議題方向（此篇論文的第五至七章）<sup>70</sup>，然後針對在每一個議題中，兩組教會受訪者的態度與表現，進行詮釋分析與比較。

---

<sup>68</sup> 參見：章友馨，〈鄰舍之愛－以位格愛與和合愛的觀點，看兩個教會基督徒之社會倫理的實踐〉（1998）。國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。

此篇論文分為理論與田野兩個部份。理論部分探討本篇論文中所使用之「位格愛」與「和合愛」的概念定義；田野部份所觀察與訪問的兩個基督徒團體分別是「聚會所」與「新生命小組教會」。

<sup>69</sup> 「理想類型」（ideal type）又稱為「純粹類型」（pure type），它既是 Weber 社會認識的方法，也是他「理解的社會學」所用概念工具的統稱。「理想類型」不是基於對所有事實進行經驗上的概括，也不是作為社會生活的「理想」提出來的。「理想類型」中的「理想」，它只表示某種現象是接近於「典型的」。因此，「理想類型」作為一種認識方法的特點，就在於它是欲通過「可能性」來認識、探討事物的「現實性」（蘇國勛，1989：296-297）。

<sup>70</sup> 這三組對比的理想類型分別為：第一，「奠基在被愛者獨一無二的位格上」Vs「著重與被愛者的關係遠近程度」；第二，「我你關係」Vs「我－我們，你－你們」；第三，「靈性中意志抉擇的愛」Vs「情境裡感應的情」（章友馨，1998：49-59；61-62）。

簡單地說，此篇論文主要比較分析的結果及論述，是在於指出，「聚會所」對教友之「愛的扶持」，或者對「福音朋友」的照顧，多是出於一種「傳福音的目的」，因此不能算是一種「純潔的愛」——「位格愛」<sup>71</sup>。對此，研究者認為，作者此類主觀評斷式的說法實在有失公允，並且其「受訪者類型學」的「客觀性」也是值得再加商榷的<sup>72</sup>。簡單地說，作者據其「受訪者類型學」所呈現的分析結果與評述，雖然強調是以深度訪談資料為根據，但是事實上，作者卻明顯地，是預先已有其個人的「成見」<sup>73</sup>、既定的分類，而當其引述訪談者的談話時，也僅是將符合其「既有成見」的段落呈現出來，因而形成對此兩組教會的一種「刻板化」與「類型化」的描述。如其於文末所指出，兩組教會的基督徒乃是作為不同類型的「承載者」——文中將「聚會所」的基督徒歸類為「F型」（跟從導向型）與「T型」（教導傾向型），此兩種類型皆是拒斥「和合愛」的，但是前者是「盲目跟從」，而後者是站在教導者的「高姿態」；另外則將「新生命小組」的基督徒歸類為「R型」（理性選擇型）與「A型」（聖愛導向型），此兩種類型皆是不拒斥「和合愛」的，前者代表「高自主意識」的行動者，後者則是具有「平衡智慧」的行動者（同上，185）。

對照章友馨的論述，葉安生（2005）的研究則呈現另外一種詮釋觀點<sup>74</sup>。與章氏的研究相同，此篇論文同樣是以「聚會所」的教會生態為例，對照、闡述其

---

<sup>71</sup> 在此篇論文理論的部分，作者首先分別針對「西方基督教哲學傳統下的愛觀」——「位格愛」，與「中國人世界中的愛觀」——「和合愛」，建立起三組對比的理想類型。接著，作者再按照此三組對比類型來檢視「《聖經》中的愛觀」（意指，在《聖經》文本中所提到關於「愛」的觀念）。由此，作者指出，「《聖經》中的愛觀」乃是屬於「位格愛」的範型。而此篇論文的目的，即是要分析基督徒日常生活所行出來的愛，到底是受《聖經》的影響還是受「中國文化」的影響較深（同上，47；59）。

<sup>72</sup> 研究者對於「分析工具」本身沒有疑問，但是，對於作者定位受訪對象為某一類型時的依據、其歸類的結果及推論，卻有相當多的質疑。有關的分析與評論將另文附錄於後。

<sup>73</sup> 此處「成見」一詞，乃是採取其中性的意涵，而非一般負面意義的用法。

<sup>74</sup> 參見：葉安生，〈宗教皈依的研究——以新竹市教會聚會所為例〉（2005）。玄奘大學宗教學研究所碩士論文。



所欲探討的議題。葉氏此文乃是依據心理學與社會學的「皈依理論」，並根據「新竹市教會聚會所」受訪信徒的深度訪談資料（章氏的訪談對象亦以「新竹市教會聚會所」的信徒為主），歸納出「皈依的原因」，以及「皈依前後的轉變」。最後並對照Lofland and Stark的「皈依模型」，檢視田野觀察與理論模型之間的異、同之處。

其所歸納出的「皈依原因」，除了有皈依者個人的心理因素（如：「虛空感」）、宗教經驗因素、以及其所面臨之重大變故因素之外，另外相當重要的影響因素，即是「社會網絡」與「社會互動」因素。例如，皈依者通常是經由同事、同學或訪客的介紹，而得聽聞福音、進入教會；或者有人是藉由觀察身旁基督徒的生活行止，而興起主動探求此一信仰的想法（葉安生，2006：21-26）。

細閱葉安生所附錄的十四篇訪談稿內容<sup>75</sup>，吾人可於多處得見，葉氏研究中的受訪者，在自述個人接受基督信仰與進入「教會生活」的過程中，對「聚會所」信徒向著他們的「愛的實踐」及付出，所給予的正面回饋。與章氏文中針對「聚會所人」較為負面的評斷相較<sup>76</sup>，葉氏此文對於「聚會所」信徒落實「社會倫理」的諸項信仰行動，相對而言，是賦予較為正面肯定的評述。

總結地說，研究者認為，以上兩位研究者在同類議題上所展現出的不同論述取徑，主要是源於其所持有之「理性」觀點與角度不同所致。可以說，一者是從「目的合理性」的角度進行詮釋，另一者則主要從「價值合理性」的角度進行理解。而研究者個人則傾向認為，當涉及信仰層面的行動解釋分析時，除了必須考量「目的合理性」的分析觀點外，更應該強調重視「價值合理性」的詮釋觀點。

---

<sup>75</sup> 此訪談稿並非附錄於其論文中，而是另外裝訂成一本。讀者可經由國家圖書館調閱取得。

<sup>76</sup> 如：「『聚會所人』對『外邦人』其實是沒有愛的」、「他們之間所謂『愛的扶持』其實都是有『其他目的』的」等類的說法。

以章友馨的研究論旨為例，有關一個人是否對他人「有愛」，以及，這個「愛」是否「純潔無雜」等類的討論，眾所周知，是一個反映「價值多元性」的議題。若從「目的合理性」的角度來思考，則或許就如章氏所言，其信徒所有的信仰實踐行為皆是有「目的性」的，信徒對他人的付出與關懷皆是為著達成「領人入教」之目標而行的。因此，從其論述主旨出發，即會將之歸類為非屬「純潔無雜」之愛；然而，若從「價值合理性」的角度來思考，若對該教派的信徒而言（或是更縮小範圍來說，對於其文中的受訪者而言），「傳福音給人」這一件事，在其內在價值排序中具有「最高優先性」的意義，是他們「生命的志業」及「生活的中心」。那麼，信徒對他人之付出與關懷，以及一切聯絡、整合等互動行為，無非都將可被視為是一種，出於「最高純潔之愛」、投入其人之「生命熱忱」的信仰實踐行動。

至此，研究者認為，吾人作為一學術研究者，對於此種「價值多元性」的議題，應當要有更寬廣、包容的態度，以避免研究者對研究現象一種「由上而下」、「自我中心」傾向的評斷。以章友馨的研究論述為例<sup>77</sup>，或許吾人該進一步思考的是：為什麼「聚會所」的基督徒就不會有，或僅有極少數的，所謂的「R型」者（「理性選擇型」）與「A型」者（「聖愛導向型」）？在眾人皆以為「聚會所」是「高調」、「嚴肅」、「缺乏對話空間」的教派時，在一種深入的訪談與觀察中，是不是能夠發現到，其中的信仰者其實竟是擁有相當高的「自由度」（個別信徒所擁有的詮釋與實踐空間）？

以本研究所立基的詮釋立場與研究取向而言，一面來說，本研究所立基的一

---

<sup>77</sup> 本研究論文有幾項議題，例如，「人際網絡層面」的「交友觀」、「擇偶觀」以及「兩性交往觀」，可以與章氏論文的第五章（基督徒對外邦朋友之愛）及第六章（教會中的兩性關係）互相對照參考。

個立場，主要即是考查信仰者在信仰社群中或組織結構中的「能動性」，以及個人「主觀宗教性」的表現。綜合地說，本研究乃是欲探討，信仰者作為一個行動者，當處於「宗教倫理」與現世各價值領域之「俗世倫理」間時，其所表現出的「能動性」樣貌、抉擇決策模式，以及當面對此等「緊張性」議題時，其在現實生活各領域間表現出的不同詮釋模型等。

另一方面，當探討信仰者在抉擇或矛盾處境中的行動取徑以及影響因素時，本研究乃是採取從「理性選擇」的理論觀點來進行詮釋與理解。並且，本研究所立基的是一種涉及「信仰層面」的「理性選擇」模型——此乃是既包括傳統「目的理性」的觀點，亦包括「價值理性」的觀點。也就是說，當探討信仰者作為一個行動者，其在相關涉及信仰層面之議題中的抉擇取徑與影響因素時，吾人對於「信仰」與「現實」的影響作用（或「理念」與「利益」的交互運作）將同等重視，並共同採納列入理解與分析的架構中。

### 3 綜合性歸納

最後，研究者參考林枝葉（2008）的研究論述架構<sup>78</sup>，並綜合本研究之觀察心得以及其他相關文獻之內容，歸納出六項「地方召會」的特性及取向：「復振性」、「傳播性」、「全球性」、「入世取向」、「信徒取向」以及「靈命取向」。以下將分別詳述之：

---

<sup>78</sup> 參見：林枝葉，〈從新興宗教的觀點論述基督教地方召會——以高雄縣林園鄉召會為例〉（2008）。高雄師範大學台灣文化與語言研究所碩士論文。

林枝葉此篇論文乃是目前國內最新與「地方召會」相關的碩士論文。與葉安生的研究相同，兩者皆是以「地方召會」中特定一處「召會」（或「聚會所」）為個案研究對象。而林枝葉以「林園鄉召會」為個案對象，除了便利性因素的考量之外，還有考量其立文論旨的脈絡因素：其一是為呈現「召會」推行「本地化」的路徑，其二則是為具體描繪「召會」信徒的特徵。前者主要與瞿海源等（1975：291）對話，後者則是與李亦園（1998）對話。

第一，「復振性」：

此一特性指出「地方召會」信仰實踐的一個基本立場，亦即強調「凡事以《聖經》為依歸」，並「以初期教會為榜樣」的倫理立場。此會定位自己為「主的恢復」(Lord's Recovery)，這說出其自許要將信徒「帶回到神原初的心意」的使命(張清風：2002：70；卓遵宏，周琇環，2009：1)。而此種「回歸最初」的使命，也促成了「地方召會」歷久常新的「復振」特質，如瞿海源等(1997：271；293)的研究發現所指出，「教會聚會所從創立至今一直努力保持停留在復振的過程中。」

第二，「傳播性」：

此一特性指出「地方召會」組織擴展的動機要素。此會由於其「祭司體系」<sup>79</sup>與「基督身體」<sup>80</sup>的教義詮釋，因此幾乎人人都對「事奉神」有強烈的使命感。而所謂「事奉神」的實際行動，即是指著「傳揚福音」與「牧養信徒」(林枝葉，2008：102；葉安生，2005：21-26；32-33；台灣福音書房編輯部，2006：45-47)。他們也常隨著環境的改變或實際的需要而調整方式，因此「宣教」的方式可說是

---

<sup>79</sup> 「召會」的領袖根據《新約聖經》〈彼得前書〉二章9節，提出「祭司體系」的教義詮釋。其指出，一般信徒與所謂的「神職人員」應當是沒有區別的，意即，凡是「神職人員」能做的，所有的信徒也能做。此即為「人人皆祭司」的實際意涵。「事奉小組」的成立，即是此一「祭司體系」教義詮釋的應用。

<sup>80</sup> 「召會」根據《聖經》中多處論到「基督身體」教義的重要經文，如，〈羅馬書〉十二章、〈哥林多前書〉十二章、以及〈以弗所書〉五章等，整理出一系列與「基督身體」相關的教義詮釋。此部分的内容通常被人稱為「教會有機論」的主張。其主要是指出，每一個信徒都是「基督宇宙身體」上的一個「肢體」，而每一個「肢體」都是不可或缺，且都擔負著重要的功能；「肢體」之間相互需要、彼此倚賴，但是也會受到彼此限制等。「召會」把這些教義發揮到極致，因此在其團體內絕少「閒置」的信徒。「召會」中大大小小的事工都由信徒們照著自己的託付及意願來選擇，以達到人盡其才、各盡所能，相互配搭完成事工的情景。

不勝枚舉，其中，相當特別的一項，就是長期的「移民開展」（林枝葉，2008：88-89）。這是指信徒們個別地或是舉家地遷移至另一地方，甚至其他國家定居生活，然後以「生活化」的方式，帶領當地居民接受福音。此類的「移民」主要不是基於個人或家庭因素而發起，而是全然以「宣教」作為考量；並且，此類「移民」大部分是「自發性」的，而不是主要經由差派。

研究者個人認為，有關「召會」中此種「移民開展」的現象（尤其是移民至政治未開放地區的事例），以及相關「福音生活化」的教導等，其實相當值得有心者進一步探討。而根據本研究初步的訪談分析顯示，此類教導與信念在相當程度上，的確影響了「召會」信徒的宗教心理及生活實踐的邏輯。例如：當信仰者考量工作調動的事項時，即有可能受到此類信念的影響，而主動選擇前往某些地區任職，為著在當地「生活化地」傳揚福音。

### 第三，「全球性」：

基於「復振性」的使命，也基於「傳播性」的動機，「地方召會」因此傾向朝往一種「全球性」的發展邁進。以近期最新的統計數字來看<sup>81</sup>，「地方召會」在台灣本地目前一共有 225 處「聚會所」，在全球六大洲則共計約有 3500 餘處「召會」。排除政治未開放地區不計，「召會」於海外的信徒人數約有 50 萬人。據研究者觀察，近年來「召會」動員信徒或是信徒個人受感而參與的福音傳播行動，其範圍經常都是擴及海外各國，例如：約十幾年前，在「召會」的週報訊息中，開始有以俄羅斯共和國、印度以及非洲為主的福傳報導；而近五年來，則明顯地是以歐洲各國為主要開展地；最近三年多，則頻繁密集地有前往日本的福傳行動，並且主要參加者多是一般（在假期中的）大專生信徒或是（特地請假的）在

---

<sup>81</sup> 此一統計數字來源於今年二月份時，由「台北市召會」主辦的一場新春大會中的報告。由研究者實地參與現場，經由錄音、謄稿而得。

職信徒。

#### 第四，「信徒取向」：

根據以上所論及「傳播性」與「全球性」之特性內涵，吾人可以得到一個印象，此即「地方召會」在信仰實踐以及倫理內涵中所具有的「信徒取向」。這主要是指「召會」在各項教義教導與信仰事奉活動中所經常強調之「彼此牧養」以及「人人盡功用」的思想。基於此一信仰理念，信徒個人在信仰社群中的角色可以是「受照顧者」，也可以是「照顧人者」；並且，每一位信徒都是「不可或缺的」。換句話說，所有的信徒都被置身於一個「互相照顧」且「互相牽引」的環節中，因此也強化了信徒對「召會」的歸屬感（林枝葉，2008：80；張清風：2002：94）。

以此會之「小排聚會」的實行為例：「召會」組織中最基礎的單位為「小排」。「小排」的成立方式以及聚會的方式，並沒有固定的模式或程序，而是視參與之信徒們的需求而定。最小單位的「小排」，通常被稱作「活力排」或「活力小組」，例如，「夫妻活力排」<sup>82</sup>、或「福音配搭的活力排」<sup>83</sup>等（張清風，2002：93-94）。

而除了富有機動性的「活力排」之外，此會一般所稱的「小排聚會」，主要是指人數約五至十五人的「一般性」聚會<sup>84</sup>。有時候，只要有幾位信徒自行約定

---

<sup>82</sup> 在「召會」的聚會中，經常可以聽聞到夫妻兩人成為一個「活力排」，天天一同讀經、禱告，一同出外「看望新人」或傳福音的見證。

<sup>83</sup> 指兩兩三三成為一組，一同出外探訪的福傳小組。

<sup>84</sup> 「召會」的聚會主要區分成兩大類，一類是「使徒性」的聚會，另一類是「一般性」的聚會。「使徒性」的聚會是指由一、二位使徒主持的大型聚會，其他的信徒都是處在聽信息的狀態。這類型的聚會最主要的目的是要給信徒們加強在「福音」、「生命」及「真理」方面的造就，並且傳達「召會」近期的重要訊息。而「一般性」的聚會有「主日擘餅申言聚會」、「福音聚會」、「愛筵聚會」、「小排聚會」等。這類「一般性聚會」進行的方式通常沒有固定的程序，沒有詩班，也沒有像「牧師」這類的神職人員來主持聚會。每一個參與聚會的信徒

好固定的時間、地點及教材，就可以開始他們的「小排聚會」。有時候，「召會」長老經過考量，也會按照不同性質之信徒的需要，召聚不同性質的「小排聚會」，例如：「青職小排」、「家庭主婦小排」、「青少年小排」等<sup>85</sup>。「小排聚會」通常會希望在信徒的家中舉行，此乃是參考《新約聖經》中所描繪的<sup>86</sup>，初期教會所實行之「挨家挨戶」的聚會模式；而此一「開家事奉」的實行也進一步地促成了此種「信徒取向」（全體動員）之信念及目標的落實。

「小排聚會」的召聚與成立雖然相當彈性，但是一經成立，排中成員的目標都是希望能夠維持這個「小排」的存續與擴增。因此，也帶動「召會」中各種背景的所有信徒都得有「為主盡功用」的「服事場域」，激勵眾信徒都積極擺上各人那「重要的一份」<sup>87</sup>。

在本研究的訪談分析中，經常可見此種「信徒取向」之實踐態度對信仰者所造成的影響作用。例如：由於其賦予個別信徒對信仰社群存有一種無法推卸、「捨我其誰」的責任感，因此也常使信徒必須面臨有關日常時間之分配與取捨——或

都可以，也被鼓勵，自由地發表自己的宗教體認及屬靈追求的觀感，也可以自由地帶領眾人一同唱詩歌、讀經句等。此類聚會的氣氛通常是活絡高昂、互動頻繁的。

<sup>85</sup> 研究者的孩子不到兩歲，但是也有屬於她的「小排聚會」——「幼幼排」。其中成員全是五歲以內的幼兒及其家長。據研究者親身參與的經驗，此種按照信徒需求而召聚成立的「小排聚會」，當中的成員通常都會相當主動積極地規劃與安排聚會中的一切事務。成員們之間極具向心力，互相扶持幫助，緊密連結，不但可以照顧「新蒙恩者」，更可以托住「邊緣」的聖徒，使信徒對此組織團體有無比認同與歸屬感。可以說，「小排聚會」對於「地方召會」而言，是其維繫信徒以及帶領未信者的重要因素之一。

<sup>86</sup> 可查閱《新約聖經》，〈使徒行傳〉，第二章 46 節，第五章 42 節，以及第二十章 20 節。

<sup>87</sup> 以下引文可以突顯出「召會」對於此種「信徒取向式」之信仰實踐內涵的看重：「在排聚會裡，凡事都是彼此互相的。我如果發問題，三天前受浸的人也可以回答我的問題。他或許不能充分地回答我的問題，但是答案是否充分乃是程度的問題。當我在排聚會裡發問題時，有人所給的答案可能完全是錯的。答案雖然錯了，但『每一個人都回答』的這個活動乃是對的。在聚會裡靜默不言，是完全錯誤的。錯誤的盡功用，總比完全不盡功用要好。」（台灣福音書房編輯部，2004：106-107）。

是擺在「召會事奉」中，或是運用於個人其他生活領域中——的抉擇及矛盾處境。

第五，「入世取向」：

林枝葉（2008：81）在其研究中指出，「召會經常透過許多特別聚會和訓練，指導與提醒信徒們作為一個基督徒應該有的生活規範，希望信徒能於每日的生活中實踐出來，而將信仰實化出來。因此召會的作法是頗具『入世性』的」。研究者依據林氏此段論述，而將「地方召會」定位為一個具有「入世取向」的信仰社群。

根據本研究訪談分析的內容，「召會」在其信仰實踐與倫理內涵中所具有的此種「入世取向」特性，明白地顯示於其信徒對於「世界」的認知及態度中。例如：在「職涯場域」的相關討論中，當受訪信徒論及「基督徒與『世界』之間的關係」時，綜合來說，其主要表現為一種積極的、「現世取向」的態度，如：積極學習世上的學問與技能、正面看待人生中各樣的處境及關口、重視交付於個人的各項責任、以及在日常生活中發揮信仰的正面影響力量等。

研究者認為，此種「入世取向」的特性，一面來說，乃是造成此會信徒在「宗教倫理」與「俗世倫理」間充滿緊張關係的重要脈絡因素；然而，另一面來說，此一特性也在相當程度上，為其提供了緩解矛盾抉擇處境的因應對策。

第六，「靈命取向」：

葉安生（2005：28-30）在其以「召會」信徒為個案之「宗教皈依」的研究結論中指出，對基督信仰的「主觀體驗」，乃是影響皈依的重要因素之一。另外，林



枝葉（2008：79；64-74）根據其訪談及觀察的資料亦指出，「召會」信徒所表述的宗教經驗大多是「屬靈的經歷」（或「生命的經歷」），例如：對「認罪」的經歷、「奉獻決志」的經歷、「生命與性情改變」的經歷等。林氏認為，此類表述大多屬於「內在的」及「深厚的」體驗，而鮮少關乎功利的獲得；其並將此特點對應於瞿海源等對於「召會」的觀察。瞿教授等人（1975：323）指出，「召會」是屬於一個「深厚的」，或「內化的」宗教社群（亦即一個強調以信徒「主觀靈命體會」為信仰實踐原則的教會團體）。例如：「召會」的教義詮釋相當強調「照著靈而行」以及「隨從生命的感覺」等思想；此類思想所欲傳達的主要意涵即在於強調，信徒必須維持個人與信仰對象之間緊密的關係，使其在一切信仰實踐及日常抉擇中，能夠照著內在所領受之「神的心意」，而非僅是遵守外在「規條律法」而行。

在本研究的訪談分析中，經常可見此種「靈命取向」之信仰理念，對於信徒進行價值判斷與處事抉擇時的影響作用。茲以如下訪談引文為例：

我覺得我不是那種讀到什麼，就會去做這件事的人。因為這樣子太宗教了，只是在遵守一個規條律法。我認為一切照著聖經的實行，都應該是當一個人慢慢地認識神，主觀地經歷了神之後，自然行出來的。到那時候，這些話語對他就不再是規條，而是神的心意在他裡面的運行。（大衛 H5-02-1）

可以說，此種「靈命取向」的特性，某種程度上促成了其信徒「個人主觀宗教性」的提升，使其在涉及信仰層面的諸項日常抉擇處境中得以找出「自己的路」，並展現一種適應一切環境之彈性、強韌生命力。

### 第三章 職涯場域層面

本章將探討基督徒在宗教信念、教義教條的影響下，對於職業選擇之內涵與取向的價值觀點。本章的討論將會循以下幾項議題的思路來發展：首先，將呈現「地方召會」中與「職涯」相關的宗教倫理；其次，是探討當信仰者面對「宗教倫理」與「俗世倫理」間的緊張關係時，其詮釋模式、抉擇取徑與反思觀點為何。這部分的討論將包括受訪者對於其日常時間的分配與取捨，以及對於基督徒從事商業買賣與投資行為的看法。

#### 第一節 「地方召會」中與「職涯」相關的宗教倫理

「召會」自 2000 年起大力推行針對「青年在職」一環的照顧及成全事工。由於「青年在職」所處的年齡正是一個人面臨成家、立業、生育子女等諸多轉換階段的關鍵時期，因此對於此一年齡層信徒的照顧必須是全方位、多方面的，包括必須顧及其在人際關係、兩性交往、擇偶成家、照養孩子，以及職涯場域等方面的諸項需求。近年來「召會」中關於「青年在職」信徒的講台信息眾多，但主要也都不會離開這幾項議題。而另一方面，由於此一年齡層信徒在「召會」中通常是受培植來「擔責任」的，因此相關的講台信息與議題也都會扣連在「靈命長進」及「事奉功用」等信仰論述上。本段論及與「職涯」相關的宗教倫理時，大部分即是根據此類「青職信息」整理、分析而得。

檢視「地方召會」中與「職涯」相關的宗教倫理發現，最常見的講題主要有三項：第一是有關在職信徒之「時間分配與取捨」的議題，第二是有關在職信徒之「職場福音使命」的議題，第三則是有關信徒從事「商業投資行為」之適當性

與否的議題。以下段落將分述之：

#### 一 「帶職信徒」的時間分配觀：「在職全時間」

首先，在有關帶職信徒之「時間分配與取捨」的講題中，最常被強調的是一種「在職全時間」的信仰價值觀。「全時間」一辭，代表的是一種「非分割」的生活整體；若以信仰語言詮釋，此即是指信徒於內在，全心全意，以及於外在，全部時間，都「奉獻為神」。從外在看來，全職的傳道者或神職人員可以說是一種時間上的「全時間者」；然而，在「地方召會」的信息教導中經常強調，信徒無論是否帶著職業，或者無論處於何種身分狀態，只要其於內在一面全心全意持定信仰並實踐之，則其就是一個「全時間者」。例如：此信徒若是在職場中，則其就是「在職全時間者」，而若是學生身分，則是「在學全時間者」，以此類推。

以下列舉一段講台信息記錄，呈現「召會」中此類有關「在職全時間」觀念的說法：

時間的有無，不是根據你的忙碌，乃是根據你的心。你的心若真愛主，就不只有時間，甚至還可以全時間。聖經給我們的觀念是每一個得救的人都是全時間者。信主之後，我們的全人、全家，都是全時間為著主的。有此觀念，使我們服事主一定有時間。所以不是我們沒有時間，而是我們認為何事重要。另外，我們更要看見，我們的生命氣息都在主手中，祂給我們時間，我們才有時間，祂把時間拿走，我們就一點時間都沒有了。這是我們要認識的在職的價值觀：知道什麼事重要，在什麼事上就有時間。求主開我們的眼睛，看見神的經綸，主的召會是最重要的。願我們在職的聖徒，能夠把更多的時間聖別出來，為著祂和祂的召會。（台北市召會十三會所「青職訓練」現場信息紀錄，未經講者校正）

## 二 「職場福音」的使命：「職場」就是「漁場」

將上述「在職全時間」的信仰價值觀應用於實際職場生活中時，相關的宗教倫理論述即會指向有關「職場福音使命」的議題。此類信息內容，主要是鼓勵信徒們於所處職場環境中，與其周遭的同事朋友介紹信仰，或者，召聚同為信徒的同事們組成讀經小組等。使其所在職場如同「福音漁場」<sup>88</sup>，而其職場生活即是「福音生活」。

檢視此類信息會發現，其內涵重視一種「福音生活化」的理念，並揚棄一種「以聚會生活為中心」的觀念。與前述「全時間」的觀念一樣，前者（「福音生活化」）強調的是一種「非分割」的整體生活，而非如後者（「以聚會生活為中心」）是將信仰實踐與日常現實切割開來。茲列舉以下講台信息記錄為說明：

我們需要有一種使命感，今天我最羨慕的就是我們在座在職的弟兄姊妹。我就怕現在啊，明明上班就是最有用的時候，你卻一天到晚想下班，想要快快下班以後去聚個小排聚會。不，你想想看，我問你們在座的各位，你下班後接觸的人多，還是上班這八小時接觸的人比較多？（大家同聲：上班。）那不是矛盾嗎？上班的時候，主把漁場給你，你卻是拼命地要離開漁場。我們總是一下班回到家，懷著滿腔熱血說，我今天拼了命早點下班，然後早點去看望。但一出門才赫然發現說，我根本沒有看望的對象。

你會發現說，我們好像不知不覺的，還是憑著下班以後的聚會生活作為我們的重心。那我請問你，這個難道不是成為我們職場生活面臨矛盾的最大原因嗎？因為

---

<sup>88</sup> 此辭引申自《新約聖經》〈馬太福音〉四章 19 節的經文涵意。此句經文為：「耶穌對他們說，來跟從我，我要使你們作得人的漁夫。」

你覺得下班之後才能施展屬靈作為，你覺得下班之後才能一展屬靈的抱負，你覺得下班以後才能夠在神給你的異象啟示上有一點配搭的工作。所以你會發現，我們都是在矛盾中。現在我們再想想看，我們能否把它倒過來，假設你的職場就是你的漁場，你工作的範圍就是主量給你的漁場，那麼重要的是，我們在職場中要有認真優異的工作表現，並且能在行事為人上彰顯一種美德，對公司同事表達一種關懷，就是這樣的彰顯和關懷，叫我們能撒下福音的種子、建立福音的管道。這樣的職場生活是真正有意義的。（新店市召會「青職成全聚會」信息記錄；講題：「確立人生的方向」，未經講者校閱）

### 三 信徒從事「商業投資行為」的適當性

與「職涯」相關的宗教倫理論述中，除了以上關於信徒生活態度及信仰實踐理念的討論外，還有就是關於信徒從事「商業投資行為」之適當性與否的議題。此一議題主要發源於倪柝聲所講述之《初信造就》一書中，第二十九篇，題名為「職業」的信息內容。其中提到信徒要盡力避免從事「純商業」，而所謂「純商業」是指，光靠著「買進賣出」而從中獲利的行為。倪柝聲在講道中將「純商業」的行為與「生產性」的行為區分開來，前者僅是加增個人的財富，後者則是加增世上物產的豐富及價值。其一面指出，基督徒要盡力避免從事「純商業」，另一面也鼓勵信徒要樂意「親手作工」<sup>89</sup>、付出勞力、加增世上物產的豐富。茲簡短節錄此信息內容如下：

我們盼望初信的弟兄們，總要勞力的去賺錢，而不是一手進來，一手出去那樣賺了許多錢<sup>90</sup>。我們的原則總是加增豐富，不是加增錢財。如果這樣，進來的錢就

---

<sup>89</sup> 在基督徒「職業觀」中所強調的「親手作工」原則，主要出自《新約聖經》〈帖撒羅尼迦前書〉四章 11 節。

<sup>90</sup> 倪氏（1992：227）於同段落處也指出：「不過，我不願意你們走極端的路。不要一碰著

是清潔的，奉獻到神那裡的錢能夠蒙悅納。每一塊的錢，能夠有好的結果。假定有一個弟兄，作了一個籃子拿去賣，然後拿來奉獻，這比一個弟兄買來十個籃子再賣出去，把所賺的利錢拿來奉獻，要好得多。雖然奉獻的錢數一樣，但是那一個錢不一樣。盼望許多弟兄姊妹能夠看見這一個原則。要就是勞力，要就是生產，這兩項原則都是對的。買賣，我不能禁止，我也不敢禁止。不過我說，要盡力量不作純商業的事。無論如何，這是拖基督徒下水的。盼望初信的弟兄們，在職業上，都能夠討神的喜悅。(倪柝聲，1992：228)

