

從歷史角度看教牧形象與角色

梁家麟

本文旨在探討中國近代基督教史上華人牧者的形象和角色。我們將分三部分來處理這個課題，包括華人牧者的自我形象，他們在信徒中的形象，以及在社會大眾眼中的職業形象等。此三者互相關連，並主要由後者影響前者，故我們由後者談起。

一、傳道人在社會大眾眼中的形象

基督教傳道人在社會大眾眼中的職業形象不高，大抵是毋庸置疑的事實。本文不擬論證這個普遍現象的真實性，卻要探討造成此眾所周知的現象的種種歷史因素。這些因素是多方面的，其中有與中國文化的長期傳統相關，也有與基督教傳入中國的特殊歷史處境相關。

(一) 傳統中國文化的原因

我們首先論述傳統中國文化的原因。與西方社會敬重神職人員的傳統不同，中國社會對專職宗教人員的評價一般而言是不高的。西方神職界社會地位崇高，有好些政治與社會的理由，譬如大公教會的政治力量與社會地位，中世紀封建制度下貴族視修道主義 (monasticism) 為子女出路之一……可惜這些特殊的西方因素都是中國所缺少的。我們可從以下四個獨特理由，了解專職宗教人員在中國社會的地位特別低下的原因：

甲、專職宗教人員的社會功能有限

宗教在中國的社會功能有限，神職人員的專業性與社會地位不高。不少學者都指出，中國文化是早熟的文化，自周代始，世俗人文主義便已成為政治與社會的主導性思想，儒家正是這種世俗主義潮流的代表。嗣後在公眾生活裡，宗教沒有任何顯要功能：它不是獨立於政治以外的另一股力量，它不能干預政治、社會、經濟等方面的事務，政府與民眾亦不期望宗教扮演政治批判、社會批判或文化批判的角色。中國宗教的正常形態是神祕宗教 (mystical religion) 而非實證宗教 (positive religion)。只有當某些祕密宗教的傳播者懷具政治野心，利用宗教來描繪理想的政治圖景和實現此圖景的政治手段時，宗教才跟政治扯上關係，而這樣的宗教是政府銳意打擊的對象。在絕大多數情況下，政治都牢牢控制著宗教，宗教並不構成獨立於政府以外的社會力量，故不存在對立的政教關係。¹ 雖然皇帝每年定期舉行祭天大典，但與其說這是政府尊崇宗教的權威，不若說是皇帝宣示其凌越宗教之上的權威，並借助宗教來宣示皇權於天下的絕對權威。² 皇權在理論上即不高於神權，亦只有前者能代表及駕御後者。「天下有道，則禮樂征伐自天子出。」在這些與公眾生活直接相關的禮樂祭祀活動裡，宗教團體和專職宗教人員皆非必須的角色。

宗教在主流文化和社會亦無必須的位置，它被大幅度的私人化 (privatized) 與邊緣化 (marginalized)，僅關乎私人生活而非公眾生活的事務。從事有關活動的專業宗教人員亦因之被邊緣化，他們的社會功能和角色甚為有限，幾乎沒有任何常規的角色。在西方，僧侶團體是世襲貴

¹ 有關中國傳統的政教關係，參梁家麟：〈中國傳統的政教關係與近代基督教在華的經驗〉，收氏著：《徘徊於耶儒之間》（台北：宇宙光出版社，1997），頁81～120。

² 詹鄞鑫說得好：「隨著文明發展，在鬼神崇拜逐漸淡化的同時，由於神權與政權的合一，祭祀的政治意義卻日益顯得濃厚起來。這又導致祭祀不僅沒有隨鬼神崇拜的淡化而逐漸衰落，相反地卻越來越強化了。天神地祇人鬼諸祭禮的發展，充分地顯示了這種逆反性的規律。」詹鄞鑫：《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》（南京：江蘇古籍出版社，1992），頁181～182。

族以外一股可觀的政治與社會力量，它是皇權伸張所必要迎向的對手，是法國大革命時期要被打倒的對象之一。時至今天，宗教仍在西方扮演著相當程度的公民宗教角色，宗教徒被視為社會上的良知。但在中國，只有晚清至民國年間，基督教才在帝國主義的保護下，取得類似西方的治外法權，與世俗官員相抗衡。如此，不僅基督教所借助的船堅砲利顯示她是外來宗教，就是她意欲擺脫政府的控制而扮演獨立的社會角色，亦突顯她是不折不扣的舶來品了。

中國傳統社會向有一條清晰的登龍道路，就是藉讀書考取功名，晉身治人的仕官之途。「萬般皆下品，惟有讀書高」，這是社會晉升單一的正常軌跡。只有讀書不成、科舉不中的落第者，才被迫以教學、行醫或算命看相等維生，而後者可歸屬於半宗教性行業。這是退而求其次、不得已的出路，而不是一開始便作的選擇。除為子承父業，世襲某種特殊的生活技能以外，鮮有人自少立志投身此等半宗教性行業。同樣地，除了少數立志摒棄世務，專注修持佛道的虔誠宗教徒外，多數都是為環境脅迫，才走上專職宗教人員這條路，它不是正常人在正常環境下的正常選擇。社會人士大多如是理解和尚道士之流的存在。

宗教人員（特別是正式出家的和尚）一般不能參與世俗事務，尤其不容參政議政，否則便被指為偽濫僧。他們被視為另類的一群，社會功能有限。正因為他們是另類，政府才豁免他們各種租稅和徭役。換言之，他們連正常的社會任務亦不用承擔了。

