

上帝的宣教、自決與認同—— 台灣基督長老教會的「國族想像」

曾慶豹

中原大學宗教研究所
Graduate School of Religion,
Chung Yuan Christian University

夫教會之入中國，既開闢中國之風氣，啟發人民之感覺，使吾人卒能脫異族專制之羈厄，如摩西之解放以色列人於埃及者然。以色列人出埃及而後，猶流離困苦於荒涼沙漠間四十年，而必待約西亞以領之，而至迦南之地。……擔負約西亞之責任，以救此四萬萬人民出水火之中而登之衽席之上。

——孫中山：《勉中國基督教青年》(1924)

一 引言

中國大陸研究中國基督教史的學者徐以驊，對於台灣從事中國基督教史研究中傾向於「本土化」的現象予以肯定的評價，指出此現象歸咎於受到「變化的政治生態所推動的台灣學術本土化趨勢的制肘」，然而，卻因為本土化的趨勢而造就了一個機會，「擴大了中國基督教史的

內涵與外延，為重寫中國基督教史另辟蹊徑」。徐所說的「重寫」，即直指針對新教教會學者所標榜「1807年新教入華」的質疑，因為1807年的時間點不過是指「進入中國內地而已」，換言之，如果將荷蘭改革宗早期對台灣原住民傳教的事實予以重視，無異於將「重寫」「中國基督（新）教史」。¹

的確，當2007年治「中國基督（新）教會史」之學者紛紛以「馬禮遜來華二百年」來重申「第一位到中國的新教傳教士」的歷史地位，似乎「政治地遺忘」了台灣，究竟「中國教會史」該不該包括台灣在內？如果不是「一邊一國」，在「中國教會史」的論述中，毫無疑問是應該包括「台灣教會史」在內的，或者說，寫作「中國教會史」就不應排除台灣的部分，但是，如果真的把台灣考慮在內，就形成了一個極為有趣的爭論：到底誰才是第一個真正來到「中國」的「新教傳教士」？²

這個問題當然牽動着「中國教會史」與「台灣教會史」兩方的「政治立場」，治「台灣教會史」的學者，已先天地排除從「中國教會史」的時間為論述的起點，甚至將「台灣基督教會史」等同「台灣基督長老教會史」，無視於其他教派存在的事實。然而，如果治「中國教會史」的學者不主張「一邊一國」，「台灣教會史」就應該是「中國教會史」的一個部分，但是這一來就必須面對一個尷尬的局面，「新教教士」來「中國」的「第一人」將異主，因為早在十七世紀就已經有荷蘭的改革宗教士來台。據文獻的記載，於1627年6月來台的康第丟斯

¹ 參徐以驊：〈大陸、香港及台灣地區中國基督教史研究之比較及其重心轉移〉，《基督教學術》第七輯（上海：古籍出版社，2009），頁3~4。

² 參簡又文：《中國基督教的開山事業》（香港：基督教輔僑出版社，1956），頁2。究竟從甚麼時候開始，學界或教會界就此認定馬禮遜為新（更正）教入華之「第一人」？我們知道馬禮遜逝世一百周年時（1934年），中華基督教廣東協會就為馬禮遜的墓旁刻了一個石碑，第一句話即是「基督教辦正宗之來華佈道也自馬禮遜先生始」。

(Georgius Candidius) 恐怕才算得上是有名有姓的「第一位新教來華的傳教士」，³ 甚至無名無姓的教士還可以提早到1624年荷蘭人登陸安平港（熱蘭遮城）開始算起。⁴

這樣看來，台灣基督長老教會以其本位視1865年馬雅各抵達台灣視作「台灣基督教宣教」的開始，也算是一種「政治地遺忘」。問題就在於，所有的「政治地遺忘」都是一種「政治地記憶」所形成的，真正說來，我們沒有「遺忘」，我們不過是「選擇性記憶」，其目的都帶有「建構記憶」的動機在內，說到底，所有的記憶與遺忘都是「政治的鬥爭」，個人如此，羣體更是如此。因此，要理解台灣長老會神學就不能不從台灣基督教史來把握。當2005年長老教會以「台灣宣教140年」為慶祝時，實際上就是想定調以「馬雅各」為「基督教來台的第一人」，或者，也就是定調以「台灣基督教長老會」為「台灣基督教史」論述的起點和參照，換言之，「台灣長老會神學」不是一種「宗派性的神學」，在台灣長老會神學的建構者而言，它就是「台灣的神學」。

從黃彰輝經宋泉盛、王憲治到黃伯和，「國族」認同與「上帝的宣教」(*Missio Dei*) 形成了互為表裏的思想形態，他們始終認為，打造國族與宣教是同一回事，「本土化」的呼聲實為一種宣教神學，但是「本土化」中的認同問題就必然牽涉到掌握權力的政體，因此形成即是教會異象又是政治行動的微妙關係，所以台灣長老會神學是「政治神

³ 康第斯留下了極為寶貴的作品《福爾摩沙簡報》，證實傳教事業已於福爾摩沙開始；又可根據《荷蘭信使》、《歐洲年度大事記》中提到在台灣發生的「教難」，可參鄭維中：《製作福爾摩沙——追尋西洋古書中的台灣身影》（台北：如果出版社，2006），第二、五章。

⁴ 林昌華：〈阿立、塔瑪吉山哈與海伯——宣教文獻所見台灣本土宗教與荷蘭改革宗教會的接觸〉，《台灣風物》第53卷第2期（2003年6月），頁15～62。連雅堂在《台灣通史》卷二十二也提到：「在有明之季。當荷人據台時。大布福音。以牖土番。建教堂。設學校。譯聖經。授十誡。三十年間。實收其效。」《台灣通史》（台北：祥生出版社，1973），頁657。

學」也是「宣教神學」，它已成為了其內在的血液，無以迴避的。長老會將與政治沒完沒了，這是現代性的現象之一。台灣長老教會的神與現代的國族主義形成過程取得了微妙的結合，從這一點入手理解，才能真正看清台灣長老會神學的本質，因此所有那些以「教義學」、「福音派」立場來對台灣長老會神學評頭論足的，或對那些代表性的神學家護教學式苛責的，都沒有看到問題的本質。⁵

除了黃彰輝，宋泉盛、王憲治、黃伯和等都是自覺地以長老教會所發表的三個聲明為其神學建構的基礎。⁶ 宋泉盛從黃彰輝的處境神學中，在方法、素材和內容上都取得了具體而為的進展，因此，處境化再也不是抽象的概念，它具體落實到宋所言的「亞洲」文化傳統及其所熟悉的語言中，進而表達「上帝的宣教」。本論文打算概括性的解釋「台灣長老教會神學的成長史」，⁷ 以及其宏大論述的現代性意義，並對此「（上帝）國族想像」的建構與論述予以「新眼光」的批判性反省。⁸

⁵ 許多對於長老教會神學或宋泉盛的批評，都沒有把握到這些神學思想背後的現代性問題，往往他們的批評是用極為廉價或簡約地以「教條的啟示主義」觀點來說明這些神學何以是極其的從「人」而非從「上帝」、從「人意」而非從「聖經」、從「經驗」而非從「啟示」等的二元區分來說明。

⁶ 有趣的是，黃彰輝、宋泉盛、王憲治、黃伯和等人的神學建構，基本上都是「一脈相傳」，反映着台灣長老教會只有「一種神學」，類似「官方神學」或「宗派神學」的意味，這種神學思想的局面是否有可能形成「另一種神學」的可能性，目前尚未見到有任何的端倪。

