

列 系 文 論 牧 教

有福音傳給貧窮人？

他們需要你！

沿虛線打開

謝任生 著
建道神學院



謝任生博士伉儷

建道神學院教牧學博士

香港中文大學崇基學院神學組神道學學士

1979年起於澳洲墨爾本教會與事奉十五年，成立墨爾本華人浸信會、墨爾本主恩浸信會，及澳洲華人基督徒協會；1993至1999年任香港基督教關懷無家者協會總幹事。現任大學浸信會主任牧師，興華浸信會與田福音堂顧問牧師，《時代論壇》董事及「靈溪文薈」專欄作者。

有福音傳給貧窮人？

香港教會貧窮人福音
事工的聖經及神學反思



謝任生 著

教牧論文系列

有福音傳給貧窮人？

——香港教會貧窮人福音事工的聖經及神學反思

作者 / 蕭任生

編輯 / 張智喜、吳麗恆

文稿編輯 / 陳美英

封面設計 / 楊 喻

製作助理 / 戚雲萍

出版者 / 建道神學院

香港長洲山頂道 22 號

電話：(852) 2981-0345 傳真：(852) 2981-9777

總代理 / 宣道出版社

香港九龍中央郵政信箱 72289 號

電話：(852) 2782-0055 傳真：(852) 2782-0108

初版 / 2001 年 10 月

©2001 版權所有

Pastoral Dissertation Series Preaching Good News to the Poor?

Author/ Daniel Y. Tse

Editors/ Wendy C. Cheung

Ng Lai-hang

Script Editor/ Chan Mei Ying

Cover Designer/ Bonnie Y. Yeung

Production Assistant/ Grace S. Chik

Publisher/ Alliance Bible Seminary

22 Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

Tel: (852) 2981-0345 Fax: (852) 2981-9777

Sole Agent/ China Alliance Press

P.O. Box 72289, Kowloon Central Post Office, Hong Kong.

Tel: (852) 2782-0055 Fax: (852) 2782-0108

First Edition/ October 2001

©2001 All Rights Reserved

ISBN: 962-797-47-1

目錄

教牧論文系列序	V
梁序	VII
自序	XIII
第一章 引言	1
第二章 對香港教會關顧貧窮人福音事工的個人觀察	7
第三章 貧窮的定義	19
第四章 從路加福音看耶穌眼中的貧窮人	31
第五章 平安 (<i>Shalom</i>) —— 貧窮人的真正需要	73
第六章 論人現世身體與上帝救贖的關係	93
第七章 對香港教會貧窮人福音事工的反思	119
第八章 結論	149
附錄	177
參考書目	203
索引	209



■ 教牧論文系列序

華人教會一向較為務實，可能至今仍有一些反智的傾向。從中國教會歷史的角度來看，上一代的牧者深受反智的傳教士影響，所受的神學教育也較多注重應用與實踐，並且對知識與學問抱懷疑的態度。不少上一代的傳道人堅持信仰與知識勢難兩存，信仰純粹是從聖經領受和屬靈操練培養得來的，而知識卻是屬世的，因此他們認為一般聖經學院的訓練已經足夠（甚至認為是非必須的）。

到了七十年代，愈來愈多華人牧者到海外接受高等神學訓練，隨後回到華人教會事奉。由於他們仍持守純正福音派的信仰，這反智傾向才漸漸被扭轉過來。時至今日，大部分華人神學教育都務求理論與實踐並重，去除了以前濃厚的反智味道。回顧這段歷史與同期的新派（自由）神學發展，我們才明白神藉著這反智傾向，使華人教會不至捲入現代自由派神學的漩渦，保守了華人教會福音派的特色。我們該為此感謝主。

然而，要維持神學理論與實踐並重並非易事，畢竟我們起步較西方慢二十年之多。要實現此理念，首先我們需要有受過高深神學訓練，同時具備豐富牧會經驗的師資。其次要在基本神學訓練課程（如道學碩士）之上，開始華人本土神學的探討與研究，作為華人教牧神學與教牧事工整合（integration）的基礎。感謝主，六年前當學院正邁向百年院慶的重要里程時，我們便從主領受了新的異象——為華人神學教育再跨進一步，促進神學研究與教牧事奉的整合。

六年來，我們親眼看見神的工作，陸續實現原初的異象——教牧中心的成立、教牧學博士課程的開設和《教牧期刊》的出版，都是這異象的一點點成果。1999至2000年度，一共有四位資深的牧者完成他們的教牧學博士課程，並把他們研究的成果呈獻給主，謙卑地公諸於世，祈盼能協助華人教會邁向二十一世紀，面對福音事工前所未有的挑戰。

這系列的論文都是由本院資深的教授督導、由華人教會資深牧者所作嚴謹的教牧神學研究及本土實地探討的結晶。它代表了我們對福音派信仰的持守，對後現代社會現象的觸覺及對新時代福音工作和牧養策略的建議。惟有當教會的牧者和領袖把這些同學多年來一邊牧會，一邊努力不懈地研究所得的結果與心得，活用在不同的教會實況時，我們所期望理論與實踐的整合才能完滿。筆者誠意推薦此論文系列給每一位關心華人教會的教牧與領袖。

李耀全

建道神學院

教牧中心暨教牧學博士課程主任

二〇〇〇年六月二十六日

建道第九十屆畢業典禮

梁序

許多人都有一個誤會，基要派或福音派教會不從事社會關懷，只一味傳福音救靈魂，別的事一概不做。

這個想法肯定是錯誤的。且別追溯太遠古的歷史（不信耶穌肉身復活的自由派，是十九世紀才出現的新生事物），就是在十八世紀末福音主義運動（這與福音派不是完全同一回事）出現時，伴隨奮興運動與海外宣教運動崛起的，是各種各樣的社會關懷與相應而生的福音機構，包括我們熟識的男女青年會在內。在自由主義與社會福音佔據這些社團組織以先，它們早就存在。

十九世紀來華的傳教士，包括推動建立各種教育、醫療、社會救濟與服務機構的林樂知、李提摩太等，他們也絕對不是自由派或社會福音派人士。第一，促使他們登山涉水來華的是傳福音救靈魂的動機。十九世紀的傳教環境可不比二十世紀初的大城市，傳教士若沒有為福音而死的心志，根本難以堅持下去。第二，他們在中國毫無例外都是首先從事直接佈道，僅在直接佈道無效以後，才開展間接傳教，就是教育與醫療等工作，故導致這些工作開始的是佈道策略的考慮，而非對福音重新定義。第三，他們與另一組傳教士如戴德生等的主要分歧，不是一方從事社會服務而另一方完全不參與，也不是一方有「西化」中國的抱負而另一方僅有「基督化」中國的關懷，而是「西化」與「基督化」孰先孰後的問題。這一點我在別處已詳細討論過，不贅。

十九世紀末，自由派與社會福音派佔據了北美多數大宗派的領導層，包括各種社會服務機構的主管，持保守信仰的人被迫另起爐灶，自立門戶。基於資源所限，特別身處自二十年代末開始的經濟大衰退，他們無法再建立大規模的社會關懷組織；長期與自由神學和社會福音派爭論亦絆著他們，因而無法正面自主地思考基要派的社會角色。如此這般地，社會服務便彷彿成了社會福音派的專利，基要派給人的印象，是不問人間疾苦，專心期盼主再來的一群。

在傳教工場如中國方面，隨著專業教育傳教士與醫療傳教士來華，社會福音派同樣佔據了二十世紀初社會服務的主事角色。基要派亦只好另起爐灶，自行成立差會。當時，他們成立了好些信心差會，也有個別自行來華的信心傳教士。基於資源所限，他們無法再建立另一個龐大的教育與醫療事業，基督教大學與他們無分；但是，他們開辦了不少較小規模的學校、孤兒院、醫院等，社會服務同樣成了傳教工作不可分割的部分，設在上海的伯特利會便是一個清晰的例子。

在個人的研究與生活經驗裡，我曾遇上（或精神上遇上）極多志切救人靈魂，但同樣積極參與社會救濟和服務的西國傳教士，如後來加盟宣道會的何義思教士、在調景嶺工作的戴瑞蘭教士與戴大軒先生。他們沒有資源成立大型機構，從事全球性的社會救濟，但他們身體力行住在貧窮人中間，給小子一杯涼水，數十載如一日，令我深被觸動。那些躲在空調房間裡批評「更正教或福音派為甚麼出不了德蘭修女？」的大儒派青年，他們根本沒有到過七層高徙置區天台，看過在六十年代為數達三百間的天台學校與青年中心，他們亦無緣見到在九龍城寨從事戒毒與妓女勸化工作的傳道者。誰說福音派不作社會關懷？

福音派的社會關懷與其他基督教派之別，是較少參與集體政治行動，在法律與制度層面推動社會改革，故他們曝光率遠較專事社會行動的團體低。這與他們拒絕將社會關懷與信仰內核——福音——相連有直接關係。他們認為社會關懷是好事，基督徒應有的社會見證，是愛心的自然流露，是聖經的明確吩咐，是傳福音的有效手段……但總不是福音本身。他們最多不過將之列在福音預工的檔位上。

在我看來，將傳福音與社會關懷作出觀念上的區分，並非不合理的做法。我們分開終極關懷與次終極關懷，為要護衛語言宣講、個人委身基督、生命相應改變等福音元素的不可替代性；不表示這便否定了次終極事物的價值，更不表示我們可隨意推卸那些次終極的責任。但我同意不少華人福音派的信徒宣稱社會關懷治標而不治本，這成了他們袖手旁觀、推卸責任的簡易藉口。此外，在實踐上，由於人力資源有限，如何動員信徒投身那些緊急、重要，但卻是次終極的戰線，又如何將這些文化與社會的參與併入教會整體事工之內，仍是有待商討的課題。畢竟在觀念上作區分不等於在實踐上便能清楚識別，教會不能不整體釐定她的事工路線和行動策略，我們亦甚難視傳福音與社會關懷為兩個互不相干的任務。

這裡，我們便看到謝任生博士的論文的重要價值所在。

一直以來，照顧窮人都是基督徒毫不懷疑的一個德行，亦是福音派教會不敢或忘的慈惠工作。但是，我們對窮人的關懷大都停留在慈惠事工的層次，承擔有限，反省亦非常膚淺。謝任生博士並不滿足於此，卻認定它是整全福音不可分割的部分，是參與福音使命的人不能忽略的。他從兩方面論證：第一，研究路加福音裡耶穌基督對待窮人的態度，特別是借助羅馬社會的護主與門客制度，以了解耶穌關懷窮乏者的教訓；基督徒必須成為有需要的人的護主，亦得成為他們與上帝（上帝才是真正的護主）之間的中間人，這是遠遠超過慈惠以外的全面承擔。第二，研究新約聖經裡「平安」一詞的意含，指出其包括物質、精神、關係等不同層面，福音若帶給人真正的平安，傳福音者便不能局限他們的關懷和參與。謝博士相信，從耶穌的教訓及福音的後果（平安）回溯，將可引導我們重檢福音使命。

作為福音派牧者，並假設他的主要讀者為福音派信徒，謝博士對福音派教會的批評是嚴苛的，此所謂愛之深責之切。他既評檢中外福音派教會的信仰宣言，指出它們在社會關懷部分的薄弱，又引入不同的神學觀點，以為福音派教會的借鏡。最後，他就香港教會的具體處境，宣告得為貧窮者提供家庭，給予全人的關懷，與他們風雨同路，建立平等互愛的關係，見證信仰的大能。

我可以預見，並非所有福音派教會都會認同謝博士的觀點，能將他的建議付諸實踐的更不多；但是，我們得正視謝博士的研究所帶來的挑戰，一個將貧窮、平安、福音使命、教會等基本概念的定義都擴充了的挑戰。我們若宣稱忠於福音信仰，便得反省過去對福音的理解是否太過偏狹，而曾實踐的是否足以涵蓋耶穌基督的典範與要求。

這是一個為福音派華人教會重新定位的研究著述。

謝任生博士是一位實實在在的華人神學工作者。多年以來，無論是在醫院、教會、福音機構，在本地或在海外，面對各式各樣困苦無告、顛沛流離的人群，他都勇於伸出關懷的手，一面給予人間的支持安慰，另一面牽引他們歸回基督的羊欄。謝博士不僅在服事，也在思想：既思考信仰如何對應現實的需要，亦尋索現實課題如何豐富我們對信仰的理解。這篇博士論文，便是將他多年的實踐與思考整合的結晶。

與一般教牧學博士的研究不同，本書較集中討論聖經與神學等概念性議題，缺少具體的田野調查與統計數據。幾位考試委員在這個問題上亦略為踟躕。不過，我們了解謝博士在前線照顧貧窮人有多年經驗，如今他以某些聖經和神學理論來評估、整合已有的實踐經驗，便不能算是泛論空談了。博士論文大都是從理論到實踐，這篇則是從實踐到理論，與前者相較，難度更大，但更具價值。我們的夢想是，有一天我們可以就自身的實踐經驗，總結出一些事奉模式，進而提煉出華人教會自身的神學反思與神學理論，無須總是為西方的理論背書。

我為有謝任生博士這位模實不華、忠勇剛毅、百折不回的實幹傳道者感恩，也為建造神學院教牧學博士課程能有這麼一位學員而深感榮幸，我視他為我們的研究同工。過去數年蒙主錯愛，有幸參與謝博士的論文研究與撰述，跟他就研究路向和概念定義作過多番斟酌爭議，教我從他身上學習許多，並曾兩度在上帝面前重新立志。如今目睹這篇論文通過並付梓，成果呈獻上帝亦與眾華人同工共享，心中有說不出的激動。願上帝繼續恩眷帥領謝博士未來事奉的道路，對上帝的授託矢志不移，亦步亦趨，對服事的人群悲憫關

愛，風雨同路，並且有效地將真道轉化成今天活著的道，向這個世代宣告：貧窮人有福音可聽。

梁家麟

二〇〇一年六月二十六日



自序

我想表白，本書不僅是一份論文，更是我認識耶穌基督的福音的心路歷程。三十多年前從神學院畢業之際，一位西教士問了我一個很神學性的問題：「你認為耶穌基督的救恩只是拯救你的靈魂？還是也拯救你的身體？」初出茅廬的我立即脫口回應說：「我相信耶穌基督的救恩只會拯救我的靈魂，不會拯救我的身體，因為身體是屬世的。」在日後很長的事奉歲月中，這個問題一直縈繞著我的信仰與事奉。特別是當我看見現實的中產社會和教會與貧窮人之間的鴻溝，以及貧富懸殊帶來的種種不公平現象，叫我不得不自問：「耶穌基督的福音真的只拯救我的靈魂嗎？」隨後十五年多在澳洲的牧養和事奉中，我也時有機會接觸和協助不少越南難民，這使我更迫切的關注：貧窮究竟與上帝的救贖有沒有關係？如果有，那又應是怎樣的關係？及至我應「基督教關懷無家者協會」之邀，從澳洲返港投身貧窮人的福音工作，進一步引發了我對福音、教會和貧窮人三者之間的關注和反省，使我確認：耶穌基督的福音，理應是全人關顧的福音。但為何今日香港教會很少關注貧窮人與上帝的救贖？這是我所關注的。

首先，貧窮雖然不是一種罪惡，但又不能說與罪無關。所謂「衣食足然後知榮辱」是不無道理的。畢竟，貧窮不是一件光彩的事。耶穌基督道成人身，為要擔當我們的憂患、背負我們的痛苦、為我們受責罰，好叫我們得平安和醫治。因此，耶穌基督的道成人身不只是神學概念，也當與人身體的需要和健康息息相關。其實，今日不少貧窮人成為罪犯，很多時是因為被罪 (sin against) 的不幸結果。

第二，貧窮和罪一樣，都是上帝所關注的，也同是耶穌基督福音的對象。只是今天香港的教會多傾向強調罪人的悔改，忽視了對貧窮人的釋放。教會的慈惠事工也很少會認同人身體的健康和需要原是福音的一部分。這並非否定教會慈惠工作的貢獻，只是許多時我們把慈惠事工看為傳福音的工具，結果把社關和宣教分家。這是福音的原意嗎？

第三，我不敢說自己能完全明白貧窮人，特別是露宿者、籠屋居民、吸毒者、性工作者、精神病患者、以及一些基層人士的真實生活困境。但是，在過往近六年於「基督教關懷無家者協會」的事奉裡，我的確體會到他們因為貧窮遭受白眼，感到無助和無奈。他們對社會，甚或是對教會的那種不屑，不是無原無故的。社會及教會人士對貧窮人的認識卻是那麼的貧乏。他們在地域上十分相近，但心態上卻很陌生。當然，我也知道，貧窮人不是聖人，甚至有部分曾經犯法、下牢。但難道我們就很聖潔嗎？我們不都是罪人嗎？只是我們所犯的罪被我們的身分、財富和技巧所掩飾罷了。今天，香港教會大多數以中產階級為主導，我們當前的責任，就是先放下中產階級的身分，進入貧窮人群體，見證耶穌基督全人關顧的福音，實踐耶穌基督的命令：貧窮人有福音傳給他們聽。

第四，我關心福音、教會、貧窮人這三項相連的命題，是因為這個世界，特別是香港社會（包括教會）的資源和財富分配，貧富不均的現象正在惡化。其實，無論是我們個人的財產，或是教會的物業和積存，都不是我們自己的。嚴格來說，我們只是這些財富的管家，上帝才是這一切的主人。上帝關顧人——特別是貧窮人，祂好憐憫，施慈愛，並且要求我們不吝嗇自己的能力與財物，致力幫助真正有需要的人。所以，不論我們個人或是教會，都必須遵守作為管家的責任，這也是我所關注的。

在投身貧窮人事工的日子裡，我更體驗到人因貧窮而聽不到福音，因貧窮而犯罪、吸毒、妻離子散、自我放棄，也因貧窮而走上不歸之路。他們一張張面孔至今仍嵌在我的心靈裡，迫使我不得不就信仰進行無情的自我反思，理直氣壯地大聲疾呼：「上帝愛世人」的福音，究竟是怎樣的一回事？以上種種問題仍然是我所關注的，

而我也找到了答案，因此很想把內心的感受，和自己所作的研究整理出來，好在這些命題上投石問路，得到有心人的回應。

在此，我想交代一點，文中提及的事例純是我個人對福音、教會和貧窮人三者之間應有怎樣的關係，在長期困惑下所引發出來的反省，內中並無針對任何人的成分。我誠懇的期望主內讀者，特別是神學工作者，和我所敬重的基層福音工作者，斧正拙著。

能完成這篇論文完全是上帝的恩典。在全時間參與無家者的服務之外，又要負責牧養工作，我不知道自己有甚麼能力可以走完這段路。我得承認曾有放棄這項研究工作的念頭，因為實在太「虐待自己」了。如今能放下此心頭大石，不是上帝恩典，還會是甚麼呢？

上帝的確幫助了我，叫我學習謙卑，在一群露宿者、籠屋居民、或是流離街頭的無家者中與他們風雨同路，祂的大能又叫我看見無家者的情真和自己的渺小，更重要的是上帝讓我看到貧窮人生命的可貴。我承認，是這一群無家的朋友激發我從事這方面的研究，更豐富了我的人生，謹在此向他們致謝。

在此要感謝我的論文導師梁家麟博士。他多方嚴正的督導，使我能在不同的角度作更客觀的反省及分析。他那份謙厚的學術風範和親切的鼓勵，使我感染到作傳道人應有的風骨。我也要衷心感謝李耀全牧師，他對教牧學博士同學皆循循善引，特別是對我這位「年長」學生的細心支持、充分忍耐和專注聆聽。他這種亦師亦友的牧者心，是我在這個課程中最大收穫之一。

感謝內子悅群，她不但全然的支持我，更在我灰心的時候多方安慰和鼓勵。在一些課題上，她也給我許多寶貴意見，並且不厭其煩的細心校對文本，我衷心感謝她，她實在是奉生命和學習歷程中的良伴靈友。

最後，我要感謝母校建道神學院出版部的同工。謝謝他們把這份論文付梓成書，使我再次肯定自己在貧窮人福音事工上所走的，是一條蒙福的路。



第一章

引



言

一、序言

一直以來，貧富懸殊不單是一個社會性問題，也同時是教會所關注的問題和關顧的範疇。舉自新約教會成立以來至宗教改革運動期間，甚或二十世紀初期，西方國家關顧貧窮人的工作仍多落在教會身上。時至今日，雖然各國政府已把照顧人民視為己任，但是教會在照顧貧窮人方面仍尙無旁貸。以香港為例，香港在英國殖民地統治下，採取不干預的自由經濟政策，這卻間接加劇了香港的貧富懸殊。但另一方面，由於英國為基督教國家，因此英政府給予基督教各宗派在香港傳教上諸多方便，香港教會亦直接承擔了關顧貧窮人的責任，諸如賑濟、孤兒、難民、教育、醫療、青少年事工、工人權益及其他社會服務等，教會的貢獻是有目共睹的。可是，教會對長期的社會服務工作一直都缺乏自我反省，特別是在聖經與神學上的文字探索、尋求或更新方案上可謂甚少。教會雖不斷提供種種服務，但社會不斷變遷，這些服務未必適切社會真正的需要。例如對貧窮人的福音事工，一般教會多只集中在物資救濟上，缺乏深入探討貧窮的成因、貧窮人的心態和需要等課題，從而幫助他們真正擺脫困境，重新做人。

二、研究動機

因應上述處境，筆者有感需要就香港教會的貧窮人福音事工，從聖經及神學方面作出個人反省。筆者在基督教關懷無家者協會事奉近六年之久，期間常常直接接觸一群無家者，亦應不同宗派教會的邀請，主講有關貧窮人福音事工之專題，因而對一般教會與貧窮人福音事工之間的態度與觀點，常有思考與回應的機會。筆者一直希望以文字為這題目作出有系統的整理，與關心貧窮人福音事工的教內長者、同工及信徒分享。

事實上，香港基督教機構及教會並非沒有投身在基層和貧窮人福音事工上，只是不足夠或是未夠徹底。就筆者所知，目前尚未有一本由華人就聖經基礎及神學反省論述貧窮人福音事工的著作；而大部分機構的基層福音事工主管，大多沒有接受過正統及全時間神學訓練（希望這觀察是錯的），因此，他們多只是在實踐性的事

工上努力（雖然這也是十分重要），而忽略了對福音事工作出反思。一旦事工與信仰衝突，就不容易知道如何本於聖經教導解決問題，或衡量事工發展。這也是促成筆者研究這題目的原因之一。

我們必須肯定香港教會對貧窮人福音事工已在行動上作出了相當多的實踐及貢獻，因此，本書會側重於貧窮人福音事工的聖經基礎和神學反省，較少論及實際的方案，這是必須事先交待的。不過，在論及筆者曾事奉近六年之久的基督教關懷無家者協會時，會有一定的具體建議。惟因筆者學識有限，又在沒有前人（就作者所能知）引路下毅然動筆，戰兢之情不在話下，更感困難重重，文中有不完整或不成熟思想實在所難免。筆者唯望竭盡己能，為貧窮人福音事工走出一條路。

本書所論及的「香港教會」或「教會」基本上是指香港的福音派教會。筆者並不是站在非福音派立場說話，但作為福音派的一員，筆者希望藉著謙卑聽取非福音派人士對福音派教會從事貧窮人福音事工的意見，作更廣闊、更客觀的反省。

三、研究目標

本書的目標是透過香港貧窮人的處境、香港教會對貧窮人福音事工的態度、耶穌基督在福音書上的教導，和聖經中平安觀念與貧窮人關係等不同角度，對貧窮人福音事工作坦誠但積極的批判。筆者更期望藉本書鞭策自己，學像耶穌基督，在貧窮人的福音事工上落實全人救恩。

四、本書限制

本書並非以社會工作角度作論述，所以筆者本不打算以社會工作的專業或學術角度作研究方向，但要探討貧窮人問題必定涉及社會問題，所以本書有需要先從社會學角度為貧窮定義，然後引申及香港貧窮人的處境、香港教會貧窮人福音事工實況，以及聖經的有關教導。另外，本書雖主要探討貧窮人問題，但重點乃在貧窮問題而不在聖經的人觀上。因此，本書不會詳細討論基督教的人觀和事

幸觀，以及傳福音與社會關懷等命題。基本上，本書認同聖經的人觀：人是靈魂體的整全性，耶穌基督的救恩也是全人的救恩。

探討香港教會的貧窮人福音事工，若太依附西方教會的方法及經驗，必會有所限制，甚至歪曲這方面的本色化反省，但是，有關這些命題的中文神學著作實在太少，也太叫人失望，因此，本書多處引用西方教會的經驗及神學論說，實屬迫不得已。

五、資料來源

雖然不同機構相繼出版有關貧窮人福音事工的中文著作，如香港教會更新運動、新移民福音事工協會、香港基督徒學會及禧福協會等，但有關的中文書籍畢竟不多，且都是較片面的討論，能作全面性探討及反省的作品更是鳳毛麟角。雖然如此，上述機構出版的著作仍是必須加以肯定的。

筆者所涉閱的研究書刊中以英文居多，當中更有不少是天主教機構的出版作品，這顯示天主教在投身貧窮人事工上較基督教成功。筆者多引用這些著作，非因認同天主教全部信仰，而是願以謙卑的心向之學習。

另外，有關香港基層福音事工及教會方面的數據，本書參考了香港教會更新運動於1996年及1999年12月期間發表的香港教會普查結果，該報告為香港教會現況提供了最新的資料。其他資料分別來源自香港社會工作聯會及香港社會福利署等。

六、本書目的

邁進公元二十一世紀，香港教會在社會服務工作上仍是舉足輕重的。教會更需要在急劇的社會變動中發揮從上而來的敏銳洞察力，真正了解社會需要，尤其貧窮人的需要，並作出回應。透過本書對香港教會貧窮人福音事工的反思與批判，筆者期望能喚起香港教會關注貧窮人需要，實踐福音的全人意義，特別對貧窮人實踐全人福音行動，使耶穌基督不但是教會的主，更是社區的主、世界的主、貧窮人的主。

七、本書內容

筆者在第一章陳述多年來服事香港無家者的經歷，提出在職期間觀察到的一些現象，即教會對傳福音與關顧貧窮人的神學理念與問題重心。

第二章先從社會學角度界定「絕對性貧窮」、「相對性貧窮」、「基本性貧窮」及「貧窮文化」，進而描述香港貧窮人現況，並指出構成香港貧窮人的一般因素如：個人經濟因素、家庭背景、政府施政方針、社會結構及制度、天然資源因素及政治因素等。

第三章主要討論耶穌與貧窮人的關係，以路加福音為基礎，從耶穌的言行探討福音對貧窮人的涵意。筆者主要從三方面探討：

(1) 耶穌如何譴責（但非排斥）富有者及關顧（但非偏袒）貧窮人，說明耶穌的福音不只是富有者的福音，更是貧窮人的福音。

(2) 指出路加福音中救恩的普世意義，除了含有地域上的普世意識以外，更重要的，是其社會性的獨特意義——打破當時社會階級的普世性救恩。路加福音特別提及當時社會上不同階層人士，為的是要把上帝的救恩與貧窮人聯繫起來。

(3) 指出路加福音十分重視上帝的平安福音，並且是四卷福音書中敘述最為詳盡，又與貧窮人息息相關的。筆者將從這點引入第四章的主題：舊約聖經中 *Shalom* 及新約聖經中 *Eirene* 的平安觀念與貧窮人的關係。

第四章進一步探討聖經中平安觀念與貧窮人的終極需要。平安是福音的基本意義，也是貧窮人的終極需要（雖然他們未必知道）。聖經所描述的平安不純粹是信仰理念，而是實際地與公義、環境及人生意義有直接關係。這也正是人之為人的三項基本需求：生存權、人權、以及人生存的終極目標。從表面看來，貧窮人尋求的似乎是物質上或金錢上的滿足，但事實上他們所尋求的往往是比食物、房屋與金錢更重要的東西——人生的意義與真正的平安。他們極需要被尊重和愛護。貧窮人物質及身體上的缺乏，往往直接危及他們的生存權；而在尋求生存需要的過程裡，他們又常受到不公平的對待，以致陷於受欺壓、苦難、不義不安的困境中。當人連基

本生存權及人權都受到威脅時，又如何談得上人生的終極意義呢？所以，本章以舊約的 *Shalom* 及新約的 *Eirene* 觀念為基石，進一步說明聖經中的平安不是抽象的信念，而是直接在物質、公義、人的尊嚴、貧窮人的生存權、人權及人生終極的盼望與意義有關的。

第五章討論聖經論及人現世的身體與全人救恩的關係，證明人身體也是上帝關顧及救贖的對象。其中包括耶穌基督道成人身與貧窮人的意義，及五位近代神學家對人身體與救恩的觀點。

第六章是神學反省。其中提出三個有關貧窮人的靈修與實踐方向，特別介紹德蘭修女如何將個人的靈修與服務貧窮人的工作結合，筆者稱之為明愛的靈修形式。

本書結論部分以福音事工與香港無家者（特別是露宿者）為對象，介紹筆者過往在基督教關懷無家者協會所推行的風雨同路 (*befriending*) 全人關顧模式，作為香港教會在貧窮人福音事工上方向性的參考。

第二章

對香港教會關顧貧窮人福音事工的個人觀察



一、香港教會對無家者的態度

基督教關懷無家者協會是一間結合傳揚福音與社會關懷的福音機構，其宗旨是透過事工使無家者重建破損形象，重修破碎家庭，重燃破滅的盼望，以實踐向貧窮人傳揚耶穌基督全人福音的目標。

筆者在此機構事奉近六年，期間除了對香港無家者有嶄新的體會外，更發覺香港一般教會對這機構的福音事工存有很多不同的觀念，這正反映出香港教會對無家者，亦即貧窮人福音事工的一些偏差。筆者並非要指摘教會的不是，乃盼望透過這方面的反思，為香港教會提供一些意見，協助貧窮人自力更新，又使他們在基督裡成為新人。

筆者發現一般香港教會對這項福音事工普遍持以下三方面的態度：經濟上的支持、反對把服務成為福音事工的一部分，以及參與者有不同的動機等。各情況陳述如下：

（一）經濟上的支持

甲、完全不參與或是盡量不參與

這類教會雖然不會否定關顧無家者工作的意義，卻不認為這是傳福音工作，甚或福音機構當作的事工，因為這只是社會服務而已。他們認為關顧無家者不應是教會的責任。持這類觀點的教會主要是基要派及福音派中較保守的教會，例如聚會所、喜樂堂及平安福音堂。¹可喜的是近年來平安福音堂也積極參與社會服務事工，如興辦學校等。

乙、經濟上支持並加以代禱

這類教會認為基督教機構關顧無家者是好事，但與傳揚福音無直接關係，教會的首要任務應是傳福音，而關顧無家者極其量只是福音預工。這是個別福音派教會的觀點，如播道會、浸信會及宣道會等。

¹ 見附表五。

丙、經濟上支持，但不會積極鼓勵信徒參與

這類教會十分認同關顧無家者是教會的社會責任，只是教會本身的宗派已有許多事工，或已參與了不少福音機構的事工，故只能作取捨。這類教會以聖公會、循道衛理聯合教會、中華基督教會，及救世軍為主。

丁、教會完全認同關顧無家者的全人福音事工

有些教會相信關顧無家者是福音的一部分，是傳福音的伙伴，所以會在經濟與禱告上支持，並且鼓勵信徒積極投入基督教關懷無家者協會的義工行列，如個別的浸信會、宣道會、播道會等。當然，在以上各類教會中，也會有個別信徒對這機構有所認同而加入了代禱、經濟支持與義工的行列。

(二) 反對的理由

部分教會反對教會或教會機構把社會服務視為傳福音的一部分，他們所持的理由是：

(1) 貧窮人今日的處境是咎由自取的。²

(2) 關顧貧窮人肉體或物質需要就等同傳講社會福音。

(3) 這是政府的責任，不是教會的責任。

(4) 上帝要拯救的只是人的靈魂，不包括身體在內。

(5) 教會首要任務是傳福音與敬拜 (λατρευσις)。教會事工與社會關懷無關。

(6) 客觀上的困難：例如決志成效低。有些參與者在初次接觸無家者時即急於要令對方決志信主，部分更以此滿足自我。若無家者在短期內對福音無反應，便會視他們為心硬，或因自己的失敗而放棄再關顧無家者。另一方面，如參與者在跟進工作上缺乏長期的

² 雖然不會有教會宣言這種觀點，但是，筆者所接觸到的部分教牧同工就曾表示這種看法，認為不少無家者是因個人不進取而造成的。

委身，即使無家者信了主，也會因文化及儀態差距而難以引領其加入教會，造成承接上困難重重。

（三）支持的動機

至於認同這事工而在經濟或行動上支持這機構的教會，他們都有不同的動機：

（1）經濟上支持——只會在禱告及經濟上支援福音機構，但就不大願意直接參與。

（2）選擇性參與——選擇性參與貧窮人福音事工，他們多取決於個人對無家者的同情及好奇心理，未必有清楚的聖經或神學基礎支持，也缺乏委身的動機。

（3）物資的贖濟——教會及個別信徒會自動捐贈剩餘物資。

（4）季節性佈道——如聖誕節、復活節及農曆新年。

（5）象徵式探訪——如一次過探訪露宿者、籠屋居民及新移民等。

從教會對無家者所持的不同態度來看，我們可以說，一般香港教會對聖經與貧窮人關係的認識，又或是在關顧無家者的態度與動機上，都有不足及偏差。

二、不同神學的取向

筆者認為上述香港教會對無家者福音事工的態度，道出了最少三個重要的問題：

（1）一般教會對傳福音與社會服務存在明顯不同的神學立場，以致對關顧無家者有不同反應。

（2）對貧窮人認識不足，因而構成彼此間的對抗感。又因未能了解貧窮人的終極需要，特別是付出多番心血和幫助後，無家者、吸毒者或酗酒者對福音仍毫無反應時，參與者就感到十分的失望，漸漸雙方對自己，甚或對方失望，有時造成好心做壞事的現象。這

都因他們在投入這項事工前心理準備不足及對無家者未有充分的認識所致。

(3) 教會中人多屬中產階級，常忽視貧窮人，或態度冷漠，甚少直接參與關顧貧窮人的福音事工。他們就如普遍香港人般只願向上爬，卻甚少會回過頭來關顧像自己昔日那樣來自基層、甚或是更貧窮的人。

這些問題都是教會以往抱持救恩二元論的觀點所致。目前教會普遍在理性上肯定耶穌基督的救恩是全人救恩，但在實踐上仍會視社會服務為救恩的橋樑。換言之，救恩在本質上是全人的，但在功能上則是二元論的，這特別是現存福音派教會的心態。近代幾個華人福音派教會的國際性會議宣言可進一步證實這種情況。這幾項宣言中特別提及教會的社會責任這課題時，便正抱這種功能上二元論的心態。這些宣言包括瑞士的洛桑會議宣言(1974)、世界華人福音會議宣言(1976)、馬尼拉會議(1991)、普世華人基層福音會議宣言(1997)、香港基督教福音事工會議宣言(1999)及香港浸信會聯會的21世紀香港浸信會使命宣言(2000)。

(一) 洛桑信約(1974)

洛桑信約(Lausanne Covenant)是普世福音派的一個會議，其中一項主題特別關注傳福音與社會關懷的關係。³總的來說，洛桑信約在救恩立場上仍然是二元論的，主張人必須先與上帝和好，然後才能與人和好，並且「與人和睦不等於與神和睦，社會行動不等於傳福音，政治性的自由也不等於救恩。」⁴換言之，洛桑信約仍然看重直接宣講的傳福音方式，強調個人對耶穌基督的認信。一些非語言及文字的福音服務事工，尤其是以雙手服務他人的社會服務往往會被視為次要。但我們不禁要問，福音派這種因偏重口傳福音而輕視以手來履行社會責任的自我選擇合理嗎？

³ 洛桑宣言中基督徒與社會責任的部分參見附錄(四)。

⁴ 洛桑宣言中基督徒與社會責任的部分參見附錄(四)。

另一方面，洛桑信約對當時出席會議的華人教會領袖影響極深，促成了1976年第一屆世界華人福音會議（以下簡稱華福），並使當時教會領袖正視福音與社會關懷的問題。不過，在第一屆華福會議的宣言中，福音派教會仍不能跳出洛桑信約的影子。

（二）華福宣言（1976）

華福宣言在「前言」部分明言是受了洛桑信約的影響。⁵筆者認為，華福宣言比洛桑信約更為保守，更為福音派。例如在華福宣言的全文中，多次強調罪人對耶穌基督的悔改與認信，卻完全沒有提及福音與貧窮人的關係。宣言中也十分著重人對耶穌基督的認信，但是對愛鄰舍、愛社區、愛國家和作公民的責任則沒有清楚的立場。雖然在「教會與社會的責任」一段有說，「要讓世人明白神無限的愛，教會亦當以身作則，顯出愛心的見証，擴大對社會的影響。」⁶但嚴格來說，這種愛心不是目的，而是工具，都是「為傳福音鋪路」。所以，華福宣言的立場基本上仍是以「傳福音，拯救靈魂」，引領罪人悔改，認信耶穌為救主作為教會的首要任務；而對社會責任和社會關懷，以至社會行動，仍有忌諱不談的心態。筆者有幸出任第一屆華福大會辦事處幕後的一員，擔任辦公室主任一職，統籌大會一切大小事務。惟在簽署大會的宣言時，筆者不能同意當時宣言中對社會責任與社會關懷的忌諱，又不直接承認福音具有社會責任的本質，因此筆者為持守清潔的良心，便毅然拒絕在宣言中簽上自己的名字，直到今日仍撫心無悔。

（三）華福馬尼拉大會宣言（1991）

華福會雖然每隔五年舉行一次大會，但是在社會責任的立場上，可謂沒有多大改變。直到1991年在馬尼拉舉行的第四屆大會後，華福宣言在社會責任與關懷上才有顯著的改變。我們在是次大

⁵ 容保羅主編：《世界華人福音會議宣言》，《世界華人福音會議架檯報》（香港：世界華人福音事工聯誼中心，1977），頁23。

⁶ 容保羅主編：《世界華人福音會議宣言》，頁23。

會宣言中清楚看見華人福音派教會努力走出基要派及保守福音派的框框，直接討論社會問題，其中包括在1976年全無提及的貧窮問題。這實在是可喜的現象。總括而論，1991年的馬尼拉華福大會宣言有六方面的突破：⁷

(1) 耶穌基督的道成肉身精神

「我們天天效法耶穌如何道成肉身，成為僕人，在個人、社會、自然界不同的層面，彰顯福音的豐盛。」

(2) 確定社會的需要

「我們不能忽略這第一及第二世界中未得的群體，特別是各大都市中的貧窮人，邊緣人，新移民，少數民族，其中更有不少因政治經濟衝擊而失去一切信念，正在尋找真理，對福音有回應的人。」

(3) 確定對政治及其他宗教的關心

「三份之二的世界是未得之民更是世界最大的福音禾場……。大部份都是活在貧困當中，並受到各種宗教及政治勢力阻制。」

(4) 確定華人教會要作受苦的僕人

「我們跟隨的基督又是受苦的僕人。祂指出這是個苦難的世界，包括了貧窮、疾病、環境的破壞……。」

(5) 確定關心時代的轉變

「科技的進展，資訊的爆炸，天災人禍的劇增，自然環境的破壞。」

(6) 確定華人教會對苦難的社會失責

「我們謙卑承認有逃避苦難的心態，求聖靈賜勇氣與能力，與基督及人們的苦難認同。不早自己勝過苦難，並為苦難中的人帶來醫治、安慰與盼望。」

這顯示一般的華人福音派教會開始確認福音的全人性，以及傳福音的全面性，而不再單單強調口傳和文字上的傳揚。更值得一提的是，是次大會宣言強調人的苦難、貧窮人的需要、政治上的欺壓及環保問題。這都是在第一屆華福大會宣言中沒有提及的。這種開

⁷ 〈華福宣言〉：《今日華人教會》，1991年九、十月號，頁30。

放的態度直接影響了1997年在香港召開的「普世華人基層福音會議」和1999年的「香港基督教福音事工會議」。不過必須指出，雖然自1991年的華福宣言後，一般華人福音派教會都醒覺到福音的全人性，但並不代表一般教會能實踐對社會的責任，視社會服務為福音的一部分。相反，一般福音派教會在信念上確認救恩的全人性，但在實際事工上仍持二元論，只視社會責任為福音事工的預工或工具。以下兩個會議的宣言可證實這情況。

(四) 普世華人基層福音會議 (1997)

這會議以討論基層福音事工為主，因此出席人數不多，單位也不及華福會之多，共有十個地區的代表（除一名代表來自英國以外，其餘多為亞洲國家及地區），共一百五十人參加。可惜的是，是次的宣言過分草率，竟以一首打油詩作宣言，⁸實有損基層福音事工的尊嚴。不過，是次大會強調愛心和服務的實踐，也並非一無可取。例如大會的四項基層宣教共識中就有兩項是提及愛心的。「大會肯定在耶穌大愛中，基層人士是尊貴而非卑賤的。」「作為一個基層福音工作者，必須時常有愛。」⁹

另外，會議期間，當一名在貧民窟工作的緬甸代表表示正面臨經濟上的困境時，與會代表立即解囊相助，即席共籌得近港幣一萬元，讓他可即時解困。這種愛心的實踐遠勝口頭上的信仰宣言，也可以說是社會關懷的福音具體行動。

一如上述幾次宣言，大會仍然強調口傳福音，罪人悔改歸主的重要性。例如大會是次的會議：「隨著廿一世紀來臨，當貧富懸殊

⁸ 何秉光、余滿華編：《基層宣教的世紀挑戰》（香港：工業福音團契，1998），頁203。「基層宣教信念宣言」全文如下：

神做新事人人誇 基層蒙恩日日加 自卑極願一朝解 尊貴身份萬口嘉
空囊白手何掛齒 二個小錢成億兆 基層宣教呼聲激 三百信徒和應齊
互惠互助跨文化 同心同行越國境 豐盛生命獻眾生 基層信徒主精兵
BOLEH! BOLEH! BOLEH!

⁹ 何秉光、余滿華編：《基層宣教的世紀挑戰》，頁13。

愈來愈擴大，基層人仍是福音未得之民中最大的群體，讓我們徹底執行主耶穌的大使命，去到他們當中，使他們成為主的門徒。」¹⁰ 照筆者的領悟，「使他們成為主的門徒」就是傳揚福音。這並非說今日香港福音派教會不重視社會服務的事工。相反，今日香港不少的社會服務，如青少年事工、老人的關顧、福音戒毒、輔導、家庭服務、醫院、教育、以至對社會問題的輿論（如時代論壇）、對青少年的關注（突破機構等）、對抗色情與暴力問題（如明光社）、對香港政治問題的表達（如香港基督徒學生福音團契），以及偶發性在報章上公開表白基督徒對某些社會問題的關注及立場等。這些都是很鮮明的行動，是邁向實踐全人救恩的重大一步。

（五）香港基督教福音事工會議宣言（1999）

這是香港華人教會近年較具規模及代表性的福音會議。是次會議由香港華人基督教聯合主辦，香港基督教機構協會協辦，可說是香港教會及教會機構的合一表現。會議的主題是：二十一世紀、新思維、新策略、勇傳福音。這次大會的宣言不算長，基本上是以福音、教會、機構、教牧、信徒、社會及差傳七項分題作宣言的範圍。值得一提的是，在這七項分題中的第一、三、四、七項，是直接明言香港的基督教福音事工的，即教會機構的存在目的就是要「傳福音」。¹¹ 究竟，大會對香港基督教機構所作種種社會服務的立場是甚麼？是實踐福音的行動，或是作為傳福音的一種工具或預

¹⁰ 何秉光、余滿華編：《基層宣教的世紀挑戰》，頁14。

¹¹ 見「香港基督教福音事工會議宣言」，1999年7月24日。這四項宣言中有關傳福音的聲明如下：

- 1) 對於福音 ——「我們教會、機構、教牧、信徒當盡本份，在新世紀中靠著聖靈更新思維，採用新策略，使福音能有效得以遍傳。」
- 3) 對於機構 ——「我們認為基督教機構是以傳福音為目標的組織……」
- 4) 對於教牧 ——「……我們為教牧祈禱，求主賜恩加力，使他們心意更新而變化，宣揚耶穌基督的福音，成為群羊的榜樣。」
- 7) 對於差傳 ——「我們確認『往普天下去傳福音給萬民聽』是香港教會、機構、教牧、信徒共有的使命，二十一世紀更是我們廣傳福音的時代。我們應當同心合力，使香港教會成為其世界的差傳中心。」

工？抑或是香港教會根本未認真處理過社會服務及傳福音二者的關係？如果說教會的社會服務只是福音的工具或是預工，這樣的神學立場足以表示教會對貧窮人的關顧嗎？這有足夠的聖經根據嗎？這是耶穌基督對貧窮人的心態嗎？套用馬丁路德的話：

基督的統治該是在你的仇敵（何況貧窮人不是仇敵）當中。誰不能忍受這一點，就不能歸屬祂的統治。他只是願意和朋友在一起，坐在玫瑰和百合花當中，不是和惡人（貧窮人），乃是和敬虔的人（屬靈的人）同在。啊，你們這些褻瀆上帝和出賣基督的傢伙！基督若是和你們所幹的一樣，有誰還能得救呢？¹²

（六）《21世紀香港浸信會使命宣言》（2000）

作為全港信徒最多的宗派之一，更把社會服務與福音分家，並且強調前者是後者的工具之浸信會，在其代表性刊物《浸聯會刊》中刊登的《21世紀香港浸信會使命宣言》一文如此表態：「我們認為可藉教育、醫療與社會服務等工作，服侍社會不同之群體，使他們得到全人教育、醫治及關顧，但我們當以傳福音為最終目標，透過服務眾人來見證神愛，榮耀主名。」¹³

以上的看法除否定了以基督之名予小子一杯涼水的做法（即作在小子身上，就是作在基督身上）之外，當中也有矛盾之處：透過服務眾人來「見證神愛，榮耀主名」及「使他們（指世人）得到全人教育、醫治及關顧」這兩句話前後不是很矛盾嗎？如果是全人的教育、醫治及關顧，那又怎能沒有上帝救恩的成分呢？

筆者提出以上五項華人福音派教會的社會服務觀點，不是要指出他們的不是，而是要坦然承認：這些宣言不但把教會社會服務事工看為傳福音的工具，同時亦間接妨礙了全人福音的進展。筆者並不是說非福音派教會就實踐了宣講與服務結合的全人福音，但這並非本書討論範圍，故不在此加以評論。

¹² 轉引自潘程寧著，單倫理譯：《圖契生活》（香港：基督教文藝出版社，1973），頁2。

¹³ 《21世紀香港浸信會使命宣言》《浸聯會刊》，第51卷第5期，頁5。

福音派教會中認為關懷與服務貧窮人不能等同於傳福音，極其量不過流露福音精神而已。嚴格的說，這種觀點仍是把福音視為工具。其實，精神原就是一個人的信念，精神的流露也當是信念的流露。人要流露福音的精神就應當實踐福音信仰。服務貧窮人不是口傳福音，而是以手代口、服務人群的另類傳福音方式。方法不同並不等於對福音的表達有差異，否則我們就等於否定了耶穌在世上時對人的關懷與服務的福音意義。若人奉耶穌的名予小子一杯涼水，都可得天上所有賞賜的話，那麼我們奉基督的名 (in the name of Christ)，為基督而作 (for Christ)，又是作在基督身上 (to Christ)，並且屬於基督而作 (of Christ) 的愛心關顧與服務，怎不會是福音的另一種表達呢？基督徒就是福音人！因此，筆者相信福音原是沒有預工的，因為保羅教導我們「現今活著的不再是我，乃是基督在我裡面活著。」

三、小結

綜合以上六項與香港有關的宣言，可見一般福音派教會的轉化現象：

(1) 香港福音派教會基本上秉承五十至七十年代基要派及福音派對自由派教會的對壘立場，當中有一些教會甚至完全沒有參與任何社會服務事工。這是怕被扣上社會福音的帽子或另有原因，便有待考證了。

(2) 八十年代後期，福音派教會在社會服務上漸漸採取較開放及積極參與的態度，但在心態上仍未能擺脫傳統福音派教會視社會服務為傳福音工具的立場。到了九十年代，基本上香港福音派教會已正面投入社會服務，並且確立社會服務為教會對社會的一種責任。

(3) 時至今日，普遍香港福音派教會一方面承認福音的全人性，也努力拓展社會服務，但另一方面，在心態上仍然十分強調以口傳、文字或訊息作傳福音方式。教會雖然確認上帝對全人救贖的福音，並且也致力服務社會，但就不知如何（或是不敢）把社會服

務事工作為上帝全人救贖的一部分。這也正是今日香港福音派教會當前急待解決的課題。

我們必須要問：以上三種對社會關懷的看法是否合乎聖經的教導呢？聖經中的福音是甚麼意思？人的貧窮又是否只局限在物資與財富、社會生活及自尊上？如果我們堅信上帝的救恩是全人的救贖，耶穌基督的福音又是有血有肉的福音，那麼，福音與貧窮人之間的關係又是甚麼？

不管我們是否認同社會服務為上帝救贖的一部分，福音派教會的確在社會服務上貢獻很多。但問題是，我們很少探索社會問題的結構性，如社會貧富懸殊的成因、社會上不公義的建制、教育制度的功利主義、基督徒對社會公義的訴求，教會中政教問題的教導等。這都是構成今日香港福音派教會未能將社會服務提升為上帝救贖一部分的原因。

第三章

貧

窮

的

定

義



一、貧窮的定義

要為「貧窮」這個抽象的概念下定義是十分困難的事，因為一旦下了定義，我們就會局限了「貧窮」這個概念，並且把它與其他相關的涵義分割，定義反成為對本身的限制。正如阿爾科克 (Peter Alcock) 指出：

絕對的定義若是單單以環繞物質的概點作為基礎的話——例如足夠食物來維持生存，那麼對貧窮人來說才會有若干客觀邏輯的意義。但是，我們必須問一個問題，就是何謂生存？實際上，我們賴以生存的需求是會因地域與時間的不同而有差異的。例如適合的棲所是有賴於四周的氣候和建築材料的提供——甚至在一九九零年代生活在倫敦街邊紙皮箱中的貧窮無家者，他們也曾爭議說因為紙皮箱的不足而幾乎不能生存下去。¹

由此可見，為「貧窮」下定義是難的。可是，許多時我們又不得不為「貧窮」一詞下個定義，以便與其他概念區分，從中尋求真相，或作出修正。以下筆者從幾位社會學者的觀點探討貧窮的定義。社會學家湯森 (Peter Townsend) 認為貧窮乃是：

在一個社區的人口中，個人也好，家庭也好，團體也好，若是他們缺乏方法去獲取一些在他們所居住的社會中被認同和鼓勵為一個人應有的基本食物、或是參與某些應有權利的活動、居住條件和文娛活動，那麼他們就可被稱為貧窮人了。這樣，他們所得的資源便是大大的低於一般的個體或是家庭所足以維持他們生存。實際上，這使他們被排擠在一般人應有的生活模式、風俗習慣與活動以外。²

湯森對「貧窮」的定義顯然是從西方社會的模式而來的，例如文中所提及的飲食方式、社群活動、生活條件及日用物品等，都會因文化、自然資源、傳統、宗教與道德規範等因素而有差異，並不可能是絕對化的。所以，我們必須從另一角度看「貧窮」意義。

¹ Peter Alcock, *Understanding Poverty* (Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1997), 70.

² Peter Townsend, *Poverty in the United Kingdom: A Survey of Household Resources and Standards of Living* (London: Penguin Books, 1979), 31.

何謂「貧窮」？在英文詞彙中除了 poverty 一字以外，另有一個更深入形容貧窮的同義字是 destitution。這個字具有一定的彈性，因為它不純是指到人在經濟上的貧窮。舉例來說，它本身就是一個集體名詞，並且涉及貧窮的多方面意義。社會學者林伯格 (Carter Lindberg) 指出，destitution 這個字在拉丁文中具有很豐富的描述，分別具有以下含義：³

(一) 一般的貧窮

- (1) Egens, egenue 是指急需及貧困 (needy, destitute)
- (2) Indigens 是指需求 (in want)
- (3) Inops 是指因貧窮而無助 (helpless through poverty)
- (4) Insufficiens, mendicus 是指乞丐 (beggars)
- (5) Miser 是指不幸與有所需求 (unfortunate and needy)

(二) 缺乏食物的貧窮

- (1) Esuriens 是指很想有食物的飢餓者 (a craving hunger)
- (2) Famelicus 是指餓得要死的飢餓者 (famished person)

(三) 缺乏衣服的貧窮

Nudus, pannosus 是指衣衫襤褸，破爛不堪的貧窮 (ragged, tattered)

(四) 處境淒涼的貧窮

Miserabilis 是指苦命倒霉的人 (wretched)

可以說，西方文化與社會對貧窮的認識有其獨特的一面。他們不認為貧窮只是經濟不佳或生活不充裕那麼簡單，而是涉及一個人

³ Carter Lindberg, *Beyond Charity: Reformation Initiatives for the Poor* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 19.