乙、專職宗教人員的宗教功能有限

有趣的是，即使在宗教生活層面，專職宗教人員的功能還是有限的。筆者在研究中國祭祖問題時指出，祭祖作為中國人最主要的宗教活動，毋須在宗教建築物內舉行，亦用不著專業宗教人員參與，它純粹是由世俗人士擔綱的世俗行為。換言之，在人民日常的宗教生活裡，專職宗教人員並無任何干涉：

祭祀活動被視為家族成員（包括生者與死者）的交流團聚，故此是俗世的行為，毋須巫祝僧道等宗教媒介參與。祖先崇拜作為一個宗教性活動，由宗法組織策劃施行，沒有獨立於宗法系統之外的宗教組織。上至國家性的重大祭禮，下至家庭裡的日常祭祖活動，皆由一家之主（皇帝、族長、家長）會同家族的核心成員主持。³

宗教活動若涉及社群的公眾生活，上至國家祭典，中至社區祭祀，下至家族祭祖，皆由社群領袖與核心成員共同主持，毋須宗教從業者代勞。這些活動雖然有宗教性質，卻仍被視為公眾生活的重要部分，發揮多重的社會功能，故得由社群的領袖自行主持。只有涉及與陰間事物或鬼魂往來，並與屍體等穢物接觸的活動，才有待專業宗教人士負責。此等活動之所以得由他們負責，除了在於它們需要若干專業技術外，更由於在一般人眼中，它們都是不潔淨與不正常的，涉及其中者有折福減壽的危險，故多不願親為。如此，專職宗教人員被限定從事某些與鬼神或不潔事物有關的宗教活動，諸如建醮祈禳、念咒畫符、印劍鎮妖、占卜扶箕、祈雨止風、超渡亡靈、相宅擇墓等；正是在這些特定的活動裡，他們的「道術」或「法術」才派上用場。

中國人甚少與專業宗教人員保持長久而密切的聯繫，甚少將他們看為教師或心理輔導員，定期交往，把他們引進自己的日常生活裡。無疑極少數具有非凡才智的僧道，與知識分子頻繁往來，談禪論學，培育情誼，在歷史上留下多番佳話，但這樣的關係已超逾一般意義的宗教功能，不能與其他僧道相提並論；並且這些飽學的僧道亦鮮會以主持佛事法事為業，他們不是一般民眾平日能接觸到的宗教從業員。

丙、專職宗教人員遭受社會排擠

專職宗教人員的社會與宗教功能不被看重，朝野人士往往視他們為社會上的寄生者，施以歧視排擠。從儒教的角度觀之，「甘心剃髮為

³ 梁家麟：〈基督教與中國祖先崇拜：一個教牧角度的回應〉，收邢福增、梁家麟：《中國祭祖問題》（香港：建道神學院基督教與中國文化研究中心，1997），頁145。

僧，並不顧父母妻子」的人，都是值得懷疑與鄙夷的，他們大多是出於生計無著，才被迫走上這條出家惡路；而那些沒有正式執照（度牒）的游方僧道，更被視為與乞丐同類（「募化」與「叫化子」語義同源）。在政治社會經濟出現動蕩不安的時候，僧道最易成為民眾猜忌與排擠的對象，屢遭迫害。⁴佛教自傳入中國以來，曾遭遇多次法難，⁵原因之一是當政者視寺院為人民逃避賦稅徭役的淵藪，必須定時整肅；而社會上也常有人批評僧道之徒為不事生產的寄生蟲，「不耕而食，不織而衣」，⁶對他們的宗教情操亦持懷疑態度。⁷

為了減少不必要的誤會，佛教曾進行自我調整。自宋朝開始，有寺院僧人實行農禪制度，一面修禪，一面務農，自給自足，這種做法在禪宗最為普遍。必須指出，農禪制度只在中國的漢化佛教裡出現。原始佛教著重僧伽生活，修行者專心修練，無法分心自營生計，故接受社會的供養布施，視之為理所當然的權利；即使是南傳佛教和藏傳佛教，出家五眾向來也是不勞而食，倚靠托鉢化緣維生的。⁸

明代無為教的創教者羅祖倡議激烈的宗教改革，廢除一切修行法門，以解脫那些出家僧侶悲慘與卑賤的困境。他在《歎世無為寶卷》第八品中如此描述僧伽生活：

⁴ 孔飛力 (Philip A. Kuhn) 對清高宗 (乾隆) 年間所發生的一場全國性的「叫魂」妖術的恐慌事件，恰好作為一個典型的說明。參孔飛力著，陳兼等譯：《叫魂——1768年中國妖術大恐慌》（上海：三聯書店，1999），頁 57～59，147～153。

⁵ 較大的有四次，就是北魏太武帝的滅佛、北周武帝的滅佛、唐武宗的滅佛，及後周世宗的滅佛，史稱「三武一宗」，這是中國佛教史上的四大教難。

⁶ 唐朝彭偃語，轉引自謝和耐 (Jacques Gernet) 著，耿昇譯：《中國五至十世紀的寺院經濟》（蘭州：甘肅人民出版社，1987），頁 52。僧人不事生產，浪費國家資財，影響國賦收入，是佛教遭到唐代朝野排擠的主要原因。

⁷ 傑杰、范麗珠：《中國民眾宗教意識》（天津人民出版社，1994），頁 80～81，83。

⁸ 白化文：《漢化佛教與寺院生活》（天津人民出版社，1989），頁 189～190。

我讚歎出家人心裡痛切，撇爺娘拋親戚躲離鄉村。
到東家化碗飯低聲下氣，到西家化碗飯眾狗纏身。
這家狗送出來那家狗接，有親戚和爺娘那箇知聞。
善人家化碗飯便坐著的，惡人家化碗飯疾趕出門。
每日間為碗飯終日掛礙，肚裡饑忍不過終日操心。
在家人有病患親戚看望，出家人有病患那箇來問。
眼又疼肚又疼通身是苦，頭又疼背又疼百病攢身。⁹