⁷ 相關的介紹參王崇堯：〈一九七〇年後台灣基督長老教會本土神學發展〉，《當代》第218期（2005年10月）。

⁸ 反觀非長老教會的神學院，不僅神學研究的學術表現乏善可陳，神學建構竟然也交白卷；如果長老教會的神學「建構」可以理解為「先知性」，那麼那些非長老教會體系的神學「教學」就是「祭司性」的，後者的神學多以「君王性」（國家機器、經濟結構、教會組織）提供「服務」為主。本人更有興趣的是：究竟台灣需要怎麼樣的「神學」，台灣長老會神學作為「一種」台灣的神學，究竟如何與其他的教會進行對話，以及因應於政治的變遷，其神學又該如何變化其問題意識？由於篇幅有限，這些問題留待將來處理。上述這些問題，葉仁昌已做過一些處理，見氏著：《邁向台灣神學的建構》（台北：校園出版社，1992）。

二 創傷：從三個「宣言」或「聲明」所揭示的問題

東亞的現代性，一方面是西方以其極為強大的武力和貿易系統入侵，另一方面則是間接的刺激出「國族主義」的形成，中國如此、台灣亦然。在中國，所有論述都無法擺脫「國族主義」，馬列主義、社會主義、市場經濟都必須是具「中國特色」的。無例外的，基督教神學一旦要在中國展開，就必須成為「中國神學」，正如特別標榜在中國的基督教為「中國基督教」一樣，如此中國宗教才可能從傳統的「三教」變成「五教」。一句話：一切都是「為了中國」。⁹

同樣的，在台灣，尤其是台灣長老教會，其神學的建構也是以台灣的國族想像的情況下進行的，所以「建立新而獨立的國家」本身即是現代性國族建構的一種論述，而且是以強化「敵人」的意識來完成。長久以來，台灣長老教會在其政治實踐上毫無保留的傾向民進黨以致台獨陣營，與其說是為了公義與和平，不如說是為了國族認同而努力，所以「台灣」才是他們首先建構與論述的對象，與中國官方教會主張的「愛國愛教」有異曲同工之妙。一句話就是：「愛台灣」。¹⁰

不管是「為了中國」或是「愛台灣」，其根本的前提即是以中國或台灣之本位為一切行為或思想的「政治正確性」。不管把它稱作「本色化」（新教）或「本地化」（天主教）或「本土化」（台灣長老會），問題在於到底「色」、「地」、「土」究竟是指甚麼？受到「禮儀之爭」的影響，天主教的「本地化」即是將天主教改造成極富中國特色的「禮儀」（祭天、祭祖）方面的表現；新教的「本色化」則是帶有強烈的愛國民族主義色彩，以組織、經濟獨立（三自），甚至接受並應用（中國文化）儒家思想來詮釋基督教信仰。然而，台灣長老會的「本

⁹ 由金觀濤及劉青鋒於香港主編發行的《二十一世紀》即是列明「為了中國」四個字。

¹⁰ 台灣各種大小型的選舉都以「愛台灣」作為標榜自己的「政治正確性」。

土化」則是顯白化「政治立場」的聲明，其意味着一種「脫中國」或「去中國」的政治統治，最後則乾脆把「土」理解為「台灣」這塊土地的「主權」論述，朝向「建立新而獨立的國家」邁進。相對之下，天主教的「本地化」主要是文化層面，新教的「本色化」則是隱性的政治或民族政治層面，台灣長老教會的「本土化」卻是直截了當的政治實踐與參與，為打造（上帝）國族作為他們宣教的異象與使命。

無論上述哪一種說法，其實都含有處境化 (contextualization) 的意涵，背後帶有自身預設的問題意識以及可操作的意識形態資源，而且，基本上都是以「宣教」作為基本的動機。但是，一切的問題最終都來到：「化」到甚麼程度？換言之，「本色化」、「本地化」、「本土化」有沒有界限？如何在力求「本色化」、「本地化」或「本土化」之同時，仍貫徹着原來「宣教」的動機，以及保持着基督信仰的「底色」？於是，「本色化」、「本地化」和「本土化」都自己形成一種神學論述，除了新教相對屬於「個體（戶）神學」外，天主教和台灣長老會都帶有明確的「官方神學」意味，因為後兩者的神學院系統都是自覺地以致力於某種「本土化」或「本地化」而努力。

台灣基督長老教會神學所說的「本土」即是黃彰輝所言的「處境」，這個「處境」不是傳統文化上的，而是歷史現實上的，前者是「過去導向」(past-oriented)，後者則是「未來導向」(future-oriented)。所以從黃彰輝開始，長老教會神學的「本土」即與政治無法分開，而其中又因經歷了直接來自政治現實的焦慮與恐懼，更是加深其熱切於思考「某種」神學的必要性。黃表示，「重視處境並不一定表示平等地重視每一個處境，因為它們並非每一個對透過歷史實現祂意旨的上帝的宣教都具有同等的重要性」。¹¹

¹¹ 黃彰輝著，林毓芬譯：〈不斷處境化的神學〉，《台灣教會公報》第2539期（2000年10月29日）。

如果說「甚麼樣的處境誕生甚麼樣的神學」可以被理解為「處境神學」，那麼「甚麼樣的神學即是對甚麼的處境做回應的結果」不也同樣可以被理解為「處境神學」嗎？事實上，如果以詮釋學的觀點來理解，所有神學即是主動也是被動，因此我們要問：究竟是甚麼樣的處境造就了長老教會神學？當然，我們必須把握在1972年至1977年間以長老教會總會之名義發表的聲明或宣言，這三份文件是我們理解長老教會神學如何回應處境並形構神學的前設與起點。

台灣基督長老教會的三個重要的聲明都有其具體的「處境」：¹²

(1) 1971年的〈台灣基督長老教會對國是的聲明與建議〉（下稱「國是聲明」）源起於退出聯合國和「台美斷交」的困境，尤其是發表於美國尼克森總統即將訪問中國大陸之前夕，其政治意味昭然若揭。

(2) 1975年的〈我們的呼籲〉（下稱「呼籲」）的兩個原因，分別是地方性語言聖經翻譯受到政治的查扣，以及參加普世教協（World Council of Churches）的活動受阻。

(3) 1977年的〈台灣基督長老教會人權宣言〉（下稱「人權宣言」）發表於美國卡特總統與中國大陸建交之際。

事實上，三個聲明都有提及「自決」的字眼，但它與台獨是否畫上等號，當然是一個開放性的問題，我認為後來從這三個聲明所展開的各種類型神學主張，才具有鮮明的「國族想像」敘事，三個聲明應該是極為單純的發言。

¹² 此三個聲明或宣言分別發表於《台灣教會公報》第1076期（1972年1月）、第1230期（1975年9月28日）、第1329期（1977年8月21日）。這些文獻都已收入於徐信得等編：《台灣基督長老教會1971-1992總會社會關懷文獻》（台南：人光出版社，1992）。