生存的基本條件。所以，除非我們把貧窮的概念作實存性的分類，否則為之下定義是困難的。為此，我們嘗試從社會學角度看貧窮的基本分別，就是「絕對性貧窮」(absolute poverty)、「基本性貧窮」(basic poverty)和「相對貧窮」(relative poverty)。

二、貧窮的三種含義

要為貧窮一詞下定義並不容易，筆者將用意義(meaning)進一步分析貧窮問題，試圖避免混淆抽象觀念。這也是一般學者所採的路向。

基本上，貧窮多被分為絕對性和相對性。絕對性貧窮是不受社會、文化或經濟興衰影響的，而相對性貧窮則直接受制於當地的社會、文化及經濟等因素。

(一) 絕對性貧窮

湯森認為，「絕對性貧窮」基於我們對糧口的概念而來。「糧口是維持生計的最低需求，若是人活在低於糧口的水平，就是活在經受絕對的貧窮中，因為人沒有足夠食物維持生命的生存。」⁴

筆者認為湯森的說法仍嫌太籠統及相對。維持一個人生活的口糧質素及需求，也因不同文化及社會背景而異。如美國人的基本生活口糧需要，就與非洲的第三世界國家有很大程度及素質上的差異；而每個人對生命的持久力與鬥志也有異。所以，一般社會學者認為衡量一個人是否貧窮，絕對標準應參考貧窮人的實際需求，而不是根據非貧窮人的開支。

所以，絕對性貧窮就是指一個人長期生活在缺乏最基本所需物資的狀況下。當一個人不單極度缺乏實際生存的衣食住行需要(actual needs)，而這種缺欠更直接危及他的生命時，他／她就是處於絕對貧窮的境況了。絕對性貧窮不受這人所處的社會及文化、經濟發展的興衰所影響。套用中國政府對人權質詢的回應，絕對性貧窮

⁴ Townsend, *Poverty in the United Kingdom*, 31.

就是人的生存權受到威脅。人若是連基本的生存需要及權利都沒有，又如何談精神上、道德上及社會上的意識形態生活？

（二）相對性貧窮

「相對性貧窮」的基本概念，是在評論一個人是否貧窮時，不單考慮其收入及財富，亦根據其所處社會其他人的生活狀況、經濟需求與人生價值觀念來釐訂，在適當比例下設定貧窮線 (poverty line)，而凡生活低於貧窮線的人就算是貧窮人。⁵ 相對性貧窮也有其限制，因為很難有客觀標準設定貧窮線，設定時又往往受當地政府的施政方針影響。界定貧窮線的方法，最少就有以下四種不同取向：

（1）以收入絕對值界定貧窮。

（2）將貧窮與需要掛勾。

（3）認為貧窮只是一種觀念，帶有主觀性，有人貧中自足，有人富中怨貧，故此難以界定貧窮線。

（4）認為貧窮必須根據被他人剝削程度來界定，因為剝削造成貧窮，所以必須以貧富的差距衡量。⁶

無論如何界定貧窮線，有一點是肯定的，就是相對性貧窮必然與當地社會文化、道德意識及經濟發展相連，如與當地一般國民的工資平均水平有關。莫泰基引述湯森的話指出，構成相對性貧窮，是因為人具有種種不同的社會性角色，如果不能達到或滿足其所具有的角色，就會淪為相對性貧窮；而人要達成其社會角色、責任及關係，多需依賴金錢才能實現。⁷ 但另一方面，人有自由意志決定是否扮演或滿足各種社會角色，因為有些角色的要求無理，甚或有

⁵ Alcock, *Understanding Poverty*, 70.

⁶ 羅連承：〈怎得一個貧字了得〉，《貧窮與發展》（香港：香港天主教正義和平委員會，1998），頁1～2。

⁷ 莫泰基：《香港貧窮與社會保障》（香港：中華書局，1993），頁240，引自 Peter Townsend, "Understanding Poverty and Inequality in Europe," in Robert Walker et al., eds., *Responses to Poverty: Lessons from Europe* (London: Heinemann Educational Books, 1984), 9。

損人性。所以，相對性貧窮是非必然的，人應有良知與尊嚴在相關性的角色說「不！」

（三）基本性貧窮

從事研究香港貧窮問題的香港社會學者莫泰基在「絕對性貧窮」和「相對性貧窮」兩極之間加上一項「基本性貧窮」。他認為「基本性貧窮」類似國際勞工組織於1976年世界就業會議上所倡議的基本需要(basic needs approach)：

基本需要，首先包括一個家庭作為私下消費的最起碼需求……充足的食物、衣服、住屋、某些傢俬及日用物品。其次，它也包括獲取社會所提供的服務如食水、衛生、公共交通、醫療、教育和文化設施等……基本需要是一個國家獨有和富動力的概念，是放在國家整體經濟及社會發展的基礎上界定的；不應被看為生存上的起碼條件；應與國家獨立自主，人性和個性的尊嚴，和掌握自己生命目標的自由度等不能分割的。⁸

莫泰基認為，生活狀況處於「基本性貧窮」的人，物質需求及生存的基本條件雖然未至受到威脅，但亦常捉襟見肘，生活不穩。這些人過著沒有人性尊嚴的生活。以香港為例，香港應當沒有絕對性貧窮的人，而相對性貧窮的人卻有不少。但據1996年的統計顯示，有111萬「基本性貧窮」的人每月平均收入僅及中位住戶一半（即HK\$2 500），佔香港總人口18.5%。⁹ 踏入二十一世紀，香港經濟大衰退，相信這個數字定有增無減。

總括以上幾位學者的觀點，我們可以說，不論絕對性貧窮、基本性貧窮或是相對性貧窮，都不能單從動物性的生存條件下定義，因為即使是最基本的食物需要也是相對的。例如第一世界國家可以視麵包為最基本的生存食物，但對第三世界國家，麵包已是奢侈品了。

⁸ 莫泰基：《香港減貧政策探索》（香港：三聯書店，1999）。引自 International Labour Office, *Employment, Growth and Basic Needs: A One-World Problem, Report of ILO Director General* (Geneva: ILO, 1976), 31。

⁹ 莫泰基：《香港減貧政策探索》，頁70。又參見表目(六)。

筆者認為在處理貧窮問題上必須從不同的觀點著手，而不是單從食物、住屋、醫療及社會福利等方面尋求消滅貧窮的方法。這不是說我們可以漠視那些處於絕對性貧窮的人，我們想指出的是，單從生存權的角度處理貧窮問題，有時反會造成貧窮人的依賴文化，導致社會資源被濫用。相反，如果我們能在物資上助貧窮人消費的同時，更幫助他們重尋自尊，特別是重尋人生意義，協助他們自力更新，這會是另一條可走的路。明白的說，就是使他們認識耶穌基督，明白福音的好處，重拾對自我生命的方向與意義，從而自力更生。這才是對貧窮人作全人關懷的福音。

三、貧窮的成因

造成以上三種貧窮的因素相當複雜。貧窮的原因不能只從個人因素決定，而必須考慮其他因素的影響，諸如政府施政、社會結構、經濟氣候、家庭背景和當地資源條件等，這才能全面地解決貧窮問題。當然，個人經濟因素仍是最主要的。

（一）個人生產能力因素

一個人成為貧窮人，最直接的因素是經濟問題，個人的經濟因素又往往受其他因素影響。在以經濟主導的現代社會，這情況尤其明顯。市場價格取決於供求需要，因此，一個人是否貧窮便取決於市場的「供求需要」，與他的「價格表現」。如他的市場價值不符合需求，或是因市場價值低而無力防避不幸的事（如個人或家人患病，家庭糾紛，失業及年老等問題），又或自我形象偏低，缺乏自信，以致不能、或是不願在市場工作，與他人競爭等，這都直接或間接構成貧窮的經濟因素。個人生產條件直接影響其社會地位、經濟能力，甚或尊嚴。雖然個人生產能力因素對收入有一定影響，「但有些個人因素很大程度上又受制於社會環境因素，包括社會階層、家庭背景及社會程度等宏觀的因素。」¹⁰

¹⁰ 莫泰基：《香港減貧政策探索》，頁26。

(二) 家庭背景與問題

貧窮有如遺傳病，可以世代相傳，直到三或四代。一個有良好教育及家庭背景的人，較少機會落入貧窮圈；相反，一個沒有受過高等教育、缺乏家庭教養的人，則較易跌進貧窮困境。良好的教育及家庭教養能幫助人判斷人生價值，明白道德責任，適應社會主流文化及價值觀，開展人際關係和發展謀生技能。相反，生活在貧窮家庭的人每日為口奔馳，加上教育程度偏低，不懂得人際關係技巧，又缺乏時間建立關係網絡，因此難與家人溝通，使下一代容易受不良朋輩的影響而誤入歧途，淪為世襲的貧窮人。趙維生及余偉錦指出香港的貧窮現象：

貧窮家庭往往未能為新一代提供一個切合社會需求的社教文化過程，致令新一代欠缺足夠能力和思想準備，在社會中競爭，尋求晉升，於是貧窮便成了代代相傳的問題，而個人的力量是無法打破這個循環。¹¹

這正是香港貧窮人的實況。據筆者從事無家者工作的經歷，發現百分之九十或以上的無家者，也就是貧窮人，其學歷多僅及小學程度，間或達中三程度而已。¹² 由此可見，貧窮不只是經濟問題，更重要的是教育與家庭因素。另外，許多人認為中國大陸新來港人士是香港貧窮人增多的主要原因，但據莫泰基所說，新來港人士在香港貧窮人口比例中只佔極少數，來港三年以下人士約佔全港貧窮人數的9.2%。¹³

(三) 當地政府的施政方針

不論是第一世界或是第三世界國家，在第二次世界大戰後都明白到教育、社會保障、醫療服務及房屋問題的重要性，並且致力改善。以香港為例，早期一家八口只住一張床位的徙置區，和天台學

¹¹ 趙維生、余偉錦：《另眼相看：九十年代社會政策批判》（香港：香港政策透視出版，1997），頁6。

¹² 見附表十。

¹³ 見附表九。

校等情況已經絕跡，而一度被視為不治之症的肺病也受到控制。公民教育由小學延伸到九年普及教育，甚至今日所提倡的終身教育。然而，像許多社會福利國家一般，香港的貧窮問題並未因此而消除。雖然社會福利不斷改善，絕對貧窮現象也大幅減低了，但貧富懸殊的情況亦同時擴大，相對貧窮的情況也隨之大幅提升。

根據蒂特馬斯 (Richard Titmuss) 分析，一般政府的社會服務大致可分為三類：財經福利、職業福利及社會福利。¹⁴ 財經福利指在政府既定的財政政策下所獲得的福利，如個人入息免稅額，政府的置業免息貸款等，職業福利指強積金及公積金轉免稅、花紅、房屋津貼等；這兩項福利都是一般貧窮人無法享有的。至於社會福利，是指政府及一些社會福利志願團體 (NGO) 為市民直接提供的服務，諸如綜援、老人金、失業保障金等。但是，第三項福利服務若跟前二者相比，貧窮人所獲得的福利仍是十分少的。余偉錦指出，香港現代社會福利政策適得其反：

社會服務或許是因為解決貧窮問題而出現，但福利服務卻反而令貧窮問題帶來了新的負面現象。由於中上層人士較貧窮人士獲得更多福利，貧窮人士雖然在生活上可擺脫絕對貧窮，但卻因領取的福利相對為少，與中上層人士的生活水平相距日遠，貧富懸殊日益明顯。貧窮問題亦漸由絕對貧窮變成為相對貧窮。因此，可見政府以福利服務處理貧窮問題，並不一定能將之徹底解決，而只不過其可能只是將問題轉型而已。¹⁵

有良好社會福利制度的國家未必就能消滅貧窮，相反會把貧窮情況加劇。以美國為例，已有四千六百萬人生活低於該國的貧窮線，佔人口百分之十七，¹⁶ 可見政府的施政方針如果不能對症下藥，反會把貧窮問題惡化。社會結構及制度的改變未必對貧窮人有利，縱然消除了絕對性貧窮，但是相對性貧窮反會擴大。

¹⁴ Richard Titmuss, *Essays on The Welfare State* (London: University Books, 1958), 10.

¹⁵ 趙建生、余偉錦：《另眼相看：九十年代社會政策批判》，頁 16～17。

¹⁶ 《蘋果日報》，1999 年 10 月 19 日，引自《紐約時報》，版數不詳。

（四）社會結構及制度

貧窮問題多源於財富分配不均，而財富不均又多基於生產與消費心態中不公平的生產關係。資本家為了控制市場需求，剝削本屬於勞工的剩餘價值，壓低工資，提高物資價格。這種階級性的經濟剝削使貧者愈貧，富者愈富。一些大資本家尤其操縱了不少大企業、傳媒科技、地產、金融市場及股市。他們往往為了個別利益壟斷市場，散播有利自己的消息，甚至與當地政府連成一線，結果貧窮人受害最深，成為不公平社會結構下的羔羊。

（五）天然資源因素

非洲的天然資源與北美洲及澳洲的天然資源有很大差距，所以人民生活水平也有很大分別，加上兩地的人口比例及教育水平分別懸殊，非洲國家當然比北美及澳洲等資源豐富、人口稀少的國家更貧窮。

（六）政治因素

二十世紀初西方國家的殖民主義也是造成國際間貧富懸殊的因素。軍事強國以自己的文明強加於殖民地，充當「國際警察」角色。我們不否認西方強國的文明與文化為落後國家帶來不少好處，但他們同時把消費文化帶入殖民國家，不少貧窮人為追求非基本生活消費，不惜大量砍伐森林，破壞自然生態，以致貧者愈貧，富者愈富，結果是貧國要向富庶國家借貸，並且無力償還。

今日國際社會講求經濟一體化及政治制度一體化，這樣的話，第一世界國家和國際大財團便可以藉此壟斷第三世界國家的經濟市場，形成富商剝削基層人士，強國在經濟上操縱弱小國家的現象。

（七）貧窮文化 (Poverty Culture) 的影響

貧窮是會世代相傳的，貧窮人自有他們的文化，但我們的社會並不正視貧窮人文化，這也是貧窮人因此不能建立他們自己的歷史。從事研究貧窮人歷史的雷辛基神父 (Father Joseph Wresinski) 稱貧

窮人為第四世界，並且組織了「國際第四世界運動組織」。他認為研究貧窮人的歷史不但有助於明白貧窮人的處境與成因，並且能從中探索人性的善惡：

最重要的是貧窮人教授給我們的關於他們的歷史。如果不瞭解他們的父母輩、祖父母輩祖先的過去，我們就無法懂得他們現在的生活；不能體會他們的生活，我們便不可能與他們建立友誼。因為不瞭解像他們這樣一個特殊群體所曾經歷的波折，我們便無法明白為什麼他們今天要這麼做，或是他們想的是什麼。¹⁷

貧窮人不容易向他人揭露自己的歷史，與窮人如露宿者、吸毒者等交往時，他們多不會立即說出自己的身世或問題所在，隱匿自己的歷史，正是他們維護自我尊嚴、尋求安全感的自然反應。其實貧窮人也有他們的人生取向和價值觀。劉易斯 (Oscar Lewis) 指出，在這種文化長大的人有強烈的命運主義，他們常有無助、依賴和自卑的感受，只願今朝有酒今朝醉，不會為明天打算，對一切心理反常的事都有高度放縱的心態。所以，如果要真正幫助他們解脫貧窮，就必須同時幫助他們坦誠、認真地面對自己的家族歷史，接受自己的現實處境，使他們明白貧窮並非全然是他們的過錯，從而消除他們的恥辱感、自卑感，重建貧窮人的自信，是十分重要的。¹⁸

據劉易斯指出，貧窮人文化一旦發展出來就不斷地存在，即使貧窮人在經濟方面有所改善，貧窮文化仍會保持不變。貧窮人一旦相聚，便會被社會孤立，因而很難擺脫舊有的貧窮文化。雖然他們有機會接觸外面的中產文化、教育及社會福利服務，但他們往往因為過分自卑，很自然地對這些事物採取對立的態度，視這些機會為壟斷者及富有者的特權。他們甚至會認為經濟狀況是個人私事，常存著無可奈何的心態。貧窮人往往對政治權利的無知，既缺乏社會

¹⁷ 轉引自孫大川：〈孫序——與貧窮會晤〉，林麗雲：《中國人的貧窮文化》（台北：張老師出版社，1991），頁5。

¹⁸ Oscar Lewis, *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty* (New York: Basic Books, 1959), quoted in Charles Zastrow, *Introduction to Social Work and Social Welfare* (Pacific Grove, Calif.: Brooks/Cole Publishing Co., 1996), 81.

實力，又不敢組織工會，所以很難團結起來，具體地向政府施壓，解決自己的問題。¹⁹

貧窮文化不是因而是果的問題。貧窮人喜歡尋求即時快感 (instant gratification)，他們有錢會很快花掉。這種今朝有酒今朝醉，又不懂得儲蓄、為將來打算的人生態度，也是造成他們長貧的原因。

四、小結

上述是社會學者提出對構成貧窮（不論是第一世界或是第三世界社會）的基本因素。不過，一般社會學者都忽視了一個更重要的因素：貧窮不只是個人歷史背景，也不只是社會與國際間的政治及經濟情況構成的，貧窮問題更觸及個人的人生目標、社會執政者及富有者的良知問題。筆者討論貧窮神學問題，先從宏觀角度看貧窮的分層與成因，正是要指出貧窮的成因同時需要從人的靈性方面探討。可惜社會學者大都不認同靈性問題，忽視個人及社會的靈性因素，也不會將之應用在減貧（我們姑且暫時同意貧窮是可以完全消滅的）的政策上。

我們可以從耶穌在世時如何回應貧窮人的需要，看出種種解決貧窮的觀點——從心靈的富足中尋求真正減貧之道。從新約路加福音的記載我們可以找到這方面的充分證據。在下一章，筆者會以路加福音為基礎，探討耶穌如何對待貧窮人。

¹⁹ Oscar Lewis, *Five Families*, quoted in Charles Zastrow, *Introduction to Social Work and Social Welfare*, 81.

第四章

從路加福音看耶穌眼中的貧窮人



一、羅馬時代的慈惠方式——護主與門客制度

我們在第二章分析過貧窮一詞可有三個層次：絕對性貧窮、基本性貧窮及相對性貧窮。絕對性貧窮指那些連基本生存也岌岌可危的人；基本性貧窮指那些生命不至於受到威脅，但未能獲得社會上一般應有福利，諸如醫療、教育、房屋及基本娛樂的人；相對性貧窮指那些有生存權，也能享受基本社會福利，但是卻未能享有社會中一般人應有的生活條件。

聖經裡說的貧窮人，是指絕對性貧窮及基本性貧窮的人。他們是活在僅可存活的人權隙縫中的另類群體，雖然仍能生存，但卻被人欺壓，以致喪失了在社會上、宗教上與政治上應有的地位及權利。福音書的作者路加指出，耶穌眼中還有第四類貧窮人——那些不但在物質上貧窮，也同時在上帝面前承認心靈貧窮的人。路加認為，人要能明白這點，才真正開始擺脫貧窮，並且得到全人救恩。

筆者選擇從路加福音看貧窮問題是因為：

(1) 路加福音是新約聖經中，討論貧窮人問題最詳盡的福音書。

(2) 路加是醫生，他的專業有助更深入觀察貧窮人的處境，特別是身體上的需要。

路加又被公認為一位歷史學家，對耶穌的一生作出客觀的分析。他是外邦人，多年來跟隨保羅走遍不少地方，對不同的社會、文化、以及社會階級、貧窮問題有一定的認識，對貧窮人的需要有更敏銳的洞察力。

(3) 路加福音的記載反映出當時社會上流行的一種慈惠模式：護主與門客制度 (patronage)，而這種制度正含有上帝對人類救贖的意義。

從路加福音看，貧窮不單有以上三種形式，在耶穌眼中還有一類更重要的貧窮人——那些心靈向上帝赤露敞開，承認自己心靈貧窮的人。耶穌當然關心物質貧窮的人，但人若不在上帝面前承認自己貧窮，他就是賺得全世界，仍是貧窮的。這正是耶穌對待貧窮人

與別不同的地方，也是現今社會服務及關顧貧窮事工上所忽視，但又最重要的部分。耶穌對待貧窮人的特點，就是傳揚並實行全人關顧的福音事工。

要研究路加福音中耶穌對貧窮人的全人關顧，必須先探討當時的政法制度、社會結構、文化及宗教情況，例如當時社會上盛行的——護主門客制度。¹

護主與門客制度是甚麼？與路加福音的受信人有何關係？這都是我們探討耶穌對貧窮人作全人關顧福音事工前當了解的。耶穌所處的時代，是以色列在羅馬統治下的昇平日子，雖然仍有一些小規模、無甚組織的騷動，但總算國泰民安，人民生活亦自然富庶起來。每個安定繁榮的社會都會出現貧富懸殊的情況，自然亦會有慈惠工作，而當時最盛行的慈惠工作，就是護主與門客制度。

昔日的護主 (patron) 與今日的社團贊助人 (patron) 模式大為不同。今日的贊助人雖然仍會期望藉慈惠工作獲得社會地位作回饋，但遠不及路加時代護主存心望報。當時一種不成文的社會常規 (social norms)，要求受助者，亦即是門客 (clients)，對護主有一定的委身與承擔，甚至在保障護主時要置生死於度外。門客大部分都是社會上的貧窮人。要充分了解路加福音耶穌的貧窮人福音事工，就必先了解這種制度。

護主與門客制度基本上可分兩類：一是政治與法制上的護主與門客，特別指社會階級上的分層（見本章第36頁格林 [Joel Green] 的圖表），另一類是社會、經濟及宗教層面的護主與門客制度。本書要論述的，是香港教會貧窮人福音事工，所以將不會論及第一類，而會集中討論第二類護主門客制度。

護主門客制度不但是護主與門客之間的經濟互助關係，更涉及社會貧富、人倫道德及社會福利等問題，而這種關係又有父子、主僕、師徒、尊卑、君臣、甚至神明與人等不同的附庸形式。在一些

¹ Grosso Giuseppe 著，黃鳳譯：《羅馬法史》（北京：中國政法大學出版社，1994），頁17。Patronage 一詞的譯法不一，今以此書的中文翻譯：護主與門客制度為準。

詞典中，patronage 一詞有被譯為「舊奴隸主制度」。這種關係雖然帶有名利與權勢的互動性，卻不致構成昔日主人與奴隸之間的單向關係。當時社會廣泛的認同此制度，並且漸漸在護主與門客之間衍生出中間人(broker)：門客若在物質上或某些事情上需要護主幫助，必需透過中間人介紹。他們雙方 (patron-client) 或三方面 (patron-broker-client) 都可以是出於自願的。在羅馬時代除了當時仍盛行的奴隸制度以外，護主與門客制度可以說是另一種普遍的人際關係模式。莫克斯尼斯 (Halvor Moxnes) 解釋說：

護主/門客的關係是個人在一種不平等的強勢因素及權力相差下的社會關係。這種關係的基本結構是一種不同但又十分不公平資源的交易。換言之，一個護主在社會上、經濟上及政治上所擁有的資源往往是門客所需求的資源。因此，門客為了要獲得生活上必需的資源，只得對護主表示效忠及尊崇，這對門客來說是十分有好處的。²

這種新的主僕關係基本上可以分為兩類：一是同等地位但不同財富與權力的人際關係，二是一般護主與被釋放的奴隸建立的新主僕關係，而這關係是受法律制衡的。周健文 (John Chow) 採取艾森施塔特及朗寧加 (Eisenstadt and Roniger) 的界定，為護主——門客 (patron-client) 劃分了七個特點：³

(1) 交換關係 (exchange relation)。護主為門客提供物資、土地或權力上的幫助，而門客則有責任向護主盡忠。

(2) 不對稱關係 (asymmetrical relation)。護主擁有充足資源、強大權力，非門客所能比，故門客必須護主幫助，或透過護主獲取他們所需。

² Halvor Moxnes, "Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts," in *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, ed. Jerome H. Neyrey (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991), 42.

³ John K. Chow, *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth* (Sheffield, England: JSOT, 1992), 33.

(3) 特殊及非正常的關係 (particularistic and informal relation)。當時有些資源只有護主才能享有，如果門客要獲取這些資源或權力，就要與護主構成團結一致的關係 (a sense of solidarity)。

(4) 超出法律以外的關係 (supra-legal relation)，是雙方同意但又隱晦的關係。

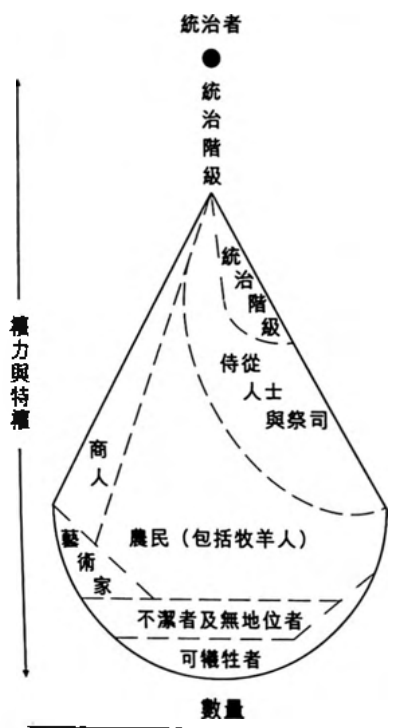
(5) 具有雙方承諾而長期性的責任關係 (binding and long-range relation)，當門客未能承諾責任時，護主可採取行動或作不善意對待。

(6) 你情我願的關係 (voluntary relation)。當然，門客有時會因別無選擇而被迫求助於護主。

(7) 不能有第三者介入的關係 (vertical relation)。這種關係不主張在護主與門客之外存有其他護主與門客關係。

從以上種種關係，可見當時的護主門客關係完全強調回饋，與現代受基督教影響所產生的慈悲精神背道而馳，也不符合耶穌的教導。護主門客制度乃建基於當時社會的結構，倫斯基 (Gerhard Lenski) 曾用圖表⁴說明當時社會的階級狀況：

⁴ Gerhard Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, 2d ed. (Chapel Hill: University of North Carolina, 1984), 284. Quoted in Joel B. Green, *The Theology of the Gospel of Luke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 10.



從上圖我們可以肯定，護主不會是佔人口大多數的農民（包括牧羊人）、藝術家、不潔者、無地位者、和那些可犧牲者。換言之，護主就是那些佔少數的統治階級。今日講求自由、平等與民主的人不易明白這種護主與門客制度，這甚至不存在於現時某些文化或語言當中。格林認為在這制度內，甚至皇帝與上天也有護主與門客的關係（這與中國天子與天的關係相似），皇帝也是當中的受惠者：

皇帝在某種程度上也是門客，因為護主與門客之間的權力關係可以遠超出人類的範圍，包括天上的諸神在內，例如諸神對羅馬、元首（princeps）、護主及皇帝施與恩寵。如此，皇帝當然不

是神靈，他是護主諸神的一位受患者，又是諸神的特別代理人 (special agent)。⁵

護主與門客可說是當時羅馬人十分普遍的人際關係與社會建制，可惜這種原是善心助人的慈惠行動，日後卻演化為不合理、自私和偽善的人際關係。

二、路加福音的收信人

必須一提，整卷路加福音全書都沒有提及護主、或是門客，也沒有提及護主與門客的制度，那我們怎能說這福音書涉及護主與門客制呢？關鍵就在收信人提阿非羅的身分之上。至於為何路加隻字不提「護主」及「門客」，就要另文探討了。那麼，路加福音的收信人是一人還是多人？其社會地位及背景又是怎樣的？這些問題，有助了解路加寫作本書的主要動機，對探討耶穌的貧窮人福音事工具關鍵性影響。

(一) 路加福音的寫作對象

不少聖經學者指出，「提阿非羅」不一定單單指某一個人物，而可能指社會上某一階層的群體。正如亞歷山大 (Loveday Alexander) 說：

表面來看，這文本是一項指名的個人通訊……但這並非一定是給一位讀者的私函，據當時的書信慣例，雖然信件明寫著題給某人，但卻可以是涉及其他人的禮物或通訊，卷首的題名往往不過是書信的禮貌作法。⁶

這種說法，可以從財主與拉撒路的故事找到注腳。路加福音是唯一記載這故事的福音書，大多數的解經家都同意這是比喻，不是真人真事；耶穌所說的其他比喻都是沒有人名的，因此可以相信並

⁵ Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, 120.

⁶ Loveday Alexander, *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 187.

沒有拉撒路其人，名字不過代表一般乞丐而已。如此類推，路加福音的收信人當然可指提阿非羅其人，但收信人的名字也可以代表當時一群跟隨耶穌的富有者，甚或是護主。

讓我們先嘗試了解提阿非羅的背景及社會地位。路加福音用希臘文寫成，所以收信人一定有希臘文化背景。「提阿非羅」是希臘人的名字，羅馬人通常不會採用，因此，提阿非羅很可能是一位歸化希臘文化的猶太人。正如亞歷山大指出，「提阿非羅」

是一個在四散各處的猶太人中，典型含有「神」這個字義的名字。而「大人」這個稱號本身並不暗示在羅馬官階，或任何職位。用作獻詞時，它也不一定顯示階級之分。雖然這名字有時會見於官方文件，但不一定每次都是指官員的。至於地位問題，「提阿非羅」一名也曾被奴隸所用，所以我們更不可隨意定論「提阿非羅」的社會地位。雖然我們不能排除奴隸是不可能用這名字，但是，我們也不能排除奴隸其後向社會階梯爬升成為有地位的人。⁷

丹克 (Frederick W. Danker) 認為提阿非羅大人是一位採用希臘人姓名的羅馬官員，他可能負責徹銷當時基督徒反抗羅馬政府的控罪。可惜丹克未有說明提阿非羅為羅馬官員的理由。丹克又認為提阿非羅是一位護主：「路加想透過作為護主的提阿非羅，把他的工作伸展及上帝的子民，給他們指引和訓告，這指引也是給那些想知道為何基督徒會相信和公認耶穌的人。」⁸

我們不能以為「提阿非羅大人」這稱號一定指羅馬政府官員。那麼，提阿非羅大人可能是誰？按亞歷山大的推論，他應該是當時具相當財富的基督徒護主。亞歷山大認為，「提阿非羅很可能是一位地方的鄉紳，多於是羅馬官員。社區公認他為提供地方給基督徒聚會的一個護主，或享有一定社會地位，而當履行施惠的人 (beneficia)。」⁹

⁷ Alexander, *The Preface to Luke's Gospel*, 188.

⁸ Frederick W. Danker, *Jesus and the New Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 25.

⁹ Alexander, *The Preface to Luke's Gospel*, 191.

初期教會也有不少護主，特別是女護主 (patroness)，例如路加福音十章的馬大、馬利亞，使徒行傳十六章的呂底亞和十八章的百基拉。在當時男性主導的社會，女護主的出現足以證明護主與門客制度是十分普遍的。

(二) 收信人的信仰

路加福音記載不少富有的人，如十二章 13 至 21 節無知的財主，十三章 13 節耶穌命令他變賣一切贖濟窮人的富有者，十四章 12 至 14 節比喻中邀請乞丐進入大筵席的主人，十六章 19 至 31 節財主與拉撒路的故事，十六章 9 節論結交朋友，以防錢財無用之時的富有者，以及十八章 18 至 30 節那位富有官員等。另外，路加福音亦常見護主與門客關係，如財主與拉撒路、無知的財主、馬大與馬利亞等（下文會詳論這點），都可以證明路加福音的收信人極可能是一些富有的基督徒護主，或對耶穌有好感的護主。埃斯勒 (Philip F. Esler) 認為路加福音是針對富有者而寫，要求他們改變對財富，及對貧窮人的態度。¹⁰ 馬多克斯 (Robert Maddox) 亦指出，提阿非羅與當時基督徒的關係，有三種可能性：¹¹

(1) 他可能是一位大法官 (magistrate)，或有類似地位的社會人物。他和他的同僚曾聽說一些有關耶穌的不正確報道，所以路加要向他们澄清耶穌的事蹟。

(2) 他或他們可能是初信的，或慕道的護主，但是對耶穌的認識仍然十分膚淺，甚或有錯誤之處，因此路加要寫信糾正他們。

(3) 他或他們已經是基督徒，或是認真慕道的護主，但對信仰有偏差，因此路加要再次告訴他們，所學之道都是確實的。

根據上述討論，提阿非羅與當時基督徒的關係可作出如下結論：

¹⁰ Philip Francis Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 184.

¹¹ Robert Maddox, *The Purpose of Luke-Acts* (Edinburgh: T and T Clark, 1982), 13.

(1) 第一點的立論似乎不成立，因為路加不必用如此冗長的篇幅向一些對基督教沒有興趣的羅馬官員，或是社會上有地位的非基督徒解釋。

(2) 其次，路加福音充滿著舊約色彩，例如九章 28 至 36 節提及摩西與以利亞，八章 1 至 15 節論撒種比喻的隱意「上帝的奧秘，只叫你們知道。至於別人，就用比喻，叫他們看也看不見，聽也聽不明。」

(3) 路加所用「上帝的國」一詞，不是當時非猶太基督徒或是對猶太教無興趣的人所能了解的。

(4) 另外，福音書中也有不少比喻及說話是直接向門徒說的（參見路八 9～15，十一 5～8，十二 1～12，35～48，十六 1～9，十七 7～10）。

(5) 在初期教會被指為異端的 anti-Marcionite 及 Monarchian，他們都肯定路加福音不是寫給非基督徒，而是給皈依基督的外邦信徒的。正如馬多克斯所說：

值得注意的是，在古時被稱為「反馬里安」(anti-Marcionite) 和「莫勒克」(Monarchian) 版本的路加福音序言中，都不以為路加福音是向外人寫的。他們認為，路加的寫作目的是向已信主的外邦人詳細論說上帝的國度，以致他們不會落入猶太人的神話傳說及律法主義，又或是異端邪說和虛妄謠言中。而更為合理的應該是，基本上路加福音是為基督徒而寫的。¹²

如果以上亞歷山大，埃斯勒和馬多克斯三位學者的觀點成立的話，那麼，雖然路加福音寫作時是以一人為對象，但實質上也是為同類背景的人寫的。就是說，路加福音不單寫給提阿非羅，也寫給有類似的身份地位的慕道者——當時的基督徒護主。路加福音的主旨當然是普世性福音，但無可否認，路加特別強調福音與貧窮人的關係。因此，筆者認為從基督徒護主與門客的關係和角度，看路加

¹² Maddox, *The Purpose of Luke-Acts*, 14.

福音中耶穌的貧窮人福音事工不但合理，同時是必須的。護主與門客制度雖然不是路加福音唯一的主題，但應是一個重要而又常被忽略的命題。

三、當時護主門客的問題

羅馬時代這種護主與門客制度究竟有何不妥？這與路加福音描述耶穌對貧窮人作全人關顧又有甚麼關係？正面看來，這種制度目的是要那些富有者實踐慈惠責任，在善事上協助貧窮人；而貧窮人也因為獲得富有人的協助——特別是在物質與資源上，確認富有者的美德及社會地位，並且表示效忠。意大利法史學家格羅索 (Giuseppe Grosso) 曾如此描述這種護主與門客的關係：

門客制度 (istituto della clientela) 以及對門客的庇護制度也應當同氏族階級聯繫起來。除族人、主人以外，還存在著附庸和從屬者，即所謂「門客 (clientes)」，他們處於護主的保護之下，依附於護主的信義 (fides)；他們通常獲得一份被臨時讓與的土地，對護主負有遵命 (obsequium)、服務 (officium)、忠誠 (pietas) 和提供勞務 (operae) 的特殊義務。門客接受主人的保護和幫助，……門客也是氏族戰爭的參與者，他們還應當參加本氏族的「聖事 (sacra)」，後來同氏族成員一起被吸收進庫里亞 (curiata)，儘管處於較低下的地位。¹³

這本該是一種互相得益的關係。不過，這種慈惠制度日漸變質，造成許多不公義。例如護主理論上擁有門客，更控制他們的經濟、政治活動，而門客則必須向護主效忠，承諾團結一致。這種制度表面上是互惠和公平的，雙方都必須有所付出；但實質上這種關係並不平等，護主付出的是剩餘物資，或是他們權力所及的，並不需要冒生命危險，但貧窮人要回饋的卻關乎生命安危，甚至要效忠至死。換言之，護主不但可壟斷某些資源與地位，不公平對待門

¹³ Giuseppe Grosso：《羅馬法史》，頁16。

客，甚至危及他們的生命。¹⁴這也是耶穌直斥當時的富有者偽善，並責之為「有禍了」的原因。¹⁵

路加就是要寫出這種偽善的人際關係，從而諷刺當時那些虛偽的權貴、富有者及宗教上的祭司、文士及法利賽人，指摘他們不但沒有履行護主的責任，反而充當自私自利的中間人，攔阻人到這位至高無上的護主——即上帝——面前。這是路加在福音書中利用護主門客制度帶出當時社會貧富懸殊問題的原因，以及耶穌與貧窮人關係的主題。不過，路加同時透過這制度向提阿非羅闡明一個重點：上帝才是至高無上無私慈愛的護主，並且以此形容上帝的救贖關係。

雖然四福音裡都沒有明顯出現過「護主」和「門客」這兩個名詞，但「護主」一詞的同義詞是經常出現的。馬利納 (Bruce Malina) 指出：

¹⁴ Moxnes, "Patron-Client Relations and the New Community," 248.

¹⁵ 路加福音中提及三位財主都正式或非正式具有護主的地位，而路加所以提及他們是要揭露他們的自私、偽善與不仁。例如：

(1) 十二章13至21節中論及無知的財主，路加以護主門客關係勾勒出財主的無知與自私。當時的財主多同時是護主，這財主不像稅吏撒該是位權貴，是當時的權貴 (Elite)。路加並非指責這位財主擁有個人財富，他所反對的，是財主竟然把自己的靈魂作肉體看待，並且為靈魂囤積財物，享受吃喝快樂。這種愚蠢的行為不但有失護主的權貴身分，更浪費財物與糧食，間接使貧窮人受害，漠視護主的慈悲責任。

(2) 十六章1至10節稅吏撒該的故事，撒該雖然有錢，但他並非權貴，自然也不會是護主。他是詐作同胞金錢，富有者與貧窮人都鄙視的走狗。但路加卻藉撒該悔改，甘作當時常規賠償的表現，表達出他才是真正的護主，同時也反映當時富人權貴的不足。

(3) 在十六章19至31節財主與拉撒路的故事中，路加亦以同樣手法批評富有者。路加形容這位財主「穿著紫色袍和細麻衣服，天天奢華宴樂」，而拉撒路則「渾身生瘡，被人放在財主門口，要得財主桌子掉下來的零碎充飢，並且狗來舐他的瘡」。這實在是十分諷刺的比喻。財主與拉撒路雖然有護主與門客關係，但這財主並沒有盡他護主的神聖義務去憐恤拉撒路，反而把拉撒路視為狗一樣，路加刻劃出這財主的自私，妄視窮人、貶低人性尊嚴的罪過。

「護主」一詞從希臘而來，這字拉丁文是 *Pater*。在聖經裡，任何人在任何時候稱呼沒有血緣關係者為「父親」，這「父親」的地位與角色就是護主了。正如以色列人以上帝為父的相連關係（中三十二6）……耶穌稱上帝為「父」，就是要引入這種護主與門客的親屬名號。所以，作為「父親」的上帝就等同於作為護主的上帝。耶穌宣告的「天國」，就是把上帝作為護主的關係，與人作為門客的關係連結起來（太四17、23；可一15）。人「進入天國」，就是享受以上帝為護主的關係（太七21，八11，十八4，十九23）。¹⁶

昔日耶穌責備文士和法利賽人有禍了，正是因他們攔阻人進入這種屬於上帝與人的護主與門客關係（太二十三13）。

四、中間人的意義

護主與門客處於不同階級，所以很多貧窮人不能直接向富有者求助，因而漸漸出現了中間人，路加福音有不少這樣的例子：

（1）路加福音十二章42至46節善僕與惡僕的比喻：這兩名僕人的身分都是管家，亦同時帶有中間人的角色。

（2）路加福音十六章1至9節不義管家的比喻：那主人是護主，欠債者是門客，而這不義的管家就是中間人。

（3）路加福音十九章11至27節論交銀與十個僕人的比喻：這些僕人都具有管家的職分，既是門客——賜與管轄城邑，也是中間人——受託銀子。

另外，我們也可從路加福音七章1至10節，耶穌醫治百夫長僕人的神蹟，充分看出這種護主——中間人——門客的關係。馬太的記載描述那位百夫長直接及當面請求耶穌醫治他的僕人，但是路加則寫那位百夫長沒有直接去找耶穌。從護主與門客這模式，我們可見百夫長成了門客，耶穌成為護主，而猶太人的幾個長老，以及百

¹⁶ Bruce J. Malina, "Patronage," *Biblical Social Values and Their Meaning*, ed. John J. Pilch and Bruce J. Malina (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1993), 135.

夫長的幾個朋友就成了中間人。與馬太福音對照，路加安排幾個「中間人」在整件事裡，這做法顯得耐人尋味。這種護主——中間人——門客制度本應有助減少貧富之間無法溝通的渠道，不幸的是，漸成的制度化、表面化行為，使這反成了剝削貧窮人的制度，使富有者變成偽善者。

社會如此不義，難怪不少人認為耶穌的福音是有革命性行動了。福音要改善當時不公義的社會，要求富有者放下財富，站在貧窮人的一邊。路加要指出，真正問題在跟隨耶穌的富有者。埃斯勒指出：

在東方城市裡，統治階級、貴冑往往控制了大部分可使用的財富資源、名譽與權力，對其他人民實施一種被認可和吹捧的價值觀念。所以，路加所主張的觀點，一定會對當時的制度構成威脅。雖然時人認為富有者的經濟利益要在來生才會遭報，但路加仍然要質疑這種在外邦城市的社會慣例，及整個社會分層的價值觀念是否合乎人性。路加福音這種看法，對當時社會這種流行的安排誠然構成一項挑戰。路加並非主張以革命方式推翻這些安排，但他卻堅持任何具有影響力，而又希望成為基督徒社團一分子的人要避免這種把社會分層的價值觀。¹⁷

路加要求收信人提阿非羅和當時那些富有的基督徒及慕道者，知道所學之道都是「確實的」。這「確實」不單在耶穌的神性與人性問題上，（耶穌是世人的救主，是上帝的兒子），而是祂「確實」要成為神人間的中保，也要成為其他富有者與貧窮人的中保。因為有耶穌，富有人可以身作則消除貧富懸殊所造成的種種不義與偽善，並且在當時的基督徒社群中實踐護主對門客的慈惠美德，打破貧窮人與富有者因財富、社會地位及權力而分隔的局面。路加希望這個基督徒社群不分貧富或階級權勢，共同建立彼此相愛的另類社群——基督門徒的屬靈群體。這種為善不求回饋，在上帝面前人人平等的社會觀念，是當時的外邦人所不可思議的。

¹⁷ Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, 188-89.

五、婦女與護主門客制度的關係

談及婦女與護主門客制度的關係之先，需說明婦女在當時羅馬社會的地位。當時羅馬帝國講求法治與社會公平，並不是所有婦女都被欺壓，如有些婦女可以承繼、擁有甚至管理、運用自己的財產。當時有些婦女是專業人士，從事醫生、接生及服務行業，也有不少婦女從事買賣或是手工藝小生意，在經濟上幫補家計，不是所有婦女都像十誡所形容般只是男人的附屬品。使徒行傳十八章的百基拉，就是一位有相當自由和事業基礎的婦女。

路加福音中論及婦女的經文達四十二次之多，在這些經文中，其中三處四卷福音書都曾記載的，九處在符類福音中有記述，有五處曾出現在馬太福音與路加福音，兩處則在馬可福音與路加福音可見。換言之，這四十二處論及婦女的經文，其中二十三處獨見於路加福音。另外，路加所記述的人物，八分之三是婦女，而這八分之三裡，名字記錄佔了五分之二。¹⁸ 由此可見，路加十分重視婦女，並且十分重視基督徒女護主的貢獻。

塞姆 (Turid Karlsen Seim) 引用菲奧里澤 (Elizabeth Schüssler Fiorenza) 在 *In Memory of Her* 一書說：

在這時期，一些富有又具好名聲的婦女樂於開放自己的家給流行東方的新教派，更會解囊相助。很多碑文及記念鑲匾 (memorial tablets) 都有點名記念一些婦女，見證這些婦女的慈善事工。基督教為了在這些婦女間爭取類似的聲譽，也採取了相同的模式，而且相當成功。不過，從社會問題看，這類創舉卻反映那些皈依基督教而又富有的婦女，她們的社會地位與當時其他的富有婦女不協調之處 (status dissonances)。例如當時羅馬和希臘的婦女可以擁有財富，或者最少有相當的經濟獨立，但就不會獲得政治、社會、或是宗教權力。但財富所給與婦女的社會地位，往往不足以彌補她們在社會上所遭受的限制，所以，她們會藉新的社會網絡舒緩她們的不協調地位——而在基督教的團體中，她們正尋找到這種網絡。¹⁹

¹⁸ W. Munro, "Women Disciples in Mark?" *CBQ* 44/2 (April 1982): 226.

¹⁹ Turid Karlsen Seim, *The Double Message: Patterns of Gender in Luke and Acts* (Nashville: Abingdon Press, 1994), 65.

羅馬時代雖然給與婦女在經濟上有某程度的自由，但她們並不享有與男性平等的自由，特別是在政治及社會地位方面。當時的婦女需要在其他方面尋求社會認同。所以，一些基督徒婦女十分願意充任女護主，這除了因為愛耶穌，也因為在教會充任女護主讓她們有機會行善，在教會裡也能被肯定，正如塞姆指出：

有資產的婦女可以在公共、宗教事務，以及在不同團體作為經濟上的賜助者 (financial benefactors)，並且透過她們的護主身分取得影響力。否則她們的社交生活地位會被否定的。²⁰

筆者認為這些基督徒女護主除了顯示基督徒的善心外，也同時帶出這種與他人，特別是有需要的人，一起分享財產的行動，背後所含有的舊約禧年意識，「透過施贈慈惠，有組織的重新分配資產，可以使社區每個人，在上帝的家裡去得到基本及合理需要的食物、衣服及棲身之所。」²¹

這種視人人在上帝面前平等，共享所有的共享主義 (communionism) 正是禧年的基本意義，下文會詳細討論這點。另外，路加把這些基督徒女護主記下來，是要引起當時社會注意，好藉著給予她們可敬的女護主身分，引起別人關注基督徒女護主這種獨特的美德。²²

六、從護主與門客制度看貧窮人與福音的普世性

只要細心閱讀路加福音，就會發現路加刻意把富有者和貧窮人突顯出來，例如對比馬太福音的天國八福，路加只提了四福，但同時對富有者提出了四禍；在第一福的內容可見，路加顯然是注重物質上的貧窮而非虛心的貧窮，寫作形式亦以第二人稱來加強語調。另外，在大筵席的比喻裡（太二十二 1～10；路十四 15～24），馬太並沒有提及其後被邀請的是甚麼人，但路加卻清楚指明「領那貧

²⁰ Seim, *The Double Message, Patterns of Gender in Luke and Acts*, 65.

²¹ Seim, *The Double Message, Patterns of Gender in Luke and Acts*, 77.

²² Danker, *Jesus and the New Age*, 173.

窮的、殘廢的、瞎眼的、瘸腿的來。」這都可見路加十分重視貧窮人與天國的關係，就是人生意義的關係。其實，整卷路加福音隨處可見路加刻意提及貧窮人。在路加福音裡最少可以找出十八處直接論及耶穌與貧窮人的經文。²³

²³ 這十八處經文及意義簡述如下：

- 1) 一章 47 至 55 節 在馬利亞的尊主頌裡，路加正面道出這位要來的彌賽亞的使命是直接介入貧窮人，並且與社會及政治上的不公平、不公義的事對衝。
- 2) 二章 8 至 20 節 耶穌降生的福音首先不是報給有權貴、有財富的人，而是貧窮的牧羊人。
- 3) 三章 10 至 14 節 在施浸約翰的講道中，人悔改的表現之一是愛關心貧窮人。
- 4) 四章 16 至 21 節 耶穌首次講道，是要闡明他的使命與貧窮人息息相關。
- 5) 六章 20 至 26 節 路加刻意全部採用馬太福音的資料。他在論及天國福祉中讚揚貧窮人四福的同時，也特別指出富有人的四禍。
- 6) 六章 34 至 36 節 勸勉人借貸時切勿期望有所償還，特別是對貧窮人。
- 7) 七章 18 至 23 節 耶穌以「窮人有福音傳給他們聽」回答施浸約翰門徒的詢問，顯示他道成人身的使命有服務社會，幫助窮人的任務。
- 8) 十一章 5 至 8 節 以午夜求餅的比喻教導門徒對貧窮人要有憐恤心腸。
- 9) 十二章 13 至 21 節 以無知的財主諷刺富有人的不是。
- 10) 十四章 12 至 14 節 天國大筵席的享受者是貧窮人而不是富有者。
- 11) 十四章 33 節 人要撇下一切財富才能作耶穌的門徒。
- 12) 十六章 1 至 15 節 以不義的管家帶出貧窮的困苦，並斥責當時的法利賽人假仁假義、貪愛錢財。
- 13) 十六章 19 至 31 節 以財主與拉撒路的比喻，指出在上帝眼中，不公平的貧富懸殊關係將必得到公平審判。
- 14) 十七章 22 至 37 節 耶穌以挪亞洪水與所多瑪的事件警誡門徒，財富會叫人只管今生的吃喝、娶嫁、買賣而忘卻上帝審判日子的來臨。
- 15) 十八章 18 至 30 節 透過一位官員求問永生，道出財富容易叫人漠視貧窮人，攔阻人進到上帝的國，並且教導門徒凡為上帝撇下一切的會在今世得百倍，在來世得永生。

筆者認為這十八處經文或事件不是路加偶然插入的，而很可能是在搜集耶穌的資料時，發現耶穌十分重視貧窮人，所以特別加以強調。筆者更相信這是路加以貧窮人為福音的普世性對象的伏筆，這也是較少人留意的一個命題。路加很可能透過耶穌的言行教訓，提醒當時富有如提阿非羅的慕道者或基督徒，切不可像當時的富有者般，視幫助貧窮人為日後要求回饋或是炫耀自己的方法，而應當按耶穌的教訓，不求回饋的關心貧窮人。²⁴

但是，路加所指的「貧窮人」是指哪些類別的人？「貧窮人」一詞又是甚麼意思？首先，路加福音四章 18 節中所提及「窮人」一詞，原意是指當時的乞丐 (beggars)，²⁵ 而這詞也同樣用在馬可福音十四章 3 至 9 節的窮人身上。埃斯勒指出，「窮人」一詞：

在第一世紀的希臘——羅馬城市來看，「貧窮人」就是乞丐 (beggars) 的意思。這字 πτωχός 是與 πτώσσω 有關，意思是指「蜷縮」或是「爬行」。另外的希臘字例如 πέννης 或是 ἐνδεής，是形容人貧窮但不至飢餓。根據漢斯 (A.R. Hands) 的說法，這類字是指城市中絕大部分的人。他們沒有地產業權，缺乏餘閒生活，以及統治階級的獨立地位。路加所關注的乞丐，從社會與經濟角度來看，正是當時代的希臘——羅馬人所認為的乞丐，也是路加在福音書中多處所記的一群 (路十四 13，二十一 16，20，21)。²⁶

路加福音指的貧窮人不只是那些像稅吏撒該，受人鄙視，自導受損，相對性貧窮的人，同時也包括那些基本性貧窮及絕對性貧窮的人。不過，這些貧窮人卻有他們富足的一面，就是他們因心靈貧

16) 十九章 1 至 10 節 撒該的悔改說明財富並不能叫他得到真正的快樂。相反，當他悔改及幫助貧窮人時，救恩就臨到他的家。

17) 二十一章 1 至 4 節 以窮寡婦的兩個小錢奉獻諷刺富有者的虛偽與不是。

18) 二十一章 34 至 36 節 提醒門徒切勿被今生的貪食醉酒及惡慾所牽制，因為這些財富只會累贅人，叫人不能醒主再來。

²⁴ Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, 194.

²⁵ Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, 164.

²⁶ Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, 180.