這樣的描述容或有誇張成分，僅道出事實的某個面相；但由於無為教是日後中國民間祕密宗教的典範教派，影響極為廣泛，我們不能假設羅祖對僧侶的評論只是純粹個人偏見，而非反映相當程度的社會心理。

如前所說，中國歷史上不乏廣受教內外尊敬的宗教人員（高僧），但他們大多是憑個人非凡的知識和識見、德行與法力（所謂有道高僧），而取得崇高地位，並非他們的宗教職業身分自然賦予的。因此是他們的本人而非所從事的行業，使他們受人尊敬；在一般人眼中，巫師、相師、算命師等宗教與半宗教行業的社會形象不佳，這些都不是尊貴的、令人趨驚的工作。

下面一個評論除了說明國人對僧道的看法以外，亦反映此看法如何影響他們對基督教徒的觀感：晚清名士朱采就中國的國防與社會改革，提出各種建議，其中一條是去游民，主要指的便是宗教從業員。他認定傳統的游僧道士對社會穩定構成威脅，如今基督教徒正好屬於同一類別：

一曰去游民。古者佛道而已。今又增教民而為三。此外復有士而游者，騎而游者，託身於吏而游者，繫籍於仕而游者。而訟師、棍徒、教會、梟販、打降包攬、娼優博徒，無業之輩更攘攘焉不知其數，而為四民者，方舍其業而從之。¹⁰

⁹ 轉引自鄭志明：〈明代無為教的宗教思想〉，收氏著：《中國社會與宗教》（台北：台灣學生書局，1989），頁233。

¹⁰ 朱采：〈海防議〉，《清芬閣集》卷2，葉27上；轉引自中國史學會主編：《洋務運動》（上海人民出版社，1961），第1冊，頁341。

丁、在家修持的選擇

中國宗教強調不離世俗，可由世俗人士主持宗教活動，「平信徒」在宗教界的地位一直很高，專職宗教人員與平信徒並無屬靈地位上的差異，前者只是指定承擔某些特殊宗教活動的一群，如上面所提，這些需要運用「道術」的活動通常不是令人欽羨，而是令人畏懼與厭惡的。

為了容讓信徒保留他們的世俗身分而最大可能地參與宗教活動，自唐朝始，中國便出現在家出家的修持形式。許多士大夫在崇佛之餘，仍然篤信儒家，他們也不願意捨棄士大夫的身分和各樣世俗的權利責任，故創造在家出家的兼容出路。¹¹士大夫立壇受戒，成為在家居士，他們結成各種會社（或稱法社、蓮社、淨社、香火社），以為同儕團聚活動的處所。由於這些士大夫具有較高的社會名望和地位，他們往往成為宗教在社會中的發言人或保護者，其影響力反較專職宗教人員還大。這或可視為今天基督教所謂「文化基督徒」的濫觴吧。

不嚴謹的說，中國很早便有類似西方基督教「信徒皆祭司」的觀念，並在極大程度上褫奪了宗教從業員的獨佔功能與神性地位。

（二）基督教在華傳播的歷史因素

基督教在華傳播時所造成的歷史因素，為傳道人的社會形象帶來長期的負面影響。以下三點是較為重要的：

甲、本地傳道人的水準不高

與明末的情況不同，晚清士紳階層的排外與反教情緒高漲，傳教士難以在他們中間建立傳教據點，故只能集中於社會邊緣群體（如窮苦人家），利用救濟與服務為手段，誘使他們接受基督教。這個利誘的做法順應了中國人的宗教意識中的現世性與功利性傾向，造就大批吃教信

¹¹ 郭紹林：《唐代士大夫與佛教》（台北：文史哲出版社，1993），頁44～52。

徒。早期信徒群體的質素不佳，很多是為了求醫求藥，獲得教會賑濟，或為避免受到官府與鄰村壓迫排擠等世俗理由，才加入教會。¹²如同陳獨秀在1920年對中國基督教的狀況所作的論斷：教會裡「恐怕還是吃教的人佔多數」。

傳教士必須倚靠本地傳道助手以推行各項事工，諸如印務員、翻譯員、嚮導員等，而他們只能從上述質素不佳的信徒中挑選助手，如此導致早期的本地傳道者水準參差不齊。不少人奉洋教，乃是為求在傳教事業裡尋得一份能夠養家糊口的職業。¹³非基督徒的陳獨秀指這些人乃是「把傳教當飯碗」¹⁴，而基督徒張亦鏡更痛心疾首地陳言：

外國與中國立約通商以後，附加了一條保護傳教的條約，並聲明安分習教者，外人亦不得欺侮凌虐，信教者已漸漸減少了一些恐慌，而魔鬼就乘機而進了。外間的歹徒，見教會有條約保護，也假作求道的樣兒，到教堂聽講，傳教者方且慮招之不來，既自來，尚奚暇虞其不肖？於是就頂盡心的向他講說，他也像頂盡心的在那聽受；久之，唱詩也會了，講道也會了，祈禱也會了，西牧就以為他有傳道的資格了，於是就月給他三幾塊錢或十塊八塊錢，叫他在外面擔任傳道。他負了這個職責，一面講耶穌，也一面講外國怎樣強盛，在教會能得著怎樣的利益，見官不用跪，有甚麼訟案，得牧師請領事打一個照會，便包打贏官司。這麼一來，為事進教的就漸漸多起來了。西牧不察，以為是好機會，也就很重用他。間中有甲進耶穌教以敵乙，乙見甲有後靠，就跑進天主教以抗甲，兩方出領事，互鬥其國力，嘗有鬥到京裡頭總理衙門也弄不清楚的。民間並有些以進教可以保家，又苦進了教不得拜香火紙（兩廣人多稱祖先牌位為香火紙），於是一家十幾口，或幾十人口，祇派一個人去入教，盼望一方面可以得教力庇護，一方面仍可以保存舊禮俗，不會受旁人