「國是聲明」說到「人民自有權利決定他們自己的命運」；「呼籲」中提到「自己的人民才有權利決定自己的命運」；「人權宣言」仍然強調「台灣的將來應由台灣一千七百萬住民決定」，這份宣言更是明確的使用「獨立及自由」等字眼，最後即宣布「面對現實，採取有效措施，使台灣成為一個新而獨立的國家」。這些字眼所代表的意義，不能全然說是來自於「勇於挑戰權威」或「伸張正義」的勇氣使然。如果留意到這些宣言或聲明形成的背景，其時間點的前後都與「美中開始接觸」（1970年1月2日）、「退出聯合國」（1971年10月25日）、「尼克森訪中並簽署上海聯合公報」（1972年2月）、「蔣介石逝世」（1975年4月5日）、「美國國務卿發表一個中國政策之台灣是中國的一部分的言論」（1977年6月30日）、「台美斷交」（1978年12月）、「卡特訪中」（1979年1月）等事件有關，而這些事件牽動着台灣島內住民的集體恐慌，尤其是對於國民政府是否可以應付得了這種局面，以及會不會重蹈1949年在中國大陸的命運，這些都是大家所關注的生死存亡問題。事實上，也許值得追究的一件事是：到底那些事件發生的前後，教會是否產生了「移民潮」？據說當時確實有許多長老會的會友出走到阿根廷去。¹³

饒富趣味的是，宋泉盛於長老教會發表「國是聲明」前卸下台南神學院院長一職，並轉任美國歸正教會亞洲區宣教總幹事，為支持並回應「國是聲明」而於翌年在美国發行了《出頭天》(*Self-determination*)這份刊物，¹⁴ 從此流亡海外並致力於亞洲神學의 思考和建構。我們從

¹³ 1971年的「國是聲明」更多的可能是來自於「恐懼」，而非後來與政府關係愈來愈緊張之後所認定的「勇氣」，因為「懼怕」在基督教的信仰語言中是最核心的，我認為台灣長老會在那個年代也是如此的，從來，長老會與各個時期的「統治當局」都是關係良好的，至少長老教會還是迫於壓力於1970年公開宣布退出普世教協。事實上，教會的信徒普遍經不起「政治動盪」的干擾，「台灣一九九五閏八月」、「香港一九九七」，教會「移民」現象都特別的顯著。因此，這一段歷史到底長老教會「移民潮」有多麼嚴重，值得一些史料上更為精確的支持。

¹⁴ 宋泉盛編著：《出頭天——台灣人民自決運動史料》（台北：人光出版社，1988）。

「台灣人民自決運動」的主張裏面發現，他們對「國是聲明」的詮釋已明顯地走上「台獨」的道路，事實上，「國是聲明」並未像「人權宣言」中提及到「使台灣成為一個新而獨立的國家」這些字眼，「國是聲明」僅僅主張「人民有權利決定他們自己的命運」。換言之，「自決」的主張是明確的，主要還是針對任何「外力」的介入或對干擾予以拒絕，但「自決」並非必然朝向「新而獨立的國家」這樣的構想而去的。

從「國是聲明」到「人權宣言」，確實帶有強烈的「反帝」、「反殖民」的傾向，不管是對着美國或是中共，都是三個一致向這些「強權」表達「台灣的命運由台灣人民自己決定」的聲明。不論是外交或是武力，都不是經由台灣人民同意行使的方法，因為不管在外交或是武力方面，台灣都不是其他「列強」的對手，因此「自決」即是訴諸於非暴力的手段來完成對台灣命運的決定，換言之，這是島內住民得以擺脫任何不確定性或不安全的方法，所以也可以理解為一種後殖民的主張。這在上個世紀全球七十年代的共同氛圍看來，無疑是世界的潮流所趨，從這樣的背景理解這三個聲明，比較可以看到一個真實的「處境」，而這個「處境」與後來走向於一種國族主義的論述還是有一段距離的。

然而，不可諱言的是，七十年代的台灣所處的情勢的確是一個極為險峻的時期，這種情況即是我們今天所言的「兩岸關係」的問題。顯然，由於國民政府仍然堅持着「反攻大陸」、「統一中國」的意識形態之中，因此台灣的存在及其未來的命運在這種意識形態主張之下變得更為不確定，加上國際情勢的緊張以及台灣外交的節節敗退，自然造成了人心惶惶。作為安定人心並撫慰靈魂的基督教會而言，這無疑是一次重大的挑戰，這個挑戰直指「上帝的宣教」在這種時刻和氛圍底下該如何來講述信仰。

台灣長老教會的神學之形成與其發表的三個聲明關係密切，這三個聲明表面上是針對國民黨政權而來，實際上真正的原因有兩個，一個

是「台美斷交」所造成的孤立感和恐慌，以及國民黨「主張統一」加深「恐共」的心理，這兩個原因都直接反映在聲明中對於國民黨政權的不信任及面對險峻的國際下所形成的不安全感，台灣是否會「在共產極權下度日」（「國是聲明」）。所以，我們在聲明中可以充分地看到長老教會如何「支持政府」，表達着一種強烈且明確的「同舟共濟」的精神，三個宣言都稱國民政府為「我中華民國」、「我國家」、「我政府」，看不出來有「分裂主義」的傾向。¹⁵甚至澄清外界指控「新而獨立的國家」為「台獨」的主張，也一概否認，並重申這是一個「中華民國國民」支持並實踐民主、自由、法治的理想和做法之一。¹⁶

1972年的「國是聲明」，通篇文字都算得上溫和，也反映了國民政府所想見到的「反共」立場，比較衝突性的言論大概就是關於「國會

¹⁵ 宋泉盛在1974年於《東南亞神學雜誌》發表一篇題為 "The New China and Salvation History: A Methodological Enquiry" 的文章，標題所指稱的「新中國」即是台灣，基本上依然是與國民政府的用語一致。更有趣的是，宋的「故事神學」最早的雛型即來自於中國著名的民間故事：「孟姜女哭倒萬里長城」。王憲治在他的「鄉土神學」論述中還特別向三民主義示好，重申「鄉土神學的最終目的是藉由聖經的啟示和運用三民主義的原理，找出一條台灣教會要走的路」，見氏著：〈台灣鄉土神學導論〉，《台灣鄉土神學論文集》（一）（台南：台南神學院，1988），頁65。

¹⁶ 宋泉盛：〈台灣基督長老教會澄清外界對人權宣言之誤解〉，《出頭天——台灣人民自決運動史料》，頁200。我們很難想像在1972年以前，長老教會的「政教關係」以及其與「中華意識」是如何的融洽，「台灣人民自決運動」的發起人之一黃武東曾於1962年寫過一首極為感人的詩歌：《上帝賜福中國各省》：

上帝賜福中國各省，東西南北美麗風景，春夏秋冬永秀山明，歷史悠久人傑地靈。
土地廣闊物產豐盛，風調雨順五穀豐登，士農工商共存同榮，安倚樂業生活安寧。
願咱官員遵主命令，內外政治正義公平，家庭社會不起紛爭，全國受恩享受太平。
願主道理到處通行，全國百姓做主學生，照主法度遵趁聖經，賜阮中國萬代昌盛。

有趣的是，之後這首詩歌被原作詞者於2002年改為《上帝賜福台灣各境》歌。從來，這些教會領袖都是「愛國愛教」的，只是「哪一個國？」這個問題就有各種可能性。

改選」的建言，但這個建言也是可大可小的，至少沒有資料顯示因為這個「呼籲」而招來情治單位的關切。嚴格說來，「國是聲明」與〈台灣人民自決運動宣言〉是兩份截然不同的文獻，前者是一個以「台灣基督長老教會總會常置委員會」的名義發出的，態度和立場上比較溫和，並未明確有「台獨」的主張；然而後者則是一份名為《出頭天》雜誌的四位發起人（黃彰輝、黃武東、林宗義、宋泉盛）聯合簽署類似於「社論」的文字，這個運動本質上即是「台獨」運動，的確比較激進，且直截了當的認為「自決」是台灣的一出路。