窮而向上帝赤露敞開的富足表現。正如奧布賴恩 (John O'Brien) 指出，路加福音的貧窮人也同時是清心的人，因為這些在物質上貧窮的人，他們對人——包括當時的猶太人同胞及外邦人護主在內，已失去一切信心，他們唯一的盼望，就是彌賽亞的來臨，也就是上帝本身，所以他們就是真正清心並且在上帝的國裡最富足的人。²⁷ 這就是耶穌眼中所重視的第四類貧窮人。

筆者有理由相信，路加福音的主題針對貧富懸殊這社會問題。施瓦茨 (Howard Eilberg-Schwartz) 指出，當時的社會以兩種地位衡量人。一是世襲地位 (ascribed status)，另一是爭取而得的地位 (performed status)。²⁸ 世襲的地位與生俱來，如一般的祭司；爭取而得的地位 (performed status)，是另一種透過個人努力成就而得的社會地位，如透過教育或對社會的貢獻而被認可。這種以社會地位的觀念界定貧窮人的作法，與今日以經濟角度衡量人的貧富大為不同。

由此可見，我們必須從具體、現實的處境理解路加對貧窮的解釋，包括對天國的今生與來世、醫治與拯救的意義，這都與上帝的救恩息息相關。從路加福音可以看到不同階級的人，並且以貧窮人佔大多數。當中可分為以下幾個主要類別：

(一) 非單指經濟上的貧窮人

首先，路加福音中提及的貧窮人不一定都指經濟上的貧窮。不錯，麥克馬倫 (Ramsay MacMullen) 指出「在當時的羅馬帝國中，絕少人可以不需為下一餐躊躇而能過活一生的。」²⁹ 但是，馬素爾則認為，聖經形容的貧窮並非只是說一個人有經濟上的缺乏，而同時指人因為缺乏社會、經濟、政治、或宗教資源，故未能達成上帝創

²⁷ John O'Brien, *Theology and the Option for the Poor* (Collegeville: Minn.: The Liturgical Press, 1992), 130.

²⁸ Joel B. Green quoted in Howard Eilberg-Schwartz, *The Theology of the Gospel of Luke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 81.

²⁹ R. Mac Mullen, *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), 249, quoted in Philip Francis Esler in *Community and Gospel in Luke-Acts*, 177.

造他們時所應有的形象與樣式，沒有人性應有的尊嚴與自由。因此，貧窮不是單指在金錢、食物、住所、衣服、工作上的缺乏，而更重要的是人因物質財富的貧窮，而被剝削了作為人的自尊。³⁰這些受欺壓、生命脆弱、在社會及宗教上沒有地位，而往往被視為局外人 (outsider) 的才是真正的貧窮人。

正因為這些人生活在無可指望的絕境中，上帝便成了他們唯一的盼望，特別寄望上帝為他們伸張公義，以致他們在物質、地位或是宗教上，都可得回他們應得的需要和權利，使上帝的公義與和平可以遍臨，上帝國度真實臨在，這也正是天使向牧羊人報喜訊的主旨，並且含有濃厚的禧年意識。

(二) 敬虔的猶太人

貧窮人因物質上的貧乏，使他們更為清心，這是馬太福音天國八福的重點。可是在路加福音中所說的貧窮卻指那些真正敬畏上帝，但又在物質上貧窮的猶太人。賈爾斯 (Kevin Giles) 指出，

這詞 (貧窮人) 一直指所有的猶太人，就是那些在耶穌時代敬虔的猶太教民，像有組織的法利賽人宗教派系，又或是在字面上真正的貧窮人。他們都是亞伯拉罕應許的承受者，他們為外邦人的重擔所壓傷，並且因而失卻世上的物質享受，在宗教上又被那些猶太民族自封為領袖的人所唾棄。可是，在路加心中，這些貧窮人就正是以色列家的迷羊。(約十 1~8，結三十四 1~31)³¹

(三) 在政治上受欺壓的人

我們從路加福音第一、二章的四首詩歌，可以充分感受到貧窮人的氣息：從撒迦利亞之歌 (一 71~73)、馬利亞之歌 (一 52)、天使之歌 (二 14) 以及西面之歌 (二 30~35) 的內容都充滿社會

³⁰ 馬素爾著，蔡麗寶翻譯：《神旨、人治：從聖經看政、經、社會》(香港：福音證主協會，1990)，頁 132。

³¹ Kevin Giles, *The Rich and the Poor in Luke-Acts* (Melbourne: World Vision, 1995), 3.

與政治改革意識。撒迦利亞之歌預言彌賽亞是拯救的角，「拯救我們脫離仇敵」；馬利亞之歌預言彌賽亞「叫有權柄的失位，叫卑賤的升高」；天使之歌說平安不只是以色列人的專利，而是賜給普世的人；西面之歌則預言彌賽亞的救恩為萬民而設，又是照亮外邦人的光，因為猶太人當時的確被羅馬帝國所統治，社會充滿貧富不均的現象。筆者認為以上這四首含有濃厚政治意識的歌，並非漫不經意，而是別有用心地寫出來的。同時，我們絕不能靈意化以上四首詩歌，而忽視其現世性及政治性的含義。如果有人懷疑路加福音的政治與社會改革意識，那麼就要回答尤德提出的問題：「如果耶穌所關心的事都是非政治性的，為甚麼他被誤解的罪名正是政治性的罪名，而非其他罪名？為何一般人無法避免對耶穌的意向有如此嚴重的誤解？」³² 這也是今日教會不當迴避的問題！

（四）在社會及宗教上受歧視的人

若比較符類福音對「貧窮」一詞的使用率，可以清楚看出路加刻意強調對貧窮人的關注。例如「貧窮」一詞在路加福音出現超過十次，這在馬太及馬可兩卷福音書各自只出現過五次。「富有」一詞在路加福音中則出現十一次，在馬太只有五次，馬可則有兩次。可見路加有意以貧窮人對比富有者為主題的。格林指出，路加十次使用「貧窮」一詞，其中七次連於一班低下層人士：

四 18	六 20	七 22	十四 13	十四 21	十六 20、22
貧窮的人 被擄的 瞎眼的 受壓制的	貧窮的人 飢餓的人 哀哭的人 受苦的人	瞎子 癩子 癲瘋者 聾子 死人 貧窮的人	貧窮的人 殘廢的 瞎眼的 癱腿的	貧窮的人 殘廢的 瞎眼的 癱腿的	貧窮的人 討飯的 生瘡的

換言之，路加福音中的貧窮人真正涉及在身體上有疾病或缺陷，或是被視為宗教上不潔的人。那麼，在四章18節中「被擄的得

³² 尤德著，廖鴻祥譯：《耶穌政治》（香港：宣道出版社，1990），頁52。

釋放」一句究竟是指哪些人？福音要釋放的當然是罪人。但是，這裡同時應當被理解為身體上被囚禁的人。埃斯勒認為這句話不應只是指向罪人的被赦免：

如果這是唯一對象的話，這就是嚴重地曲解路加的用意。我們這樣說是因為在路加曾更改原來文意的地方，以及所附加的材料中可以看到，路加清楚地顯示他是有意在福音書中把人類的身體及靈性上的捆鎖相連起來。³³

格林更認為在 18 至 19 節論及耶穌道成人身的使命時，也是以貧窮人為對象。他說：

这三句不定式動詞 (infinitive clauses) ——「去報告」(to proclaim)、「去差遣」(to send forth) 和「去報告」(to proclaim)，都是要解釋第一句「叫我傳福音給貧窮的人聽」。換言之，在路加福音裡，「傳福音給貧窮的人」就是耶穌自我宣稱的最原初使命，而其他的子句乃是要特顯出這句原初使命如何能成就的。³⁴

因此，貧窮人就是貧窮人，是真真正正的貧窮人。阿普爾鮑姆 (S. Applebaum) 指出，主後七十年當羅馬人征服巴勒斯坦後，數以千計的猶太人成為奴隸。³⁵ 所以，這節經文必須同時把那些在政治上受壓迫、在社會與宗教上受歧視、在經濟上缺乏的人同列在「貧窮人」之內。這些貧窮人，不純是因為他們犯了甚麼社會或宗教上的規條，更因為他們的物質貧窮而被標籤為有罪，使他們從此喪失了某些宗教、社會應有的地位及權利，以致常被指摘為罪人。其實「罪人」，未必觸犯了甚麼宗教規條，或是破壞了社會法律或秩序的：

「罪人」就是他或她的行為有異於與一般群體認定的行為模式，而這種行為模式又是由某種特定的行為所規限的。「罪人」一

³³ Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, 181.

³⁴ Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, 79.

³⁵ S. Applebaum, "The Social and Economic Status of the Jews in the Diaspora," in Safrai and Stern, *The Jewish People*, vol. II, 701, quoted in Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, 182.

詞在群體定義來說是有具體的說明 (concrete explication)。「罪人」就是局外人。³⁶

這說明為何稅吏、瞎眼的、瘸腿的、患大麻瘋的、聾子、患血漏的、妓女、乞丐、奴隸及低下層人士被指稱為罪人。按當時的社會意識形態，這些人未能如一般人有正常生活，以致被迫淪為社會的局外人。這顯露當時社會貧富懸殊帶來種種不公義的制度。貧窮人，壓迫，被迫背負莫須有的罪名，這是路加了解的耶穌所不容的。

(五) 婦女

上文曾論及羅馬人社會存在女護主，且擁有一定社會地位，受人尊崇，但是，猶太人社區卻並非如此。在耶穌時代的巴勒斯坦，婦女大都沒有很高的地位。所以，路加十分強調婦女地位，在路加福音的記載裡，最少就有十四處提及婦女。³⁷

在當時的猶太人社會裡，那些在經濟上貧窮的婦女是雙重的貧窮人。她們在宗教、社會和家庭都沒有地位。路加為婦女詳加記錄，有一定意義，特別是對收信人提阿非羅來說，他是不可能沒有感受的。比較符類福音的記述，以路加記載寡婦的事例最多。例如

³⁶ Ester, *Community and Gospel in Luke-Acts*, 85.

³⁷ 1) 祭司撒迦利亞妻子以利沙伯 (一 5 ~ 7)
 2) 童女馬利亞 (一 26)
 3) 女先知亞拿 (二 36)
 4) 希律王兄弟之妻希羅底 (三 18 ~ 20)
 5) 彼得的岳母 (四 38)
 6) 那因城寡婦 (七 11 ~ 17)
 7) 以香膏膏耶穌的有罪女人 (七 36 ~ 50)
 8) 婦女供養耶穌及門徒 (八 1 ~ 3)
 9) 耶穌說誰是我的母親 (八 19 ~ 21)
 10) 睚魯的女兒 (八 40 ~ 42)
 11) 患上十二年血漏的女人 (八 43 ~ 48)
 12) 馬大與馬利亞 (十 38 ~ 42)
 13) 被鬼附上十八年的女人 (十三 10 ~ 17)
 14) 婦人失錢 (十五 8 ~ 10)。

二章 36 至 38 節，四章 25 節，七章 11 至 12 節，十八章 3 節，二十章 47 節，及二十一章 1 至 4 節。這是值得注意的，因為據當時的社會與宗教意識，婦女一旦成為寡婦，就等於陷入走頭無路的絕境。正如奧克曼 (Douglas E. Oakman) 指出：

在當時的農業社會，婦女若失去了丈夫就會被社會所拋棄，變得極為脆弱無助。很多舊約經文可以證實這點。她們的財產及家具往往成為法例上的爭奪目標。在一個高度政治化，強調重新分配的經濟制度下，弱者往往成了當然的受害者。人若失去了適當獲取物資的方法，就成了在社會上失去尊敬與地位的人。³⁸

另外，婦女不育不但會被視為上帝的責罰，更會被人譏笑欺壓，成為貧窮的一群。例如基納 (Craig S. Keener) 指出：

不孕是在經濟及社會上的一項悲劇：在經濟上，父母已無子女去奉養天年；在社會上，因為按律法，不孕有時被認為是對罪的一種懲罰，而且很多人會認為這是問題的最主要因素。再者，大多數人會肯定不孕是妻子的缺陷，所以猶太人教師一般會堅持男人應當休妻，好使後繼有人。³⁹

在一個以階級為主導、又貶低婦女的猶太人傳統下，路加竟然在卷首四章裡提及四位女性名字：以利沙伯、馬利亞、女先知亞拿及分封王希律兄弟之妻希羅底，這不會是偶然的。再者，路加用以利沙伯烘托出馬利亞來，是要突出這位身穿駱駝毛，吃蝗蟲野蜜，走遍曠野的施浸約翰乃是耶穌的先鋒，先來傳講罪人悔改的信息，從而烘托耶穌的出現，並使作者那以貧窮人為主題的，即第一篇講章的主旨，更為人關注。楊克勤指出：

作者也注意到男性和女性的平行和對稱之作用，如撒勒法的寡婦和敘利亞國的乃縵(四25~28)；在迦伯農會堂趕逐污鬼(另

³⁸ Douglas E. Oakman, "The Countryside in Luke-Acts," in *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, ed. Jerome H. Neyrey (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1991), 169.

³⁹ Craig S. Keener, *The IVP Bible Background Commentary* (Downers Grove, Ill.: IVP, 1993), 12.

患者)和醫治西門的岳母(女患者)(四31~40);醫治百夫長的僕人和叫那因城寡婦的兒子復活(七2~17);法利賽人西門(七36~50);醫治患血漏的婦人和叫睚魯的女兒的復活(八40~56)等。⁴⁰

這種平行(parallel)、匹對(pairing)與性別(gender)的討論可參考塞姆的 *Double Message, Patterns of Gender in Luke and Acts*, 頁14起。在第八章1至3節及二十三章49節裡,路加特別強調婦女也可以成為耶穌的朋友和門徒,這不但令門徒大惑不解,且招致旁人對耶穌的猜疑與非議。例如十章38至42節,路加記載耶穌進入馬大與馬利亞的家,而她們的弟弟拉撒路雖然是耶穌所愛的(約十一3),但是很奇怪,路加卻隻字不提拉撒路,只提他的兩位姐姐,這可說是路加突出婦女地位的另一例證。再者,耶穌在此責備馬大為許多的事思慮煩擾,沒有選上那上好的福分,其實耶穌並不只是責備馬大為事操心,而是她忽略了耶穌要給她可以和男人一樣,享有受教育的機會,這正是馬大失去的上好福分,這點是一般解經家所忽視的。古鐵雷斯(Gustavo Gutierrez)認為:

馬利亞坐下來聆聽耶穌的教導,她這樣作不只是一種禮貌,因為耶穌所稱許她的這種態度是極有意思的。當時有學識的人及律法師(learned men and doctors of law)認為,婦女對上帝律法的教導是不可能會有高深認識的。但是,馬利亞卻破除了這種看法。她坐在主的腳前,嘗試直接獲取聖經的知識,她此舉正宣告了她也有權學習上帝的律法,像男性猶太人一樣。⁴¹

在十一章27節,路加再次強調婦女的地位。在十一章中,眾人不肯認同耶穌趕鬼的神蹟,耶穌反駁後,有一位婦女大聲喊說:「懷你胎的和乳養你的有福了!」這裡是再一次表明婦女與彌賽亞的重要關係。另外,路加在二十四章10節記述婦女如何見證耶穌復活時,特別多次提及婦女的名字:抹大拉的馬利亞、約亞那、雅各的母親馬利亞,並與她們一起的婦女,四福音中記及這些人的,以路加所記載最多,可視為路加關注婦女的伏筆。所以,婦女也必須放

⁴⁰ 揭克勤:《路加的智慧》(香港:卓越書樓,1995),頁63。

⁴¹ Gustavo Gutierrez, *The God of Life* (London: SCM Press, 1991), 169.

在貧窮人的行列中討論，否則我們就很難明白，為何路加用如此多篇篇幅論述婦女問題。

(六) 乞丐

乞丐的特徵就是飢餓，所以吃飽是貧窮人，特別是行乞者，最為迫切的需要。在當時的社會中，誰能賜人溫飽，誰就掌握權勢。「從吃飯的事我們可以知道當時社會的人際關係模式、有關社會的階層、團體的結合性，以及經濟上的情況。」⁴²

除了這些社交因素外，吃飯還蘊含護主與門客制度的偽善問題。在財主與拉撒路的故事裡，財主生前對近在枱底下求生，與狗為伍的同胞拉撒路竟然無動於衷，死後反掛念仍在生的五個兄弟，這實在是個大諷刺。另外，吃飯本身也是屬靈的事，也是人的地位象徵。路加多次在有關吃飯的事上（路七36～50，十一37～52，二十二24～27），記述耶穌如何藉飲食飯食，帶出天國與貧窮人的關係。例如他與稅吏、妓女、低下層人士，及一般被視為罪人的人公開的來往，表示接納他們，確立貧窮人有福音可聽。路加記載耶穌如此作，一方面要抬高貧窮人的地位，另一方面乃突顯耶穌在富有者（護主）與貧窮人（門客）間作為中保的作用，由此向提阿非羅暗示護主門客制度的真正意義。吃飯也不純粹是肉身溫飽而已，也與天國息息相關，正如奧布賴恩所說：「這些飯食的事具有先知性的表記，是一種對末世時上帝國中大筵席的應許和參與。」⁴³就吃飯的事（table fellowship），我們可在路加福音，發現最少三十處與食物或飲宴有關的經文。⁴⁴

⁴² Jerome H. Neyrey, "Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table Fellowship," in *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, ed. Jerome H. Neyrey (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1991), 362.

⁴³ O'Brien, *Theology and the Option for the Poor*, 126.

⁴⁴ 此三十處經文如下：一53，四3，五29，六1～5，21，七31～35、36，九12～17，十7，十一3、4、37，十二19、22～29、35、46，十四1、7、12、15、17，十五1，十六19，十七8、28，二十一34，二十二8～23、30，二十四36、43。詳細經文可參 Neyrey 的專文 "Ceremonies in Luke-Acts"，頁 361～362。

在當時的社會中，誰能類似中國的孟嘗君，給貧窮人，特別是為數眾多的乞丐以溫飽？無可否認，這就是護主的慈惠責任，路加正要透過吃飯一事，喚起基督徒護主提阿非羅，及那些有權有勢的富有者，在吃飯這慈惠之事上當盡基督徒護主的責任，否則他們將面對六章24至26節提及的四禍危機。路加刻意透過耶穌吃飯的事，帶出作為中保的耶穌，亦可理解為對當時社會階級制度的強烈抗議，藉此遙遙呼應馬利亞之歌「叫飢餓的得飽美食」，表示上帝救恩的釋放 (release) 同時具有寬恕 (forgiveness)，及醫治 (healing) 的意義。

總括以上六種貧窮人的類別，我們看出「貧窮」一詞概括了現代社會的絕對性貧窮、基本性貧窮及相對性貧窮的人，更包括那些在心靈上向上帝表示貧窮（虛心）的人。耶穌不但在物質上幫助這些人，同時更要重建他們的自尊。這一切都在說明耶穌所傳的福音是全人的福音，祂不但用口傳，更以服侍他人為福音的一部分。

路加福音中的貧窮人非單指經濟上的貧窮人，而同時更是指及身體、健康、社會和宗教地位上，因種種欺壓與不義，被迫成為貧窮的人。耶穌所接觸的人群中，貧窮人佔了大多數，這就是路加福音所蘊含的普世觀念的更深一層推衍：以貧窮人為普世的福音對象。一般學者多認同路加視耶穌的福音為普世性的福音，並且多以地域作立論點，但如果我們細心閱讀全書，會發現耶穌所想的普世意識，不單單是地域性的，同時也是人種與階級性的。莫理士 (Leon Morris) 指出，路加福音以人種及階級作為福音普世性基礎是有根據的。⁴⁵

(1) 天使所傳的信息是關乎萬民的 (二 14)

(2) 路加記述耶穌的家譜追溯至亞當而非亞伯拉罕 (三 38)

(3) 他多次提及當時猶太人所鄙視的撒瑪利亞人 (九 51～54，十 30～37，十七 16)

(4) 他在西面之歌中提及外邦人 (二 32)

⁴⁵ 莫理士著，潘秋松譯：《路加福音》（台北：校園書房出版社，1996），頁 40。

(5) 耶穌親自認可非以色列人，諸如撒勒法的寡婦和敘利亞人乃縵（四 25 ~ 27）

(6) 外邦人百夫長的僕人得醫治（七 2 ~ 10）

(7) 有許多人要從四方列國前來在上帝的國裡坐席（十三 29）

(8) 福音要傳到外邦的大使命（二十四 47）

(9) 那七十人奉差遣所到之地也當包括外邦人所在之地（十 1 ~ 20）

上面提及的人種和階級，非單從地域區分，他們大多屬貧窮人，或被猶太人視為在教恩以外的外邦人。耶穌的福音是貧窮人的福音，並且與教恩的普世性 (universal) 有直接關係。可惜很多人多從地域看路加福音教恩的普世性，而認為世界各地的人都在上帝的救贖之內。筆者當然同意這觀點，但筆者認為，路加心中是以貧窮人為教恩的普世性基礎。

七、路加福音中平安的意義與貧窮人的關係

當時羅馬帝國推行護主與門客制度的最主要目的，不是要扶助貧窮人，而是要確保在多民族的邦國中的政治、經濟、文化、宗教社會各層面皆和平穩定，避免發生叛亂。可是，路加對和平穩定的觀念有其獨特看法。他認為真正的和平必須出自上帝。所以，他要透過護主與門客的課題，闡釋上帝是人類最高的護主，耶穌是中間人，世人是門客這種真正和平關係。路加更引進另一種平安觀念——新約的平安 (*Eirene*) 觀。

路加福音是最重視平安的一卷福音書，全書用此詞共十三次之多（另在使徒行傳中曾出現七次）。莫理士指出：「他〔路加〕能將它〔平安〕和教恩密切地結合在一起（七 50，又參見二 14），雖然二者並不完全相等。路加似乎採用了舊約聖經中 *Shalom* 的豐富含義，是上帝在所有層面上積極的祝福。」⁴⁶ 莫理士更引述史瓦里

⁴⁶ 莫理士：《路加福音》，頁 42。

(Willard M. Swarthey) 的話，認為這應該包括「幸福、健康、救恩、信靠的關係，以及（可能最重要的是）社會的公平。」⁴⁷ 那麼，新約裡平安一詞是甚麼意思？

在七十士譯本裡，*Eirene* 這字經常用來翻譯舊約的 *Shalom*。*Eirene* 且在新約出現九十二次，其中在四福音有二十五次（路加福音佔十三次）。一般來說，*Eirene* 在古典希臘文中是形容消除或停止彼此間的敵意及戰爭的，似乎強調其消極面。但路加心中的 *Eirene* 卻有積極意義。這字是舊約平安 (*Shalom*) 觀念的延續，含有豐富和全人和諧的平安意義。新約中平安 (*Eirene*) 的含義也十分豐富，中文及英文也難以完全表達出來。

以下是從不同角度討論 *Eirene* ⁴⁸ 在新約聖經的含義。

（一）上帝同在的平安

Eirene 含有普世性的平安觀念，也被認為是救恩在末世時的完滿實現。天使報給牧羊人的喜訊就有這種意思，「在地上平安，歸與祂所喜悅的人」（路二14）。這裡所說的平安，主要不單指人間的平安，或是人與上帝的和好，更是指那已經來臨的救恩。*Eirene* 不只開啟了耶穌在地上的工作，同時也指向上帝國度來臨的實現及末世的盼望，是耶穌基督道成人身的使命。上帝賜予人平安，不是要在地上建立一個大同世界（雖然上帝極希望人能在地上有真正的平安），而是指一種超越時空的永恆與平安。而這種平安卻又直接連繫於此時此地的現實世界，既是此時此地，也是那時彼岸的 (here and there, now and then) 平安，是一種弔詭的平安 (paradoxical peace)。

⁴⁷ Richard J. Cassidy and Philip J. Scharper, eds., *Political Issues in Luke-Acts* (New York: Orbis, 1983), 34.

⁴⁸ 因 *Eirene* 這字在中文中難以找到同義詞，故下文將會用 *Eirene* 一字而不用中文的「平安」一詞。

(二) 政治上的平安

Eirene 這個字在當時政治環境下有一定的現世性。在耶穌的時代，巴勒斯坦正在羅馬帝國統治之下，羅馬人統治的年代被視為太平盛世 (*Pax Romana*)，甚至是歷史中的黃金時代。達喬 (Ulrich Duchrow) 與利特克 (Gerhard Liedke) 說，這種太平盛世的良辰美景被羅馬的邦國，特別是其中的權力中心階層，或上流社會所歌頌。作為醫生的路加，因他的身分與別不同，當然免不了與當時權貴有聯繫；甚至可以說，他是從「上層階層」的處境寫成路加福音，路加對羅馬人十分有善（例如讚揚百夫長的信心），這不只因為他意識到羅馬帝國太平盛世的福祉，更是為了保護在羅馬帝國統治下的基督徒弟兄能與非基督徒和諧相處，共享平安。因此，路加當時所享有的太平盛世，可以視為與上帝國度有關的平安。⁴⁹ 然而，路加福音的 *Eirene* 觀念，縱然含有強烈而濃厚的政治與社會意識，但仍與上帝的國度息息相關。

(三) 神人間的平安

Eirene 亦含有人際關係和諧之意，特別是在彼此間安祝福裡帶有和好與醫治的意義。我們可以從耶穌、保羅以及其他新約作者的話得到例證。馬可福音五章 34 節：「耶穌對他說：『女兒，你的信救了你，平平安安的回去罷！你的災病痊愈了。』」（參見路七 50；約二十 19、21；加一 3；弗一 2；啟一 4）。保羅在書信裡，有時更把 *Eirene* 的源頭指向上帝，所以全人的和諧與上帝的平安不可分割。平安就是上帝的屬性 (attribute)。新約聖經作者常常把「上帝」與「平安」連在一起（羅十五 33；林後十三 11；腓四 9；來十三 20）。另一方面，透過這位和平之子——耶穌基督，人才能與上帝和好。人與上帝，以及人與人之間的和諧關係，從聖經的角度看來，正是 *Eirene* 的果子（參見林後五 9；西一 20；弗二 14～15）。由此可見，*Eirene* 的觀念在神人關係中扮演著十分重要的角色。

⁴⁹ Ulrich Duchrow and Gerhard Liedke, *Shalom, Biblical Perspectives on Creation, Justice & Peace* (Geneva: WCC Publications, 1989), 127.

(四) 心靈上的平安

Eirene 具有獨特的平安與心靈寧靜的含義，這是人與上帝復和的結果。約翰福音十四章27節記述耶穌被釘十字架前的應許：「我留下平安給你們，我將我的平安賜給你們。我所賜的，不像世人所賜的，你們心裡不要憂愁，也不要膽怯。」（參見約十六33；羅八6）。平安氣質不是古典希臘文 *Eirene* 所具有的，這種美德看來是基督徒獨特的屬靈氣質。所以，*Eirene* 亦被視為聖靈果子之一（加五22）。保羅在腓立比書四章7節也說：「上帝出人意外的平安，必在基督耶穌裡保守你們的心懷意念。」這種內心的寧靜能叫人與上帝，人與人之間，以及人與自己的關係得以和諧。

(五) 社會上的平安

Eirene 有社會公義的平安含義。這平安就是上帝與人，及人類之間關係的橋樑。政治與社會公義的平安同時也指末世時在地上至終又完美的盼望，這盼望更具體地在道成人身的耶穌基督身上成全了。新約的耶穌，不只是一位醫治者和救主，同時也是平安本身。以賽亞書九章6至7節預言這位要來的彌賽亞：「祂名稱為……和平的君，祂的政權與平安必加增無窮，祂必在大衛的寶座上治理祂的國，以公平公義使國堅定穩固，從今直到永遠……」而以弗所書二章14節也說：「因祂是我們的和睦 (*Eirene*)，將兩下合而為一、拆毀了中間隔斷的牆……」這是說，我們在基督裡展示出一族新人類，成立了新社會，這是舊約教訓中所缺少的。「平安」一詞與「福音」一詞的意義，原有直接關係，「福音」在希臘文中是 *Euangelion*，這字由 *Eu*（即「好」）與 *Angelion*（即「消息」）組合而成，而「好」就含有「平安」的意義，所以耶穌基督的福音被稱為和平的福音。諾倫 (John Nolland) 認為：

這些天使暗示天國就是上帝所成就的和平 (*Eirene*)，這裡所說的平安就是舊約中的 *Shalom*。平安不單是內在的安穩，或是沒有戰爭，平安乃是去孕育一種整體的全人安康、繁榮、安全、和諧的社會秩序。⁵⁰

⁵⁰ John Nolland, *Luke*, Word Biblical Commentary (Waco, Tex.: Word Books, 1989), 108.

「福音」與「平安」可說有不可分割的關係，且至終以上帝的救恩為依歸。天使宣告的平安，是直接指向包括今生與來世、個人與群體、物質與靈性方面的救恩觀念，更與日常生活的人際關係息息相關。這種身心靈與神人合一的和諧，正是今日教會所當尋求和傳揚的。

(六) 耶穌與社會改革

現在我們進一步從耶穌基督一生的工作，看他關顧貧窮人、醫病、趕鬼等社會服務與平安的關係。四福音裡，有六分一的篇幅論及耶穌醫治因身體不和諧而產生疾病，或被鬼附的人。可見耶穌看人與自己身體的和諧，以及人靈魂與上帝的和諧是同等重要的。這種全人一致，身體與靈魂合而為一的觀念，遠超過當時希臘哲學視人軀體乃靈魂牢房的說法。

在四福音的 3 774 節有關耶穌關顧人的經文裡，基本可以分為敘事與對話兩個形式。比較兩者的比例，可見福音書的作者十分重视耶穌的醫治工作——敘事部分。經節分析如下：

福音書	共有節數	對話節數	敘事節數	直接與醫治有關的節數	醫治佔敘事中的百分比
馬太	1 068	801	267	99	40%
馬可	678	339	339	139	40%
路加	1 149	810	339	134	35%
約翰	879	567	213	112	33%

以上統計數字雖然未必絕對，但已足以表明：四福音的作者都認為耶穌的醫治工作不但是傳福音事工中重要的一部分，同時也是對社會關顧的工作，因此所佔篇幅相當大。耶穌的社會關顧不只是對話式、靜態的；更重要的是與貧窮人風雨同行、感同身受的行動。

路加特意寫信給提阿非羅，強調福音與貧窮人的關係，目的不只是要透過護主門客模式批判富有者。那麼，路加用意何在？筆者認為他想透過耶穌一生的言行，表達另一種真正的護主門客關

係，就是耶穌——門徒——貧窮人的關係，提醒提阿非羅及當時的基督徒護主實踐其責任，使貧窮人能從社會種種的不公義中得釋放，帶出禧年的意義。正因釋放就是平安的體驗，由此可帶出上帝的平安意義來。

現在略舉一些事例，說明路加寫這福音書時，如何以貧窮人問題帶出護主門客制度，由此引發出上帝的救贖，及社會改革內容，作為平安觀念的伏筆。

甲、馬利亞之歌（一 46～55）

路加福音一章 46 至 55 節的馬利亞之歌，被西方文學家和藝術家過分美化馬利亞的女性形象，亦太浪漫化這歌的原意。當馬利亞受感動唱出這首歌時，她的心境應十分驚恐迷惘，因為這歌的內容充滿著革命性。尤德認為，這歌「正在宣告一個人的誕生，此人將成為一位激進的社會改革者。」⁵¹ 這位以色列的安慰者，不只是宗教上的安慰者，更是政治與社會上，遭受壓制的貧窮人的拯救者。這也正是路加刻意把天國八福第一福「虛心的人」改為「你們貧窮的人有福了」的原因。路加福音充滿很多對比語法的事例，如貧窮人對富人、男人對女人、猶太人對撒瑪利亞人、有權勢的對卑賤的、福與禍並列等。這一切都可能是對馬利亞之歌暗暗的回應，也同時帶出，要解決貧富懸殊衝突，就必須有第三者的出現，就是護主門客制度中的中間人。我們從此時此地 (here and now) 的角度看，這就是基督徒護主的責任，使「在地上平安歸與祂所喜悅的人。」從來生 (there and then) 的角度看，這是作為人類中保的神的兒子耶穌的使命，使「在至高之處，榮耀歸與上帝。」⁵²

拉丁美洲解放神學鼻祖古鐵雷斯指出馬利亞所以被稱為有福，不只因為她敬虔，而且因為她是婦女。他說：

上帝以馬利亞，一個女人來告訴我們有關祂的事情。這是一位女性，是被大多數男性視為低微的人。明顯的，我們不能把馬

⁵¹ 尤德：《耶穌政治》，頁 34。

⁵² 路加福音中的對比語法可參閱楊克勤：《路加的智慧》，頁 76～83。

利亞從她的女性身份分開。她被稱為有福的，不只因為她是一位信徒，更因為她是一個婦人，甚至她被稱為你在婦女中是有權的（路一42）。如果我們不重視馬利亞的婦人地位，我們就不能明白為何上帝要透過她來向我們啟示，我們也不能明白路加福音有關耶穌向她母親，及其他婦女所說一切話的意義。⁵³

如此，女基督徒護主的角色更見重要了，她們不但要努力爭取社會平等、自由、女權等，同時也要以女護主的身分，及中間人的責任調解當時的貧富懸殊問題，藉此締造一個屬於上帝，邁向公平和愛的社團，使地上充滿上帝的平安，同時也帶出禧年的意義。

乙、耶穌受試探與革命、政治、經濟的關係（四1～13）

我們常常只從宗教角度解釋耶穌三次受試探，這並非不對，只是忽略了路加福音以貧窮人為佈局的主旨。只要我們細心分析路加如何寫這福音書時，就會發現路加除了要以這三次試探為耶穌的傳道作準備，及帶出上帝救贖的意義外，更用心良苦的突顯出護主與門客的關係，以及耶穌的政治、社會改革意識，帶出上帝在地上所要賜給人的平安。

一些聖經學者，如巴克萊 (William Barclay) 認為，魔鬼對耶穌的第一個試探，目的是叫耶穌在貧苦大眾面前證明自己有如此異能，可以為他們提供物質需要，以便賄賂人來跟從他。⁵⁴ 米勒 (Donald G. Miller) 也認為耶穌受的試探具有強烈的社會與經濟性質。他認為在第一個試探中，「魔鬼叫耶穌作麵包國王，也就是經濟上的救世主，因為誰能在當時的世代掌握食物的人，就能夠統治這些百姓。」⁵⁵ 魔鬼這試探亦具有政治意識，因為此舉有仿效摩西以天上嗎哪餵養百姓的意義。如果耶穌將石頭變餅，這豈不是證實他們夢寐以求那一位，為他們開啟另一次出埃及——推翻羅馬政權的軍政彌賽亞 (Messianic Victor) 的來臨嗎？如此一來，就完全否定了上

⁵³ Gutierrez, *The God of Life*, 165.

⁵⁴ 巴克萊著，陸石中譯：《路加福音註釋》（香港：基督教文藝出版社，1985），頁54。

⁵⁵ 米勒著，林鴻祐譯：《路加福音註釋》（台北：使者出版社，1990），頁68。

帝真正的護主門客制度意義、耶穌道成人身的使命，和上帝與人之間的中保任務的必須性。

第二次試探也可以說是耶穌與魔鬼的政治鬥爭，這次試探涉及天下萬國與一切權柄榮華。尤德認為這個被公認為最具社會和政治性質的試探，它隱藏了更具體的意義。耶穌從這個試探看出任何政治權力的渴望以及任何國家主義，都具有偶像崇拜的本質。尤德解釋：「福音（英文 evangel 含有「主義」或「政綱」的意思）均取自政治的範疇。假若我們說耶穌對政治的事毫不關心，或對約翰的期望不感興趣，那麼福音書作者對這些字眼的刻意選擇就沒有意義了。」⁵⁶

尤德又認為，第二個試探的目的，是要讓耶穌用世上的權勢換取不上十架苦路，好使他成為政治上的彌賽亞。如此，他雖可以免除當時猶太人對羅馬人統治的不滿，平息奮銳黨的革命行動，但卻攔阻了上帝以祂獨生子十字架代贖（中間人）世人的救恩。

在第三次試探裡，米勒認為也是含有政治色彩的。聖殿不只是猶太人的宗教中心，也是政治、文化甚至是經濟中心（例如在聖殿買賣兌換銀錢）。再者，猶太人又愛看神蹟（林前一22），如果耶穌從聖殿跳下而毫不受損的話，會是極具挑戰性的行動了；由此可以證明他軍政的彌賽亞身分，可以解救猶太人脫離羅馬人的統治，復興以色列國，既符合舊約聖經的預言：「你們所尋找的主會突然來到他的聖殿中。」（瑪三1）也應驗了詩篇九十一篇11至12節的預言。⁵⁷ 這樣，耶穌作為受苦的僕人，為人類流血釘十字架的救贖就不能實現了。

魔鬼三次試探耶穌的動機，除了有宗教含義以外，也具有經濟性、政治性及革命性意味。不過，相同的是不讓耶穌上十字架流血救贖世人的罪；其次是叫富有者有藉口不需要體恤貧窮人的困苦，履行他們作為護主的責任。如果耶穌真的接受魔鬼這三次的試探，那麼，路加福音二章14節「在至高之處，榮耀歸與上帝，在地上平安歸與祂所喜悅的人」的應許就不能實現了，因為接受魔鬼的試探

⁵⁶ 尤德：《耶穌政治》，頁38。

⁵⁷ 米勒：《路加福音注釋》，頁70～73。

不但不可以榮耀上帝，反是羞辱上帝，更不會帶來十字架的救恩與平安。

丙、財主與拉撒路的比喻（十六 19～31）

在財主與拉撒路的比喻中，有人認為這不是比喻，而是真實事件，因為耶穌所有比喻的人物都沒有名字，拉撒路卻例外。如果這是正確的，「叫有權勢的失位，叫卑賤的升高」的論點就更為顯明。命名一事在猶太人宗教與文化，以及表明社會地位方面都是十分重要的。路加沒有為這個財主命名，反為這乞丐命名，且以色列之父亞伯拉罕親切的呼喚他，這是值得注意的。財主在世時沒有對拉撒路盡護主責任，在來生即使是族祖亞伯拉罕也不能為他作中間人。路加藉此提醒基督徒護主在世時就當趁機會行善。

丁、撒瑪利亞人（十 25～37）

路加特別記述了這個好撒瑪利亞人的故事，為撒瑪利亞人抱不平，並生動地形容祭司、利未人與好撒瑪利亞人在態度與行徑上的強烈對比，大膽抨擊當時的宗教領導階層，也諷刺了當時的護主門客制度。據當時的社會習俗，接納一個人到自己家裡吃飯，就是接納這人成為自家的一分子。路加記載這位被視為在宗教上不潔、在屬靈上貧窮的撒瑪利亞人接納了自己的仇敵，甚至為他付食用和醫藥費用，甚至回來再看顧自己的敵人。撒瑪利亞人打破了種族歧視及互相敵對的慣例，但作為祭司與稅吏的護主倒不肯，這表明耶穌具強烈的消除種族隔離的社會改革意識。埃希利文（Gordon Aeschliman）說得好：

結果是，這鄰舍就是一位滿有憐憫的人，這人成全了律法上的要求。今日，憐憫貧窮人正是我們信仰的核心，是簡單又易明的。那些心硬的人會到處找出律法漏洞、代罪羔羊、理性議題、或是複雜地解釋為何愛顧貧窮人雖然是一項好意念，卻不是常常可行的事。聖經並不認同這種作風，聖經乃是要求我們有真正的信心，一種滿有上帝品性和耶穌生活方式的信心。⁵⁸

⁵⁸ Gordon Aeschliman, "God's Heart for the Poor," *Discipleship Journal* 93 (May/June 1996): 33.

戊、主禱文（十一 1～4）

路加福音所載的主禱文與馬太福音稍有不同。其中一句是「免我們的罪，因為我們也赦免凡虧欠我們的人。」這句子帶有護主與門客關係含義。按當時羅馬人的信仰，整個國家及社會制度都以這種關係為基礎，例如當奧克塔維 (Octavian) 登基為該撒亞古士督時，他同時也有其他的名銜：princeps (the patron of Roman people) 和 pater patriae (father of the land of fathers)。該撒亞古士督承擔了施恩者這護主名銜，而人民就成了他的門客；他繼而把這種關係推及社會人際關係上，如奴隸受恩於主人，兒女受恩於父親，門客受恩於他們的護主。其實，這種關係含有債務的道德責任。格林解釋說：

在這情況下，護主需要提供門客他們所需日用品；作為回饋，門客會適當地表達對護主的尊敬和忠心。重要的是，護主與門客關係一旦建立，門客就進入一種義務與債務的處境裡。債務被認為護主/門客範圍以內的事。這是耶穌呼籲祂的跟隨者免去他人的債的意思，視彼此間的關係為一種近親關係，樂於給與他人，並不會因此要求他人報以讚許和尊敬。⁵⁹

在第十一章 4 節的主禱文中，路加主張以這種免去他人債務的關係，形容接納他人成為自己群體中局內人 (insider) 的表現。這種接納與寬恕就是一種釋放 (release)，也正是上帝的平安的基礎。

己、財主的官（十八 18～23）

十八章 18 至 23 節所記那位財主的官，路加形容他因為擁有財富，不敢接受耶穌的挑戰——變賣一切所有的分給窮人，最後憂愁地走了。耶穌立即悲歎有錢財的人難進天國，除了因為這財主的官眷戀錢，憂憂愁愁的離開耶穌之外，更因他不敢站在貧窮人的一邊，因為這不但迫使他對抗當時不公平的社會制度，同時也會使他失去社會地位和安全感。

皮爾 (Pilch) 解釋說，據當時地中海文化傳統，人不勝天是常事，所以，人人都努力在財產上，或是在有權力財富的人身上尋求

⁵⁹ Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, 15.

安全感。⁶⁰ 格林說得對：「在這樣的一個處境裡，施贈 (almsgiving) 不等同於今日詞彙中的『慈悲』，『宗教上的施與』。不如說，向貧窮人施贈，乃鼓勵我們與貧窮人建立社會關係。」⁶¹

路加福音多次把貧窮問題連繫到上帝的救贖上，正要表明耶穌並不只在宗教上給人心靈慰藉，更是叫人可以親嘗「在地上平安，歸與祂所喜悅的人」。這是路加福音四章 16 至 19 節提及的禧年的意義，也是耶穌自己清楚表明祂道成人身，向貧窮人傳福音的終極使命——平安。

庚、社會改革的目的——體現上帝禧年中平安的意義（四 16～21）

在舊約裡，禧年的內容從來不是抽象，那是具體現實，是今生的事；禧年也不純是宗教上的寄託，是今生可觸摸 (tangible)、活生生的體現 (reality) 的。西達 (Ronald Sider) 在討論利未記二十五章中的禧年時就如此說：

耶和華是主，包括經濟事務的主。（我們）一點也看不出此處所提供的理論與聖經倫理或神的主權相違背，而是看出神的子民要把主權交給他，他要以公平來處理他子民的經濟關係。……禧年這種結構機制的規範，使得窮人有權收回所承繼的土地，地主也不能按自己意願一直擁有土地。這樣的原則包含自我幫助及自我發展的觀念；重獲土地後，窮人可以自力更生。禧年觀念強調以制度化的結構機制來提倡公義。同時向資本主義和共產主義制度提出挑戰。⁶²

「禧年」在舊約聖經裡從來不是靈意化的觀念。在利未記二十五章，禧年被稱為「釋放之年」(the year of release)。「禧年」的主要意義是釋放，而釋放又有寬恕與醫治的含義。同樣，路加福音所載

⁶⁰ John J. Pilch, "Trust," in *Biblical Social Values and Their Meaning: A Handbook*, eds. John J. Pilch and Bruce J. Malina (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1993), 178.

⁶¹ Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, 15.

⁶² Ronald J. Sider 著，吳偉德譯：〈神子民的經濟關係〉，《校園》1992 年 6 月號，頁 5。

耶穌的醫治，雖然大部分都與魔鬼有關，但人被鬼附不只被視為不潔及有罪，同時也被社會所唾棄。斯乃德 (Howard A. Snyder) 認為：

耶穌的醫治，就像祂的復活一樣，是字義及歷史上人物的表記，為的是要將上帝國度的新秩序注入人間。從這樣的詮釋看來，禧年不可以被靈意化，也不可以減弱其所具有的力量。⁶³

禧年的意義之一，就是分享 (*Koinonia*) 人從上帝所得的一切，並認同在上帝面前人人平等。禧年又是此時此地的事，它是具體的釋放的行動。格林說：

饒恕是甚麼？饒恕乃是除去人被社會所捨棄的障礙（罪）。醫治又是甚麼？醫治最低限度，是除去被所屬的社會拒諸門外的障礙（包括疾病和不潔）。對路加來說，「釋放」表示痊癒，從撒但的權勢和社會的捆綁中獲得自由和接納。⁶⁴

因此，我們不能把耶穌第一篇公開講道，特別是對禧年的意義過分靈意化。我們必須以現世性、生活性及實物性來解釋。尤德更認為，耶穌引用以賽亞書六十一章是要表明禧年「是上帝子民在關係上的重組，是社會方面、政治方面和經濟方面看得見的重組」，⁶⁵因為禧年在舊約時代具一定的社會公義含義，例如它強調：

(1) 實用性而非教義性。

(2) 在上帝面前人人平等，人間一切主僕制度到禧年就當取消，使為奴的重新得自由。

(3) 強調人的財富與地土都是屬於上帝的。

(4) 人的財富與地土不能永久借貸他人。在一定時間內要一筆勾銷，以便貧窮人有翻身的機會。

(5) 人與大地都需要有定期的安息。

⁶³ Howard A. Snyder, *A Kingdom Manifesto: Calling the Church to Live under God's Reign* (Downers Grove, Ill.: IVP, 1985), 71.

⁶⁴ Snyder, *A Kingdom Manifesto*, 79.

⁶⁵ 尤德：《耶穌政治》，頁41。

以上陳述不少路加福音裡，耶穌改革社會的事例，目的是要表明上帝的救恩與禧年是遙遙呼應的。禧年的最終意義，是透過救贖的釋放，使人在上帝面前回復人應有的地位，這也正是路加福音的主旨之一。路加亦透過耶穌改革社會的種種事蹟與說話，強調上帝的救恩有具體的現世意義，特別關注社會與貧窮人。而禧年觀念的重點，就是把社會改革與上帝的救贖連在一起。可以說，禧年要表達釋放窮人與罪人的福音，而釋放就是平安。

路加在四章 16 至 21 節，論及耶穌第一篇講章，及祂道成肉身的使命時，就以禧年為福音的總結。在引用七十士譯本以賽亞書六十一章 2b 節時，路加刪除了「和我們上帝報仇的日子」一句，而加插以賽亞書五十八章 6 節「使被欺壓的得自由」。格林認為這是十分重要的，要實現禧年，人就必須同時從不公義的社會制度、貧窮和罪惡中得釋放，達到平安。格林說：

從路加論述的演變，可見「釋放」漸漸有了一定的意義。一方面，「釋放」成了「饒恕」（字義上「對罪的釋放」）的意思。路加所描繪的耶穌，是能赦免人的罪的救主，在耶穌的事工中「釋放」的權力，亦是要廢除撒但捆綁的權勢（見使八 22～23 及十 38）。我們不可忘記在耶穌的傳道事工中，祂釋放能力的重要性；當留意到路加所描繪的，是人在社會條件下的饒恕與醫治，以配合在屬靈與肉體上所有的暗示。⁶⁶

這並不表示禧年完全沒有屬靈及宗教意義，這是肯定的，也是終極性的，只是在引導貧窮人走向禧年的終極的同時，不可忘記其現世意義。路加福音多處把耶穌治病與趕鬼的事連在一起，是要表達出福音的雙重意義：叫罪人悔改的福音，和叫人從貧窮中得釋放的福音（The Gospel for the poor and the Gospel for sinners）；禧年的雙重意義意表明上帝的救贖包括了上帝的寬恕與上帝的醫治，使人從不公平中被拯救，確定上帝對人與天地萬物的復和。實現復和，就是實現禧年，也就能體驗平安。如此也實現了上帝和人之間，真正的護主門客制度。

⁶⁶ Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, 78-79.

八、小結

路加福音特別強調耶穌與貧窮人息息相關。路加雖然沒有明顯提及護主與門客制度，卻把這個問題蘊含其中，突顯了當時社會上的不公平、貧富懸殊、顯貴者的虛偽等現狀。透過護主與門客制度，路加提醒提阿非羅，及富有的信徒或慕道的護主，應當以愛心致力實行慈惠工作，特別應關顧社會上的貧窮人，因為在上帝面前，各人都是門客，而上帝就是那至高無上的護主。耶穌在世所傳所作的福音，就表現了真正護主的典範。愛而不論貧富，施與而不求回饋，正像上帝將祂的兒子耶穌施予世人而不求回饋一樣。這就是恩典。

路加另外亦表達了耶穌的福音是全人的福音。全人的概念不但指人的靈魂與身體，更指及社會上不同階層人士，特別貧苦大眾的普世意義。路加「從頭詳細考察了，就定意要按著次序」寫出來給提阿非羅知道，叫他及好像他一樣的人學習耶穌屈尊降卑，關心社會上被迫棄的貧窮人，使上帝的禧年可在人間先嘗，在地上平安歸與祂所喜悅的人（路二14），這才是護主與門客制度的最終意義。

第五章

平安 (Shalom) —— 貧窮人的真正需要



一、*Shalom* 一字的意義

我們在第三章已詳述了路加福音的一個重要主旨：「平安」(*Eirene*)，並且帶出禧年對貧窮人的意義，也說明耶穌的傳道事工與祂所作的社會服務，和關顧貧窮人有著不可分割的關係。但「平安」這個觀念，在舊約又是怎樣的？本章會從舊約 *Shalom* 一字，了解平安與貧窮人的關係。

舊約的平安觀念，主要建立在 *Shalom* 這個字上，這個字的含義並不是某一種特定的觀念能統括的。它具有縱向 (vertical) 的神人關係，和橫向 (horizontal) 的人際、人物以及人與自我關係的含義。它既出世又入世，個人又群體性，宗教與世俗的用詞。正因如此，它直接介入生活上每一個層面。¹ 聖經常把 *Shalom* 的觀念相連於救恩的命題；另外，*Shalom* 與公義亦是不可分割的，因為救恩的基礎必須同時具有上帝的公義；*Shalom* 又不能沒有愛，因為沒有愛的 *Shalom* 只不過是一種和平主義 (pacifism)。惟有具備公義和愛所結合的平安才是真正的平安，才能成為救恩的基礎。因此，在談及實現救恩（也即是新約所強調的福音）時，*Shalom* 的地位是不容忽視的。

Shalom、公義、和愛，可說是救恩的三位一體，且遍及人類社會群體生活。可惜一般華人教會太注重個人的救恩、平安、喜樂，個人的教主，以致把 *Shalom* 私有化。這並不符合聖經教導，更使基督徒失去享受 *Shalom* 的真正福樂 (enjoyment)。單單個人靈魂的平安，使基督教信仰容易脫離現實的社會生活，故今日教會忽視貧窮人的全人發展，忽視承擔社會責任。本章集中探討舊約中 *Shalom* 的意義，特別是這與貧窮人的關係，以求明瞭貧窮人的真正需要。

Shalom 是一個極為重要的舊約神學字詞，在舊約共出現二百五十次以上。*Shalom* 在英文聖經中被譯為 *peace* 就有一百七十次之多。*Shalom* 大概有三十種不同用法，其中有不少只出現過一次。舊約聖經學者拉得 (Gerhard von Rad) 曾如此說：「我們很難可以在舊約多

¹ 因為 *Shalom* 一字含義如此廣泛，沒有中文詞匯可以與 *Shalom* 相等，因此下文會直接使用 *Shalom* 而不用中文「平安」一詞。

找一個像 *Shalom* 的字，它既能如此普遍的使用，但又具有濃厚的宗教內容，同時又超越一般水平的觀念。」²

Shalom 的字根是 *Sh-l-m*。這字根原具有完成及達成期望的含義，是一種完整的狀況，有回復原來整全關係的意思。這字根亦有其他不同的意思：

(1) 指透過立約重新回復的和平。約書亞記十章 1 節：「耶路撒冷王亞多尼洗德聽見約書亞奪了艾城……。又聽見基遍的居民與以色列人立了和約、住在他們中間……」就是這個意思。

(2) 指彌補錯誤，作出賠償，如出埃及記二十一章 36 節：「人若知道這牛素來是觸人的，主人竟不把牛拴著，他必要以牛還牛，死牛要歸自己。」

(3) 指以轉賬付款方式完成的業務交易，例如列王紀下四章 7 節，記載以利沙如何以神蹟賜油，養活一位門徒死後遺留下來的寡婦及兩名兒子，叫他們「去賣油還債……」

(4) 指一個人履行他許的願，致雙方達成協議，進入和平狀況。例如詩篇五十篇 14 節所說的「你們要以感謝為祭獻與神，又要向至高者還你的願」，以表示對個人或國家所犯的罪作出賠償。

(5) *Sh-l-m* 也含有末世意識，又或藉重建實現末世的意義。

另外，*Shalom* 的動詞是 *Shalam*。這字帶有安康和諧與完滿的含義。例如這字在：

(1) 創十五 16 論亞摩利人的罪還沒有滿盈。

(2) 創三十三 18 論雅各從巴旦亞蘭回來時，平安的到了迦南地的示劍城。

(3) 創三十四 21 論示劍對本城的人，「這些人與我們和睦」，含有忠心的意思。

(4) 詩七 5 論成為他人的 *Shalam* 就是成為他人的盟友。

² Gerhard von Rad, "peace," in *TDNT*, trans. and ed. G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), article cited: Rad, von G., "Eirene", vol. II (Michigan: USA, 1978), 402.