¹² 參王明道的評論。王明道：《五十年來》（香港：晨星書屋，1977），頁79～80。

¹³ 洪秀全在1846年到廣州從學於羅孝全（Issachar Jacob Roberts），本擬申請受洗，但他卻率直提出要求教會僱用及每月給予若干金額的薪酬，羅孝全懷疑他的信教動機，便不肯為他施洗。王慶成：〈洪秀全與羅孝全的早期關係〉，廣東太平天國研究會編：《太平天國與近代中國》（廣州：廣東人民出版社，1993），頁282～283。

¹⁴ 陳獨秀：〈基督教與中國人〉，《獨秀文存》上冊（上海：亞東圖書館，1934），頁429～430。

笑罵，和神明怪責。這在廣東某一區域的鄉間，聽說是常常有之，他省想也不能絕對沒有這種怪現象。這些事如果也可以作思潮論，可以說這個時期教會思潮，已由希望靈魂得救降而趨向於身家性命得保障。固然其中仍有不少鐵中錚錚庸中佼佼的真信徒之存在，然已為這一類藉勢偽信徒所掩，皂白難分了。¹⁵

有關本地信徒與傳道人質素不佳的論述甚多，這裡不再贅言。無論如何，中國教會存在為數不少吃教信徒與吃教傳道，他們在義和團事件中，被稱為「二毛子」，在其他場合被詆為「洋奴」與「文化買辦」。在一般人眼中，華人傳道都是無法自營生計，被迫在洋人帳下討活的失敗者；他們自毀個人廉恥與民族尊嚴，追隨那些亟欲侵略中國、破壞文化道統與社會法統的傳教士，足見他們甘願自絕於社稷人群，淪為邊緣人。¹⁶

直到二十世紀初，本地傳道人大多仍然只具備高小或初中的文化程度，即使中學畢業生亦不多。根據 1922 年中華基督教教育調查團的報告，全國「共有專收大學二年或一年以上程度者五校；專收大學生和中學畢業生者三校；各種程度聖經學校七十一所。在女子方面的訓練機關有三十八所。現在設有為大學畢業生研究之神學院三處。」¹⁷換言之，佔最大比例的傳道人訓練場所是聖經學校。

聖經學校的種類很複雜，而且它們的程度不一，有些是專收小學畢業的，有些是專收初中畢業的；有些專收比小學還要低一些的學生。¹⁸

¹⁵ 張亦鏡：〈今日教會思潮之趨勢〉，《中華基督教會年鑑》第 9 冊（1927 年），頁 20。

¹⁶ 梁家麟：《廣東基督教教育（1807～1953 年）》（香港：建道神學院，1993），頁 174～176。

¹⁷ 《中華教會的宗教教育：宗教教育調查團的報告》（上海：中華基督教宗教教育促進會，1932），頁 280。

¹⁸ 《中華教會的宗教教育：宗教教育調查團的報告》，頁 283～284。

華人傳道質素不佳，導引出兩個後果：其一，傳道人的自我形象低落：對屈身事奉洋人的本地傳道人，特別是那些科舉不售，或僅有低級功名，卻饕餮不繼，被迫在傳教事業求職的失意文人，國人大多投以白眼；他們的社會形象固然低落，¹⁹自我形象亦同樣不振，不少懷有終身鬱鬱不得志的憂鬱。²⁰其二，有志氣才幹的人拒絕投身傳道行列：在二十世紀，好些出身自本地傳道人家庭的信徒，即使志切傳道，亦不肯投身由傳教士所主導的傳教事業，寧可另起爐灶，從事另類的傳道工作，譬如成為奮興佈道家。這些人大都有反傳教士與抗拒華人傳道角色的心理。²¹下面我們對此將作進一步討論。

事實上，即使傳教士亦知道他們所挑選的華人助手質素不高，事奉動機不純，但由於他們沒有太多選擇人才的空間，故亦無可奈何。為了防範這群質素與動機都有問題的本地助手破壞傳教事工，他們不得不佈設各種防禦措施，設立各種監察系統，亦遲遲不肯將教會的行政領導權與財政管理權交付華人手裡。²²在十九世紀，華人傳道助手獲得按立的

¹⁹ 筆者曾寫過一篇文章，專門論述中國基督徒的社會身分與思想使命：〈從華人教會史看作主門徒的意義〉，《今日華人教會》（1988年7月），頁3～6。文中徵引一條出自《萬國公報》的資料，值得在此重引：「我羊城浸信教會馬棣臣兄，知名士也，奉教後在城南教福音義學。其表妹張懷貞女史，作詩譏之曰：『□□餐薇亦可悲，亡身守義始稱奇，愧他七尺鬚眉漢，甘屈千金事外夷。』棣臣有辭莫辯，付之一笑而已。」陳夢南：〈與女史論道小史〉，《萬國公報》第14冊，頁194b～195。

另參以下兩書：邢福增：《文化適應與中國基督徒（1860～1911年）》（香港：建道神學院，1995）；易惠莉：《西學東漸與中國傳統知識分子——沈毓桂個案研究》（瀋陽：吉林人民出版社，1993）。

²⁰ 王韜在成名致富後，刻意略去他的信徒身分及曾為傳教士工作的事實，可為例證。參 Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in Late Ching China* (Harvard University Press, 1974)。