可以這麼說，長老教會的民族主義是激發出來的。在「國是聲明」之前，長老教會已面對來自政治的極大壓力，其中最為重要的一個事件即是與普世教協（World Council of Churches，簡稱WCC）的關係；接着，就是在「禁用羅馬字台語聖經」的威脅之下已長期孕育出與政府的緊張關係。這兩個事件極為關鍵，給長老會直接帶來致命性的威脅，前者被說成是「與共產主義的國際外圍組織」接觸，後者更是直接的形成對長老教會「上帝的宣教」的威脅與阻撓，因此在「呼籲」中又重提了這兩件事，顯然長老教會想藉此重申「愛國愛教」的立場沒有改變，並提醒不應被誤解或褫奪其應有的權利。

1951年台灣基督長老教會以「總會」之名譽加入普世教會協會，並成功地實現南北教會的合一。然而，後來卻因為迫於國民政府的壓力於1970年退出普世教協，接下來就是一連串介乎於「美—中—台」的國際情勢和政治角力之過程。普世教協的會員在「中華人民共和國加入聯合國」這個議題上是支持的，而且這個組織與戰後的反殖民及第三世界國家的聯合力量有關，其中又因為與形形式式具有「馬克思主義」色彩的神學運動有聯繫，因此在國民黨「反共愛國」的眼中，這是一個必須與之劃清界線的組織。無疑的，這件事情使得長老教會參與普世「上帝的宣教」行動和工作上嚴重受挫，甚至壓力來自於與「反對共產主義」與否的意識形態糾葛有關。

其中黃彰輝即擔任普世教協的要職，就在出席普世教協大會的簽證事宜上受到了刁難，最終導致於黃於1965年離開台灣，¹⁷並自稱為「志願的流亡者」。周聯華曾提到黃申請簽證受阻的事，周因為這件事特別為朋友奔走，原來說好同意通知去拿簽證的，最後還是沒有成功。周評論這件事說：「如果當時（政府官員）能照着這個小組（張羣、曾虛白、陶希聖等人）的決定，也許整個長老會後來的發展會有不同。」他評價黃時說他是一個有「愛國情操」的人，「後來，他也並不是不愛國，而是把精力投入更廣大的上帝聖工中去了」。¹⁸

黃彰輝的個人遭遇，以及其影響力（任台南神學院院長十六年之久），這件事情所激起的漣漪可想而知；黃個人的遭遇也是長老教會的遭遇，當時的國民政府就是硬生生的將長老教會從普世教協抽離出來，同樣是恐懼、「流着眼淚」的。在「反共救國」的年代，任何被說成是與共產主義相關的東西都可能遭致最為嚴厲的對待，恰恰因為長老會與普世教協的關係密切，這件事成了島內「基督教護教反共愛國」等相關

¹⁷ 1965這年，整個情勢對所有被懷疑為與「共黨團體」相關的教會組織都是嚴峻的，因為這一年的十月，幾乎教會各界的領袖在台北舉行了一次規模不限小「亞洲基督教護教反共會議」，並成立了聯會組織，將「反共」與「護教」兩種意識形態推到最高點。

¹⁸ 周聯華：〈彰輝與我〉，收鄭仰恩編：《信仰的記憶與傳承——台灣教會中物檔案》（一）（台南：人光出版社，2001），頁315～316。據說，台灣基督長老教會的「國是聲明」最先是周聯華起草的，另可參見周聯華：《時代的呼聲》中透露一些少為人知的狀況，（台北：台灣基督教文藝出版社，2006），頁28～46。周在該文中提及自己也「自身難保」，的確，「萬國基督教聯合會（International Council of Christian Churches）」中華民國分會出版的小冊子中嚴厲的批判周聯華，理由即是周因為於1963年出席「普世教協」年會並發表演說的內容被批為「沒有立場」，以「反共愛國」的立場來看，周沒有表達對「共匪」的反對，以及對普世教協的神學立場沒有表示反對之意，甚至還直呼「中華人民共和國」等於是承認「共匪」政權，參見一本由「萬國基督教聯合會中華民國分會」印行的《駁復「正告主內兄弟姐妹們教會合一性書」》，（1965年6月15日）出版。值得注意的是，「正告主內兄弟姐妹們教會合一性書」是一份目的在澄清長老教會（包括了聖公會、台灣信義會、中華衛理公會）的反共立場，以及替普世教協辯解的重要文件。

組織笞伐的對象。在「反共、愛國、愛教」的人士眼中，長老會與普世教協的接觸即是被統戰，他們質疑普世教協兩方面的立場和態度，一是支持中共參加聯合國，一是這個組織接受並支持許多左傾的共黨組織或形形色式的「解放陣線」，其中又以假合一之名接受蘇共的東正教加入這個組織、假人權之名於各地支持並從事赤化之互作，等於是違反了中華民國一向「反共」的堅決立場。

從上述的角度看來，黃個人以及整個長老教會，都有可能被羅列「通匪」或「叛亂團體」的罪名，我們很難想像一個「普世教協」的事件可以成為「社會輿論」及「教會團體」共同撻伐的對象。依當時的情勢看來，長老會的處境無疑已被標籤作與共匪或與共產主義相關的組織有所接觸，換言之，國際共黨組織可以通過長老會滲透本國政府，加上他們所倡議的「本色化」神學，實為一種「解放神學」，所謂的「解放神學」在那些「世界基督教護教反共聯合會」的理解中，實為無神主義、左傾、從事顛覆政府的思想。因此可以理解，當時的「台獨」並不全是指「分裂祖國」的意思，它更多是指一種「投共」或被共產黨統戰的工具，因此政府與長老教會關係的緊張，實與「反共」的立場上出了問題。¹⁹

另外就是關於「沒收聖經」的事件。從1958年始，國民政府已提出「禁用羅馬字台語聖經」，終於此禁令來到其最高的引爆點。1975年

¹⁹ 有趣的是，長老教會因為被說成「親共」，而最終被國民黨政府推向「台獨」這條道路上。黃彰輝被說成是「自由派神學家」，他因在海外經由普世教協而與丁光訓有所接觸，也被大作文章，並被指稱是「台獨」與「共匪」合作之開始。海內外華人教會流傳一種說法，視「台灣長老教會」的神學院為「新派」，這頂「帽子」可能最源初起於這個事件，「新派」或「自由派」這類字眼恐怕是經由「反共」的意識形態生產出來的。相關「反共愛國愛教」的言論參劉真光編著：《宗教統戰論叢》（台北：世界基督教護教反共聯合會，1982）。

1月15日，國家機關的情治人員至泰雅族的井上教會沒收原住民語的聖經和聖詩，之後同月的19日又通過警察系統以「因抵觸政府文字政策」而取締查扣教會書房及聖經公會庫存的羅馬字台語聖經，這事件根本激起了以「台語」作為其基本表達和信仰上帝之基督長老教會，無疑是嚴重威脅了「上帝的宣教」，甚至形同「滅教（會）」。長老教會的宣教與「台語」有不可分割的關係，這不再是表面閩南族羣或本省人與外省人或官方的對立，「沒收閩南語羅馬字聖經」等於終止了「上帝的宣教」，等於終止了「台灣基督長老教會」於歷史中。