Shalom 一字兼具個人與群體、肉體與靈性、現世與末世的各方面意義。透過研究 *Shalom*，我們能進一步明白上帝如何向祂的選民以及整個世界啟示自己，及祂要施展的救恩計劃。

Shalom 可以從個人及群體生活層面理解，例如身體健康、長壽、人際關係、勝利、公正、社群安泰、禮物、以及問安等；從宗教方面看，*Shalom* 涉及人對上帝的敬畏與順服，以及對末世性平安的期望與國度的實現。

二、*Shalom* 的一般意義

丁克勒 (Erich Dinkler) 認為 *Shalom* 最早出現在創世記二十八章 21 節，雅各在伯特利向上帝起誓。雅各答允上帝，如果他能平平安安的回來，就向上帝獻祭。這一節可譯為「如果我能平安的返回我父的家，那耶和華就是我的上帝」，或是「如果我能健康（無損無傷）的回來……」(If I return whole [uninjured, in good condition]....)³ 由此可見，這裡的 *Shalom* 是含有平安 (peace) 及救恩 (salvation) 的意義。

Shalom 最早出現於雅各在伯特利向上帝所許的誓，他向上帝表示，如果他能得到上帝的平安，就會向上帝感恩。所以，創世記二十八章 21 節可以這樣編譯：「若是我平安的返回我的父家，那麼，耶和華就是我的上帝。」又或可以這樣譯：「如果我安康的（身體沒有損傷，又是健全的）返回我的父家……」⁴

Shalom 的基本意義也可以從創世記三十七章至四十四章，約瑟故事的不同處境展示出來：

³ Erich Dinkler, "Eirene: The Early Christian Concept of Peace," in *The Meaning of Peace: Biblical Studies*, eds. Perry B. Yoder and Willard M. Swartley (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1992), 166.

⁴ Dinkler, "Eirene," 166.

(一) 人際關係

創世記三十七章 4 節：「約瑟的哥哥們見父親愛約瑟過於他們，就恨約瑟，不與他說和睦的話 (and they could not speak to him *Shalom*)。」這裡 *Shalom* 的意思是指人際關係，希伯來人常常以 *Shalom* 彼此問安，藉此表示二者之間的關係。約瑟的哥哥因父親偏愛約瑟，兄弟間關係破損，連基本的友善問安關係也不存在。

(二) 一般問安

雅各顯然沒有察覺約瑟與哥哥不和，他要約瑟去問哥哥安。創世記三十七章 14 節：「以色列說，你去看看你哥哥們平安不平安，群羊平安不平安，就回來報信給我 (Go now, see the *Shalom* of your brothers and the *Shalom* of the flock)。」這裡的 *Shalom* 是指一般的安好，當然也包括性命安全，甚至也包括動物在內，但卻不必有任何關係。

(三) 安祥福祉

約瑟後來被賣到埃及，又因力拒波提乏妻子的引誘而被誣告下獄。後來，在獄中上帝賜他為法老解夢的恩賜。在創世記四十一章 16 節，約瑟道出 *Shalom* 的另一種含義：「約瑟回答法老說，這不在乎我，上帝必將平安的話回答法老 (It is not in me: God will answer the *Shalom* of Pharaoh)。」這實在有點不尋常，因為 *Shalom* 直接指法老的安祥福祉，透過約瑟的解夢，法老和埃及得免七年的飢荒。

(四) 安全保證

在遍地飢荒之際，約瑟的哥哥從迦南到埃及買糧。約瑟用計把糧銀放回他們的糧袋中，然後要求他們把便雅憫帶到埃及。後來，約瑟設宴招待他們，他們都以為大禍臨頭，而創世記四十三章 23 節卻如此說：「家宰說，你們可以放心，不要害怕，是你們的上帝，和你們父親的上帝，賜給你們財寶在你們的口袋裡 (*Shalom* to you; do

not afraid.....)。」這裡的 *Shalom* 又是安全保證，特別指在上操生殺之權者所賜的平安保證，是舊約常見的一種 *Shalom*。

(五) 身體健康

創世記四十三章 26 至 29 節，記述約瑟多次以 *Shalom* 指人身體的健康。27 至 28 節：「約瑟問他們好，又問，你們的父親，就是你們所說的那老人家平安麼？他還在麼？他們回答說，你僕人我們的父親平安 (And he asked of them *Shalom*, and he said, "Is your father *Shalom*?" And they said, "Your servant, our father, has *Shalom*.....")。」這裡所說的 *Shalom* 很特別，因為約瑟所問的是：「那老人家的人際關係平安麼？」但他哥哥們的回答卻說：「我們的父親有平安……」這裡所說的 *Shalom* 顯然不是人際關係或問安式的平安，而是指到身體上健康的平安。創世記四十四章 17 節，同樣提及人際關係與人身安全的平安：「約瑟說：在誰的手中搜出杯來，誰就作我的奴僕，至於你們，可以平平安安的上你們父親那裡去 (Only the man in whose hand the cup was found shall be my slave; but as for you, go up in *Shalom* to your father.)。」

從以上的事例中，可以歸納出 *Shalom* 的四項基本意義：

- (1) 指和諧的人際關係 (撒下十六 4 ~ 5)
- (2) 指人身體及動物的安康 (撒下十七 17 ~ 18)
- (3) 指人的安祥福祉 (創四十一 16)
- (4) 指人的安全，特別是指在他人權力下的安全 (撒下十九 4)

由以上約瑟對 *Shalom* 的應用中可見，原始的 *Shalom* 多指人身安全與健康，但也會涉及人倫與物質層面。基本上，*Shalom* 意指平安，而平安包括人身體健康與心靈安泰 (well-being)，特別強調身體及物質環境方面的康泰。尤德認為，*Shalom* 非單單含有今日常用的 peace 的意思。讀英文聖經時，我們有時並不知道經文中曾出現

Shalom 這個字，因為 *Shalom* 有時是被譯為 well (很好) 而非 peace (和平)。⁵ 當然，*Shalom* 的確有這兩方面含義。

所以，*Shalom* 一字明顯指人的全然康泰 (wholeness) 和自我實現 (self-actualization)。正如威爾金森 (John Wilkinson) 所說，

在希伯來文中最能貼切表達生命的完滿與康泰，及舊約的健康概念的就是 *Shalom* 這個字……大多數時候，*Shalom* 指一種充滿活力的狀態，或是說到全然康泰及完全實現……真正的 *Shalom* 來自上帝，因為人只有在上帝裡，才可以找到真正的康泰，完全實現自己；只有在上帝裡，人能夠知道自已的康泰實況 (Wholeness)，以及他所有的一切關係。舊約中健康的意思包含這一切。⁶

平安不只局限於個人或身體，它也包括社會群體性，國泰民安的平安，因為 *Shalom* 是不能單獨自存的。溫德爾 (Elisabeth Maltmann-Wendel) 說：「*Shalom* 指救恩的時刻，期間不但個人能經歷到平安與康泰，同時所有受造之物、社會及全人類都可以經歷到。」⁷

人能有穩定的關係，正是 *Shalom* 的中心思想，此含義可以在立約概念中看得清楚。例如列王紀上五章 12 節：「耶和華照著所應許的，賜智慧給所羅門，希蘭與所羅門和好，彼此立約。」尤其重要的是，*Shalom* 標誌著耶和華與祂的子民立約的關係，以色列人何時遵守與耶和華所立的約，*Shalom* 就會臨在他們當中，他們也會享受到真正的平安。*Shalom* 亦與人的屬靈生命有關連，並含有公義的意思。公義是上帝與人正確關係，「人的整全性源於上帝的整全性，而人的聖潔亦反映出上帝的聖潔。」⁸ 這個全人平安的觀念深藏在 *Shalom* 這個字裡面。

⁵ Perry B. Yoder, *Shalom: The Bible's Word for Salvation, Justice and Peace* (Great Britain: Spire, 1987), 11.

⁶ John Wilkinson, *Religion and Health* (Great Britain: The Handsel Press, 1980), 4.

⁷ Moltmann-Wendel, Elisabeth, *I Am My Body: New Ways of Embodiment* (New York: The Continuum Publishing Co., 1995), xi.

⁸ Wilkinson, *Religion and Health*, 7.

人身體平安，往往見於力量與長壽，這二者則多被認為是 *Shalom* 的一種明證。詩篇二十九篇 11 節說：「耶和華必賜力量給祂的百姓，耶和華必賜平安的福給祂的百姓。」「不過，很明顯的是，舊約論及的力量，不單單指肉體上的力量，也指到他整個人在內，當然包括他身體的能力，並內在一切的力量。」⁹ 除了身體 *Shalom* 外，死亡亦與 *Shalom* 有關。創世紀十五章 15 節論及亞伯拉罕的死時，耶和華向他保證：「但你要享大壽，平平安安的歸到你列祖那裡，被人埋葬。」這裡 *Shalom* 指一個人能壽終正寢，就是平安的實現，這是死亡的平安。韋斯特曼 (Claus Westermann) 認為：「這裡所言的死亡是合理的，確認個人健康生命的結束，而平安伴著他進入死亡本身。」¹⁰ 所以在猶太人的 Kaddish 中，他們從不提死亡一字，而是以 *Shalom* 來代替。」

(六) 戰爭與勝利

撒母耳記下十一章 7 節記載，大衛干罪與拔示巴同寢，得知她有了身孕後，於是「大衛差人到約押那裡，說，你打發赫人烏利亞到我這裡來，大衛問約押好，也問兵好，又問爭戰的事怎樣……」中文沒有把 *Shalom* 這個字譯出來，這其實不只是問好那麼簡單，原來的意思是這樣的：「大衛問約押的平安、問士兵的平安、也問爭戰的平安。」(And David asked him concerning the *Shalom* of Joad, and the *Shalom* of the people, and the *Shalom* of the War.) 這裡的「爭戰的平安」(the *Shalom* of war) 不是指無戰事發生，而是指戰爭的勝利，勝利表明非靜態的相安無事，是動態的、健康的擴張，有成長的含義。士師記八章 9 節進一步說明了這點：「基甸向昆斯伊勒人說，我平平安安回來的時候，我必拆毀這樓。」這裡把平安 (*Shalom*) 和「拆毀」兩個相反的字詞連在一起使用，正表示出真正的平安不是靜態、只求維持現狀的心態，而是具有重整、糾正或除滅那些有害平

⁹ Wilkinson, *Religion and Health*, 7.

¹⁰ Claus Westermann, "Peace (*Shalom*) in the Old Testament," in *The Meaning of Peace*, eds. Perry B. Yoder and Willard M. Swartley (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1992), 28.

安的事物的行動。另外，*Shalom* 又指身體上沒有受到諸如戰爭、疾病與飢荒等等實際的威脅，並含有勝利的意思。列王紀上二十二章 27 至 28 節，就論及以色列王要把米該雅下在監裡，「等候我平平安安的回來」，即戰勝回來的意思。以賽亞書五十三章 5 節說：「因祂受的刑罰我們得平安，因祂受的鞭傷我們得醫治……」這充分反映出平安的深度。真正的平安不只是忍受一切安好的狀況，更是蘊含公義，以刑罰作代價獲取的；醫治的平安有時也必須經歷苦痛才能獲得。

麥奎利 (John Macquarrie) 以中國人的平安觀念，分析舊約 *Shalom* 的戰爭意義：

中國文字提及第三類平安。中國文字這個「平」字，從動詞來說有「調整」、「平衡」或「平和」的意思。這不是指健康或沒有衝突，而是指向異中求同，或是把衝突置於勢力均等的局面上。這樣了解平安的意義具有動感，實在是重要的。¹¹

中國人對平安的中庸觀念，與舊約的 *Shalom* 觀念，確有相似的地方。克雷默 (Jacob Kremer) 指出，*Shalom* 的「字根從 *Shalam* 這個動詞而來，意思是『獲得充裕及平均』的意思。」¹² 這值得留意。舊約中的 *Shalom* 不是沒有戰爭的和平主義，而是指向成長、康泰的狀況，和良好的人際關係。申命記二十章 10 至 12 節有論及戰爭的 *Shalom* 關係：「你臨近一座城，要攻打的時候，先要對城裡的居民宣告和睦 (*Shalom*) 的話，他們若以和睦 (*Shalom*) 的話回答你，給你開了城，城裡所有的人都要給你效勞、服事你。若不肯與你和好 (*Shalom*)，反要與你打仗，你就圍困那城……」這種 *Shalom* 看似有強烈的戰爭意識，但它卻有積極尋求人與人之間良好關係的意義，以致能實現真正的平安，伸張公義，如非必要，都不可發動為 *Shalom* 而起的戰爭。麥奎爾金 (Robertson McQuilkin) 說：「寧可要

¹¹ John Macquarrie, *The Concept of Peace* (London: SCM Press, 1990), 16.

¹² Jacob Kremer, "Peace - God's Gift: Biblical-Theological Considerations," in *The Meaning of Peace: Biblical Studies*, eds. Perry B. Yoder and Willard M. Swartley (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1992), 134.

戰爭不要和平，這可能是唯一達至公正和平的途徑。」¹³ 這就是 *Shalom* of war 出現的原因。

(七) 與上帝的關係

Shalom 除了有平安、健康、勝利等意義，更含有以下的宗教意義：

甲、對上帝的順服

Shalom 與人對上帝的順服息息相關，這種順服甚至可以在人絕對順服上帝律法與公義的要求時表達出來。威爾金森說：

對上帝律法的順服，就是指免除疾病，而不順服則指必定會招至疾病……。健康不只是沒有疾病那麼簡單，而順服上帝則產生一種康泰的積極的狀態，感到蒙福以及意識到自己屬於上帝。順服上帝的律法會得到上帝對人生命的祝福；而這種人的生命正是人的康泰，即健康的基礎。祝福是人生命得以維持和增長的力量，而福氣的结果正是被 *SHALOM* 這個字所界定的。¹⁴

乙、對上帝的信心

信心在舊約的 *Shalom* 觀念十分重要，因為人對上帝有正確的順服和信心，就會獲得上帝的 *Shalom*（以賽亞書三十二章 7 節）。亞伯拉罕就是一個好例子，他與上帝的關係是與信心、順服和公義連繫一起的（創十二 4，十五 6，十七 23，十八 19，二十二 16~18）。結果，亞伯拉罕也跟他的列祖一樣，在 *Shalom* 中睡了。

丙、正直與完整

Shalom 亦含有正直的意思，特別在道德及倫理方面；這字又常常被用作欺騙的相反詞。詩篇三十四篇 14 至 15 節：「要離惡行善，尋求和睦 (*Shalom*)，一心追趕。耶和華的眼目，看顧義人，祂的耳

¹³ Robertson McQuilkin, *An Introduction to Biblical Ethics* (Wheaton: Tyndale House Publishers Inc., 1995), 343.

¹⁴ Wilkinson, *Religion and Health*, 5.

朵，聽他們的呼求。」*Shalom* 也有維護、誠實的意思，詩篇三十七篇 37 節：「你要細察那完全人，觀看那正直人，因為和平人有好結局。」這字亦與人的整全人格有關，撒迦利亞書 8 章 16 節：「你們所當行的是這樣，各人與鄰舍說話誠實，在城門口按至理判斷，使人和睦 (*Shalom*)。」所以，*Shalom* 有在道德上無可指摘之意。列王紀下 5 章 18 至 19 節論及乃緞因怕得罪耶和華而坦然祈求饒恕：「惟有一件事，願耶和華饒恕他的僕人，我主人進臨門廟叩拜的時候，我用手攙他在臨門廟，我也屈身，我在臨門廟屈身的這事，願耶和華饒恕我。以利沙對他說，你可以平平安安 (*Shalom*) 的回去……」這極坦誠率直的心直接與 *Shalom* 發生關係，正指出 *Shalom* 有誠實和無罪的平安。

Shalom 有時也被譯為「完整」，申命記 27 章 6 節：「要用沒有鑿過 (*Shalom*) 的石頭築耶和華你上帝的壇。」所以，*Shalom* 可說含有三種有關正直的基本意義：責任、信任與安全。所以，若 *Shalom* 只是「一種反對戰爭的平安狀況，沒有以上三種意義，那就稱不上 *Shalom*。」¹⁵

(八) 安息

斯乃德視 *Shalom* 為安息日的一種創造，是十分有意義的：「安息日不是負面的事——即只是不工作而已——而是一種肯定，是對休息和平安 (*Shalom*) 的創造。上帝在第七日創造了 *Shalom*——這是上帝所有工作中的皇冠。」¹⁶ 這種以安息為創造的觀點，在聖經裡，與土地有關的事上可找到佐證。舊約常將土地與 *Shalom* 連在一起，明說上帝賜祂的選民應許之地，利未記 26 章 6 節：「我要賜平安在你們的地土上……」因此，安息日也不是一段靜態的時

¹⁵ Hans Walter Wolff, "Swords into Plowshares: Misuse of a Word of Prophecy?" in *Shalom: Biblical Perspectives on Creation, Justice and Peace*, by Ulrich Duchrow and Gerhard Liedke (Geneva: WCC Publications, 1989), 114

¹⁶ Snyder, *A Kingdom Manifesto*, 60.

光，而是充滿和諧與生命力的狀況。至於土地與 *Shalom* 的問題，就得另文討論。¹⁷

(九) 禮物

Shalom 是耶和華所賜的禮物，是宗教名詞。按以色列人的觀念，與 *Shalom* 一詞連用的物品，或有價值的東西，常是以禱告向耶和華求得，又或承認這些東西都是上帝所厚賜的。如詩篇八十五篇 10 至 12 節說：「慈愛和誠實，彼此相遇，公義和平安，彼此相親。誠實從地而生、公義從天而現。耶和華必將好處賜給我們，我們的地，也要多出土產。」

(十) 祝福

原始的 *Shalom* 觀念，多以人為中心，甚少言及「上帝的平安」，這並非說 *Shalom* 與上帝無關，相反，上帝的祝福就是最重要的禮物。民數記第六章，亞倫的祝福詞充分反映耶和華上帝才是 *Shalom* 的源頭。民數記第六章 24 至 26 節被喻為亞倫的祝福，這在被擴後期的聖殿禮儀中，也是祭司對敬拜者的個人祝福。這節經文的「你」是單數而非眾數的，考恩 (Donald E. Cowan) 指出：「民數記第六章與 *Shalom* 相關，是對每一個會眾發出的，十分適切個人的希望的祝福。」¹⁸

這祝福詞有五種不同祝福，並以 *Shalom* 為最高福祉。「祝福你」(bless you) 不是抽象的賀詞，而是表明耶和華對祂子民的應許，這種福氣可以經由祭司而降予人民；「保護你」(keep you) 在 RSV 的翻譯中具體地含有「看守」和「保護」的意思；「臉光照你」(shine upon you)，在希伯來人的成語指對人有喜悅之情，而「賜恩給你」(gracious to you) 則指對人有憐恤之意；「祂的臉光照你」(the Lord lift up his countenance upon you)，是指耶和華對人有特別的恩寵；最

¹⁷ 參 Walter Brueggemann, *The Land* (Philadelphia: Fortress Press, 1977)。

¹⁸ Donald Gowan, *Shalom: A Study of the Biblical Concept of Peace* (Melbourne: Publisher unknown, 1984), 14.

後，以「賜你平安」(and give you *Shalom*) 為祝福的最高境界。這表明一切福祉都是以 *Shalom* 作最終依歸，而耶和華是一切福祉的來源。

Shalom 與救恩、公義有非常重要的關係。沒有公義的平安不會是真正的平安，而沒有平安的救恩也不會是真正的救恩。如果能在這三方面有正確的認識，就能更確切應用 *Shalom* 一字。

三、*Shalom* 與公義

Shalom 不但與恩典 (grace)，亦與公義 (justice) 有關。從以色列人出埃及一事可見這點。救恩就是人在不義與壓迫下呼求拯救，而得著所求；上帝拯救以色列人，是回應以色列人在困苦中呼求的行動。這不是基於以色列人的善行，而是上帝的恩典。尤德說：

上帝的救恩及解放是平安公義 (salvation justice) 的工具，因為救恩及公義可以改變被壓迫者的處境，使他們得到自由和解放。從聖經的某一觀點來看，若果上帝不同時是一位平安公義的上帝，祂不可能是一位愛的上帝。如果祂不亦是解放受壓迫者的上帝，祂不可能是公義的上帝。¹⁹

因此，論及 *Shalom* 的救恩意義，不能沒有上帝的公義與恩典作基礎，因為愛與公義是不能分割開的。麥奎爾金指出：「這種二元觀若不是經常傾向公義，就是傾向愛心，但從來未就聖經的角度好好的處理問題。真正的愛是嚴峻的，而真正的公義也是以恩慈所煉成的。」²⁰ 猶太人卻不被認同這種正確的觀念。

據猶太傳統，*Shalom* 較上帝的公義重要。他們認為，如果以色列人拜偶像，但平安同時存在他們當中，上帝就會說，「我不能以怒氣施行我的權柄來對付他們，因為平安正在他們當中。」²¹ 這種平安勝於公義的觀念正是違反了 *Shalom* 本義，因為 *Shalom* 同

¹⁹ Yoder, *Shalom*, 45.

²⁰ McQuilkin, *An Introduction to Biblical Ethics*, 343.

²¹ Mattis Kantor, *Jewish Encyclopedia*, vol.9 (New York: Funk and Wagnalls Co., 1901), 565.

時含有強烈的公義意思，且惟有透過公義才能建立真正的平安，重建和好關係。況且，拜偶像根本就違反十誡。上帝的公義未達，又怎能有上帝的平安呢？公義怎樣與 *Shalom* 有關連，確是一項重要命題，*Shalom* 與公義是息息相關的。以賽亞書六十章17節：「我要拿金子代替銅，拿銀子代替鐵，拿銅代替木頭，拿鐵代替石頭，並要以和平 (*Shalom*) 為你的官長，以公義為你的監督。」把 *Shalom* 與公義平衡起來的例子，在舊約中很常見。所以，平安可以說是公義的果子。以賽亞書三十二章16至17節強調，公義的果效將會是 *Shalom*：「那時，公平要居在曠野，公義要居在肥田。公義的果效，必是平安、公義的效驗，必是平穩，直到永遠。」以賽亞書四十八章18節也有這種公義和 *Shalom* 並行的句子。「願那喜悅我冤屈得伸（冤屈得伸原文作公義）歡呼快樂，願他們常說，當尊耶和華為大，耶和華喜悅祂的僕人平安。」（詩三十五27）「甚願你素來聽從我的命令，你的平安就如河水，你的公義就如海浪……」（賽八18）所以，當上帝的救恩來臨時，祂的公義就得以完成，*Shalom* 就成了公義的果子。人若能促進 *Shalom*，不論是社會性的或是個人性的，就是彰顯公義，以致在國家及人與人之間的關係上，締造出上帝的公義與和諧。這是說，上帝的公義就是回應 *Shalom*，好創造平安的條件。

我們不應只視 *Shalom* 為來生的寄託，而應視之為今世的實在 (not only there as an ideal but here as a reality)。從創世記一至十一章的記載，可以看到許多人破壞了上帝的平安，但同時也看到上帝怎樣給與機會讓人可以與他和好，恢復 *Shalom* 的境況。

希伯來人也相信，公義不能只建立在人的政治或軍事力量上，因為終極的 *Shalom* 和公義從上帝而來，只有上帝才可以完全實現 *Shalom* 及公正。以賽亞書三十二章1至17節這樣形容末世彌賽亞國度的來臨：「看哪，必有一王憑公義行政，必有首領藉公平掌權……公義的果效，必是平安，公義的效驗，必是平穩，直到永遠。」可見先知的彌賽亞觀念所憧憬的國度，是普世的平安 (universal peace)。人透過這種普世的平安合而為一，正如以賽亞書二章2至4節、十一章6至9節所形容的普世和諧景象。這 *Shalom* 雖然觸現世，但卻必須同時被放在整個末世範圍之內，並要致力回復

其創世時的原本狀況，好完全實現公義。所以，*Shalom* 應被視為推動現世社團的動力，而不只是末世的期望。

總的來說，*Shalom* 這字含義非常廣泛而深遠，它直接連絡日常生活，介入種種生活層面。因此，在處理傳福音與社會服務上，*Shalom* 的概念會有一定的重要性。基督徒必須重視在地上的平安，並且自己先當一個使人和睦的人 (a *Shalom* maker)，而使人和睦的起點，是先成為活出和平的人 (a living *Shalom*)。所以，教會本身必須有平安，更必須傳揚使人和平的福音。斯乃德指出：

如果平安不是教會生活的表記，也就不會是教會在世上事工的表記。這說明了教會傳福音，與較廣的社會見證之間存在著一些問題。這位和平之子耶穌，此時此刻正為世界各方面的割隔帶來了和好（社會的、種族的、政治的、個人的）。同樣，今日教會可以把個人的佈道，和關注當地及國際間的和平合而為一，展示耶穌這種使人緩和的表記。²²

麥奎利也曾評論基要派及福音派人士在 *Shalom* 的社會關懷意識上過於保守，常常把傳福音與社會關懷劃清界線，這並不是 *Shalom* 的真正意義。他說：「如果傳統的基督教（特別是福音派及敬虔派等）過分強調個人成聖，那麼，這就正如傳統的馬克斯主義過份強調人可以透過改善社會結構而得到幸福一樣。」²³

他亦指出，*Shalom* 與愛 (love) 必須是社會性與世界性的。「平安就是把愛心調換成為一種社會及全球的詞語。」²⁴ 可惜，現代人太受西方文化影響，往往把西方文化中 *peace* 的觀念，等同舊約 *Shalom* 的觀念，而尤德亦指出，英文 *peace* 一字帶有消極傾向，但舊約中的 *Shalom* 雖亦有消極意識，卻同時有積極功能。他說：「締造和平是為某些意義而存在——是為了締造一種人人可以獲得其物質需求的新景象。」²⁵

²² Snyder, *A Kingdom Manifesto*, 25.

²³ Macquarrie, *The Concept of Peace*, 2.

²⁴ Macquarrie, *The Concept of Peace*, 2.

²⁵ Yoder, *Shalom*, 13.

因此，教會必須入世，並且投身社會服務事工，特別不應視關懷貧窮人的事工為傳福音的手段或工具，而應視為實踐 *Shalom* 的方式，以致能把傳福音 (evangelism) 與社會關懷 (social concern) 合而為一，和諧地表達這平安的福音內容。雖然 *Shalom* 是上帝的恩典，這恩典仍是要努力渴求的。所以基督徒應當以 *Shalom* 的生活積極參與社會事工，表彰 *Shalom* 與救恩的全人關懷意義。沃爾特斯托夫 (Nicholas Wolterstorff) 認為，縱然 *Shalom* 是上帝給予人的恩典，人也不是不需以行動回應，只白白領受的：

Shalom 是上帝在這世上的根據 (cause)，又是我們人類的呼求。雖然 *Shalom* 的全部落實，在我們歷史中將會是一種屬靈的禮物，而不僅是人類自己所成就的。可是目前插曲似的進入我們生活的平安也有屬靈福分的幅度，因此我們所努力爭取的仍然是 *Shalom*。所以，我們並不能遊遊蕩蕩的、把手挽起來等候 *Shalom* 的來臨。我們是上帝根據的工作者，平安的工作者。上帝的使命 (Missio Dei) 就是我們的使命。²⁶

Shalom 注重人類共同體而非個體的觀念，在西方社會個人主義的影響下，使人對和平 (peace) 有消極性和偏重身體性的取向。形成西方社會個人主義及和平主義，使人傾向選擇個人健康和個人救恩的平安觀念。*Shalom* 不能只限於個人性或宗教性，更沒有任何一種觀念可以包含其全部意義的。

基督徒在宗教與文化範疇不能把 *Shalom* 個人化或私有化，更不應視經濟、政治與社會跟 *Shalom* 無關，而應努力把 *Shalom* 溶入其中。侯赫基 (Helmut Harder) 中肯的說出今日基要派甚或福音派人士的信仰毛病：

有些時候我們可以從教會裡面聽到某種聲音說：世俗的政府有權去支配世上的物質，而教會的工作應該傾向於人類的靈性生活。但是從聖經的觀點來看，這是不正確的。既然上帝完美的旨意是要人人有同等的權利去接近創造之善，既然人類的歷史告訴我們：對上帝和鄰舍不負責任乃是對我們的忠實的試金

²⁶ Nicholas Wolterstorff, *Until Justice and Peace Embrace* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983), 72.

石，因此，基督徒的責任乃是活動於經濟公義的領域。我們確實不能把耶穌的生活（即是我們信仰的根基）與他對人類全部生命的關心分開。人類全部人的生命當然包括肉體方面的需要。²⁷

從新約的角度看，聖經沒有把耶穌基督作為救主的事私有化。新約論及救主與人的關係時，基本上是群體性的。根據楊格 (Robert Young) 的 *Analytical Concordance to the Bible*，只有在路加福音一章 26 節裡，馬利亞以象徵意義稱「我靈以我的救主為樂」，其他經文都是指「我們的救主」說的。所以，教會投入社會福利工作，以 *Shalom* 的精神傳揚全人救恩，不但合法，更是具有使命的工作。

從舊約的角度看，*Shalom* 是以色列人生活與信仰的核心。它觸及此時此地的人生，和那時彼岸的期望。它不獨是個人信仰，同時也能承載社群性。它既有強烈的入世意識，亦含有濃厚的宗教觀念；既關顧人的身體健康，也重視人際關係及社區的健康，使人進而與上帝建立良好關係，以領受上帝的救恩為最終目的。

Shalom 不是靜態的觀念，而是十分有動力的。對希伯來人而言，真正的 *Shalom* 朝向積極光明的一面。*Shalom* 永遠不會構成分裂或肢解，乃是致力促進和諧與合一。有 *Shalom*，人的身心靈就會邁向最佳狀態。*Shalom* 存於人性，就是和平的本性。人的本性，是尋求 *Shalom* 的必要條件。韋斯特曼說：

Shalom 與人性緊密相連一起。它指一些極為基本的事物，即使所有社會的、歷史的、以及其他改革有所改變，卻不能改變 *Shalom* 本身的意義。無論人類在任何時代、有任何態度、具甚麼存在形式，尋求 *Shalom* 乃是人類最基本的事。²⁸

達成人性 (to be human) 與達成平安 (to be shalom) 有何關係？在這個貶低人性的時代，*Shalom* 原來的意義已被破壞了。現代人對和

²⁷ 侯靜慧著，廖國祥譯：《聖經的和平觀》（台北：基督教門諾會台灣教會聯合會，1984），頁 21。

²⁸ Westermann, "Peace (Shalom) in the Old Testament," 21.

平 (peace) 往往只局限在負面的理想，諸如裁軍、禁止核子擴散或是互訂和平條約等等。這些並非不重要，但必須認清，現代人對和平 (peace) 的認識，都建基於羅馬人拉丁文化的 PAX 觀念上，指在法律互衡作用下，透過締訂條約消除戰爭而獲得的平安。但這並不是 *Shalom* 的平安，也不是新約中 *Eirene* 的平安，因為新約中的 *Eirene* 仍深植於舊約 *Shalom* 的意義。我們需同時致力促進人際關係，及神人關係的和諧，這種和諧生活，就在人生命素質的福樂 (enjoyment) 表現出來。沃爾特斯托夫把 *Shalom* 這種鮮為人留意的氣質說明：

但是，*Shalom* 這種平安不只是說人沒有對頭，不只是關係良好，*Shalom* 的高峰乃是在關係上的福樂享受。一個國家可以與所有的鄰國和平相處，但是這國家卻身在貧窮的困境。所以，生活在 *Shalom* 裡，就是能在上帝面前好好的生活下去，好好的與他人生活下去，以及好好的享受自己的一生。²⁹

福樂的生活就是 *Shalom* 的體現，因為「希伯來文平安 (*Shalom*)，就是完滿的意思，是指你所需的一切都使你能完全又愉快地體驗你自己。」³⁰ 可惜，人因犯罪而與上帝、他人、自己及其他受造之物隔離 (estrangement)，以致失去上帝的 *Shalom*。正如伯奇 (Charles Birch) 說，現代人處種隔離，已沒有平安可言，同時也失去了 *Shalom* 所賦與人真正的歡愉 (enjoyment)。他指出：

平安不是沒有掙扎，而是存在於一個極為積極又融合的處境。平安是愛的存在，包括對所有的價值事物。平安是不斷更新，但又常有新意的。人類心靈的終極飢餓不單是個人享受的需求。平安是言語難以表達的合一與融和，但我們卻只能觸摸到部分。平安永遠是一個問題，但卻是可達成的終極實現。³¹

²⁹ Wolterstorff, *Until Justice and Peace Embrace*, 70.

³⁰ Frederick Buechner, *Wishful Thinking: A Theological ABC* (New York: Harper and Row, 1969), 69.

³¹ Charles Birch, *Regaining Compassion for Humanity and Nature* (Australia: New South Wales University Press, 1993), 206.

要使 *Shalom* 實現人間，人類就必須在愛與公義中取得平衡。田立克 (Paul Tillich) 指出：「更正教徒呀！你們不要忘記愛的骨幹是公義，如果沒有穩固的公義結構，愛就會變成情感用事了。」³²

人往往把和平與愛視為靜態的，忽略了公義動態的一面。拉納爾指出：「歷史上曾出現偽基督化的意識形態，它主張避免任何衝突，而息事寧人是公民首要的責任。今天也有另一種極端反基督的意識形態，以為和平就是以恐怖的平衡來維持。」³³ 拉納爾對愛、公義、和平有以下的解釋：

和平就是每個人在正義中都能各得其所應得；但甚麼才是「各得其所應得」呢？如果我們更進一步問：在一個有限自由的世界裡，如何可能達到使每一個都感到和諧，而覺得沒有人感覺受到不公平待遇？在某些方面來說，「正義是各得其所應得」的意思是：「我的是我的，你的是你的！」基督宗教的愛卻是這樣說：「我的就是你的」。³⁴

四、小結

Shalom 是指向歷史終點的上帝國度 (賽九6~7，十一6~9)，使上帝在人類歷史開始時，賦予人那具有完整、和諧、美滿與安康的形象，可以再次完全實現，亦即是禧年的完全實現。上帝國度與 *Shalom* 不只是對將來的寄望，因為原始的 *Shalom* 含義有現世性及物質性，叫人能回到上帝原初的完美創造，感受與上帝、與人及其他受造物之間和諧的真福樂。*Shalom* 的含義，不再分屬世或屬靈、社會福音或個人得救福音、沒有今世或來生之別。

禧年是對 *Shalom* 的體驗，所以舊約裡的貧窮人特別看重禧年的來臨，惟有禧年使貧窮人、孤兒、寡婦和被欺壓者獲得釋放，有翻

³² Paul Tillich, *Theology of Peace* (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1990), 174.

³³ 拉納爾著，劉小楓主編：《20世紀西方宗教哲學文選》下卷（上海：三聯書店，1992），頁1751。

³⁴ 拉納爾著，劉小楓主編：《20世紀西方宗教哲學文選》下卷，頁1751。

身的機會，因此只有上帝的 *Shalom* 能給予貧窮人真正的盼望與和諧的福樂。

那麼，人——特別是貧窮人，怎樣才能享受這種和諧的福樂呢？這有賴人身體上的感受，所謂「衣食足而後知榮辱」，對貧窮人而言，這正影響他們能否正常、健康地實現為人的意義。人若沒有基本的生存權和人權，又怎能談精神信仰的事呢？我們詳述 *Shalom* 與人現世及物質性的關係，正是要道出 *Shalom* 的原意，是教人脫離貧境、在不公義的欺壓下主持公道，使貧窮人也能像富有者一樣活在 *Shalom* 裡，享受 *Shalom* 的真正福樂。這也正是舊約的 *Shalom* 和新約的 *Eirene* 如此強調人身體與上帝救贖關係的原因。

這裡引申至一個十分重要的命題：人若沒有身體就不能有和平或平安。如果 *Shalom* 是與人的身體有關，那麼人身體健康，與上帝的救贖又有何關係？這個問題，筆者將在下一章詳細討論。

第六章

論人現世身體與上帝救贖的關係



一、從舊約看健康的全人性

在第三章及第四章，我們已探討聖經新約及舊約「平安」的含義，及引中的救恩意義——上帝對人的救贖一直以來都是全人的，且落實於人的現世性、社區性及個人性等物質層面上。這並非說 *Eirene* 及 *Shalom* 沒有宗教意義，正如田立克主張，這並不是宗教性 (religious) 的宗教，而是屬於上帝的宗教。¹ 另一方面，當我們談及聖經裡的平安，也說明聖經主張平安與貧窮人息息相關，若進一步的研究，我們就知道貧窮人真正需要甚麼，及耶穌基督怎樣看貧窮人。

從現世需求看，一般貧窮人會要求先滿足身體需要，所以政府及不少社團努力在物質上援助貧窮人。但是，我們仍要處理許多人的身體與救贖關係的問題，如人的身體是在上帝的救贖以外還是以內？如果人的身體與上帝的救贖沒有關係，那為何耶穌要道成人身？要證明人的身體與上帝的救贖有關，我們必須拿出聖經根據。要解決這種問題，我們需要從聖經入手，特別要處理舊約的健康觀念，四福音及初期教會對人身體的關顧，以及耶穌基督道成人身的意義等。

上帝是人身體的創造者，也是人的拯救者。祂不單創造、拯救人的靈魂，也包括身體。以下將從舊約的健康觀念，細看這種互融關係。

(一) 健康與聖潔生活

舊約聖經視健康與聖潔生活有關，認為良好的健康基於聖潔生活，而聖潔生活乃建基於遵守上帝的誡命（參申命記所載關於健康

¹ 田立克認為，「無論如何，宗教本身並不談及宗教，而是談及上帝，這個世界，以及人的靈魂。」Paul Tillich, "The Meaning of Health," *The Meaning of Health: Essays in Existentialism, Psychoanalysis, and Religion*, ed. Perry LeFevre (Chicago: Exploration Press, 1984), 16. 他在 *What is Religion* 一書中亦指出一般宗教與上帝的啟示 (Revelation) 有分別，前者談及人的文化，而後者則談及上帝本身。

的律例)。從以色列人出埃及時發生的瑪拉苦水事件，我們看見人破壞了上帝的命令，致出現衛生問題，如疾病甚至死亡。更重要的是，耶和華自己亦藉此展示祂是以色列的醫治者，也是拯救者。「你若留意聽耶和華你上帝的話，又行我眼中看為正的事，留心聽我的誡命，守我一切的律例，我就不將所加與埃及人的疾病加在你身上，因為我耶和華是醫治你的。」(出十五26) 其他經文見出埃及記二十三章24至25節，列王紀上八章37至39節。

(二) 健康與獻祭

舊約社會認為人的疾病，是道德及靈性敗壞的結果，所以昔日的以色列人特別重視家庭獻祭，祈求上帝保佑、賜福子女。在以色列歷史裡，特別早期的部族日子，父輩通常是一家的祭司。作父親的有責任為家人獻祭予上帝、祈求福祉，也因得蒙上帝救贖而感恩。舊約所載第一次的獻祭，亞伯的行為是善的，該隱的行為是惡的，所以上帝悅納亞伯的祭，不悅納該隱的祭(約壹三12)，並且要向該隱追討殺亞伯的罪(創四9~15)；如果人的身體沒有要救贖的價值，那麼，為何上帝如此重視亞伯的血，而血又是維持人體生命的最主要因素？另外，雅各在逃避兄長以掃的追殺時，在伯特利夢見天梯，並在那裡蒙祝福，上帝應許「地上萬族必因你和你的後裔得福，我也與你同在。你無論往那裡去，我必保佑你」(創二十八14~15)。雅各醒來就許願說：「上帝若與我同在，在我所行的路上保佑我，又給我食物、衣服穿，使我平平安安的回到我父親的家，我就必以耶和華為我的上帝。我所立為柱子的石頭，也必作上帝的殿。凡你賜給我的，我必將十分之一獻給你。」(創二十八20~22)可以看出，雅各獻祭不但與上帝的救贖有關，同時也跟他本人的身體健康、生活所需以及他的後裔有關。另一位舊約人物——約伯，經常為他的家人獻祭，他「清早起來，按他們眾人的數目獻燔祭，因為他說，恐怕我兒子犯了罪，心中棄掉上帝。約伯常常這樣行。」(伯一5)。人棄掉上帝的結果就是被上帝懲罰，在舊約裡，這懲罰又往往是身體性、現世性、物質性，甚至自父及子直到三至四代的。所以約伯獻祭不是純粹宗教性的祭祀禮儀，而是包括身體與靈性健康在內。道森 (George G. Dawson) 指出：

獻祭原不是祭司在社會上的特權，這原是初期部落飯食的事，甚至被認為是神靈及部落一同分享飯食，目的是由部落首領，促進全族人的身心健康。因此，家庭中的父親擁有這種祭司的權力。²

由此可見，獻祭表達了身體與上帝的全人救贖的直接關係。另外，舊約聖經多處用人身體的各部分表達人神關係。例如人的心腸及肉體可以向永生上帝的呼籲（詩八十四2）；人的肚腹（bellies）能產生心靈的不安（詩三十一9）；上帝為以法蓮而心腸表達戀慕（耶三十一20）；人的骨頭在上帝面前會說話和踴躍（詩三十五10，五十一8）。在敬拜方面，舊約亦常用人身體的不同部分，表達人向上帝的禱告，例如人以肚腹緊貼地面向上帝呼求（詩四十四25）；人要屈身敬拜上帝，在耶和華面前以腳跪下（詩九十五6），人奉上帝之名舉手稱頌上帝（詩六十三4）；人用腳跳舞以感恩（撒下六14～16、21）；人以身體伏地或是面伏在地，表示對上帝的驚慌敬畏（但八17～18）。

舊約聖經作者都十分重視人身體的價值，以人身體的各部分，表明人身體與上帝關係的重要性，同時也說明了「人內在的恩悅（inward grace），需要透過人外在的身體才能展示——如此就把（思維的）神學轉化成為（感性的）讚美。」³

（三）健康與立約

在舊約裡，立約原是上帝對以色列人救贖的保證，以色列人出埃及的時候，上帝與他們立約，又頒定許多律例典章叫他們遵守。上帝與人立約，除了要求人在靈性上聖潔，更涉及人身體及生活的層面。從舊約的律例典章，我們看見不少與食物及衛生有關的條例，例如利未記就是論食物條例的經卷，為的是要讓以色列人更健康、更聖潔的過活。這種將健康、聖潔和上帝的救贖相連的立約形式，正表達救恩與健康互融。

² George G. Dawson, *Healing: Pagan and Christian* (London: SPCK, 1935), 91.

³ Robert Banks and R. Paul Stevens, eds., *The Complete Book of Everyday Christianity* (Downers Grove, Ill.: IVP, 1997), 78.

從上三方面看來，舊約中上帝與人立的約有明顯的健康含義，而在舊約時代，上帝的救贖也有強烈的救贖身體，賜人安康的含義。可以說，舊約的救贖觀念就是全人的救贖觀念。

二、從四福音看健康的全人性

四福音記述耶穌的生平事工，特別重視祂關顧人身體健康的事。四福音的作者對耶穌的認識和描述，各有不同的觀點，但他們都確定耶穌是一位醫治者，以不同的重點強調耶穌醫治人身體及心靈。例如馬可描述耶穌開始傳道時就為人治病（可一29～32），路加更說「上帝的能力與祂同在，使祂能醫治病人」（路五17）。耶穌的仇敵認為祂醫治的能力從撒但來（可三22），但耶穌親自說，這醫治能力來自上帝（太十二28；路十一20）。耶穌的醫治事工被視為上帝國度及禧年的開始（太十一5；路四19及七22）。另一方面，耶穌差遣門徒出去傳道時，也同時給他們治病的權柄（太十1），能趕出許多的鬼，又以油抹治好許多病人（可六13）。這都證明耶穌所傳的福音，是關顧人身體健康的福音。以下簡略分析四位作者的寫作重點。

（一）馬可福音

馬可記述耶穌的醫治工作共十七次之多。其中包括四次趕鬼（一3～28，五1～20，七4～30，九4～29），八次醫病（一29～31：熱病，一40～45：大痲瘋，二1～20：癱子，三1～6：手枯乾者，五25～34：血漏婦人，七31～37：耳聾舌結的人，八22～26：瞎子，十46～52：瞎子），一次叫死人復活（五21～24）。另外有三次關於醫治工作的總結（一32～34，三7～12，六53～56），可見馬可十分重視耶穌的醫治工作。

馬可藉表達耶穌擁有從上帝而來的醫治權柄，顯示祂就是那個要來的彌賽亞。馬可福音論耶穌的醫治事工，就是要實現舊約以賽亞書五十三章5節所預言，「因祂的鞭傷，我們得醫治」。所以，耶穌的福音就是全人關顧的福音，包括人的身體健康在內。

(二) 馬太福音

馬可所記述耶穌的醫治事件，馬太也有記載，不同的是，馬可比較強調耶穌和求助者的內心感受，而馬太則比較重視求助者的動機，以顯出耶穌的憐憫心腸（九35～36，十四14，二十34，十五22，二十30～31）。馬太認為耶穌的醫治，也顯出求助者必須對祂有信心。如最多論述耶穌治病的第八章及第九章，就常把祂的醫治與人的信心連在一起：

(1) 第八章1至3節，長大痲瘋者對耶穌說：「主若肯，必能叫我潔淨了。耶穌伸手摸他說，我肯，你潔淨了罷。」這是信心的表現。

(2) 第八章5至10節，耶穌稱讚那位為他僕人求耶穌醫治的百夫長說：「這麼大的信心，就是在以色列中，我也沒有遇見過。」

(3) 第八章23至27節，耶穌一方面拯救在波濤洶湧中的門徒，一方面又責備他們，在不久前才見過祂以上帝的能力醫病趕鬼，現在對主仍沒有信心。

(4) 第九章1至8節癱子的朋友，馬太形容「耶穌見他們的信心，就對癱子說，小子，放心罷，你的罪赦了」。

(5) 第九章18至22節，耶穌對那患血漏的女人說：「女兒，放心，你的信救了你。從那時候，女人就痊癒了。」

(6) 第九章28節也有類似的記述：「耶穌說，你們信我能作這事麼？他們說，我們信，耶穌就摸他們的眼睛說，照你們的信給你們成全了。」

馬太從沒說耶穌的治病工作是次要的，人身體健康並不重要，與上帝的國度無關的。耶穌一生的醫治工作大致可以分為三類：一般的醫病、趕鬼、叫死人復活。馬太福音論及治病的共十八次、趕鬼的六次，叫死人復活的三次，合共有二十七次。⁴可見馬太極關注耶穌的醫治事工。

⁴ Harold Taylor, *Sent to Heal* (Melbourne: The Order of St. Luke, 1993), 313-14.

這位上帝的僕人，受苦的彌賽亞，不但為我們的罪受害，也承擔了我們的疾病和痛苦，特別是馬太福音八章17節的意義。哈里森(R.K. Harrison)強調，這段經文的要旨是要：

正視基督的醫治的工作，並視為應驗以賽亞書五十三章4節，有關膏立上帝僕人使命的宣言。在這方面來看，馬太解釋這項先知的啟示，實是比現代一般英語版本更為正確。英語版本把這位受膏者的工作編譯為背負我們的 griefs 和 sorrows，但是在希伯來文版本裡，這節所使用的字是 diseases 和 pains (見RSV注腳)。這是把上帝僕人的工作，直接關聯到治病上。傳統上，教會解釋以賽亞書上帝僕人的信息，為基督在十字架上的受苦，如果這是正確的話，那麼，這位道成人身的主在十字架上不但要對付人的罪，同時也是要對付人的疾病和痛苦——即是說，祂的受苦與人的整全人格、身體及靈魂同有效能。基於這個基礎，我們在理論上可以呼求耶穌所完成的救贖，尋求身體的醫治和靈性的復甦。⁵

其實，馬太要表達的，是那位上十字架擔當世人罪孽的主，同時也是那位把人類的疾病帶到十字架上，並要賜人健康的主。

(三) 路加福音

路加清楚描述耶穌既是救主又是醫生，在記述耶穌傳道之初的事蹟時，他便清楚說明，耶穌就是醫生。「耶穌對他們說，你們必引這俗語向我說，醫生，你醫治自己罷」(路四23)，這可能與路加本人是醫生有關。不過，路加立即把醫生耶穌聯繫到救主耶穌上，並且在四章25至30節，記述耶穌追憶以利亞到一個外邦婦人家求助，及以利沙醫治外邦人乃縵，說上帝的教恩會因猶太人的心硬而轉到外邦人，因而激怒了當時的猶太人。卡雷爾(John T. Carrell)解釋說：

同樣，路加福音的讀者會發現，耶穌要釋放——釋放那些被撒但所壓制的(使十38)，和赦免人的罪——並且把那些活在社

⁵ R.K. Harrison, "Healing, Health," in *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville: Abingdon Press, 1962), 547.

會邊緣的人都放在上帝的恩典下，呼召社會底層的人進入上帝的國度裡。對這些在社會裡被視為多餘的人，即有病痛的人，疾病得醫治也就是他們的救恩了。（參見路七50，八48-50，十七19，十九10）⁶

另外，路加特別喜歡使用 *Sodzo* 這個字，且用在救恩與健康關係上，因為 *Sodzo* 這個字具有「安好」(well)、「拯救」(save) 和全人健康的意義。他使用這字時又有多方面含義，包括身體上的醫治，精神上的醫治及靈性上的醫治，例如：

(1) 身體的醫治：RSV 譯本如此繙譯路加福音十八章 48 節，"Daughter, your faith has made you well." 這裡的 well 一字就是 *Sodzo*，有 to heal, to cure, to make well, to make whole, to save from sickness and suffering 的意思。

(2) 精神的醫治：NEB 譯本載路加福音八章 26 至 39 節，亦把 *Sodzo* 譯為醫治，例如 "How the madman had been cured (*Sodzo*)"。

(3) 靈性及社群的醫治：RSV 譯本的路加福音十九章 1 至 10 節，把醫治與靈性相提並論，例如 "Today salvation has come to this house.... For the Son of Man came to seek and save the lost."。這裡的 save 也是 *Sodzo*，表明撒該因悔改與上帝建立正確關係，與其他人的關係因而也變得良好。

羅納德·西頓和伊迪絲·西頓 (Ronald S. Seaton M.D. and Edith B. Seaton) 認為，這種使人獲得全人健康的福音就是救恩。他說：「希臘哲學一向把人分為魂、靈、體的。但是，很明顯路加卻認為醫治人的靈、魂、體都是一樣的。對路加來說，健康就是人心靈、身體及靈魂成為一個整體。路加視此為救恩。」⁷

⁶ John T. Carroll, "Salvation and Health, Sickness and Healing in the New Testament Gospels," *A Journal of Bible and Theology Interpretation, Salvation and Healing*, vol. XLIX, no. 2 (Virginia: Union Theological Seminary, April, 1995), 131.

⁷ Ronald S. Seaton M.D. and Edith B. Seaton, *Here's Now: Health Education by Extension* (California: William Carey Library, 1975), 81.