²¹ 梁家麟：〈奮興佈道家對華人教會的塑造〉，《建道學刊》第11期（1999年1月），頁115～118。

²² 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》（台北：華人文宣基金會經銷，1998），頁223。

比例甚低；他們大多僅能追隨傳教士的左右，獨當一面工作的機會不多。²³ 這個情況在二十世紀已有改善，華人傳道大多接受過正規的神學訓練，循設定的途徑入職，²⁴ 並在堂會獲得獨立工作的空間，多數有機會被按立。但是，在大多數的情況下，教會的主要決策仍是由傳教士作出的。一日華人教會在財政上未能自養，在行政上便難言真正自立。華人傳道從差會而非堂會支取薪金，難免讓信徒認為他們乃受僱於傳教士，而非受僱於教會。

與西方相同宗派的教會相較，華人傳道的按牧時間一般較遲，²⁵ 工作十餘年而尚未按立的，比比皆是。²⁶ 這個現象在西方教會甚為罕見，

²³ 如黃梅恭：「耶穌之僕黃梅恭……於咸豐五年在金山蒙神選召，與淑牧師共事傳道，至七年立為傳道之職。九年旋廣東，與基律牧師同事。他於同治元年逝世之後，復與羅孝全牧師同事。自三年至今，皆與紀好弼牧師同事。」《教會新報》第1冊，頁285。

²⁴ 巴冕會的做法是讓其創立的教會中學畢業生在神學院接受三年訓練，然後到小學任教兩年，再被聘為傳道人。C. J. Voskamp, "The Work of German Missions in China," *China Mission Year Book 1914*, 376-79.

²⁵ 茲舉以下兩個例子。必須注意他們都是較優秀的華人傳道，以致值得讓人為他們立傳。其一：「彭文山，字啟峰，廣東陸豐五雲洞人。……1875年由江牧師領洗，畢業後助理汕頭神道學校。……始終四十年，任職其間時間極多。1881年，潮惠長老大會成立，他任長老。……1886年受揭陽綿湖堂聘為正式牧者，當牧師七年。」《中華基督教會年鑑》第4冊（1917年），頁226～227。其二：「劉安華牧師，廣東五華縣嵩頭人，幼隨父母信基督，歷於巴色會小學、中學及神道大學畢業。旋於紫金縣古竹教會任職傳道二年。繼遷青溪教會一年。後調至五華縣源坑教會中學任教員六年，轉至粘坑任傳道職。四年後赴主任古竹教會，受牧師職。」《中華基督教會年鑑》第6冊（1921年），頁263。

汪彼得於1940年從美國唸完書回國，由於被聖公會與青年會爭相邀聘，中華基督教會廣東協會決定立即按立他。據他憶述：「回港後開始工作短短的三個月，有一天，張祝齡牧師代表廣東協會來見我時說：『協會決定按立你為牧師，壓著你的頭，等你不能他往。』我今天仍沒有忘記張老牧師當時的神情。結果，於一九四〇年十月，廣東協會破例按立一位二十五歲青年為牧師，亦即是說，從此，教會放棄百多年來中國教會不按立年輕人為牧師的不成文習例。」參汪彼得：〈總幹事的話〉，《中華基督教會香港區會會訊月刊》第217期（1975年6月1日），頁3。

²⁶ 正是由於推延按立已成為華人教會不成文的傳統，在香港和台灣，傳道人按牧的年期至今仍是一個值得斟酌商榷的議題，特別是對沒有明文制度的獨立教派為然。當然，如今拖延牧者按立的多數不是傳教士，而是堂會的長執和會眾。

亦是與誘發和推動海外傳教工作的奮興運動不能兼容的。筆者在過去的研究曾指出，奮興運動有強烈的反宗派、反教士與反建制的傾向，參與者皆認定教會最大的使命是向外傳福音救靈魂，而非營建某個根據地，他們對教會教義、禮儀、組織及體制大多不感興趣，亦不覺得此等架構性的東西有甚麼價值。從性質上說，奮興運動主要是平信徒運動 (Lay Movement)，領導者（包括許多知名的奮興家）多是未曾受過神學訓練、未經按立的平信徒。信心差會更是輕看接受嚴格神學訓練的重要性，它們差遣出工場的傳教士有些尚未經過按立，有些乾脆將差遣禮等同為按立禮。持信心差會神學 (Faith Mission Theology) 的人未必都接受弟兄會的觀點，反對牧師制度，但他們大都不重視禮儀和體制，亦無健全的教會論。

但是，因奮興運動的影響而來華的傳教士，包括如內地會或宣道會等信心差會的傳教士在內，在中國居住了一段日子後，因鑑華人傳道質素不佳的實況，便都重新重視牧師制度；他們將按立制度視作傳道同工晉升的標誌，就是說，只有那些長期在教會任職、工作與生活表現符合理想的傳道人，才獲得晉升牧師的資格。延遲按立 (delayed ordination) 成了普遍的現象，並且諷刺地，原本應該最不重視按牧制度的信心差會，因為最不具備教會規章體制（沒有規定按牧年期）的緣故，延遲按立的情況亦最為嚴重。如此，按牧變成監察傳道同工質素的系統，而不再僅是對傳道人的恩賜的認可。並且，這亦使按牧變成教會分層的制度 (stratification system)，已按立的牧師與未按立的傳道分別隸屬兩個不同的階層，雖然多數宗派都會禁止未按立的傳道主持聖禮（水禮與聖餐），但牧師與傳道的職能其實還是大致相同的，他們的真正分別是在權力和地位之上。²⁷ 牧師的地位遠高於傳道與教師，此情況在自由教會 (Free Churches) 之內亦普遍存在，自由教會存在著一個聖職階層 (Hierarchical Structure)，其不諧協可以想見。

²⁷ Fiedler, *The Story of Faith Missions*, 333.