根據以上所列舉「地方召會」中與「職涯」相關的宗教倫理，並根據受訪者自述的內容，研究者整理出在此一範疇中兩項較具有緊張性關係的議題：一為信仰者對其日常時間之分配與取捨的議題，尤其是當信仰理念所指向的活動與個人所安排且屬意的活動在時間上衝突時，個人的抉擇取徑及緩解之道；另一是有關基督徒對於其從事商業或投資行為的看法。在一種傾向於「基督徒不適合從事商業投資行為」的信仰理念框架下，信仰者在現代社會無處不存在著「商業投資行為」的現實環境中，其所面對的矛盾處境為何？有何種抉擇取徑與因應方式？

## 第二節 張力關係一：「在職基督徒的時間分配與取捨」

我覺得不容易突破的是，如何幫助在職聖徒在忙碌的生活中，仍然能夠對主有心。甚至有些是在職才得救的，他們已過這麼長的時間都是依靠自己，現在信主了，一時還不習慣把自己交託給主、依靠主，或者他們的時間也很有限，沒有這麼多時間享受主。如何幫助他們在時間有限又加上身心疲累的情況下，仍然願意渴慕花時間來過召會生活來享受主。而且這樣的享受是可以延續帶進到他們日常工作中的，進一步地，他們也因著更多看見主的寶貴，而漸漸地從工作的霸占中

---

作買賣的人，就定他們的罪。因為他們沒有機會揀選職業。」

出來。這是我覺得較不容易的。(恩予 E10-01-1)

## 一 信仰者行動主體的詮釋與抉擇取徑

信仰者在現實生活中，當其實際執行對日常時間的分配與取捨時，在此一「將時間分別出來為著主與教會」的宗教信念影響下，其經常會產生一種掙扎、矛盾的心理歷程。根據訪談資料中，受訪者面對此一情況，其詮釋與抉擇的取徑有如下幾種：

### (一) 傾向信仰體驗的抉擇取徑

某些受訪者，如：從小在「召會」中長大，且未曾中斷參與「召會生活」的「大衛」以及「筱慧」，他們指出，雖然常常也會想要「將時間留下來給自己」，但總是會在經過一番掙扎與「尋求」的過程，至終仍然會決定「選擇與主站在一起」——將時間「奉獻給主」。根據所有受訪者的自述，這類時間安排的內容通常包括了：實行個人的「靈命追求課程」<sup>91</sup>、參加例行或特別的聚會、出外「探訪」教會成員或福音對象、「配搭」<sup>92</sup>福音團隊行動等。以「筱慧」的自述為例：

常常有時候我也會想要將時間留給自己，因為不想要生活總是過得很忙碌，會想要自己好好休息一下。但是下班後晚上常常會有聚會，或是其他姊妹約我外出看

---

<sup>91</sup> 這裡所指的「個人靈命課程」包括：「晨興」，意指早晨起來先不做其他的事，而是先「來到主的面前親近主」而得到靈性的復興。「晨興」時間的長短、形式與內容並沒有定規，端視個人需求而自己決定。另外還有「定時禱告」，以及「聖經研讀」等實行，就是在一天之中，個人選定一段時間用來個人禱告與研讀聖經或教會書報等。

<sup>92</sup> 在「地方召會」有關教會事奉的宗教倫理中，相當強調「配搭事奉」的重要性，亦即，雖然是為著教會的事奉，但是被看重的並不是做什麼，而是如何做：在團體配搭中的「失敗」，仍勝於在單獨行動中的「成就」。

望小羊，還有周末的時候也常常會有特別的聚會。有時候我都會很掙扎，很不想順服、答應。但是常常經過一番掙扎後，總是還是覺得要揀選站在主這一邊。(筱慧 07-01-1)

另一位受訪者「大衛」表示，在經過一整周工作上的忙碌後，到了周末時，他也會「想要好好休息一下」，或者「帶家人出去走走」。然而，「召會」許多重要的聚會、活動，也經常在周末時舉辦。因此，每當遇及兩者時間發生重疊、衝突時，「大衛」屢屢都會陷入一種天人交戰的矛盾抉擇中。然而，據其自述，出於一種對於「要將「召會」的事擺在第一順位」之信仰理念的堅持，以及，同信仰之家人的全心支持，因而，在其每一次的矛盾抉擇歷程中，信仰理念的推動力量總是仍會於最後結果中勝出。

「大衛」詮釋自己在此一抉擇歷程中的心境轉折時指出，掙扎矛盾是「人之常情」，但是那些對他來說並不是「真實的」；反之，對他來說，當他願意「將時間分別出來」，並帶領全家人一同投入「召會生活」時，其在當中所體會到的那種，「發自深處的喜樂」，才是「真實的」，意即，是真正具有「意義」的。

「大衛」於此段的自白如下：

矛盾當然有，這是人之常情。尤其我是在科技公司上班，在平常上班日時，幾乎沒有休息時間。晚上八點就算下了班，回到家裡還有許多電子郵件要回覆，經常弄到半夜，我的家人都入睡了，我還在電腦室裡。因此到了周末，就會想要好好休息一下，或者帶家人出去走走。因此如果遇到周末時召會中有聚會或服事時，我有時候都會很掙扎。不過，現在只要召會有活動，例如，青年在職的外出相調，或者福音聚會服事等，這些行動都很重要，我就盡量把我全家帶著一起。所以這



是面對時間上重疊時，我的解決辦法。這樣又能顧到召會生活，又能顧到家人相聚。不過這當然是因為我的全家都認為召會的事應該擺在第一位。對我們家來說，召會生活就是我們最美好的「休閒」與「娛樂」，因為在其中我們享受到的不是短暫的快樂，而是發自深處真實的喜樂。(大衛 H7-01-1)

研究者發現，此種具有「正向回饋經驗」的抉擇結果，通常將成為個人往後在面對到相同的抉擇處境時，影響其抉擇歷程的重要因素。如同「筱慧」在其自述中所表達的：

當每一次我這樣否認自己，順服主時，那一次的聚會或看望都會很有收穫，回來以後也不會覺得累了，反而是重新得力！我想這些實際的經歷是很幫助我，使我在每一次的矛盾與選擇中，仍然傾向選擇將時間分別出來，為主、為教會！  
(筱慧 07-01-2)

據其自述，其個人對信仰之「實際的經歷」，是影響其在抉擇歷程中，傾向選擇與「神聖意志」同調之抉擇結果的主要動機力量。而此處「實際的經歷」所指的即是，每當她選擇「站在主這一邊」，「將時間分別出來」參與教會活動和事奉時，所經歷到的那種「重新得力」的過程。

## (二) 偏向個人意念的抉擇取徑

另外，有些受訪者，如「小琪」與「蜜妮」，當其面對「宗教倫理」與現實生活間的矛盾處境時，她們都表明，其個人的選擇通常會是順應現實生活「既定的時間安排」與「個人興趣所在之事物」等。

「小琪」於大學時代成為基督徒，其研究所畢業於「運動與休閒管理學系」，目前為國小正職老師。她最熱愛的活動就是於寒、暑假時，與三、五好友相約騎單車環遊台島。另一方面，她在「召會」中也參與「青少年事工」團隊，而寒、暑假通常正是「青少年事工」舉辦最多活動的時機。當兩者在時間上有所衝突時，「小琪」表示，她還是會選擇照著「既定的計畫」，安排與朋友們出外旅遊的行程，而若是因此無法參加例行的聚會，「那就真的沒有辦法啦！」

其實也有弟兄姊妹，就是那些一起服事青少年的大專生，跟我說，你可以這樣嗎？妳竟然為了騎腳踏車妳不來主日怎樣怎樣的，(笑，拉高聲音)。然後，反正他們就是會在那邊碎碎念就對了，可是，(笑)，不知道耶，我就是，蠻愛往外跑的。  
(小琪 J7-02-2)

我暑假一定是出去玩，然後可能一出去就是一個禮拜、兩個禮拜、十幾天，那可能，中間就不會有聚會啊，(笑)。如果當時間衝突的時候，比如說妳出去騎車環島，妳可能到花東去，妳至少兩天一夜或三天兩夜吧，那妳週末主日就真的沒有辦法啦，對啊。或者，妳出去爬山，可能也都是住外面，最少兩天一夜啊，那，妳主日就趕不回來啦。(小琪 J7-02-3)

另一位受訪者「蜜妮」，其從小在「地方召會」的信仰環境中成長，大學時期至外地求學並住宿於教會學生中心時，由於感受到某些對她而言「不太公平」的處境，因而搬離教會學生中心，並於其後一段時間中，中斷參與當地「召會」的學生聚會（但其週末自學校返家時，仍然會與家人一同參加聚會）。接受訪問時，她已從研究所畢業，回到台北與其家人同住，目前也恢復參與「召會」中大部分的例行聚會。

「蜜妮」指出，雖然其曾經「遠離」教會生活，但是在她內心深處，她並不願意真正「跑太遠」，因為她體會到，神一直藉著「慈繩愛索」牽引著她。另一方面，她也承認，經過此一轉折的歷程，其在信仰體驗的道路上，已不再如年幼時「單純」了。現在的她，面對信仰層面中某些「理所當然」、「習以為常」的事物時，總是會「再多想一想」，或者會換個角度，站在不同人的立場來思考。研究者推測，這或許與其曾經經歷過「不公平處境」的經驗有關，因此使其在信仰的道路上更有心去同理、包容不同狀況中的人。

面對「信仰要求」與「世俗活動」間的時間分配議題時，「蜜妮」表示，當「教會的事」與「她自己的事」在時間上有重疊時，她會選擇去做「當時覺得比較有興趣的事」。而對她來說，「比較有興趣的事」其實也就是「比較不會造成心理上的壓力與負擔的事」。對此，「蜜妮」指出，參加聚會有時候對她來說存在有較大的心理「壓力」，反之，和朋友們出去玩就比較不會有「壓力」，因此，她通常會選擇將時間分配給後者。

當教會的事與我自己的事的时间有 cover 到的時候，就會變成說，我會選擇去做當時我覺得比較有興趣的事情。譬如說，教會有特會，但是我會選擇跟我的朋友出去玩，因為我覺得後者讓我比較沒有壓力。可是去特會讓我壓力很大。（蜜妮 K7-02-2）

當研究者進一步探問是什麼樣的「壓力」時，「蜜妮」指出，

有時候覺得參加特會有壓力，因為第一個我沒有那麼投入嘛，第二個，我覺得我日常生活中都有享受主，我去特會才有意義；但是若我平常並沒有好好經營我的教會生活，那去特會，就只是一時興奮，或是完全沒有感動枯坐四、五個小時。

(蜜妮 K7-03-1)

也就是說，一方面她無法投入到特會的氛圍中，可能使她擔心自己與眾人不同，或是不願意勉強自己與眾人相同，而會感覺到不自在；另一方面，對她來說，真正具有「意義」的，應該是日常生活中的靈命經營，而非特會中的一時奮興——參加大型「特會」雖然可能會帶給她當下的興奮感動，但也有可能完全沒有感動卻必須枯坐場中數個小時。

綜合檢視此一類型之兩位受訪者的抉擇取徑：對於「小琪」來說，當她面對時間分配的衝突時，其進行抉擇所依循的主要原則，是簡單地按照「外在既定的計畫安排」，而讓非在既定計畫內的事項「自然地淘汰」。而對於「蜜妮」來說，其進行抉擇所依循的主要原則，則顯示出其對於「事物之內在意義」的追尋與省思。

因此，對於此一類型的行動者而言，抉擇的指導原則即是在於個人的主觀感受與偏好傾向——例如：何者將被置於既定的計畫安排中，以及，何種情況對其來說是具有意義的——而較無關於信仰層面之理念框架或靈命價值觀的引導。

雖然兩位受訪者對於個人的抉擇取徑皆有清楚的理由與說法，但是來自於信仰層面（包括信仰團體中其他信徒的感受）與個人價值觀層面的拉扯與矛盾心結仍然實際存在於每一次的抉擇情境中：「小琪」所面對的是教會事奉與個人興趣活動在時間安排上重疊時，所產生的矛盾處境；而「蜜妮」所面對的則是從小生長於其間之信仰場域內無形的壓力與個人選擇主動抗衡的抉擇取徑時，所產生的衝突處境。

接下來我們要看，面對此種實際存在於每一次抉擇情境中的矛盾、衝突處境時，她們是採取何種因應方式？或說，她們將如何「自我緩解」？

## 二 信仰者面對矛盾處境的「自我緩解」途徑

### (一) 「自我標籤化」

根據訪談分析的研究發現，面對信仰理念與個人價值選擇之間的不一致情況時，受訪個人最直接的「自我緩解」之道乃是「自我標籤化」。也就是說，個人會主動將自己定位為信仰團體中的「邊緣人」，或是未達某種「靈命程度」者。

以下為「蜜妮」與「小琪」的說法：

反正我也不是核心人物，所以沒有去也沒有關係，(笑)，對啊。(訪：你們有核心人物嗎？)像是有些人都會到，那我就是有時候會去，有時候不會去，就像是邊緣人一樣。(蜜妮 K7-01-2)

這樣子就是被世界拉下去了啊，因為妳沒有來到聚會中。我不知道，按照我的理解是這樣.....。(小琪 J7-02-3)

根據「蜜妮」的自述，她認為自己並不是「核心人物」(其意指「每會必到者」)，反而她將自己定位為一個「邊緣的信徒」，有時候會參加聚會，有時候就不會出現。「小琪」則指出，「按照她的理解」，她沒有選擇將教會生活放在首要的計畫安排中的做法，就等於是「被世界拉下去了」。雖然她們以「自我標籤化」的言詞來定義個人的「靈命光景」，但若面對到相同的抉擇情境時，她們皆表示，

就目前而言，此種抉擇結果應該不會有太大的改變。

「小琪」笑笑地說，這大概是因為她還沒有在這件事上（其意指將教會生活的時間分配置於與朋友外出遊玩的時間分配之前）「被主抓住」，或者說她自己還沒有辦法在這件事上「放手」。而蜜妮則是認為，既然自己是一個「邊緣人」，也還沒有什麼「服事」（意指在團隊事工中配搭），那就還是「以自己為重」，按著個人的意願來決定如何分配運用個人的時間。

可是，（笑），不知道耶，以目前來說，我還是會做同樣的決定吧。我就是，蠻愛往外跑的。好吧，這大概就是還沒有被主抓住，我自己還沒有放手的部分吧。

（小琪 J7-02-2）

（笑），我的想法是，因為我是一個邊緣人，所以我就是都以我自己為重，（笑）。就是反正我現在也沒有什麼服事啊，那聚會就是，我想去想去就去，我不想去我就不去。（蜜妮 K7-01-1）

## （二） 歸諸於「個人偏好」的解釋觀點

受訪信徒一面以「自我標籤化」的方式，來緩解個人內在的矛盾心境；另一面也藉由表述不同於主流的觀點，來化解受限於信仰理念框架時的壓力。

其中一種觀點認為，信徒於當下所進行的「時間分配」抉擇，並不至於成為影響其信仰歷程的「攔阻因素」，因為信仰者個人有關「時間分配」的抉擇行動，從一開始即是一件按照「個人偏好」取捨的事，而並非總是開始於信仰理念框架的限定。後者之取徑所造就的，可能是一種勉強而來的「假象」，並且容易因為

遇到挫折而放棄；但是前者之取徑卻能夠引導信仰者按其「靈命程度」，漸進式地在其每一次的抉擇歷程中獲致「真實的成長」。

此類歸諸於「個人偏好」的解釋觀點，可以「小琪」的說法為代表：

我覺得那還是一種取捨的問題，我覺得人就是這樣，妳吃這個東西好吃，你就會吃這個不再吃別的，或者說你覺得吃這個讓你覺得很健康，妳有感受到它的好處，你就不再吃別的。那，這也是慢慢的啊。對啊，如果一開始就叫你做這樣的調整，我覺得人可能會因為很痛苦，就放棄了也不一定呢。(小琪 J7-03-2)

所以妳說什麼是時間分配，其實就是說，妳享受到什麼東西妳就會往那個方面去。所以，這種喜好的東西是個人會去適應會去調整的。對於我們基督徒來說，一個人會將時間從世界中分別出來，會把聚會的時間先調出來，然後再去做其他的事，那必定是當一個人的生命長到這樣一個地步，才會願意做這樣一個安排。(小琪 J7-03-3)

### (三) 對「靈命價值觀」的反思<sup>93</sup>

另外一種觀點則是著重在信仰者個人對於「靈命價值觀」的反思。此在「蜜妮」的自述中清楚地呈現出來：

#### 1 重視日常性「靈命經營」

我覺得我日常生活中都有享受主，我去特會才有意義；但是若我平常並沒有好好

---

<sup>93</sup> 此處所謂的「靈命價值觀」指的是一種評斷一個信徒是否「屬靈」(達到信仰理念的要求)的諸價值觀點。亦可稱之為「屬靈價值觀」。

經營我的教會生活，那去特會，就只是一時興奮……。(蜜妮 K7-03-1)

## 2 強調個人性「靈命責任」

我覺得參不参加特會不該成為一個指標，我覺得主在看，鑒察人心的是神啊。但是有的人可能就會說，妳怎麼都不擺上啊？(聖惠 K7-03-2)

像我媽，我媽就是一個很低調的人。因為她的工作之前都要輪班，因為太累，所以有些聚會就不去了。但是我覺得，我媽私下生活是一個很敬虔的人，每天早上起來就是讀經啊，晨興啊，或是她私底下就會為很多人禱告啊。就是我覺得，她跟主的關係是很親密的。但是她在弟兄姊妹面前，她也不太會申言，口才也不是那麼好，然後聚會也可能常常在打瞌睡，因為很累，或是常常有一場沒一場的，因為她不能坐太久，所以常常有些特會她也不能夠參加。所以其實我覺得，這些事是對神負責，不需要給自己太大的壓力。(聖惠 K7-03-3)

根據「蜜妮」的自述，可以看出此種對於「靈命價值觀」的反思，主要著重點在於兩項要素：一為強調個人「日常性靈命經營」的重要性，二為重視個人「向神負責」的心態。這兩項要素都指向對事物之「真實意義」的追尋：此類型抉擇者所要求於己的，並不是外在的行為表現或是一時的靈命體驗——如持續參加聚會或是在特會中受到感動等——而是其內在的、實際的「真我本相」究竟如何？

可以說，此類型抉擇者一面「承認」自己還未達到信仰理念所要求的情形(意指在信仰團體中某種隱而未顯，但卻實際存在的「屬靈價值觀」)，另一面卻也藉由對此種「屬靈價值觀」的反思，而達到一種「昇華」的結果。藉著此種「自我緩解」的過程，此類型的抉擇者雖然面對著內在心境的矛盾與外在人言的壓力，



卻仍然能夠在其中尋得個人的「安適之道」，並保持在此一信仰歷程中持續「成長」。

### 第三節 張力關係二：「信徒從事商業投資行為的適當性」

#### 一 「俗世商業行為」與「信徒靈命發展」間的緊張性關係

在此一議題上，有部分受訪者根據其個人的經驗與見聞表示，基督徒若是過多涉入「商業行為」，則的確有可能阻礙其靈命歷程的進展。在這一部分中，研究者將以「徐阿姨」、「廖媽媽」、以及「支長老」的說法為例，呈現出存在於此一議題中的緊張性面貌。

##### (一) 商業行為經常是「不公不義」的

「徐阿姨」的丈夫是一位包工的室內設計師。從前她跟著這條路做的時候，不僅生活無虞，工作型態也相當輕鬆。以她而言，有時候她只要打一通電話，然後出去量一量尺寸，再派出班底工人去施工，就可以賺進一筆可觀的收入。但是畢竟「無奸不成商」，她指出，若是她「黑心一點」的話，絕對可以賺更多。但是當她在信仰歷程上越「往前」時，她內心深處經常有一種感覺，覺得這樣賺錢，「良心實在不平安」。之後，漸漸地， she 就把這個工作放下了。對她來說，由於體會到商業行為經常容易涉及「不公不義」之情事，因此她說，基督徒——「有神的生命在裡面的人」——基本上確不太適合過多涉入複雜的商業行為。

說實在的，無奸不成商，你誠實你就沒錢賺了，就無法生存了；並且商業行為也常是不公不義的。所以基督徒，因為有神的生命住在你的裡面，的確是不太合適

過多涉入那些複雜的商業行為。事實上，基督徒如果生命長大到一個程度，他在過程中他裡面也不會有平安。但是不是說完全不能從商，要看你做哪種商啊。(徐阿姨 D2-02)

## (二) 商業行為經常「與神的話牴觸」

受訪者中年紀最長的「廖媽媽」以其多年在「召會生活」中的觀察為例說明，由於商業行為經常都會「與神的話牴觸」，比如說：不該說謊卻去欺騙，應該真誠待人卻耍手段等。因此基督徒在從商的過程中，「正常而言」，總是會經驗到許多的矛盾困擾，「良心受到責備」等等。

我們不能說你不要去做生意。我剛得救的時候有一位師母，他們是做生意做得很大，但是後來愛主以後，他們真的把生意收起來了，改行了。(訪：為什麼?) 就是因為做生意沒有辦法照著神的話去實行，許多方面都跟神的話牴觸，比如說我們不該說謊，但是他一定要去騙啊，不是這麼好的東西，你卻要講得多好多好，這就是說謊、耍手段啊。因為裡面良心有責備，他們就不願意再繼續做，後來就收起來了。正常而言，基督徒都會有這樣的經驗。(廖媽媽 B2-01)

## (三) 商業的行為過多，會使人失去「在主面前的純真」

另外，「支長老」指出，太多的商業手法，以及過多的商業行為，對信徒而言，會給其帶來許多「屬地的摻雜」，使其失去「在主面前的純真」，而無法「絕對地跟隨主」。「支長老」在此處的告誡與提醒，明顯地呈現出，信仰理念一端，對於信徒涉入「俗世商業活動」而可能危及個人靈命品質的一種典型反應。

我在職業觀方面我是覺得，可以從事商業，只是不要有過多的商業的行為，以及那些虛偽的包裝。太多的商業手法會使一個人失去在主面前的純真。(支長老C2-04)

因為商業的行為過多，就會帶來很多屬地摻雜，人就會計算代價，而無法絕對地跟隨主。在主的門徒中，猶大出賣耶穌就是一種商業的行為；另外，門徒們認為馬利亞倒香膏是「枉費」，但是主卻說這是「一件美事」。(支長老C2-01)

以上三位受訪者雖然都傾向於持守信仰理念中的界線——避免「過多地」涉入「俗世的」商業活動與行為。然而，在三位受訪者的自述中，卻都有「順帶一提」地澄清到：他們並不認為完全不能夠從事商業。「徐阿姨」指出，「但是不是說完全不能從商，要看你做哪一種商啊」；「廖媽媽」一開頭即說到，「我們不能說你不要去做生意」；而「支長老」更是明白地說，「可以從事商業，只是不要有過多的商業的行為，以及那些虛偽的包裝。」

因此，我們可以說，信仰者面對此一議題，一面雖然承認其中既存諸多在信仰理念一端與現實考量一端的矛盾與爭議處境，但另一面卻也不會選擇逃避面對，反而是在其中主動運用其詮釋的權利，設定個人在實踐行動中的界線。

## 二 信仰者行動主體的詮釋與抉擇取徑

接下來，研究者將進一步分析受訪者自述中所呈現的各式反思觀點與實踐態度。以下將會分為三個部分來討論：首先是關於信仰者如何理解並詮釋其與「世界」的關係；第二是受訪者針對教會教導中普遍存在的某些概念及觀念的反省；第三則是受訪者針對個人看法與教會教導間「有所出入之處」的解釋說明。

## (一) 「基督徒與『世界』的關係」

Weber 在〈中間考察〉一文中指出，宗教倫理與現世間的緊張關係，「最明白顯現於經濟領域」(Weber, 1989: 112)。而在本研究的訪談過程中，研究者確實也發現到，在探及「職涯場域」的諸項議題時，多數受訪者都會主動地述說其對於「基督徒與『世界』之關係」的理解以及個人的想法。可想而知，對於此一問題斟酌與思索，必定經常是盤據在其心頭。尤其當其正處於信仰理念與現實生活之間的抉擇與矛盾情境時。

以下，研究者將分從幾個面向來呈現受訪信徒對於此一議題的看法：

### 1 基督徒的「自覺」：基督徒是在「世界」裡

首先，受訪信徒指出，基督徒本身必須要有一個「自覺」：「我們本來就是在世界裡面」。這是基督徒必須承認、面對的真實情況。因此，當在信仰層次上討論到信徒與「世界」的關係時，所著重的點就不是在於如何選擇或如何行動才不會(或不是)「落到世界裡面」，而是必須檢視信徒個人內在的「心意傾向」為何？以及，其外在「靈性實踐」的情形如何？

所謂個人內在的「心意傾向」，如「大衛」所指出的，主要是指信徒面對信仰理念的態度，其心意本質如何：是懸置不顧，還是樂意實踐？而所謂個人外在的「靈性實踐」，則如「筱慧」藉比喻所指出的，基督徒生活在「世界」中，卻不至於「被模成這世代的樣子」的關鍵點在於：信徒有否積極運用其根據信仰所擁有的「生命力量」。

我們本來就是在世界裡面。那，所謂「落不落到世界裡面」，其實我覺得那還不在於我們講到職業的事，或者其他任何特定的情況的時候。重點是我們的心到底是如何，是置之不理，還是願意操練？(大衛 H2-06)

基督徒在世界中就像魚在大海中，這是我們生存的地方，也是我們能夠實際去經歷神聖事物的環境。但是，基督徒要如何能夠像魚在大海中卻不會變鹹一樣，雖然身處世界墮落的潮流中卻不會隨流而去？我覺得這完全在於基督徒裡面那一個神聖的生命的生命的能力。因為魚是活的，所以它不會變鹹，如果它沒有生命了，很快就變成鹹魚。基督徒也一樣，我們必須要是活的，要讓我們裡面的主的生命有地位。不要作一個死的、沒有活力的基督徒，那樣就會模成這世代的樣子。(箴慧 02-01)

## 2 基督徒在「世界」中的身分：「客旅」及「寄居者」

一面來說，信仰者對於其身處於此世中是有自覺的，但另一面來說，在其信仰認知裡，這一個此岸現狀卻也只是暫時的。受訪者「羅傑」指出，每當他面對現實生活中的各項抉擇衡量時，最後影響他決定的關鍵，都是在於他「再次看見」（對信仰理念的「憶起」）這一件事：「基督徒在地上是過一個寄居的生活」。

研究者發現，此種有關「現世暫存性」的信仰理念——如此處：「基督徒在地上是過一個寄居的生活」——對於信仰者的行動心理有著極大的影響力，經常成為指引信仰者此岸行動抉擇的基礎價值觀。

以「羅傑」為例，就著「賺錢」這件事而言，他覺得他不需要去「賺大錢」，而只要能滿足其在世上生活一切「基本的需要」就夠了。因為，人若是想要「賺

大錢」，其人、其心就容易被錢財以及「屬地的事物」纏累、霸佔——對於一個將己視為此世之「客旅」與「寄居者」的信徒而言，這無疑是落入一種「本末倒置」的處境。

我會覺得，因為再次看見我們在地上是過一個寄居的生活，所以那個錢其實就是為了滿足你在地上所有的一切基本的需要，所以我的觀念不是在於可不可以去賺人的錢，我的觀念乃是在於我不需要去賺大錢。因為你的心是要賺大錢，你的心就聚焦在財寶上面，但是如果只是一個基本的需要，那其實你就不容易被這個錢財以及屬地的事物霸佔，而落入一種本末倒置的處境。(羅傑 I2-02)

### 3 基督徒取之於「世界」的資源：「埃及的知識」<sup>94</sup>與「推羅的技巧」<sup>95</sup>

雖然基督徒視此世為暫途，然而這並不表示其必然持著一種退避無謂的「消極」心態。反而，在本研究受訪信徒的自述中，研究者發現到，構成在信仰者內在人格中的，相對而言傾向一種「現世取向」的「積極」心態。茲援引「筱慧」與「小琪」的表白為例：

我們不能說：因為我參加太多聚會，所以我考試沒考好……；或說，因為神已為我預備了一切，所以我不需要太努力……；神給了我這樣的環境是神命定的道路，所以我不需要再追求突破等等。我覺得我們不能把追求主當作自己懶散的藉口，相反的，就是因為信主愛主，所以更應該在你的人生歷程上，抓住機會學習

---

<sup>94</sup> 可參考《新約聖經》〈使徒行傳〉的經文：「摩西在埃及人的一切智慧上受了訓練，說話行事都有能力。」(徒七 22)。

<sup>95</sup> 此段解經應用出自《舊約聖經》〈列王紀上〉關於巧匠戶蘭的記載：「所羅門王差遣人往推羅去，將戶蘭召了來。他是一個寡婦的兒子，屬拿弗他利支派，他父親是推羅人，作銅匠的。戶蘭滿有智慧、悟性、技能，善於作各樣銅工。他來到所羅門王那裏，作王一切的工作。」(王上七 13-14)。

一切世界的知識與技能，工作也應當比別人更加認真，好在神需要我們這些知識或技能的時候來服事祂！（箴慧 02-02）

比如說摩西要學習埃及一切的知識，否則他如何有能力帶領以色列人出埃及、行曠野；又像戶蘭必須學習推羅的技巧，不然他怎麼建造神殿。那這些東西都是在世界裡面，難道我們什麼都不用，什麼都不學嗎？那不可能啊。（小琪 J2-09）

聖經中所提到的「埃及的知識」與「推羅的技巧」乃是喻指「世界的學問與技能」；「戶蘭」（所羅門時代建造神殿柱子的巧匠）在此則是應用喻指那些受過「屬地」知識、技能之培養訓練，並使用這些知識、技能來為著「神建造的工作」（意指，建造屬靈的教會）的所有信徒。查考「地方召會」的教義教導（或解經類的書籍，如《生命讀經》）以及講台信息，也經常可見此類的解經應用與思想，例如：

許多青年弟兄姊妹不平衡，他們說，「主既快來，我們何必浪費時間讀書、求學？」如果這是你的態度，主可能延遲祂的回來，直到你學會了讀書。實際上你不僅該立志讀完高中，還該大學畢業，甚至獲得博士學位。我知道年輕人心中的故事。很多姊妹們會說，「我們姊妹們不會當長老，我們何必浪費時間在學校裏？讓我們享受輕鬆的基督徒生活，喜樂的召會生活」。姊妹們，妳們必須放棄這種觀念。不管妳多麼愛主，妳若持有這種觀念，妳對主絕不會很有用處。花在讀書上的時間，沒有一點是浪費的。你們是年輕人，必須利用時間求學。雖然主可能在幾年內回來，但你還需要讀書，學習「推羅的技能」。（摘自：《創世記生命讀經》第八十六篇）