路加福音十九章9節，耶穌清楚對撒該說「今天救恩到了這家」，及二十三章43節，耶穌親自應許那強盜說「今天你要同我在樂園裡了」兩節經文，看出在路加心中，救恩是現世性的，這當然包括人身體健康在內。如果我們細心留意路加福音的用詞，會發現路加使用「現在」和「今天」兩個詞語，特別是應用在救恩的層面上，比馬太和馬可用得更多。路加用「現在」共十四次（馬太福音有四次，馬可福音有三次），「今天」十一次（馬太福音有八次，馬可福音有一次）。⁸莫理士指出，路加經常用副詞「現在」和「今天」，是要強調救恩已經藉著基督來到。這表明路加十分注重福音現世性的意義，包括醫治、拯救人的身體，福音不只是來生的盼望。

（四）約翰福音

雖然約翰知道耶穌行了許多神蹟，但他沒有記述很多（二十一～8），只記了七個神蹟。在這七個神蹟中，三個與醫病有關（四46～54，五1～9及九1～41），一個叫死人復活（十一1～44），而這都是約翰福音獨有的記載。約翰不記述耶穌趕鬼的事，而有關治病的經文則只有六章1至2節。

約翰十分重視耶穌作為上帝兒子的地位。筆者曾以中文版聖經統計，發現在約翰福音裡，耶穌稱上帝為父最少有九十七次，而耶穌直呼上帝為父則有九次，可見約翰重視的不是耶穌的醫病事工，而是要透過記載耶穌的醫病神蹟，叫人相信「耶穌是基督，是永生上帝的兒子」。但這並非說神蹟及醫病不重要，或只是一種工具。相反，約翰正要透過耶穌的神蹟與醫病，表達祂是身體健康的主。我們可以從以下四處有關醫治的經文探討。

甲、大臣的兒子（四46～54）

這段經文的主旨，要表明耶穌的醫治與人信心的關係。約翰希望讀者明白，信心的對象不是神蹟奇事，而是生命的主；正如49至

⁸ 莫理士：《路加福音》，頁39。

53節裡的耶穌就是生命之主，那大臣及其全家都因而信了耶穌。那是說，耶穌是健康的主、身體的主，也是生命的主、罪人的主。

乙、畢士大池旁的瘸子（五 1～18）

約翰用第五章全章記這事，又引述耶穌一段頗長的話，最終希望猶太人認識耶穌是永生上帝的兒子，「為要叫你們得救」（34節），可惜最後事與願違，反招致猶太人的抗拒。不過，我們必須問，為何約翰以人的健康或疾病連於得救這事？又為何不用直接對話或其他方式，像撒瑪利亞井旁的婦人或尼哥底母與耶穌對話般？這豈不正反映出耶穌十分重視人的健康嗎？

丙、生來瞎眼的人（九 1～41）

第九章全章，仍以蒙醫治的人的認信為主旨。「主啊，誰是上帝的兒子，叫我信他呢？」（36節）然而，身體健康不等於靈性健康，人可以身體殘疾，卻仍因信獲得靈性上的健康；相反，那些身體健康的猶太人，雖然看見耶穌醫好了瞎子，卻沒有有健康的靈性認識耶穌就是永生上帝的兒子，成了心靈瞎眼和不健康的人。

丁、拉撒路的復活（十一 1～44）

這又是一段頗長的記述，主旨為耶穌就是復活與生命之主。耶穌叫拉撒路從死裡復活，說明耶穌重視人的生存勝於死亡，同時說明耶穌就是健康之主。

三、從使徒時代看健康的全人性

耶穌這種全人的健康觀念一直延伸到初期教會，只是後來保羅把這種身體健康的全人意義，轉移到形而上的神學議題，且似乎有意貶低人身體健康的重要性，例如他說：「操練身體，益處還少，唯獨敬虔，凡事都有益處」（提前四 18）。但這並不表示整個初期教會否定身體健康的重要性，從使徒行傳，我們仍可看出眾使徒關注身體健康。

(一) 在人身體上的疾病

- (1) 彼得醫治生來瘸腿的人 (使三 1 ~ 10) ；
- (2) 亞拿尼亞醫好保羅的眼瞎 (使九 17 ~ 19) ；
- (3) 彼得醫好癱子以尼 (使九 32 ~ 39) ；
- (4) 保羅醫好路司得的瘸子 (使十四 8 ~ 11) ；
- (5) 保羅醫好部百流父親的熱病和痢疾 (使二十八 8) 。

(二) 趕鬼

- 保羅在腓立比趕出附在使女身上的鬼 (使十六 16 ~ 18) 。

(三) 叫死人復活

- (1) 彼得叫在約帕的大比大 (多加) 從死裡復活 (使九 36 ~ 41) ；
- (2) 保羅叫特羅亞的少年人猶推古從死裡復活 (使二十 9 ~ 12) 。

(四) 使徒對群眾的醫治

- (1) 彼得醫治耶路撒冷街上的群眾 (使五 15 ~ 16) ；
- (2) 腓力在撒瑪利亞醫好癱瘓的和瘸腿的人 (使八 6 ~ 7) ；
- (3) 保羅在以弗所醫好有病的人 (使十九 11 ~ 12) ；
- (4) 保羅在米利大島上醫好有病的人 (使二十八 9) 。

(五) 其他可能與醫治有關的記述

- (1) 使徒又行了許多奇事神蹟 (使二 43) ；
- (2) 主藉使徒的手行了許多奇事神蹟 (使五 12) ；
- (3) 司提反在民間行了大奇事和神蹟 (使六 8) ；

(4) 主藉保羅與巴拿巴的手在以哥念施行神蹟奇事（使十四3）。

保羅曾明說，醫病是聖靈的恩賜（林前十二9）；雅各叫人可以奉主的名用油為病人禱告，並強調「出於信心的祈禱，要救那病人，主必叫他起來。」（雅五14～15）；約翰寫信給該猶，誠心祝福他「我願你凡事興盛，身體健壯，正如你靈魂興盛一樣。」（約叁1～2）；甚至啟示錄也說十二棵生命樹的葉子「乃為醫治萬民」（啟二十二2）。

其實，保羅的神學也建立在身體（the body）這觀點上。羅伯遜（John A.T. Robinson）指出：

人身體的觀念是構成保羅神學觀念的主旨，這看法一點也不言過其詞。身體（Soma）這字的密切意義，連繫所有保羅思想的主題。我們是從這個犯罪與取死的身體被拯救過來；我們透過祂的身體，即是教會，結合起來；我們在聖餐中透過祂的身體而得營養；靠著自己的身體，我們展示在基督裡的新生命；我們的生命目標是要藉著身體的復活，成為耶穌榮耀身體的樣式。在此，除了有關上帝的教義這部分外，所有主要的基督教教義——人論、罪惡論、道成人身及基督受苦論、教會論、聖禮、成聖及末世論，都是與身體有關係的。⁹

由此看來，使徒時代的教會並沒有否定人身體及健康的重要性，而保羅對人身體的貶抑，相信跟他當時要處理諸如諾斯底派（Gnosticism）思想中的享樂主義有關，因此他強調敬虔的重要，把救恩的問題提升至教義與神學的層面。

四、從耶穌基督的道成人身看健康的意義

新約中有關健康的觀念，與道成人身的教義息息相關，如果耶穌沒有健康的身體，他就不能承擔我們的憂患和疾病，更不能背負十字架，完成對人類的救贖。但是，耶穌的健康又是怎樣的一回

⁹ John A.T. Robinson, *The Body* (London: SCM Press, 1977), 9.

事？以下簡略論述耶穌基督的道成人身，對人的健康所具的神學意義：

（一）道成人身說明了身體是信徒成聖的實體 (reality)

今天仍有一些傳統教會認為身體是次等的、屬世的，忽視身體在成聖功夫上的意義。這種想法是道離人身 (EX-carnation)，叫人貶低身體的價值，與耶穌基督道成人身 (IN-carnation) 的目的剛好相反。考克斯 (James L. Cox) 指出：

基督教的教導是上帝自己以身體成人，這正告訴我們，上帝以自己連繫在身體上這種觀念，表達人性的全部意義。人具有身體性，這是要達成人之為人的潛能，是以另一種方式為教恩下定義。所以，上帝的道成人身宣告了人是有身體性的，而我們此生的實在又是我們成聖的中心，使我們學習與上帝、鄰舍、環境及我們自己生活在正當的關係上。¹⁰

因此，上帝在耶穌基督裡的道成人身，就是要確立我們人身體的健康與屬靈生命的互動關係及成聖的基礎。

（二）道成人身是身體苦難病痛的最後依據 (the ultimate claim)

耶穌基督道成人身的教義，可以為人類提供苦難的依據。以賽亞書五十三章 5 節論及這位受苦的義僕，不獨為世人的罪孽壓傷，同時更擔當世人的憂患，背負人的痛苦與疾病。所以，這位在十字架上受苦與死亡的耶穌，正是有血有肉的上帝，並且同時把人的疾病與憂患一同釘在十字架上。如果耶穌的肉身受苦不是有血有肉的，那麼，我們為疾病所受的痛苦，為苦難所流的眼淚就沒有意義了。耶穌在肉身受苦，正表明上帝對人身體的關注。

¹⁰ James L. Cox, "Health and Salvation as the Ethical Ideal," *Journal of Religion and Faith* (London: Institutes of Religion and Health, 1983), 3:10.

(三) 道成人身有助人的自我實現 (self-actualization)

上帝以有血有肉的身體向人顯明自己，並且以肉身實現救恩的工作，幫助人明白以身體為媒介認知一切的重要性，因為道成人身除了說明上帝用身體完成對人的救贖外，同時也說明人在世上要靠類這屬土之靈認識上帝、體驗萬事萬物及實踐真理，因為沒有身體就沒有以上的可能性。人在世上，惟有透過他的身體才能與上帝、鄰舍、環境、及自己溝通，建立正當關係。即是說，人在現世必須透過身體，才能體驗自我，與上帝建立的關係。

(四) 道成人身說明人自己的身體就是人本身，人本身也就是他的身體 (embodiment)

不論舊約或新約的人觀，都清楚表明人與他的身體有不可分割的關係，因為談健康而不談身體是沒有意義的。正如惠勒魯賓遜 (Wheeler Robinson) 指出，人「不是靈魂投胎，成為肉身；乃是靈氣吹進身體，成為活人。人不是擁有身體，他就是身體。」¹¹ 人原是「不可分割為靈、魂、體，或靈魂與身體。人原是一個徹底的整體 (a radical unity)，是一個「自我」(self)。所以，人並不擁有一個身體。我就是身體 (I am my body)。這方面以約翰·魯賓遜 (John A.T. Robinson) 在 *The Body* 一書的主張為代表，另外溫德爾的 *I Am My Body* 也如此說。約翰·魯賓遜的論點是：在舊約中根本就沒有與新約希臘文「身體」(soma) 的同義字，在七十士舊約希臘文譯本，與之比較接近的是「肉體」(flesh) 和「身體」(body) 這兩字，而希伯來文用的是 *basar*。所以，保羅論及人肉體 (flesh) 和身體 (body) 的含義是沒有分別的，兩字同以希伯來文 *basar* 為根據，形成保羅身體神學 (body theology) 的基礎。

不過，近代學者埃里克森 (M.J. Erickson) 提出另一種人觀，就是「有條件的全人觀」(conditional unity)。這觀點相信人在正常的狀態時具有物質的整全 (the normal state of a human is as a materialized unitary being)。換言之，人不是一種混合體 (mixture)，而是身體與靈

¹¹ Quoted in John A.T. Robinson, *The Body*, 14.

魂的調合體 (compound)。這種調合形成是可以分開的，例如死亡可以把身體的物質性消失，但人的靈魂仍是存活在一種居間的時間，這就是樂間或陰間，直至人復活的日子。¹² 基於本文不是討論基督教的人觀，在此不贅。¹³

滕近輝就近代教會對健康的觀念作出五種不同的分析：

(1) 傳統基督教信仰視人身體的健康及對疾病的醫治跟上帝的救贖沒有關係。

(2) 肯定上帝對身體的醫治是祂救贖的計劃中，但要加上時間的因素，即要等到主再來時才得以成全。

(3) 主張上帝對身體的醫治是祂救贖計劃的一部分，但將之置於次要的地位。這就是說，身體的醫治跟罪得赦免相比仍屬次等。雖然如此，醫治卻是上帝全備救贖的一部分，不應被輕視或忽略。在神學與實踐上應肯定其地位。

(4) 上帝非常重視祂給人醫病的恩賜，因此應將之發揚光大。所以主張舉行神醫大會，並視此為教會的重要戰事。這是靈恩派的路線。

(5) 時代主義的神學路線認為神醫是國度性的，所以現時暫不存在。¹⁴

滕近輝認為，今日一般教會忽視上帝對人身體的醫治，使我們對全人健康存負面認識，這是因為教會既沒有足夠的教導，又恐怕與靈恩運動拉上關係。他說：「今天教會不夠注重神醫治疾病這件事，在這件事上信心的操練也不夠。我們需要對神的醫治有更強的信心，有更多的實施。讓我們更多的接受神對身體醫治的恩典。」¹⁵

¹² M. J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker, 1989), 555-56.

¹³ 有關「身體」(The body) 一詞的討論可參 John A. T. Robinson, *The Body*; Moltmann-Wendel, *I Am My Body*。

¹⁴ 滕近輝：〈神的醫治〉，《中國神學研究院通訊》，第129期，頁1。

¹⁵ 滕近輝：〈神的醫治〉，頁1。

筆者同意陸近輝的評論，不過他並沒有指出這五種路線的強弱程度。這五種路線中，除了第三項的靈恩派路線著重神醫外，沒有一項強調人現世性的身體需要，與靈魂的拯救同是上帝救贖的內涵，有同等重要的地位。今日教會講及上帝的救贖時側重於罪的赦免上，疏忽人的身體需要與上帝的關係，這實在很不幸。這種現象自教父時期已存在至今，可幸的是近代神學家已看到這個危機，並作出了強烈的呼籲。以下是近代五位神學家對這問題的回應。

五、從神學角度看健康的意義

筆者刻意選取五位自由派神學家的觀點，進一步探討全人健康的神學意義。筆者對教會及神學上分為福音派和自由派有點保留，所謂自由派或福音派教會，在信仰上都會有所偏差。例如時代派 (dispensationalism) 將人類歷史劃分為七個時期，按此說法，到今日主應已再來了；當然，自由派教會的神學立場也有他們的偏差。現在姑且這樣分類，不是要自我挖苦，而是有感於福音派中人往往較難看到自己的問題所在，並且多採取護教式的自辯批判別人，缺乏虛心反省。照筆者所認識，在教會書坊很難找到一本既有福音派背景，又能自我批判貧窮人福音事工的中文書籍（但願筆者的觀察是錯的，也希望這樣不會說得太重）；故此，筆者甘冒被誤會的危險，試從他人的批評認識自己的問題所在，希望能為貧窮人福音事工開闢一條小徑。

（一）田立克 (Paul Tillich)

田立克認為，健康的人是在生之勇氣下，接受上帝為最終極關懷，從而成為一個新人 (a new being)。不過，他同時認為我們很難為健康下定義，我們所能作的，是探討存在與健康的意義 (the meaning of health)。他提出健康的六個幅度：

- (1) 機械性的幅度 (mechanical dimension)
- (2) 化學性的幅度 (chemical dimension)
- (3) 生物性的幅度 (biological dimension)

(4) 心理性的幅度 (psychological dimension)

(5) 靈性的幅度 (spiritual dimension)

(6) 歷史性的幅度 (historical dimension)。¹⁶

田立克又認為，健康就是人在生命的自我肯定 (self-identity) 及自我改變 (self-alteration) 中的自我實現 (self-actualization)。因此，人若要能實現自我，他或她就必須在以上健康的六個幅度中進行以下三種進程：

(1) 在核心的原則下自我整合 (self-integration under the principle of centeredness)

(2) 在成長的原則下自我創造 (self-creation under the principle of growth)

(3) 在莊重的原則下自我超越 (self-transcendence under the principle of sublimity)¹⁷

田立克更認為，信仰對人身心靈各方面的健康，都有相輔相成的意義，以達致終極關懷的結果。他說：

因此，在整個人的某些因素，基於外在或內在的原因而有所分裂的時候，當然可以要求醫術上的幫助。無論是肉體上的疾病，或是精神上的疾病都是如此。它們與終極關懷的治療是沒有衝突的。很明顯的，醫術——包括精神病的治療，也是不能使人的人格完整的；只有信仰才能完成這一點。由上述的分析可見，這兩種不同的健康性能的矛盾就可以消除了。¹⁸

所以，人的靈魂體與信仰的關係是互動的。¹⁹ 田立克更把因信稱義這個基督教的基本救恩教義，解釋到心理治療上。他的名句

¹⁶ Paul Tillich, *The Meaning of Health* (California: North Atlantic Books, 1981), 165.

¹⁷ Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. III (London: Nisbet, 1968), 30ff.

¹⁸ 田立克著，嚴鶴年譯：《信仰的能力》（台北：東南亞神學院協會，1964），頁85。

¹⁹ Paul Tillich, *Dynamic Of Faith* (Harper: New York, 1957), 106. "Faith, therefore, is not a matter of the mind in isolation, or of the soul I contrast to mind and body, or of the body (in the

「你已經無條件地被接納了！」展示出因信稱義的心理治療功能。田立克曾說：

當保羅處在與人、與自己、與上帝最大的分隔時，耶穌以基督的形象向他顯現。於是保羅發現自己雖然被拒絕卻已被接受 (accepted in spite of his being rejected)。當他發現自己被接納時，他就能接納自己，也因此能與他人和好。當恩典震撼了他，也充滿著他時，他才能與本來他隸屬卻又是完全陌生和隔離的「主」重新合而為一。²⁰

田立克用心理學解釋因信稱義，就是要說明人的健康與上帝有緊密關係。他同時指出，英文 salvation 一字在拉丁文是 salvus，含有健康 (health) 和整全 (wholeness) 的意思，可以用在有關的治療意義上。他又直接把健康與救恩相連，並指出兩者的關係：

就救贖的原本意思 (salvation 一字來自 salvus，即痊癒) 以及我們的現況而言，將救贖解釋為「醫治」可能已是足夠。疏離的狀態既是生存的主要性，以上的解釋可與此符合。在這意義上，醫治的意思就是使疏離的重新復合，使分裂的找到核心，以及使人與神，與世界以及與自己之間的分割關係得以復合。²¹

田立克認為健康與政治也有關，這就是政治上的健康 (The political dimension of health)。²² 一國的人民若能活出人性上的良知，意識到自己的有限性，和自身所代表的無限性的意義時，政治健康就可以出現。儘管不同意田立克這種存在主義觀點，但是我們不得不承認，他這種存在主義的救恩與健康觀，正把歷代傳統基督教所

sense of animal faith), but is the centered movement of the whole personality toward something of ultimate meaning and significance."

²⁰ 溫偉耀：〈你已經無條件被接納了！——田立克「因信稱義」的心理治療涵義〉《中國神學研究院期刊》，第2期（1987年1月），頁78。

²¹ 田立克著，溫偉耀譯：《系統神學》第二冊，頁212。

²² Paul Tillich, *Ultimate Concern* (New York: Harper and Row, 1965), 55. "If the national consciousness is humanized and becomes aware both of its own finite validity and the infinite significance of what it represents, even though ambiguously, a nation can become a representative of the supranational unity of mankind, which is in religious language the Kingdom of God."

失去的全人健康觀念及實踐，重新放回基督教神學議題裡，這點是較少人留意的。

（二）巴特 (Karl Barth)

巴特認為，健康就是人具有作為人的意願 (the will to be as man)。人只有在這種新人，或人之為人的整全狀況裡才能明白健康的意義。所以，人的健康不能以身體功能為標準，而應以人的意願 (will) 為準。就是身體有病痛或殘疾的人，只要他有積極追求健康的意願，就可被視為健康的人。巴特指出：

健康就是一種使人能成為人的力量。這種力量透過人本身的才能、活力與自由的形式，在心理上和生理上運作而存在。這就是人唯一存在的功能。我們可以，也應當有這種成為人的意志。所以，我們不是只尋求身體上的健康，而更要達成人所以為人的意義。那是說，我們要做人，不是要做動物或是植物，不是做樹林或石頭，不是成為某種物件、或一種概念上的樣本。人之為人必須能滿足他本能的需求、理性的運用、自我的忠誠、自我有限的認識，以致可以在工作與知識上作出自我的抉擇，更重要的是他在上帝及與他人的關係中，能作出自由的行為。我們可以，也應當有追求成為人的意志。在健康這問題上，我們必須區別靈魂與身體，但這並非要把身體與靈魂分家，因為身體健康的人與有病的人本質上都是一樣的……。因此，在人類各個健康階段裡，我們要回答的問題是「你要痊癒麼？」，而不是「你想四肢健康，或是沒有病痛麼？」²³

巴特指出，我們若要有作為人 (to be man) 的健康身體，就要重視醫生的專業知識，因為醫生能以他的專業給我們在身體或心理上，又或是其他病痛作客觀的診斷。²⁴

²³ Karl Barth, "The Will to Be Healthy," *On Moral Medicine: Theological Perspective in Medical Ethics*, eds. Stephen E. Lammers and Allen Verhey (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987), 6-7.

²⁴ Barth, "The Will to Be Healthy," 8.

巴特同時認為，雖然醫生有專業知識，卻不可能是唯一的醫治者，故宗教上的醫治也不容忽視。他指出馬可福音五章26節，醫生與這位患血漏婦人可能存在負面關係，因為這婦人「在好些醫生手裡，受了許多的苦，又花盡了她所有的，一點也不見好，病勢反倒更重了。」醫療在促進人的健康上有其極限，如果醫護界不承認這極限，反會成為人類健康的敵人。總括來說，巴特的健康觀不是功能式的，而是質存性的。人的質存性不能離開上帝而存在。所以，健康（包括個人及社群的健康），全都屬於上帝。

（三）溫德爾 (Elisabeth Moltmann-Wendel)

人就是他或她的身體，這是女神學家溫德爾的整全人觀。然而，身體 (the body) 對作為人又有甚麼意義？她解釋：

身體不是功能器官，既非性域亦非博愛之城，而是每個人成人的位置。在這個位置上，身體的自我與自己相遇，這相遇有快感、愛，也有脾氣。在這個位置上，人們互相被喚入生活。身體不是一個永恆精神的易逝的——在死的軀殼，而是我們由之為起點去思考的空間。一切認識都是以身體為中介的認識。一旦思想充滿感性並由此富有感覺，就會變得具體並對被提高的抽象有批判性。……我們需要一種新的思想系統，它既錨在生理的路上，也錨在社會政治的整體上。……身體不是私人性的表達，而是一個政治器官，是宇宙的和社會的實在之鏡像，反映著人的病相、毒害和救治過程。在身體這個位置上，人們可以審美地、社會地、政治地、生態地經驗世界。²⁵

溫德爾指出，我們需要把人還原到身體化 (embodiment) 這種人觀上。她認為，傳統的人觀視人的身體為次要及罪惡的導體，這是奧古斯丁神學的原罪論所導致的，²⁶ 應當重新檢討。

²⁵ 音之：〈談溫德爾的女性主義神學〉，《二十一世紀》總第23期（1994年6月號），頁79～80。

²⁶ Wendel, *I Am My Body*, 104: "Embodiment as a Christian topic prompts mistrust of a Western Augustinian theology which begins with the fall instead of creation and the pleasure which God took in this creation."

奧古斯丁神學的原罪論，使我們把上帝的救恩放於法庭式宣判 (forensic judgement) 的前提下，失去了救恩給予人喜樂的含義。她解釋說，如果我們能從上帝的創造開始，把人身體化，我們就能對身體找出新的意義：

與其是傳統上法庭式語言的救恩，人身體化 (embodiment) 卻是要尋求有關聖經對得救、痊癒的新或舊的形象，尋求符合人身體及身體節奏的身體世界概念，和尋求促進人類的醫治能力，從而把人類結合起來。將人身體化，也要嘗試恢復影響人身體的古代禮儀，塑造出新的模式，把我們引進宇宙的和諧與歡愉。²⁷

溫德爾的身體觀以創造論為出發點，非以原罪論為主導，並且從人的健康或疾病（包括道德上，生活上，和宗教上）的角度，衡量人之為人的意義。借用宗教術語，這就是全人健康與救贖的意義。

（四）潘霍華 (Dietrich Bonhoeffer)

從潘霍華怎樣定義人，可見於他對健康的看法。他在 *Creation and Fall* 一書說：「人原就是他的身體。人是一體的。人就是他的身體，正如基督完完全全的就是祂的身體，正如教會是基督的身體一樣。人否定他的身體，就是他在這位創造的上帝面前否定自己的存在。」²⁸

與此同時，人的身體與自己的靈魂又是分不開的，並且只有人才能意識到，他是同時擁有身體與靈魂的受造物，這是其他受造物所沒有的。他認為這個大地的泥土不是被咒詛的泥土，而是上帝賜福的土地，因為大地是上帝創造的，人也是由大地的泥土造成的。²⁹ 所以，上帝要透過所創造的人，和人的身體榮耀祂自己。潘霍華說：

²⁷ Moltmann-Wendel, *I Am My Body*, 105.

²⁸ D. Bonhoeffer, *Creation and Fall* (New York: Macmillan, 1959), 46.

²⁹ Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 46.

人作為人不能沒有上帝的靈在其中的。為人的意思是，人在聖靈裡透過身體存活。人沒有身體就不再是人，沒有靈魂的也是如此。身體是靈魂存在的形體 (the existence-form of spirit)，正如靈魂是身體存在的形體 (the existence-form of body) 一樣，但只有人才能意識到身體與靈魂的存在。……人的身體藉著上帝的靈才能存活，這是身體的主要本性。上帝在身體上，即是在人身體這種獨特的形體上榮耀自己。因此，上帝要回到人這個已被破壞的身體上。在耶穌基督裡，祂進入了身體、進入受傷的人當中，又進入聖禮的身體和血當中。……人照上帝的形象而被造，有上帝的形象，不是不願有沒有身體，而是正因為有身體的缘故。³⁰

由此可見，潘霍華主張人是整全的，靈魂與身體不能分割。他又說：

那麼，你認為聖經對於健康，幸福，活力談得很少嗎？其實舊約聖經並不如是。介乎上帝與人幸福之間的神學領域，在我看來就是恩典。的確，舊約並沒有注意到幸福本身，但卻極為關心上帝的恩典，這同時也包括地上一切的恩典。在這恩典裡全地上的生命都被認為屬於上帝的，而祂的一切應許都包括於其中。³¹

但是，上帝的恩典不是抽象的恩典，而是活生生的恩典，是包括人身體健康的恩典。潘霍華更堅信耶穌肯定人的健康與救恩有關。他說：

不錯，基督致力關顧人類社會的淪落如妓女和稅吏等，但並不單單是這些人，祂還關懷人本來的情況。祂從不懷疑人的健康、精力或幸福，不會視這些福澤為罪的果實。否則祂為甚麼要醫治病人，並使軟弱的得到剛強呢？³²

³⁰ Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 47-48.

³¹ 潘霍華著，許雲璈譯：《獄中書簡》（香港：基督教文藝出版社，1977），頁148。

³² 潘霍華：《獄中書簡》，頁132。

潘霍華認為耶穌的救恩與健康，結合到最高峰之處就是十字架，因為耶穌的死不但除滅了人的罪，同時也承擔了人的疾病。所以，耶穌的醫治事工，與祂十字架的救恩息息相關。他說：

疾病和痛楚是這個犯罪墜落世界的一種定律。人若在這特殊情況下，經驗到這種因始祖墜落帶來的苦痛，就成了耶穌昔日為人類在十字架上承擔疾病，甚至被人掩面不看的形象（賽五十三章）。「祂代替我們的軟弱，擔當我們的疾病。」（太八17）。那是說，耶穌所擔當的，也是祂要拯救的。祂的醫治與魔術無關，因為魔術不會叫人得醫治。十字架是耶穌醫治的先設條件，因為祂的醫治，表示出祂接受和承當了人軟弱中的疾病，祂會在十字上承當的軟弱。所以，只有這位被釘在十字架上的耶穌才是醫治者耶穌。³³

（五）夏拉加斯 (Stanley Samuel Harakas)

東正教看人的身體與上帝的形象是分不開的，因為上帝創造人，是要人榮耀祂自己。但人怎樣榮耀上帝？在東正教看來，人要在滿有人性的生命中活出上帝的形象，邁向生命，達成生命的目標。所以，耶穌基督的拯救不只是叫人戰勝撒但、罪惡和靈性死亡，更是要幫助人戰勝肉體的病痛苦楚，為的是叫人達成人之為人的豐實人性 (the fullness of humanity)，而這種豐實人性又不止於人的身體，乃至於宇宙性的實現，包括人與上帝、他人他物 (human and subhuman)、光明、良善、真理、人身體與靈魂各方面的安康 (well-being)。對東正教來說，這就是 theosis，中文即是活出上帝的形象 (God-likeness)。³⁴

東正教神學家夏拉加斯指出，這種 theosis 不是抽象的屬靈觀念，而是與人身體息息相關的。例如在東正教的禱文裡，上帝不只被稱為創造人身體與靈魂的主，祂同時也是人的醫生，所以他們稱

³³ D. Bonhoeffer, *Spiritual Care*, trans. Jay C. Rochelle (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 56.

³⁴ Stanley Samuel Harakas, *Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition* (New York: Crossroad, 1990), 27.

上帝為「我們身體與靈魂的醫生」(the Physician of our souls and bodies)。他說：

在東正教的傳統中，人的身體密切地連繫人生命的靈性層面。人的身體有永恆又持續的意義，這種密切連繫不單是因為人身體為上帝所創造並且會復活，更是在人的現世生命中，因為人可以在（好）像上帝更新力量的生命中充分地享受到這種連繫。³⁵

東正教這種重視身體與靈性一致的信仰，可以追溯到初期教父的傳統。例如亞力山大教父，也是耶路撒冷的主教區利羅 (Cyril of Alexandria) (主後444) 就主張：人的身體是人性整體的永久及基本方面 (the body is a permanent and essential aspect of the whole human nature)，以致人可以見到上帝造人的目的完成——有祂的形象。³⁶換言之，在東正教看來，救恩不只從某些人物或事物而來的，而更為某些人物或事物而存在的 (Salvation is not only from something; it is for something as well)。救恩不只是從上帝而來，而更是為了人身體的健康而存在，好叫人能透過身體及有血有肉的生活，有上帝的形象去榮耀上帝。

六、小結

從分析健康和有關的字義徵引，以聖經的實例解說申論、道成人身的神學意義，以及田立克、巴特、溫德爾、潘霍華和夏拉加斯五位神學家的觀點，可證實身體健康是全人的健康。因此，耶穌基

³⁵ Harakas, *Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition*, 33.

³⁶ Stanley Samuel Harakas 指出，區利羅教父這種身體觀是東正教的核心信仰。他說：

"Thus, over a millennium and a half ago, Cyril, bishop of Jerusalem, taught his new converts a series of truths about the body which have remained 'core teaching' for Eastern Orthodoxy: the body is not alien to God; the body is not in itself a cause of sin; the soul uses the body for good or for evil and may thus be not only a mere tool but a temple as well; the body is a permanent and essential aspect of the whole human nature; as a result it shares in the God-likeness to which human beings are called; and consequently, one has a responsibility to care its well-being and health." Harakas, *Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition*, 33-34.

督的福音原是全人救贖的福音，包括人的身體與靈魂，而我們關顧人身體上的需要，正是履行福音的要求。只是今日一般教會，仍把傳福音與社會服務分家，並往往以社會服務為福音工具。所以，我們必須在這項重大的命題上作反省。

在關顧貧窮人的福音事工上，如果耶穌基督都承認人身體具有上帝救贖的目標，今日教會又豈能忽視貧窮人身體上的需要？我們的教會生活，豈只重視個人靈修、讀經和祈禱？我們的信仰又豈只是一種無土、不入世的信仰？傳統的靈修怎能局限在個人修行，及教會的四幅牆內？如果我們確信耶穌的救恩是全人救恩，那麼我們的靈修生活，也必須是全人的靈修生活。全人的意義不只是個人關注自己身體的健康，更重要的是實踐愛上帝、愛鄰舍。在下一章，筆者會介紹德蘭修女把個人靈修與服務貧窮人合而為一的靈修——修靈明愛，並藉此指出香港中產教會落實關顧貧窮人的福音事工，是可能又需要實行的。

100

第七章

對香港教會貧窮人福音事工的反思



一、活出牧臨 (Pastoral Presence) 的福音

今日華人教會必須學習耶穌基督的道成人身，把昔日有血有肉的耶穌重新展示在貧窮人面前。教會必須謙卑在貧窮人面前，承認我們過往疏忽他們的罪過，並且甘作貧窮人的僕人，甘為貧者，又甘與貧窮人結盟。其實，今日香港的中產教會向貧窮人傳福音的困難之一，正是不知如何入手，特別在教會文化與價值觀念上。例如在地方上，中產模式的教會肯開放堂址給貧窮人使用嗎？這可能不是不願意的問題，而是因著文化差距，崇拜及禮儀的模式，語言交流方式，以及服裝舉止的差異等等，使兩者之間產生隔膜、陌生感，甚至抗拒感，貧窮人更會產生很重的自卑感。所以，不少中產信徒視這為知其必須為，卻又不能為的福音事工，結果只能在經濟上支持一些基層福音事工機構，或間中參與群體義務工作，而肯真正全時間委身貧窮人的卻很少。龐尼路 (Jose Miguez-Bonino) 指出，「由於神學背向現實，神學變得愈來愈難以理解。我們的教會生活也使得上帝難以理解」。¹

今日香港的教會，把自己鎖定在中產階級的時空位置上，並且以中產階級的前設、價值觀念、傳統文化及教會的道德規限審視一切，包括貧窮人在內。結果是有兩個可能性，一是在這種時空的社會定位上自我陶醉，在有形及無形的四幅牆內過其特有文化的生活。把因信稱義當作護身符，拒絕行義及成義，忘記了教會也必須像耶穌道成人身一樣，特別活在貧窮人中，虛己作他們的僕人，叫教會能進入貧窮人群體內，牧養並協助他們建立教會。我們暫且稱這種基層福音事工為「牧臨」的福音工作，更正確的說，應是道成人身的福音事工。

甚麼是牧臨的福音？以下筆者用三位從事貧窮人福音事工的天主教先行者為例加以說明，他們分別是盧雲神父 (Henry Nouwen)，德蘭修女 (Mother Teresa)，及拉丁美洲解放神學之父古迪阿斯 (Gutierrez)。他們在貧窮人福音事工上，各有獨特之處，但都有一個

¹ 龐尼路 (Jose Miguez-Bonino) 著，何麗嫻、黃美玉合譯：〈從貧窮人掙扎處境中做神學〉，《思》第21期（1992年9、10月號），頁4。

共同點，就是強調俯就貧窮人，臨在貧窮人當中，把耶穌的福音還原為有血有肉的福音事工。筆者引用這三位天主教人士，並非否定更正教，甚或是福音派在這方面的貢獻；筆者亦深信歷史上，不少更正教的宣教士或傳道人為貧窮人所作的不下於上述三位。只是，按筆者所能搜集的資料，找不到有更正教人士，就這方面作有系統和深度的神學研究與反省。再者，若他們可取之處，我們豈不更當謙卑效法嗎？

(一) 甘作僕人的契機 (Servanthood among the Poor) —— 盧雲

強者不能沒有弱者，弱者也不能沒有強者，他們之間是互相依賴的。同樣，中產階級人士不能沒有貧窮人，貧窮人當然也不能沒有中產人士。對中產教會而言，這是更明顯不過，貧窮人可以教導我們許多寶貴功課，是在書本或教會生活裡不一定可以學到的。例如貧困與苦難的體驗，或被人和不義的社會制度所欺壓，甚或因貧困而感到做人無奈等感受，都只有在與貧窮人互相依賴關係裡，才能充分體會。盧雲神父就是真正實踐者。他說過以下幾段很有意思的話：

苦難大眾更幫助我們從群體、社會的角度去重新發掘怎樣才是謙卑、信實、順服和聖潔。……真的，人類的每個痛苦和喜樂，沒有一樣是主耶穌未曾經歷過的。就是因為這原因，我們便能夠透過十字架的窗戶去觀看世界、去面對人類的憂患這個殘酷的事實，而不被絕望所吞噬。……當我們讓這受苦基督的形象在心裡孕育成長時，服事這些貧窮和被欺壓的人就變得實際和可能了。因為在這時，我們才能夠真正地聽到、見到和摸到那位住在我們裡面、又貫乎我們之中的主！……一個人除非甘心自滿混水，除非冒受傷的危險，甚至冒慘遭毀滅的危險，是不能幫助任何人的……誰能不冒被火的灼傷的危險而把一個孩子從火中的房子裡救出來呢？要不是冒自己心中也會起相似的痛苦感覺，甚或失去寶貴的內心平安的危險，誰又能靜聽一個孤獨和失望的人的傾訴呢？簡而言之，誰能不受苦而把苦難

消除呢？領導者最大的錯覺就是以為從來沒有到過沙漠的人能把人從沙漠裡領出來。²

另外，熟悉盧雲神父的溫偉耀認為：

所謂「互相依賴」的服侍，就是我們這些去從事服侍（人）的，自己先要自覺地肯認自己也是有罪、破碎和脆弱的人。我們去關懷，也讓被服侍的一群有機會關懷我們；我們去了解他們，也要讓他們有機會去了解我們；我們去饒恕，也需要被他們饒恕；我們去愛，也要學會被愛。因為真正去醫治和賜生命的是神自己，而不是我們。³

由此看來，如果今日香港的中產階級教會，不好好的把握機會向貧窮人學習，透過服務他們，認識自己的貧窮，這才是我們的損失。

（二）甘為貧者的契機 (Voluntary Poverty)——德蘭修女

人能甘為貧者，並且甘心去愛和服侍，特別那些貧窮人，他或她必會是最富有和最快樂的人。德蘭修女就是其中一位。她不但甘為貧者，更是甘為傷者。她因愛貧窮人受到不應有、甚至不公義的創傷，使她能更明白耶穌的愛，更知道怎樣去愛，這就是她偉大的地方。以下是她怎樣透過簡樸生活，服務窮人，反使自己靈性豐盛，生命充滿光輝的心路歷程。這豈不正是今日香港中產階級教會所強調，信徒天天靈修的目標嗎？但問題似乎不在靈修上，而在於我們是否真的肯實踐甘為貧者的生命。德蘭修女甘為貧者的力量是愛，但她的愛不是口頭上的愛 (lip service love)，而是生命受傷的愛 (love that hurts)。

甲、成傷的愛心

德蘭修女清楚明白，一個人修煉個人的靈性，目的就是愛上帝和愛人，所以，愛是修靈的果子。但愛不只是浪漫溫馨的情懷，而

² 溫偉耀：《無能者的大能》，（香港：卓越書樓，1993），頁43、49、50及51。

³ 溫偉耀：《無能者的大能》，頁52。

是要付出代價，甚至叫人傷心的。德蘭修女這種愛的觀念看似十分漠零和苦行，但對她來說，這正是喜樂的源頭。她認為，這種成傷的愛所產生的不是痛苦，是真正的滿足和喜樂。她說：

苦難本身原不是甚麼，但與基督一同受苦難，卻是一件奇妙的禮物……接受苦難，與基督一起承當，這就是喜樂。記著：基督受難的終結，就是基督復活的開始。所以，當你內心感到因基督而受苦難時，同時也去記取那必會來臨的復活——就是復活節的歡愉。⁴

我們由此可見德蘭修女的靈性不像時下個人化、靜態和純感性的思維。這不是說她不重視靜態的靈修，相反，她十分重視天主教的聖事，特別是聖餐對她的幫助。我們從她一生服務窮人，特別是她關心那些被人遺棄者的歷程，可以看出她怎樣體會愛的危險、受傷和代價。所以，她經常說：

一顆純潔的心，會自由地給，自由地愛，直到它受到創傷。……我們必須在愛中成長，為此我們必須不停的去愛、去給予，直到成傷——就像耶穌所作的一樣。以非凡的愛去作平凡的事……愛，直到成傷——犧牲——也就是我所說的行動中的愛。……如果我們去愛，直到成傷，我們就能愛得更深、更美、更完滿。⁵

乙、成聖於服務中

那麼，我們如何在服侍貧窮人中成聖呢？她認為：

我們必須要成型，並不是為了要自覺聖潔，而是必須讓基督完全在我們裡面活出祂的生命。為我們所服侍的窮人設想，我們要有全然的愛心，信心和純潔。一旦我們學會尋求上帝的旨意，我們和窮人的接觸就會成為我們和他人奇妙的成聖之旅。⁶

⁴ Mother Teresa and Brother Roger, *Prayer, Seeking the Heart of God* (London: Harper, 1992), 26.

⁵ 卓迪編，高志仁、曾文儀、魏德輝譯：《一條簡單的道路》（台北：立緒文化事業有限公司，1996），頁83～85。

⁶ 德蘭修女著，王麗萍譯：《活著就是愛》（香港：基道書樓，1997），頁65。

德蘭修女對成聖的觀念，不只局限於崇拜和聖餐的靜態靈修生活，也不只是讀聖經，每天禱告十五至三十分鐘的靈修時間。她把個人的人格修練與對上帝的絕對順服，實踐在服務窮人身上。

(三) 甘與結盟的契機 (Solidarity with the Poor) —— 古迪阿斯

古迪阿斯是拉丁美洲解放神學的鼻祖。他早期的神學路線 (*Theology of Liberation*) 充滿革命性和反傳統性；後期，他的神學思想有很大的改變，並且十分依據聖經的原則。例如他後期的作品 *We Drink from Our Own Well* 及 *The God of Life*，都充分以聖經為依據。他參與拉丁美洲解放神學的工作多年，親身投入苦難的人群中，使他更明白「你們貧窮人有福了」這句話的真正意思，並且指出今日西方教會的貧乏之處，和貧窮人富足之處。他在拉丁美洲把握了福音的契機，並以基督之名親臨在受欺壓的人群中，與貧窮人一起生活，一起禱告仰望上帝，和他們一起受苦，實踐耶穌昔日道成人身的福音工作。他認為貧窮人對富有者有以下的意義：

甲、與貧窮人團結一致的契機

歐洲歷史的近代進展，把團結一致 (Solidarity) 這個字弄得多姿多采。不過，從拉丁美洲的經驗，這個字在使用多年後，對被剝削及淪為少數群體的貧窮人，反倒成了一種行動。並且，他們對重建嶄新及不同的社會所必須承擔的角色，也有了新的體會。對基督徒來說，這種行動是有效的慈惠行動，是愛鄰舍和在貧窮人當中愛上帝的行動。基督徒明白，這個問題不只是個人取向，而是所有教會為保障貧窮人的權利，與他們團結一致的問題。⁷

⁷ Gustavo Gutierrez, *We Drink from Our Own Wells: A Spiritual Journey of a People* (London: SCM Press, 1984), 21.

乙、與貧窮人一起禱告的契機

今日，任何人只要與拉丁美洲的基層教會機構及團體有所接觸，就可以證實，他們當中確實存在廣泛又迫切，和滿有盼望的禱告生活。……事實上，再沒有任何拉丁美洲的教會，及得上這些每天身處苦難和掙扎的基督徒群體，他們在貧窮人當中仍是充滿殷切，滿有喜樂的禱告。我們能如此自由，正是因為我們在主裡常存感恩和盼望。⁸

丙、與貧窮人一同受苦難的契機

很多人會認為，與貧窮人一起承受苦難，甚至殉道，根本是沒有需要的，這不但幫不到貧窮人，更沒有甚麼實質的成果。但是古迪阿斯則不以為然。他說：

忠心至死就是生命的泉源，它顯示了跟隨耶穌時嶄新而迫切，但卻滿有成果的天國路程。當然，這並不是完全新的。我們現時這種拉丁美洲的殉道經驗，正迫使我们回顧所有靈修學的主要資源之一：初期教會那種流血殉道的經歷，既然她在昔日羅馬大帝國前面是如此脆弱。⁹

今日的香港教會，大多是中產教會。我們對窮人的需要充耳不聞，不但得罪了天，也踐踏了貧窮人。我們不但要與上帝和好，同時更需要與人和好，確認今天就是我們與貧窮人和好的時刻。上帝的救恩不只是個人與上帝和好，更是與人和好，因為上帝最大的誠命不只叫我們愛上帝，也同時叫我們愛人如己。正如古迪阿斯說：「團結一致、禱告、殉道總結起來就成了救恩和審判的時刻，恩典和大限要求的時刻，更重要的是，正是充滿希望的時刻。」¹⁰

今天的香港中產教會正處於古迪阿斯所說，這種既是危機，也是契機 (Καίρως) 當中：是祈求赦免的時刻，又是上帝察驗香港教會的時刻，那麼我們當作甚麼呢？

⁸ Gutierrez, *We Drink from Our Own Wells*, 22.

⁹ Gutierrez, *We Drink from Our Own Wells*, 23.

¹⁰ Gutierrez, *We Drink from Our Own Wells*, 25.

二、修靈於明愛的福音

上文提及德蘭修女的明愛福音事工，筆者感到這種向貧窮人委身的心態，能幫助今日的基督徒反省、學習參與貧窮人福音事工，因此特將德蘭修女的實踐提出來，作為反省的功課。

德蘭修女是身體力行的貧窮人福音工作者，她甘與最貧窮的人為伍，而且更有美好的靈性。讓我們暫時放下教義上的爭論，追溯她一生的工作。可以用四個字形容她的工作，就是「修靈明愛」。要說明的是，「修靈明愛」是筆者自創，以表達德蘭修女的一生的名詞，這詞語本來並無特別出處。

一般信徒在談及靈修學 (spirituality) 時，往往以靈性上的意識形態名詞表達一個人的靈性，這並沒有不對，只是並不完全。基督教的靈修，與佛教或其他宗教的靈性操練不同，基督教的靈修學不只是靜態的人神關係，更是動態的生命進程。「修靈明愛」一詞的概念，以《大學》中「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善」的觀念，闡釋靈修學新意念的用詞。「明」字含有揭示 (reveal)、啟發 (inspire)、實踐 (practise)、照耀 (illuminate)，和仁愛 (universal love) 的意思，所以，「修靈明愛」中，「修」與「明」二字都有這種用法和意義。同時，「明愛」一詞與香港「明愛中心」(Caritas) 的宗旨有相似之處，「明愛中心」的工作，主要以天主教精神從事社會福利工作，以達到傳教目的。「修靈明愛」的意思就是修養自己的靈，以求昭明主愛在人間。

那麼，「明愛」又是甚麼？我們可以用一句話表達德蘭修女明愛意義：懷非凡的愛，做平凡的事。她這種偉大的心志，並不是嘩眾取寵之言，更不能單單從讀經禱告和默想產生出來。這都是她從聖人學習得來的。她說：「基督徒的生活方式是使信仰得以茁長。在我們之前已有許多聖人指引我們，不過我特別欣賞簡單質樸者，像是里修的聖德蕾莎耶穌的小花。這位和我同名的聖者，懷非凡的愛，做平凡的事情。」¹¹

¹¹ 華道編：《一條簡單的道路》，頁 62。

懷非凡的愛做平凡的事並不是一個口號，而是強調上帝恩典與人的作為之間取得平衡的事。其實，這也正是德蘭修女屬靈生命與日常生活的自然結合——平衡在順服上帝，與愛顧貧窮人的簡樸生活的結合。她說：

我們成聖之旅，有賴上帝及我們自己——上帝的恩典及我們對成聖的意願，我們必須具有一個真正邁向成聖的決心。「我將會成為一位聖人」的意思，是要我剷除一切不屬於自己，只屬於上帝的。我會剷掉內心產生的一切事物，我願意生活在貧窮和孤立中，我願意棄絕我自己的意願、愛好、任性和幻想，甘心成為上帝旨意的奴隸。¹²

德蘭修女不是神學家，而是信仰的實踐者，能把信仰與生活平衡起來。我們可以從以下幾方面看出德蘭修女的明愛與實踐功夫：

（一）非社工性的明愛

正因為她持定這種全人救恩和全人信仰的信念，所以她对服務貧窮人的工作有很不一樣的看法，她十分堅持，作在小子身上，就是作在基督的身上。她曾經說過：

我們在此不為工作，而是為了耶穌，我們所做的一切都是為祂。我們首先是修會會士；我們非社會工作者、教師、護士，亦非醫師，我們是修女。我們所作的一切，我們的祈禱、我們的工作、和我們的苦痛都是為了耶穌。我們的生命沒有其他的理由與動機。這點是許多人不了解的。¹³

德蘭修女這種全然委身，與服務貧窮人的心志，不只因為她憐恤貧窮人，更因為她對自己作為基督徒有要求，和重視禱告，她堅持：

基督徒不能說，「我是一位社會工作者」，這不是作點社會工作這麼簡單。我們作為基督徒，如果相信自己是在喂養飢餓的基督，拿衣服給赤身露體的基督穿上，那麼，我們就是在我

¹² Lush Gjergji, *Mother Teresa, Her Life, Her Works* (New York: New City Press, 1991), 66-67.

¹³ 華道編：《一條簡單的道路》，頁87。

們的家，我們的生命，以及我們的世界核心的默觀者 (contemplatives)。¹⁴

德蘭修女這種把服事貧窮人，直接相連到默觀禱告的心態，與我們時下靜態的默想退修截然不同。這不是每天讀經祈禱的傳統靈修模式，而是每時每刻與耶穌心連心，相交默想孕育出來的生命。她的靈修既靜又動，既動又靜。例如她堅持，她的工作就是禱告，她的禱告也是工作，但二者都必須有愛基督的心，也有基督的心去愛。她說：

你知道，如果我們所為不是發乎與人同處的心願，那我們所做的只不過是社會工作罷了。當你願意與一個窮苦的人同處，你會知道他有何需要；如果你的愛是真愛，你自然會盡你所能來表達你的愛。從某個角度來看，服務的意義是你藉著它，表現出你對一個人的心意——而面對處境艱困的人，通常你並沒有辦法完全解決他們的問題，然而如果你能與他們同處，表達你的心意，你所做的一切都將有不一樣的內涵。¹⁵

正是這種每時每刻都與耶穌心連心的靈修生活，使她對服事貧窮人懷有非凡的召命，且是遠超過一般社會工作者仁濟的心態。她多次聲明：

我們不是社會工作者。我們的天召乃是把自己完全歸依耶穌。祂為祂自己單獨的揀選我們。我們為貧窮人中的貧窮人工作是沒有別的，都只是將我們對基督的愛付諸行動，成為活生生的例證而已。¹⁶

德蘭修女一直說工作就是禱告，禱告也就是工作，正說明仁愛傳道修女會所作的不同一般社會工作，而是服事基督的工作。

¹⁴ Mother Teresa, *One Heart Full of Love*, ed. Jose Juais Gonzalez-Balado (Michigan: Servant Publications, 1984), 6.

¹⁵ 傳道編：《一條簡單的道路》，頁 78。

¹⁶ Mother Teresa, *One Heart Full of Love*, 129.

(二) 以上帝的救贖為目標的明愛

德蘭修女的明愛不是人文主義的善心，她深信所作的，特別在參與貧窮人的苦難上，有上帝救贖的意義，這也正是她順服上帝，蒙召為修女的原因。所以，她甘心順從上帝，離開修院舒適的生活，獨自進入貧窮人中，以愛心實踐上帝的救贖工作。華迪(Lucinda Vardey)這樣評論德蘭修女這種以上帝的救贖為目標，把「修靈」與「明愛」相連的靈修學：

在堅強意志和順服上帝之間所獲致的這種平衡是很有啟發性的，因為她曾提到，在聖潔之道上前行「所依靠的是上帝和我自己——上帝的恩寵和我的意志。成功的第一步是把事做成功的意志。」……從德蘭修女的心路歷程顯示出，在祈禱、內省的生活和將愛付諸行動的實踐生活之間求取平衡是多麼重要。¹⁷

使德蘭修女具有這種獨特的、平衡的屬靈氣質，就是她對耶穌全心全意的委身和愛戀，並且甘心為耶穌受苦的心志。她認為，如果我們不受苦，我們所作的只不過是社會工作。德蘭修女這種工作神學觀，雖然具有天主教因行為稱義的影子，但倒能提醒今日福音派教會：上帝的救恩是全人的，而我們的屬靈生命也是全人的，所以德蘭修女堅持自己所作的，不是社會工作，她曾說：「我們若不受苦，那麼，我們所作的只不過是一種很好又有幫助的社會工作，但絕不是耶穌基督的工作，也不是（上帝）救贖的一部份。」¹⁸

(三) 以人為首的明愛

德蘭修女的工作方式有她自己的一套，她強調自己不照顧群眾，只照顧個人。假如她注意群眾，就不能作些甚麼。白內利主教(Mgr. Benelli)這樣評論德蘭修女：

我們不只應著重發展，而且還應注意發展的方式。德蘭修女的事業建立在整個的忘我，誠懇與信實上，這乃是貧窮者所要求

¹⁷ 華迪編：《一條簡單的道路》，頁11～12。

¹⁸ Mother Teresa, *In the Silence of the Heart*, compiled by Kathryn Spink (London: SPCK, 1985), 62.