民族與語言如此的難分難解，也許這是以「台語」為其教會語言或標誌的長老教會第一次意識到它的生存危機，即其賴以生存的語言被強硬地奪去，所以這個政府不僅可能不敵於外力，被美國出賣，其內部則是形成對一種語言並某個特定教會的生命構成了威脅。「沒收閩南語羅馬字聖經」再一次深刻化了一件事：斷送了自己賴於生存的語言，與台灣面臨「世界強權欲決定國家命運」（見「呼籲」）一樣的恐怖，恐怕「沒收閩南語羅馬字聖經」對長老教會而言是最為切身，也是最為直接的，因為這個行動已經侵犯了台灣長老教會的「本質」（閩南語），以及阻礙了她在地上遵行「上帝宣教」的使命。

宋泉盛在美國以「英語書寫」的神學論著，表面打着「亞洲神學」的旗號，實質上他所欲建構的卻是「台灣」的國族神學，我們必須把他的著作與其推動的「人民自決運動」視為他的左手與右手或兩條腿。有別於西方神學的以論述性為其神學建構的模式，宋的「故事神學」即是為「鄉土神學」勾勒出與土地聯結起來的「敘事性」。值得注意的是，「故事神學」的主標題即是「告訴我們的名字」("Tell Us Our Names")，「我們」的「諸種名字」，我們有「很多名字」往往都是「別人對我的名命」，我們似乎連自己的名字也都無法正確的說出，這意味着「我們」尚未形成「主體」，即「自我命名」。然而，名字絕對不是一個空洞的符號，名字不僅代表着他的存在，也代表着他所擁有的權利，最重要的是，名字就是他的一切，包括了他的記憶

以及未來。²⁰ 所以，現代性的國族想像，首先即是確立「自我的認同」，這個「自我」必須來自一個更大的根源，這個根源最後必然追溯到形塑「自我」的原鄉：母語。

注意，所有的名字都是從其最深切的「母語」開始的，對於「上帝的宣教」而言，台灣基督長老教會從來就是使用「台語」來稱呼或命名自己的，所有的名字，首先本身即是「母語」的名字。沒有人可以否認，語言是民族存在的關鍵標準，而且沒有甚麼東西像語言那樣有根基深厚的歷史，它的起源即是民族的起源，是民族真實存在的保證，先於任何特定的政治安排。換言之，「台語聖經」是長老教會「生存」的基礎，這個教會的起源與發展根植於它，簡單的說，台語即是「上帝的宣教」的Logos（道）。

教會的生存與發展，首先即是表現於它的宣教行動。一切的宣教行動絕對是在具體的時空中進行的，因此從黃彰輝開始，長老教會神學即是朝以宣教及其處境的「關聯」取得了理解。現今長老教會卻在「政府文字政策」下遭受前所未有的威脅，威脅着她的「母語」，威脅着她的宣教以及賴以信仰之語言，不僅切斷了幾代人信仰的聯繫和家族認同，也使「上帝的宣教」在此壓迫之下有被終止之可能。從「國是聲明」到「人權宣言」，背後所隱藏最深的「苦難記憶」莫過於此。

於是，回到黃彰輝所言的「不斷處境化神學」(contextualizing theology)，我們會發現長老教會的神學即是將處境偏重理解作對懸而未決的國族問題的處理，即是把台灣置於現代性的「國族想像」之過程中，與其「語言」遭受到威脅的經驗聯結起來，所以他們的「國族的想像」深刻的烙印於其特定的（閩南）語言及台灣歷史經驗之中。於是，他們所謂的「認同與自決」，即是以「（台灣）國族」意識的形成為目

²⁰ 宋泉盛著，莊雅棠譯：《故事神學》（台北：人光出版社，1990），第五章。

標，所以這種神學本質上即是建構性的神學，對於「處境化」的理解，即是一個「（台灣）國族」（閩南或台灣人）意識的形成有關。

三 反擊：走向國族想像的神學建構

所有「本色化」的主張，都以選擇某種意識形態作為其處境化的思想背景。台灣長老會神學以「國族主義」來論述其處境化神學的問題，通過自決與認同的辯證來實現一種以現代性為框架的國族。在台灣，民族主義與國族主義是分開的，絕大多數的人都會接受以「台灣人」為認同的民族主義情感，但對於以「自決」為國族主義則普遍予以保留，因此「認同」的問題是否最終通往「自決」並不是邏輯的必然。

雖然王憲治的鄉土神學局限於福佬或閩南族羣為主的論述，但基本上其展開的國族主義部分至少在民族主義的問題上是得到承認的，因為民族主義是不會退卻的，特別是面對全球化所帶來的地方化反應，更是加深了作為認同的民族主義，然而，一般民族主義最終走向國族主義是現代性的必然邏輯，三自運動和長老教會神學均朝着此目標前進，因為不管是中國大陸和台灣，其神學都自覺地靠向現代性，即以國族主義的姿態來實現民族主義。

如果我們回顧愛國、反帝時的中國基督教，它們即是為回應此來勢洶洶的民族主義浪潮而誕生「愛國愛教」的思想，「三自運動」的宣言基本上總結了那個年代中國基督教會立場：

中國基督教教會及團體徹底擁護《共同綱領》，在政府的領導下，反對帝國主義、封建主義及官僚資本主義，為建設一個獨立、民主、和平、統一和富強的新中國而奮鬥。……應用有效的辦法，培養一般信徒愛國民主的精神，和自尊自信的心理。²¹

²¹ 中國基督教三自愛國運動委員會編：《基督教愛國主義教程》（北京：宗教文化出版社，2006），頁205～206。

1949年前後，幾乎那個年代的基督教神學家都是「唯愛主義者」，但是這種「唯愛」最終是落在對於自己的民族命運上，所以「本色化」神學的議題從來就是「政治議題」而非「文化議題」，因為它攸關着民族生死存亡的時刻；正因為民族的生存又與國家認同有着不可分割的關係，所以「本色化」就是回應民族國家的認同問題，這正是現代性共同的標誌，誠如泰勒 (Charles Taylor) 所言：「我們的同一性是在與他人的對話、在與他們對我們的認同的一致或鬥爭中形成的」²²，換言之，「他人」是所有尋求認同中必然遭逢的一個事實，因為承認我們有同一要求，即是要得到他人對我們的認同，不管是經由對話或是鬥爭，「他人」都可能是「敵人」或是「朋友」，往往在認同（我）的過程中又以與「敵人」（非我）的鬥爭狀態下更易形成自我的認同。

因此我們可以理解，民族國家的形成很大程度是依然於一種「戰爭狀態」或「仇敵意識」的方式來形塑的，正如施米特 (Carl Schmitt) 所指出的：「政治必須以自身的最終劃分為基礎，而一切具有特殊的政治意義的活動均可訴諸於這種劃分」，即劃分敵人或朋友。這種劃分最終取得了最高的表現形式，即是戰爭，施米特認為：「始終存在的發生鬥爭的可能性隸屬於敵人這個概念。戰爭就是否定敵人的生存。」²³

²² 泰勒著，程練譯：《現代性之隱憂》（北京：中央編輯出版社，2001），頁52。泰勒的另一本巨著《自我的根源：現代認同的形成》（韓震等譯，上海：譯林出版社，2001）對於釐清現代性與自我、認同以及善的根源問題有很好的把握，我認為通過「國族」所取得的認同，同樣有其道德本體論的意味，關於這一點可以從泰勒的著作有助於更深入的思考「國族」這個「大我」的道德根源問題。截至目前為止，相關主題的研究中，以鄭恩得的《民族主義與台灣基督長老教會的民族想像》碩士論文最為值得參考（台灣大學社會學研究所碩士論文，2003）。