神需要這些戶蘭。在所羅門的時代只有一個殿建造了起來，但今天有許多地方召

會需要建造。這個工程需要多少個戶蘭！每一地方召會至少需要一個戶蘭。甚麼時候在一個地方召會中有戶蘭，那個召會就在榮耀裏。感謝主，在過去祂已經興起了一些戶蘭；但我相信，祂在將來要成全更多的戶蘭。……你急於要作戶蘭麼？如果是，你就必須與『推羅』父親有關係，學習『推羅』技能和行業，並獲得「埃及人」的智慧。（摘自：《創世記生命讀經》第八十五篇）

保羅在迦瑪列腳前受教，迦瑪列是當時著名的律法學者。那時律法是猶太人中最高的學問，凡成為律法學者的人，就被人認為是最傑出的。……再看摩西的例子。摩西從猶太母親所生，卻在埃及王家長大。〈使徒行傳〉七章 22 節說，「摩西在埃及人的一切智慧上受了訓練，說話行事都有能力」。埃及的王家是摩西的『推羅』父親，因為在那裏，他在埃及人的一切智慧上受了訓練。這是他埃及技能的源頭。迦瑪列的教導是保羅知識的源頭，由此，迦瑪列成了保羅的『推羅』父親。至終，摩西和保羅都成了「柱子的建造者」：在舊約裡，摩西帶領以色列人出埃及、行曠野，並且領受建造神帳幕的藍圖異象；在新約裡，保羅說，「他是一個智慧的工頭」，而新約中最重要的幾卷「心臟書」——內涵神建造心意之思想的經卷——即是出自保羅。（參與觀察筆記：2010 年二月台北市召會東區各會所集中主日講台信息，於「信基大樓」）

將之對照受訪信徒的表白即可發現，信仰者深受此類教義教導之思想的影響，此類思想不僅內化為其人格態度，並且表現為一種積極「現世取向」的行動歷程。

可以說，信仰者此一汲取「俗世資源」以成就「神國大業」的心態，成功地「合理化」了其各種「現世投入」的行動抉擇，因此也在相當程度上緩解了信仰者在「神聖」與「世俗」間的抉擇困境——在此，存在於個體內在之「神聖」與



「世俗」間的堅固壁壘已然消失，取而代之的是統一於個體內在的一種人格倫理特性：一種積極進取、在本職內盡責的「現實取向」的人格態度。

#### 4 基督徒在「世界」中的任務：「作鹽作光」<sup>96</sup>

如以上的分析，面對源自於世上的學問、技能、以及來自人生歷程各樣環境的訓練，基督徒基本上具備的是一種「現世取向」的積極心態：將這些訓練都視為其完成「此世任務」的裝備與資源——「埃及的知識」與「推羅的技巧」。

而對信仰者來說，其在此世中所領受的「職責」與「任務」，簡單地說，就是要發揮個人正面的「影響力」：一面是要為信仰「作見證」，一面是要為現世「立標竿」。

以「廖媽媽」和「筱慧」的說法為例：

我以前在國稅局上班。大家都在貪啊，但是我是信耶穌的，任何形式的賄絡我都不能接受。我就是按著法律怎麼樣要求就照著那樣子行，但在我責任範圍內可以幫的我還是會幫。因為基督徒在世上就是為基督作復活的見證。由於我不收賄絡，而且認真工作，退休時還拿到當時行政院長蔣經國先生頒給我的獎狀。（廖媽媽 B2-06）

馬太福音裡主說，我們是地上的鹽、世上的光，所以主不是要我們離開世界，而是要我們留在這裡發揮影響力。鹽為著消菌防腐，對敗壞的世界我們要作鹽；光為著照亮，對黑暗的世界我們要作光。不過，也不是說基督徒就能這樣發揮影響

---

<sup>96</sup> 出自《新約聖經》〈馬太福音〉五章 13-14 節。此段經文指出信徒乃是「地上的鹽」和「世上的光」。

力，聖經上也說，鹽會失了味，光會被遮掩（燈放在斗底下），所以才提醒基督徒要看重自己在這世界上的任務啊。（筱慧 02-05）

由以上所引述訪談內容可知，基督徒面對現世是有「職責感」的，而這一種源自於信仰理念的「現世責任感」也成為指引其日常行動抉擇的基本準則。就如同「筱慧」的說法所涵指的：基督徒不該想要遠避世界離群索居，只為保持自己信仰的「純潔性」，反而應該留在其中，發揮正面的「影響力」。

## 5 基督徒達成「任務」的條件：「屬世的影响力」

順著以上有關基督徒「此世任務觀」的討論，另外一種與之相應的觀點則是指出：基督徒若期待能夠在「信仰層面」發揮正面影響力量（亦即如以上所指的「作鹽作光」等），那麼其最好在「俗世層面」也具備足以產生影響力量的「資本」與「能力」。

此一思想清楚可見於本研究受訪信徒「大衛」以及「小琪」的表白自述中：

當我在教導新人，或是有人在職業方面有尋求的話，其實我會鼓勵他們朝最好的去。我覺得這個目的是為著能夠，你知道，當你做到越高的職位，你的影響力就越大，當你影響力越大的時候，就比較能夠把神的話，你說神的話的時候，人的接受度會相對地高。這是我個人這幾年來的體會。（大衛 H2-06）

我覺得，基督徒必須有他正面的影響力。那你要要有影響力的先決條件是，在這個世界上你必須有某些的能力，可以造成影響力。這些東西只是說，你如何能夠用得好，但是你不被霸佔。甚至你可以用這樣的技巧、能力、資本或什麼東西，

然後用在神的家，或者用在自己的生活當中。(小琪 J2-10)

「大衛」任職於某上櫃科技公司的中階管理職位，身處競爭激烈的商場業界中，他深刻地體會到，一個在職的信徒，若能夠在其工作職場中達到某種成就、發展，例如：一個較高的職位，當他想要發揮信仰上的影響力時，相對而言將會比較容易得到人們的重視並被接受。「小琪」作為一個小學教師，幾年前她選擇繼續進修。經過兩年的時間，考取了台灣師範大學的研究所，然後再經過兩年的修業時間，完成碩士論文畢業。她指出，基督徒在職場上就是要發揮正面的影響力，但是要有影響力的先決條件則是必須「在這個世界上」具備某些能夠產生影響力的能力。

由此看來，信仰者作為一個在現世中的行動者，其雖然以「彼岸」為目的地，但卻仍然必須以「此岸」為手段。也就是說，一面，行動者依循價值信念為其行動方向的指引，意即，以「價值合理性」為行動的指向；但是另一面，在實際行動的過程中，行動者主要仍是受到現實環境（或是物質環境條件，或是提供理念落實的情境）的模塑與支配，因此展現為以「目的一手段合理性」為行動邏輯的結果。

## 6 基督徒面對「世界」的態度：「靈巧像蛇，馴良如鴿」<sup>97</sup>

Schluchter 根據 Weber 的論證而指出，一面來說，在一個「除魅了的世界」中，救贖宗教無法，理性科學亦不能，再作為現代人追尋圓滿意義解釋的依歸；另一面來說，對 Weber 而言，其實重點也不在於該有怎麼樣的「解法」，而毋寧是該有怎麼樣的「態度」：

---

<sup>97</sup> 此段解經應用出自《新約聖經》〈馬太福音〉耶穌對受差門徒的囑咐：「我差你們去，如同羊進入狼群，所以，你們要靈巧像蛇，馴良像鴿子」（太十 16）。

現代生活的問題並不是要這樣或那樣地來解消二元論上的緊張，而只能是在種種緊張關係中——在應然與實然的緊張中，在信念與效果的緊張中，以及在拒斥現世與承認這麼一個解除了魔咒的世界有其「自身固有權利」的緊張中——維持著生活。(Schluchter, 1986: 36-37)

從Weber的理論基點來看，「心志倫理」和「責任倫理」這兩個概念，所代表的其實就是兩種「信仰結構 (Gesinnungsstrukturen)」，以及與之相應的兩種「態度立場」(錢永祥譯，1991: 113)。而根據此處訪談分析的結果，當信仰者面對這一個他身處其中、憑藉於之、但卻非歸屬之的「這個世界」時，其主要乃是採取一種「以責任倫理為前提的態度」：正視現實，承認並將世界的「無理性」(「除魅後的現實狀況」)列入行動的考慮；事先瞭解「魔鬼力量」的作用<sup>98</sup>——人如果沒有瞭解它們，便只能束手無策地聽憑這些魔性力量的擺佈，而缺乏了對「後果」的責任。

相對於 Weber 以「人若打你右臉，要把左臉也轉給人打」為例所說明的宗教之「絕對倫理至上」的情形，遵循此處「靈巧像蛇，馴良如鴿」之信念的信徒則將可能採取截然不同的反應。

「支長老」指出，基督徒身處於商場爾虞我詐的情況中，一面要注意千萬別牽涉進那些虛偽及違法之事；但另一面也要「訓練」在這種景況中保持「精明」應對。「小芬」本身擔任金融機構的證券交易員，每天主要的工作除了處理頻繁的金錢交易外，還要面對與客戶之間的各式互動狀況。訪談間，她也曾指出，對

---

<sup>98</sup> 所謂「魔鬼的力量」，或是指著「在道德上堪慮」的、武力的手段，或是指著內在於人格中，「平常人身上這些平常的缺陷」，如：缺乏承受挫折的能力、缺乏堅持到底的毅力、缺乏面對現實真相的勇氣等(錢永祥編譯，1991: 228; 231; 235; 236; 238)。

她而言，每天的生活都像在面對挑戰。在個人職務、金錢交易、資訊流通（如：商業機密）、與人情互動之間，她必須維持著「清明的心思」，合適地與他人應對進退，並處理一些在商場中會面臨的突發狀況。

很多弟兄姊妹都是去商場上經歷之後發現，人心是詭詐的，就像箴言上所說的，人心比萬物都要詭詐。但是這是訓練我們，我們能夠靈巧像蛇，我們裡面馴良像鴿子。我們在商場上要精明，但是我們千萬不要牽涉到那些虛假甚至是違法的事情。（支長老 C2-08）

馬太福音說到，我們要靈巧像蛇，純真如鴿子。因為我們是生長在屬人屬地的環境裡面，我們無法隔絕這一切屬人屬地的事物。所以很重要的是你要有一個清明的心思，譬如在職場中，你還是要去跟人家應對進退，你還是要去面對處理一些商場中的突發狀況。（小芬G2-04）

從以上受訪信徒的自述中可以分析而得，對信仰者來說，他們一面希望維持出自其信徒身分該有的特質；但另一面也不想要放棄個人處身於此世，基於其外在環境該有的權利與保障。前者可說是「馴良如鴿」的態度原則，後者則是「靈巧像蛇」的態度原則。對於基督徒而言，這兩種態度原則並不至於互相衝突，反而是互相結合、互補的。在此，再次看見「神聖」與「世俗」在個人內在人格中的化解與融合。

此一取徑雖然由宗教倫理一方提出，但是在實踐層面上卻主要取決於行動者個人的「俗化特質」：行動者乃是依據自身對事件的背景知識、對當下情境、利害關係、可用資源的斟酌衡量等，而來決定何時「像鴿」、何時「像蛇」。此種抉擇取徑乃是截然不同於遵循「心志倫理」者所表現之，以「絕對倫理」為唯一指

導原則的行動取徑。

## （二） 對教會教導中普遍存在之概念與觀念的反省

在「職涯場域」相關議題的討論中，受訪信徒一面針對其對於「世界」的看法以及信徒與「世界」之間的關係有所詮釋，另一面也針對普遍存在於教會教導中的某些概念及觀念有所反省。

### 1 反思一：再思何謂「純商業」？

倪柝聲在《初信造就》關於職業的教導中曾指出，基督徒最好不要從事「純商業」、不要去「白賺人的錢」。至於所謂的「純商業」以及「白賺人的錢」的行為，是指人未付出勞力，而僅藉著「買進賣出」即從中獲利的情形。

針對此一「純商業」的說法，有受訪信徒提出另一種思考。「大衛」認為，其實所謂「買進賣出」的商業手法，不一定是「未付出勞力」的。譬如在夜市擺攤販賣批發貨品的人，他們也是付出勞力去選貨，並付出腦力思考如何行銷等。因此不能說其全然未付出努力。另一方面，大部分的行業，包括設計、研發的工作，其實最後的目的都是「商業的」、買賣的，都是希望有所獲利的。因此，在現代多元化經營、鼓勵各式商業創新取徑的社會中，何謂「純商業」，或者是否有所謂的「純商業」，是一個值得再思考的問題。

但是我覺得像是「格子趣」寄賣或是夜市擺攤，這些都還是要去經營、要付出，這些人要賣的是行銷，他不是只是買進賣出，這個東西我也不知道怎麼講。現代社會鼓勵年輕人創新、創業，也有所謂「微型創業」社會的說法。

另一方面，即使他是工程師的背景，是做研發的工作，但是到頭來他的確是一個商人，因為他的目的就是要把他做出來的東西賣給別人。(大衛 H2-02)

此次受訪者中另一位男性信徒「羅傑」也提到，在他個人的觀念裡，其實每一個行業的目的都是要「賺人的錢」；而「轉手獲利」這類的事其實是「很正常的」。他舉例指出，包括國家政體本身，作為一個所得重分配的「合法」機構，其也必須持續進行投資經營並追求獲利。

我的職業觀，我比較不會去聚焦在做什麼職業是去賺人的錢，因為，每一個職業它可以賺錢，都是因為賺人的錢，所以他才能賺錢。所以其實無論做什麼行業，都是賺人的錢。(羅傑 I2-01)

所以就我自己的觀念，我覺得有關於投資或者是買進賣出轉手獲利這類的事，其實是很正常的。因為其實你在公司上班，雖然你不是第一手作這樣的事情，但是集結眾人在職務上所盡之力，公司最後所做的也是這樣的事情。就算是國家也是一樣，國家也是收人民的稅，輾轉地進行投資等事項。(羅傑 I2-03)

## 2 反思二：是否會被錢財「霸佔」，問題在於人的心，而不在於錢多錢少

一般說來，基督徒財富倫理可以分為兩個方面。第一是積極鼓勵的財富觀，認為錢財只是工具，而基督徒賺取錢財、積累財富的目的是為著提供教會事工所需，以及為著「榮耀神」；第二則是消極禁止的財富觀，認為「錢財是萬惡之根」，因而囑咐信徒勿刻意追求財富，甚至要甘於平凡、貧窮。

據此進一步考察「地方召會」在金錢觀方面的教義教導與講台信息發現，其

整體而言並不偏向任何一種態度，而毋寧是包容兩者並取其中庸的。其一面指出，信徒必須認識錢財的本質：是「不義的」、是「與神相對的」；但另一面也指出，當信徒使用錢財時，個人的態度與心意必須是「正確的」——使用錢財的目的是為著「榮耀神」，並為著「神工所需」。也就是說，其引導信徒將關注的焦點放在「目的」本身，而不是放在「工具」本身。

以下援引受訪者「小琪」的說法為代表：

我們當然說，我們不能事奉神又事奉瑪門，但其實，不管你有錢或說你沒錢，你如果很看重錢這個東西的話，你就是會被它霸佔啊。老實說，沒錢的人不一定就不會被錢霸佔，反而他可能有許多煩惱，煩惱怎樣能夠有更多的錢；反過來說，有錢的人也不一定就是會被錢財霸佔啊。（小琪 J2-13）

所以我覺得你的職業是什麼，或者你賺多少錢，這個跟被錢財霸佔不一定有直接的關係耶。因為無論是學歷或者是職業，這些東西對我們來說都是工具，都只是一個外在的憑據。所以最主要的是，錢能夠維持我們一切所需，當然也能夠供給教會的需要等。但你是不是真的把它看成工具，還是說那個對你來說，是你的財產，是你的所有物，是你要去抓奪，你要去保有，你會想要去得到更多的東西？（小琪 J2-14）

此一思想轉化的效果，乃是藉著將錢財視為一種「工具」，來貶低其與「神」對立的力量，並且，也緩解了信仰者處於兩者間的矛盾處境，而在相當程度上解除了信徒中間無形的一種、對於賺錢的心理障礙。在此，一個信徒是否會「被錢財霸佔」，或者是否落入「錢財的網羅」中，這一類問題的判準，已從針對個人外在表現的評比（從事何種職業、所賺多寡等），轉為對於個人內在心意態度的



檢視：其是將錢財視為「工具」，抑或視為「目的」？

### (三) 對個人意見與教會教導間之「不一致性」的說明與澄清

受訪者一面針對相關議題概念有所反省與再思，另一面也針對個人意見與教會教導間「有所出入之處」予以說明與澄清。從信仰者此種「附加解釋」的傾向可以看出，信仰理念以及教會教導在其身上仍據守一定程度的「穩固」地位。當個人「主觀優先性系統(the subjective system of “ultimate”)」與此一「官方模型(the “official” model of religion)」產生不一致情形時，信仰者因此傾向於主動「捍衛」既有的「官方模型」(Luckmann, 1967: 79; 81-83; 86-90)。換句話說，信仰者意圖藉著解釋「不一致性」的來源——目的其實是想表達兩者間的「一致性」——以化解個人觀點與教會教導間的緊張狀態。

研究者將本研究受訪信徒的解釋說法歸結為三種解釋模式：第一種是將個人的觀點與教會教導間的「不一致性」歸結為兩者「強調重點不同」；第二種是認為兩者間的「不一致性」來自於「傳講情境不同」；第三種則是將「不一致性」歸結為兩方觀點所依生的「時代背景不同」。

#### 1 解釋一：強調重點不同

我的重點是對於實際生活的考量，而其實我覺得倪弟兄他講的時候是重視個人存心的問題，因為如果一個弟兄他純粹搞商業，他很有可能把這種東西帶到召會裡頭來。我是覺得是存心的問題啦！不然你看倪弟兄他自己本身會製藥。那時候有弟兄要到台灣來，他還把他製那個藥的方法給那個弟兄，要他用這個去賣錢。(愛倫 F2-05)

## 2 解釋二：傳講情境不同

倪弟兄在講這話的時候，他是在公開的場合講的。公開的場合就不是針對某一個人在講的。相對來講，在公開場合去講論這樣的信息，對於在從事這樣行業的人、聖徒，他聽到的感覺是不一樣的。在公開的場合，會讓人裡面種下一個感覺，等到哪一天神對他說了話，那他可能會去解決這件事情。但是如果你是單單地對一個人講的時候，很可能這個人就不會再來了。所以我覺得這是有一個不同的。(大衛 H2-08)

## 3 解釋三：時代背景不同

我覺得倪弟兄他並沒有錯，但是因為這是一個時空的轉換。現在這個時代已經不可同日而語了。你看現在的媒體科技真的是無遠弗屆，所以我也必須跟上這個時代的腳步去走。像以前沒有電腦電視這些媒體，所以你所獲得的資訊都是封閉的。以前是一個非常保守的社會。但是在現在這種時空之下，其實我覺得，做正當的投資是可以被接受的。當然我們不是一種賭博的心態。(小芬 G2-05)

我認為倪弟兄的話是有當時時空背景的原因，我的意思是這是一個時空的轉換，我鼓勵弟兄姊妹能夠作正當的投資，然後可以將你所賺得的錢依然奉獻給主。像現在很多聖徒外出開展，很多聖徒在教會中服事，其實都是需要一些財物支援的。我們可以把我們有的，再去服事別人。(愛倫 G2-02)

Luckmann指出，捍衛「官方模型」可信性的努力成功與否，取決於各種因素。其中最重要的是此一據有地位之神聖世界「邏輯」的靈活性，以及既定宗教

專家團體對其「官方模型」之宣傳的有效「壟斷」(Luckmann, 1967: 81)。以 Luckmann 的觀點檢視這三種解釋模型發現，本研究受訪信徒「捍衛」其「官方模型」的方式主要在於「提升其靈活程度」<sup>99</sup>。並且，此一靈活性的提升是分層坐落於「個人主體脈絡」、「當下情境脈絡」、以及「時代環境脈絡」中。

### 三 尋找「平衡點」：回歸個人主體性

檢視受訪信徒針對此一從商議題的各式反思觀點發現，面對信仰理念（教會教導）與現實生活實際考量間的矛盾與衝突，信仰者總是會積極尋找一個「平衡點」，以化解此間的緊張性關係。並且，此一「平衡點」並非被置放於神聖領域中，也非被取得於人間法則中，而毋寧是尋得於個人的主體性之中。

舉例來說，當考量基督徒從商之合適性與否的問題時，有的受訪者會提出，現實世界就是一個商業的世界，無論信徒或非信徒，都是生存於此一憑藉著商業而運轉的世界之中。對於信徒而言，若要在信仰理念（例如：基督徒要避免涉入過多商業行為與手段）與現實生活間取得平衡，則必須回歸檢視個人的存心動機。在此並沒有針對行為對錯的評斷，而是端視個人的存心動機為何：就著信徒從事商業投資行為而言，究竟其動機是儲蓄投資，還是一種投機心態？

另外，也有受訪者指出，其實在宗教倫理一面，並沒有硬性規定什麼可以作，什麼不可以作，這些事情其實就像一個孩子長大了之後，是能夠自己判斷的。神給人自由意志，人可以自由選擇、判斷，然而這一個自由是有尺度、有原則的：個人的心總不要受任何事物挾制。「凡事都可行，但不都有益處；凡事都可行，但總不受其挾制」——在此，判斷與抉擇的責任全權交付予個人權衡——「個人

---

<sup>99</sup> Luckmann 所提出的另一個方案——既定宗教專家團體對其「官方模型」之宣傳的有效「壟斷」——在本研究受訪信徒的自述中並沒有明顯的表現出來。

主體性」因此成為在中達成平衡的支點。

(一) 端看個人的存心動機：是投資？還是投機？

其實你說從商，我們現在的社會就是這樣的啊。你有買也有賣，若是沒有產品也沒有消費，這個世界就很難滾動。但是如果有人真的是在賣什麼黑心商品啊，只是為了牟取暴利，這是不可以的，這個連提都不用提。所以我覺得說要看你今天買什麼東西，你賣什麼東西，還有，你的動機是什麼？(小芬 F2-03)

我覺得，老實說，我並不是很認同你就是一定要避開商業這樣的說法，因為這些東西就是充斥在我們所生活的這些世界裡面啊。你就算不賣你也要買啊。因為現在的生活就是這樣。那只是說，到底我們是汲汲營營在其中追求那個獲利，或者是追求那個成就感，還是說，其實你能夠用這些獲利，用在你認為值得的事上。像有些人就是再把它奉獻在教會裡面。那有的人或許就是用在他自己的生活，或者說提升他自己的某些生活品質所需要的東西上面。(小琪 J2-07)

(二) 原則：凡事都可行，但總「不受其挾制」

我覺得這是看個人的。這就像說，小孩子時你要告訴他這個能做這個不能做，但是孩子長大以後就應該可以自己判斷了。這個東西如果你覺得你是在儲蓄，那就跟別人炒股票的動機不一樣，那些是投機。如果你是投機式的，那你的心就會一直放在上面，今天漲到幾點了？對不對？真的啊！所以，凡事都可行，但不都有益處；凡事你都可做，但是總不要受它挾制。神給人自由意志，但是這個自由是有尺度、有原則的。(愛倫 F2-06)

#### 第四節 小結

本章訪談分析的焦點，主要是要探討基督徒在宗教信念、教義教導之影響下，當面對現實生活層面中有關「職涯場域」的諸項議題時，其所經驗之「信仰」與「現實」間的緊張關係，以及在此矛盾、抉擇處境中，其所採取的行動取徑、詮釋模式與緩解途徑。其中，根據受訪教會的宗教倫理以及受訪信徒的自述，研究者選取出「在職基督徒的時間分配與取捨」以及「信徒從事商業投資行為的適當性」這兩項較具有信仰與現實間張力關係的議題，作為深入探討的主軸。

##### 一 「在職基督徒的時間分配與取捨」

首先，在「時間分配與取捨」的議題中，由於信仰者受到一種「信仰優先原則」之宗教信念的影響，因此在現實生活中，當其實際執行時間分配與取捨時，常會經驗到一種掙扎矛盾的心理歷程。根據本研究的訪談分析，信仰者於此通常會採取兩種行動反應：一為傾向信仰體驗的抉擇取徑，二為偏向個人意念的抉擇取徑。

前者是指信仰者在抉擇歷程中傾向選擇與「神聖意志」同調，遵循「信仰優先原則」——時間安排上以信仰活動為優先順位。在此類受訪信徒的自述中，經常可見一種關於「信仰體驗」的正向敘事，而此也成為其往後面對相同抉擇情境時的關鍵影響因素。

後者是指信仰者在抉擇歷程中主要偏向以「個人意念」所屬意，而非信仰理念所指向者，為其執行時間分配與取捨時的行動依準。當「信仰活動」與「世俗活動」在時間上衝突時，此類受訪信徒表示，其通常會依照「個人興趣及喜好」，

選擇符合個人意念的時間安排方式。換句話說，對此類行動者而言，抉擇的指導原則主要在於個人的「主觀感受」與「偏好傾向」，而非信仰理念或靈命價值觀的引導。然而，雖然其主要以個人意念為抉擇的依準，但是，來自於宗教倫理（包括信仰團體中其他信徒的感受）與個人意念間的拉扯及矛盾心結，卻並未有絲毫消滅。

根據訪談分析結果，當面對矛盾抉擇處境時，此類型受訪信徒的「自我緩解」之道表現如下：受訪信徒一面以「自我標籤化」的方式，藉由主動將自己定位為信仰團體中的「邊緣人」，或是未達某種「靈命程度」者，來緩解個人內在的矛盾心境；另一面，其也藉由表述不同於主流的觀點，來化解受限於信仰理念框架時的壓力；最後，信仰者在此突破性的思維中，也進而發起一種對於「靈命價值觀」的反思——強調日常性「靈命經營」的重要性以及重視個人性「靈命責任」的態度。

## 二 「信徒從事商業投資行為的適當性」

此一議題所探討的焦點主要是在於「俗世商業行為」與「信徒靈命發展」間的緊張關係。訪談分析結果顯示，信仰者面對此一議題時，一面，其承認在信仰理念與現實考量之間，確實存在著諸多矛盾與爭議的情境；另一面，其通常會採取一種主動運用詮釋權利並進行「反思性」（reflexivity）思考的積極態度，而不會是一種遠避式的消極態度。而在受訪信徒所表述之各式詮釋觀點中，又以「基督徒與『世界』之關係」的討論最具有根源性意義。

本研究受訪信徒對於個人與「世界」之間關係的論述主要從六個方面呈現。這六方面的標題分別是：基督徒的「自覺」、基督徒的「此世旅程」、基督徒取之

於「世界」的資源、基督徒在「世界」中的任務、基督徒要有「屬世的影響力」、以及基督徒面對「世界」的態度。茲將此一部份的研究分析結果呈現如下：

一面來說，信仰者對於其身處於此世中是有「自覺」的，其認清自身「生存於此世」的事實；但另一面來說，在其信仰認知裡，這一個「此岸現狀」卻是「暫時」的：對信仰者而言，其生存「此世」中，是作為一個「客旅」或「寄居者」。研究發現，此種「現世暫存性」的信仰理念，對於信仰者的行動心理有著極大的影響力，其經常成為指引信仰者「此岸行動」之抉擇歷程發展的基礎價值觀點。

再者，雖然基督徒視此世為「暫途」，然而，這並不表示其必然持著一種退避無謂的「消極」心態。反而，根據本研究訪談分析結果發現，面對源自於世上的學問、技能、以及來自人生歷程各樣環境的訓練，基督徒基本上具備的是一種「現世取向」的積極心態：將這些訓練都視為其完成「此世任務」的裝備與資源——「埃及的知識」與「推羅的技巧」。而對信仰者來說，其在此世中所領受的「職責」與「任務」，簡單地說，就是要發揮個人正面的「影響力」，一面是要為信仰「作見證」，一面是要為現世「立標竿」——「作見證的器皿」並「作鹽作光」。

研究發現，信仰者此一汲取「俗世資源」以成就「神國大業」的心態，成功地「合理化」了其各種「現世投入」的行動抉擇。因此，在相當程度上，也緩解了信仰者在「神聖」與「世俗」間的抉擇困境——在此，存在於個體內在之「神聖」與「世俗」間的堅固壁壘已然消失，取而代之的，是統一於個體內在的一種人格倫理特性：一種積極進取、在本職內盡責的「現實取向」的人格態度。可以說，基督徒面對現世是有「職責感」的，而這一種源自於信仰理念的「現世責任感」也成為指引其日常行動抉擇的基本準則。

順著以上有關基督徒「此世任務觀」的討論，另外一種與之相應的觀點則是指出：基督徒若期待能夠在「信仰層面」發揮正面影響力量，那麼其最好在「俗世層面」也具備足以產生影響力量的「資本」與「能力」。也就是說，行動者一面依循價值信念為其行動方向的指引，意即，以「價值合理性」為行動的指向；但是另一面，在實際行動的過程中，行動者主要仍受到現實環境的模塑與支配，因而展現為一種以「目的—手段合理性」為主軸行動邏輯的結果。

整體而言，基督徒面對「世界」的態度，可以歸結為，如「靈巧像蛇，馴良如鴿」此句宗教倫理金言所表現的彈性實踐原則。此一取徑雖然由宗教倫理一方提出，但是在實踐層面上卻主要取決於行動者個人的「俗化特質」：行動者乃是依據自身對事件的背景知識、對當下情境、利害關係、可用資源的斟酌衡量等，而來決定何時「像鴿」、何時「像蛇」。此種思考模式與抉擇取徑截然不同於遵循「心志倫理」者所表現的，以「絕對倫理」為唯一指導原則的模式——如 Weber 以「人若打你右臉，要把左臉也轉給人打」為例所說明者。

總結地說，當信仰者面對這一個他「身處其中」、「憑藉於之」、但卻「非歸屬之」的「世界」時，其所採取的主要是一種「以責任倫理為前提的態度」：承認現實、考量當下情境、將世界的「無理性」（「除魅後的現實狀況」）以及個人的限制列入行動考慮的態度。對於這樣的人來說，雖然真相令人不快，但他卻仍然能夠鼓起勇氣、堅毅面對，並且全力以赴，擔負起他當下的責任與工作。這就如同 Weber 在〈學術作為一種志業〉的演說中，那強而有力的結語所表達的：

只憑企盼與等待，是不會有任何結果的，我們應走另一條路；我們要去做我們的工作，承擔應付「眼下的要求（Forderung des Tages）」，不論是在人間的事務方



面，抑是在成全神之召命的志業（Beruf）方面。（錢永祥編譯，1991：167）

在此，「責任倫理」作為一個「前提」，主要並不是為了「排解」諸神間的爭鬥，而是被視為一個「前提的」人格特質、生活態度與行動實踐的準則。也就是說，面對著現代社會生活現實中，諸價值神間「永恆的爭鬥」，以及內在於個體人格中「無法緩和的對立」，現代人必須培養、具付一種「責任倫理」的人格特質：「在正視生命的諸般現實時，那種經過磨練的、一無旁顧的韌性，和承受這些現實以及在內心中料理這些現實的能力」（錢永祥編譯，1991：236）。