傳教士不肯交棒予華人牧者，除了因為後者的質素不如理想外，當然也可能有私意因素夾雜其中，他們要維持在中國教會的絕對權威地位。有關來華傳教士的殖民主義心態，及其在教會施行父權式 (paternalistic) 與獨裁式領導，西方學者已論之甚詳，²⁸ 不少且出自傳教士的自我檢討；惟華人基督徒學者對這個課題仍有相當避諱，深恐會造成謗瀆聖賢，傳說壞見證，或附和中共史家謬說的效果。可以確定的是，直到二十世紀中葉為止，教會都在傳教士的控制之下，華人同工僅扮演助手的角色，在信徒眼中，後者是沒有出頭機會的一群，只能屈隨於洋教士身後。這種行政與人事安排，令一些具才智抱負但不願屈從洋人的年輕人，不屑投身傳道行列，如此又倒過來妨礙華人傳道質素的提高。

據說宋子文在美國學成歸國後，於漢口漢冶萍公司任職，曾戀上公司創辦人盛宣懷的女兒，但盛家嫌棄宋子文的父親宋耀如為教會牧師，充任「滿街傳教的吹鼓手」，故婚事告吹。²⁹ 此故事雖出自稗官野史，未足盡信，但至少反映流傳故事者對本地傳道人的看法。

乙、反智傾向與神學教育

華人傳道的平均質素欠佳是至1949年為止中國教會的普遍情況。二十世紀以後，好些規模較大的宗派與差會在這方面曾有相當改善。他們遣送具潛質的年輕人出洋，接受一般教育與神學訓練，受惠者包括華人傳道的下一代，宋尚節是其中一個例子。這些留洋畢業生在回國後，大都沒有投身牧會行列，卻有不少參與基督教機構的事工，如基督教協進會、青年會與女青年會，及各醫院和學校等，他們憑藉專業知識，為社

²⁸ 參如 Jonas Jonson, *Lutheran Missions in A Time of revolution: The China Experience 1944-1951* (Sweden: Wretmans Boktryckeri, AB, 1972), 50-52。

²⁹ 朱寶琴：〈宋子文有心栽花花不發〉，申曉雲等編：《民國掌故》（上海人民出版社，1997），頁236。

會和教會服務，對改善社會上層人士對基督徒的印象，有相當作用。此外，傳教士開設的高等學校，及青年會在學生群體中的事工，也吸引年輕才彥加入教會，當中有人在日後投身傳道行列。大宗派教會將神學院附設在基督教大學的宗教學院，或與大學建立某種聯屬關係，對提高神學訓練的學術水準與社會形象亦有助益。不過，整體而言，即使是在三、四十年代以後，大專畢業生奉獻唸神學的比例仍然甚低，即使在有開設高等學府的大宗派之內，華人傳道隊伍的普遍質素仍然未合乎理想，若與差會投資於教育事業的資源相較，收成更可說是遠遠偏低的。

與此同時，在十九世紀末，有愈來愈多來華傳教士受奮興運動與敬虔主義影響，他們都有濃厚的反智傾向。特別當自由主義思想廣泛滲入西方的神學教育與青年事工以後，宣教事工亦難以幸免；為了抵制自由派傳教士對傳統傳教工作的目標與任務的修訂，保守派傳教士乃激烈回應。他們糾集力量，組織神學路線保守的神學院（華北神學院與南京金陵神學院是其中兩所最具影響力的），成立佈道或其他事工機構；部分更毅然與原來的宗派或差會決裂，自組團體，或投身信心傳教士的行列。至若來華的信心差會與信心傳教士，便幾無例外都是保守派的人。他們大都只曾接受簡陋的神學訓練，在聖經學校或宣教訓練學院畢業，甚或完全沒有神學訓練，對神學教育持懷疑的態度。在十九世紀中葉以後廣泛流行於歐美教會的弟兄會思想，包括激烈的復原主義、三元人觀與時代主義，亦為這種反智、反傳統與反神學的傾向提供神學理據。

中國內地會可說是這種反智傳統的差會的表表者。根據于力工記述：

內地會政策則秉承戴德生的領受「主快再來」，應當快傳福音。辦學校，造就傳道人，太費時、費財、費力。所以有的內地會西教士在本國只受了六個月的訓練便來中國，學會中國話，不一定會講道、作栽培造就。（後來曾和一些內地會西教士談到學生工作時，

他們一方面坦誠，一方面也謙卑地說出事實：「我們不過中學程度，未受過神學訓練，不敢投入。」³⁰

具有反智觀念的傳教士當然不會大力提倡神學教育，提高本地傳道人的水準；他們堅持知識和靈性必然對立、信仰與世界勢難兩存、傳道人只須聖靈的直接能力便能作有效事奉等想法，認定正規的神學教育為非必須的，更輕視傳授知識和技能的價值。

不少受這些傳教士影響的華人牧者與奮興佈道家，便都拒絕接受正規的神學教育，僅以學師或自習形式獲得聖經知識與事奉技巧。毫無疑問，在這些無師自通的本地傳道人中間，曾冒出不少出類拔萃的人（或說：只有少數出類拔萃的人才能冒出頭來），如計志文、宋尚節、王明道、倪柝聲等，他們對中國教會產生巨大的貢獻和影響，包括更深廣地傳播反智的神學觀點，至今未衰。不少人便據此論證，唸神學與傳道成就沒有任何直接的關連，甚至愈是沒有唸過神學的，成就反而愈大。