的……但為能起步也不須等待事事齊備，條件完滿，因為生與死是不會等待我們細心策劃的。愛是永遠不需要策劃的。¹⁹

換言之，她是先看人，後看組織制度的。這種以人為首的心態，與今日社會工作或社會服務機構重視管理方式大為不同，因為她相信，耶穌會為一個人而死，即使只是一個人，一個罪人。這也正是昔日耶穌在世上所作的。這實在是今日基督教社會工作或社會服務機構所當反省的。

（四）重視家庭觀念的明愛

德蘭修女明愛的另一特點，是她把這種服務貧窮人的工作，連繫到家庭關係上。她說，愛必須由我們的家庭——我們的社區——開始，她自己先成了仁愛傳道修女會的母親。她舉例說明家庭的重要性：

家就是有母親所在的地方。有一次我們拾到一個孩子並且把他帶回我們的兒童院。我們給他洗個澡，換上了新衣及一切，但是事隔一日他逃走了。後來他給人發現帶回來，但他又逃走了。於是我對修女們說：「請你們好好的跟著這孩子，而你們其中一位陪伴著他，看他逃走時往哪裡去。」這孩子第三次出走了。我們看見他在一棵樹下和他的母親一起。這母親正在把剛才從垃圾堆中檢獲的食物放在兩塊石頭上煮食。我們的修女對這個孩子說：「為何你要從兒童院出走呢？」那孩子回答說：「但是，這裡就是我的家，因為我的媽媽就在這裡嘛！」母親在哪裡，那裡就是家！食物雖然是從垃圾堆中撿來的，但不要緊，因為媽媽會把食物煮好。只有母親才會擁抱孩子。不錯，母親需要孩子，而孩子也需要他的母親。²⁰

我們可以從德蘭修女這則故事中看出她在服事貧苦人時，何等重視家的地位，她看出貧窮與家庭問題原是息息相關。她說：

¹⁹ 白內利：《比死更強》，（台中：光啟出版社，1990），頁98。

²⁰ Mother Teresa, *In the Silence of the Heart*, 72-73.

今日這個世界問題多多，而我認為絕大多數是從家庭開始的。世界紛亂因為沒有平安，沒有平安因為人在家中沒有平安，並且我們許許多的家庭已經支離破碎。因此，我們有必要把我們的家轉變為無限憐愛與寬恕的福地，因而可以孕育出平安來。²¹

在另一個場合，德蘭修女說：

今天的世界一片混亂，人們飽受痛苦，依我看來，是由於人們未能在家中找到愛。做父母的沒法找出時間來照顧子女，也沒有時間彼此關心和分享。……愛源於家庭，愛在家庭中成長。今天的世界，人們所缺乏就是這份愛，這也正是人感到煩惱、痛苦、和悲傷的根源。能夠彼此真正相愛的人，是世界上最幸福的人，而我卻可以在最貧困的人身上看到這份愛。他們愛自己的子女，愛自己的家庭，他們雖然貧窮，甚至一無所有，但他們生活快樂。²²

我深深相信，愛是從家裡開始的。所以，如果我們能為貧窮人建設更多的房屋，我想我們的群體將充滿更多的愛。這種滿有憐恤的愛有助我們締造和平，把福音傳給貧窮人。²³

筆者多年在基督教關懷無家者協會事奉，在跟進無家者的個案時觀察到，絕大多數的無家者因為沒有家人，或是因家庭破裂而成為無家者的。造成貧窮的真正主因不一定是經濟因素。家庭不和諧，或是夫婦間的問題延伸到子女身上，正是造成人離家出走，以至誤入歧途的普遍原因。因此，家庭問題是不得不關注的，德蘭修女主張以家庭為核心去明愛，可以說找到問題所在。

（五）甘為貧者的明愛

德蘭修女明白自己不能消滅貧窮，與她一起工作的人也不能，因為基督曾說，常有窮人和你們同在。但因基督說過自己會常與貧

²¹ Mother Teresa, *In the Silence of the Heart*, 71.

²² 穆迪編：《一條簡單的道路》，頁13～14。

²³ Mother Teresa, *One Heart Full of Love*, 85.

窮及受苦的人相依，所以她甘為窮者，與貧同行。那麼，她怎樣支取力量，支持跟隨她的人呢？這和她的靈性息息相關。她說：「若我們愈能與基督聯合在一起，我們就愈會全心全意地去愛和服事窮人。事實上，這端賴於我們怎樣與基督心連心。」²⁴

德蘭修女亦知道心靈貧窮的重要。她說：「何謂貧窮？貧窮乃是自由。自由的意思是，我感到所擁有的並不屬於我，以致我所擁有的不會成為捆綁，叫我不能不與人分享我擁有的，甚或是我自己。」²⁵ 要明白到物質貧窮與真自由的意義絕非易事，她以自己離開修院，為貧窮人找尋棲所的困苦經歷為例，說明靈性上的貧乏遠比物質上的貧乏更為痛苦，潛心比擁有物質更為重要。

我們的主要我成為一個自由的修女，並披戴十字架的貧窮。但是，今日我學到一項十分寶貴的功課，我體會到貧窮對貧窮人是何等的艱苦哦。當我要為貧窮人尋找一個家（一個棲息中心），我走了又走，直至我手和腳都發酸痛。我就想起這些貧窮人，他們在尋找居所、食物、和健康，他們的心靈和肉體豈不是比我更為艱苦嗎？勞來德修院的舒適生活隨即重現在我的腦海中試探我。但是，我的上帝啊，這豈不是我因愛你而自願選擇的嗎？我理當遵從你要我所作的神聖命令。主啊，求你此刻賜我力量吧！²⁶

德蘭修女認為財富可以叫人變得貧窮——靈性上的貧窮。她並不反對人擁有財富，但她認為我們不過是財富的管家，因此，富有者應當與貧窮者分享財富。

擁有財富並不是罪，因為有些人能夠生活舒適，總會有些原因的。這也許是他們勤奮工作的成果。不過，我也必須告訴你，財富可以引發我們貪婪，隨之而來的便是罪。其實，財富是上帝所賜與的，我們的責任，乃是與那些比我們不幸的人分享我們所擁有的。²⁷

²⁴ Mother Teresa, *In the Silence of the Heart*, 8.

²⁵ Mother Teresa, *One Heart Full of Love*, 53.

²⁶ Gjergji, *Mother Teresa, Her Life, Her Works*, 72.

²⁷ Mother Teresa, *In the Silence of the Heart*, 53.

從仁愛傳道修女會的生活我們可以看到這種精神，他們在印度不要洗衣機、電風扇，或是當地貧窮人所沒有的東西。他們穿粗布麻衣，吃清茶淡飯，甚至當德蘭修女獲頒諾貝爾和平獎時，也拒赴盛宴，並要求把盛宴費用全數捐助印度的貧窮人。她這種甘為貧者的生活實踐，實在與她清心禱告的生活有關。

（六）成聖於窮人的明愛

德蘭修女認為，甘為貧者的心志，可以引導人邁向成聖的道路。她強調，成聖不只是一小撮人的專利，而是人人都可以達致的。

我們每個人在上帝的眼中，以他或她本來的樣貌出現。我們人人都是被上帝呼召成聖的人。成聖原不是為一小撮人而設的奢侈玩意，而是人人當有的責任。所以，讓我們都成聖，並榮耀天父。²⁸

那麼，我們又如何服事貧窮人的明愛中成聖呢？她認為：

我們必須要成聖，並不是為了要自覺聖潔，而是必須讓基督完全在我們裡面活出祂的生命。為我們所服侍的窮人設想，我們要有全然的愛心，信心和純潔。一旦我們學會尋求上帝的旨意，接觸貧窮人就會成為我們和他人奇妙的成聖之旅。²⁹

德蘭修女對成聖的觀念，不只局限於崇拜和聖餐的靜態靈修生活，也不只是讀誦聖經，每天禱告十五至三十分鐘的靈修時間。這乃是她個人的人格及對上帝絕對順服的操練，並實踐在服務貧窮人上。此外，她亦提出另一類貧窮。她認為「貧窮」一詞，不能只局限於物質層面，比物質貧窮更可怕的，乃是人的自尊被踐踏所產生的憤怒、無奈和無助。她說：

今天，最可怕的疾病不是癰疽病或肺病，而是貧窮人覺得不被重視和被遺棄。今天，最大的罪惡乃是人缺乏愛心和善行，對

²⁸ Mother Teresa, *In the Silence of the Heart*, 129.

²⁹ Mother Teresa, *In the Silence of the Heart*, 72-73.

生活在我們路旁，飽受被剝削、貪污、貧窮和疾病羞辱的鄰居，擺出那種可怕的、無動於衷的心。³⁰

多年來在貧民區工作叫我準確的明白到，貧窮人也會察覺自己有尊嚴。他們最大的問題不是缺乏金錢，而是感到自己的尊嚴與愛的權利被剝奪。人間最大的罪惡過於否決貧窮人的尊嚴，因為人與人之間的比較，往往只能以他們所擁有的事物作準則。³¹

這種剝奪貧窮人尊嚴的表現，使貧窮人內心孤單、喪志對生命憤怒與無奈，並且叫他們窮上加窮。這種貧窮遠比任何物質貧窮更可怕。因此，只有能體會貧窮人的尊嚴被剝奪是何等可怕的人，才會了解朋愛的意義。

三、傳一個入世的福音——教會及教會機構從事社會服務的反省

德蘭修女的屬靈生命揉合了修院式靈修生活，與社會服務生命體驗，這種既靜又動，既動又靜的全人委身，把信仰與生活合而為一。她在貧窮人事工上的成就，全在於她個人靈命的操練，而她個人靈命的成長，又基於她肯全人投身貧窮與苦難的群體。她的屬靈生命素質，有幾點十分值得今日的基督徒社會工作者、基督教社會事工機構，甚或一般基督教機構學習及反省的：

（一）禱告與事工關係的反省

德蘭修女的成功條件之一是她懂得禱告，也懂得工作；她懂得在甚麼時候禱告，也懂得在甚麼時候工作；最重要的，還是她懂得如何把禱告和工作融和在一起，以致她的禱告就是工作，她的工作就是禱告。

³⁰ Gjergji, *Mother Teresa, Her Life, Her Works*, 74.

³¹ Mother Teresa, *In the Silence of the Heart*, 124.

環觀今日一般教會、教會機構以至基督徒社會工作者，每天都有做不完的事工，卻少有時間一起禱告。教會方面，每個主日崇拜後，教會領袖及同工總是趕著舉行大大小小的會議，牧者常常要穿插在這些會議中，難有機會停下來同心禱告。

今日教會的確需要拓展不同的福音事工，牧者也需要處理許多教友的家庭問題、教會行政和內外事務。不過，一般教會普遍存在一個怪現象，就是出席開會的人多，參加祈禱會的人少。每年教會的年報中，財政、主日崇拜出席率、人數增長、事工發展等數字都是教友關注的焦點，卻甚少有人注意教會祈禱會的出席人數，也甚少檢討教會整體的靈性生活，更遑論把禱告放在首位了。這正是教會在禱告與事工上不平衡、不健康的現象，是我們應當反省的地方。

使徒行傳中的安提阿教會，是一間懂得平衡禱告和事工的教會。這教會的領袖來自不同社會階層，屬不同種族，有不同學歷，但他們卻懂得把禱告與差傳事工揉合一起，仰賴聖靈的引導（使十三1~4）。我們從沒見過這樣的教會會議記錄：「聖靈說：要……」教會議程就這樣順利議決通過並執行了。安提阿教會能如此興旺和同心，祕訣就是他們懂得禱告，特別禁食禱告，並視此為教會最重要的事工。

德蘭修女「修靈明愛」的靈修學也是如此，她把禱告與工作連成一體，又視基督與窮人為一體。今日我們的事奉與個人靈性不諧協，就是因為我們把禱告和事奉，服務和個人靈命分家，仍分開屬靈與屬世生活，造成信仰與生活不和諧，基督徒之間未能實踐聖徒相通，甚至出現衝突。我們可以從德蘭修女的靈修學中學習解決的方法，就是平衡工作事奉與禱告，以共同禱告的生活，作為聖徒相通的基礎，視工作和服事，為作在基督身上。潘霍華說得好：

在大多數的情形來說，基督徒的家庭團契（筆者按：可以同時指教會及教會事工機構），將因日間的工作而有分散。祈禱與工作是兩種不同的事。祈禱不應當因工作而受阻，工作也不應因祈禱所阻止。正如上帝的意旨所定，人應當工作六日，第七日在上帝面前休息，定為聖日，所以上帝同樣也要基督徒把每天的新禱與工作加以分配。祈禱應有規定的時間。但日間大部

份的時間是屬於工作的。祇要把二者安排妥當，顯然你會明瞭那二者是相聯而不可分的。沒有日間的重擔與勞苦，祈禱也不成為其祈禱；同樣，沒有禱告，工作也不成為其工作了。這一點祇有基督徒才能明瞭。這麼說來，它們確有顯著的分別，因此，其一致性卻非常顯明的。……我們時間的安排與分配，因為建基於祈禱上而獲得更好。我們在日間工作所遭遇的一切試誘，要經由「它」的境界而達上帝面前來加以克服。我們在工作中所要下的決定，不是在恐懼中去作，而祇在上帝面前作，那麼都會簡單而容易了。³²

無論是德蘭修女抑或是潘霍華，都明白禱告與工作是分不開的，個人的靈性與事奉也是一致的。我們個人也好，教會也好，花多少時間在禱告上，屬靈的事工也就有多少成就。這正是德蘭修女「修靈明愛」的靈修學的重要內涵。

（二）基督徒社會工作者在信仰與服務關係上的反省

基督徒或是基督教機構如何平衡福音使命與社會服務，也是我們當反省的問題。基督徒的社會工作者，當如何平衡基督徒與社會工作者兩個身分？一般而言，社會工作者的守則之一，是不可在工作上涉入宗教，更不可傳福音。可是，如果我們相信耶穌基督的福音是全人的福音，而人的需要也是全人的需要，而人在物質、情緒、社會因素以及靈性上的需要，是互相牽動的話，那麼我們在履行社會工作時，若發現服務對象確有靈性需要，甚至這需要大於個人情緒、環境以及物質上等其他需要時，我們又當如何處理？

對於以上問題，德蘭修女的答案十分簡單而又清晰：基督徒應當在服務社會的心志上，以服事基督為唯一的動機和原則。這不是說要我們放棄社會工作者的身分，而是以服事基督的心，把工作包括在實踐基督教全人信仰內。所以，德蘭修女如此強調她和仁愛傳道會的修女，都不是社會工作者，她們所作的也不是社會工作，而是完完全全服事基督。

³² 潘霍華著，單倫理譯：《團契生活》，頁57～58。

筆者個人並不同意德蘭修女這觀點，畢竟我們不是生活在以基督教為唯一信仰的國家裡，即或如此，在今日講求人權的社會，這種抹殺他人工作價值，唯我獨尊的心態也是行不通的。德蘭修女本身不是社會工作者，所以她可以直接了當的說基督徒不能說「我是一位社會工作者」。但基督徒社會工作者擁有雙重身分，除了是基督徒，在社會上也是備受尊重的社會工作者。所以，他們在工作道德操守上，要多履行一點的義務。基督徒社會工作者除了樂於實踐服務社會的崇高理想外，更應勇於走第二條路，把我們所相信全人救贖的福音，以愛心與行動展示出來。我們應當在愛心、信心、忍耐、誠信以及作工上，以作在小子身上，如同作在基督身上的心志服務人群，證明基督徒社會工作者，與其他社會工作者不同。

基督徒可以社會工作者為職業，但是他的人格與身分；卻是不折不扣的基督徒；應當活出基督的生命來。

（三）社會工作及服務與上帝救贖關係的反省

社會工作及服務，是一種社會文化表現，文化生活又是我們整體生活的一部分。那麼，社會工作及服務事工，與上帝救贖有關係嗎？從德蘭修女否定自己為社會工作者，和她以貧窮人為基督化身的角度看，她所作的一切，都有參與上帝救贖工作的意義。因此，致力服事貧窮人的，正是與傳福音的作伴。筆者同意，如果我們相信生命與生活，原沒有屬靈與屬世之分，那麼無論作甚麼，生活在哪裡，職業是甚麼，都應與上帝息息相關。我們所作的一切，表面上縱然與福音沒有直接關係，實際上卻彰顯我們的屬靈生命，我們的工作也是傳遞福音的方式，是上帝的救贖工具。所以，從事社會工作，就是參與上帝救贖的事工。

可是，如果只強調服務，沒有宣講福音的行動，那基督徒的社會工作，與其他宗教，甚或是非宗教的服務沒有多大分別，因為我們不能擔保基督徒的愛心比他人的工作更有效。況且，這根本就不是耶穌在世上的傳道模式。若是如此，耶穌大可不必進入苦難的群體，四處宣講上帝國度的信息了。再者，這也不是全面的福音，因為福音除了要在行動上表達，更需要有闡釋的機會，讓聆聽者有所

回應。所以基督教社會服務機構不能單以基督之名提供社會服務，而不宣講上帝救贖的福音。

一些政府資助社會機構雖明文規定不能宣揚宗教，我們不能因此就停止傳福音。我們可以不動用政府的經費，以教會自我資助的形式，另聘同工從事福音工作。可惜今日香港的基督教社會工作者或服務機構，雖致力服務社會，但有不少完全，或幾乎沒有承擔傳揚福音的使命。此等機構是否應保留「基督教」的名號，筆者實在有所保留。

（四）福音、罪人、窮人三者關係的反省

根據香港教會更新運動統計，直至1994年為止，香港教會數目達1 053間，而基督徒（更正教）教友人數為三十八萬一千二百人。在這1 053間教會中，三成的教會有群體佈道工作；可惜的是，這三成的教會只有12%有關注基層人士的福音事工。另外，在這三十八萬一千二百位會友裡，學歷屬小學程度的佔12%（香港社會的比例是26.1%），大專程度佔27.5%（香港社會一般比例是12.5%；在就業方面，屬專業及技術階層的佔33.7%（香港社會一般比例是9.6%）。³³ 以上雖是五年前的統計，但相信在比例上不會有很大的改變，特別近日經濟衰退，可能有更大比例上的差距。

從上述數字可以看出，一般教會多屬中產階級，且都忽視向貧窮人傳福音的使命（路四18，六20，七22）。是教會不重視佈道事工嗎？不是，不過一般教會把佈道放在呼籲罪人悔改及相信耶穌這重點，且局限在教堂的範圍內，沒有主動接觸那些根本沒有時間到教堂聽福音的貧苦大眾。問題出在哪裡？問題不在向罪人傳福音的行動上，因為基督耶穌降世，為要拯救罪人；而是一般的中產教會，側重向同背景的人傳福音，忽視佔香港人口六成的基層人士，這樣實在對不起上帝。

對德蘭修女委身貧窮一事上，我們應減除信仰上的差異，以謙卑的心向她學習，致力服事貧窮人及傳福音。她原是一間貴族學校

³³ 李健華、李少嫻編：《香港教會未來趨勢》（香港：香港世界宣明會，1996），頁253。

的校長，有好名聲，生活舒適，過著中產階級的生活，且在當時教會與修院的角度看來，這並沒有甚麼不妥。可是，她看到的並不是自己安定的修女工作，而是在貧窮人身上的基督。她以一顆對上帝敏銳的心，甘心順服祂的帶領，毅然衝破當時傳統教會及修院的框框，隻身走進貧窮人中，那份靈性與道德的勇氣，是今日傳道人及教會領袖當學習和反思的。說實話，我們不是不知道要向貧窮人傳福音，只是我們以種種理由推卻這項必然的責任而已。宋泉盛曾猛烈抨擊一般福音派把耶穌的福音抽離於歷史：

在傳統的神學中有一個很強烈的趨勢，就是片面強調十字架的「救贖」功能，而完全撇開不談人類在他們生命中所承受十字架的真實經驗。如果耶穌的傳道生涯中完全認同人的痛苦和苦難，那麼我們怎能相信，耶穌在他正當承受苦難和恐怖的時刻，卻不再感到做一個人的痛苦和苦難？……我們又怎能相信，在耶穌生命的最後階段，「道」不再成「肉身」了？難道「道成肉身」不適用於在十字架上的耶穌？耶穌面臨的極端痛苦，是一個有血有肉的人無法擺脫的。³⁴

不論是德蘭修女對貧窮人的委身，或是宋泉盛的批判，都在提示福音派教會的肢體：要把個人靈性修養，連繫社會苦難的人群，更要把基督教連繫社會和國家的歷史，這正是我們不能逃避的神聖使命。

我們常問：「何謂 (what) 基督徒」，這大概問錯了，問題應當是：「基督徒是誰 (who)」，這不是思想形態的爭論，而是生命的展示；不是有為 (doing) 的問題，而是本然 (being) 的問題。蓋大衛雖然不否定德蘭修女的偉大工作與貢獻，卻想以僵硬的教義判斷她，判斷縱然合理，但很難叫人信服。³⁵ 筆者要問：所謂信仰純正，但卻在行為上失去見證、沒有愛心的基督徒，在面對上帝的審判時可以用信得純正來申辯嗎？只信得正統但行得虛偽；與致力明愛，而

³⁴ 宋泉盛著，莊雅榮譯：《耶穌，被釘十字架的人民》（台北：信誼出版社，1994），頁115。

³⁵ 蓋大衛著，譚志超譯：《德蘭修女是一個真正基督徒嗎？》（香港：基督教改革宗出版社，1996），頁7。

信得跟我們所說的正統有差異（暫且這麼說），又當怎樣判斷？誰又有這定人罪的權柄呢？只重視教義而忽視生命上的實踐對嗎？羅永光指出：

教義本質不是信仰本身，教義是對信仰之理解與主張，有被接納去修正的可能。天主教官方發表的教義文獻沒說傳統高於聖經；梵二之後，聖經地位已被官方所強調和著重。同樣，天主教官方的教義也沒有稱聖母馬利亞是神，而看她是聖人。我們可以反省信仰著重教義到何種程度？教義是否等同真理？因而排斥其他與自己信仰不同的教理？³⁶

筆者同意羅永光的看法，我們對天主教的誤會與偏見實在太多也太深了，以致我們硬以教義解決問題，忘記除了教義之爭，基督教與天主教還有許多可以互相學習的地方。當然，我們同時也應重視教義清晰，信仰一致和愛心實踐，並且致力平衡貫徹三者，這也正是德蘭修女以修靈作明愛，以明愛昭修靈的意義。德蘭修女的一生不是叫我們分裂基督徒之間的團契與友愛，而是進一步去求同去異，彰顯基督的大愛。但願我們能謙卑，像基督虛己一樣，道成人身，走進苦難的人群，實踐每天靈修的真正意義。

四、反省與批判——一響擊誠的呼籲

今日的香港跟昔日的羅馬社會十分類似，有高度的法治與民主體制，財政發展完備，高科技設施，教育普及，宗教自由。今日大多數的香港教會，已晉升為中產或中上階層教會，如路加福音所反映羅馬時代的護主，我們擁有驕人財富與優秀人才。可是，我們又有否遵從聖經教導，履行基督徒護主的義務及使命？我們今日強調的福音，又是怎樣的福音？這是我們當真誠面對及探討的問題。

我們花了相當長的篇幅，探討路加福音對護主門客制度的意見，和關顧貧窮人的聖經理據，目的不是要標奇立異，而是要證明，路加福音不只表達史實性的耶穌，而是要透過耶穌種種教訓與

³⁶ 羅永光：〈德蘭之死，教義之見〉，《時代論壇》第529期（1997年），頁

事蹟，特別護主與門客觀念，說明耶穌是在普遍的貧窮階級傳這普世性的福音，這福音含有強烈的社會責任，這也是今日教會要反省的功課。讓我們從五方面對今日中產階級的香港信徒，特別是形同基督徒護主的我們，誠意的自我批判。

（一）道成人身抑道離人身的教會？

消除貧窮一直是聖經的主題之一，只要我們不把貧窮限制於經濟層面，這點是顯而易見的。就以道成人身為例，上帝成為人 (Incarnation) 就是要成為貧窮 (林後八 9)，敢與肯和貧窮人站在一起 (腓二 6~8)，這就是道成人身的最基本意義。在初期教會裡，消除貧窮，扶助弱小是教會責無旁貸的工作 (雅一 27)。大衛·帕克 (David Parker) 指出：

新約聖經的證據顯示，貧窮人被包括在教會的團契生活裡，而當時的教會也認真的承當這項責任，確認他們，供應他們的需要 (使二 45，四 32，五 15~16，六 1 及十一 29)。但是，新約聖經就沒有提及特別針對貧窮人的佈道活動，然而卻有對個人及團體的記錄，而在這些人當中，很多是在當時的社會上具有影響力的。³⁷

當君士坦丁大帝把基督教定為國教後，初期教會的立場便漸漸站在富人與權勢的一面，漸漸地，教會對貧窮人的關注，變為只是關注貧窮。中古時代教會又把貧窮問題靈意化，如中古教會沙漠教父的行徑和修道院的出現，不能不說是道離人身 (EX-carnation) 的產品，這一切把耶穌的全人救恩，變成只求人身成道，獨善其身的個人救恩，正如安娜 (Julio De Santa Ana) 指出，

教會的回應就是為貧窮人組織各項服務，只減輕那些受到不公平對待的人的痛苦，卻不攻擊造成不公平的成因。問題是，這

³⁷ David Parker, "The Evangelisation of the Poor," in *Jesus and the New Age*, ed. Frederick W. Danker, WEF Theological Commission: Consultation - New Delhi: October 1988 (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 25.

只是一種神祕及理論上的儀式（如甘為貧者、終身誓貧、以身許貧），不是具體的行動。³⁸

今日教會不單要改革社會的種種不公平及政治上的迫害，更重要的是改革教會本身。自初期教會以來，基督徒因愛上帝奉獻了不可估計的財產與土地給教會，除了政府以外，擁有最多財富和土地的可能就是教會，教會就是最大的地主及財主。另一方面，基督徒奉獻財產可能間接促成今日不少國家經濟富庶。那麼，教會要為今日的貧窮人負上責任嗎？教會究竟是站在貧窮人的一邊，或是富有的一邊？龔立人認為，「站在貧窮者的一邊不是將他們美化，而只是因他們的需要和呼求。另一方面，站在貧窮者的一邊不是醜化富有者。富有者依然可以是受害者，但上帝對他們的關心就是上帝對他們所倚靠的財富和權勢說『不』」。³⁹ 今日教會對貧窮人的關顧不能只停留在物質層面上，而是要效法耶穌基督道成人身（Incarnation），成為祂的延續，絕不能只顧自我提升及靈化，變成不吃人間煙火的教徒。這都是值得今日教會痛思的。阿特金森（David Atkinson）指出：

耶穌經常顯示祂站在貧窮人的一邊，就是那些被人遺忘的人、妓女、稅吏和罪人的一邊，因為祂來是要拯救失落的人。其實，真正人性的其中一面，是看我們採取怎樣的態度和同情心對待飢餓口渴的人、缺衣缺食、無處棲身的人、那些在監獄中期待有人探望的人。得救和社會公義同屬於一。耶穌基督要透過祂自我給予的愛而道成人身的救贖，這正是關心社會問題和個人需要的公義救贖。⁴⁰

另外，埃斯勒也批判說：

歷代以來，神學院及大學學者都非常成功地把路加福音的內容變成中產階級的品味，以致它本來的激進本質甚少被關注。今

³⁸ Julio De Santa Ana, *Good News to the Poor* (Geneva: WCC, 1981), 98-99.

³⁹ 龔立人：〈建立一個人性化社會〉，《中國神學研究院期刊》第21期（1996年7月），頁210。

⁴⁰ David Atkinson, "Towards a theology of Health," in *Health: The Strength to Be Human*, ed. Andrew Fergusson (Leicester, England: IVP, 1993), 21.

日學者們把路加心中耶穌的福音靈意化後，驚訝的發現在過去一百五十年的勞工階層已放棄了西方世界主流基督教的領導而自行己路了。⁴¹

今日香港教會對貧窮人的取向，直接影響將來神學發展、在社會上的見證、及牧養信徒上的整全與健康，實在不得不令人擔心。

(二) 兩類福音、一位耶穌的教會

荷蘭神學家博爾馬 (Conrad Boerma) 對教會與貧窮提出了一句很刺耳，但又很真實的話：「教會不錯是充滿著罪人，但你卻甚少會看到有乞丐在其中。」⁴² 這裡涉及教會聖潔本質的問題，就是罪人因信稱義，和貧窮人得釋放。博爾馬提出，在福音書內其實有兩類福音：一是罪人的福音 (a gospel for sinners)，一是貧窮人的福音 (a gospel for the poor)，二者並不衝突，而具有相輔相成的關係。他批評今日地方教會只重視罪人的福音，忽略了窮人的福音說：

在教會歷史中，我們看見教會十分重视罪人得救免的屬靈意義，卻把貧窮人得釋放的屬靈意義推到教會的邊緣。不錯，我們對罪人的悔改會感到高興。可是，在西方教會中，對福音宣告貧窮人要得釋放之歌就全不引唱了。所以，對貧窮人而言，聖經是一本被關閉的書，而今日已很少人在貧窮人的地區建立教會了。⁴³

今日我們是否有必要把教會分為內在的教會 (inner church) 與外在的教會 (outer church)，像昔日耶穌時代那些有財有勢的人一般，把貧窮人視為局外人？耶穌不只是罪人的救主，祂也是貧窮人的救主。傅士德 (Richard Foster) 肯定的說，耶穌曾經是社會革命分子，現在也是。當祂醫治病人時，祂所作的比醫治疾病本身更多：祂醫治了社會的疾病，這種疾病會把這些人棄置一旁。對人宣講八福時，祂提升了那些人的階級和類別，他們本是社會認為不蒙福的。

⁴¹ Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, 170.

⁴² Conrad Boerma, *The Poor Side of Europe* (Geneva: WCC Publications, 1989), 42.

⁴³ Boerma, *The Poor Side of Europe*, 43.

祂告訴這些「被人欺壓、被人唾棄、被人鄙視」的人，他們在上帝國度裡是寶貴的。……社會的聖潔把我們領出我們感到舒服的範圍之外，也把我們帶到地理界限之外。⁴⁴ 可惜的是，今日在香港教會多只會傳揚叫罪人悔改的福音，而不會或是不敢在這個不公義、貧富懸殊的香港社會，傳揚窮人蒙釋放、受恩助、得飽食的福音。

（三）甚麼 (What) 是教會？何處 (Where) 是教會？

我們不但要問：教會是甚麼 (what)？同時更要問：教會當在何處 (where)？希律王問：「基督當生在哪裡？」雖然他的動機是錯的，但他問對了。今日的教會只會問：「教會是甚麼？」而忽略了教會在何處 (where) 這個如此重大的命題。只要我們稍稍統計，必會發現，香港大部分教會都建立在中產階級居住的地區，而非在貧窮人的地區。這種只問甚麼而不問何處的做法，與福音書的記載相違。聖經多處清楚記載耶穌，但甚少提及祂的容貌，常常是以祂在何處來形容。例如說，耶穌是拿撒勒人耶穌，加利利人耶穌，出生於伯利恆的耶穌等。博爾馬認為：

我們對我們地上的國王常稱之為偉大的國王、智慧的國王、良善的國王、或是美麗的女皇，但是，聖經的作者往往稱他們所信的主是拿撒勒人耶穌，出自一處寂寂無名的地方，但後來反成了被人尊崇的名字。祂屬於被鄙視的群體，也願意承認這事實。然而，祂的所在地正好告訴我們祂究竟是誰。⁴⁵

按「教會更新運動」在1996年的調查，在堂會外展的對象方面，三成堂會從事群體佈道工作，然而專注在基層人士（包括外勞、新移民、木屋居民等）的教會則只佔其中的12%。⁴⁶ 今日教會在植堂方面，應多重視貧窮人地區而非中產階級地區，這樣才是真正實踐耶穌的命令——有福音傳給他們這些貧窮的人。

⁴⁴ 傅士德：《傳揚真道》，第二版（香港：基道書樓，1993），頁317。

⁴⁵ Boerma, *The Poor Side of Europe*, 47.

⁴⁶ 李健華、李少嫻編：《香港教會未來趨勢》，頁254。

(四) 基督徒的罪過 (Christian's Sins) 與教會的罪過 (Church's Sins)

貧窮人的形成，與筆者稱之為基督徒的罪過 (christian's sins) 及教會的罪過 (church's sins) 也有關係。今日香港有不少教會對貧窮人坐視不理，不肯又或是不敢為貧窮人伸張正義，甚至把社會服務推在福音機構上，以象徵式的奉獻支持那些多年來孤單上路、殘喘求存、與貧窮人共處憂戚的福音機構。這不能不說是基督徒的罪過。

面對社會種種不義的事，今日教會多不會主動為受屈的伸冤，為受欺壓的伸張公義，這種沈默的態度是否等於認同不義？沈默不一定是金！所謂「潔身自愛」的自義，把人分為屬世與屬靈的基督徒人生觀，正是向貧窮人傳福音的障礙。難怪西達 (Ronald J. Sider) 也沈不住氣的疾呼：

把在基督裡的富與貧截然劃分是目前世界福音化的主要攔阻。第三世界的貧窮人很難接受由象徵富裕社會的人所傳講的基督。在這樣一個明顯區別貧與富的世界裡，如果北美和歐洲一小部分基督徒願意對世界上其他基督徒實行聖經的經濟分享原則，那麼對福音傳播將會有驚人的影響。⁴⁷

筆者無意針對教會中的富有者，因為正如埃爾路爾 (Jacques Ellul) 說：

(一) 當貧窮一詞只集中從經濟角度理解，可能違反聖經的意思。因為耶穌確實花時間與富有的人和羅馬軍官接觸，所以貧窮不應只是經濟角度的問題。(二) 當政治神學和解放神學都將貧窮一詞集體化時，個別貧窮人就變得不重要。⁴⁸

單單強調政治、社會、經濟和文化的改革，反容易過分屬靈化貧窮一詞。強調福音與人的關係，才不會使神學有偏差，而能矯正

⁴⁷ 西達 (Ronald J. Sider) 著，吳偉德譯，《神子民的經濟關係》，《校園》第3期 (1992年6月號)，頁10。

⁴⁸ 轉引自獨立人：〈建立一個人性化社會〉，頁209。

神學。我們這樣批評教會架構，不等於忽略教會財富的重要性，財富原是中性的，但教會往往天真地相信，一個又一個人悔改就可以改造社會。對福音事工與社會服務重此輕彼的二元論，正是今日福音派教會的危機。今日有不少福音派教會，縱然十分投入社會服務及貧窮人的工作，仍不免視這些工作為傳福音的工具或過程，以致被不信的人譏笑這做法太功利。尼布爾 (R. Niebuhr) 早已洞察福音派教會的問題，認為他們往往看

個人救恩的問題遠比社會救贖更為重要。在這象徵意義下，教會對天堂裡個人幸福的保證，比貧窮人對禧年國度的盼望信念來得重要。……在中產階級的教會裡，個人的救恩遠比社會的救贖更為急切。……對中產階級教會而言，社會生活及社會結構所帶來的敗壞不及個人所犯的罪那麼重要。⁴⁹

田立克 (Paul Tillich) 亦曾經嚴正的指出，教會牧者及神學工作者不能單從某幾方面詮釋聖經裡的耶穌，而必須全面地把耶穌顯明出來。他說：

我們今日會怎樣描繪耶穌基督？馬太福音的故事正給我們一個答案。這些充滿表述意識和強烈感情的特色的故事，把耶穌畫成一位醫治者。奇怪的是，這種對耶穌本性充滿色彩的生動描繪，祂性格那種有力的特色，在我們的時代已日漸消失。反之，我們把祂繪成一位暗淡無光的道德教師，緊張的社會改革者，屈就受辱的受苦勞僕，這些形象常出現在我們的畫家、神學家和耶穌生平的小說家筆下。這些形象，並不能如一些人的期望般，在他們心中燃起生命火花。福音書中耶穌並不是這樣的，它充滿大量有關醫治的故事。其實，要負上責任的應當是我們，就是牧師、平信徒和神學家。我們忘記了「救主耶穌」就是「醫治者耶穌」，因為祂把破碎的心和被鬼附的人醫好，成為痊癒和正常的人，是身體醫治又是心靈的拯救。⁵⁰

⁴⁹ Richard Niebuhr, *The Social Source of Denominationalism* (New York: New American Library, 1975), 82, 85.

⁵⁰ Paul Tillich, *The New Being* (London: SCM Press, 1963), 43.

另外，福音派人士馬索爾也認為：

神呼召我們要在生活中獻身活出祂的訓命。我們對窮人是責無旁貸，我們不可以把責任強加於國家，說福利計劃會照顧窮人，就讓我們不管個人或團體可以安樂地生活。……我們的生活方式是先不要理會窮人，以期這樣能製造繁榮，而及至將來，窮人就得以照顧。這信念的另一方面就是通稱「間接流注」的理論，意思是如果生產足夠，有些物品最後就會回流到有需要的人手裡。……基督徒不應這樣忽視窮人以營造一種虛假的豐裕，作為神所造之物，我們應當建立不產生貧窮的經濟關係，我們作出的經濟決定，是首先為那些窮困的人提供資源及給予新生的機會。……我們不應營造一個繁榮的目標，說之後我們會照顧窮人。反之，我們應當是照顧窮人、寡婦、孤兒及寄居者，並且信賴神的應許——只要這樣做就會蒙福。⁵¹

尼布爾、田立克和馬索爾語重心長的話，很值得今日香港教會三思，也深盼香港教會能以先知的勇氣，在教會普遍自滿自足的景況下，能重尋初期教會關顧貧窮人的使命，以實際行動回應貧窮人的呼聲。

（五）上帝的苦難與「非歷史的」基督教

人的靈魂體是不能分割的，如果今日福音派教會不及早醒覺，傳揚福音與社會服務在救恩上是一致的，我們不但在今世會受到世人的譏笑，將來更會受到上帝的責備。因此，我們必須承受貧窮人的苦難，好像承受上帝的苦難一樣，正如潘霍華說：

使人成為基督徒的，不是宗教行為，卻是在俗世生活，投入參與上帝的苦難……基督幫助我們，不是靠他的全能，卻靠他的軟弱上帝的苦難與受苦。……聖經指給人看的是上帝的無能及受苦；唯有受苦的上帝才能幫助。⁵²

⁵¹ 馬索爾：《神旨·人治》，頁135～137。

⁵² 王貞文、王昭文合編：《潘霍華的心靈世界》（台北：雅歌出版社，1993），頁86。

貧富懸殊問題存於香港社會，也存於教會，這令人感歎萬分。我們常常活在自我陶醉的信仰裡，視身邊的人間疾苦為世人犯罪的惡果。這種心態以為世界非我家，我只是個客旅，所以無須關心歷史時代的興衰或國家社會是否秉行公義，使我們變成癩靈的阿Q。雖然筆者不完全同意宋泉盛的神學觀點，但也不得不認同他以下的話：

基督徒怎能對自己國家歷史重建的使命漠不關心呢？我們怎能滿足於一個無法跟自己社會的歷史命運產生互動關係的宗教信仰呢？歷史運動的影響，使我們不得不質疑跟我們的歷史連接不起來的「非歷史性」信仰，不得不排斥那些跟我們自己社會完全沒有歷史關聯之現成的一大套規條。……我要指出的是，在亞洲，這個「歷史的」基督教，由於過份強調個人靈魂的得救，不關切所處社會的問題，已經絕大部份變成了一個「非歷史的」宗教。⁵³

一個在今生沒實踐公義、和平信仰內涵的人，怎會有資格享受那沒有痛苦、眼淚、疾病、死亡的來生？巴刻 (J.I. Packer) 說得對：

基督徒生活在一格似非而是的現象：一個人更深關切天堂，他就會更關切上帝的旨意是否行在地上。在今世表現出最大的熱忱來服事他人的基督徒，通常就是那些對於另一個世界最有把握的人。⁵⁴

我們今日為貧窮人作過些甚麼？筆者多引用西方神學家及聖經學者的話，並無意貶低香港神學家及聖經學者，但按筆者所得的有限資料，幾十年來，香港基督教出版界沒有出版一本有關基層事工，而又有系統地以聖經神學及事工神學作反省的書籍。筆者不敢隨便下結論，但亦不得不說，這是一件令人費解的事。透過本書的嘗試，筆者盼能拋磚引玉，引發更多華人神學家及聖經學者的共鳴，同為基層福音事工建立聖經與神學的基礎。

⁵³ 宋泉盛：《耶穌，被釘十字架的人民》，頁218。

⁵⁴ 巴刻 (J.I. Packer) 著：《天國人或社會人？——談基督徒的公民責任》，《校園》1987年10月號，頁5。

第八章

結



論

我們今天當怎樣向貧窮人傳福音？筆者在上文已清楚指出，按聖經啟示，上帝的救贖是全人的救贖，人身體上及物質上的需要與靈性上的需要，在上帝救恩的意義上是同等重要的，所不同的，只是在不同處境下詮釋救恩時有不同的先後次序而已。筆者過去在無家者群體中充分體驗貧窮人極需要在別人身上看見耶穌。所以，教會必須先放下自己的觀點（特別是中產階級的觀點），嘗試穿上貧窮人的鞋子，以雙手謙恭的服務貧窮人，向他們展示聖經中的耶穌。

貧窮人最需要的是甚麼？以下是筆者多年來在香港露宿者身上觀察和體驗所得。

香港露宿者最需要有家，或是有家的氣氛及能產生歸屬感的住處，因為家是可以叫人感受到愛的溫暖窩、是有安全感的港口、是他們可以分享或抒發個人心靈感受的密室，更是重建無家者自尊和自信的課堂。

那麼，甚麼是家？回答之前，筆者必須先界定幾個與無家者相關的名詞：無家 (homelessness)、房屋 (house)、家 (home) 及家庭 (family)。此等名詞指出，無家者的問題基本不是有沒有房屋，而是人的問題。1998 年底，香港社會福利署發表有關的露宿者調查報告，指當時全港露宿者只有 726 人。在香港經歷金融風暴，人人受害的日子裡，這數字實難使人信服，¹ 也使人感到香港特區政府在處理無家者一事上敷衍失責。

要落實向無家者傳福音，香港教會就必須先認識及檢討自己的問題，本文亦不得不批判今日香港教會貧窮人福音事工的偏差。此外，筆者亦會陳述基督教關懷無家者協會近五年來探討向無家者作全人福音事工的可行性，作為一個指引模式。期能為那些有志向貧窮人傳福音的教會，提供一個可以落實全人關懷福音的機會。

¹ 見附錄三。

一、無家 (Homelessness)、房屋 (House)、家 (Home) 與家人 (Family)

無家是顯示一個人處於貧窮的最鮮明現象，也是十分複雜的問題。有關貧窮的問題，我們已在第一章詳細談及，不在此重述。現在要討論的是：甚麼是無家 (homelessness)？無家與房屋 (house)、家 (home)，以及家庭 (family) 有甚麼關係？我們要先知道甚麼是無家，才能找出無家者問題的徵結，為他們解脫貧困。

無家當然不是單指沒有房子，雖然房子對無家者也有一定的重要性。一個人所以成為無家者，基本上不應是房屋的問題，而是人本身的因素，例如個人際遇、倫理道德的取向及本身家庭背景等，此外，社會制度的影響、政治與戰爭因素、天災人禍和其他種種個人問題也可能有影響。不過，有一點可以肯定，無家是與社會因素不可割切的現象。《社會科學國際百科全書》(*International Encyclopedia of the Social Sciences*) 認為：「無家就是人被他所屬社會所排棄，就是處於一種與互相連結的社會結構的脫節狀況」。²

把「無家」定義為「與互相連結的社會結構脫節的一種狀況」是對的，因為「家」本身就是一種社會結構現象。照以上界定，要使「無家者」成為「有家人」，就必須使他們進入某種既定的社會結構，並且得到基本的支援。但這真的就可以消除無家的問題嗎？如果人沒有一個既定的、聯繫到社會結構的網絡，又或他自己滿足於有異於傳統的家概念，他就必須被定為無家者嗎？相反，即使是有血緣關係，共同居住在華廈巨宅裡的人，基於人際關係的疏割而互不相干，以致母子反目成仇、夫妻同床異夢，那他們算是有家者嗎？他們不過是同屋共住的「有屋者」或「同居者」，實際上，他們仍可以被視為「無家者」。我們不可以房屋為絕對指標的傳統觀念，解釋「家」的含義，這正是香港政府所犯的錯誤。政府多年來致力建設公屋或單身人士宿舍，期望將無家者納入香港社會結構網

² "Homelessness," *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. V-VI (New York: The Macmillan Co. and the Free Press, 1972), 494.

絡裡，卻沒有認真反思無家者對家的需求，甚或沒有顧及和重視無家者的心理因素。這也是不少「無家者」不肯遷入公屋的原因。

我們要把無家者問題的重點放回無家者本身的範圍，即是「家」與「者」的問題。首先要問：無家者本身的處境是怎樣的？以下是比較中肯的看法：

無家有著種種不同的形式，視乎所牽連的無家類別和當地的處境。無家是程度上的問題，由暫時無處棲身到長久無家，由只有一位有關的親人到真正的無依無靠。普遍來說，單身人士比有家庭的人更易成為無家者。無家者通常都是貧窮人、貧血病患者、遲鈍者、和不能承當責任的人。他們不會要求資源，不會受到人的尊重，也不以為應當對受助作出回饋的義務。他們自作自為，與人無關，對有必要的回應，他們只會作出最基本的行動，因為他們往往缺乏與人合作的精神。他們缺乏參與社會活動的能力，對人對事大都感到無關痛癢和無助的。一般而論，無家者多不會犯上重大刑事事件，參與政治行動，又或是為自己作出強烈的抗議行動。我們未能完全知道因由，但是，一般無家者在安定的社區中往往會引發一種不當有的敵意。³

歸納以上對無家者的解釋，我們可以看到一些基本問題：

（一）家居的重要

大部分的無家者都是已經沒有，或是已經失去與血緣家人維繫家庭的機會。幫助無家者與其血緣家庭成員復和，或是為無家者營造一個他們認同，有家庭氣氛的居所結構，將會是防止人再成為無家者的有力關卡。

（二）無家是意外多於自取

在大多數情形下，成為無家者是「意外」，非當事人自願的生活方式 (homelessness is an accident and not a way of life)。所謂「有頭髮誰願長癩痢」？因此，我們不應認定無家是自願的人生取向。

³ "Homelessness." *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol.V-VI. 494.

(三) 常人的歧視

一般人常認定無家者對人存有敵意。其實，存敵對態度的往往不是無家者而是我們，我們常對他們存有偏見、歧視，甚或不必要的恐懼。要受教育的恐怕是我們自己呢！

另一方面，雖然有屋者不等於有家者，但我們必須肯定房屋對一個家庭有正面的意義與功能，因為房屋應是具體實現一個家的地方；同時，家也不能長期處於無土無根、無歸屬感的浮游生活形態。房屋若沒有家庭的質素或生活來充實，也不能稱之為家庭，只可稱為一座建築物。

那麼，房屋與家有甚麼關係？《社會科學國際百科全書》如此解釋房屋：

房屋不只是供人棲身的建築物，它更是促進家庭更為具體表現的地方，是人類文化演進的實體課堂，是組成社區、國家、甚至這個世界的架構。房屋不單是讓人居住，它負有更深遠的任務，就是為人類提供促進人際關係網絡，使人活得像人，使家庭更有家意識的連結點 (a binding point)。⁴

如此說來，我們必須重尋家的含義。

那麼，何謂家？《牛津英語字典》*Oxford English Dictionary* 認為：

家就是人棲身之處，一間屋，一處居所，一家人固定的住處，是家庭生活與興趣的發源地；是屬於一個人的家舍；是一處人

⁴ *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. V-VI, 517。原文如下：“Although it varies according to climate difference, housing constitutes one of the most universal forms of material cultures, being found in all except nomadic societies. Housing also represents an important element in all capital formation and largest single component in the total building effort of any nation. From a sociological point of view, housing has a major part to play in ensuring continuity of community life.... There is also a close relationship between housing and family organization. In all cultures and at all times the type of housing has corresponded in some way to the organization of the family and has in turn sustained and reinforced existing forms of family organization.”

習以為常生活之地，又或是人視為正常的居所。家有時又會包括集體的家庭成員：家族或是家中的親屬。⁵

這裡顯然沒有把家解釋為傳統上以父母子女為主的體制。換言之，一群志同道合的人，甚至是無家者本身，只要他們能一起生活、同屋共住，又能彼此互助，就可以把他們共同居住的地方稱為家。另外，一份專門研究女性無家者的報告指出：

在大多數歐洲的語言中，「家」這個字與對家的感受、個人空間、支援系統的社會聯繫、和當有需要時的資源地點有關。所以，當我們談及無家者時，我們當密切關注的應是那些缺乏資源網絡、社會技能、自我空間，又或是缺乏自我實現的人，而不只是社會結構，或是一處有瓦遮頭的地方。⁶

從以上的觀點看，家顯然不是指房屋，而著重於人對自我意識，及與「屋」中各人的關係。這種關係可以存在於有血緣的家族，也可以超越血緣的關係，只要這種關係能提供個人意識的需要，又能與他人有交流、互助、分享的機會，這地方就可以稱為家，居住其中的人就是家人了。家庭應當是人類精神統一的衍生地點，它幫助我們學習對自己、對別人負責；它是我們得以和自己所處的社會產生關聯的基礎。家是人類團結的象徵！這也是筆者在開始時所說的：我們不能隨意把非傳統的家庭觀念絕對化。不過，我們卻不能因此忽視房屋在實現「家」或「家庭」的重要地位。

那麼，家庭又是甚麼？我們先要問，傳統上家庭的定義是甚麼？《牛津英語字典》這樣解釋：

一組同居一屋的人，包括父母、子女及僕人等，當中有一位領導者。這組人由父母與子女所組成，不論他們實際上生活在一起與否。廣義的說，家是由於血緣或姻親關係而構成的個體。家可以由一個祖宗、家族所生下來。家又可以是由結拜兄

⁵ "Family," *The Oxford English Dictionary*, 2d ed., vol. V (Oxford: Clarendon Press, 1989), 707.

⁶ Councils to Homeless Person, *A Study of Homeless Women* (Melbourne: Council to Homeless Persons, 1986), 1.

弟，或是由一群結集成一體的人組成，家也是由於政治所達致的一種民族國家關係，或宗教聯繫所構成的。⁷

這定義同樣把家庭推到非血緣的層次，把金蘭姊妹或結拜兄弟，甚至結社、宗教及政治群體都視為家庭。人類學家麥迪克(George Murdick)於1949年期間，曾就五百個不同的社會作分析，他為「家庭」一詞作出了以下定義：

一個由共同起居生活，在經濟上合作及有生育的社群。它包括男女兩性的成人，他們之間最少是有社會認可性關係的成人，擁有一個或以上的子女，是由同居又有性關係的成人所親生的或是領養的。⁸

麥迪克的定義一直被學者視為金科玉律，目前仍被廣泛接受。但基於近代家庭模式的變遷，他所下的定義不斷受質疑。這是我們為何要重新檢討「家」一字在現代社會的意義的原因。中國人怎樣看這個「家」字？對一些與自己合得來的人，我們常常會說，都是「自家人」。「我們」這兩個字又常常等同於「大家」二字。我們在形容一個社團的團結性，會說這是一個「大家庭」。可見家的觀念已遠遠超過血緣和家族的關係。基督教更聲稱信徒間是弟兄姊妹，「主內一家」的關係。

《辭海》對「家」這字有以下解釋：

家。(一)居也。見《說文》。《玉篇》：「人所居通曰家。」按人所居曰家，故稱一門之內曰家。(二)今俗對人自稱其尊長每以家字冠於稱謂之上，用為表示其自稱家人之辭；例如家祖、家父、家母、家兄、家嫂等是。⁹

因此，我們定義「無家者」時，必須同時考慮無家者對自我的認識及對人際關係的體認有多少，因為我們常人加諸無家者的看法未必完全正確。弗萊明(Thomas O'Reilly-Fleming)說得好，「無家是

⁷ "Home," "Homelessness," *The Oxford English Dictionary*, 2d ed., vol. V-IV, 322.

⁸ Naomi R. Gerstel, "Family," *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 220.

⁹ 《辭海》(上海：中華書局，1984)，頁420。

不可由中產階級的研究員所作出的一個定義，而是應當由生活在無家處境下的觀點所定出的」。¹⁰ 總結以上對無家、房屋、家、家庭等觀念的分析，筆者認為家應從以下五個層面 (Dimensions) 定義：

- 1) 房屋關係——物質層面 (Housing – physical dimension)
- 2) 溝通關係——心理層面 (Communication – psychological dimension)
- 3) 血緣關係——家庭層面 (Kinship – family dimension)
- 4) 友情關係——感性層面 (Friendship – social and emotional dimension)
- 5) 共同目標——靈性層面 (Common goal – spiritual dimension)

我們強調家與人在社會人際關係的網絡中甚為重要，因為人不能生存在沒有關係的社會網絡裡。孫大川指出：

當一個人不再有「家」的感覺——無論是那一種形式的家——他整個人必然被拋擲在一個毫無內在關聯的「集合」世界裡，他和世界的關係比「藕斷絲連」還恐怖，那是一種藕未斷而絲已斷盡的關係。他雖輾轉、流浪在人群間，卻和周圍的人「互不存在」：無論在那裡，他永遠是異鄉人。¹¹

要全面了解無家者的特性，必須從以上五種層面衡量，才不致忽視無家者的真正需要，找出解決問題的方法。

二、從露宿者看無家者的真正困局

香港的無家者是怎樣的群體？本文特別以露宿者為研究對象。乞丐雖然可憐，但他們當中有些是職業性的，並非全是無家者。香港的露宿者，絕大多數生活在貧窮線下，他們可以說是貧窮人中的貧窮人。因此，筆者選擇從香港露宿者探討香港貧窮人問題。

¹⁰ Thomas O'Reilly-Fleming, *Down and Out in Canada, Homeless Canadians* (Toronto: Scholars' Press Inc., 1993), 10.