## 第四章 人際關係層面

「人際關係層面」是在信仰者的行動脈絡中來探討，究竟「人際關係」與「人神關係」彼此間的影響方向與可能的情況為何——例如：是減弱或是強化<sup>100</sup>？具體來說，基督信仰者作為一個在人際網絡中的行動者，當其面對世間的「人際關係」與神聖領域的「人神關係」互相矛盾與衝突時，其心理層面上的反應、實際行動上的抉擇取徑，以及相關的影響因素為何？

### 第一節 「地方召會」中與「人際關係」相關的宗教倫理

在此所涉及的「人際關係」宗教倫理有如下幾項：關於「交友」、關於「兩性交往」、關於「擇偶」，以及，關於「兩性地位」的宗教倫理。以下將根據「地方召會」的教義詮釋、講台信息以及本研究受訪信徒的訪談自述，整理列出各項宗教倫理的內涵取向以及例證說明。

#### 一 有關「交友」的宗教倫理

研究者整理出「召會」信徒的「交友觀」有以下幾種類型：「福音取向」、「教會取向」、「單向影響」、「自然淘汰」、以及「非此即彼」的交友觀。

---

<sup>100</sup> 研究者探討此一議題的發端，乃是受到吾師林端教授一篇文章的啟發：〈依違於普遍主義與特殊主義之間〉（1994：13）。林端教授在此篇文章中提到「異教儒家化現象」時，補充了一個注解指出，其曾經觀察一個中國人自己創立的、本土的基督教派，而發現到一個現象：在此一教派中，「人倫關係」不但未因「人神關係」而減弱（「人神關係」受到「人倫關係」挑戰及減弱的例子如：基督教在中國人社會傳教困難的經驗事實），反而後者還強化了前者。林端教授認為此一現象是值得進一步探究的。

### (一) 「福音取向」的交友觀

「福音取向」的交友觀所內涵的是一種「分享」的心理，所謂「好東西要跟好朋友分享」是此類取向交友觀者的想法。對這一類信仰者來說，其與朋友之間的關係是一種「福音的關係」，朋友是其「分享」（意即「傳福音」）的對象，其所「分享」的內容則是個人對信仰對象以及信仰之好處的實際體會與經歷。

這個經歷是這樣，我們無論如何當然要有朋友嘛，但你會不會把好東西跟好朋友分享？我們信了主之後，這個主是很好啊，那你有沒有跟好朋友說過啊？所以其實就是這樣，我們可能也不太會說，但是我們信了主以後，裡面有那個喜樂，或者你覺得主對你有什麼實際的經歷、幫助，那你會跟你的好朋友講。你的好朋友覺得很希奇他就會來看看。（陳媽媽 A5-01）

但是，我覺得與世界朋友的關係是一種福音的關係。其實我後來跟我的同學朋友越來越少聯絡，現在感覺有一些後悔，因為當時沒有把握機會，沒有把福音傳給他們。現在因著更久沒聯絡了，突然聯絡他們也不好，也不容易。在教會中看見許多弟兄都帶他們的同學來聽福音，這個我覺得很好。我當初沒有做。（羅傑 I5-01-2）

所以我覺得我們也不需要太勉強去做什麼事情，好像要遠離朋友等等的。而且你想想看，如果沒有朋友，也就沒有傳福音的對象啊。（愛倫 F5-01-4）

### (二) 「教會取向」的交友觀

持有「教會取向」的交友觀的信仰者認為，基督徒應當與教會中其他的信徒

成為「屬靈的同伴」。其看重與其他信徒之間的關係更勝於看重與「世俗朋友」之間的關係。面對「屬世的友伴」——「世界上的朋友」，此類取向信仰者的態度，是希望轉變其成為「屬靈的同伴」——「真正的朋友」。

我們應該是盡量跟弟兄姊妹成為屬靈的同伴。如果教會有活動的時候，你也可以約你的好朋友，讓他們來看看召會生活，最好的當然就是，你的好朋友成為你教會中的屬靈同伴。(陳媽媽 A5-03-1)

最後，真的是要看見，弟兄姊妹就是弟兄姊妹，他們才是真正的朋友。世界上的朋友，就是，要把他們變成，弟兄姊妹，(笑)。(羅傑 I5-01-3)

### (三) 「單向影響」的交友觀

「單向影響」的交友觀所內涵的是一種「相對位置關係」，如受訪者「支長老」所說的比喻：信徒好像一個人站在桌子上面，而「世俗朋友」則如同一個人站在桌子底下，雙方企圖互相影響，但居高者（信徒）卻較容易被拉扯下來；另一方面，其若是想要「拉拔」居低者（世俗朋友）也是極其不易。「支長老」藉此比喻來說明與「世俗朋友」來往的「風險」（意指對信徒靈命光景造成「負面」影響），以及基督徒應當要有幫助朋友「脫離世界」、「提昇」其生命層次（意即對世俗朋友產生「正面」影響）的職志。

聖經上所說，與世界為友就是與神為敵，這句話的意思是要提醒信徒不要被世界拉走。有一個比喻：一個人站在桌子上，一個人在桌子底下，這兩個人來拉一拉，是下面的被拉上去容易，還是上面的被拉下來容易？(訪：上面的被拉下來容易。)所以這裡要告訴我們，不要被朋友拉下去，我們不要受他們影響，反而我們要影

響他們，給他們好的影響。(支長老 C5-03)

此類交友觀看似立基於一種相對「不平等」的關係——信徒「居高」，而非信徒「居低」。但進一步檢視卻發現，此類交友觀其實根源於一種「在世卻不屬世」的宗教倫理。換句話說，在此所指涉的，並非一種在同一現實中的「不平等關係」，而毋寧是一種兩造處於不同範圍者的關係——「神聖」與「世俗」之間的關係。故，信仰者因此可能生發出一種，企求從「神聖範圍」發揮對「世俗範圍」之「正面」影響作用的「單向影響」交友觀：要將「世俗」轉為「神聖」。

耶穌是稅吏和罪人的朋友，祂為什麼能夠是他們的朋友呢？因為主並沒有嫌棄遠避他們，主跟他們在一起生活、吃、喝，但是並沒有跟他們同流合污。我們在世界我們卻不屬這世界。這就是我們對交友的態度。(支長老 C5-02)

#### (四) 「自然淘汰」的交友觀

「自然淘汰」的交友觀表達出一種「直線式」發展的「進化」觀點，其認為信徒靈性生命發展的「自然結果」即是「世界的朋友會越來越少」。在持此類觀點之受訪信徒的口語中經常可以聽到如下說法：「這是必然的」，或者，「這是自然而然的」等。

受訪者「小芬」是這樣描述自身的經歷：

以前我就是有一群朋友，我們會一起打羽毛球，然後再一起去唱歌，每個禮拜的生活就是這樣。可是就不知道從哪一刻開始，就是這樣自然而然的，我越跟弟兄姊妹在一起，以前的那一種生活我就會慢慢去撇下了，我也不會覺得怎麼樣。(小

芬 G5-02-1)

我是相信神的生命會在人的裡面慢慢地增長，當神的生命多一點，你在外面屬世的關係就少一點。這是自然的，也是慢慢的。所以不需要那麼急。反而太急的話，會讓妳服事的人有一個壓迫感。(小芬 G5-03)

另外，「支長老」從牧者的立場出發也指出，他認為，在教導青年人與「世俗朋友」交往的事上，其實不一定需要說太多，因為信徒與「世人」交朋友，「就像一滴油在水中一樣」，是很難融合的。因此，只要青年人持續走在信仰的道路上，其與世俗的關聯（「世界的朋友」）「必然」會越來越少。

事實上我們越走主的道路，世界的朋友就會越來越少，這是必然的。我們跟世人交朋友就像一滴油在水中一樣，是很難融合的。所以也不一定要跟青年人說太多，因為這是自然而然的。(支長老 C5-04)

從「支長老」所舉的例子（油與水）可以看出，此類信仰者所認知之「自然淘汰」的結果，其實同樣是根源於一種「信徒與世人乃是分屬不同範圍（性質）者」的信仰信念，亦即，根源於一種「神聖」與「世俗」之二分關係的思考觀點。如同受訪者大衛所明言的：「因為你們的範圍……不一樣」；也如同「廖媽媽」所說的：「不同的生命有不同的生活方式。」

一個人若是有一個正常的基督徒生活、召會生活，他跟以前的朋友的确自然而然就會比較淡。這並不是教導來的，這是自然而然的。因為你們的範圍、你們的方向都不一樣。(大衛 H5-02-2)

任何一種生命都有那種生命的生活方式，不同的生命有不同的生活方式。一個人信主以後得著了神聖的生命，他一定會漸漸看不慣那種不適合神聖生命要求的東西。那他怎麼可能以信主前的標準和方式與人來往。(廖媽媽 B5-01)

對於信仰者而言，「範圍」的設立者並非信徒自身，而是信仰對象（「神聖生命」）本身。並且，此一「範圍」的外廓，即是信仰者「意義世界」的界限框架——對其而言，何者「具有意義」，即在界限內；何者「不具有意義」，即在界限外。如同受訪者「小芬」的自白所表明的：對她來說，與「世俗朋友」的交往「已經沒有什麼意義」了；反而，與「弟兄姊妹」的聚集才是帶給她「真正喜樂」的生活。

當然他們現在還是會邀我啊，可是我覺得那對我來講已經沒有什麼意義了。反而每個禮拜的聚會，每次跟弟兄姊妹們在一起，才是帶給我真正喜樂的生活。(小芬 G5-02-2)

#### (五) 「非此即彼」的交友觀

「非此即彼」的交友觀強調信徒必須持有一個「絕對」的態度。持此類觀點之信仰者的想法是：如果信徒不能「很絕對」，那就會變成一個「中間人」。

越走主的道路，妳會發現，妳的世界會跟他們越來越不一樣。如果妳不能很絕對，那妳就變成一個中間人了。(筱慧 05-01)

檢視此類受訪信徒的自述，發現他們都描述一個共同的歷程：與「弟兄姊妹」越來越親，與「屬世朋友」越來越淡。可以說，這種近似「零和結局」的交友狀

態是持此類交友觀者的共同體驗。以下引用「小芬」和「羅傑」的自述為例：

這些年來我與弟兄姊妹的關係越來越親，聖徒們真的就像是我自己的親人一樣，反而是這群屬世的朋友的交情就越來越淡了，人家也不會來找妳了。妳就覺得妳的生活越來越正常。（小芬 G5-01-3）

但是，就真的越來越跟弟兄姊妹接觸越多、越生活在一起，世界上的朋友就越來越沒有聯絡。因為許多時候他們邀約我，但是，我要去聚會，所以我就不能跟他們去。久而久之，他們也不邀我了，因為他們知道我一定有事不能去。（羅傑 I5-01-1）

根據「羅傑」的說法，其之所以會與「世界上的朋友」越來越沒有聯絡，原因是他看重教會的事務過於看重朋友的邀約，久而久之，朋友們也就不會多加邀約，而因此漸行漸遠。從這裡可以看出，「非此即彼」的交友觀其實包含著「自然淘汰」的交友觀，兩者實為一體的兩面，只是後者強調「神聖源頭」的力量，而前者則強調信仰者個人的主觀抉擇。

## 二 有關「兩性交往」的宗教倫理

研究者整理出「召會」信徒的「兩性交往觀」有以下幾種類型：以「人性常理」為原則、以「進入婚姻」為前提、以「傳揚福音」為目標的交往觀。

### （一）以「人性常理」為原則的交往觀

此類交往觀認為，基督徒與異性交往，絕不能忽略對於「人性常理」層面的



考量。例如：兩個人是否受彼此吸引、兩個人合不合得來、兩個人在一起是不是真的快樂等。受訪信徒認為，若只是一昧地強調與同樣信仰者交往的倫理，而忽略對於「人性常理」的考量，則毋寧將陷入一種「不合常理」的責難中。

因為兩個人在一起，一定要有天然的吸引嘛，然後再慢慢瞭解其他方面的情形嘛。兩個人在一起是不是真的快樂呢？是不是真的享受彼此的同在？我覺得這還蠻重要的。兩個人合不合得來，這是很重要的。(愛倫 F3-02-2)

因為，在婚姻的事上，其實最強調的還是吸引嘛，你不可能硬把人家拆散，然後幫他介紹一個他根本素昧平生的一個人嘛。這不合常理。(大衛 H3-03)

## (二) 以「進入婚姻」為前提的交往觀

一般說來，當談到基督徒的「兩性交往觀」時，通常最常聽到的就是這一種，以「進入婚姻」為前提的交往觀點。此一觀點強調的是對於「婚姻神聖性」的看重，而此一「神聖性」所指的是婚姻的「神聖源頭」(「婚姻是神所設立」)以及「神聖使命」(婚姻在今世是為完成神的旨意)。

受訪者「心悅」表示，自己的觀念跟「時下的觀念」不一樣，時下的「兩性交往觀」可能只是尋找一個當時的情感寄託，而不一定考慮到將此一交往對象作為將來結婚的對象。但是對「心悅」來說，因其從小在教會中長大所接受的信仰理念傳輸，使她認定，一旦她與對方決定了交往，即是立基於一個進入婚姻的考量，也就是說，決定交往與對於婚姻的考量是緊密關聯的。

自己覺得跟時下的觀念不一樣的是，很多年輕人可能覺得說交往的目的可能就是

覺得說，有這個情感上的寄託，可是我自己覺得說，我們一旦認真交往就是希望將來就是要進入到婚姻。所以不是說只想到要交男女朋友，而是會覺得說我們交男女朋友是建立在為著婚姻的立場上。對，所以，我自己會覺得說，交往的對象也是考慮要作結婚的對象，而不是交一個只是為著當時的情形。(心悅L3-02)

### (三) 以「傳揚福音」為目標的交往觀

基督徒中間還有一種常見的「兩性交往觀」是以「傳揚福音」為目標的交往觀。此種觀點認為，信徒在生活中負有一個「傳揚福音」的使命，生活中所接觸到的人都該是「福音的對象」。更何況當對方是主動親近你、對你有好感的人，信徒更應該「秉持寬大的心胸」，把握機會分享信仰，「為主得人」，而不是持著一種強烈的「排斥心理」。

「小芬」在「召會」中照顧許多青年未婚的女性信徒，她經常邀請她們到家中用餐、聚會。這班青年女性信徒大部分屬於適婚的年齡，通常也都有交往中的對象。當對方並非是基督徒時，「小芬」多會鼓勵她們將對方邀請至她家中，讓對方有機會認識「召會生活」以及信仰的內涵。當研究者與其討論到此一議題時，她表達其個人的想法如下：

我的想法是，我們到外面去傳福音我們都去傳了，這樣一個主動來找我們的人，我們是不是也可以把他當作平安之子？不要有這麼強的排斥心理。像我們教會裡就有好幾對這樣的例子。(小芬 G3-02-1)

其實我就是希望青年弟兄姊妹秉持一個比較寬大的心胸，不管他／她是不是成為我們的另一半，總之他們是我們福音的對象。(小芬 G3-03-1)

有一個姊妹和我談到這樣的事情，有一個男的在追她，但是對方沒有信主，所以她就覺得不要。但是我就跟她說，妳為什麼不問一問主呢？如果因為妳的緣故他能夠認識主、相信主那不是很好嗎？然後她就說，可是他就為了要追我啊。我就跟她說，如果他追妳，但他同時卻也看到了主，那不是很好嗎？(小芬 G3-01-3)

所以我認為，既然信與不信是不能同負一轡，那我們為什麼不把他們帶進我們這個信仰中，使他們能夠與我們同負一轡，一同愛主、服事主呢？(小芬 G3-02-2)

與前項以「進入婚姻」為前題的交往觀相較，以「傳揚福音」為目標的交往觀並不強調以對方為「結婚的對象」，而是將對方視為「福音的對象」。持此類交往觀者因此認知自己是被賦予了神聖的使命，而在相當程度上紓解了當其與非信徒交往時的緊張困惑心境。

### 三 有關「擇偶」的宗教倫理

從「兩性交往觀」進一步往前，即可以討論基督徒的「擇偶觀」。在此，研究者整理出「召會」信徒的「擇偶觀」有以下幾種取向類型：「人性常理取向」、「信仰相契取向」、「信託神選取向」以及「事奉心願取向」的擇偶觀。

#### (一) 「人性常理取向」的擇偶觀

此類擇偶觀認為，基督徒選擇婚配對象時，絕不能忽略「人性常理」層面的考量。例如：對方的性情、背景等。如年長師母「廖媽媽」所指出的，不能說「只要是基督徒就可以作對象」：

婚姻不是說，只要基督徒就可以作對象，還是要問主，要好好禱告。如果只是說基督徒要嫁給基督徒，這樣子很危險啊！一個生命還沒有變化的弟兄，其實應該以他沒有信主以前的情形或標準來衡量，因為不是說信主以後就會馬上變好啊，這是需要過程的，而且還要看他認真的程度。我們要提醒姊妹們，還必須考量對方的天性，還有家庭傳統、背景、經歷、學識等。(廖媽媽B3-05)

廖媽媽且以過往聽聞過的真實事件為例證指出，若僅以「基督徒嫁娶基督徒」為唯一的擇配準則，而無視其他現實常理的考量，則有成為「負面婚姻」例證的「危險」：

以前有一位姊妹跟我交通，當時有一個弟兄追她，但是那個弟兄本身的天性比較差。另外還有一個沒有信主的，也是在追她，那個的品性卻很好。那一位姊妹問另一位年長的師母她該如何選擇，那位師母就跟她說，妳當然是要基督徒嫁給基督徒嘍，她就聽了師母的話。結果結婚以後非常的不幸，常常挨打。(訪：真的喔？嫁給弟兄耶！)(廖媽媽 B3-01)

## (二) 「信仰相契取向」的擇偶觀

受訪者「蜜妮」自述，年輕且未婚的她，原本並不排斥與未信者交往、結婚，但是當她理解體會到價值觀（信仰）對於兩方結合以及共同生活的重大意義之後，她改變了原本的想法，如今她的想法是，兩方若是在信仰方面有一致的看法，其婚姻生活才會走得長遠。因此，若交往的對象為非信徒時，對方是否願意接受信仰，將成為是否與之結禱的重要抉擇因素。

曾經我覺得教會男人都很大男人主義，我就很不喜歡。所以後來我也不排斥別

的，就是他還沒有信主的，我不會那麼 care。不過後來我又覺得，一對情侶他們要走入婚姻的話，我覺得價值觀這種東西，是非常重要的。那信仰就是一個很重要的價值觀，因為信仰就牽涉到你對未來的方向，你的生活態度。

兩個人就算很相愛，你們的興趣啊，你們的人格特質很合得來，但是你們對信仰卻有不可解的結，對未來有不同的看法，比如說，對方覺得說我就過一天算一天，那為什麼你要這麼緊張地過日子，他可能不能理解妳幹嘛每天晨興啊，妳幹嘛這麼累啊。或者週末要休息幹嘛要去教會啊等等的。本來是小事情，久了之後，因為步調不同，目標、方向不同，兩個人就越走越遠了。

所以我覺得，嗯，也許，在信仰這一方面，有一致的看法才會走得比較長遠。如果他不是信主的人，那我覺得如果說要走入婚姻的話，他願意接受信仰這一點是很重要的。(蜜妮 K3-03)

### (三) 「信託神選取向」的擇偶觀

與「蜜妮」相同，「心悅」也經歷價值觀點轉變的過程。從小成長在基督信仰理念傳輸下的她，原本就「知道」，「基督徒應當在凡事上相信神的預備」。但當面臨婚姻的抉擇時，她的心中仍然充滿掙扎與疑問：

我原本就知道，基督徒應當在凡事上相信神的預備，但是在婚姻的事上，也是後來才慢慢願意放下自己的感覺。其實要把婚姻交託給神，事實上也是，經歷很多的過程，也不容易啊。因為人就是會有自己的喜好啊，會覺得說神給我的會比我想選的更好嗎？(心悅L3-06-1)

然而，據其所言，當她「放下自己的感覺」，而信託「神的預備」時，在其後的婚姻生活中，她確實深刻地體會到，「神所預備的，是最適合的」。因此她指出，信徒在婚配選擇的事上，應當學習「信託神選」：

我自己當然有我的喜好和想法，可是事實上，有的時候，我自己認為我喜歡的對象，可能不一定適合我，或是說我的感覺會不準。但是神為我們所預備的對象，絕對是，最適合我們的。唯有神知道我們真正的需要，所以信徒應當操練信託神的預備。(心悅L3-03-2)

一面來說，信徒必須信託「神選」，但另一面來說，信徒內心也必須備有「藍圖」。以「心悅」來說，這是一個關於家庭經營的藍圖，而此一「家庭藍圖」是否能夠得到落實，與其所選擇的配偶是息息相關的。

那後來就慢慢體會，覺得說要把自己的婚姻禱告奉獻給主，因為我自己看我覺得很喜歡對方或什麼，可是也許就著我各方面來講，這個對象並不適合我。而這個不適合我還不只是說就著我的個性，而是對於我將來的家庭來講，我希望我的家庭是一個什麼樣的家庭真的是跟我的配偶是息息相關的。(心悅L3-04-2)

總地說來，「信託神選」取向之擇偶觀的中心信念即是「神所預備的，是最適合的」。而此一「適合」所指涉的，乃是婚配的兩方在各面上都「相配」：不僅在人性方面，也在理念方面，最後，也是在「靈命成長」方面。「心悅」在本段訪談的最後，有感而發地說到：

所以就覺得說，我們這個人啊，有很多的毛病、怪僻，是有菱有角的，是我們自己沒有辦法改變的。可是，神祂會量給妳一個最適合妳的對象，這個對象就是要

幫助妳在很多事上受調整、在生命上被變化。(心悅L3-09-3)

#### (四) 「事奉心願取向」的擇偶觀：「開家事奉」

「事奉心願取向」的擇偶觀可以說結合了「信仰相契取向」與「信託神選取向」之擇偶觀的內涵。

在「地方召會」的實踐倫理中，相當強調「開家事奉」(「家打開」)的實行。所謂「開家事奉」的實行，間單地說，就是信徒邀請他人(其他信徒、新蒙恩的信徒、或是未信者)來到自己家中，藉著「愛筵」(用餐)、聚會、或是接待住宿等「生活化」的方式照顧他人。藉著打開家、邀請人，信徒得以將信仰自然地、具體地傳達給他人。

此一實踐倫理在「地方召會」中長久以來被持續地、積極地推廣、傳輸，因此，其中的每一位信徒，甚至包括初進入「召會」者，對於此一實行都會有深刻的印象。以「恩予」個人的經驗為例：

我在美國讀書時來到召會。受浸之後就持續有召會生活。召會生活並不是總是到所謂的教會或教堂裡面去聚會，它也是到弟兄姊妹的家裡去聚會。雖然聚會人數不一定很多，但因為是在家裡，然後就是有那種受到顧惜的感覺，也在顧惜的情況之下被餵養這樣子。我覺得這樣的實行，讓我在還沒有結婚的時候，就有一個羨慕，就是結了婚就是要把家打開，可以愛筵弟兄姊妹，照顧新蒙恩的，或是比較年輕、單身的聖徒。嗯…所以我覺得當初我是如何被服事起來，對我現在如何去服事別人，影響應該是滿主要的。(恩予E9-01-2)

所以我們的觀念是：我們的家不是為了我們自己而已。對…以前會覺得結了婚很好啊，就是好像人生就到下一個階段，開始過所謂的兩人世界這樣子，但其實後來發現，更甜美的是你的家打開，你的家好像就是聖徒們的家這樣子。這也很幫助我們不要過兩套的生活，我們的生活就是一套的，而不是說表現在人面前是一套，私底下生活又是另外一套。開家事奉能幫助我們過一致的生活。所以這個信仰並不是一個宗教，對我們來說是一個生活，是一個很實際的生活。(恩予 E9-01-5)

從小成長於一個敬虔基督教家庭的「恩予」，留學國外時期接觸到「地方召會」，之後即穩定地留在「召會」中聚會。對她而言，由於自己受到其他信徒「開家事奉」的照顧，因此深刻地影響她對未來家庭的期望與信念，如：「結了婚就是要把家打開」、「我們的家就是聖徒的家」等。她也指出開家事奉對於個人家庭的好處，例如：幫助信徒的家庭過「一致的」生活，意即使信仰與家庭生活（日常生活）結合為一等。如此也呼應了前面所提到的「信託神選取向」的擇偶觀，其中對於「家庭藍圖」的執著理念。

另外一位，因著搬家的關係以及同事的介紹而接觸到「地方召會」的「小琪」也說明，其在經過改宗以及轉換教派的歷程後，之所以會選擇固定留在「召會」中，最主要的原因即是因為「很喜歡去弟兄姊妹家裡」。家住台南卻在台北工作、住宿，目前也還是單身的她，最快樂的事就是「到聖徒家中，與大家一同用餐、聚會」。當談到其對於婚姻擇偶的看法時，她很堅定地說，她的另一半「就是要跟她一起把家打開的人……」。無論對方一開始是不是基督徒，她最在意的是對方能不能夠理解、接納她「開家事奉」的心願，並一同配合。如此同樣也呼應了前面所提到的「信仰相契取向」的擇偶觀。「小琪」的自述如下：



我覺得，應該說神會聽我們的心願吧，如果我的心願就是要開家事奉，那今天不管他是弟兄或不是弟兄，反正到頭來，他就是要跟我一起把家打開的人嘛，他應該早晚都要成為弟兄吧。所以其實我覺得，我不會很強制去設定他是不是基督徒，但是他至少必須清楚地知道我在教會的生活是這樣，然後我有服事的心願。那只是說他能不能接受，他能不能融入這樣的氛圍。如果他能融入，應該，成為弟兄也不遠了吧。(小琪 J3-07)

#### 四 有關「兩性地位」的宗教倫理

本段中對於基督徒「兩性地位觀」之宗教倫理的探討，主要內容在於聖經中有關「弟兄（男人）作頭」以及「姊妹（女人）蒙頭」此類倫理主張的內涵與實行，並呈現受訪信徒對於此一「兩性地位觀」的個人詮釋觀點。<sup>101</sup>

研究者根據受訪信徒的自述，將其所認知的基督徒「兩性地位觀」整理如下：「弟兄」擁有「最後仲裁權」、「姊妹」作為「真理實踐」的承載者、在家庭生活與「召會行政」上的不同講究、以及信仰者的意義世界——照著「神所祝福的原則」而行。

##### (一) 「弟兄」擁有「最後仲裁權」

受訪者「大衛」是「召會」中的青年「中幹」<sup>102</sup>，經常被交派負責「召會」中的重要事奉。他也因此有許多的機會參與「召會」團隊事奉的規畫與研討。他根據個人參與事奉團隊的經驗指出，所謂的「姊妹蒙頭」，從具體的實行面來說，

---

<sup>101</sup> 研究者僅是將受訪信徒的觀點呈現出來，目的是要探討信仰理念對於信仰者日常生活行動的影響。此處並無意涉及針對此一宗教倫理本身的評判。

<sup>102</sup> 「中幹」在「召會」中的用法，經常是指事奉團隊中的「中堅份子」或重要靈魂人物。

其實就是「讓弟兄做最後的仲裁」。然而，其進一步澄清地指出，這絕對不是指「姊妹們都不能表達意見」。因為，據其親身的體會，「姊妹」們經常比「弟兄」們還要「強」（意指較有「擔當」、有較多想法、較「強勢」等）。

所謂姊妹蒙頭的意思，你如果要我講具體一點例子，當今天大家都有很多意見，大家都擺出所有的意見以後，由弟兄們來做最後仲裁，那我覺得在實行面來講，這個就是姊妹蒙頭。但是姊妹們，絕對不是都不能表達意見。而且事實上，在很多召會裡面，姊妹們比弟兄們還要強。（訪：什麼意思？受：就是姊妹們比較有擔當、有意見、有時候也蠻強勢的，呵呵。）（大衛 H8-01-2）

## （二） 「姊妹」作為「真理實踐」的承載者

除了從具體實行層面來說之外，「支長老」以及「廖媽媽」也根據教義教導指出，姊妹蒙頭（從另一面來說是弟兄作頭）是一件代表性見證的事。強調姊妹蒙頭的用意並不是為了打壓女性，其真理內涵乃是在於：由女性信徒來代表全教會以及全人類實行順服。「支長老」說：

其實我們每一個人都要向基督蒙頭，基督是個人的頭。而在聚會中禱告申言的時候，姊妹蒙頭，是替所有的弟兄，代表所有的人類蒙頭。當姊妹蒙頭的時候，是代表召會在蒙頭，代表召會是站在順服的地位上。這是很不簡單的事。所以要從內裡的深處去看，而不是一昧地認為這是在打壓女性。（支長老 C8-04-1）

根據基督徒信仰的邏輯思維，整個宇宙是二分為「光明」與「黑暗」，意即，「神的國」與「撒但的國」兩方。從信徒的意義世界來看，女性信徒實行「蒙頭」是代表「所有神的子民」在宇宙中作一個「順服的見證」——與「背叛國度」相

對立的見證。面對此一議題，年長師母「廖媽媽」鄭重地說到：

姊妹蒙頭是一個見證，因為撒但抬頭了，要高於基督。你看以賽亞書和以西結書都有說到。我們剛好作這個相反的見證、順服的見證，我們是蒙頭的、是順服神的。（廖媽媽 B8-01-2）

由此看來，在基督教的「性別等次倫理」中（或者，在「地方召會」的「性別等次倫理」中），主要是以女性信徒作為「真理實踐」的承載者：由女性信徒代表所有信徒實行「順服」並作為「見證」。

### （三） 在家庭生活與「召會行政」上的不同講究

再次回到實行層面來檢視此一「性別等次倫理」的內涵。「支長老」從「召會」帶領者的立場出發而指出，所謂的「弟兄作頭」或「姊妹蒙頭」，是有家庭生活與「召會行政」上不同講究的。在家庭生活中，妻子要「順服」丈夫，但是丈夫也要「敬重」妻子，「支長老」指出，如此說法並不違反既有的「性別等次倫理」，因為《聖經》說到「丈夫作頭」以及「妻子順服」時，乃是立基於「各人以基督為頭」的情形，唯有丈夫「敬畏」基督，他才有「作頭」的資格。但另一方面，在「召會行政」中，當長老們在商討重大決議或是在研討各別信徒的情況時，通常是不願意女性信徒（尤其是自己的妻子）太多涉入的。

為什麼會有如此區別呢？「支長老」從「神聖宇宙觀」的邏輯出發指出，因為涉及「召會行政」之事乃是觸及「神的權柄」的事，而其中所存在的「屬靈爭戰」（兩個「國度」之間）是最為激烈的。出於「保護」女性信徒不落入激烈爭戰的「攻擊」與「試探」中的理由，因此有關行政之事主要都是由男性信徒中的

帶領者（如：長老）進行最後的決策。<sup>103</sup>

我個人的想法是這樣，成全人的時候要跟他們說，姊妹要聽弟兄的，弟兄也要聽姊妹的。在家庭裡面，丈夫要聽妻子的，妻子要聽丈夫的，彼此順從、敬畏基督，這個是在家庭生活中。但是當談到召會的行政、行動、談到人的光景的時候，我們還是不願意讓姊妹多涉入。像我跟我妻子凡事都可以多溝通，都可以講，但是當談到召會的行政的時候，就不需要她來講。我沒有壓抑她，她在家裡面她是比我大。（支長老 C8-02-3）