²³ 施米特著，劉宗坤譯：〈政治的概念〉，〈現代性之隱憂〉，收劉小楓選編：《施米特文集第一卷》（上海：人民出版社，2003），頁138、145。

換言之，作為追求本色化政治體現的「三自愛國運動」（簡稱「三自」），與作為追求本土化政治體現的「台灣自決運動」，都是以「仇恨」某種敵人（反帝、反列強）的前提而存在的，前者與「帝國主義」為敵，後者與「共產極權」為敵。「三自」的「宣言」發表於「新中國」誕生的第二年，教會的領袖在此呼籲信徒為「新而獨立的國家」做點事，當然，最重要的字眼莫過於與「帝國主義」為敵，因為認清「過去帝國主義利同基督教的事實」，並徹底實現「自治、自養、自傳」為目標是一致的。台灣長老教會的三個聲明發表於「退出聯合國」及「台美斷交」之際，其中再明確不過的是拒絕可能由美國或中國決定台灣未來的命運（一個中國政策、台灣屬於中國的一部分），於是呼籲「人民自有權利決定他們自己的命運」，避免落入共產極權的統治底下，認清此生死存亡之際，並主張以「自決」來體現人權和正義。「上帝的宣教」沒有「仇敵意識」是不可能的，儘管往往這種「仇敵」也是一種想像的結果，卻因為現實經驗的激發，反而使其變得格外真實。

無論是「三自」運動神學或是台灣長老會神學，都是現代性底下的一個產物，它們共同面對着一個「民族國家」誕生的過程中，如何形塑國族認同以及排除外敵的意識。換言之，「三自」應付的是「新中國」，台灣長老會應付的「新台灣」，兩種神學都是為了服務現代性而生，並參與了民族國家的國族認同之打造之行列中。有趣的是，「三自」是基於被說成是「帝國主義的幫兇」而走向反帝的「愛國愛教」，台灣長老會則是因為被說成是「沒有反共抗俄」而被迫走向自決的「新而獨立的國家」。

台灣的現代性問題即在於一個不斷地「去殖民化」的歷程，從這個問題入手，就可以清楚地看到，不管是鄉土神學、出頭天神學、自決神學等，都反映了台灣的歷史實況，即不斷地面對殖民化（日本、鄭成功、清朝、國民黨）的歷史命運，如何真正地形成一種與現代性的「領

土」概念而生的「主權」，「國族」即是決斷的主體，而主體卻必須經由「認同」的方式來形成，最終展示作「主權」。²⁴

事實上，「土地」是一個抽象的東西，這個土地真正獲得認可即在於土地上的人民成為決斷者，所以台灣長老會神學只有一個真正的名字，即「政治的神學」。這種「政治的神學」不是拉美「解放神學」版的，也不是歐洲「希望神學」版的政治神學，它可以明確的被理解為施米特式的「政治的神學」，即「（自）決斷神學」。所以，把主張以自決與認同為神學建構內容或方向的長老會神學理解為「政治神學」並不太恰當，因為神學界裏所指稱的「政治神學」，都以打造國族主義的思想沒有太直接的關係。²⁵

自決的前提即是認同，沒有認同，任何自決都不是自由意志及處境化的決定。因此三個宣言或聲明的內容都提到自決，但一切之所以可能，首先是必須認同這塊土地，通過認同，使住民與台灣聯結起來，也通過認同來確立起主體性，因為主體的建立必須通過認同或同一理解才有可能出現的。這就是現代性的基本框架，主體即是以同一性原理確立

²⁴ 事實上，以改革宗或加爾文主義為神學依循的長老會，對於「主權」的理解和把握比其他的教派應該更為深切，關於「主權」的政治神學反而很少見到長老教會神學家對此多所著墨。

²⁵ 「自決」與「認同」的神學問題本身即是「國家理論」或政治哲學之問題，它涉及到主權、決斷、敵我、戰爭(特別是這個問題)等議題，看來長老教會的國族神學更應該參照作為法學家的施米特，而不是神學家莫特曼 (Moltmann) 或默茨 (Metz)，或追隨拉美的解放神學甚至將自己與「民眾神學」等而視之，基本上都是找錯了方向。我們必須理解上個世紀德語學界不只有一種「政治神學」的說法，莫特曼和默茨共同展開的「政治神學」與施米特的意思大相逕庭，所以莫特曼和默茨稱他們的神學主張為「新的政治神學」。換言之，長老教會的神學雖然仍然充斥著基督教或聖經的語言，但他們實質上進行的是打造「國族」的工作，這與類似於解放神學這類政治神學主張是很不一樣的，因為他們並沒有甚麼階級理論或左派的理論資源做為分析，特別是對社會結構與經濟現實等方面的分析，這些問題看來都不包括在他們所談論的「正義」或「人權」的主題之中，他們所說的正義與人權的完成以否，即在端視「自決」是否得以實現，或者說「國族」的形構與認同最終以「建立新而獨立的國家」作為其神學的「終末論」。

起來的，即「我是我」，我與我的「同一」，但是，這個「我」是怎樣被確立起來的呢？當然一方面是有了一個「非我」（敵人）作為我對自己的認識的「鏡像」，即有主體與客體的對立才有「主體」。換言之，這裏面形成一種詮釋循環，主體惟有以自決的方式才可能取得認同。同時，自決又必須是以認同作為前提的，即以認同的方式來達到自決，這樣的自決才是真正的自決，即通過主體的自由得以完成的自決。最終，自決完成了自我的同一，即主體通過對客體的揚棄而返回到自己之中，因此「台灣主體性」的說法才會成立。尋找或確立「主體性」，這即是現代性最突出的標誌。

自決與認同是一體的兩面，沒有深切的認同，這樣的自決不可能達到最真實的結果，所以，只有「國族主義」才能正確的標明長老會神學的核心本質。換言之，「自決」一開始即是長老會神學的主張，但是，它可能不是一種「台獨」的主張，因為若不先解決「認同」，所有的「自決」恐怕都是危險的，因為「自己的」決定並不一定是「正確的」決定。這樣的「自決」不但空洞而不真實，且有危險性，尤其是如果「自決」的前提並非以「認同」為先決條件，所以「自決」將根本喪失其作為真正自決的意義，正如一個未成年或未有充分資訊的情況之下投出來的選票，人們可以根本的質疑其票選結果的正當性，儘管選舉的程序是合法的，但如果「自我的一致性」(Self-identity) 尚未成熟，我們怎能接受任何經由此不成熟的方式來取得的結果呢？因此，長老會神學先有「自決」作為其終極目標，其中通往最終「自決」的道路的，即是建構對台灣的認同，只有充分的認同了台灣，其「自決」才是正當的，或者這樣的「自決」更具說服力，因為它是以「認同」作為其基礎的。

然而，如果沒有「自決」，所有的「認同」都是懸而未決的。換言之，我們的「認同」只有通過「自決」才能顯示出來，如果目前所謂的「認同」是成問題的，那麼，「自決」的結果也是成問題的。所謂「成問題」即是指「錯誤的認同」以及由此導致「錯誤的自決」。然而，長老會神學一切的鬥爭，即在於從認同開始，但三個聲明則是直接