¹¹ 孫大川：〈孫序——與貧窮會晤〉，頁 10。

可以說，香港露宿者的基本問題在露宿者本身，亦即人的問題，而不是房屋的問題；這也是香港政府至今仍未能解決的。以下是筆者對香港政府處理露宿者問題的一些意見：

(1) 香港政府對經濟的發展一向採取「不干預」政策，適者生存的制度使香港經濟繁榮，又是製造貧富懸殊的原因。對於一些小群體如露宿者而言，「不干預」政策則往往借公平原則或優先次序為藉口，不正視他們的問題；政府進而以社會福利所佔比重，不能超越某一上限，或避免走上西方已發展國家的高稅制度，使香港成為社會福利國家等為理由，把露宿者問題輕輕帶過，甚或避而不談。

另一方面，社會福利署根本不重視露宿者問題，官方數字顯示，全港有一千零三十名（1996年計算）露宿者，卻只有六名社工專注跟進，這簡直是敷衍了事的做法，社署只希望露宿者不滋擾生事，而非為改善他們的生活。根據世界銀行的全球發展報告，香港曾屬全球最富裕的經濟體系之一。香港的經濟長年不墜，並且於全球二十四個世界發展最迅速的地區中名列第四，已是公認的奇蹟。經歷金融風暴後，香港貧窮人受影響似乎較大。根據莫泰基的統計，香港人收入不少低於入息中位數，1986年有六十萬五千五百人，到1996年，已增至一百一十四萬二千三百人。換言之，1986年的貧窮人數是四十五萬四千一百人，而在1996年則升至八十五萬六千七百人，增加了88.7%。¹² 社會首百分之二十最高收入家庭的收入總和，竟超過其餘香港人口總收入的一半，赤貧人口竟達五萬之多。這種貧富懸殊現象是香港政府難辭其咎的。

(2) 香港政府近些年來不斷主張以「用者自付」為平衡開支的原則。表面看來這原則很合理，實際上卻是一個假象，此舉只會貧者愈貧，富者愈富，間接使更多貧窮人淪為露宿者。如果「用者自付」原則引申到一些基本的社會福利上，如醫療、基本食物開支、公共文娛康樂設施、公共房屋等事項，實在有劫貧濟富之嫌。香港社會服務聯會於1996年10月舉行的「貧窮研討會」發表的調查報告

¹² 莫泰基：《香港減貧政策探索：社會發展的構思》，1999年，頁63。

指出，香港仍有為數五十萬名非領取綜援的貧窮人，當中有16 375名一人住戶在基本食物開支、生活素質上低於綜援金底線。香港政府的食物「基本需要開支預算」為港幣799元，而這些赤貧者在基本食物開支上只能付出525元，彼此相距274元，比率達百分之三十四。¹³該研討會同時指出，在1994至1995年間，香港約有十四萬二千非領取綜援住戶處於「赤貧」情況下，「赤貧戶」約佔全港住戶總數的9.3%，總人數則約為五十萬人。同期領取綜援的約有十一萬戶，人數約有十五萬。¹⁴

整體合計，全港約有二十五萬住戶（佔全港住戶的15%）或五十六萬人（約佔全港人數的11%）生活處於赤貧狀況。¹⁵若實行「用者自付」平衡開支的原則，只會把這些領取綜援的露宿者，在朝不保晚、不溫不飽的情況下，推到接近死亡的邊緣。另外，每年從中國大陸來的新移民日增，持單程證入境的合法新移民人數達五萬多，非法人數則難以統計。他們多是低學歷的勞動階層，近年香港經濟不景氣，促使更多人淪為露宿者。我們深盼香港政府及早為解決露宿者問題，研究長遠及妥善方案。

（3）香港政府官僚架構過重，不少急切性的服務申請程序繁複，容易使求助者灰心；又或是官門氣絨過大，使露宿者望而生畏，有「生不入官門，死不入地獄」之懼。據黃洪及蔡偉海在1996年發表的報告指出，當時有近五十萬名赤貧者未有領取公共援助金；¹⁶這是人的問題，而不純是經費問題。有研究報告指出，使赤貧者不願領取綜援的原因之一，是申請者的尊嚴往往在申請過程受損，所以提出「要確立服務承諾及政策要求社會保障部的前線員工友善接待申請者及向申請者全面解釋應有的權利。」¹⁷

¹³ 香港社會服務聯會——貧窮研討會，1996年10月17日，頁6。

¹⁴ 香港社會服務聯會——貧窮研討會，1996年10月17日，頁7。

¹⁵ 香港社會服務聯會——貧窮研討會，1996年10月17日，頁7。

¹⁶ 黃洪、蔡偉海：《香港低開支住戶開支模式研究中期報告》（香港：香港社會服務聯會、樂施會聯合出版，1996），頁24。

¹⁷ 黃洪、蔡偉海：《香港低開支住戶開支模式研究中期報告》，頁24。

(4) 香港政府沒有積極解決露宿者問題。以全港只有一千零三十名露宿者為例（其中有不少是吸毒者），如果香港政府能認同，及全力支持全港十間以上的福音戒毒機構，和多間從事這方面服務的中途宿舍機構，相信最少可以解決一半問題。可惜香港政府一直未能接納以宗教或非醫學方法達成的效果，又沒有善用民間社團的資源，以致這些真正致力協助貧窮人的非政府資助機構，未能充分發揮他們服務社會、關懷窮人的精神。所以，「我們建議社會福利署應資助非政府機構開展式社區教育服務，向赤貧戶介紹綜援及其他社會保障計劃，並說明領取綜援或其他社會保障計劃其實是每一個公民的權利。」¹⁸。筆者認為政府不單需要資助開展式社區教育服務，更應在一切運作上施以協助，好使這些非政府機構不需耗費時間、人力、資源及經費於行政運作，可致力發展其他福利工作。

(5) 缺乏對青少年灌輸中國固有的人倫及德性教育。多份有關露宿者報告中提出，香港露宿者問題有部分源於家庭。如果教育署在中小學課程裡，強化灌輸中國傳統孝道及家庭觀念，使為人子女孝敬父母，培養反哺之心，這樣可能會減少一些有家人的老人淪為露宿者的現象。

新加坡政府在 1995 年所通過的 The Maintenance of Parents Act 1995¹⁹ 就是強化教育傳統倫理觀念的一個好例子。該法案要求凡有經濟能力的子女須在經濟上供養父母，發揚中國傳統孝道的美德，

¹⁸ 黃祺、蔡海偉：《香港低開支住戶開支模式研究中期報告》，頁 24。

¹⁹ 茲將該法例 No.35 of 1995, section 3. Applications for maintenance orders 其中重要部分引述如下作參考：

“(1) Any person domiciled and resident in Singapore who is of or above 60 years of age and who is unable to maintain himself adequately (referred to in this section as the parent) may apply to the Tribunal for an order that one or more of his children pay him a monthly allowance or any other periodical payment or a lump sum for his maintenance.

(4) For the purposes of this section, a parent is unable to maintain himself if his total or expected income and other financial resources are inadequate to provide him with basic amenities and basic physical needs including (but not limited to) shelter, food and clothing.

(5) Notwithstanding that a person is below the minimum age specified in subsection (1),

另外，如果香港政府不再以製造精英為教育目標（近年，香港政府擴大大學學額，似有亡羊補牢之意），而藉教育致力建立有正確道德取向、重視家庭人倫關係的社會，相信這不但能減低青少年問題，同時也能促進家庭和諧，是解決露宿者問題既積極又具廣泛意義的辦法。新加坡政府有關的治國政策，值得香港政府仿效。

筆者不斷強調，露宿者問題的癥結多在露宿者本身，過於在房屋問題上，香港政府不但沒有以全人關顧的幅度解決露宿者問題，更沒有誠意面對現實責任。作為社會良心的香港社工界、教育界人士，以及香港的教會，為這些在生死邊緣上的人爭取公義與應得的權益，應責無旁貸。

三、如何牧養無家者

牧養和關顧無家者是十分艱巨的工作。我們除了要為他們提供物資需要外，也要致力消除社會人士對他們的偏見。更重要是要了解無家者的個人歷史背景，小心保護他們那個極為脆弱、自卑又自尊的形象。以下幾點是筆者對牧養無家者的個人意見：

（一）自卑與自尊

一般無家者有極大的自卑感，也有極重的自尊心。他們有無數次被欺負、欺騙，及遭旁人白眼的失敗經歷，所以他們極不信任別人，且有強烈的自卑感、自尊心，也不易接受別人的幫助。所以，牧養無家者，必須先懂得尊重他們。

無家者因為長期流離失所和常受挫折，意志比較薄弱，一些常人認為很容易克服的事，他們卻感到很難克服，就是想改善自己，但往往不能遵守諾言，又或易趨於走向另一極端，這都是自卑感所致。另外，無家者亦存有反叛心理。從事多年基層事工的黃瑞君指出：

this Act shall apply to that person if the Tribunal is satisfied that he is suffering from infirmity of mind or body which prevents him from maintaining or makes it difficult for him to maintain himself or that there is any other special reason."

反叛心理使一些基層人士（作者註：更當然是無家者）放任、不羈，以粗暴方式解決問題。另一端則是過分服從、任人擺佈、無法自主。這兩種行為模式均有問題，前者過於強硬，後者流於壓抑。²⁰

因此，我們在牧養及培育無家者時，需要極大的忍耐與接納，千萬不能因為他們一兩次的背信就指摘或放棄他們，要讓他們知道，上帝是永不言棄的上帝，因此，我們對他們也永不言棄，只要他們願意浪子回頭，一切都有希望；我們應當以愛心安慰他們那受創傷的心靈。

（二）文化差距

據香港教會更新運動在1996年的香港教會普查報告，香港教會會友的教育程度多屬中上層。社會上，屬小學程度的人佔26.1%，而在教會則只佔12%；社會中屬大專程度的佔12.5%，而在教會中則佔27.5%。就業方面，社會中屬專業或技術階層者只佔9.6%，而在教會中竟佔33.7%。²¹由於教育程度的差距，加上教會慣常使用另一套次文化宗教語言，這與無家者日常所操通俗粗亢之言，顯得格格不入。我們必須諒解他們的文化，並且加以接納。

另外，栽培初信者時，教會常以理性方式思考，對知識水平較低的無家者而言，他們對信仰的認識往往以感性經驗為主，這樣的確構成牧養上的種種困難。所以，當我們牧養這群體時，千萬不能以教育與文化的優越感作教導與牧養。

（三）不能擺脫酒毒之害

不少無家者，特別是年老的，是吸毒者或酗酒的。使他們淪落此境的主要原因，可歸納如下：

²⁰ 黃瑞君：〈基層牧養：個人歷史傷痕的醫治〉，劉建芳主編：《適合勞苦大眾的教會》（香港：中國神學研究院，1992），頁190。

²¹ 李健華、李少嫻編：《香港教會未來新趨勢》，頁253。

- 1) 因工作過勞而以毒品或酒精來消除疲勞；
- 2) 因交上不良朋友或黑社會而染上毒癮；
- 3) 因人生失意而借酒消愁或借毒品作暫時逃避苦惱的方法。

大多數有酗酒或毒癮的無家者都知道，這對他們有害。可是，要他們戒除酒毒卻不容易。這裡引申出另一個問題，如果他們真心悔改信主，但他們卻不能，或短期內未必可以戒除酒毒，我們可以接納他們，甚至歡迎他們一起崇拜嗎？如不能接納，理由又是甚麼？如果說是他們犯了罪，所以不可到教會中敬拜神，難道我們就沒有犯罪嗎？恐怕我們所犯的罪更是有過之而無不及，只是隱藏在心裡未被發現罷了；如果說怕他們會引誘其他信徒吸毒，那麼，我們日常生活在俗世的社會裡，豈不充滿更多、更可怕的引誘嗎？這些被酒毒所困的信徒，自卑感已很重，心靈也十分脆弱，十分需要別人的肯定。因此接納他們是教會的責任。

(四) 不為一般教會接納

根據香港教會更新運動調查顯示，直至1994年，全港有1053間堂會，教友人數達三十八萬一千二百人。「就堂會外展的對象來看，三成堂會有從事群體佈道的工作，然而專注在基層人士（包括外勞、新移民、木屋居民等）者，則只佔其中的12%」²²造成以上現象的原因之一，是不少基層信徒一旦成為中產階層，多不願意回頭關顧生活在基層的貧窮人，更遑論無家者了。正如以上報告指出，「在各種次文化群體佈道中，基層事工之發展需大力加強，因為一方面眾堂會投入的資源較少，另一方面因著階級提升的原因，基層信徒成為中產階層後，很少會重新投入基層事工中。」²³不知這是否與中國人愛面子有關。其實關顧貧窮人，牧養無家者不在我們教會之外，而是在教會之內的責任。正如孫大川指出：

²² 李健華、李少嫻編：《香港教會未來新趨勢》，頁254。

²³ 李健華、李少嫻編：《香港教會未來新趨勢》，頁109。

其實，貧窮人的生活與經驗，隱藏著人性以及人類社會、歷史發展的祕密，他們不完全是我們改造的對象，我們也應當被他們改造。因為，貧窮人的持續存在，構成一項頑強的指控：我們所設計的社會是不完整的。將貧窮排除在社會之外，一如將非理性的勢力掩飾在理性之下，終將使我們淪為人性的瞎子。²⁴

同樣，我們要承認今日教會將貧窮人與無家者排除在外的錯誤，將信仰收藏在中產文化之下，這樣做終必會使教會陷入屬靈瞎子的危機。

（五）成長模式的差異

正如以上社會福利署對香港露宿者的報告指出，無家者是個十分複雜的群體，他們在低下層的次文化生活下成長，說粗言穢語，衣衫不整是常事。他們談論人生深層意義時，多缺乏理性推論，直言不諱，嬉笑怒罵是他們的人際關係模式。這與一般中產教會信徒的成長模式有天淵之別，也是今日教會牧養無家者信徒困難之處。今日教會要突破這種中產階級心態，消除過於理性化的信仰框框，主動進入貧窮人與無家者這些苦難群體，展示教會實踐耶穌基督道成肉身的信仰。讓我們不只是傳耶穌，而是在他們當中活出耶穌，活出有血有肉，屬上帝子民的見證。

四、解開無家者的困局——甘與露宿者風雨同路 (Befriending)

為無家者及貧窮人爭取權益，不只是因為這些人有經濟及住屋需要，更是基於人權的呼聲。聯合國人權宣言清楚指出，人生而可享受公義、自由與和平的權利。²⁵可惜在我們的社會裡，無家者與

²⁴ 孫大川：〈孫序——與貧窮會晤〉，頁3。

²⁵ 聯合國日內瓦人權中心編：《人權教學入門》，（香港：香港人權監察、國際特赦組織香港分會，1997），頁24。聯合國人權宣言第二十五條指出，「人人有權享受為維護他本人和家屬的健康和福利所需的生活水準，包括食物、衣著、住房、醫療和必要的社會義務……」。

貧窮人往往因為沒有政治力量及經濟條件，被拒諸於平等看待之外。香港社會雖然日趨富裕，但並沒有改善貧富的差距，相反是貧者愈貧，富者愈富。這實在嚴重剝削人的生存權，使貧窮人更為脆弱無援。所以，我們更要關顧無家者及貧窮人，而在基督教立場，關心貧窮人也是耶穌基督的命令。

可是，為貧窮人爭取權益不一定要以示威、遊行或對抗行動的方式進行。相反，我們可以服務無家者作為對社會中種種不公義制度與現象的抗議。這是一種防禦式的社會行動 (defensive social action)。盧雲神父說：

一直以來我經常說，要爭取和平，最核心的三件事是禱告、抵抗、和聯於群體。……為爭取和平而發揮出來的抵抗力，決不只是個人的。就算是最優秀最堅強的個人，也過早會感到疲倦、灰心。然而，聯結在一起的群體就不同，儘管其中的肢體會軟弱和失敗，但群體的整體抵抗力量卻仍會維繫，支持著她的成員。惟有當我們團結地生活和一起工作，促進和平的努力才可以持久。²⁶

所以，我們當站在無家者與貧窮人的一邊，對抗目前以經濟功能主義 (economic rationalism) 為原則的社會，以免他們淪為最低層的經濟依附者。

我們關顧無家者或貧窮人，是因為我們生存在互相依附的網絡裡。在這網絡中，強者不能沒有弱者，而弱者也不能沒有強者。這種互相依附的網絡建基於人的尊嚴，而非在政治與經濟的權力上。惟有這樣，我們才能促進人類邁向健康與和平 (the well being of humanity)。

當然，我們關顧無家者或貧窮人，也本於人性中有愛，不論是宗教或非宗教的愛。這種愛必須是有血有肉的、是個人性、可接觸及可感受的，是不分階級、政治背景、宗教信仰、性別年齡的。惟有真誠的愛才能建立人，因為人人都有能力施予愛，也是人人都可以明白的。要解決露宿者的問題，還得從人的基本問題著手。

²⁶ 轉引溫偉耀：《無能者的大能》，頁 86。

任何曾長時期和真誠的與露宿者交朋友的人，都會對他們那種自我放棄、認命與無奈的心態感到震驚，他們那種混亂的生活狀態，是一般人無法明瞭、也無法長期忍受的。表面上，他們很自由，實質上，他們被貧窮所困。他們認命，也是有理由的，因為他們的父母輩或祖父母輩的歷史，會直接影響他們今日的境況。例如他們的父母是貧苦人家，少受教育，那他們受教育的機會也相對較少，難有出頭，故這絕不純粹是露宿者的個人意願。事實上，絕大多數露宿者都表示極想擺脫露宿生涯。所以，這不但是社會問題，更是人性的問題。對於這點，「國際第四世界運動組織」(International ATD Fourth World) 創辦人若瑟神父指出：

最重要的是貧窮人教授給我們的關於他們的歷史。如果不瞭解他們的父母輩、祖父母輩及祖先的過去，我們就無法懂得他們現在的生活；不能體會他們的生活，我們便不可能與他們建立友誼。因為不瞭解像他們這樣一個特殊群體所曾經歷的波折，我們便無法明白為甚麼他們今天要這麼做，或是想的是甚麼。……這些貧窮家庭也能從回顧過去，來瞭解自己現在為甚麼會是這樣；並能重新評估每件事，試著瞭解他們自己，為自由跨出第一步——將他們自己從過去的恥辱中解脫出來，重新尋求他們的榮譽和自由。²⁷

露宿者的遭遇並不是偶然或突發的，其中一定有其歷史過程，我們若能幫助露宿者了解自己的歷史，明白自己問題所在，進而跟他們剖釋人性與罪性，以基督教實踐性的愛護與關懷幫助他們，這必定能叫露宿者振作。

另一方面，不少露宿者都避談他們個人的歷史，因為隱藏自己的身世，是他們獲得起碼安全感的自然反應。要幫助露宿者重新投入社會，做個正常的人，就必須和他們建立友誼，聆聽、輔導，紓緩他們那受抑壓、充滿傷痕、憤恨與不滿的心，獲取他們的信任，這就是風雨同路的意義。

要解決露宿者問題，我們先要糾正「幫助者與受助者」的上下關係。一般露宿者改變現狀的能力十分有限，他們需要別人的勸慰

²⁷ 孫大川：〈孫序——與貧窮會晤〉，頁5～6。

和鼓勵，而非只為他們提供居所，才可突破這無助的形象。他們真正需要的是平等的愛，和真誠的朋友關係，非「幫助者與受助者」的上下關係。不論是社工界、教會、或大眾善心人士，應避免以上對下的態度和施捨的心態，又或是工作責任與露宿者建立關係，因為這樣反損害了露宿者的自尊與自信。另一方面，我們也要重新確立與露宿者的關係，做到與他們風雨同路。

五、風雨同路

甚麼是風雨同路？澳洲維多利亞省一位從事無家者事工的社工伯克(Peter Burke)指出：

風雨同路不單是我們與有需要的人共同渡過難關——而是在共渡難關之際欣賞對方的恩賜。事實上，我們在關顧他人的過程裡，往往會發現自己是那麼的需要朋友鼓勵，幫助我們如何可以作得更好，好使我們實現耶穌所應許的，我們可以作「更大的工作」。²⁸

風雨同路是在平等互愛，互助互信，彼此尊重下建立的情誼關係。在這種關係裡，雙方都是幫助者與受助者。

從某種角度說，人是一個歷史的存有，他背負著他自己以及他的家庭或民族的歷史。通常，我們是在分享一個人的歷史經驗裡，（可以）把握到他的「全面性」。同樣地，貧窮人或他的家庭當前的遭遇，也並不是突然形成的，這當中有一個歷史的過程。閱讀貧窮人的歷史，不但可以幫助我們瞭解到他們真正問題之所在，更可以從其中探觸到人性中的深度。……我們對貧窮人的呼叫所做的回應，其實也是我們對自己人格內部召喚的答覆；它使我們從「有」(to have)成為「是」(to be)。與貧窮人會晤，決不是一種單向的改造；我們是在彼此真摯的互愛裡互相滲透。在人性覺悟的道路上，強者與弱者、富人與窮人，都是在一起跑點上；除非我們彼此接納、騷擾、穿透，誰也無法進入生命的堂奧。²⁹

²⁸ Peter Burke, "Befriending," *Space* 4 (October 1992): 3.

²⁹ 孫大川：〈孫序——與貧窮會晤〉，頁4、14。

所以，風雨同路不只是在別人有需要時，我們才與他共渡難關，這是指我們經常在他們身旁，不斷的服務他們，在服務過程中又能誠實地欣賞對方，在關顧他們的同時，發現自己原來那麼需要朋友，以致我們可以更有效服務。用盧雲神父的話說，這就是與貧窮人聯繫一起，互相依賴的服事 (solidarity in servanthood)。風雨同路是有深度的社會工作理念，其含義甚廣，現分析如下：

(一) 鵬程萬里 (Friendship) 的關係

鵬程萬里的第一步，是與露宿者建立朋友的關係，這種關係不是組織性、職責性或施捨性的，而是共同性的。對露宿者而言，他們需要朋友過於食物。

(二) 同舟共濟 (Companion) 的關係

我們需要在平等的朋情上與露宿者建立關係，惟有這樣才能贏取他們的信任，達到彼此憂戚相關的關係。當我們與露宿者相遇，要和對方作朋友的不是露宿者，而應當是我們。

(三) 結聯伙伴 (Partnership) 的關係

結聯伙伴的關係不應只在工作上，同時更必須在個人的伙伴關係上，特別在他們遭受天災人禍的困境，又或受到極不公平的對待時，我們更要為他們挺身而出，並和他們同受種種苦難，甚或為他們承受苦難。藉著建立這種伙伴結聯關係，使雙方發展成新的合作關係。

(四) 同心合作 (Co-operation) 的關係

這是促進露宿者與他人或其他群體合作的關係。這關係不止於相互需要，而是啟發雙方的潛能，建立自尊自信的關係。

(五) 心靈匯通 (Communion) 的關係

對我們而言，這時露宿者已不再是露宿者，而是滿有朝氣、努力向上、能有所作為的正常人，他會成為我們生命的一部分，這就是知己關係。當我們能發展出以上這五種不同階段的關係後，雙方就會渴望進入一種更深的、具人生意義的、手足情深的關係。

六、對香港教會的一些建議

筆者認為要培育及牧養無家者，必須從以下八方面入手：

(一) 神學院開設基層事工培育課程及訓練領袖

目前正統大學教育的趨向多重視通識教育，一向重視理科的香港理工大學，也把通識教育列為全日制本科生必修科目，這是全人教育的基礎。通識教育為大學生提供做人的基本道理，與人倫道德觀念，這不但有助學生建立健康的人生觀，就是對日後建立有正統倫理基礎的社會，也十分重要。

同樣，神學院的課程設計也不應只重視神學理論，或與教會事奉有關的實用神學，而忽視社會問題的課程。神學院應開設一些社會學科目，例如社會學概念、家庭學、貧窮學等，讓將會成為教會牧者的神學生對社會問題有基本認識。如果神學院能開設基層神學課程，神學生畢業後投身堂會牧養必更重視社關的需要，這同時更可促進信仰與生活的結合，實踐全人信仰。開設基層神學課程，不只是重新關注貧窮人，也是促進落實全人救恩的方法。

據筆者所知，目前香港所有神學院，只有中國神學研究院曾經設有基層神學訓練課程——即基層福音事工訓練。「基福」現已獨立於中國神學研究院，成立了禧福協會。雖然其他神學院也有關注基層人士的福音工作，如鼓勵神學生組織佈道團前往監獄、戒毒所、醫院、木屋區、新移民區和露宿者中佈道，但這仍嫌不足。這些工作多被視為實習的一部分，沒有整全的神學基礎和專業的指導訓練，跟進工作又不很徹底，例如沒法對受助者作專業輔導，未能認識受助者的背景等。此外，在佈道過程裡，神學生沒法了解現行

社會福利制度、大眾市民意識形態和傳統民間宗教對受助者的影響等。

筆者建議神學院在安排神學生的實習工場時，盡量讓他們到基層福音機構中實習。筆者曾服務的基督教關懷無家者協會，正為一些神學院作以上安排，大家都感到非常實用和有意義。香港有超過五十萬赤貧人士，加上一般基層人士，數目相信超過香港總人口的三分之一；香港教會大部分會友屬於中層人士，而中層人士在人口比例中只佔少數。³⁰如香港教會更新運動於1999年的香港教會普查中透露，「估計全港有510間堂會，會眾中有近年由海外回流的信徒，佔全港堂會45.2%，多於1994年的377間(35.7%)。」究竟，香港教會是否只需要向中層人士傳福音，不關心這些佔大多數的基層人士？

增設基層事工神學課程，可能有助改善以上情況，不過，理論不應只是理論神學的延續，更應來自實用神學的實踐。我們可以從現有的基層工作，建立起基層神學。這不是不可為，而是顧與不顧的問題。筆者謹以奉誠呼籲今日華人神學界：不要只教導那些讀完了就放在書架上，玄之又玄的神學理論，更要帶領學生深入貧窮人的苦難世界；教會必須關注四幅牆以外的活動；也必須與貧窮人同行共渡，實踐耶穌基督道成人身的福音。否則我們必被世人指摘為偽善，重蹈昔日法利賽人假冒為善的覆轍。

今日的神學訓練單為供應地方教會的需要，或應具有先知的勇氣和使命，教育及領導地方教會？二者又如何取得平衡？深盼神學教育工作者及教牧同工、長執能慎思之。

(二) 重視教會講台上的杜關信息

神學家穆特曼(Jürgen Moltmann)指出，世界已進入二十世紀，但今日教會仍然活在十九世紀的思維中，與現代人脫節。他說：

³⁰ 香港教會更新運動：《一九九九年香港教會普查》，頁61。

教會的組織和生活的方式，有驚人的凝固力。近代世界比早期的文化，更趨向要求宗教少變化；很明顯，近代人要以宗教的穩定性來補償現代生活的不穩定性。因此，神學內部的問題，往往不是實踐這神學的社會當時的問題。³¹

穆特曼這番話道破今日教會的困境：教會對這個世代所發生的事往往故步自封，後知後覺。所以，今日教會必須拆除無形的牆，多重視社會每日發生的種種問題，在講台上以聖經教導作回應，實踐結合信仰與生活。例如各堂會每年可舉行一至兩次社關主日，邀請基層福音機構領會，讓會眾有機會多認識社會服務與福音事工的需要。另外，堂會亦可刊登一些新聞在主日崇拜程序表上，由牧者以聖經原則加以評論，讓會眾更關注身邊發生的事，明白聖經的教訓如何應用在生活上。

就筆者的經驗所見，有些教會不只經濟上支持基層福音機構，更邀請這些福音機構在教會祈禱會中分享和報告事工，讓會眾能更直接明白所支持事工的情況。這是有責任的支持和參與，也是當學習的形式。此外，教會也可以差遣宣教士到基層福音機構工作，這樣教會既可直接參與工作，宣教士亦可經常向教會報告工作近況，加強雙方的合作與發展。

教會也可以開放地方給無家者，為他們開設基層團契，因為這些基層人士，特別無家者，自卑感很重，信主後很難投入教會現有團契。要注意的是，基層團契名稱要讓他們感到舒服，避免使他們感到被歧視，團契週會內容可以他們的興趣為主（當然不能與信仰相違）。這些安排，相信可以拉近無家者與中產信徒的距離。

（三）基層福音機構間的合作

香港最少有十間戒毒機構，另最少有五間由基督教開辦，為低下層人士提供宿舍服務的機構，不少基層機構都因經費短缺而裹足

³¹ 穆特曼著，香港公教真理學會譯：《今日神學》（香港：香港公教真理學會，1991），頁8。

不前，影響事工的發展，但要這些服務機構為節省資源合併也十分困難。這十分值得反省。

其實各福音機構董事會或宗派領袖，不妨放下門戶之見，虛心尋求上帝國度的拓展，以基層人士的福音需要為前提，彼此合一，加強機構間的合作，尋求合併可能。這不但可減省經費開支，更可重新分配人力與資源，以便發展其他更有需要的事工。

(四) 實踐教會內護主與門客的責任

傳統神學把教會局限於地方教會，這雖是對的，卻忽略了福音機構本質上也是教會，同在上帝的國度裡享有教會的功能與地位。斯乃德 (Howard Snyder) 曾經指出，教會機構與地方教會同樣不應隸屬教會平行機構及建制範疇，因為「教會」一詞指上帝的子民：

很多人都認為教派外 (extradenominational) 的組織或教派間 (interdenominational) 的組織，如葛理粉 (即葛培理) 佈道團、福音派全國聯誼會等，是「教會平行機構」(para-church structure)，各宗派的「堂會」或獨立「堂會」則不被歸入「教會平行機構」中。可是聖經對教會的定義不是這樣，聖經一貫地把「教會」解作「子民」——「教會是上帝子民的群體」。保羅、彼得和耶穌提到「教會」時，一點不是指組織 (institution)，也不是指機構 (organisation)。因此，任何制度化的結構，不論是地方堂會、教派、宣教機構、基督教大學、出版社或佈道協會等，全都是「教會平行機構」。換句話說，從聖經的觀點來看，一個佈道團體和一個堂會同樣是「教會平行機構」，而不是「教會」；只有這些結構內的信徒群體才是「教會」。³²

可惜一般地方教會忽視福音機構的教會性，甚或視之為次等事工的工場。目前，地方教會與福音機構，就好比護主與門客關係，一般福音機構的生存與發展，有賴地方教會在經濟、傳佈及經費上的資助。實際上，地方教會的確有經濟能力資助福音機構，這往往是肯不肯盡心盡力支持的問題。

³² 斯乃德 (Howard Snyder) 著：《新酒和皮袋》，《校園》(1986年8月號)，頁4-5。

筆者建議地方教會消除教會二分的觀念，視福音機構為教會機能一部分，將福音機構納入教會事工，又或直接差派同工參與福音機構工作，拉近彼此距離，這樣既可發揮主內合一的精神，又能節省資源，可謂事半功倍，充分實現路加福音中護主與門客的關係。

（五）開放教會場所，為貧窮人提供逃城

逃城不是給罪犯躲藏的地方，而是在困境中的人的安舒之所和解救之處。今日香港貧窮人正面臨不少困境，教會可以為貧窮人提供協助。例如香港有不少教會地方寬敞，並且週日甚少使用，這是浪費資源，好像那位把銀子埋在地土裡的懶管家一樣，沒有善用上帝所託付的，他日恐怕難向上帝交待。其實，這些教會不妨開放會址作基層事工服務及關顧貧窮人之用，如為日間外出工作的基層父母提供廉價託管服務，一方面可以向小朋友傳福音，同時也可以向他們的父母傳福音，向社會作見證；另外，香港地少人多，缺乏文娛活動，教會可以善用場地，為基層人士開設健康的文娛節目，鼓勵會友參加，透過人際關係的建立，製造傳福音的好機會。這方面可參附錄（五）。³³

（六）植堂於貧窮人中

香港教會在1989至1999年此十年間十分重視植堂工作，開展了二百四十間新堂，³⁴這是可喜的事；可是，細心分析香港教會的分布，便會發現教會分布與人口分布並不相稱。在全港人口最多的六個區域（港島東：643 700人，沙田：642 700人，觀塘：608 600人，屯門：501 100人，葵青：478 100人，黃大仙：434 400人），而新移民及基層人士多聚居於深水埗（366 800人）及觀塘（608 600人），這兩區人口佔上述六區人口的三分之一，但兩區的教會共只有二百

³³ 謝任生：〈房屋神學初探〉，《時代論壇》第348至350期（1994年5月），見附錄五。

³⁴ 香港教會更新運動：《一九九九年香港教會普查》，頁14。

間，與香港教會總數 1 129 間相較，只佔六分之一。³⁵ 由此可見，香港的教會大都座落在中產人士居住的區域，忽略基層人士的需要。筆者建議教會今後不妨多考慮植堂貧窮人聚居的地方，像護主一樣關顧貧苦大眾，實踐全人福音，正如昔日耶穌傳道，主要對象都是被唾棄的貧窮人。

（七）教會學校與家庭教育

香港的貧窮人與西方社會的貧窮人，其中一個不同處是教育水平的差距。西方的貧窮人一般有中學或以上程度，而香港的貧窮人則只有小學程度。³⁶ 據筆者服務無家者的經驗，大多數無家者都因學歷低下，以致失業或誤闖歧途。香港教會在港辦有三間大學，二百多間中學，及為數不少的小學及幼稚園，教會應把握機會教育學生，如在學校的早會多講解貧窮的實況，勸勉學生努力向學，免日後淪落為露宿者。

（八）復興傳統家庭教育

筆者在基督教關懷無家者協會工作時，體驗到不少人成為無家者都是因為沒有良好的家庭支援，他們不是父母仳離就是沒有得到良好的家庭教導，以致誤交損友，淪為吸毒者或黑社會分子。教會及教會學校可以把握機會，向會友或學生灌輸傳統中國家庭的美德及聖經孝敬父母的觀念，這樣有助培育年青人對供養父母的責任感，減低社會上的老人及貧窮問題。

以上建議雖然都是老生常談，但教會若真的想在貧苦大眾身上實踐福音，那這都是今日作為護主的香港教會義不容辭的責任。

表面看來，貧窮人最大的需要是食物、房屋、金錢。不過，據筆者所知，近十年來香港只有人凍死，卻極少聽聞有人餓死，換言之，香港貧窮人基本上不是絕對性貧窮，而是基本性貧窮。

³⁵ 香港教會更新運動：《一九九九年香港教會普查》，頁 14。

³⁶ 見附表十。

香港不是沒有給貧窮人供應房屋。在接觸無家者群體的過程，筆者知悉其實不少無家者已獲分配公屋，只因獲派單位離他們的朋輩社群太遠，難於適應，所以不少被迫再淪為露宿者。

香港雖然不是社會福利國家，但平心而論，如果當事人沒有不良嗜好，又獲政府分配公屋單位，那政府給予的綜援金額，是勉強夠過活的。所以，香港貧窮人而言，他們真正需要的不是食物、房屋和金錢，而是人應有的尊嚴、被愛和安全感。

聖經所說貧窮人終極的需要，也就是尊嚴、被愛感和安全感，所以新舊約聖經以平安（*Shalom* 和 *Eirene*）為重要主題。聖經所說的平安，不是宗教性的平安，也不是充滿張力的和平主義（*pacifism*），而是講求人性、尊嚴、公義、聖潔和愛心的平安。聖經啟示的平安是有血有肉的，因為上帝曾經是有血有肉的上帝，也是為了有血有肉的人，及人所需要的平安而道成人身。人若要獲得真正的平安，就必須與上帝和好，所以我們重視在行動上實踐，非單靠口傳的平安。耶穌基督原不只是用口傳福音，祂同時以雙手顯明祂對重視貧窮人，給他們尊貴、愛護，為他們醫治、趕鬼、伸張正義，可見耶穌極重視貧窮人身體上的需要。祂的道成人身是以血淚完成上帝救贖工作，是我們實踐「活著就是基督」的基礎。今日香港教會應更盡力服事貧窮人，以不求回報的愛心，不分服務或傳道的顧忌，奉基督之名甘心作在基督身上，實踐護主與門客精神。福音原就沒有預工，基督也從來沒有把社會服務與傳福音二分。

傳福音與社會服務相輔相成，耶穌要求信祂的人必須遵守以下命令：

- (1) 傳福音是最大使命。（太二十八 16～20）
- (2) 彼此相愛是最大誡命。（約十三 34～35）
- (3) 向貧窮人傳福音是最大任命。（路四 6～21）

今日教會十分看重傳福音的大使命，又常常鼓勵信徒實踐彼此相愛，這都十分重要，只是我們忽略了向貧窮人傳福音這最大任命，這是今日香港教會當反省的。

福音就是有血有肉的平安，就是當只有一杯涼水，我們選擇無條件地甘心奉基督之名施予別人，或是身體力行，餵養一位更有需要的弟兄或姊妹，甚至仇敵。奉基督的名不應只是口號或言傳，而必須與有需要的人風雨同路。在適當的時候，我們也同樣有責任向人——包括貧窮人，宣講耶穌是基督，是永生上帝的兒子的福音。

福音就是愛，而上帝的愛是成傷的愛，是美麗的，蒙上帝所納的。愛之能成傷，因為這才是基督的福音！信徒應當學習德蘭修女的修靈明愛，把傳統的靜態靈修觀念，轉化為動態的明愛行動。

福音就是平安，叫人與上帝和好，同時也與自己、與他人和好。人能活在愛裡，活在與上帝、與己、與大自然的和諧關係裡，就是活在 *Shalom* 裡。貧窮人可能不明白自己真正需要的就是 *Shalom*，但教會若能活出真正的 *Shalom*，就能讓貧窮人從我們身上看見耶穌。我們原就是福音人 (I am a living gospel)，是活著的小基督 (I am a little christ)。

今日香港教會及信徒需要作的不只是傳講基督，而是活出基督！

附錄一：全人關懷無家者的福音事工模式

以下敘述作者如何透過基督教關懷無家者協會的工作，實踐風雨同路這概念，供同行者參考。為使讀者具體的認識這種全人關懷，以下先簡單介紹基督教關懷無家者協會的主要事工內容，以便清晰勾劃出解決無家者問題的方案。

基督教關懷無家者協會是非牟利社會服務團體，於1987年響應聯合國「國際露宿者年」而成立，輾轉已有十三年歷史。其特色是為無家者，特別是露宿者及籠屋居民提供全人關懷服務，同時十分重視傳福音的工作，透過提供不同服務向無家者傳揚福音，引領他們認識基督。如於1999年，該會向13 336無家者分享信仰。¹該會致力從家的五個層面實踐關懷，及風雨同路(befriending)的理念，為無家者重建破損的形象，重修破碎的家庭，重燃破滅的盼望。該會目前辦有兩間共容納三十多人的中途宿舍，一間活動中心，及專為無家者而設的牙科診所。外展事工設有兩大部門：一是露宿者部，一是籠屋部。除此之外，尚有福音事工部及行政部。雖然事工如此龐大，但全時間同工只有十一位，可幸該會擁有強大的義工隊伍，才能達成美好果效，備受社會福利界讚許。該會主要工作如下：

一、露宿者部

露宿者部主要關懷九龍區的露宿者，但亦會顧及港島與新界區的露宿者。目前顧及範圍包括深水埗、大角咀、油麻地、旺角、尖沙咀、九龍城及上瓜灣一帶。露宿者部的同工與義工共四十多人，每週兩晚進行外展探訪，聆聽露宿者對政府的不滿、對命運的抱怨，以及種種嘮叨。²探訪期間，同工會主動認識及關懷露宿者，了解他們的背景，聽他們傾訴。除了觀察他們在言談間所表達的需要外，還會按實際需要，酌情給予幫助及輔導。遇有患病，或需申請綜援及其他福利服務者，同工會於日間跟進。身患重病者則立即送院治理。年達六十歲或以上者，將視身體狀況勸喻及協助他申請公屋或送往老人院。吸毒或酗酒的露宿者則給予輔導，嘗試轉介至戒毒戒酒中心。還有一些遇上家庭糾紛的，同工會訪其家人，嘗試幫助他們重建家庭。

¹ 見附表二。

² 見附表四。

二、籠屋部

籠屋部的工作範圍遍及上環、西環、灣仔、深水埗、大角咀、佐敦、九龍城、土瓜灣及觀塘。一如露宿者部，籠屋部同工與二十多名義工，每週兩晚出動，探訪十五間籠屋居民。其工作目標與露宿者部大致相同，所不同的是，籠屋居民常因有容身之所自覺較露宿者好，使同工難以協助他們走出困局。與社工不同，關懷無家者協會的同工及義工強調對受助者心靈與人性問題的醫治，帶領他們認識耶穌基督，鼓勵他們參加教會，透過群體生活感受上帝的愛，藉此幫助他們尋著人生的意義與方向，建立自信，重作新人。

三、活動中心

活動中心為無家者提供歇息處，讓他們彼此認識，也是無家者事工的支援點。中心每天（假日除外）提供物資、午膳、個人護理服務、牙醫服務、文娛活動、輔導服務、戒酒戒毒轉介及宗教聚會等。凡接受中心服務的無家者，都有同工協助啟發，訂下生活計劃，讓他們明白自己仍有盼望和將來。中心社工亦經常協助較年輕的無家者申請工作，重建新生。一般來說，無家者多半沒有人生目標，所以同工會加以扶助，個別與每一位無家者訂出未來生活的計劃。此外，中心也常透過戶外活動，例如郊遊、參觀公共服務機構或其他文康節目，幫助無家者再次敞開內藏的心靈，發掘對外界事物的興趣，提高生活層次；並透過結伴同行，學習相處之道，助他們促進人際關係。

四、福音事工部

福音事工部的主要工作，是藉宗教的薰陶、輔導與教導，使無家者明白人生的意義，加強他們的自信心，以助他們重新做人。福音事工部經常與其他部門合作推廣福音工作，如每週六上午舉行敬拜會，讓無家者有機會敬拜上帝；每週三下午為無家者設立查經班，引導他們認識聖經；每週二晚上在宿舍內舉辦家聚活動，模式類似教會的團契。在外展方面，福音部同工經常鼓勵義工每週兩晚出外接觸露宿者及籠屋居民，與他們分享信仰及個人見證。此外，每年均會舉辦義工訓練課程及義工退修會，更新士氣。據該機構的年報顯示，近年有近二十多名無家者決志信主，並成功轉介至基層教會，使他們成為教會的一分子。³

³ 參附表三。

五、宿舍部

宿舍生活也是重要課堂。宿舍部的主要功能不只是為無家者提供棲身之所，更重要是透過家舍式生活，為他們開展自然的療程。每位入住者不得逗留超過九個月，目的是叫他們知道這不是永久居所，他們要為九個月後的生活打算。如同該機構的活動中心社工一樣，舍監及宿舍社工會協助每一位舍友制訂日後生活的計劃及方向。

舍友與機構並不是租客與業主的關係，宿舍就仿如舍友的家，每位舍友都有家舍責任，如清潔地方、看守宿舍或簡單的維修，以至晚膳安排及清理等。宿舍採圓桌共享的方式用膳，大家好像一家人般，這樣能鼓勵他們在席間交談，於用膳時學習禮貌，以致日後重投社會與他人合作時，懂得遷就別人，遵守規矩，服從上司命令等。該宿舍逢週三晚舉行家會，讓各舍友分享宿舍生活及個人問題，共同尋求解決辦法，增進合一精神。無家者多經受不少人間辛酸，性格較孤僻倔強，自尊又自卑，要他們共住一舍，磨擦自不能避免。如遇上衝突，傳道同工及舍監會介入調停，勸導他們互相遷就，握手言和。

該機構經常與其他相關機構保持聯絡，緊密合作，如戒毒、戒酒、籠屋及其他基層社工機構等，與社會福利署、政務署及政府有關部門合作。機構亦應醫院、其他社會福利機構或個別人士要求，安排無家者入住宿舍。除了供應物資外，機構還顧及無家者的健康、個人性格、家庭背景、個人前途計劃、朋友的支援，及人生意義的追尋等方面，務求做到全人關顧。據該機構1994至1996年的年報，每年透過家舍生活幫助後不再露宿者，個案成功率達85%以上，可見這種全人關顧模式並非空談，只是重質過於重量，需要付出較多的人力與資源。

附錄二：香港政府社會福利署1996年公布有關1994年底所進行全港露宿者調查報告¹

一、1994年的調查結果顯示，已登記在案的活躍露宿者的數字是1 030。其中544名(52.8%)是1992年調查後新登記者，而有181名(17.6%)為1992年調查中再度成為活躍的露宿者。

二、這1 030露宿者有91.4%分布在港九七個區域：油尖旺區佔39.9%，深水埗區佔13.6%，港島中西區佔9.8%，九龍城區佔9.7%，灣仔區佔8.1%，港島東區佔5.6%，而觀塘區則佔4.7%。

三、當中94.4%是男性。這1 030人的平均年齡為51.9歲。

四、81.4%的露宿者在香港沒有親人。

五、41.8%的露宿者健康狀況良好，24.1%懷疑為吸毒者。12.8%懷疑是精神病患者。

六、22.6%的露宿者有工作。他們每月平均收入為港幣2 033.7元。69.8%的露宿者從事拾荒或散工。

七、據露宿者本身透露，他們露宿的原因是無力支付昂貴租金者有32.8%，32.5%自稱寧願棲宿街頭，而10.4%因家庭問題露宿。

八、20.6%的露宿者已露宿十年或以上。平均露宿期則為四十五個月。

九、在這次被調查的1 030人中，68.1%為社會福利署外展隊直接接觸的，28.3%是透過他們申請社會福利服務時知悉的。

十、他們有206人(20%)沒有香港居民身份證。另有124人在社會福利署的紀錄內未有任何名字或綽號。那132名被懷疑患有精神病的露宿者當中，37.9%是沒有名字或身份證的。

十一、在857名露宿者中，有72人(8.4%)承認有公屋居住權。

十二、到1994年11月底為止，有570名(55.3%)露宿者領取公共援助金或社會福利保障金。其中566人領取公援，三人領取老人津貼及一人領取傷殘津貼。

¹ 原報告以英文發表，今由筆者譯為中文。

十三、安排住宿方面，有十八人被轉介到政府部門或其他非政府機構跟進，其中有十二人獲恩恤安置，兩人入住老人院，兩人入住安老院，一人入住庇護所，一人入住臨時房屋。

十四、在1992年調查後而未有在再次登記的露宿者有786人。其中410人(52.2%)因失去聯絡而沒法跟進。289人(36.8%)已獲得房屋分配，或已與家庭團聚，又或得親戚朋友的照顧。

據香港政府社會福利署於1996年公布有關1994年11月底所進行的全港露宿者調查結果顯示，全港有1030名露宿者。1998年所得的數字則為726人。由1971到1996年，香港貧窮人數目由301900升至856700人，即二十五年間增加了2.5倍（見附表七及附表八）。在香港經濟最困難的時刻，露宿者人數反而下降，這些統計數字實在令人費解。

現在謹就以上總結的十四點回應：

一、全港不應只有1030名露宿者。這點在正文已提及。必須強調，以上只是香港政府社會福利署的登記數字，並非實際數目。在這1030名露宿者中，有544名是1992年調查後的新露宿者，而只有181人是在1992年後仍繼續露宿的。換言之，1994年社會福利署調查所得露宿者的數字為1030人中，減除181人，即有892人未能跟進。他們哪裡去了？這是值得研究的。他們全都不再露宿了嗎？當然不可能。原因有五：一、有些露宿者不會固定棲宿於同一個地方；二、不少露宿者是吸毒者，當中有些或被捕入獄，或在戒毒機構、醫院，甚至中國大陸戒毒；三、不少露宿者的聚居點尚未被發現；四、仍有不少露宿者喜獨處一方，不易被找出來；五、有些露宿者是夏天露宿，冬天住籠屋，又或是經濟許可時住籠屋，困難時則露宿的。這些都是合理的推論，值得關注。因此，1030人這數字並不可靠。保守估計，全港最少有三千名露宿者，因為有些露宿者可能是在戒毒、坐牢、在醫院裡或游離他處。基督教關懷無家者協會於1991年巡區登記露宿者數目時發現522張空床，佔已登記的1053名露宿者50%以上，可見全港露宿者數字遠超過官方的報道。

另外，兩年內增加了544名新的露宿者，即每年增加272人（事實上應遠超此數），是全數1030人的26%，增長率可謂相當驚人，是嚴重的社會問題，卻一直未受香港政府關注及認真處理。另外，1977年一份非官方的露宿者調查報告透露，當時已有近一千名露宿者。²1977年的人口有五百萬，二十年後的今日，若以官方數字1030人與1977年的近一千人相較，按照人口比例，露宿者的數目非但無減且有上升之勢，可見政府並未全力改善露宿者的問題。

二、53%以上的露宿者在油尖旺及深水埗區棲身（551人），而新市鎮如沙田（3人）、荃灣（21人）、大埔（7人）、元朗（6人）、葵盛（3人）等區露宿者人數則寥寥可數，其中必有原因。按筆者採訪這兩區的露宿者

²《關心街頭露宿者計劃調查報告》（香港：關心街頭露宿者計劃委員會，1977），頁5。

時觀察所得，集居這些地區的多與毒品有關，可惜政府的調查未能分析各區露宿者吸非的人數及比例，而港府亦未有認真處理這幾區的吸毒問題。

三、據報告所示，露宿者以男性居多，且年齡有下降趨勢。基督教關懷無家者協會的資料顯示，於1995年1月至1996年9月，共有七十名年齡五十歲以下的露宿者申請入住其家舍，可見露宿者有年輕化的趨勢。這顯示失業問題與無家者問題息息相關。

四、在這1030人中，有81.4%，即926人無親友在港，其中472人後有透露他們的家庭背景。這些數字顯示，無家者多不願意透露他們個人的歷史及家庭背景，並且不願親友知道自己淪落街頭。這種自我保護心態說明他們的自卑感極重，也提醒我們在解決露宿者問題時，不能只在房屋或物質的層面上，而必須同時顧及他們的心理與尊嚴。

五、一般人都以為露宿者多是精神病患者。但這項調查顯示，四成多的露宿者身體健康，一如常人，精神病患者只佔一成多。據精神科醫生表示，精神病症程度又分等級，絕大多數精神病患者沒有攻擊性，誤解造成市民對露宿者不必要的敵視。所以，教育市民認識及接納露宿者，也是解決露宿者問題的重要一環，消除鄙視或懼怕的態度，積極與露宿者作友善接觸，加以援手都有助解決露宿者問題。可惜香港政府不但沒有積極解決露宿者本身的問題，亦沒有教導香港市民正確認識露宿者。

六、調查顯示，超過五分之二的露宿者有工作，69.8%的露宿者則從事拾荒或散工。可見絕大多數露宿者並非不事生產的流浪漢，他們十分重視自我的尊嚴與價值，不但不願露宿，並且甚願自食其力。惟因香港近幾年經濟轉型及衰退，他們申請綜援及其他社會福利的比例增多。但從報告第十二點顯示，仍然有近四成半的露宿者無領取公援或其他福利援助。可見他們重視自我價值，認為四肢健全就得自力更生；這也是自卑感作祟的結果，認為領取公援是羞恥的。露宿者一如常人，有著中國人愛面子的惡習。這說明解決露宿者問題不能只從房屋著手，更要重視露宿者本身的人生意義。不少露宿者認為生活受命運支配，不會為將來打算，人生態度並不積極，所以就業輔導或職業再培訓計劃，都是有助露宿者重拾自尊自信，自力更新，以人為重的解決方法。

七、32.5%的人自願露宿，比例上幾佔三分之一。但據基督教關懷無家者協會於1991年底的調查顯示，自願露宿的人只佔2.12%，但同期社會福利署調查報告的數據則是34%，亦即三分之一。³調查數據出現這麼大的

³《香港露宿者調查報告書》（香港：基督教關懷無家者協會，1991），頁39。

差距，可能是因一般露宿者對官員的調查多採取敷衍應付的態度，而對一些民間慈善團體則樂於坦白交談。如果這推測是對的，官方的調查數字，可能需要重估；而調查員的態度更要真誠和親民，才能得出真確的結果。

調查顯示，有五份之一的露宿者露宿街頭達十年之久，近一半人露宿近四年；但據基督教關懷無家者協會的報告，露宿年期多介於一年至三年之間，最長之露宿年期為五十六年。一個人長期以露宿形式生活，而困境不能或未有被改善，相信絕非全是房屋問題，而更是人的本身。這是社會的極大諷刺，也是官方或非官方機構都當深切反省的。一份非官方的研究報告指出，「他們選擇露天的地方居住，只是為了得到互相照顧友誼。……從來沒有任何露宿者因飢餓至死，食物似乎不成為露宿者所面對的問題。但是，營養不良的後果才是我們要注意的問題。」⁴可見露宿者問題已不是住屋與食物問題這麼簡單。

八、筆者無意見。

九、筆者無意見。

十、筆者無意見。

十一、在1030名露宿者中，有七十二人聲稱自己有公屋居住權。他們為何不遷居入住？相信主要原因是家庭問題。在1987聯合國的國際露宿者年，已有民間社會福利機構指出，調查訪問的百分率顯示，84%的露宿者並未獲得家人幫助去擺脫露宿困境，而與家人或同屋不和是促成他們露宿的第三大原因。⁵不少露宿者不敢透露自己有公屋可居，恐怕會影響家人或自己日後申請公屋或其他社會福利的機會。如此看來，家庭問題與露宿因素有關。露宿者常被分配到遠離原居地的新市鎮居住，因而失去生活群體關係的生存因素，這是他們甘再度露宿的原因，也是政府當局所不應迴避的問題。

十二、沒有領取綜援的露宿者達44.7%，幾近一半。正如筆者在第六點指出，香港露宿者與西方社會的露宿者不同，他們大都希望自食其力；相較之下，香港的露宿者是貧窮，或其他社會因素的受害人。這些符合領取

⁴ 《關心街頭露宿者計劃調查報告》，頁14。

⁵ 《中西區露宿者調查報告書》（香港：聖道明愛社區中心，1987），頁9、12。

綜援資格的露宿者不領綜援，除了因為不知道有綜援外，最主要還是尊嚴問題，他們非到必要時都不會申請。⁶

十三、1 030名露宿者中，政府社工只能成功轉介十八個個案，這實在令人詫異，也是有關部門應當檢討的。調查報告指出（頁22），有828名露宿者（近80%）拒絕接受居住安置，箇中原因值得探討；這也間接說明住屋不是露宿者所重視的唯一問題。他們寧可露宿，原因是他們選擇朋友群體互相支援的有情生活，過於獨居一方，求助無援。況且，離開了原居地，他們就更難找工作及適應。所以，要解決露宿者問題不能只從社會福利或房屋方面著手，而必須同時顧及他們的群體依附性及個人的自尊需求。

十四、資料顯示，最少有410露宿者因與社署失去聯絡而未有計算在1994年的統計內。這佔1994年統計所得數字四成之多，是今次統計當重新釐訂的部分。

⁶ 黃洪、葉海偉：《香港低開支住戶開支模式研究中期報告》（香港：香港社會服務聯會、樂施會聯合出版，1996），頁24。

附錄三：香港政府社會福利署 1998 年全港露宿者調查報告 摘要 (Survey of Street Sleeper 1998)

I. Summary of Findings

1.1 Incorporating the results of the Survey of Street Sleepers 1998, the total number of active street sleepers in the computerized Street Sleepers Registry was 726. Among them, 271 (37.3%) were newly registered and 31 (4.3%) were reactivated in the 1998 Survey.