#### （四） 信仰者的意義世界：照著「神所祝福的原則」而行

根據上述分析過程，研究者體會到，若要理解信仰者的「性別等次觀」，則必須從其所立基之「神聖宇宙觀」的邏輯思維切入，否則很容易陷入不同現實之間的不解與誤解之中。

檢視上述幾項說法可以發現，對於信仰者而言，其意義世界乃是環繞著「神旨命定」的思想為中心：根據「神的命定」，信徒尋找「蒙祝福」的原則，並從中發掘個人生存於此世的意義與定位——就此處所討論之「性別等次倫理」而言，所指涉的乃是一種對於個人所屬「等次」的釐清與實踐。茲引述「廖媽媽」與「支長老」的說法如下：

---

<sup>103</sup> 這或許可說是在「地方召會」中沒有女性長老的教義緣由有關於此的教義詮釋以及相關討論涵蓋範圍甚廣，因為較偏向神學教理的部分，因此研究者無意深入著墨。有興趣的讀者可以參考其他與「女性神學」有關的研究論文，如：蔡明慧，〈女性神學對女性形象之重構〉（2003）；何麗霞，〈在女性主義脈絡中對當代女性神學的探討〉（1995）；李秀娟，〈基督教會組織中的女性領導與溝通〉（2004）；王儒婷，〈基督宗教的女性觀：以西方婦女在婚姻中的地位為例〉（2009）等。

神是有原則的，如果神沒有原則，宇宙都要亂了。照著神所命定的等次實行，我想這是蒙祝福的。(廖媽媽 B8-02-3)

有的姊妹她很有意識，她很能夠成為意見的領袖，或者她在家裡面很有影響力，但是她還是操練讓丈夫作頭。順服神的旨意，這個就是基督徒蒙福的秘訣。(支長老 C8-01-2)

## 第二節 信仰者的「反思性實踐」(reflexive practices)

信仰者作為一個行動者，其在實踐信仰之道的過程中，並非是隨眾盲從、無知而行的，反而，信仰者總是會在過程中不斷地進行反思和深省。也就是說，信仰者作為一個行動者，其對於信仰之道的抉擇與實踐，乃是一種「反思性實踐」，是一種經其思量斟酌，而在兩造之中實行揀選的「反思性」行動（或者展現為一種反思觀點的表述）。

以下段落即是將前述「交友觀」、「交往擇偶觀」、「兩性地位觀」三項議題中，受訪信徒的反思觀點及其抉擇實踐之道的分析呈現如下：

### 一 受訪信徒對各類型「交友觀」的反思觀點

#### (一) 對「福音取向」之交友觀的反思

針對「福音取向」之交友觀所強調——信徒與朋友之間的關係是一種「福音的關係」，朋友是其「福音」的對象——的內涵，受訪者「蜜妮」提出其個人的想法。她認為，其實「福音」不是刻意去傳的，而應該是「自然流露」的。因此，

信徒與朋友相處的正確態度，應該就是持守人與人之間正常來往的原則，而不必要刻意強求以「傳福音」為導向。

我的看法是覺得，基督徒強調的是一種生活。如果你接近一個人的目的就是要他去聚會，然後要帶他得救，那很不容易。其實福音是在生活裡面傳的，福音並不只是福音聚會，而我們也不是一個佈道家，我們就是一個基督徒，一個正常的人。這該是我們與朋友相處時正確的態度。(蜜妮 K5-01-2)

## (二) 對「教會取向」之交友觀的反思

針對「教會取向」之交友觀所本持——信徒應當看重與其他信徒之間的關係更勝於看重與「世俗朋友」之間的關係——的信念，受訪者「小琪」提出其個人的想法。她認為，照著實際的情形來說，人總是需要有各種不同領域的朋友，例如，以「小琪」個人而言，她有「教會的朋友」，但也有一起「運動的朋友」等。一面，因為信徒不可能將全部的時間都擺在教會中，因此總是需要有其他生活領域上的人際交往；另一面，若是信徒一直只有侷限在與教會中其他信徒的來往，那麼，如此狹窄的生活取向其實也並無益於信仰使命的實行。

我覺得還是必須有一些時間是會花在跟其他的朋友相處。比如說，我喜歡運動啊，那，教會的朋友可能並不是那麼愛運動啊，那我勢必就要有一些運動的朋友啊。因為你不可能，你所有的時間都擺在教會啊。另外，如果你認識的人只有弟兄姊妹，那，不知道，我會覺得說，那你要怎麼去傳福音啊。(小琪 J5-03-2)

## (三) 對「單向影響」之交友觀的反思

針對「單向影響」之交友觀所蘊含——與「世俗朋友」來往必定對信徒靈命光景造成「負面」影響——的觀點，受訪者「筱慧」提出個人不同的看法。她認為，「世界上的朋友」對信徒不一定都只有「負面」的影響。她並以自身經驗為例說明，其實「世俗朋友」對信徒也是有「正面」影響作用的：

其實也不一定說世界上的朋友對我們信徒都只有負面的影響啊。像我會跟我的好朋友傳福音，而當我遇到困難或心情低落時，她們有時候也會從我的信仰的角度來關心我，鼓勵我要我禱告等等的啊。另一方面，也是因為有這些朋友在身邊，所以我也會提醒自己，我要為著朋友得救的緣故，自己要好好經歷主。所以我覺得世俗的朋友不一定都只有負面的影響。(筱慧 05-02)

#### (四) 對「自然淘汰」之交友觀的反思

針對「自然淘汰」之交友觀所蘊含——信徒靈性生命發展的「自然結果」即是「世界的朋友會越來越少」——此一類似「直線進化式」的觀點，以及持此一觀點者所描述的，投入教會生活的程度越高，則與世俗朋友交往的密集度就越低的歷程，「小琪」試圖提出另一種思維與解讀方式：

有些弟兄姊妹會說好像跟以前的朋友就自然而然地淡了，但是我覺得不見得都是因為在教會裡的緣故，或許，因為弟兄姊妹都在一起聚會，所以有共同的話題，然後，會有同樣的經歷。我覺得這或許是因為比較熟悉習慣，或者是比較有安全感吧。就像妳跟妳現在的同事聊，妳們會有共同的話題啊，但是如果妳是跟妳國小同學，好久沒有見面，就算以前感情很好，但是因為沒有共同的話題可以切入，就不太好聊，就比較不深入。(小琪 J5-06)

「小琪」認為，信徒與以前的朋友交情漸趨平淡的原因，不見得都是因為在教會裡的緣故。其按世間常情來說，與共同生活圈內的人們相處總是比與在生活圈外的人們相處要容易得多。一面是因為外在交集層面有共同的話題，另一面也是源於心理層面的熟悉感與安全感。

因此，對於行動者而言，影響人際交往之親密程度的關鍵點，其實在於：如何劃界其生活圈；以及，何者是其共同生活圈內的人，而何者在此一生活圈之外。就著一個虔信者而言，其生活圈可以說就是其信仰環境（例如：聚會場所、宗教儀式、宗教體驗等）；而在此一信仰環境中的「同道者」即是其共同生活圈內的人。至於「非同道者」，或者說，在其成為虔信者之前的「世俗友伴」，則勢必隨其信仰歷程而逐漸被排除於其共同生活圈之外，交集的程度與交心的可能性也因此越趨減少。

#### （五）對「非此即彼」之交友觀的反思

「非此即彼」之交友觀與「自然淘汰」之交友觀，兩者實為一體的兩面。而針對「非此即彼」之交友觀所呈現——一種近似「零和結局」之交友歷程——的結果，「小琪」也提出了不同的思考見解：

如果你是一個正常的基督徒，那我不相信你沒有朋友。你不可能說你的屬靈生命很正常很健康，你卻沒有朋友。照理講，你有神的生命你怎麼可能不討喜啊？你不可能一方面你很機車、很孤僻，可是你又說你跟神的關係是對的，這不是很衝突矛盾嗎？（小琪 J5-04-2）

按照「小琪」的說法，此種近似「零和結局」之交友歷程其實是不太合常理



的。因為，一個靈性生命「正常」的基督徒，其與人們的關係必定也會是「正常」的。反之，一個信徒若是沒有朋友或惹人遠避，則其信仰生活的品質將是令人質疑的。

檢視以上五項反思觀點可以發現，信仰者突破信仰理念架構下之「交友觀」的方式，主要是藉著化解「神聖」與「世俗」對立的二分式思維，將信仰者從「神聖現實」帶進與「日常現實」的合一中。一面除去兩個現實間的對立性思維，另一面並以後者之人情法則以及世間常理為衡度前者的準則。藉此，信仰者得以緩解分身於兩個現實間時的矛盾困境，也尋得處理各式抉擇處境的個人因應之道。

## 二 基督徒「交往擇偶觀」在現實生活中的落差情形

本段關於基督徒「交往擇偶觀」的討論，主要是聚焦在「信與不信的，不要同負一軛」<sup>104</sup>此一信仰倫理觀點上。根據本研究之觀察與訪談的資料顯示，此一信仰理念對基督徒之交往與擇偶的抉擇過程及結果，有相當大的影響<sup>105</sup>。影響既深，則當面臨現實生活中的實際限制而無法落實信念理想時，發生在信仰者內在的緊張性以及糾結其間的矛盾痛苦感受，亦將是深刻難解的。

茲援引一位女性信徒的自白為例：<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> 「軛」是指耕地時牛背上的耕地器具。《舊約聖經》〈申命記〉二十二章有談到「不可並用牛、驢耕地」，牛驢無法同上一副軛耕地，因為其速度、力道、步伐都不一樣。此段經文出自《新約聖經》〈哥林多後書〉，恢復本聖經的翻譯為：「你們跟不信的，不要不配地同負一軛」；合和本聖經的翻譯為：「你們與不信的原不相配，不要同負一軛。」

<sup>105</sup> 然而必須澄清的是：此一倫理觀點並非專門限定在兩性交往與婚姻擇配的議題上，而是廣泛地指向基督徒此世所可能面對的所有人際關係，例如：信徒與人合夥事業等。

<sup>106</sup> 此位女性信徒並非本研究十五位受訪者之一，而是研究者參與某次「召會」活動時所結識者，與研究者年齡相近並且同為碩士班在學生。以上自述內容為某次交談的片段，經其同意而引用之。

我覺得很累、很辛苦，對我來說，這麼久以來已經失去談戀愛的快樂了。我實在很掙扎到底應該如何往前？弟兄姊妹為我好，勸我該認真考慮是不是還是要跟他在一起。因為他並不接受我的信仰，帶他來聚會好幾次但是其實都拒絕與弟兄姊妹進一步的交通，所以大家也沒有機會多跟他聊一聊。其實我知道他內心是排斥的，甚至他會覺得主耶穌把我搶走了。我其實不敢想像與他之間會有好的結果。因為我的人生不能沒有主，也不能不走教會的路啊。我也知道信與不信的不能同負一軛……，但是，兩個人之間已經有感情了也放不下啊，也要考慮他的感受和情形，不然他可能會更排斥這個信仰不是嗎？

接著，根據訪談分析的結果，此處之理念與現實的落差主要可以溯源於兩個方面：一是在教會方面，另一則是在個人方面。「信與不信的，不要同負一軛」此一信仰理念的落實，在教會方面所遇到的實際限制是：教會成員之性別比例結構不平衡的情形；而在個人方面所面臨的現實情況則是：信徒尋求「向外發展」，並且「已與未信者交往」的事實。

#### (一) 教會方面

在教會方面，由於長期以來，信徒之間性別人數的比例總是偏向「女多男少」的情形，因此，女性信徒若欲尋找既為信徒者為配偶，其困難度相較於男性信徒尋找既為信徒之配偶者要高出許多。

但是我也覺得，教會弟兄，其實還蠻少的耶。人數比例上，女生好像就是比男生多，對不對？所以其實，如果你硬要在教會裡面自己在那邊找，好像人也蠻少的。

(小琪 J3-05-2)

一面由於男性信徒人數較少，因此女性信徒在教會中相對較缺少可供選擇的對象；但另一面，也有可能由於內外條件無法配合，而使得男性信徒縱使在性別比例之結構上有較多的選擇對象，但卻就是缺少那一個，也「同樣」選擇他的人。因此「徐阿姨」才指出，教會中實際的情況，「不是缺弟兄，就是缺姊妹」。這一面是從性別比例上來說，另一面也是出於對實際配合情形的衡量。

但是妳要知道，如果要侷限在自己人裡面，可能不太容易，因為教會中實際的情況不是缺弟兄就是缺姊妹。(徐阿姨 D3-03-1)

## (二) 個人方面

在信徒個人方面，許多信徒由於在教會中找不到「合宜的」對象，因此多有堅守「獨身主張」(暫時性的)，或是尋求「向外發展」的情形。事實上，單身信徒與未信之異性交往的例子，在教會中雖不普遍，但也非屬少見。

而當信徒已與未信者保持穩定交往時，其他信徒出於對人性常理的考量，通常對此的看法都傾向於「保持現狀」，並且也不贊成具有決裂性結局的做法，如：「要他們斷掉」、「拆散別人」等。因為，「基督徒要重誠信」。

所以我也沒有限制孩子一定要跟主裡的弟兄交往，因為有時候在主裡的弟兄不見得會找到合宜的。(徐阿姨 D3-03-2)

假使弟兄姊妹已經有交往對象，他已經有一個很好的異性朋友，那我們基督徒也是要重我們的誠信，也不能說就要他們斷掉。(陳媽媽 A3-03-1)

可是如果他今天已經有一個交往的對象，那我們當然不可能拆散別人啊。這個是我覺得很確定的事情。(大衛 H3-01-2)

### (三) 「官方模型」之外：信徒與非信徒結合的婚姻

根據以上分析，本研究進一步要探討的是，當「同為信仰者結合」的理想未能落實時，在此一「官方模型」之外<sup>107</sup>，在所謂「信仰者與未信者結合」的現實中，信仰者的心理感受、個人詮釋以及抉擇歷程為何？

由於研究者針對這一部分增加了新的訪談，因此需要先要說明個案的設定原則與考量為何。首先，研究者將「信徒與非信徒結合」的婚姻分類為兩種。根據信徒一方其成為信徒的時間為婚前亦或是婚後作為分別，第一類的個案是信徒一方為「婚前即是信徒者」，其與非信徒的結合為第一種模型；第二類的個案是信徒一方為「婚後成為信徒者」，意即在婚前時，兩人皆非信仰者，直到婚後一方接受信仰，才使其婚姻成為信徒與非信徒的結合。此為第二種模型。

其次，還必須說明的是，此種「官方模型」之外的婚姻模式，其實具有各式的樣貌，並且包括了各種不同的過程與結果。其中比較極端的兩種情形是：未信的一方接受信仰後，成為一個虔信者，甚至比原本既信的一方更為積極；以及，未信的一方極度反對，甚至影響既信的一方不得不放棄信仰生活的情形。此兩種極端的情形並存於教會中，但至於何者發生的比例較高，此處由於資料不足，故暫不予以討論。

在本段的討論中，研究者為著意排除以上兩種極端情形（以避免為任何一種

---

<sup>107</sup> 此處的「官方模型」所指的是「同為信仰者結合」的婚姻，而「官方模型」之外（或「非官方模型」），則是指「信徒與非信徒結合」的婚姻。

情況背書)，因此在設定訪談對象時，乃是以「現今正處於信與未信結合之婚姻狀態中，且有固定參加教會者（不一定是積極參與者）」為訪談對象。如此，一面排除了對方已被帶向信仰的情況，另一面也排除了信徒已被帶離信仰的情況。並且，以「現今正處於信與未信之結合情況中者」為訪談對象，將較容易蒐集到最直接、深刻的個人感受及其對於矛盾抉擇處境的探討與思考，而不會只是一種回想式的資料。

### 1 個案一：婚前即是信徒者

案例一的受訪者為一位女性高中英文教師。其於高中時代接受基督信仰，並積極投入校園內的團契事工。據其自述，其在當時對於將來婚姻的期盼，也是朝向與同為信仰者結合的心願。後因畢業、搬家，離開了熟悉的教會與同儕，加上出國留學時期適應不同文化生活等外在環境因素，影響其有數年之久中斷教會生活。

在國外留學時期，其曾有過幾次交往，對象都是非信徒，但最後都是無疾而終。回國後與大學同窗再相遇，由於兩人當時皆未有對象，就自然而然地交往並論及婚嫁。據其自述，當時的她雖然有想到曾經的心願，但是由於中斷教會生活已久，加上生活中有其他更為關注的事項，因此，信仰倫理中此一「信者結合」的理想就被她擱置一旁，對其決定也沒有造成任何攔阻與影響。

然而，其自述到，婚後的生活卻非原本所想像，與婆家同住的諸多不適應、既有教學工作的調動，加上發現不孕症及其後一連串的診察治療的過程，再再都使她感覺身心俱疲，因而常有離家的念頭。其後雖經人工方式而成功受孕，但卻是流產的結果。心灰意冷加上來自婆家的壓力，她選擇在外閒晃，不願回家。當

天，她發現離家近處有一家掛著「耶穌是主」之招牌的會所。據其描述，當時在她內心中強烈地感受到一種「家的召喚」，因此她硬著頭皮走進聚會場所，並從那天之後，恢復了固定參加教會的生活。

相隔不多月，她再次懷了孕，並順利生下老大。此時已過著正常「召會生活」的她，雖然日益感覺來自信仰對象以及信仰社群的支持，但是來自婆家的壓力卻仍然深深纏繞著她。據其自述，此一壓力影響的結果，不僅影響其正常的家庭生活，也波及學校教學的工作，最後，她連教會都不敢去了：

這些事影響到我不敢去聚會。因為我既然是信耶穌的人，應該是完美的人。但是我的情況卻是這麼糟糕，……我沒臉去聚會。在我們最後決定搬離婆家前，我就又是好幾年沒有聚會。就連搬了家也沒有跟弟兄姊妹說一聲。

這一次離開教會與第一次離開教會時的情況是不同的，後者是因外在環境變動的因素，並非同前者是出於個人的主觀抉擇。然而對受訪者來說，第一次的離開無疑是造成第二次離開的隱藏因素。受訪者自己分析到：

我後來自己有想過擇偶的問題。婚前當時我中斷了教會生活，沒有認真尋求主內的婚配，生活周遭也沒有主內的弟兄。就算神要保守，但是我沒有聚會，生活中也沒有與祂聯結，都把祂放在一邊，那祂有什麼機會保守？

對受訪者而言，婚前那段中斷教會生活的年日，是造成她當時沒有選擇同為信仰者為配偶的最主要因由。一面是因為在當時缺乏信仰價值觀的指引，另一面也是因為生活周遭缺少同為信仰者的異性對象。

然而，若深入探究其婚後生活之為難困境的根源卻發現，其婚後生活的困境並不該主要歸結於另一半非為信徒所造成；歸根究柢地說，其婚後所處之外在環境——與婆家同住所面臨的諸多紛亂狀況——才是使其深感煎熬的主因：

我先生與他母親非常親，我婆婆也很依賴我先生。所以婚後我們就跟婆婆同住。後來我才知道婆家有很多故事，很混亂。他們家有七個兄弟姊妹，他們之間發生過很多糾葛，而且都與我婆婆牽涉在一起。結婚之後，語言、飲食、他的兄弟姊妹與婆婆相處的模式等，都讓我覺得自己像是個局外人，很強烈地覺得那裡不是我的家。但是，這麼多的事要擔，卻都是我們家在承受。有時候我真會想，早知會如此，我巴不得不要結婚。

然而她也指出，若是在這一切為難困境中，她的先生能夠陪伴她一同藉著信仰「過關」，那麼就算再「苦」，也會是「甜」。但至目前為止，由於他的先生仍未接受信仰，因此在許多事情上，尤其在信仰的實踐與體會上，她仍是必須獨自體驗與面對：

舉例來說，像在教孩子的事上，我老大很細膩、也很有個性，成長過程中也常有闖禍，得要我們收拾。我們兩個都想教他，但是兩個又不知道怎麼辦。這個時候我會尋求神，也希望他能陪我一起為這孩子禱告。但是他絕對不肯跟我禱告，他會說，妳禱告啊，那就妳教啊！就像這類的。我覺得在家庭中，這許多事情我沒有分享的對象，沒有一同經歷主的同伴。

前文曾提及，受訪者第二度離開教會生活是因為覺得「沒有臉去教會」。這樣的決定雖是出自其個人抉擇，但是對她而言，卻並非真心情願的。因此，待新環境的生活較穩定之後，藉由帶孩子參加「兒童聚會」的機會，她再次恢復參加

教會的生活。據其自述，這一次她是更「認真」、更「積極」的，並且這一次，她決志不再放棄個人的信仰生活：

這樣走過來我雖然經歷了很多，但是神讓我看到這一個信仰的真正價值。恢復召會生活後，這幾年下來，環境的為難或許還在，甚至我也經歷到生病的過程。但是這一次，我是更認真、更積極的，我也不願意再離開召會生活了。我也看見神在我兩個孩子身上的工作。祂也保守了我，如同詩篇的詩人所說的：我雖行過死蔭的幽谷，卻不怕遭害，因為主與我同在，……。

訪談當下，對於尚未接受相同信仰的另一半，受訪者表白到，她「相信」她的先生必定會成為信徒，因此她學習以對待「弟兄」的方式對待她的先生：

雖然他還沒有信主。但是從永遠的眼光來看，我相信有一天他必定會信主的。所以我就是把他當作弟兄一樣服事他，學習以他為頭，把他當作弟兄一樣服事，一樣寶愛。

信仰者此種以「神聖世界」之時間觀為結構的思考模式，可見於許多類似的事例中。例如：在關於「信徒與未信之家人的關係」的幾段訪談稿中，吾人也可以察見到相同的思考模式：

還沒有信主的家人會覺得我太迷信了。然後以前一談到關於主的事，彼此之間常常就會起一些衝突或者爭執。……但是我相信，有一天，這些情況會有所改變的，因為我相信主在創世之前已經揀選了他們。現今，在這個過程中我所要操練的，就是活出信仰，讓我的家人與我在一起時，能夠體會到信仰的實際。而不是只是一直聽我說什麼。（恩予 E6-03）



我們家目前只有我一個人信主，我也很希望我其他的家人能夠來認識神。因為我在聚會中有提過，所以弟兄姊妹也都會為我的家人禱告。現在雖然還在過程中，他們表面看起來還是沒有什麼興趣，但是我仍然有盼望，我相信有一天，聖靈會作工，他們就會渴慕要認識神、親近神。(小琪 J6-04)

分析以上受訪信徒的自述可以發現，其主要表達出的是一種「過程性的觀點」，亦即：當前的景況是一個「過程」，而非代表「結局」；目前的衝突與矛盾是因為，「一切都還在過程中」，而必然會存在的。

不同於一種「結局性的觀點」(意指，抉擇當下即代表結局後果)，「過程性的觀點」促使個人放眼未來，不受當下處境(尤其是為難的處境)的影響所左右。茲引述參與觀察中所聽聞的一段見證自白如下：

雖然面對人(註：不同信仰的親族長輩)的逼迫與棄絕，但我仍然要跟隨主、走召會的道路。這是因為我知道，現在所面對的一切，只是達到榮耀結果的一個必經過程……。

換句話說，對信仰者而言，當前，其照著信仰理念所做的抉擇，乃是一把「開啟改變」的鑰匙。就如同此句《聖經》經文：「一人得救，全家都必得救」所帶給信仰者的體悟一樣：「我現在為主站住，將來我的家人才有機會被帶進神的國」<sup>108</sup>。對信仰者來說，等待「其時」來到——立基於「神聖時間觀」的思維——當前的矛盾痛苦就將得到「化解」；而信仰者一方，也將從此種糾結掙扎的情感心結中得到「釋放」。

---

<sup>108</sup> 在「召會」的講台信息中，關於此一經文常聽聞到的解釋及應用性說法。

研究者認為，此種以「神聖時間觀」為結構的思考模式以及由此生發的「過程性觀點」，是信仰者進行「信心宣言」的基礎。因此，分析此一「過程性觀點」作為一種社會心理因素作用於信仰者內心的事實，對於理解基督徒遇事進行抉擇時的背後動機，是相當有幫助的。

## 2 個案二：婚後成為信徒者

案例二的受訪者為一位男性高中教務主任，結婚已有二十五年。其於七年前應同校一位老師的邀請，參加了其生平第一次的福音聚會，並於當天立即接受信仰與受浸。據其自述，他會當場立時決定要接受信仰，是因為他早已經過多年的尋找。對此，受訪者從其成長的背景娓娓道來：

我的父親在我成長的鄉村裡是所謂的乩童，我們家從小就是這樣拜的。但是我小時候就有存疑，因為我父親每次這樣去幫人家忙都是很傷、很累的，我當時就覺得這樣做有用嗎？加上我父親也這樣跟我說過，孩子啊，有病要去看醫生喔。事後我瞭解我父親幫人家忙只是重情義而已。所以我從小就知道，人們做這樣的事情只是求心安而已。而且小時候每次都看到好多尊「神」，我就會覺得到底是哪一尊？我也在想，到底神在哪裡？所以我是在懷疑中長大的，我的內心一直在尋找真神與人生的意義。

根據其自述，受訪者除了原生家庭背景與基督信仰疏離之外，其婚後家庭的宗教信仰也與基督信仰沒有交集。其妻為金門人，自幼浸沉於「敬天拜神」的文化習俗與宗教實踐中。在兩人婚後的家庭生活中，每當遭遇到重大事件時，其妻多是虔誠地遵循著傳統民間信仰的宗教實踐方式來尋求解決之道。對此，受訪者

舉例說到：

我們第一個孩子出生時黃疸嚴重又細菌感染，我太太就跑去基隆愛九路的山上求神問卜，花了很多香油錢。因為是為著孩子，所以我也開車帶她去。那個孩子在第六個月時，因後天淋巴瘤而自然衰竭過去了。那六個月真的非常痛苦。

由於其妻本身為「既有信仰」的虔信者，因此，當其得知受訪者參加教會聚會並且「改宗」成為基督徒時，其不僅完全無法接受，並且相當震驚憤怒：

在那個晚上我回家跟太太說，她大發雷霆，她說，你為什麼不跟我商量，不尊重我。但我覺得這應該是個人要決定的事情。她生氣到要離婚。之後，我又買了聖經以及許多屬靈書報，她也說要燒掉。一段時間後，她就說，你信你的，我拜我的。那時候她是相當阻擋、反對我去聚會。

在夫妻兩人各持截然不同甚至互相對立之信仰價值觀的情況裡，受訪者形容其在實踐信仰理念與維持家庭和諧間所面臨的兩難處境如下：

像在財務奉獻上，就很難。她經常會檢查我的口袋，我出門聚會時有多少錢，聚會回來時有多少錢？我聚會回來，她檢查我的口袋，發現有少，就會罵我。對於她攔阻我奉獻，我真的不知道該怎麼辦？因為一直以來財物的事我都是尊重她、交由她支配的。

受訪者將個人所面臨之兩難處境視為一種「挑戰」，而此一挑戰的目標，是希望能夠達致一種兼顧兩者之「調和」的光景：

我一直以來的挑戰就是，如何能達到一種調和的情形？在太太攔阻我的時候，我該怎麼辦？一面要顧到親密的人，另一面我也希望能夠過正常的召會生活。常常我會在她面前禱告，甚至掉眼淚。但是她會罵我瘋子，(笑)，就是她一貫地表達方式。

受訪者指出，雖然這七年以來，妻子仍不願鬆口接受信仰，也不願意隨同他去教會，但若平心檢視其婚姻生活的品質卻發現到，夫妻兩人的婚姻生活其實是「越來越甜蜜的」。受訪者以感恩的口吻說到：

這七年來因著主的帶領、因著主的話，我真的對她越來越好。我在生活中也更主動地去照顧她，互動方式也改變了。所以後來她也不拒絕我去聚會，甚至她也會為我準備一道菜讓我帶去愛筵。我也很感謝她。其實這七年來，我們屬地的婚姻生活其實是越來越甜蜜的。

在感恩之中，受訪者亦將此種轉變歸因於信仰的正面影響力量；並且也指出，此一影響主要是發生在他個人身上。據其自述，若非信仰的力量，以他既有的天性與作風，或許並不會如同今日這般，處處顧及家庭及配偶的需要，反而可能全心投注在「世界」的其他方面。就如同前段引文所提及的，受訪者認為，雖然妻子仍未接受信仰，夫妻雙方仍然處於「信與不信結合」的模式之中，但是，信者一方受到信仰正面影響的結果，仍然將會為其婚姻生活品質注入有益的元素：

我也曾經跟她說過，要不是主的托住，我會跑去哪裡我也不知道，我會跑去哪裡去玩，或者去世界打滾也不一定。我只是要讓她知道，所以這個信仰對我們整個家庭，其實是正向影響的。

最後，受訪者針對其婚姻生活的現狀以及與信仰理念之間的關係，提出了其個人的心得結語如下：

我覺得，如果能夠同負一軛當然是最好的。但是，如果不能，那麼在現在這種生活中，也是一種學習與人調和的過程。而且我也在想，如果不是有這些反對與為難，我怎麼能夠珍惜這段信主、追求主、過召會生活的時光？也是因為有這些反對和為難，我更寶貝主，更寶貝弟兄姊妹，對信仰才有主觀的經歷。總之，為難的環境也是主給我的祝福。我沒有埋怨。我是歷經四十二年的尋找才找到，她才七年，所以我認為是有盼望的。

對其而言，夫妻雙方若是能夠同為信仰者，並且在信仰領域中「同負一軛」，這種情形當然是最好的。但是，若個人所處現況尚非如此，則也毋須怨嘆，反而應當正視現狀，並學習在其中成就個人的優勢，將困境轉為「祝福」。例如：學習人際互動間的磨合與調整過程，以及，培養一種面對逆境卻仍起感恩之心並蓄存盼望的內在人格力量。

#### （四）受訪者對相關概念的反思觀點

討論過基督徒「交往擇偶觀」在現實生活中的落差情形之後，接下來要檢視的是受訪者對於此一「交往擇偶觀」中的某些重要概念的反思觀點。首先探討的是「同負一軛」的真實意義；其次是對於「同為信仰者結合」之內涵的反省。

##### 1 「同負一軛」的意義

「支長老」指出，「信者同負一軛」的倫理信念其實並非僅限定在兩性交往與婚配的議題上，而是可以廣泛地應用於基督徒此世所有的人際「合作關係」上。因此，「同負一軛」廣義地說，其實就是兩人（或眾人）「為著同一個目標而努力」。

在以此廣義的理解之後，當將其應用於基督徒的婚姻擇配議題時，重點就不是在於當下時候，對方「信或不信」，而是將來一生，兩人「合或不合」；而能否合作努力、共同奮鬥的基點則在於，兩人之間的共同目標為何。

分析以上觀點及陳述說法可知，其乃是從廣義的理解出發，據此指陳出「信者同負一軛」對於基督徒擇配的實踐意涵，然後即將此一抉擇權交付信仰者個體手中——「這是每一位信徒個人的判斷與抉擇」——以藉此降低某種出於教條定規所產生的「強制作用」。