宣布自決，其中最關鍵之處即在於作為一個信仰團體，對於「認同」這件事無法像自決那樣直接訴諸於「人權」的主張，因為「自決」不過是一個「投票的舉動」。然而「認同」則是意識形態的鬥爭，換言之，因為三個聲明是以教會團體的名義發表的，其意識形態的語言即是基督教的語言，簡單的說法即是，「認同」是一個更為棘手的問題，其中存在着不同的宗教或傳統背景，因此必須經由建構的方式來完成「認同」的內容。畢竟台灣不是一個「基督教國家」，或者「基督教」也並非台灣主流的宗教，長老會只能代表自己，或者也頂多是向有共同基督教信仰的教會呼籲，因此我們才在「呼籲」的文中看到敏感地提到「教會合一」的問題，之前的「國是聲明」已為長老教會引來其他基督教會宗派的批評和孤立。²⁶

事實上，國家不是工具型的概念，所以它永不會是中立的，就像信仰一樣，國家也有自己的「基督」或「上帝」，這就是「民族（精）神」，民族神之間只存在着「戰爭」問題，而沒有中立問題。長老教會的神學存在着這種基本的「劃分」，就像必須把「台語」與「閩南語」「劃分」的道理一樣，一旦有劃分也就有選擇的問題，選擇意味着一種「自決」，而「自決」又顯出「認同」的對象，因此，長老會神學之所是一種「告白」的神學，其本身就是意味着「自決」與「認同」的詮釋循環之關係。

從以「台灣基督長老教會」名義發表的三個聲明，到個別神學家所建構出來的神學理論或說法，長老教會的神學本身即是一個發展的歷程，富辯證性，從自決的主張到自決神學的完成，其中絕大部分的建構都屬於「自決」賴以成立的「認同」。黃彰輝和宋泉盛代表着「方法

²⁶ 值得一提的，「國是聲明」原是以「台灣基督教合作委員會」(E. C. C.) 之名義發表的，然而因為教派間的相互爭執和意見不一致，最終反而由長老總會成立一個委員會進行起草，所以才由「台灣基督長老教會」之名義獨自發表。

論」的階段，王憲治和黃伯和則代表着「建構」的階段，後兩者又分別完成「認同」和「自決」的神學，從「國是聲明」開始提出的「自決」，歷經了方法論階段而走向建構論的階段，最終是回到「自決」，也惟有自決才真正體現自由，以及在自由的前提下所表現出來的「認同」。因此「認同」必須同時包含了對自由的自決與認同，在這種前提之下，建構的認同即是建構以自由作為認同的條件。這就是為甚麼「出埃及模式」在各種神學模式或主張中屢試不爽的原因，因為它最為重要的象徵即是「自由」，而自由即是自決的前提，又是認同的對象，所以沒有自由就沒有自決，不以自由作為認同的對象就不會通往自決的道路。總結而言，國族主義的政治道德或價值，即是現代性的道德與價值，一切都以「自由」為其實踐的內容。因此，長老會神學既是台獨神學，又是現代性的神學，其共同性即是實現「國族主義」的完成。

根據安德森 (Benedict Anderson) 最為經典的解釋，民族「是一種想像的政治共同體，並且，它是被想像為本質上是有限的，同時也享有主權的共同體」。²⁷ 我認為，台灣基督長老會神學在建構其認同或自決的神學時，正是通過了「想像」、「有限」、「主權」之共同體概念來形塑而成的，其中的關鍵事件即是台灣介乎「美國—中國」之間的國際角力下可能就此失去其自由或生存權的命運。真正把處境化神學塑造成「國族認同」神學的，即是王憲治所倡導的「鄉土神學」。

王憲治提到：「教會的使命在宣教，而宣教以上帝國的認同為終極目標。並且只有在建立上帝國的宗教認同，才能有民族自決、民族憲政、自由法治的政治理想和認同。」「所以長老教會提出的宣言，乃是本乎基督教的認同，而企求重新建立政治、文化和種族的認同，其根本

²⁷ 安德森著，吳叡人譯：《想像的共同體：民族主義的起源與散布》（台北：時報文化出版公司，2003），頁10。

信仰是博愛和公義的上帝國應落實於台灣，進而推廣到中國大陸和世界各地。」²⁸ 王憲治的話雖說得保守，但基本上仍是以三個聲明為背景，「鄉土神學」即是認同的神學，為「自決」的神學做準備。

王憲治在調和「台灣意識」與「中華意識」的時候，即是訴諸帶有強烈在地化的人類學語言「鄉土」來詮釋之，甚至通過了種種「不確定性」為「獨立」預留空間。²⁹ 換言之，上帝國的終末論意涵把握了「邁向」建立「新而獨立的國家」的方向，如果台灣目前的狀況即是「未定論」或「不確定」的，無疑的，即是給對於認同台灣的論述留下了討論的餘地，因此，一個有待認同的對象有待建構對其認同的各種可能與條件，包括歷史的與現實的。正因為這種不確定性和未定論，所以才須要「自決」，而「誰」能決定這個鄉土的未來，當然就是在這片鄉土上生活的人民，由於「認同」這片鄉土，最終必然做出「正確」的決定，以不出賣台灣為基本之原則，所謂不出賣台灣即是指台灣的命運不假手於他人，包括美國、中國，甚至是國民黨政府，「台灣人民」的「專政」，決定着國族的形成與正當性，這就是國族神學的趨型。

民族是自古已經存在的，但民族主義卻是現代的；從歷史的情境看來，「在東亞，貫穿整個二十世紀，民族主義不僅是反帝國主義鬥爭的修辭，還是號召從內部強權和推行民主化的修辭」。³⁰ 鄉土神學通過「過黑水溝」的修辭將族羣化成民族主義，即是把日常生活的文化傳統轉換成更加明確的歷史聲稱，這個歷史聲稱所採用的修辭即是基督教的修辭，事實上即是向教會的羣體聲稱打造國族的歷史基礎及其神學基

²⁸ 王憲治：〈從台灣的歷史看鄉土的認同〉，《台灣鄉土神學論文集》（一），頁255～256。

²⁹ 王憲治：〈從台灣的歷史看鄉土的認同〉，頁247～249

³⁰ Craig Calhoun著，甘會斌譯：〈民族主義與族群〉，周曉虹、成伯清編：《社會理論叢》（四）（北京：北京大學出版社，2009），頁49。

礎，它同時是歷史的認同，也是信仰的認同，最終是落實於土地的認同，所以王憲治以人民、土地、權力、上帝為其鄉土神學的四大主題，其實「鄉土」這個概念顯然不是傳統社會中那種有機的連結所形成的「社會」，現在通過「權力」這個政治的概念，特別是在「上帝的公義」展現之下，「鄉土」的認同必然是一個「主權」的宣稱，這樣的「鄉土」觀念實為現代性意義的「國族」觀念。因此，王憲治的鄉土神學所刻劃的是「出埃及」經驗，嚴格說來它不是指一種逐步形成的民族，而是已經存在並享有着一種語言、宗教或符號的強烈認同，這種國族的概念即是nation-state，而不同於national state，「一種語言、宗教或符號」在以標誌再清楚不過的「台灣」、「基督」、「長老教會」更是突顯出與閩南族羣的關係密切，也正如安德森所指出，民族主義帶來了本地語言的優先地位，而且它最終開創了與民族認同相關的特定語言的共同體，因此很難要人不將此神學建構理解為「以福佬人為中心」的思想傾向。