1.2 Analysed by geographical distribution, 79.6% of the street sleepers were located in the following five District Board districts: Sham Shui Po (23.1%), Yau Tsim Mong (22.2%), Central/Western (13.6%), Kowloon City (10.3%) and Wan Chai (10.3%).

1.3 Among the street sleepers, 94.2% were male. The average age of the street sleepers with known age was 54.

1.4 Of those street sleepers with known information, most of them (79.0%) reported to have no next-of-kin in Hong Kong.

1.5 43.1% of the 726 street sleepers were in normal health, 24.0% were suspected to be drug-addicted and 12.0% were suspected to be mentally ill.

1.6 18.4% of the street sleepers with known information on occupation were working and their average monthly earnings was \$2,319. 74.4% of the working street sleepers were ragpickers or casual workers.

1.7 The major reasons for street sleeping given by some of the street sleepers were that they preferred sleeping in street (28.4%), they were unable to afford high rent (27.1%), or they had conflicts with family members (12.5%).

1.8 23.5% of the street sleepers with known information had been street sleeping for 10 years or more. The median length of street sleeping was 55 months. The median length of street sleeping at the present location was 34 months.

1.9 Most of the street sleepers (68.7%) were identified through outreaching of SWD staff. 21.9% were identified when they came forward for directed application of welfare services.

1.10 There were 64 street sleepers who admitted that they had tenancy right in public housing.

1.11 By the time of the 1998 Survey, 338 (46.6%) of the street sleepers were receiving financial assistance under Comprehensive Social Security Assistance (CSSA) or Social Security Allowance (SSA) Schemes. Among them, 333 were receiving CSSA, 4 were receiving Old Age Allowance (OAA) and 1 was receiving Disability Allowance (DA).

1.12 As for accommodation assistance, 3 referrals had been made to other government departments and non-governmental organizations and another 24 applications were being processed at the time of the 1998 Survey.

1.13 Of the 933 street sleepers deregistered after the 1996 Survey, 508 (54.4%) were deregistered because of loss of contact, 349 (37.4%) had acquired accommodation or reunited with their family or received by friends/relatives.

II. Introduction

2.1 The Research and Statistics Section of the Social Welfare Department (SWD) maintains a computerized Street Sleepers Registry (the Registry) for keeping an account of the general characteristics of the street sleepers and the type of welfare services required by and/or given to them. The Registry is continuously updated with information from the monthly returns completed by the 13 District Social Welfare Offices and from the biennial Survey of Street Sleepers.

2.2 The field check of the current Survey of Street Sleepers (hereafter referred to as the 1998 Survey) was conducted in the evening of 30 November 1998 and lasted till midnight. The field check involved a total of 388 staff members who visited streets throughout the territory, including inconspicuous spots where street sleepers were previously located according to records of the Registry. The intensive exercise conducted within a specified period of time was intended to register all genuine street sleepers, including the suspected mentally ill and those without identification documents who otherwise would have moved from one location to another.

2.3 It must be emphasized that the Survey reflects an account of the self-reported conditions of street sleepers identified during the evening of 30 November 1998. There is no interpretation or value judgement placed on the replies given by the street sleepers.

附錄四：洛桑宣言中的基督徒與社會責任

我們確信神是全人類的創造者及審判者，神關心人類社會中的公義及和睦，也關心人在各種壓迫之下得自由；我們也應有份於這種關懷。人是按著神的形像造的，故此每一個人，不分種族、宗教、膚色、文化、階層、性別或年齡，都有與生俱來的尊嚴，亦因此應受尊重和受服事，而非被剝削。為著過去的疏忽，及有時將傳福音和社會關懷看為相拒，我們深表悔意。雖然與人和睦不等於與神和睦，社會行動不等於傳福音，政治性的自由也不等於救恩，然而我們確信傳福音與參與社會政治，都是我們基督徒的責任，因為兩者都是我們在神與人的教義上、愛鄰舍和順服耶穌基督等事上必有的表現。救恩的信息也包含對每一類型的隔絕、壓迫和歧視的審判，我們必須毫不畏懼地追究任何存在的罪惡和不公正。人接受了基督，就是重生進入祂的國度，不但必須追求在不義的世界中彰顯公義，而且傳揚公義。我們所信的救恩應能改變我們對個人及社會的整個責任。信心沒有行為是死的。

本文取自《今日華人教會》（1979年5月），頁16

附錄五：一個「房屋神學」命題的初探

「上帝，請問府上何在？」這是一個很有趣但又具有相當意義的問題：上帝是否真的有寓所？祂不是無所不在的嗎？要回答這些問題就同時要解決上帝無所不在的屬性問題。

當然，上帝是無所不在，因為祂是不受時間與空間的限制，這正如祂是無所不能的一樣。不過，無所不在的上帝，在祂無所不能的屬性關係中，同時亦應當包括上帝有能力去自抑，以致祂可以無所不能和無所不在，同時又有所不能及有所存在。換言之，上帝可以同時無所不在又固有所在。這不只是純邏輯上的問題，它也是一個神學上的問題：上帝居住在何處？。

上帝，請問府上何在？

這個問題的回答肯定是：上帝居住在人群當中。我們從舊約聖經來看，上帝曾經居住在至聖所的約櫃中，在耶路撒冷的聖殿中或是在天的高處，但是有一點是顯明的，就是上帝總不會離開祂的子民。

在新約中，上帝最明顯的居所就是居住在道成肉身的耶穌基督身上和信徒的內心中。從新約的立場來說，「道成肉身」和「以馬內利」就是上帝的府上。特別是「以馬內利」——上帝與我們同在，可以說是「房屋神學」的一個起點，也可以說是「道成肉身」的聖徒化了。即是說，我們每位信徒就是上帝道成肉身居在的實體。況且，我們的身體就是聖靈的殿嘛！

如果以上這個命題——我們每個信徒都是上帝的居所——能夠成立的話，那麼，我們對「房屋神學」及聖經的反省就有必要了。我們要問的問題是：聖經如何論及房屋的問題？

當然，聖經並無明顯的訂立有關基督徒當如何處理有關房屋的問題。但是，房屋是與我們人類生存、文化、社會與家庭息息相關的一部份，而我們基督徒的生活與信仰又是應當一致的，那麼，我們對待房屋的態度與價值觀念，就往往是我們對信仰反省的基本命題了。

首先，我們對自己的房屋的要求，就是構成我們對個人或家庭生活質素的抉擇。因此，「房屋神學」一定會涉及我們個人生活及信仰層面上的。例如我們對房屋大小的要求、地區的選擇、建築設計及裝飾上的標準、對兒女教育的影響、貧富之別、以及交通方便等，都是直接與我們屬靈生命的視野有牽連的。

再者，房屋是香港及世界各大城市的一個極嚴重的問題，許多草根階層、勞苦大眾往往因為不能應付昂貴的租金而淪為無家者或露宿者。

在另一方面，耶穌基督本身曾經是露宿者，祂生無棲所而必須誕在馬槽。祂實實在在是一位連枕首地方也沒有的無家者。故此，耶穌基督的福音當然更是無家者和露宿者的福音。正因此故，福音本身便要求我們從社會的層面正視「房屋神學」的問題，而我們作為教會——上帝子民與上帝居住其中的一個屬靈群體，便有責任去為這班作為上帝眼中與我們同視為寶貴的無家者，去探討有關這方面的問題了。

一、悔改生活

我們當如何思考「房屋神學」？試以我們的悔改歸主作首吧！

悔改的意義乃是我們對耶穌基督的福音作出全人的回應。我們的重生乃是被聖靈的更新，去改變我們舊有的人生觀和價值觀，這當然包括我們的居所及生活在內。

一般來說，我們會為自己的學業、事業、戀愛婚姻、家庭問題等等去求問上帝的旨意，可是，我們甚少會為選擇房屋去求問上帝的美意：我應當居住在甚麼地方？具有身份象徵的地區抑或是一般階層的地區？我是否必須花費大量金錢去裝飾家居抑或一切以簡樸生活為原則？我的居住方式有違反聖經的教訓嗎？這些都是我們經常忽略的問題。

相反，我們會在潛意識中認為，愈能居住在豪宅華廈就愈會是一件屬靈的美事。其實，我們居住的方式正多多少少反映出我們靈性生命的深度：我居住在甚麼地方？我的房屋設備與環境是怎樣的？我是怎樣去使用自己的房屋？是炫耀自己身份的象徵？或按實際的需要而定？

由以上的問題來看，我們大致可以出了房屋的抉擇原來也是一件屬靈的事，並且是一件與作主的門徒息息相關的事。我們必須強調：「房屋神學」是落實生活的神學，因為神學是日常生活的精華；而日常生活是神學的實踐基礎。所以，要探討「房屋神學」，必須從日常作門徒生活為開始，即是以順服基督為開始。

順服基督就是去效法基督。基督的樣式不是榮耀致富的樣式，而是虛己卑微和存心順服的樣式。所以，我們就不當視與窮人或無家者為鄰為友而感到有失身份。我們甚至可以選擇居住在他們當中，直接去體察與認同他們的痛苦。當我們如此做的時候，就是效法了基督，又見證了基督。更重要的是，我們便會以上帝而非地上的財富或身份的象徵來作自己的安全感。

繼雲神父在他的著作 *Compassion* 中對基督徒的「房屋神學」有以下一段引人深省的話：

耶穌的憐恤心腸的特色是一種推己及人的特色——這不是從一種享有特權地位的人向貧困階層的人屈身俯就的心態：不是以高高在上的幸福者向下面不幸者施以可憐的一手，也不是對那些不能爬上特權階層的人表露一點同情的姿態。相反而論，憐恤的意思是說，讓我們直接走入那些受害最深的人群和地區當中，並且在那裡建立我們的家園。

這種推己及人、身同感受認同貧者的憐恤就是「道成肉身」和「以馬內利」的意思，也是「房屋神學」的基礎，因為滿有尊貴的上帝竟甘降卑為人居住在我們這些有罪的人中。可是，我們願意學習嗎？

二、甘與為友

「房屋神學」的第二項原則是甘與貧者為友，特別是與那些真真正正的無家者為朋友。在創世紀的開頭，上帝早已明確說，人人都需要朋友。上帝說亞當：「那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他。」（創二18）這裡不只告訴我們人需要有一種男與女的關係，更同時表示人類需要共同的行動去維持我們的生命與生活，在不同的任務處境中成為彼此的幫助；使我們明白，沒有人可以成為孤島，因為「獨居不好」。

我們甘與這些被社會遺忘的一群為友，不但可以給與他們一點真情人道，或是物質上的幫助；更重要的是，透過成為他們的朋友，我們可以幫助他們恢復和建立他們的自信與自尊。不錯，今日的社會工作者可以教導我們怎樣理解他們的背景、問題和需要的是甚麼；不過，這些人的需要有時是十分個人的與靈性上的，而一般的社會工作者對一個人的靈性與人性上的需要，似乎是沒有顧及或是顧及不足的。例如我們如何去建立這些人的自尊與自信；協助他們明白「天生我才，必有所用」；以及上帝仍然愛他們，因為上帝所創造的每一個人都不是白費的，並且更是上帝所寶貴的。以上的教導是十分需要我們甘與他們為友去達成的。

再者，我們透過成為他們的朋友，試圖去和他們一起生活時，我們就可以和他們建立另外三種新的關係：良友、伙伴，和合作者。如此，我們不只去供給他們居所，醫療及社會福利上的需要（human needs），同時也幫助發掘他們各人的才幹（human gifts），並同時加以運用，從而恢復他們的自尊（human esteem），也對社會作出貢獻，成為一個正常又成長的人。故此，「房屋神學」是建立在人而非屋的關係上。甘與為友（befriending）是「房屋神學」的一種實踐。

不過，我們必須強調：房屋是每個人的基本生存條件之一，誠如聯合國的《國際人權憲章》第廿五條所說的一樣：「人人有權享受為維持他本人和家屬的健康和福利所需的生活水準，包括食物、衣著、住房、醫療和必要的社會服務；在遭到失業、疾病、殘廢、守寡、衰老或在其他不能控制的情況下喪失謀生能力時，有權享受保障。」

三、簡樸生活

簡樸生活的意義不是要我們成為苦行僧或禁慾主義者。它不是一種苦役人的生活，而是一種叫人從慾念中獲取釋放的自由。簡樸生活象徵著我們對上帝有信靠和對貧苦大眾的認同。

簡樸生活並不等於簡單生活，它是一項要求我們付上代價的行動。如果我們肯選擇簡樸房屋，而不必尋求象徵地位身份的高尚住宅區；如果我們只要求足夠的地方生活，而不求過於寬闊的居所去炫耀自己的財富；那麼，我們就可能省下不少的錢財與時間去幫助那些連基本生活都負擔不起的赤貧者。

聖經並沒有視擁有財產房業為罪行。相反，舊約的十誡正式承認人有擁有財產的權利，並且教導我們不可貪戀他人的財物。耶穌的門徒當中也有人是商家有房產的人，西門就是其中之一（路四38，五3）。但是，擁有私有財產不是絕對正確的，而應當同時關顧社會的貧苦大眾。我們不但要作金錢上的好管家，同時也要作房產的好管家，因為房產也是金錢的一種價值。所以，我們怎樣使用自己的家，包括我們的住所，往往可以透露出我們屬靈生命的深度。擁有奢華的房屋而沒有屬靈生命流錫在這個家中的人，他或她的生活與信仰是不一致的。我們要的是屬靈生命的天長地久，而不只是我們在地上的曾經擁有。我們必須重視自己作上帝的管家職份。

四、款待生活

從四福音來看，耶穌的傳道與生活很多時是在人的家中，例如馬大、馬利亞、拉撒路的家、西門的家，和撒該的家。使徒行傳的初期教會也是常在家中舉行崇拜，共同用飯。所以，我們如何讓教會生活進入自己的家庭生活中，就是一種個人生活融匯在信仰中的表現了。

生活在人口密度過高及空間甚少的香港，要開放自己的家居去款待他人實在不是一件容易的事；加上治安問題，這更叫我們不敢隨便邀請陌生人或一般朋友到自己的家中。可是，這就可以叫我們推卸款待人的責任

嗎？羅馬書十二章清楚告訴我們：「聖徒缺乏要幫補，客要一味的款待。」希伯來書的作者也強調說：「不可忘記用愛心接待客旅，因為曾有接待客旅的，不知不覺就接待了天使」（希十三2）。彼得更提醒我們：「你們要互相款待，不發怨言」（彼前四9）。由此看來，款待不只是一種恩賜，同時也是一種信徒責任和美德。舊約以賽亞書同樣的提示我們說：

我所揀選的禁食，不是要鬆開兇惡的繩，解下軛上的索，使被欺壓的得自由，折斷一切的軛嗎？不是要把你的餅，分給飢餓的人，將飄流的窮人，接到你家中，見赤身的，給他衣服遮體，顧恤自己的骨肉而不掩藏嗎？這樣，你的光就必發現如早晨的光，你所得的醫治，要速速發明，你的公義，必在你面前行，耶和華的榮光，必作你的後盾。（賽五十八：6-8）

可是，香港的現況的確使我們不易實行互相款待的教會生活。不過，我們仍然可以對那些無家者或籠民作出我們基督徒的責任和美德。我們可以到他們當中，探望和款待他們，親近他們，與他們建立友情及團契生活的關係。這豈不正是馬太福音二十五章 38 至 40 節所說的，「這些事你們既作在我這弟兄中一個最小的身上，就是作在我身上了。」

由此看來，「房屋神學」不是一種抽象的理論或教義，而是落實在我們作主門徒的信仰生活中了。

五、公平生活

上帝要求我們的人際關係，除了彼此相愛之外，同時更是秉行公平 (Justice)。舊約先知阿摩司對這方面有嚴正的督導：

我厭煩你們的節期，也不喜悅你們的嚴肅會。你們雖然向我獻燔祭，和素祭，我卻不悅納，也不願惜你們用肥畜獻的平安祭。要使你們歌唱的聲音遠離我，因為我不聽你們彈琴的響聲。惟願公平如大水滾滾，使公義如江河滔滔。以色列家阿，你們在曠野四十年，豈是將祭物和供物獻給我呢？（摩五：21-28）

在經文中可見，對人公平 (Justice) 和對上帝敬虔及敬拜是同樣的重要，並且又是與公義相應的。我們必須首先明白聖經中的公平和公義的基本意義。

公平和公義不是如西方社會般視之為人的行為符合某些道德規範或法律條文似的。西方社會的法律所產生的所謂公平和公義，往往旨在保障財產多於人的尊嚴。但是，聖經中的公平和公義是要求我們在人際關係中去

完全個人與彼此之間的責任，以致去建立一個有良好人際關係的社會。這種以公平和公義所建立的關係，是不論天子庶民、父母子女、為主為僕和不分種族膚色的，而最終是要使我們與上帝建立關係。

由此可說，公平的目標不是平等，而是平安 (not equality but peace-Shalom)，以致人人都可以充份地在社會中發揮他或她的人性，就是上帝形像的人性。所以，公平並非是法律的執行，乃是使人人能在正當的關係中去活得為一個正常的人。

但是，上帝的公義與人的公平有所不同。上帝的公義是在祂以恩慈賜下祂的獨生子耶穌作人類的贖價，來寬恕與接納罪人所表達出來的。這與人在法律上的公平定義是大相逕庭的。

如果聯合國的《人權宣言》是如此重視人的家居幸福的話，我們作上帝的兒女豈不更當重視這群無家者之為人的基本尊嚴，以及在他們身上那種上帝的形像和樣式嗎？如果我們不關心他們，豈不是無形中賤視了這位創造生命的主嗎？我們甚至可以說，再沒有甚麼可怕的结果比因無家可歸而貶低了一個人的人格與尊嚴更可怕和悲慘了！

我們若留意聖經的記載，便會發現上帝是一位十分關顧貧窮人、孤兒和寡婦的上帝。在香港來說，無家者就是這些最可憐的人了。雅各書提醒我們，真正的虔誠不在乎我們是否每天有靈修（這當然是必要的），也不在乎有否十一奉獻（這是我們對上帝的責任吧！）真正的虔誠是：「在上帝我們的父面前，那清潔沒有玷污的虔誠，就是看顧在患難中的孤兒寡婦，並且保守自己不沾染世俗。」（雅一：27）。

這種以行動去實踐虔誠的信仰正是「房屋神學」的主旨。

六、設立逃城

可是我們對看顧無家者的責任，往往很容易推在政府及社會工作者身上。不錯，作過納稅人的無家者（理論上如此），政府有責任去照顧他們的，正如不少西方國家都有社會福利保障制度（而香港政府亦正努力推行這種制度），但是，教會應否作為社會的良心，有先天下之憂而憂的精神，去帶頭關顧他們的需要。詩人亞薩警告說：

你們審判不秉公義，徇惡人的情面，要到幾時呢？你們當為貧寒的人和孤兒伸冤，當為困苦和窮乏的人施行公義。當保護貧寒和窮乏的人，救他們脫離惡人的手。你們仍不知道，也不明白，在黑暗中走來走去；地的根基都搖動了。（詩八十二：2-5）

上帝在他的聖所作孤兒的父，作寡婦的伸冤者。上帝叫孤獨的有家，使被囚的出來享福，惟有悖逆的住在乾涸之地。」(詩六十八：5-6)

申命記第十九章中亦有提及逃城的事。逃城的設立並非為犯罪而設，乃是為了那些誤殺人者，就是那些「素無仇恨，無心殺了人的」而設。如果沒有逃城，那些誤殺人者可能就會死於不公平的報仇之下。今日，教會也當成為那些無家者的逃城，以免他們在社會貧富懸殊的不公平制度及資本主義者剝削下成為受害者中的受害者。教會若能關心他們的居所、食物、醫療以及協助他們恢復個人的自尊，就是現代的逃城了。

也許有人會問，如果為這些無家者設立「逃城」——基本的房屋住所，是今日教會的責任，我們又怎樣去尋找經費和資源呢？況且，香港是名副其實的寸金尺土，為無家者安置居所真是談何其易！

對這個經費上的問題，我們當從聖經譴責奢侈消費及不憐恤困苦人的角度來看，也許可以得到一點答案。先知阿摩司對只顧自己的奢華享受而漠視貧窮及受欺者的人都予以十分嚴厲的指責，而其他的先知也有類似的責備：

禍哉！那些以房接房，以地連地，以致不留餘地的，只顧自己獨居境內。我再問萬軍之耶和華說：必有許多又大又美的房屋，成為荒涼，無人居住。(賽五：8-9)

那行不義蓋房，行不公造樓，白白使用人的手工不給工價的有禍了！他說：我要為自己蓋廣大的房，寬敞的樓，為自己開窗戶。這樓房白蠟牆板是香柏木的，樓房是丹色油漆的。難道你作王是在乎這香柏木樓房乎勝麼？你的父親豈不是也吃也喝，也施行公平和公義麼？那時他得了福樂。他為困苦和窮乏人伸冤，那時就得了福樂。認識我不在乎此嗎？這是耶和華說的。惟有你的眼和你的心專顧貪婪，流無辜人的血，行欺壓和強暴。(耶二十二：13-17)

聖經還有不少的經文教訓我們不要積攢財寶在地上，及要積攢財寶在天上(太六：19-20)。保羅也提醒提摩太，「然而敬虔加上知足的心便是大利了。」(提前六：6)雅各更直接了當提示我們，「信心若沒有行為就是死的。」(雅二：17)惟願我們都在那些無家者身上，看到上帝的形象和樣式，正如在我們身上一樣。

今日教會除了在經濟上協助這些無家者翻身，重新建立自己外，還當有教育信徒，啟發社會良知的責任。教會若能正確無畏的教導信徒肩負以錢財為管家的職份，並且鼓勵弟兄姊妹善用一切的奉獻，不過份地囤積金

錢，那麼，我們相信，教會的慈善工作就會更有力，更有見證，也更能感動社會一般人士的心。

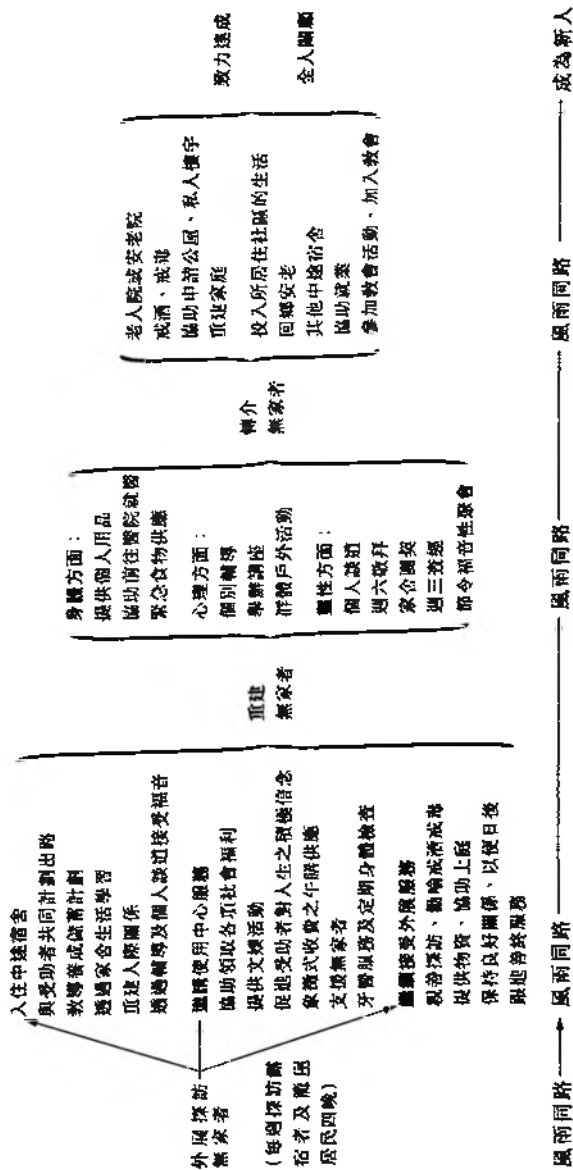
在另一方面，正因教會致力在慈善事工，照顧貧苦大眾的基本需要，我們就可以去糾正社會對富有人家的偏袒。其實，近十多年來成為亞洲四小龍之一的香港，豈不正是聖經中那位少年財主的影子嗎？如果香港的教會不能成為香港社會的良心，我們就失去了作世上的鹽和光的意義。

惟願「房屋神學」的初探不但能叫我們關心無家者，同時亦喚醒我們反省自己對房屋的態度，以及教會重新檢討理財與用財的聖經原則。

你要謹慎，免得忘記耶和華——你的上帝，不守祂的誡命、典章、律例，就是我今日吩咐你的；恐怕你吃得飽足，建造美好的房屋居住，你的牛羊加多，你的金銀增添，並你所有的全都加增，你就心高氣傲，忘記耶和華——你的神，就是將你從埃及為奴之家領出來的。
(申八：11-14)

曾刊於《時代論壇》第348-351期（1994年5月）

附表一：基督教關懷無家者協會風雨同路 (Befriending) 事工流程表



附表二：基督教關懷無家者協會

1995 至 1999 年分享信仰人次

年份	週六敬拜	宿舍團契	信仰分享 (宿舍)	信仰分享 (籠屋)	信仰分享 (露宿者)	每月平均 人次	總數
1995	325	392	573	159	173	135.16	1 622
1996	561	349	30	205	197	111.83	1 342
1997	541	320	444	738	169	184.33	2 212
1998	689	470	470	686	409	227	2 724
1999	788	645	363	511	311	218.16	2 618
歷年總數	2 904	2 176	1 880	2 299	1 259	876.5	10 518

以上資料取自基督教關懷無家者協會 1995 至 1999 年之年報

附表三：基督教關懷無家者協會

1995 至 1999 年無家者每年返教會人數

年份	活動中心	宿舍	露宿者	籠屋	全年總數
1995	0	2	4	0	6
1996	0	8	11	17	36
1997	4	19	4	51	78
1998	5	34	2	72	113
1999	0	25	13	33	71
歷年總數	9	88	34	173	304

以上資料取自基督教關懷無家者協會 1995 至 1999 年之年報

附表四：基督教關懷無家者協會

1995 至 1999 年各年義工參與人次

年份	活動中心	宿舍	露宿者	籠屋	全年總數
1995	54	107	1 520	1 104	2 785
1996	158	85	744	411	1 398
1997	188	93	2 162	1 637	4 080
1998	121	47	570	348	1 086
1999	99	163	432	428	1 122
歷年總數	620	495	5 428	3 928	10 471

以上資料取自基督教關懷無家者協會 1995 至 1999 年之年報

附表五：基督教關懷無家者協會

1995 至 1999 年各宗派堂會奉獻次數¹

	教會	奉獻次數
(1)	宣道會	180
(2)	浸信會	180
(3)	福音堂	55
(4)	循道聯合教會	25
(5)	聖公會	23
(6)	中華基督教會	28
(7)	神召會 / 五旬節	13
(8)	路德會	3
(9)	喜樂堂	1
(10)	聚會所	0

以上資料取自基督教關懷無家者協會 1995 至 1999 年之年報

¹ 圖表所顯示次數並不絕對代表奉獻之多寡，但可反映各宗派對無家者的關注程度。聖公會的奉獻次數大部分屬同一間堂會，而浸信會又以萬國宣道信會之堂會所佔比例較多。

附表六：香港收入貧窮率 (1971-1996)

年份	1971	1976	1981	1986	1991	1996
香港人口 (百萬計)	3.94	4.4	5.11	5.49	5.67	6.22
一半人口 (百萬計)	1.89	1.88	2.43	2.65	2.71	3.03
平均收入 (港元)	214	560	946	1 906	4 025	7 109
收入中位數 (港元)	139	450	745	1 375	2 963	5 463
住戶人均收入 中位數一半 (港元)	69	225	372	688	1 481	2 732
住戶人均收入 中位數一半的人口	402 481	503 900	672 562	605 452	963 948	1 142 252
收入貧窮率 (%)	10.65	13.36	13.82	11.41	17.78	18.85

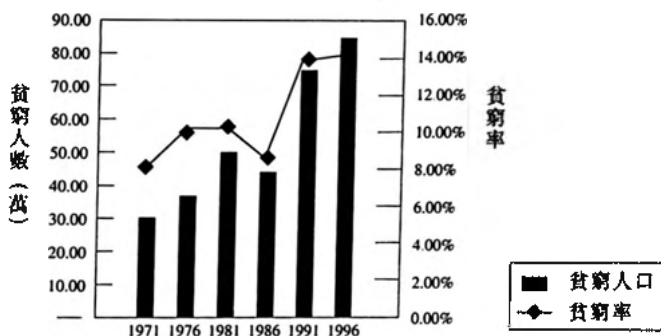
此圖表引自莫泰基：《香港減貧政策探索——社會發展的構思》（香港：三聯書店，1999），頁62，表3.2；獲准轉載。

附表七：香港貧窮率 (1971-1996)

年份	1971	1976	1981	1986	1991	1996
香港總人口 (百萬人)	3.94	4.40	5.11	5.49	5.67	6.22
低於收入中位數的 一半人口 (萬人)	40.25	50.39	67.26	60.55	96.40	114.23
收入貧窮率 (%)	10.65	13.36	13.82	11.41	17.78	18.85
貧窮率 (%)	7.99	10.02	10.36	8.56	13.4	14.14
貧窮人數 (萬人)	30.19	37.79	50.45	45.41	72.30	85.67

此圖表引自莫泰基：《香港減貧政策探索——社會發展的構思》（香港：三聯書店，1999），頁63，表3.3；獲准轉載。

附表八：香港貧窮率與貧窮人數 (1971-1996)



此圖表引自莫泰基：《香港減貧政策探索——社會發展的情思》（香港：三聯書店，1999），頁63，表3.3；獲准轉載。

附表九：香港貧窮人口居港年期 (1996)

居港年期	1年及以下	2年	3年	4年	5年	6年及以上	總計
貧窮人數	48 021	25 190	28 912	28 926	28 995	954 088	1 114 132
百分比	4.3%	2.3%	2.6%	2.6%	2.6%	85.6%	100%

此圖表引自莫泰基：《香港減貧政策探索——社會發展的情思》（香港：三聯書店，1999），頁68，表4.3；獲准轉載。

附表十：香港貧窮人口教育水平 (1996)

教育水平	從未上學	小學	中學	高中	大專	大學及以上	總計
貧窮人數	166 493	487 103	393 498	27 988	12 417	26 633	1 114 132
百分比	14.9%	43.7%	35.3%	2.5%	1.1%	2.4%	100%

此圖表引自莫泰基：《香港減貧政策探索——社會發展的情思》（香港：三聯書店，1999），頁68，表4.3；獲准轉載。



參考書目

英文書目

- Aeschliman, Gordon. "God's Heart for the Poor." *Discipleship Journal* 93 (May/June 1996): 30-34.
- Alexander, Loveday. *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Atkinson, David. "Towards a Theology of Health." In *Health: The Strength to Be Human*, ed. Andrew Fergusson. Leicester, England: IVP, 1993.
- Alcock, Peter. *Understanding Poverty*. Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1997.
- Banks, Robert and R. Paul Stevens, eds. *The Complete Book of Everyday Christianity: An A-to-Z Guide to Following Christ in Every Aspect of Life*. Downers Grove, Ill.: IVP, 1997.
- Barth, Karl. "The Will to Be Healthy." In *On Moral Medicine: Theological Perspective in Medical Ethics*, eds. Lammers E. Stephen and Allen Verhey. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987. 6.
- Birch, Charles. *Regaining Compassion for Humanity and Nature*. Australia: New South Wales University Press, 1993.
- Boerma, Conrad. *The Poor Side of Europe: The Church and the (New) Poor of Western Europe*. Geneva: WCC Publications, 1989.
- Bonhoeffer, D. *Creation and Fall*. New York: Macmillan, 1959.
- . *Spiritual Care*. Translated with an introduction by Jay C. Rochelle. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Borg, Marcus J.. *The God We Never Knew*. San Francisco: Harper and Row, 1998.
- Burke, Peter. "Befriending." *Space* (October 1992): 3.
- Brueggemann, Walter. *The Land*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- Buechner, Frederick. *Wishful Thinking: A Theological ABC*. New York: Harper and Row, 1973.
- Carrell, T. John. "Salvation and Healing: Sickness and Healing in the New Testament Gospels." Virginia: Union Theological Seminary, 1995.
- Cassidy J., Richard and J. Philip Scharper, ed. *Political Issues in Luke-Acts*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1983.
- Chow, K. John. *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth*. Sheffield, England: JSOT Press, 1992.
- Council to Homeless Persons. *A Study of Homeless Women*. Melbourne: Council to Homeless Persons, 1986.
- Cox, James. "Health and Salvation as the Ethical Ideal." *Journal of Religion and Faith*.

- Danker, W. Frederick. *Jesus and the New Age*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- Dawson, George. *Healing: Pagan and Christian*. London: SPCK, 1935.
- Dinkler, Erich. "Eirene: The Early Christian Concept of Peace." In *The Meaning of Peace: Biblical Studies*, eds. Perry B. Yoder and Willard M. Swartley. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1992.
- Duchrow, Ulrich, and Gerhard Liedke. *Shalom, Biblical Perspectives on Creation, Justice and Peace*. Geneva: WCC Publications, 1989.
- Ester, P.F. *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Eilberg-Schwartz Howard, ed. *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1992.
- Erickson, M.J. *Christian Theology*. Grand Rapids: Baker, 1998.
- Gerstel Naomi R. "Family." In *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Giles, Kevin. *The Rich and the Poor in Luke-Acts*. Melbourne: World Vision, 1995.
- Gjergji, Lush. *Mother Teresa, Her Life, Her Work*. New York: New City Press, 1991.
- Gowan, Donald. *Shalom: A Study of the Biblical Concept of Peace*. Melbourne, 1984.
- Gustavo Gutierrez. *The God of Life*. London: SCM Press, 1991.
- Gustavo Gutierrez. *We Drink from Our Own Wells: A Spiritual Journey of a People*. London: SCM Press, 1984.
- Green, B. Joel. *The Theology of the Gospel of Luke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Harakas, Stanley S. *Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition*. New York: Crossroad, 1990.
- Harrison, R.K. "Healing, Health." In *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol. 2. Nashville: Abingdon Press, 1962.
- "Homelessness." In *International Encyclopedia of The Social Sciences*. Vol. V-VI. New York: Macmillan Press, 1972.
- Keener, Craig S. *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*. Downers Grove, Ill.: IVP, 1993.
- Kremer, Jacob. "Peace – God's Gift: Biblical-Theological Considerations." In *The Meaning of Peace: Biblical Studies*, eds. Perry B. Yoder and Willard M. Swartley. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1992. 133-47.
- Kittel, G., and Friedrich, eds. *Theological Dictionary of the New Testament*, trans. and ed. G.W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

- Lewis, Oscar. *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*. New York: Basic Books, 1959. Quoted in Charles Zastrow, *Introduction to Social Work and Social Welfare*. Pacific Grove, Calif.: Brooks/Cole Publishing Co., 1996. 81.
- Lindberg, Carter. *Beyond Charity: Reformation Initiatives for the Poor*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Loveday, Alexander. *The Preface to Luke's Gospel Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Macquarrie, John. *The Concept of Peace*. London: SCM Press, 1990.
- McQuilkin, Robertson. *An Introduction to Biblical Ethics*. Wheaton: Tyndale House Publishers Inc., 1995.
- Maddox, Robert. *The Purpose of Luke-Acts*. Edinburgh: T and T Clark, 1982.
- Moxnes, Halvor. "Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts." In *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, ed. Jerome H. Neyrey. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991. 241-68.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth. *I Am My Body: New Ways of Embodiment*. New York: The Continuum Publishing Co., 1995.
- Mother Teresa and Brother Roger. *Prayer, Seeking the Heart of God*. London: Harper and Row, 1992.
- . *In the Silence of the Heart*. Compiled by Kathryn Spink. London: SPCK, 1985.
- . *One Heart Full of Love*. Edited by Jose Iluis Gonzalez-Balado. Michigan: Servant Publications, 1984.
- Munro, Winsome. "Women Disciples in Mark?" *CBQ* 44/2 (April 1982): 225-41.
- Niebuhr, Richard. *The Social Source of Denominationalism*. New York: New American Library, 1975.
- Neyrey, H. Jerome, ed. "Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meal and Table Fellowship." In *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991. 361-87.
- Nolland, John. *Luke*. Word Biblical Commentary. Waco, Tex.: Word Books, 1989.
- O'Reilly-Fleming, Thomas. *Down and Out in Canada: Homeless Canadians*. Ontario: Canada Scholars' Press, 1993.
- O'Brien, John. *Theology and the Option for the Poor*. Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1992.
- Oakman, Douglas. "The Countryside in Luke-acts." In *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, ed. Jerome H. Neyrey. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1993.
- Oxford English Dictionary*, 1989 ed. Vol. V-VI.

- Parker, David. "The Evangelisation of the Poor." In *Jesus and the New Age*, ed. Frederick W. Danker. New Delhi: WEF Theological Commission Consultation. October, 1993. 17-23.
- Pilch, John J. "Trust." In *Biblical Social Values and Their Meaning: A Handbook*, eds. John J. Pilch and Bruce J. Malina. Peabody, Mass. Hendrickson Publishers, 1993. 178-79.
- , and Bruce Malina, eds. "Patronage." In *Biblical Social Values and Their Meaning*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993.
- Republic of Singapore. *Government Gazette, Acts Supplement*, No.40 (November 24, 1995).
- Robinson, A.T. John. *The Body*. London: SCM Press, 1977.
- Santa Ana, Julio De. *Good News to the Poor*. Geneva: WCC Publications, 1981.
- Seaton S Ronald, M.D., and Edith B. Seaton, eds. *Here's Now: Health Education by Extension*. California: William Carey Library, 1976.
- Seim Turid Karlsen. *Double Message, Patterns of Gender in Luke and Acts*. Nashville: Abingdon Press, 1994.
- Singer, Isidore. "Peace." In *The Jewish Encyclopedia*. Vol.X and XI. New York: Funk and Wagnalls Co., 1901.
- Snyder, Howard A. *A Kingdom Manifesto: Calling the Church to Live under God's Reign*. Downers Grove, Ill.: IVP, 1985.
- Taylor, Harold. *Sent to Heal*. Melbourne: The Order of St. Luke, 1993.
- Tillich, Paul. *Dynamics of Faith*. Philadelphia: Harper Torchbooks, 1957.
- . *On Healing*. Publisher and year unknown.
- . *Systematic Theology*. Vol.III. London: Nisbet, 1968.
- . *The Meaning Of Health*. California: North Atlantic Books, 1981.
- . *The New Being*. London: SCM Press, 1962.
- . *Ultimate Concern*. New York: Harper and Row, 1965.
- . *Theology of Peace*. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1990.
- Titmuss, Richard. *Essays on the Welfare State*. London: University Books, 1988.
- Townsend, Peter. *Poverty in the United Kingdom: A Survey of Household Resources and Standards of Living*. London: Penguin Books, 1979.
- Westmann, Claus. "Peace (Shalom) in the Old Testament." In *The Meaning of Peace: Biblical Studies*, eds. Perry B. Yoder and Willard M. Swartley. Louisville Ky.: Westminster/John Knox Press, 1992.
- Wolterstorff. *Until Justice and Peace Embrace*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983.
- Wolff, Hans Walter. "Swords into Plowshares: Misuse of a Word of Prophecy?" In *Shalom: Biblical Perspectives on Creation, Justice and Peace*. By Ulrich Duchrow and Gerhard Lielke. Geneva: WCC Publications, 1989.

Wilkinson, John. *Religion and Health*. Great Britain: The Handsel Press, 1980.

Yoder, Perry. *The Bible's Word for Salvation, Justice and Peace*. Great Britain: Spire, 1987.

中文書目

王貞文、王昭文。《潘衍華的心靈世界》。台北：雅歌出版社，1993。

田立克著。羅鈞年譯。《信仰的能力》。台北：東南亞神學院協會，1964。

巴克萊著。陸石中譯。《路加福音注釋》。香港：基督教文藝出版社，1985。

巴刻 (J.I. Packer) 著。〈天國人或社會人？——談基督徒的公民責任〉。《校園》1987年10月號。頁5。

音之。〈談溫德爾的女性主義神學〉。《二十一世紀》總第23期 (1994)。頁79~80。

米勒著。林鴻佑譯。《路加福音注釋》。台北：使者出版社，1990。

米基·龐尼路著。何麗嫻、黃美玉合譯。〈從貧窮人掙扎處境中做神學〉。《思》第21期 (1992年9至10月)。頁4~7。

白內利。《比死更強》。台中：光啟出版社，1976。

西達 (Sider, Ronald) 著。吳偉德譯。〈神子民的經濟關係〉。《校園》1992年6月號。頁4~10。

朱塞佩·格羅索 (Grosso, Giuseppe) 著。黃鳳譯。《羅馬法史》。北京：中國政法大學出版社，1994。

李健華、李少嫻編。《香港教會未來趨勢》。香港：香港世界宣明會，1996。

何秉光、余滿華編。《基層宗教的世紀挑戰》。香港：工業福音團契，1998。

宋泉盛。《耶穌，被釘十字架的人民》。台北：信福出版社，1994。

林麗雲。《中國人的貧窮文化》。台北：張老師出版社，1991。

拉納爾著。劉小楓主編。《20世紀西方宗教哲學文選》。上海：三聯書店，1992。

馬索爾著。蔡鄭寶璇譯。《神旨·人治》。香港：福音證主協會，1990。

容保羅編。〈世界華人福音會議宣言〉。《世界華人福音會議彙報》。香港：世界華人福音事工聯絡中心，1977。

侯赫基著。廖湧祥譯。《聖經的和平觀》。台北：基督教門諾會台灣教會聯合，1984。

莫琨士著。潘松松譯。《路加福音》。中文版。台北：校園書房出版社，1996。

莫泰基。《香港貧窮與社會保障》。香港：中華書店，1993。

莫泰基。《香港減貧政策探索——社會發展的構思》。香港：三聯書店，1999。

黃洪、蔡海偉。《香港低開支住戶開支模式研究中期報告》。香港：香港社會服務聯合會、樂施會聯合出版，1996。

香港教會更新運動：《一九九九年香港教會普查》。香港：香港教會更新運動，2000。

- 《香港社會服務聯會——貧窮研討會》。香港：香港社會服務聯會。1996年10月17日。
- 《香港基督教福音事工會議宣言》香港：香港華人基督教聯會，1999年7月24日。
- 《華福宣言》。《香港華人教會》（1991年9至10月號）。
- 《洛桑宣言中的基督徒與社會責任》。《今日華人教會》（1979年5月）。
- 《香港浸信會聯合使命宣言》。《浸聯會刊》第51卷第5期。
- 卓迪（Lucinda Vardey）編。高志仁、曹文儀、饒德驊譯。《一條簡單的道路》。台北：立緒文化事業有限公司，1996。
- 《基督教關懷無家者協會一九九四年至一九九九年年報》。
- 斯乃德（Howard Snyder）著。《新酒和皮袋》。《校園》（1986年8月）。
- 溫偉耀。《「你已超無條件被接納了！」——田立克論「因信稱義」的心理治療涵義》。《中國神學研究院期刊》第2期（1987年1月）。頁75～97。
- 溫偉耀。《無能者的大能》。香港：卓越書樓，1993。
- 楊克勤。《路加的智慧》。香港：卓越書樓，1995。
- 蓋大衛著。譚志超譯。《德蘭修女是一個真正基督徒嗎？》。香港：基督教改革宗出版社，1996。
- 傅士德著。周天和譯。《禱告真諦》。二版。香港：基道書樓，1993。
- 陳近輝。《神的醫治》。《中國神學研究院通訊》第129期（1987年4月）。
- 趙維生、余偉錦。《另眼相看：九十年代社會政策批判》。香港：香港政策透視出版，1997。
- 潘復華著。許蔚端譯。《獄中書簡》。香港：基督教文藝出版社，1977。
- 潘復華著。單倫理譯。《團契生活》。香港：基督教文藝出版社，1973。
- 德蘭修女著。王麗萍譯。《活著就是愛》。香港：基道書樓，1997。
- 《辭海》。上海：中華書局，1948。
- 黃瑞君。《基督牧養》。劉建芳編。《適合勞苦大眾的教會》。香港：中國神學研究院，1992。
- 穆特曼著。香港公教真理學會譯。《今日神學》。香港：香港公教真理學會，1991。
- 劉永光著。《德蘭之死，教義之見》。《時代論壇》第529期（1997年11月19日）。
- 羅運承。《怎得一個貧字了得》。《貧窮與發展》。香港：香港天主教正義和平委員會，1998。
- 《蘋果日報》，1999年10月19日引自（紐約時報）。
- 聯合國日內瓦人權中心編。《人權教學入門》。香港：香港人權監察、國際特赦組織香港分會聯合出版，1997。
- 獨立人著。《建立一個人性化社會》。《中國神學研究院期刊》第21期（1996年7月）。頁201～210。

索引

- Eirene* 5, 6, 58, 59, 60, 61, 74, 75, 76, 90, 92, 94, 174
- Shalom* 5, 6, 58, 59, 60, 61, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 174, 175, 194
- 人身體化 (embodiment) 113
- 小基督 175
- 中間人 (broker) 34, 42, 43, 44, 58, 63, 64, 65, 66
- 公義 5, 6, 18, 41, 44, 47, 50, 53, 61, 63, 68, 69, 70, 74, 79, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 89, 91, 92, 122, 142, 144, 145, 148, 160, 163, 164, 174, 188, 193, 194, 195
- 平安 3, 5, 6, 8, 51, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 94, 95, 121, 131, 174, 175, 193, 194
- 吃飯的事 (table fellowship) 56, 57
- 身體 (body) 5, 6, 9, 32, 51, 52, 57, 62, 71, 76, 78, 79, 80, 81, 88, 89, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 126, 146, 150, 174, 175, 177, 183, 189
- 和平主義 (pacifism) 74, 81, 88, 174
- 房屋神學 172, 189, 190, 191, 193, 194, 196
- 牧臨 (pastoral presence) 120
- 門客 (client) 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 56, 58, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 140, 141, 171, 172, 174
- 相對性貧窮 5, 22, 23, 24, 27, 32, 48, 57
- 風雨同路 (befriending) 6, 163, 165, 166, 167, 175, 177, 197, 198
- 修靈明愛 117, 126, 135, 136, 175
- 家 (home), 150, 151, 152
- 家庭 (family) 5, 8, 15, 20, 24, 25, 26, 53, 95, 96, 130, 131, 135, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 165, 166, 168, 173, 177, 179, 180, 181, 183, 184, 189, 190, 192
- 逃城 172, 194, 195
- 馬利亞之歌 50, 51, 57, 63
- 健康 (health) 57, 59, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 88, 89, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 132, 135, 143, 163, 164, 168, 172, 179, 180, 183, 192
- 基本性貧窮 5, 22, 24, 32, 48, 57, 173
- 基督徒的罪過 (christian's sins) 145
- 基督教關懷無家者協會 2, 3, 6, 8, 9, 131, 150, 169, 173, 177, 182, 183, 184, 197, 198, 199
- 教會的罪過 (church's sins) 145
- 貧窮人福音 (a gospel for the poor) 2, 3, 4, 6, 8, 10, 33, 37, 41, 108, 120, 126, 150
- 提阿非羅 37, 38, 39, 40, 42, 44, 48, 53, 56, 57, 62, 63, 71

絕對性貧窮 5, 22, 24, 25, 27, 32, 48, 57, 173

道成人身 (In-carnation) 6, 47, 52, 59, 61, 65, 68, 94, 99, 104, 105, 106, 116, 120, 124, 140, 141, 142, 169, 174

道離人身 (Ex-carnation) 105, 141

福音人 17, 175

福樂 (enjoyment) 74, 90, 91, 92, 195

禧年 46, 50, 63, 64, 68, 69, 70, 71, 74, 91, 97, 146

護主 (patron) 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 53, 56, 57, 58, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 140, 141, 171, 172, 173, 174

護主門客制度 (patronage) 33, 35, 42, 45, 56, 63, 65, 66, 70, 140

靈性上的貧窮 132



教牧論文系列

1. 梁永善著：

《離異家庭青少年的牧養》

2. 謝任生著：

《有福音傳給貧窮人？——香港教會
貧窮人福音事工的聖經及神學反思》

邁進公元二十一世紀，香港教會在社會服務工作上仍是舉足輕重的。教會更需要在急劇的社會變動中發揮從上面來的敏銳洞察力，真正了解社會需要，尤其貧窮人的需要，並作出回應。透過本書對香港教會貧窮人福音事工的反思與批判，作者期望能喚起香港教會關注貧窮人需要，實踐福音的全人意義，特別對貧窮人實踐全人福音行動，使耶穌基督不但是教會的主、更是社區的主，世界的主、貧窮人的主。

一直以來，照顧窮人都是基督徒毫不懷疑的德行，亦是福音派教會不敢或忘的慈惠工作。但是，我們對窮人的關懷大都停留在慈惠事工的層次，承擔有限，反省亦非常膚淺。謝任生博士並不滿足於此，卻認定它是整全福音不可分割的部分，是參與福音使命的人不能忽略的。

謝任生博士是一位實實在在的華人神學工作者。多年以來，無論是在醫院、教會、福音機構，在本地或在海外，面對各式各樣困苦無告、顛沛流離的人群，他都勇於伸出關懷的手，一面給予人間的支持安慰，另一面牽引他們歸回基督的羊欄。這篇博士論文，便是將他多年的實踐與思考整合的結晶。

梁家麟博士

ISBN 962-7997-47-1



9 789627 997474

SA858