當然，「支長老」從其作為牧者的立場也指出，信者與未信者之間的目標通常不盡相同，甚至可能天殊地遠，如此如何能夠談及「共同努力」與「合作關係」？接著他提出信仰者「兩難困境」的兩種形式：一者為「當前的兩難」，另一者則為「將來的兩難」；而後者的苦痛與難解的程度通常更甚於前者。

研究者認為，此處的詮釋說法其實具有以下的效果意義：其一方面擴大信仰者個體的抉擇考量範圍至將來的時間層面，另一方面也協助抉擇者累積起「做出符合神聖要求之決策」的「抉擇資本」。因此，也強化了信仰者因應當前困境的適應能力。

信與不信的不能同負一軛，它是應用在所有的合作關係上。而這句話也是指著，我們要為著同一個目標而努力。從這一點出發來看基督徒的婚姻，可以說，夫妻

兩人共同為著神的工作奮鬥，是永不拆夥的合夥人，是屬靈道路上最好的同伴！當然，或許當時對方還未信主，但是也有許多例子是對方後來信了主，比起原本信主的另一半更認真投入召會生活的。所以重點在於兩人之間究竟相不相合，能不能一生走在一起。(支長老 C3-01-1)

信者同負一軛這件事我們不能夠當作一個規條來看，因為許多信徒在現實層面都會遇到某些無法突破的為難。這是每一個人自己的判斷與選擇。只是我要說，現今的兩難是短暫、輕微的，例如：你或許還在掙扎要不要與這一個人在一起；但是將來的兩難是長久、沉重的，例如：你已經結婚了，兩人之間若是目標不相合，甚至影響了正常的生活，那麼這一個痛苦是更大、更難解的。總之，我們要看明，信徒與非信徒之間的目標通常不會是相同，有時候甚至是天差地別的，這樣你們怎麼走在一條路上，共同負軛？(支長老 C3-01-2)

## 2 一個在「教會」，一個在「世界」？

除了從廣義層面來理解「同負一軛」的意義之外，針對此種強調「同為信仰者結合」的信仰理念內涵，部分受訪信徒亦提出個人更深入的思考觀點。

結婚成立一個家，兩個人要有相同理念、相同目標。所以其實並不是信或不信的問題，這個相同還必須包括其他許多方面。(支長老 C3-05-1)

如同上述「支長老」所言及的，「同負一軛」的「同」，其實並非僅指信仰相同，「這個相同還必須包括其他許多方面」。換句話說，一個「同為信仰者結合」的婚姻，並非一定就會是一個「同負一軛」的婚姻。所謂「一個在教會，另一個在世界」的情形，其實仍然極有可能發生在「同為信仰者結合」的婚姻裡。

若是信主的夫妻二人，一個聚會聚得很榮耀，結果另一半卻還在世界裡，還沒有起來愛主。這樣，愛主的一方，心裡面一定會覺得很憂傷，會很盼望另一半能夠起來愛主，夫妻倆走同樣的道路。(恩予 E3-07-2)

「恩予」原本即是信徒，國外留學時期與其夫婿相識交往並論及婚嫁，當時對方並非是信徒。雖然婚後不久她即順利帶領丈夫歸入信仰，成為同為信仰者，但對「恩予」來說，這麼多年來，她所希冀的「屬靈家庭」美景卻仍尚未達到。在整個訪談過程中，研究者可以深刻地感受到，「恩予」最深切關心的事情就是有朝一日她的丈夫也能夠「起來愛主」，夫妻倆能夠「走同樣的道路」。她表示，自己經常會羨慕一同參加聚會的其他對夫婦，他們能夠在信仰道路上有著一致的價值觀與步調；反之，雖然她自己與丈夫都是信徒，但對於信仰生活卻未有一致的信念。每當她一個人帶著孩子去聚會，或是一個人投入教會事奉工作時，她都不由地會有種憂傷與孤單的感覺：

我很羨慕那些能夠一同愛主、同心事奉的家庭，我實在很盼望我的家庭也能夠有如此美景。對我來說，這是真正有喜樂與盼望的婚姻生活與家庭生活。反觀目前的情形，每當我帶著孩子趕著聚會，或是投入配搭事奉時，都會想，為什麼我一個人在這裡？我享受了主，也覺得這條路有價值，但是我的弟兄卻還在家中或忙於工作？(恩予 E3-07-3)

「愛倫」雖然還未進入婚姻，但當其考量未來另一半的條件時，也是著意於重視對方的「靈命光景」程度。她希望對方不僅原本就是信徒，而且還要是個「愛主」、「有追求」(意指積極投入信仰生活)的信徒。她直言，如果對方「只是得救卻不愛主」，她會覺得「很頭痛」、「很麻煩」：



就著我自己來講，我還是會很希望說，對方是弟兄，是原本就在主裡的。因為我實在沒有把握帶一個外邦人得救，甚至還要帶他愛主。所以我也傾向說對方要是弟兄，一個能夠正常聚會、有追求的弟兄。因為如果他得救卻不愛主，我也很頭痛啊，我也很麻煩，(笑)。(愛倫 F3-03)

扣連上述「恩予」之心路歷程的表白，研究者思考，或許在「愛倫」長久的教會生活中，她的確看到了許多雖是「同為信仰者」，卻無法「同負一軛」的婚配結果，以及其中較投入信仰生活之一方所經歷的為難困境。因此在其尚未進入婚姻之前，她設定了對於此類條件的要求，以避免自己將來重蹈前人之「覆轍」。

綜合以上各項反思觀點：從信仰者來說，當其選擇婚配對象時，若僅是「無反思」地遵守著宗教倫理的信念，但卻缺乏對信仰內涵的主觀體驗以及對人生現實的整體衡量，那麼，就算是「同為信仰者結合」的婚姻，也不一定就會具有「同負一軛」的內涵。如此，從廣義的理解來說，則與任何一種婚姻結合的模式一樣，「同為信仰者結合」的婚姻，也是會有可能面臨到，當雙方缺乏共同目標時，內在情感漸行漸遠，生活步調分道揚鑣的婚姻現實困境中。

上述反思觀點對考慮步入婚姻的當事人而言，無疑是一種保護的機制，但是在例行性的教會生活中卻不一定有機會讓這些觀點發揮運作，而僅有可能留存於信徒個人的反省思維中。如同接下來將要討論到的，信徒對於教會「兩性地位觀」的反思觀點一樣，唯有在此種個別深訪並給予表述空間的談話情境中，吾人才有機會較深入地理解相關議題在信徒個人內心中的現實意義。

### 三 受訪信徒對「兩性地位觀」的「反思性」詮釋與檢視

本文所探討之基督徒「兩性地位觀」主要指的是信徒對於聖經中有關「弟兄作頭」以及「姊妹蒙頭」等「性別等次倫理」的實踐。以下段落將呈現：受訪信徒針對此一議題的「反思性」詮釋觀點<sup>109</sup>、其面對信仰理念與現實實踐之落差時的「緩解之道」、以及其運用「反思機制」所欲達成的目標與果效等。

### (一) 對「弟兄作頭」以及「姊妹蒙頭」之意涵的「反思性」詮釋

#### 1 「順服」與「順從」的區別

針對「姊妹蒙頭」(包括「妻子順服丈夫」)的意涵，受訪者「徐阿姨」指出，當將此「性別等次倫理」應用於實行層面上時，信徒首先必須分辨「順服」與「順從」兩個概念的區別，前者主要重在行動者「內心的態度」，後者則強調行動者「外在的行為」。根據其說法，所謂「妻子順服丈夫」，並不表示妻子必須完全遵照其丈夫的意思去行。因為，「順服」的內涵著重在內在的態度，而當遇到無法「順從」之要求時，妻子一方並不需要勉強為之。尤其，當事件關乎維持信仰者的基本身分倫理時。

「徐阿姨」的說法如下：

這裡講到順服，是指在內心裡，裡面妳要順服，但是在外面行為上妳不一定要順從他。不順從他是說，比如他說要拜偶像，妳不能順從他，但是裡面是服他的，這是態度的問題。我覺得這個態度很重要。所以說順服丈夫重點是在態度的問題，而不是外面怎麼樣。外面不重要，重要的是妳裡面是不是服他的。(徐阿姨 D8-01)

---

<sup>109</sup> 本文中所使用「反思性」詮釋觀點，意指個人經由反思、深省，而提出的「再詮釋」觀點。在本文的脈絡中，「反思性」詮釋，因此屬於信仰者個人「反思性實踐」的一環。

## 2 是「功用」的事，不是「地位」的事

針對「弟兄作頭」的意涵，「支長老」認為人們應當試著轉換想法。作為長老，並且身為男性，他個人的看法是，其實這是一件關於「功用」的事，而非一件關於「地位」的事。而所謂「功用」是指，一個人處在哪一個「位置」，就要能發揮出在此位置所必須具備的功能與用處。

另外，「功用」並不是既有的，而是必須經過訓練、被「成全出來」的。因此，並非只要是男性信徒就有資格「作頭」，只有經過成全而有「功用」者，才能讓他「作頭」。「支長老」更指出，成全男性信徒有「功用」，並不表示說女性信徒就缺少「功用」，這是「完全不同的兩件事」，而會有類似的說法，無非是出於人們「多加衍生」的。

「支長老」的說法如下：

聖經說到長老的職責是監督、教導，這是他的職責，不是他的地位。為什麼男人作頭大家都想是地位的事呢？其實應該看作是功用的事。神把我們個人擺在哪一個位置，是要我們發揮那個功用。叫你作頭的時候，你就被成全能夠帶領，叫你跟隨的時候，你也可以服下來。這樣的人就很有彈性，他或高或低都能擺出自己的那一份。（支長老 C8-03-4）

讓弟兄出頭不是他本來就很有功用，而是要成全他有功用。另一面，不是說家裡面丈夫很無能很沒有用，然後還是要讓他出頭，不是，是要成全過後，才讓他出頭。（支長老 C8-02-1）

成全弟兄有功用不見得就代表姊妹們沒有功用，這是完全不同的兩件事。會有這類的說法無非是人們自己多加衍生的。我們看召會中的姊妹們，許多姊妹都是很有功用的。姊妹們一樣行，一樣會。(支長老 C8-03-3)

### 3 作「才德的婦人」，而非「愚昧的女人」

對本研究的幾位女性受訪信徒而言，「姊妹蒙頭」以及「妻子順服丈夫」等「性別等次倫理」所要強調的，主要在於使女性信徒成為一個具有「智慧」和「才德」，「清明自守」並積極「擺上功用」的人，而非意圖成其為一個「愚昧的女人」——只知道遵守所謂「順服」的教條，卻無知於此一實踐在信仰生活中的真諦。

以「恩予」的說法為例：

當然，並不是在所有的家庭中，弟兄們都是很清楚地認識神，有的甚至先生還沒有信主。我們姊妹是單純的，但絕不是愚昧的。我們不是作一個愚昧的女人，只知道遵守教條，卻不知其真諦實意。我們是要作一個才德的婦人，按時分糧，供應屬天糧食給家中眾人。(恩予 E8-01-1)

妻子是丈夫的幫助者，但是這個幫助者並不是很沒有智慧的。在有些事情上，姊妹清楚神的旨意，站在神的權益這一邊，其實是可以跟弟兄提出來的，這樣才真正是弟兄的幫助。我們姊妹要守住我們的地位，但是也要清明自守，盡上我們的那一份。(恩予 E8-01-2)

檢視以上三項觀點發現，無論是對於內心態度與外在行為的區辨，或是對於普遍功用的轉向，或是對於女性優異特質的強調，其論述的共同目標皆是為要拓展、提升女性信徒在此一「性別等次倫理」框架中的「空間」及「自由度」——配合信徒的語言來說——即是加強了女性信徒在信仰領域中得以自由無礙地「盡上功用」的正當性基礎。

## （二）個人面對教會教導與自我實踐之間落差時的緩解之道：「自我究責主義」

雖然諸項「反思性」詮釋觀點意圖拓展女性信徒在宗教領域中的性別角色及功能，但當遇及信仰理念與現實實踐間的落差情境時，信仰者身處其間，面臨內在的矛盾掙扎以及外在一觸即發的衝突現況，其「緩解之道」卻多是偏向採取一種「自我究責主義」式的方案。

根據本研究受訪信徒的自述，此處所界定之「自我究責主義」的因應方式，在口語上通常會以「這是我需要操練的」、「這是我要過的關」、或，「我的生命度量還沒有這麼大」等形式表達出來：

### 1 「這是我需要操練的」

我覺得說，我們一定會發現很多事情我們很難順服，對，但我認為這就是我需要操練的點。（愛倫 F8-01-2）

### 2 「這是我要過的關」

這麼多年經歷下來，當我和弟兄(意指丈夫)處於意見不合或無法同心的情形中

時，我首先會覺得這是我自己要過的關，是我和主之間的問題，而不會先歸咎為對方的問題，對方的錯。(哈拿阿姨 M8-03-2)

### 3 「我的生命度量還沒有這麼大」

有時候我也會覺得對弟兄們的一些決定或處理事情的方式不太認同，那有時候我也會表現出很不以為然的態度。但是大家都不太會跟我計較，可能也是考量我的生命度量還沒有這麼大吧……。(筱慧 08-03-1)

#### (三) 防範「父權思想」作祟所導致後果的必要機制：「反思性」檢視

根據前述訪談內容的分析，信仰者除了藉由「反思性詮釋」機制以拓展女性信徒在宗教領域中的性別角色及功能之外，也會藉由「反思性檢視」機制作為防範「父權思想」作祟之後果的保護防線，如以下「蜜妮」之說法所表述的：

在教會裡面很多時候，其實很多在實行上、說法上，都蘊含著父權思想在作祟。若是沒有一個反思的機制，很可能，有時候弟兄們很可能會錯用他的發言權，而去壓制了姊妹們的自主表達。(蜜妮 K8-03-1)

很多人說現在的姊妹越來越不順服，越來越多意見，但是我是覺得說，其實是弟兄們太少對自己有反思。(蜜妮 K8-04-3)

「蜜妮」從其身為女性信徒的立場與觀點出發而直言指出，教會中若缺少一個「反思」的機制，尤其若男性信徒缺少針對自己的想法與實行進行反省時，則教會中某些實行與說法中所蘊涵之「父權思想」作祟的結果，將會導致對於女性

信徒諸多「不公平」的對待，例如：其自主表達的權利受到壓制、被歸類為「不順服者」等。

本文接下來的部分，將會分別從認知層面以及實行層面切入，藉由反省、檢視與此議題相關的諸項概念以及教會中的實踐現況，以呈現並落實信仰者的「反思性實踐」之道。

## 1 從認知層面來檢視

### (1) 宗教領域內的「性別刻板印象」

從認知層面檢視的結果發現，在宗教領域內其實存在著一種「性別刻板印象」：信仰者對於「女性信徒」與「男性信徒」之天性特質、性情傾向，甚至在信仰生活中所扮演的角色及功能等，經常是已有既定的成見與歸類。例如：「姊妹」們比較「細心」，「弟兄」們比較「冷靜」；或者，「姊妹」們屬於「情感取向」，「弟兄」們偏向「理智取向」；或者，「姊妹」們比較「愛主」、「愛禱告」，「弟兄」們則能夠決定「帶領」的事情等。如以下訪談段落之說法所顯示的：

姊妹們比較細，但是弟兄們比較冷靜，也可以看到比較大的方向。(恩予 E8-03-2)

一面可能也是姊妹的天性，常常會因為情感的問題受影響。所以我覺得姊妹能夠在召會的帶領上能夠蒙頭，我覺得是很好的保守。特別是在大事的上面。因為弟兄的天性，還是比較理智的。(羅傑 I8-01-2)

我覺得姊妹們在愛主以及禱告的事上是弟兄們所缺少的。所以雖然弟兄們能夠決

定帶領的事，但是還是需要姊妹們的禱告，還有姊妹們愛主的一種生活行為的表現來幫補。(羅傑 I8-03)

## (2) 「性別刻板印象」的社會性來源

而進一步地，吾人若將以上現象置放於一般社會生活領域中檢視，則會發現，此種在宗教領域中的「性別刻板印象」其實是有其「社會性根源」的。也就是說，宗教領域中的信仰者，其作為一個在社會大環境中的行動者，其思考模式與抉擇取徑不僅有受到宗教領域「信仰倫理」的影響，也必然會受到生活領域「俗世倫理」的影響。可以說，兩者其實是犬牙交錯地，運作於信仰者行動個體的身上，在此也並不容易分辨何者為主要的影響作用。

就著「性別刻板印象」的現象而言，對於信仰者來說，此一事實，一面有其「宗教性來源」——出自既存的宗教倫理信念；另一面也有其「社會性來源」——出自「常人」承襲性的思考模式，如以下受訪者說法所蘊涵之：

我覺得先不看聖經，也先不要講說我們是在主裡的人好了，就算我們是外邦人，從人倫道理來看，這本來就是一個長幼有序的問題。那我覺得女人就是該守住地位。(小芬 G8-01-4)

但是，我覺得就算是不信主的，或者在一般的家庭生活中，丈夫在決定許多帶領的事時，妻子也是需要尊重的。(羅傑 I8-03-1)

你看看現在很紅的鄉土劇，裡面所呈現的性別刻板印象以及偏頗的性別不平等觀點，那才真是誇張地多呢！(筱慧 08-05-2)



吾人從以上引述可以發現到，受訪信徒在言談間其實經常會不由地透露出，此種「性別刻板印象」的社會性來源。其在口語上經常會以：「就算是外邦人」，或者，「就算是不信主的」……等，作為論述的前調。研究者認為，信仰者或許希望藉由將此一在信仰領域中討論的議題擴大解釋為一個在社會生活領域中的「常態」事件，而來緩解當個人堅守信仰倫理信念時，所可能遭遇到之受人反對與批評（例如：被視為守舊者或施加壓迫者等）的矛盾處境。

總地說來，藉由認知層面的檢視，吾人一面得以發掘，內化於信仰者價值觀中的「性別刻板印象」的來源：不僅有「宗教性」的來源，也有「社會性」的來源。兩者之間互相作用，而共同影響、型塑信仰者的思考模式與行動取徑；另一面也理解到，信仰者主動將此一信仰議題置放於社會文化的脈絡中進行解釋的作法，其實是出自一種「自我保護」的心態。

研究者認為，唯有藉由「揭露」此種「自我保護」的心態，並正視兩種來源的事實，才有機會得在宗教領域的「性別等次倫理」中建立一種對於性別特質與角色的「非定型化」觀點，而破除此種出於人為「性別刻板印象」而產生之「父權思想」作祟的壓迫性後果。

## 2 從實行層面來檢視

從實行層面檢視的結果發現，在有關「性別等次倫理」的實踐上，人們對男性信徒與對女性信徒的「要求」並不對等。以「蜜妮」的說法為例，她認為，《聖經》不僅說到「妻子要順服丈夫」，也說到「丈夫要愛妻子」、「敬重妻子」。但是觀察現實生活的情況時卻往往發現到，人們經常只要求女性信徒「順服」，卻絕

少檢視男性信徒是否落實其當遵守的倫理要點：

可是其實，我覺得，當提到家庭生活時，聖經是說，丈夫要愛妻子，要敬重妻子；妻子要順服丈夫。可是，非常多情況是，人們只要求姊妹順服，但是對於弟兄是不是愛妻子這一點，就不提了。(蜜妮 K8-02-1)

「蜜妮」思考此一「不對等」現象的原因，她個人的想法是，這或許是因為，愛是「無形」的，順服卻是「看得見」的，故，前者較難以被具體要求，後者卻成為針對的標地：

因為可能愛是太無形、太抽象了，或者有人會說，啊，男人本來就是不擅長表達感情啦，其實妳的先生已經很愛妳啦等等的。回過頭來說，順服卻是看得見的，所以大家就會用這個東西去壓妳或是什麼之類的。也就是說，姊妹若是「不順服」，是比較容易被看見的。(蜜妮 K8-02-3)

另一方面，其亦指出，教會既原是偏向男性領導，那麼，男性帶領者若缺少在性別意識上的反思能力，則整個信仰社群在「性別等次倫理」之實踐上的發展方向，勢必容易傾向「不對等要求」的結構成形：

我覺得男性的服事者較少在性別意識上去反思說，是不是應該需要加強弟兄們對姊妹們愛的表達、愛的溝通；而不是只是一直要求姊妹在婚姻中或是在聚會中要順服？聖經有教導丈夫要愛妻子，可是為什麼大家不太強調這一點呢？反而一直強調妻子要順服丈夫。(蜜妮 K8-04-1)

在教會中有很多的姊妹聚會，都是會教導姊妹們怎麼樣在婚姻中順服，卻很少聽

到有對弟兄們教導說，我們怎麼樣在婚姻中對姊妹和孩子有更多愛的實行，像是要怎麼去表達這個愛，讓姊妹感受到之類的。這方面是比較少聽到。(蜜妮 K8-04-2)

### 第三節 小結

本章訪談分析的焦點，主要是要探討基督徒在宗教信念、教義教導之影響下，當面對現實生活層面中有關「人際關係」的諸項議題時，其所經驗之「信仰」與「現實」間的緊張關係，以及在此矛盾、抉擇處境中，其所採取的行動取徑、詮釋模式與緩解途徑。本研究所涉及之「人際關係層面」議題包括：基督徒的「交友觀」、「交往擇偶觀」，以及，「兩性地位觀」。

本章研究結果呈現的方式如下：首先，研究者根據受訪信徒的訪談自述，並配以「召會」的教義詮釋、講台信息等，整理列出以上各項宗教倫理的內涵與類型；其次，出於對個人在「信仰」與「現實」間之矛盾、衝突處境的關心，故，研究者將受訪信徒針對此三項議題之相關反思觀點以及抉擇因應取徑等，歸結為信仰者的「反思性實踐」一節。所涵括的內容如下：第一，受訪信徒對各類型「交友觀」的反思觀點；第二，基督徒「交往擇偶觀」在現實生活中的落差情形，包括對兩個「非官方模型」之婚配案例的探討；第三，受訪信徒對「兩性地位觀」（或稱，「性別等次觀」）的「反思性」詮釋與檢視。

#### 一 基督徒的「交友觀」

根據訪談分析結果，「召會」信徒的「交友觀」主要有以下幾種類型：「福音取向」、「教會取向」、「單向影響」、「自然淘汰」、以及「非此即彼」的交友觀。

雖然區分為不同的類型，但其實這幾種類型交友觀都共同立基於一種「神聖」與「世俗」之二分關係的思維觀點。例如：「福音取向」的交友觀內涵著「福音使者」與「福音對象」間的二分；「教會取向」的交友觀則內涵著「屬世友伴」與「屬靈同伴」間的二分；而「單向影響」、「自然淘汰」與「非此即彼」的交友觀，其實也都內涵著此種「兩造屬於不同範圍者」的思考觀點。

而進一步檢視在此議題中信仰者的「反思性實踐」則發現，所有的反思觀點都顯示出信仰者企圖要化解「神聖」與「世俗」對立之二分式思維，以及將信徒從「神聖現實」帶進與「日常現實」之「合一」中的意圖用心。例如：對「福音取向」之交友觀的反思觀點，強調一種「日常性」、非刻意的福音傳揚態度；對「教會取向」之交友觀的反思觀點，則強調「教會生活」只是個人「日常生活」各領域之一，因此，日常生活各領域的朋友與教會生活領域的朋友，對於信仰者個人而言，是同屬必要的；對「單向影響」之交友觀的反思觀點，強調「世俗朋友」對信仰者「靈命發展」的正面影響作用；而對「自然淘汰」及「非此即彼」之交友觀的反思觀點，則強調以「日常現實」之人情法則及「世間常理」為衡度的準則。如此一來，信仰者不僅得以緩解分身於兩個「現實」間時的矛盾困境，也尋得處理各式抉擇處境的因應之道。

## 二 基督徒的「交往擇偶觀」

研究者整理出「召會」信徒的「兩性交往觀」有以下幾種類型：以「人性常理」為原則、以「進入婚姻」為前提、以「傳揚福音」為目標的交往觀。從「兩性交往觀」進一步往前，即可以討論基督徒的「擇偶觀」。研究者整理出「召會」信徒的「擇偶觀」有以下幾種取向類型：「人性常理取向」、「信仰相契取向」、「信託神選取向」以及「事奉心願取向」的擇偶觀。「人性常理取向」強調不能

忽略對人性及現實層面的考量；「信仰相契取向」則強調配偶之間價值觀一致性的重要性，而此一價值觀是以信仰理念及其生活模式為焦點；「信託神選取向」與「事奉心願取向」則皆關聯於信仰者個人的生命體驗，包括在信仰歷程中以及在日常經驗中的主觀體驗。

本段關於基督徒「交往擇偶觀」的討論，主要是聚焦在「信與不信的，不要同負一轆」此一宗教倫理觀點上。此一信仰理念對基督徒之交往與擇偶的抉擇過程及結果，有相當大的影響。影響既深，則當面臨現實生活中的實際限制而無法落實信念理想時，發生在信仰者內在的緊張性及矛盾痛苦感受，將也是深刻難解的。

根據訪談分析的結果，在此一議題上之「信仰」與「現實」的落差情形，主要可以溯源於兩個方面：一是在教會方面，另一則是在個人方面。「信與不信的，不要同負一轆」此一信仰理念的落實，在教會方面所遇到的實際限制是：教會成員之性別比例結構不平衡的情形；而在個人方面所面臨的現實情況則是：信徒尋求「向外發展」，並且已與未信者交往的事實。

根據以上分析，本研究進一步要探討的是，當「同為信仰者結合」的理想未能落實時，在此一「官方模型」之外，意即，在所謂「信仰者與未信者結合」的情況中，信仰者的心理感受、個人詮釋以及抉擇歷程為何？此部分的研究乃是以個案分析方式呈現，個案一為婚前即是信徒者，個案二為婚後才成為信徒者。研究設定以「現今正處於信與未信結合之婚姻狀態中，且有固定參加教會者（不一定是積極參與者）」為訪談對象。如此，一面排除了對方已被帶向信仰的情況，另一面也排除了信徒已被帶離信仰的情況。並且，以「現今正處於信與未信之結合情況中者」為訪談對象，將較容易蒐集到最直接、深刻的個人感受及其對於矛

盾抉擇處境的探討與思考。

檢視了基督徒「交往擇偶觀」在現實生活中的落差情形之後，研究進一步探討的是信仰者在相關議題上的諸項反思觀點。首先是對「同負一軛」之真實意義的再思；其次是對於「同為信仰者結合」之內涵的反省。

廣義地說，「同負一軛」其實就是兩人（或眾人）「為著同一個目標而努力」；也就是說，「信者同負一軛」的倫理信念其實並非僅限定在基督徒兩性交往與婚配的議題上，而是可以廣泛地應用於基督徒此世所有的人際「合作關係」上。因此，若將此一廣義理解應用於基督徒的婚姻擇配議題時，重點就不是在於當下時候，對方「信或不信」，而是將來一生，兩人「合或不合」；而能否合作努力、共同奮鬥的基點則在於，兩人之間的「共同目標」為何。

檢視訪談分析結果，對於「非官方模型」——「信徒與非信徒結合」之婚配的當事人而言，由於雙方之間的目標通常不盡相同，甚至可能天殊地遠，因此若要談及「共同努力」與「合作關係」，則相對而言或許較為困難；但是，對於「官方模型」——「同為信仰者結合」之婚配來說，一個「同為信仰者結合」的婚姻，其實也並非一定會是一個「同負一軛」的婚姻；所謂「一個在教會，另一個在世界」的情形，其實仍然極有可能發生在「同為信仰者結合」的婚姻裡。

總結而言，「同負一軛」的「同」，其實並非僅只是在於「信仰相同」，而是還必須包括其他許多的方面，例如：向著信仰對象之「奉獻」或「事奉」的心願、面對各式取捨抉擇時的價值觀點等。也就是說，在選擇婚配對象之事上，信仰者一方，若僅是「無反思性」地遵守著宗教倫理的信念，但卻缺乏對信仰內涵的「主觀體驗」以及對人生現實的「整體衡量」，那麼，就算是「同為信仰者結合」的

婚姻，也不一定就會具備「同負一轡」的內涵。如此，從廣義的理解來說，則與任何一種婚姻結合的模式一樣，「同為信仰者結合」的婚姻，也是會有可能面臨到，當雙方缺乏共同目標時，內在情感漸行漸遠，生活步調分道揚鑣的婚姻現實困境中。

### 三 基督徒的「兩性地位觀」

本段關於基督徒「兩性地位觀」之宗教倫理的探討，主要聚焦在聖經中有關「弟兄（男人）作頭」以及「姊妹（女人）蒙頭」此類倫理主張的內涵與實行。研究者根據受訪信徒的自述，將其所認知的基督徒「兩性地位觀」整理如下：「弟兄」擁有「最後仲裁權」、「姊妹」作為「真理實踐」的承載者、在家庭生活與「召會行政」上的不同講究、以及信仰者的意義世界——照著「神所祝福的原則」而行。

研究者從信仰者所立基之「神聖宇宙觀」的邏輯思維切入，作為理解信仰者「性別等次觀」的基礎。根據基督徒信仰的邏輯思維，整個宇宙是二分為「光明」與「黑暗」，意即，「神的國」與「撒但的國」兩方。從宗教倫理一面來說，信徒的立場是站在「神的國」的一方，並以實行「神的旨意」為人生的中心意義。

根據此一「神聖宇宙觀」的邏輯思維進行理解分析：首先，根據信仰教義詮釋的說法，女性信徒實行「蒙頭」是代表「所有神的子民」在宇宙中作一個「順服的見證」，也是向著「背叛的國度」作一個「相反的見證」。可以說，就著基督教的「性別等次倫理」而言，其主要是以女性信徒作為「真理實踐」的承載者。

再者，對信仰者而言，其意義世界乃是環繞著「神旨命定」的思想為中心：

根據「神的命定」，信徒尋找「蒙祝福」的原則，並從中發掘個人生存於此世的意義與定位——就著此處「性別等次倫理」的議題而言，即是指一種對於個人所屬「等次」的釐清與實踐。

進一步地，研究者檢視受訪信徒針對此一議題所表現出的「反思性實踐」情形如下：

首先，研究者根據受訪信徒的自述，整理出三項與「弟兄作頭」以及「姊妹蒙頭」之意涵相關的「反思性」詮釋觀點：第一，分辨「順服」與「順從」的區別；二，這是「功用」的事，不是「地位」的事；三，要作「才德的婦人」，而非「愚昧的女人」。檢視以上三項觀點發現，無論是對於內心態度與外在行為的區辨，或是對於普遍功用的轉向，或是對於女性優異特質的強調，其論述的共同目標皆是為要拓展、提升女性信徒在此一「性別等次倫理」框架中的「空間」及「自由度」——若以信仰社群的語言來詮釋——此即是加強了女性信徒在信仰領域中得以自由無礙地「盡上功用」的正當性基礎。