想像民族最重要的媒介是語言，恰好長老教會又是鮮明的以其「台灣的族羣認同意識」結合起來稱作「台語」的語言，儘管語言往往因其根源的錯綜複雜而不易清理出其獨特性或純粹性，卻又是最容易產生這種想像的古老且自然的力量，象徵着無以選擇的宿命，同時也意味着當民族語言遭遇到巨大危難的時候人民必須挺身而出，所以這種想像本身就具有誘發的力量，把國族主義的情感作為維持或推動信仰的力量，即是靈性上的，又是政治上的。

我們必須正視一件事，那就是台灣基督長老教會的宣教就是「愛國愛教」，一方面他們採用了基督教的語言修辭來闡釋他們對台灣的認同以及對自決的主張，另一方面則是將宣教轉化成一種現代性的思想傾向，即以打造國族認同為其神學計劃中最為重要的工作。所以正確的說：長老教會的神學是「政治的神學」（關於「主權」的問題），而非「政治神學」（關於「苦難與正義」的問題）。由於有着自己特定的符號象徵和身分脈絡，對長老教會而言，宣教即是打造國族，通過了聖經

的修辭，更是明確的類比作「以色列建國」的再現與想像，最終即是「獨立建國」為宣教使命的落實。

「出埃及」所要「建立新而獨立的國家」是現代意義的國族主義，儘管長老教會是一個色彩鮮明的基督教社羣，但不是聖經、也不是救恩，「民主」才是其修辭或論述的根本力量，這就是其與「古代」摩西版本不同的地方。儘管從聖經中挪用了豐富的宗教語言，但其對「台灣民族」（過黑水溝）的想像還是最為核心的。「台灣歷史」（台灣共和國）則是其建構民族想像不可或缺的敘事，這充分體現在宋泉盛所指稱的「亞洲神學」的特性中。以上帝之名想像一種民族，即是激發起宣教意識和行動，並召喚強烈的歷史宿命感，因此我們經常可以在長老教會的神學裏聽到「受苦的人民」或「悲情的台灣」這類說法；一個無法自決自己命運的「台灣人」，其實就是在受苦之中。

四 結語

施米特在《憲法學說》(*Verfassungslehre*)一書中說：「在民主政治之下，一切國家權力來自人民，在人民之上沒有更高的人和層級……一切權柄來自上帝的說法，意味着行使國家權力可以違反人民的意思，當然不合民主；但說人民的意願應受神意制約，也不是民主。不過，以上帝之名施行統治，事實上卻是以人民之名施行統治，人民的意願與上帝的意願就由分離而變為合一了。從民主的觀點看，除了人民的意願之外，其他均不予考慮，從政治上講，上帝無非就是全體人民的上帝，人民的聲音就是上帝的聲音。」³¹而且，從某種觀點看來，所謂「人民的聲音就是上帝的聲音」，並非希特勒的專制獨裁，而是美國革命的結果，並成了民主在美國的正當性表達。對於施米特來說，這已經證明，

³¹ 施米特著，劉峰譯：《憲法學說》（台北：聯經出版社，2004），頁316~317。

即便在美國的實用主義政治信念中也有上帝的觀念：「人民的聲音就是上帝的聲音——1801年傑佛遜的勝利奠定了這一信念的基石。托克維爾在描述美國民主時說道，在民主思想中，人民居於整個國家的政治生活之上，就像上帝居於世界之上，成為萬物的原因和目的，萬物生於茲又歸於茲。」³²

長老教會神學尤其熱忱於談論「上帝國」，儘管「以人民的名施行統治」畢竟不同於「以上帝之名施行統治」；上帝是一個超越的位格，人民是具體的歷史和民族中的人羣，如果人民是一個分化的人羣，誰是「人民」（這意味着誰是「上帝」）的問題就來了。於是這充分顯示了長老教會對國族想像的神學即是施米特所言的「政治的神學」。³³總之，「鄉土神學」首先以建構一種「認同」的神學開始，之後到「自決神學」，實為一個完成，事實上，「認同」早已包括「自決」在內，因為沒有「自決」，就不能算作是真正的「認同」，沒有「認同」，「自決」就不是真的自決，「認同」即是國族的認同，「自決」就是自決為一個國族。長老教會的「國族神學」關心的是現代世俗國家的主權，並以之視為真正民主的體現和基礎，而「自決」即是這個（台灣）國族實質性權力的正當性。就世俗化的現代性來說，這必然要源於民族的倫理價值，而非個人的自然權利，民族情感具有實存的權利，以此形成的政治實體自有其存在的正當性。所以他們認為，一個民族所表現的統一體其本身就具備了這種決斷的性質，它是一個有機的統一體，有待形塑的統一體。換言之，國家觀念即通過民族意識而成為一個有機整體，所以長老教會以自決和認同作為其辯證性的有機統一體的思想，即是「國」「族」主義的神學。

³² 施米特，劉宗坤譯：〈政治的神學〉（〈政治的概念〉），頁40。

³³ 參見拙作：〈國家與上帝—施米特的政治神學〉，《道風》第26期（2007）。

國族即是和人民、公民這類政治語彙相關，通過想像的方式來把握一種理想化的人民或羣體（「台灣人」），這個理想化的人民或羣體承擔起實踐某種意識形態的功能，因此所謂「想像」就是指種主觀的力量。它不僅僅帶有「建構」的意味，同時也帶有社會心理學的作用，以有別於「官方民族主義」的論述，因為在長老教會的神學看來，「官方民族主義」既違反現實，又無法實現自決，甚至還是一種壓迫的象徵。

總之，國族想像的神學，其依存於「記憶」與「遺忘」的辯證過程中，就像是出埃及之後歷經「曠野」之路，台灣長老教會的神學家仍依稀的在問：*Quo vadis formosa*。

撮 要

台灣基督長老教會的神學不是一開始就以「獨立」為其訴求的。在那個「反共抗俄」之官方意識形態主導的年代，長老教會在海外與共產黨國家相關的組織有所接觸而被政府給制止，加上中華民國與美國中止外交關係所形成的集體焦慮，一步步的將長老教會的社會行動立場走向「自決」(self-determination)，最後，意外地走向以「獨立建國」為目標。本文從1971、1975、1977年長老教會三個主要的宣言分析其如何從「反帝」，逐漸形成以「台灣」為自決主體的國族想像 (Imagination of Nation)，是一種從創傷到尋求治癒的過程，因此所謂的「上帝的宣教」(*Missio Dei*)，即是以「本土認同」和「獨立建國」為基國族想像的基調。

ABSTRACT

The Theology of the Presbyterian Church in Taiwan was not appealed for "independence." In the year which was dominated by the official ideology, "Anti-communism, Against Russia," Presbyterian Church was stopped by the government due to its contact with oversea organizations which related to Communist State, while at the same time, collective anxiety arose after the suspension of diplomatic relationship between Republic of China (R.O.C.) and United State of America (U.S.) had gradually moved its stance in social action towards "self-determination," and finally "Independent Nation Development" had become its objective. This article would analyze how three main Presbyterian Church's declarations respectively at 1971, 1975 & 1977, from "Anti-imperialism" gradually form an "Imagination of Nation," where Taiwan was referred as its self-determination subject, in other words, as a type of process from wounded to cure seeking. Hence, *Missio Dei* is a nationhood imagination that based on the ground of "Local Identity" and "Independent Nation Development."