但我們也必須看到，由於沒有嚴謹客觀的訓練和考核制度以為質量的起碼檢定，教會出現了為數更多濫竽充數的傳道人，就如不少知名的奮興家恆常批評教會存在許多渾水摸魚的奮興家一樣。反智的神學思想與非制度化的訓練模式，對華人傳道的平均質素，產生貶抑而非提高的效果。即使前述那些廣為教會推崇的奮興家，他們許多護教言論，以及對時人時事的論評，常常都流露出他們的淺隘無知與妄自尊大，為識者所譏，亦對傳道人在社會的形象帶來負面的後果。

陳崇桂在三十年代末年曾為文批評內地會忽視神學教育，未能造就中國傳道人，俾從傳教士手中接回教會的領導權，這篇文章引起傳教士

³⁰ 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁220。不過，他也補充說：「內地會的領袖多是英國劍橋、牛津、倫敦大學的畢業生，雖然未受過神學教育，但是知識教育水準極高。」同書，頁241。

間一些震盪與爭議。³¹ 陳崇桂曾短暫離開內地會系統，後來才在內地會的人力與財政支援下，開辦重慶神學院。除陳氏以外，當時有好些華人牧者，包括那些自己未曾受過神學訓練的奮興家在內，都自行開設聖經學校，培育他們心中理想的傳道人。這個自辦神學的風氣在抗日戰爭後期乃至戰後臻達高峰。蘇佐揚於1946年在南京訪問泰東神學院，曾作如下評論：

泰東神學院是十字軍（後易名為中華傳道會）所創辦，顧名思義，此學院的招牌雄心甚大，企圖招收「遠東」所有各國的奉獻青年來讀神學，如果這個理想能實現的話，倒是中國神學界的奇蹟與光榮。試想如果在中國境內有一神學院，學生有中、日、韓、菲、馬、泰、緬、印尼等國青年，濟濟一堂，同受神學造就，何等有趣，何等熱鬧！然而要辦這樣的一間神學，其師資必須也是奇蹟，絕對不能隨隨便便的聘用幾名普通神學教師就可以敷衍過去。新辦的中國神學院，在勝利後如雨後春筍之多，但一般的情形都是學生數目不多，師資不夠理想。³²

沒有師資優良、教學設備完善的神學院，當然不等於無法培訓出優良的傳道人材，但至少為這個目標架設了一重障礙，特別是我們在這裡討論的乃社會人士對華人傳道的看法。教外人士難以評鑑傳道人的屬靈素質和能力，卻更為關注其教育背景與所接受的專業訓練；要是在他們眼中，基督教傳道人都是教育程度不高、知識淺隘，兼且懷抱強烈的反知識、反社會和反文化的觀念的話，那他們對華人傳道的整體評價便不會高到哪裡去。

當然，華人傳道質素的高低，其實沒有一個絕對標準，只有與他們所牧養的群體比較的相對標準。在二十世紀，中國教會有兩批華人牧者的相對質素是不差的：其一是在沿海大城市大宗派教會所建立的大堂會，它們有能力提供較佳的聘請條件，可以慎選高質素的牧者，包括前

³¹ 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁220。

³² 蘇佐揚：《蒙恩的腳蹤》下冊（香港：天人出版社，1978年再版），頁249。

述曾出洋留學者，而這些牧者在日後亦成了宗派的全國性華人領袖；其二則是內陸偏遠地區的鄉鎮教堂，由於農民信徒大多未曾受過教育，故即使僅具高小或初中程度、接受簡單聖經學院訓練的傳道人，他們在社區裡的民眾中間，還算是受過高深教育的一群，不難獲得信徒的尊重，社會功能往往超過他們的本業。³³但除了這兩批人以外，在大城市裡的中、小型宗派與堂會，乃至在各級城鎮教會任職的華人傳道，他們給人的普遍印象都是在教會求餬口之資的社會失敗者，無論是知識與能力皆備受質疑。

丙、奮興佈道家對駐堂牧者的攻訐與污衊

筆者在研究二十世紀早期活躍於中國各地的奮興佈道家時指出，不少奮興佈道家都是在不屑充當駐堂傳道、不願受宗派和組織的制肘、不甘受傳教士的管轄、不肯忍受執事與長老閒氣的情況下，才投身自由傳道行列，過所謂信心生活。為了突顯他們的與眾不同，證明他們的特殊眼光與屬靈權柄，他們總是在講壇上肆意批評教會的領導層，指斥牧者傳道各種罪惡，罵人成了他們在講道中一個不可或缺的策略。他們又慣常以先知或上帝使者的姿態君臨教會，對為他們所瞧不起的駐堂傳道呼奴喝婢，肆意使喚，要求彼等全力配合他們的神聖職事。³⁴這群奮興佈道家成了對教牧形象最嚴重的踐踏者，他們對教會傳統與教牧權威所造成的短期衝擊與長期破壞，遠較任何教外人的攻擊還要厲害。

陳崇桂對奮興佈道家慣常恣意謾罵教牧傳道，最為切齒痛恨。他承認從有則改之、無則加勉的角度言，牧者給人責罵也是無妨的，反正他

³³ 曾有好些國內鄉鎮或農村教會的傳道同工在不同場合語筆者，他們在農村傳道，必須懂得一些醫學、建築等不同知識，以為信徒的隨時幫助。農村傳道人的社會角色往往超逾傳統傳道人的範圍，他們是具文化知識的「儒僧」。