雖然諸項「反思性」詮釋觀點意圖拓展女性信徒在宗教領域中的性別角色及功能，但當遇及信仰理念與現實實踐間的「落差情境」時，信仰者身處其間，面臨內在的矛盾掙扎以及外在一觸即發的衝突現況，其「緩解之道」卻多是偏向採取一種「自我究責主義」式的方案。根據本研究受訪信徒的自述，此種「自我究責主義」的因應方式，在口語上通常會以「這是我需要操練的」、「這是我要過的關」、或、「我的生命度量還沒有這麼大」等形式表達出來。

信仰者除了藉由「反思性詮釋」機制以拓展女性信徒在宗教領域中的性別角色及功能之外，其也藉由「反思性檢視」機制作為防範「父權思想」作祟之後果



的保護防線。本段訪談分析主要從「認知層面」以及「實行層面」切入，藉由反省、檢視與此議題相關的諸項概念以及教會中的實踐現況，以呈現並落實信仰者的「反思性實踐」之道。

從「認知層面」檢視的結果發現，在宗教領域內其實存在著一種「性別刻板印象」：信仰者對於「女性信徒」與「男性信徒」之天性特質、性情傾向，甚至在信仰生活中所扮演的角色及功能等，經常是已有既定的成見與歸類。進一步地，吾人若將此一現象置放於一般社會生活領域中檢視，則會發現，此種在宗教領域中的「性別刻板印象」其實是有其「社會性根源」的。亦即，就著「性別刻板印象」的現象而言，此一事實，一面有其「宗教性來源」——出自既存的宗教倫理信念；另一面也有其「社會性來源」——出自「常人」承襲性的思考模式。

經由認知層面的檢視，吾人一面得以發掘，內化於信仰者價值觀中的「性別刻板印象」，不僅有「宗教性」的來源，也有「社會性」的來源。兩者之間互相作用，而共同影響、型塑信仰者的思考模式與行動取徑；另一面也理解到，信仰者主動將此一信仰議題置放於社會文化的脈絡中進行解釋的作法，其實是出自一種「自我保護」的心態。研究者認為，唯有藉由「揭露」此種「自我保護」的心態，並正視兩種來源的事實，才有機會得在宗教領域的「性別等次倫理」中建立一種對於性別特質與角色的「非定型化」觀點，而破除此種出於人為「性別刻板印象」而產生之「父權思想」作祟的壓迫性後果。

從「實行層面」檢視的結果則發現，在有關「性別等次倫理」的實踐上，人們對男性信徒與對女性信徒的「要求」並不對等。人們經常只要求女性信徒「順服」，卻絕少檢視男性信徒是否落實其當遵守的倫理要點。研究者認為，教會既原是偏向「男性領導」，那麼，男性帶領者若缺少在性別意識上的反思能力，則

整個信仰社群在「性別等次倫理」之實踐上的發展方向，勢必容易傾向「不對等要求」的結構成形。



## 第五章 結論

### 第一節 「宗教人的理性」<sup>110</sup>

在本篇論文結論之處，研究者首先從宗教社會學中關於「世俗化」論題（the secularization thesis）的觀點切入，然而卻不是要針對此一論題進行深入的探討，而僅是以此引入對於現代社會個人「主觀宗教性」（subjective religiousness；the religiousness of individuals）提升，或「個人宗教虔信」（individual religiosity）之現象，以及「宗教人的理性」（the rationality of religious people）等議題的討論。

111

在有關「世俗化」論題的引言中，研究者並不打算詳論此一論題的各種說法以及諸方面，而是選擇從兩項最為概括性的定義切入，即宏觀面或制度層面的定義，以及微觀面或個人意識層面的定義予以簡述。

首先，「世俗化」在宏觀一面的定義是指宗教制度之社會權力的衰弱；第二，「世俗化」在微觀一面的定義是指信仰者個人「主觀宗教性」的衰退。以Peter Berger於六十年代時曾經持有的觀點為例<sup>112</sup>，其在《神聖的帷幕》（*The Sacred*

---

<sup>110</sup> 這是一個建立在理性和選擇基礎上的宗教理論，其主要強調的內涵是：人類在宗教領域與在其他領域一樣，都是依據一種「理性選擇」的模式來進行思考與行動的（Stark and Finke, 2000：36-41；42-43；113）。

<sup>111</sup> ” subjective religiousness” 以及” the religiousness of individuals” 取自 *Acts of Faith* 的第三章（Stark and Finke, 2000：60-62）；” individual religiosity” 取自 *The invisible religion* 的第五章（Luckmann, 1967：72-73）；” the rationality of religious people” 取自 *Acts of Faith* 的第四章（Stark and Finke, 2000：113）。

<sup>112</sup> 但是近年來 Berger 也已撤銷他早年對於世俗化理論的支持。Stark 於其著作中曾引述 Berger 於 1997 年接受採訪時的說法：「我想我和大多數其他宗教社會學家在 20 世紀 60 年代

Canopy) 一書中指出,「正如有一個社會和文化的世俗化,也有一個意識的世俗化。……這意指有越來越多這樣的個人——他們不用宗教解釋來看待世界和他自己的生活<sup>113</sup>」(Berger, 1969: 107-108)。從以上引文中,吾人可以看見這兩種「世俗化」的定義,一為「社會文化的世俗化(a secularization of society and culture)」,另一則為「個人意識的世俗化(a secularization of consciousness)」。

以上簡述之「世俗化」預言,其從制度層面切入的觀點或許具有一定的說服力和例證,但其延伸至「個人宗教性」層面的觀點,卻相對缺乏解釋效力及有力的證據。另外,根據幾位當代宗教社會學大師的研究論述看來,當宗教影響力在制度層面顯為衰弱時,其在個人身上所顯出的「主觀宗教性」或「個人宗教虔信」特性,卻不一定是趨向衰弱的,反而,可能是益加提昇的(Luckmann, 1967; David, 1990; Stark, 2000; Finke and Stark, 2005)。

以 Thomas Luckmann 在《無形的宗教》(*The Invisible Religion*)一書的論點為例,其指出,在現代社會中,宗教已從「有形宗教(the visible religion)」,即以「教會取向的宗教(church-oriented religion)」為制度基礎的信仰體制,轉化為以「個人宗教虔信(individual religiosity)」為基礎的「無形宗教(the invisible religion)」。一面,在現代社會中,政治與經濟領域的自我合法化已使宗教在傳統中所行使的合法性功能喪失了意義,社會規範秩序與超越性的神聖世界日益疏離;但另一方面,此一制度分化現象,也為個人生活留下了未加組織的廣闊領域,為個人經歷的中心意義脈絡留下了尚未決定的廣闊區域。在由制度分割所造就的社會結構間隙中,因而出現了所謂「私人領域(private sphere)」的範疇——在

---

就世俗化所寫的東西是個錯誤。……今日世界上大部份的國家確實不是世俗的,而是非常宗教的(Most of the world today is certainly not secular. It's very religious)」(Stark, 2000: 79)。

<sup>113</sup> 此句原文如下:” Put simply, this means that the modern West has produced an increasing number of individuals who look upon the world and their own lives without the benefit of religious interpretations.” (Berger, 1969: 108)。

此，個人主觀意識從社會結構中得到「解放」，並在「私人領域」中獲得「自由」(Luckmann, 1967)。

在本研究的分析中，所謂個人「主觀宗教性」提升的意義，並不是指個人針對某制度性宗教之教義教導及信仰理念進行反動、脫離或革新的情形，也不是指著某種創新宗教實踐或新興宗教運動現象。本研究所關注之個人「主觀宗教性」提升之現象的意義，主要是指信仰者個人在其所歸屬之教會體系及信仰理念框架中，卻能夠擁有相當程度的理念詮釋及實踐選擇之空間與自由的情形。

另一方面，此一課題之探討乃是立基於此種社會制度分化、各價值領域自主獨立，且時而彼此爭競的背景上(意即 Weber 所言之「諸神鬥爭」的生活現實)，因此，此一個人「主觀宗教性」提升的現象，乃是必然呈現於某種信仰與現實間的「緊張性」關係中。正如本研究的主要問題意識——基督徒在「神聖」與「世俗」間所面臨之矛盾抉擇處境，以及個人的因應緩解途徑——所涵指的。換句話說，此處涉及的乃是關於信仰者作為行動主體，其行動選擇的思考與歷程——在信仰層面的「理性選擇」過程。研究者將此處的討論歸結為對「宗教人的理性」的探討，也就是一種在信仰理念層面的「理性選擇」論述。

經濟學範式的「理性選擇理論」所採取的是一種「經濟人」的假設。在此一假定中，「理性行動者」乃是趨向於採取「最優化原則」，意即力圖以最小代價取得最大利益。然而，此一始於經濟學模型的「理性選擇理論」，在現實生活的社會分析中，卻顯得太過精緻，以致於無法切實反映人類行動的真實面貌。經過諸社會理論家的修正與研究應用的過程，「理性選擇理論」因此有了另一種基於「社會人」(意指處於社會互動、社會關係中的能動選擇主體)之假設的範式。簡單地說，此一範式考量了行動者進行選擇時所面對之「現實環境的複雜性」以及「人

類知識的有限性」，因此其對於人類行動的解釋也更貼近現實生活面貌。

若欲將以上所簡述之一般社會學模型的「理性選擇理論」置放於宗教研究領域時，吾人則必須再進一步考量有關個人定義行動目標之價值意義層面的問題。也就是說，分析人類抉擇行動時，除了考量環境的複雜性以及人類認知的有限性之外，還必須考量人類目標與價值觀的多樣性，亦即考量，對於個人而言，何者為其最重要的目標？何種選擇對其來說具有最高的價值意義？

一面來說，在此乃是進一步地考量到關於個人的興趣與偏好的問題<sup>114</sup>。如同美國宗教社會學家Rodney Stark在其名著” *Acts of Faith : Explaining the Human Side of Religion*” 一書中所建構之「理性選擇」公理所表述的：

這些考慮引導我們這樣對人類理性的原則進行表述：在其信息和理解的局限之內，在可行的選擇的制約之下，在其喜好和趣味的引導之下，人們總是試圖做理性選擇<sup>115</sup>。(Stark, 2000 : 38)

Stark等強調，人們進行宗教選擇時，受理性引導的程度，與其進行世俗選擇，受理性引導的程度是一樣的，其於文中指出，「人們作宗教選擇與作其他選擇所採取的是同樣的方式，即權衡『代價』和『利益』」(Stark, 2000 : 41)。此處的「利益」是指某些「回報」(rewards)。在此書的論述中，這些「回報」(「代價」亦同)乃是既包括物質的事物，也包括心理的，甚至理智的事物；另一方面，

---

<sup>114</sup> 但這裡所指的個人興趣與偏好並不是一件個體心理學的事，而毋寧是指外在社會文化制度，社會化與內化於個人的情形。

<sup>115</sup> 此段原文如下：” Within the limits of their information and understanding, restricted by available options, guided by their preferences and tastes, humans attempt to make rational choices.” (Stark, 2000 : 38)

這些「回報」有屬於此世、經驗性的<sup>116</sup>，亦有屬於彼世、非經驗性的。在有關「回報」的命題闡述中，Stark等指出，宗教雖然提供很多此時此地的「回報」，但真正強有力的宗教資源卻仍然是「彼世的回報（otherworldly rewards）」。

Stark等將此「理性選擇」公理應用於其宗教社會學的研究分析中（包括了宗教的微觀基礎以及宗教的群體動力等），並據此條列出各式的命題與解釋。<sup>117</sup>

另一方面，根據 Weber 對於人類行動的分類，歸屬於「合理性行動」者，不僅有「目的合理性行動」，也有「價值合理性行動」。前者可以從經濟學模型與一般社會學模型中有關「代價」與「利益」權衡的基本概念理解，後者則更細地區分出對於行動者而言，尤其當其身為一個信仰者時，其對「代價」與「利益」的不同解讀：對於某些行動者而言，遵守誠命與教導乃具有最高的「價值」意義（「利益」），為此，其甚至可以捨棄對於其他行動者而言，那些最有「價值」的事物（「代價」）。

本研究即是欲在現實環境的例證中——以基督教「地方召會」為探討個案，並以日常生活領域之兩個層面（「職涯場域」層面以及「人際關係」層面）為提問聚焦的範圍——檢視信仰者行動主體處於「信仰理念」與「現實處境」之矛盾衝突景況時，其個人「主觀宗教性」以及「理性選擇」的諸項表現。

本研究所選擇的個案教會在台灣基督教會的光譜中經常被評屬於較為「保守」並稍顯「嚴謹」的教派——其在教義詮釋與理念闡述上堅守以《聖經》經典

---

<sup>116</sup> 比如說「神蹟」就是一種此世、經驗性的回報，因為其需要在經驗或實證的環境中交付。

<sup>117</sup> 雖然如此，但 Stark 等在書中也明白地表示，他們反對被稱作「理性選擇理論者（Rational Choice Theorists）」，其無意將「理性」前提作為解釋個體行為及社會過程的充分因素（Stark, 2000：41）。

為「唯一」依準，而在宗教實踐方面亦力求以回歸「初期教會」內涵為使命。然而，就在信仰社群的此種「保守」性格中，卻益發突顯出其信徒相對而言，「靈活自由」、「彈性權變」的「個人宗教虔信」特性。雖然，這仍然是一種「有尺度的自由」、「有限度的彈性」，然而，其中所蘊涵之信仰者個人「主觀宗教性」提升以及「理性選擇歷程」之意義卻已昭然可見。本文以下即從本研究訪談綜合分析的結果為主軸說明之。

#### 一 緩解矛盾處境的詮釋模式類型

研究者綜合檢視「職涯場域」與「人際關係」層面之訪談分析結果發現，受訪信徒傾向以表述「個人性詮釋觀點」為緩解矛盾處境的因應之道。在本研究中，此類「個人性詮釋觀點」以四種類型呈現。這四類詮釋模式分別為：「個體化傾向」的詮釋模式、「過程性觀點」的詮釋模式、「調和式取徑」的詮釋模式、以及「反思性實踐」的詮釋模式。從這四類詮釋模式中，吾人可以看見此種信仰者個人「主觀宗教性」提升之現象的內涵。

##### (一) 「個體化傾向」的詮釋模式

所謂「個體化傾向」的詮釋模式是指，信仰者傾向以一種回歸「個人主體性」的解釋說法為緩解矛盾處境的途徑。也就是說，信仰者面對信仰理念與現實生活間的矛盾衝突時，通常會傾向尋找一個化解緊張關係的「平衡點」。而根據本研究分析結果顯示，許多時候，此一「平衡點」並非被置放於神聖領域中，也非被取得於人間法則中，卻是尋得於個人的「主體性」之中。

舉例來說，在討論有關「基督徒從商之合適性與否」的議題時，部分受訪信



徒表示，在「不適合從商」的信仰理念與「必須從商」的現實生活間取得「平衡點」的關鍵在於回歸檢視個人的「存心動機」，例如：是儲蓄投資的想法，還是投機取巧的心態？

再舉例來說，當討論「基督徒之時間分配與取捨」的議題時，某些受訪者提出其個人性的「屬靈價值觀」觀點。這類詮釋觀點主要涉及兩項要素：一為重視「個人日常靈命經營」，二為強調「個人主觀靈命責任」。這兩項要素皆是重視個人內在、實際的「真我本相」光景，而非外在的行為表現或短暫的靈命體驗。

此種回歸「個人主體性」的解釋說法，無疑擴大了信仰者個人的選擇自由以及行動空間，並使其不必陷入受人置喙及自我控告的循環巢臼中。

## （二） 「過程性觀點」的詮釋模式

「過程性觀點」的詮釋模式是指，信仰者將當前的矛盾處境視為是一種「過程」，而非「結局」；在其認知中，眼前所面對的矛盾與衝突，是因為這一切都還在「過程中」，而必然存在的<sup>118</sup>。因此，不同於一種「結局性的觀點」（意指，抉擇當下即代表結局後果），「過程性的觀點」促使信仰者放眼未來，不受當下處境（尤其是為難的處境）之影響所左右。

舉例來說，在有關基督徒「交往擇偶觀」之「非官方模型」的案例分析中，無論是「婚前即為信徒者」或是「婚後才成為信徒者」，兩類案例之受訪信徒在其自述中，都明顯地表現出此種，對「未信配偶」存有「盼望」的「過程性觀點」

---

<sup>118</sup> 研究者認為，此種以「神聖時間觀」為結構的思考模式以及由此生發的「過程性觀點」，是信仰者進行「信心宣言」的基礎。因此，分析此一「過程性觀點」作為一種社會心理因素作用於信仰者內心的事實，對於理解基督徒遇事進行抉擇時的背後動機，是相當有幫助的。

論述。

對信仰者來說，當前的處境是一個「必經的過程」，而能夠通過在此「過程」中的諸項考驗，實具有重大的意義。研究者認為，這一種「過程性的觀點」以及從中產生的「信心式行動」，一面能為信徒個人培養應對現實衝突的能力，另一面也為整體信仰社群累積各式多樣之生活化且可傳布的經驗資本。

### （三） 「調和式取徑」的詮釋模式

「調和式取徑」的詮釋模式是指，信仰者在陳述個人主要立場時，並不忽略與其處於極端一方的觀點，反而是將其稍加詮釋後，整合納進個人主要的立場觀點中，以形成一種「觀點整合式」的解釋說法。

舉例來說，在本研究有關基督徒「兩性地位觀」的討論中，受訪信徒在「屬世平等觀」與「神聖等次觀」之間，通常表現出兩種極端的立場：一是傾向支持「屬世的平等觀念」，認為教會方面應當對既存的規範進行反思與檢討；另一是傾向堅持「神聖的等次觀念」，認為這既是「神所命定的」，就應當照此原則以「蒙祝福」。

此兩種立場雖然顯得極端，但其實也非完全無法溝通。研究者在訪談過程中發現，當受訪信徒陳述個人主要立場時，也多會主動詮釋另一方立場，並將其整合進既有的主要觀點中。例如：支持「屬世平等觀」的受訪者，也強調自己其實仍然是認同「神聖等次觀」中的某些關鍵要素的，如，「神聖豫表」<sup>119</sup>的「超越性」與「絕對性」等；而傾向堅持「神聖等次觀」的受訪者，也會表達自己對於

---

<sup>119</sup> 與「性別議題」相關的豫表有：「丈夫」與「妻子」的關係乃是「基督」與「召會」之關係的豫表；以及，「女人蒙頭」乃是豫表「教會順服基督」等。

世間「性別平等觀」的認同，並表述個人在日常生活中在「平等觀念」上的具體實踐，如，受訪者自述其夫妻之間總是充分溝通、彼此尊重、以及重視家務分工等。

研究者認為，藉著此種「觀點整合式」或「自我調和式」的詮釋模式，信仰者得以紓解當其表述個人主要立場觀點時，所面對來自不同立場之「對抗性觀點」的壓力。

#### （四） 「反思性實踐」的詮釋模式

「反思性實踐」的詮釋模式是指，信仰者作為一個行動者，其對信仰之道的實踐，乃是一個經過思量斟酌，而在兩造之中實行揀選的行動。也就是說，信仰者作為一個行動者，當其處於信仰與現實間的矛盾處境時，其會藉由不斷地反省及深入地檢視，尋得不同於傳統理念框架的概念新義，以作為個人在信仰領域中實踐自主性行動的指引準則。

舉例來說，當探討基督徒「交往擇偶觀」在現實環境中的落差情形時，受訪信徒提出了對「同負一軛」以及「同為信仰者結合」等概念內涵的再思與反省。此類「反思性」詮釋觀點指出：「同負一軛」的「同」，並非僅僅指「信仰相同」，而是還包括其他許多方面。換句話說，一個「同為信仰者結合」的婚姻，並非一定會是一個「同負一軛」的婚姻；所謂「一人在教會，一人在世界」的情形，其實仍然極有可能發生在「同為信仰者結合」的婚姻裡。

此種「反思性實踐」的詮釋模式是信仰者個人「主觀宗教性」提升的較強表現。就著此處的例證來說，此類「反思性」詮釋觀點，對於考慮步入婚姻的當事

人而言，無疑啟動了一種保護的作用，使其預想到，在選擇婚配對象時，若僅是「無反思」地遵守著宗教倫理的信念，但卻缺乏對信仰內涵的主觀體驗，以及對人生現實的整體衡量，則就算是「同為信仰者結合」的婚姻，也將與任何一種婚姻結合模式一樣，亦有可能面臨到各種婚姻現實的困境。

## 二 因應抉擇處境的思考模式要素

除了從以上四類詮釋模式看見個人「主觀宗教性」提升之內涵外，另一方面，受訪信徒在其敘述中，也普遍表現出一種「平衡觀點」的敘事模式<sup>120</sup>。這意思是說，受訪者在敘述個人主要態度立場時，總是會「附帶一提」地，加上「但書」。這一種敘事模式在研究者所進行的所有訪談過程中或多或少都曾經出現過，因此使研究者印象深刻。研究者認為，此種敘事模式主要表現出，基督徒面對宗教與現世之對立與緊張性時，所持有之一種力求「首尾一貫」的態度，或說，一種「力求平衡」的態度。此種「平衡觀點」的敘事模式與態度，明白標記出基督新教徒的「入世」特徵：一個意圖在宗教倫理與現世各價值領域之衝突矛盾中，保持理性求全的「理性主義者」。

本研究訪談分析結果顯示，此一「平衡觀點」之敘事模式主要包含兩種思考模式，一為考量「基本人性需求」的思考模式；二為強調「價值優先次序」的思考模式。

### （一）「考量基本人性需求」的思考模式

---

<sup>120</sup> 此處「平衡觀點」的敘事模式，就定義而言，乃是包含了前述「調和式取徑」的詮釋模式。但在本文中，後者主要強調的是以整合「極端觀點」為緩解之道，而前者則強調個人在抉擇處境中，為求達到一致、平衡時的兩種思考模式要素。

「考量基本人性需求」的思考模式是指，信仰者在抉擇處境中，影響其抉擇行動的關鍵在於其對於基本人性需求及現實生活考量的重視。以本研究某幾項議題之訪談內容為例：

在「理財觀」的議題上，有受訪信徒表示，信徒一面是要實行財物奉獻，但另一面也要有儲蓄的規劃；並且，在奉獻的數目或名目等細節上，夫妻雙方應當尊重彼此的意願，顧及家庭、婚姻的和諧。

在「時間分配觀」的議題上，某些受訪信徒指出，教會一面需要鼓勵信徒將信仰與事奉的時間分別出來，但另一面也有責任提醒信徒，絕不可忽略為人本分之事，尤其是個人對家庭的責任。

在「擇偶觀」的議題上，多位受訪信徒皆表示，信徒選擇婚配對象，除了要考慮對方的信徒身分或屬靈光景外，更重要的是要考慮對方的天性人格、家庭背景、經濟狀況等實際因素。在持此類思考模式之受訪信徒的想法中，那種僅僅強調「基督徒要嫁給基督徒」，但卻忽略對現實諸要素之考量的抉擇思考模式，是「不成熟」且缺乏「智慧」的，甚至其結果也可能是「危險的」。

## （二） 「強調價值優先次序」的思考模式

「強調價值優先次序」的思考模式是指，信仰者在抉擇處境中，影響其抉擇行動的關鍵在於其對諸項抉擇方案之「價值排序」(priority) 的認定。以本研究某幾項議題之訪談內容為例：

在有關「信徒之時間分配與取捨」的議題上，某些持定「信仰優先」原則的

受訪信徒表示，當遇及諸事項在時間安排上重疊的情況時，其會「將教會的事擺在第一順位」、「先尋求神的國和神的義」<sup>121</sup>，然後餘下的時間再進行其他事項的安排。

而在討論有關「基督徒從商之合適性與否」的議題時，部分受訪信徒表示，「保守個人靈命品質不墜」，對信仰者而言是極重要的事。因此，雖然其並不反對信徒從事商業投資行為，但是卻反對或因「過度涉入」而有危及信徒「靈命品質」的諸類情形，如：使其失去「在主面前的純真」，或，使其無法「絕對地跟隨主」等。

在「兩性地位觀」方面也可以找出類似的例子。某些堅守「神旨至上」原則的受訪信徒表示，無論世間潮流如何傾向鼓吹兩性爭競或「平權」的意識，對其而言，按照「神所安排的等次」實行，仍是其進行各項抉擇思維的主要依歸；而只要不違反信仰理念的原則，其他在實踐方面的細節並無須太過計較。

對這些信仰者來說，此種以「主觀價值排序」為抉擇原則的思考模式，是其得以維持「內在平衡」——內在整體人格之「一致性」——的途徑。研究者將此種思考模式與實踐態度定義為「以心志倫理為前提的態度」。這是對照於前文（第三章）訪談分析中曾提及之「以責任倫理為前提的態度」——在此是以「考量基本人性需求」之思考模式為例證。此兩者同樣都意圖促成一種內在整體人格「一致性」的結果。

### （三） 「責任倫理」與「心志倫理」互補相成

---

<sup>121</sup> 出自《新約聖經》〈馬太福音〉六章 33 節。

承上所述，現代人，作為一個在「除了魅的世界」中的「信仰者」<sup>122</sup>，其在「諸神爭鬥」的生活現實中所面臨之困境的性質，已非僅歸屬於「人」與「神」之間的事務，而更主要是發生在個體人格的內在。換句話說，信仰者作為一個行動者，其在抉擇處境中進行「理性選擇」的過程，其實乃是一種尋求化解「內在人格之不一致性」（個體內在之矛盾掙扎）的過程（Schluchter, 1986：36）。而根據本研究分析所得的結論：信仰者緩解身處於各自主價值領域之緊張性關係中的因應之道，乃是一面持守「以心志倫理為前提」的態度，另一面也持守「以責任倫理為前提」的態度。也就是說，在涉及信仰層面的「理性選擇」模型中，這兩種倫理態度乃是共同結合且相輔相成的。

以前者而言，這是說，行動者在其抉擇處境中，將各類抉擇方案，按其主觀價值認定排定優先次序，並以實踐具有「最高價值意義」之事項，為其不可推卸之「天職責任」；而以後者而言，則是說，行動者以實踐「現世責任」為最優先事項，因此在諸項抉擇方案中，其會以「當下情境」與「現實因素」為斟酌衡量的原則，此即將「按照責任倫理行事」視為是具有「最高價值」的「信念」而堅守之。這就如同在〈政治作為一種志業〉的結語中，Weber 那極富渲染力並令人動容的講辭中所表達的：

真正能讓人無限感動的，是一個成熟的人（無論年紀大小），真誠而全心地對後果感到責任，**按照責任倫理行事**，然後在某一情況來臨時說：『我再無旁顧；這就是我的立場』<sup>123</sup>。這才是人性的極致表現，使人為之動容。只要我們的心尚未死，我們中間每一個人，都會在某時某刻，處身在這種情況中。在這個意義上，

---

<sup>122</sup> 從理論一面來說，此處「信仰者」的說法可以廣泛指涉人類所具有的「宗教性」，亦即所有持守某種堅定信念者，而不限指某一類宗教信仰的皈依者；然而從田野一面來說，以本研究的訪談脈絡而言，此處的信仰者乃是具體指向「基督新教」的皈依者。

<sup>123</sup> 此句乃是援引自宗教改革先驅馬丁·路德（Martin Luther）於 1521 年 4 月 18 日在沃爾姆斯宗教會議上與卡爾五世（Karl V）辯論結尾時的一句名言。

心志倫理和責任倫理不是兩極相對立，而是互補相成：這兩種倫理合起來，構成一個道地的人、一個能夠有「從事政治之使命」的人。(Weber, 1946a：127；錢永祥編譯，1991：237)<sup>124</sup>

Weber 在此處宣示：在一個「成熟的人 (a mature man)」身上，「心志倫理與責任倫理是互補相成的 (an ethic of ultimate ends and an ethic of responsibility are not absolute contrasts but rather supplements)」；這兩種倫理原則整合起來，構成了一個「道地的人 (a genuine man)」。而在其論述中，此一整合乃是藉由將「按照責任倫理行事 (following an ethic of responsibility)」的這一個「信念」，抬高成為個人「別無旁顧的立場 ("Here I stand; I can do no other.")」——亦即具有最高價值優先性者——而達成的。

總結而言，持守「以責任倫理為前提」的態度，其實也是一種「心志倫理」的表現，因為，行動者乃是將「考量行動的後果」，視為其「最深沉的信仰」，並以落實此一信念於日常生活各領域中，為達成其生命意義完滿的途徑；而持守「以心志倫理為前提」的態度，其實也是一種「責任倫理」的表現，因為，行動者乃是以能夠確實落實（其所認定）具有「最高價值優先性」之信念，為其不可推卸之「天職責任」。在諸神鬥爭的時代，兩種倫理態度在信仰者身上，整合為一種整體的內在人格倫理，並於各式抉擇處境中，表現為兩種類型的「理性選擇」模式：一種是把特定信仰與心志擺在「選擇」之前，一種「心志倫理式」的選擇模式；另一種則是把「選擇」擺在信仰和心志之前，一種「責任倫理式」的選擇模式。<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> 文中粗體字為研究者所標記。

<sup>125</sup> 此處乃是參考、引用林端教授於其〈韋伯的倫理研究〉一文中所指出的：「我們可以說，在諸神鬥爭的時代，『心志倫理』是把特定信仰與心志擺在選擇之前，『責任倫理』則是把選擇擺在信仰和心志之前，……這樣的選擇可能超越了所有的倫理（超越所有有關善惡的價值



## 第二節 對研究過程中所採用之概念與分析取徑的反省

### 一 「神聖」領域／「世俗」生活？非二分！

本研究為了認知的目的以及分析上的便利，文中的思考與論述是將「神聖」與「世俗」作二分式類型的呈現，但走筆至文末，至終所得論證者，卻正是兩者實非二分的結論：

基督新教徒給予「現世」正面積極的意義，視「現世生活」如同「神聖領域」。一方面，信仰者行動主體以「神聖領域」的價值信念為組織、合理化「現世」諸領域結構的準則；另一方面，無論是否針對信仰者，事實上對所有人類個體而言，唯有在「現世生活」的諸領域中，「神聖領域」的價值信念才得有展演應用與具體顯示的契機。

衝突與矛盾的存在或許源由於二分式的思維，但是，非二分式的邏輯就足以解決當中的緊張性嗎？也未見得。研究者認為，或許真正重要的，不是「隨同現世」或「皈依神聖」的問題，而毋寧是應該正視並接受，此一矛盾既存的事實性。研究者認為，此即是在現代社會過程中，宗教得以作為創造一個「自由人格」之激發性力量的關鍵要素。

在此可以連結於Georg Simmel所提出之「後宗教方案」的涵義：克服宗教的現代性危機，不在於致力宗教教義和機構的現代化，而是個體自決的生命意義的實現。只有內在的宗教性是不會消亡的，它會不斷地創造出客觀的宗教文化。宗

---

命題)，這種情形下，責任倫理家做出選擇和決定」(林端，2003：181)。

教人的實現，不是靠某種外在的宗教（教義和機構）來實現自己的生命，而是靠自己生命的實現。因此，所謂「後宗教的宗教」就是「個體性的宗教」。<sup>126</sup>

## 二 因果鏈條導引出「定論式」的行動模式？「非定論式」！

本研究採用Weber發生學因果鏈條的論證方法，從宗教教義以社會心理因素作用於個人，而影響其採取某種社會行動方式，為研究分析的方向。然而，根據論證的結果顯示，對信仰者行動主體來說，行動抉擇的過程其實是一種開放的過程，並且，在行動者的意圖與行動的結果之間通常存在著一定的落差<sup>127</sup>。因此，並不可能有一種「定論式」的、可預見的社會行動方式。換句話說，信仰者行動主體作為一個真誠的信徒，雖然深受宗教教義「浸透」並指引，但是在行動抉擇的過程中，他們並非完全「別無選擇」。

以下將從本研究訪談分析中，受訪信徒自述影響其抉擇歷程之最重要價值信念——「神旨至上論」——的邏輯發展結果為例，探討此種非定論式抉擇結果的內容與歷程：

---

<sup>126</sup> 劉小楓指出，Simmel 的論點可以稱為是「個體主義」的宗教觀。然而，這並不表示他就全然否定客體的宗教形式。基於現代的自由理念，他主張一種自律(autonome，即自由)的主體信仰與神律(theonom)的客體形式融貫的宗教文化，此既擺脫異律(heteronomie)的精神束縛，又不墜入無連繫的單子式個體狀態(anomie)。可以說，這裡所指出的是一種「整合中的個體自由」，亦即強調「個體自由」與「社會共契」的合致（劉小楓，2005：51-53）。

研究者認為，這就如同「召會」在有關「基督與召會」之信仰原理的教義詮釋中所表明的：「基督」一辭所代表的是信徒與信仰對象之間「個體敬虔」的關係，而「召會」一辭所代表的則是，此一「個體敬虔」的關係乃是連結於一種「整體敬虔」的目標。「召會」信徒受此教義詮釋的影響，因此表現出一種「社會性取向之個人靈命操練觀」的信仰實踐態度，意即將個人性的靈命實踐，詮釋為一種促成整體社群益處的行動。

<sup>127</sup> 林端教授指出，「由於行動者身處在自然環境與文化脈絡的框架下，行動者主觀上的意圖化成行動而逐步客觀化後，常常遭遇非意圖的結果。此種介於（客觀）作用與（主觀）意願之間的弔詭，在韋伯社會學研究裡首尾一貫地被強調著，因此使得他的理解社會學有別於過度化約論的方法論的個體主義者」（林端，1998：300）。

首先，研究者考察本研究受訪教會的教義文獻與相關講台信息，整理出以下關於「如何尋得神旨」之教義詮釋的說明。根據倪柝聲的著作（1992：169-190），信徒可以依循以下三項指標「尋求神的旨意」：一是「環境的安排」（「外在環境」的印證）、二是「聖靈的引導」（「內在平安」的印證）、三是「聖經的教訓」（「聖經話語」的印證）。此三項指標並無先後次序的講究，但由於其所具有的「不確定性因素」，因此必須彼此支撐輔助，才得以提供信仰者有效的確證<sup>128</sup>。例如：《聖經》話語本身就富有一種「彈性的性格」，不解其義者甚至還會有一種讀來「自相矛盾」的困惑；而所謂個人內心「平安」或「不平安」的感覺，也經常會受到各式各樣內外因素的影響；而「環境」的變動更是行動者事前所無法掌握的——當然，無論外在環境究竟是「開通的」抑或是「關閉的」，對於信仰者而言，這都是「神旨意運行的結果」。

另一面，雖然由於這三項指標的變動性格使其必須彼此輔助應證，但事實上，對行動者個人而言，當其在進行實際抉擇時，並不一定需要考慮得如此周全完備，反而，每一個指標都可以成為影響行動者抉擇的「決定性因素」。這意思是說，尋求「神的旨意」的過程其實是端賴擁有「最終決定權」的尋求者行動主體。當然，對奉行「神旨至上論」的信仰者而言，他們所有的行動與決定，包括過程中有所更動變遷的部份，都是「照神旨意之帶領」而行的。因此，客觀來說，雖然信仰者作為行動主體擁有「最終的決定權」，但主觀來說，對信仰者而言，神才是「主宰一切者」，而「神的旨意」才是其行動抉擇的「最終依歸」（意即，作為解釋的「第一因」）。

若是單從表面教義論述看來，「神旨至上論」似乎會朝向一種消極被動的行

---

<sup>128</sup> 倪氏於解釋此三項指標後，又再補充了一項附加指標：「教會」的印證，意指將個人尋求所得的結果，告知教會中靈命層次較為長進者，並聽取其人的建議。

動過程以及「宿命論」的結局發展。但事實上卻發現，從「神旨至上論」的宗教理念所導引出的實際行動，其實更多的是呈現一種積極主動的抉擇過程，以及「非定論式」的結果。

究竟「神旨」如何尋得？其實在這裡有著很大的個人詮釋空間，以及相應來說會產生的各式心理影響，因此也就顯示出一種，出於個人主動詮釋的、積極的行動過程，以及各式詮釋導引出的多元化、「非定論式」的結果。如同 Frank Pavkin (2002: 53; 55) 所指出的，「任何宗教都不會有一種普遍性的、總括性的要求，反而它們是服從於其信徒選擇性的解釋和認可 (Far from having a universal blanket appeal, every religion is subject to selective interpretation and endorsement by its adherents)」，也就是說，「任何既定的教義誡律通常都能夠提供遠不只一種的對於行動的指引 (any given doctrinal precept is generally capable of yielding more than one prescription for action)」；而「任何一種行動取徑，只要一經採用，其總是會被宗教的經文所認可 (Either course of action, once adopted, could be authenticated by the sacred texts)」。因此，「根本不存在一種，把真誠信徒推上一條非走不可的道路，而排除所有其他可能性的教義命令 (There was no doctrinal imperative that propelled true believers along one unavoidable path, and foreclosed all other possibilities)」。

## 參考文獻

### 中文部分／研究論文

林端

- 1993 〈代序——依違於普遍主義與特殊主義之間〉，收於氏著（1994）：《儒家倫理與法律文化——社會學觀點的探索》，頁 3-43。台北：巨流圖書公司。
- 1998 〈韋伯論「行動」與「秩序」——以一九一三年〈範疇〉一文為出發點〉，《台大社會學刊》，26 期，頁 281-321。
- 2000 〈迎向專業的宗教研究：知識社會學的觀點〉，《臺灣宗教學會會訊》，5 期，頁 12-23。
- 2003 〈韋伯的倫理研究：兼論其二元對立的理念型研究方法〉，《社會理論學報》，第六卷，第一期，頁 169-188。

林枝葉

- 2008 〈從新興宗教的觀點論述基督教地方召會——以高雄縣林園鄉召會為例〉。高雄：高雄師範大學台灣文化與語言研究所碩士論文。

李亦園

- 1998 〈社會變遷與宗教皈依：一個象徵人類學理論模型的建立〉，《宗教與神話論集》，頁 69-114。台北：立緒文化。

李佳福

- 2001 〈倪柝聲與中國「地方教會」運動 1903~1972〉。台北：國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文。

屠世明

- 1981 〈從社會學試析一個中國本色教會的特質、組織與領導〉。台北：國立台

灣大學社會學研究所碩士論文。

章友馨

1998〈鄰舍之愛——以「位格愛」與「和合愛」的觀點，看兩個教會基督徒之社會倫理的實踐〉。新竹：國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。

葉安生

2005〈宗教皈依的研究——以新竹市教會聚會所為例〉。新竹：玄奘大學宗教學研究所碩士論文。

張維安

1988〈韋伯論社會科學之「價值中立」〉，《台大社會學刊》，19期，頁1-22。

張清風

2002〈教會生活對公民社會之影響：以臺北市教會第十四會所之教會生活為例〉。台北：台北市立師範學院社會科教育研究所碩士論文。

虞伯樂

1994〈論宗教組織之科層化傾向——以教會聚會所為例〉。台北：東吳大學社會學研究所碩士論文。

鄭志明

1995〈台灣「新興宗教」的現象商議〉，《宗教哲學季刊》，4期，卷1，頁83-100。

魏敬倫

2004〈信仰場域的關係建構與實踐：召會脈絡化的文化詮釋考察〉。花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

瞿海源，袁憶平合著

1975〈人格、刻板印象與教會的復振過程〉，收於：瞿海源著（1997），《台灣宗教變遷的社會政治分析》，頁271-333。台北：桂冠圖書公司。

中文部分／專書論著

金子榮一著，李永熾譯

1988《韋伯的比較社會學》。台北：水牛出版社。

卓遵弘，周琇環執行編輯

2009《基督與召會——李常受先生行誼訪談錄》。台北：國史館。

倪柝聲

1992《倪柝聲文集》，第三輯，第三冊。台北：台灣福音書房。

陳向明

2002《社會科學質的研究》。台北：五南圖書公司。

張維安

1995《文化與經濟：韋伯社會學研究》。台北：巨流圖書公司。

潘淑滿

2003《質性研究：理論與應用》。台北：心理出版社。

劉小楓

2005〈編者導讀：齊美爾論現代性、現代人與宗教〉，收於氏編《現代性、現代人與宗教》，頁 17-59。台北：商周出版公司。

鍾倫納

1993《應用社會科學研究法》。台北：台灣商務印書館。

蘇國勛

1989《理性化及其限制——韋伯思想引論》。台北：桂冠圖書公司。

Jorgensen, Danny L.著，王昭正／朱瑞淵譯

1999《參與觀察法》。台北：弘智文化事業。

Judd, Charles M.著，黃銘惇譯

2000《社會科學研究法：社會關係研究取向》。台北：桂冠圖書公司。

Strauss, A. and Corbin, J.著，徐宗國譯

1997 《質性研究概論》。台北：巨流圖書公司。

Schluchter, W.著，顧忠華譯

1986 《理性化與官僚化——對韋伯之研究與詮釋》。台北：聯經出版公司。

Witness, L. (李常受) 著，台灣福音書房編輯部譯

2006 《為著召會的建造正常結果子和牧養的路》。台北：台灣福音書房。

Weber, M.著，康樂／簡惠美譯

1989 《宗教與世界：韋伯選集（II）》。台北：遠流出版公司。

1993 《宗教社會學》。台北：遠流出版公司。

Weber, M.著，于曉／陳維綱等譯

1991 《新教倫理與資本主義精神》。台北：唐山出版社。

Weber, M.著，錢永祥編譯

1991 《學術與政治：韋伯選集（I）》。台北：遠流出版公司。

## 西文部分

Berge, Peter L.

1969 *The Sacred Canopy: elements of sociological theory of religion*. New York: Anchor Books.

Davie, Grace

1990 'An ordinary God': the paradox of religion in contemporary Britain. *The British Journal of Sociology*, Vol. 41, No. 3, pp. 395-421. London: Blackwell Publishing.

Luckmann, Thomas

1967 *The invisible religion : the problem of religion in modern society*. New York: Macmillan.



Weber, Max

1946a Politics as a Vocation, *From Max Weber: Essays in Sociology*, pp. 77-128.

translated, edited, and with an introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University.

1946b Science as a Vocation, *From Max Weber: Essays in Sociology*, pp. 129-156.

translated, edited, and with an introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University.

1946c The Social Psychology of the World Religions, *From Max Weber: Essays in sociology*, pp. 267–301. translated, edited, and with an introduction by H. H.

Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University.

1958 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. translated by Talcott Parsons, with a foreword by R. H. Tawney. New York: Scribner.

1978 *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.

Schluchter, Wolfgang

1979a *The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World, Max Weber's Vision of History*, pp. 11-64. translated by Guenther Roth. Berkeley: University of California Press.

1979b *Value-Neutrality and the Ethic of Responsibility, Max Weber's Vision of History*, pp. 65-116. translated by Guenther Roth. Berkeley: University of California Press.

Stark, Rodney and Finke, Roger

2000 *Acts of faith : explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.

Frank Parkin

2002 *Max Weber*. London: Routledge.

Finke, Roger and Stark, Rodney

2005 *The Churching of America, 1776 –2005: winners and losers in our religious economy*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Gold, Raymond L.

1958 Roles in Sociological Field Observations, *Social Forces*, Vol. 36, No. 3, pp. 217-223. University of North Carolina Press.



## 附錄一

### 訪談議題大綱（半結構式訪談）

#### 一 理財之道以及財物奉獻

- （一）請您說一說在召會中，您所聽聞過的，或最有印象的，有關信徒財物奉獻的教導為何？
- （二）您個人的看法與實行又是如何？
- （三）當您有機會與人談到基督徒的奉獻財物時，您將會如何表達、闡述？

#### 二 職業取向

- （一）請您說一說在召會中，您所聽聞過的，或最有印象的，有關基督徒職業觀的教導為何？
- （二）您個人的看法與實際面臨的情況又是如何？
- （三）面對內在的矛盾與外在的緊張處境時，您的抉擇與因應之道為何？
- （四）當您有機會與召會中的新進成員（或屬靈方面較年幼者）談論職業方面的事時，您將會如何表達？

#### 三 關於擇偶

- （一）請您說一說在召會中，您所聽聞過的，或最有印象的，有關基督徒擇偶觀的教導為何？
- （二）您個人的看法為何？您的實際經歷為何？您可能會有的選擇為何？
- （三）當面對內在的矛盾與外在的緊張處境時，您的抉擇與因應之道為何？
- （四）當您有機會與召會中的新進成員（或屬靈方面較年幼者）談論擇偶方面的事時，您將會如何表達？

#### 四 關於不可離婚

- (一) 請您說一說在召會中，您所聽聞過的，或最有印象的，有關基督徒不可離婚的教導為何？
- (二) 您個人的看法為何？
- (三) 試想若是面臨此等處境，您的抉擇與因應之道為何？
- (四) 若有您所「照顧」的信徒面臨到此等處境，您的因應之道為何？您將會如何幫助對方？或是，您會如何與其談論此一議題？

#### 五 關於交友

- (一) 請您說一說在召會中，您所聽聞過的，或最有印象的，有關基督徒交友觀的教導為何？
- (二) 您個人的看法為何？您的實際經歷為何？
- (三) 當面對矛盾或是衝突的處境時，您的抉擇與因應之道為何？
- (四) 當您有機會與召會中的新進成員（或屬靈方面較年幼者）談論信徒的交友觀時，您將會如何表達、闡述？

#### 六 與未信主家人之間的關係

- (一) 在此一議題上，您的實際經歷與過程為何？
- (二) 當面對內在的矛盾與外在的緊張處境時，您的抉擇與因應之道為何？
- (三) 若是您所「照顧」的人面臨到與家人之間，由於信仰的不同而關係緊張的情況時，您將會如何幫助對方？或是，您會如何與其談論此一議題？

#### 七 時間安排的價值觀

- (一) 請您說一說在召會中，您所聽聞過的，或最有印象的，有關信徒時間安排的教導或是見證為何？

- (二) 當面對矛盾與衝突的處境時，例如：當您個人的計畫與教會的重要活動在時間上相衝突時，您的抉擇與因應之道為何？
- (三) 當您有機會與召會中的新進成員（或屬靈方面較年幼者），或與正處於矛盾掙扎心境中的信徒，談論此一議題時，您將會如何表達、闡述？

#### 八 女性在教會及家庭中的地位

- (一) 請您說一說在召會中，您所聽聞過的，或最有印象的，有關「姊妹順服」的教導為何？
- (二) 您個人的看法與實行又是如何？
- (三) 面對內在的矛盾與外在的緊張處境時，您的抉擇與因應之道為何？
- (四) 當您有機會與人談到此一議題時，您將會如何表達、闡述？

#### 九 其他較困難的課題

- (一) 當您有機會與召會中的新進成員（或屬靈方面較年幼者）交談時，哪一類的議題是您覺得最不容易講述的？比較會擔心對方有反彈，或是比較會去考量對方的接受程度？

## 附錄二

### 文獻評述<sup>129</sup>

對章友馨：《鄰舍之愛—以位格愛與和合愛的觀點，看兩個教會基督徒之社會倫理的實踐》（1998）一文的提問與評述。

本篇論文分為理論與田野兩個部份。理論部分探討本篇論文中所使用之「位格愛」與「和合愛」的概念定義；田野部份所觀察與訪問的兩個基督徒團體分別是聚會所與新生命小組教會。

#### 理論部份

筆者認為，作者在理論建構以及研究方法之應用上的嘗試與努力，頗值得肯定與學習。本篇論文以建立「理念類型」的方式，幫助對於複雜現象分析的進行。在此篇論文理論的部分，作者首先分別針對「西方基督教哲學傳統下的愛觀」——「位格愛」，與「中國人世界中的愛觀」——「和合愛」，建立起三組對比的理想類型<sup>130</sup>。接著，作者再按照此三組對比類型來檢視「《聖經》中的愛觀」（意指，在《聖經》文本中所提到關於「愛」的觀念）。由此，作者指出，「《聖經》中的愛觀」乃是屬於「位格愛」的範型。而此篇論文的目的是，即是要分析基督徒日常生活所行出來的愛，到底是受《聖經》的影響還是受「中國文化」的影響較深。（章友馨，1998：47；59）。

#### 田野部份——受訪者類型學

---

<sup>129</sup> 本文獻評述為研究者個人閱讀文獻之心得，純屬個人意見，茲供進行相關研究者或有興趣之讀者參考。研究者另有針對其他篇文獻的評述，但並未置於此附錄中。

<sup>130</sup> 這三組對比的理想類型分別為：第一，「奠基在被愛者獨一無二的位格上」Vs「著重與被愛者的關係遠近程度」；第二，「我你關係」Vs「我—我們，你—你們」；第三，「靈性中意志抉擇的愛」Vs「情境裡感應的情」（章友馨，1998：49-59；61-62）。

進入此篇論文田野的部分時，作者仍是先建立理想類型，將受訪對象區分為四種類型：「拒斥和合愛／低教導內化度」；「拒斥和合愛／高教導內化度」；「不拒斥和合愛／低教導內化度」；「不拒斥和合愛／高教導內化度」。這四種類型於文中的簡稱（作為受訪者的標示代號）分別是：「F 型（follower）」、「T 型（teacher）」、「R 型（rationalist）」與「A 型（agape）」。作者據此將所有的受訪者歸類為某一種類型（同上，66-67）。此篇論文後續的分析與論述，即是以「位格愛」與「和合愛」的三組對比類型為三個議題方向（此篇論文的第五至七章），然後將每一個議題中，兩組教會受訪者分別的態度與表現進行整理與比較。

筆者對於「分析的工具」本身沒有問題，但是，對於作者定位受訪對象為某一類型時的依據、其歸類的結果及推論，卻有相當多的疑問。

#### 質疑一：關於分類的判準

首先，關於第一個向度——「拒斥／不拒斥和合愛」——的測量，作者以詢問受訪者願不願意和他人建立「關係」和「交情」，來作為「拒斥／不拒斥」與否的判準。對此，筆者認為這尚是一個可被接受的判準，因為所根據者是受訪者個人自我的表述。接著，關於另一個向度——「對教會教導之內化程度的高／低」——的測量，據作者自己的說明，此一向度所欲瞭解的，是基督徒的「獻身程度」對於其在「鄰舍之愛」實踐上的影響，而其所參考的乃是宗教社會學家 Allport 劃分基督徒類型時，著名的分類指標之一：「宗教與全面的生活皆有意義的」（relevance for all of life）或「只佔生活部份的意義」（comartmentalized）。作者因此將「內化程度」定義為「教會生活是否能夠融入在其每一個生活面向中，並且能夠對教會的教導提出首尾一貫的解釋」（同上，65-67）。由此可見，對此一「內化程度」之較正確的估量，並不容易能夠從膚淺表面的觀察而獲得。

然而在實際操作上，作者對此一「獻身態度」的測量，卻只是從「受訪者在回答問題時，對於教會教導的反應，是出於內在的相信，或僅止於對於教導的重複而已」，作為分類受訪者「內化程度高／低」的判準。明顯地，此一判準所根據者，完全在於訪談者（作者）個人主觀的感受。筆者認為，若是僅僅憑著訪談當下，受訪者的言談內容及反應方式，恐怕並不足以作為判斷此人受教會教導、獻身信仰、以及信仰融入生活的「內化程度」的依據。因為客觀而言，影響受訪者於訪談當下之言談反應與態度的因素其實相當多，包括受訪者與訪談者之間的關係、訪談者的問話方式、以及受訪者個人的人格特質等，都是實際存在的影響因素。

當然，筆者並非質疑研究者進行主觀判斷的可行性<sup>131</sup>。筆者所強調者在於，研究者個人對於這類影響分類判準的明顯因素，應當有責任進一步地說明或澄清，尤其，此處對受訪者的類型區分乃是此篇論文後續進行研究分析時最重要的要素，因此更需要清楚交代。

## 質疑二：關於分類的結果

有關基督徒類型分析的結果這一部分，筆者閱讀整篇論文，並對照、考察出文中所列舉「聚會所」受訪者的身分後發現<sup>132</sup>，首先，被作者歸類為「F型（follower）」者（「拒斥和合愛／低教導內化度」），全數皆是「聚會所」的信徒，並且其中多數為年輕的女性「全時間服事者」（或是正在接受「全時間訓練」，或

---

<sup>131</sup> 在〈人格、刻板印象與教會的復振過程〉一文中，瞿海源等（1975：320）在對（聚會所）信徒與非信徒進行比較分析前，在其設定的諸項指標中，也有一項是屬於研究者對受訪者的「主觀評分」。研究者根據「平時聚會時的觀察」，以及測驗後「對受測者的訪談」，將受測者分別就他們信教的狀況予以評分。「信教狀況良好者」予以五分，「信教狀況很不好者」予以一分。

<sup>132</sup> 由於筆者研究的觀察訪談對象為「聚會所」的信徒，因此僅以作者對「聚會所」信徒的分類結果為例說明。



是已在全職事奉體系中的「全職同工」，年齡從二十五歲至二十九歲）。文中引述「F型」者的說法時，主要即是以這幾位「全時間姊妹」的訪談內容為重點（總共被引述近二十個段落的談話內容，至於另外兩位「F型」者，則只有分別被引述兩次）。

筆者所疑惑者在於，為什麼作者會將「聚會所」中的「全時間服事者」歸類為所謂「盲從跟隨型」的信徒。在兩個分類向度的衡量上，有關「拒斥和合愛」的這一部分，由於其判準是出自受訪者個人的自述，或許可受質疑的程度較小；然而，在「低教導內化度」這一部分，由於這完全以作者個人的主觀判斷為依據，因此，亦可以針對這一部分的進一步提問乃是：為什麼作者會將這幾位從客觀行動上看來是「奉獻」上個人的時間與「前途」的全職「受訓者」及「事奉者」，歸類為「受教會教導內化較低」，亦即，「獻身信仰」以及「信仰融入生活」的程度較低的此一類型？在這一方面，據筆者個人的研究觀察，在地方教會「台灣福音工作全時間訓練」的課程中，相當強調培養受訓者能有首尾一貫地「陳明真理」的基本能力。如此說來，不免使人好奇，難道這幾位受訪的「全時間服事者」，在這一方面都是「不合格」的嗎？否則為什麼作者將其一概列入「低教導內化度者」，亦即，對於教會的教導「無法提出首尾一貫之說明者」？

當然，提出此一質疑，並不代表筆者相信教會中的全職服事人員全然就是內化程度較高且衷心獻身信仰者。但是，筆者認為作者確實有必要，將其為何將受訪對象中，「聚會所」的年輕女性「全時間服事者」，全部歸類為「盲從跟隨型」（即「F型」）的理由，清楚說明之。或許這其中有作者獨到的見解及特殊的考量與依據，但也或許，這僅僅只是作者主觀感受或既定成見的體現。然而無論如何，筆者認為，有關於此一分類結果的澄清與說明，是值得作者詳細交代的。否則在詮釋的適當性上，總是無法使人信服。

同樣地，經過考察、對照後也發現到，所有被作者歸類為「T型 (teacher)」者（「拒斥和合愛／高教導內化度」），幾乎全數是「聚會所」的女性受訪信徒<sup>133</sup>，其中一位是「赴海外開展」的年輕女性「全時間服事者」（海外傳道人，年齡為二十六歲），而其餘幾位的身分稱謂則皆是「師母」<sup>134</sup>（年齡為四十五歲、五十歲與五十七歲）。由於作者並沒有交代其如此分類的理由，因此筆者個人猜測，或許作者是根據受訪者在教會中可能的「屬靈分量」，而逕行將之歸類為具有「教導傾向」類型的信徒。

若從比較的角度出發，進一步可以提問的是：同樣皆是年輕的女性「全時間服事者」，為何此處這位「赴歐洲開展者」被歸類為「教導傾向型」（「T型」），另外幾位卻全數被歸類為「盲從跟隨型」（「F型」）；但是卻全不會被歸類為，如「新生命小組教會」中女性「全時間傳道人」所被歸類的，「聖愛導向型」（「A型」）。亦即，為何以同樣的身分，在「新生命小組教會」中的「全時間傳道人」，被歸類為「聖愛導向型」（「A型」），但是在「聚會所」中的「全時間服事者」卻是被歸類為「教導傾向型」（「T型」）與「盲從跟隨型」（「F型」）？

在此篇論文的界定中，「A型 (agape)」的基督徒是所有類型中，最值得學習及讚賞的類型。作者讚揚到：

在新生命小組教會中有一群A型的基督徒，他們能突破『和合愛』的限制，有耐心地對待不可愛的人。他們能不計代價的花時間幫助人，並且透過禱告的靈

---

<sup>133</sup> 據作者的統計，受訪者中屬於T型者，只有一位是新生命小組教會的信徒（T60n：T型、60歲、男性）。但是筆者於全篇論文中卻未見此一受訪者的引述文。

<sup>134</sup> 在「聚會所」彼此稱呼的習慣中，被稱為「師母」者，一般都是中壯年齡、有家庭且有子女（或沒有子女）的女性信徒。據筆者的觀察，通常「師母」一詞也蘊含著稱呼者對其「屬靈分量」的尊敬。

視來增加對『位格的洞視』。此外，他們也不會因為被愛者的反應好壞而有所選擇，只要是有需要的『靈魂』，他們願意突破『責任』的界線來給予幫助……。」  
(章友馨，1998：178)

筆者對於作者對「新生命小組教會」信徒的評論同樣也給予正面的肯定。然而，平心而論，難道在作者所舉，與之對比一方的「聚會所」信徒中，「聖愛導向型」的基督徒就真的如此稀少嗎？作者從其作為「新生命小組教會」信徒之「局內人」的眼光中，所見聞的美好景象，難道不也同樣存在於「聚會所」信徒的教會生活中？

究竟作者所有這些歸類的理由與考量為何？旁人無法理解。只能說或許，作者寫作當時，其正為「新生命小組教會」之「參與者」（「局內人」）的此一角色、身分，成為了唯一「可被理解」的理由。

### 質疑三：關於分類結果的推論

作者在結論中指出，據整體的「分析結果」顯示，「聚會所」信徒多數為「F型（follower）」、「T型（teacher）」；而她推論，這樣的情形必定與教會本身的特質有關，例如，其指出，「聚會所人」由於受到「父權」、「尚同」、「反智」（同上：122；132；179）等思想的影響，因此，「F型（follower）」的「盲從跟隨者」必定喜歡留在這裡，而「T型（teacher）」的「教導傾向者」，也可以找到合適他們的位置（章友馨，1998：179）。筆者個人認為，作者此處所做的結論與推論，難免是一種「本末倒置」、且「欠缺個人反身性審視」的論述。

作者將其於研究起始時，「個人對受訪者進行分類的結果」，直接轉化為是整體研究「最後推導出來的結果」。也就是說，作者將個人的主觀分類資料（這原

本只是分析的工具)，作為整篇研究的分析結果（卻成為分析的結論），這完全是「本末倒置」的做法，此於邏輯上無法被接受。況且，這既是作者個人的主觀分類，那麼所該反省的「前提議題」，首先並不是針對受訪教會本身，而首先該是：研究者如何進行分類？以及據此為何會產生如此結果？意即反省，研究者個人在對受訪者進行分類時，其判斷過程與分類結果之「客觀性」與「合理性」的問題，而非如此直線性地推論某幾種類型即為受訪教會的「主導類型」。

## 結論

總結而言，筆者認為，作者據其「受訪者類型學」所做的分析與評述，其「客觀性程度」著實有待商榷。雖然作者以深度訪談並分析訪談稿的方式為其論述根據，但是事實上作者卻明顯地，是預先已有其個人的「成見」，如其於文末所指出，兩組教會的基督徒乃是作為不同類型的「承載者」（同上，185）。當其引述訪談者的談話時，明顯地只是將符合其個人既有主觀成見的段落呈現出來，而形成對其所針對之兩個教會的一種「刻板化」與「類型化」的描述。

雖然此一「類型化」（「理念型」）是作者進行研究的主要分析工具，但是當作者將其所分類的四種類型界定出來之後，並沒有開陳佈公地表明，事實上，她是「既定地」，將「聚會所」的基督徒歸類為「F型」（跟從導向型）與「T型」（教導傾向型），此兩種類型皆是拒斥「和合愛」的，但是前者是「盲目跟從」，而後者是站在教導者的「高姿態」；另外則將「新生命小組」的基督徒歸類為「R型」（理性選擇型）與「A型」（聖愛導向型），此兩種類型皆是不拒斥「和合愛」的，前者是一個「自主意識高」的行動者，後者則是一個能夠「平衡地」來愛的、有智慧的人。

表面上來說，作者說明每一個人都會跨於一至兩個類型間，而她自己的觀察

是要找出在當時時間點內，受訪者的「主導類型」落在哪一個向度中；但內在地來說，作者早已有了「既定的分類」。在此，或許更該思考的問題是：為什麼「聚會所」的基督徒就不會有，或僅有極少數的，所謂的「R型」者（「理性選擇型」）與「A型」者（「聖愛導向型」）？在眾人皆以為「聚會所」是「高調」、「嚴肅」、「缺乏對話空間」的教派時，在一種深入的訪談與觀察中，是不是能夠發現到，其中的信仰者其實竟是擁有相當高的「自由度」（個別信徒所擁有的詮釋與實踐空間）？若是放下「成見」，會不會有突破「刻板印象」的、更有貢獻的發現？

再者，作者將教會帶領人的教導與出刊的書報文字<sup>135</sup>，與教會信徒的普遍實踐行動畫上等號，這將可能形成一種過於膚淺與粗糙的推論。事實上，在關於宗教信仰者的社會行動的研究中，首先應該要注意到的，就是教義、教導與具體實踐實況之間所存在的不一致性情況。而不應該未經檢視即將兩者以等同推論。如此既看不出信仰者作為一個行動者的「能動性」，也遮藏了所欲研究對象那有待發掘的「特殊性」。

---

<sup>135</sup> 筆者檢視了文中幾處有引述教會帶領人說法的段落發現，在某些部分上，作者以斷章取義的呈現方式，因而錯誤曲解了「聚會所」帶領人的教導內涵。此一嚴重的錯誤引用，甚至還成為作者文中重要立論的「證明」。例如，作者先是曲解李常受的談話，然後延伸評論道：故此，「聚會所人」不視自己為「罪人」；他們「認為非基督徒一無可取」等（章友馨，1998：83-84）。作者的這番說法不僅違背事實並且有曲解之嫌。凡經詳細考察者皆相當容易得以將之推翻。