³⁴ 詳參梁家麟：〈奮興佈道家對華人教會的塑造〉，頁 105～157。

們不是甚麼神聖不可侵犯的人；但另一方面，奮興家在講壇無的放矢地批評牧者，卻肯定在會友心中留下極其不良的印象：

本來我們做牧師的，該受罵，該受責備，應當恭敬接受，虛心領教，不過像這樣公開地斥責譏刺辱罵，給一般信徒，尤其是青年基督徒一個不良的印象，叫他們輕看牧師，以牧師（為）譏笑的資料，看傳道人是一種最下流最卑鄙的人，以致影響人，攔阻人去投身傳道。常聽人責備牧師的兒子，不做牧師，內中一大原因即是他們看見父親所受的待遇，侮辱，輕視，以致他們想一個有人格的人決不肯做牧師。³⁵

他痛心疾首地指出，如今教會普遍存在嚴重待薄牧師的情況：（一）望牧師完全如望聖賢；（二）待牧師刻薄如牛馬；（三）罵牧師厲害如罵盜賊。他就過去四十年來的觀察，指出許多牧師便是因受不住這三種待遇而離職，也有許多應蒙上帝選召的人因為怕這三種待遇而裹足不前。要是信徒因不了解個中情況而有過分的言詞，他們尚可容忍；但刻薄牧師「加倍厲害」的，竟然是這群掛著牧師名銜的奮興佈道家。這些有名無實的牧師，自己不牧養教會，卻在別人的教會裡領會，並「在講道中斥責、指摘、毀謗、譏笑甚至辱罵、咒詛牧師」，真是荒謬絕倫。要是這個情況沒有改變，「噫還有甚麼說的呢？中國還剩下幾個牧師，而且還有幾個青年人願入神學，真是神蹟。」³⁶

雖說奮興佈道家對傳道人的攻訐主要發生在教堂裡，他們傳說的對象亦以基督徒為主，但總難免有非教徒參與這些公開的奮興聚會。事實上，由於罵人已成為奮興佈道家的獨步丹方，捨此而難以為功，故即使是在佈道聚會裡，他們許多時仍禁不住繼續責難堂會與牧者的各種不是，如此亦在教外人中間，製造或加固他們對基督教傳道人的負面形象。

³⁵ 陳崇桂：〈可憐牧師〉，《佈道雜誌》第16卷第7、8期（1946年7至8月），頁2。

³⁶ 陳崇桂：〈可憐牧師〉，頁1～2。

二、傳道人在信徒中的形象與角色

傳道人若在社會大眾中間形象不佳，那他們在信徒心目中的形象又如何？

(一) 僱工印象

如前段所提，整體而言，中國社會與教會仍廣泛存在輕視華人傳道，視他們為傳教士附庸的成見。華人傳道所接受的專業訓練不佳，他們的薪酬待遇與生活條件與傳教士有霄壤之別，並且遲遲不獲按立為牧師，必須在傳教士的指導下工作，他們更鮮被授與顯要的行政崗位，恆常有傳教士對華人同工頤指氣使……以上都是教會裡昭昭可見的事實；耳聞目睹之下，信徒在心中自然形塑對華人傳道負面的刻板印象。

有一個歷史因緣必須在此解說：最少直到二十世紀中葉為止，中國教會仍未擺脫傳教區的性質和形態，教會財政所需主要是由西方差會供應的，這個情況長期都沒有太大改變。一方面，中國信徒大都來自貧苦階層，經濟能力有限，無法擔負教會及其附屬事業的龐大支出，此尤以農村教會的情況最為嚴重，他們日常生活裡的流通貨幣甚少，奉獻數字亦極低；³⁷ 另一方面，我們亦不能否認中國信徒已形成一種長期倚賴心理，認定教會是提供免費午餐的地方，不願作出個人的承擔。³⁸ 不少傳教士都發現，非基督徒在其宗教活動上的開支（諸如主辦迎神賽會、佛事法事）是不菲的，遠超過同階層基督徒對教會的奉獻；³⁹ 所以我們不

³⁷ John Foster, *The Chinese Church in Action* (London: Edinburgh House, 1933), 118-20; *The Economic Basis of the Church: Preparatory Studies and Findings, Meeting of the International Missionary Council at Tambarah, Madras, India, Dec. 12-29th, 1938, Vol. 5* (New York: International Missionary Council, 1939), 309-12.

³⁸ 根據三十年代的一個統計，中國教會的自養程度約在百分之四十七左右。Foster, *The Economic Basis of the Church*, 298-99。

³⁹ A.J. Brown, "Support of Christian Work Compared with That of Chinese Ceremonies and Practices," *Chinese Christian Year Book 1926*, 138-43.

能說中國人沒有為宗教活動承擔的習慣，而僅能說中國基督徒沒有建立財政上支持教會的傳統。⁴⁰在許多信徒眼中，差會和傳教士這樣富有，而他們這樣貧窮，杯水車薪，為甚麼還要掏腰包奉獻呢？⁴¹

這樣的奉獻心態也影響他們對教會的一般參與和投入程度。由於傳教士有能力調用外來津貼僱用大量傳道助手，而許多信徒之願意加入教會，也是為了獲得受僱的機會；如此在他們的心目中，所有教會工作都是有償受薪的服務，這是維生的一種門徑，而非信徒理所當盡的本分。這種心態最少產生以下兩種負面影響：

第一，願意無償參與事奉的信徒不多，教會的動員率低，許多工作必須倚賴全職同工辦理。如羅運炎說：

據全國統計，城市中較大的教堂，不受薪而服務的，平均不過百分之十，鄉間僅百分之五，甚至百分之一也沒有。這是全國教會的一幅寫真，無怪教會自動、自助、自治、進步的速率，還是很小的。⁴²

正因為存在這樣的情況，協進會才在二十年代末期開始，提倡受託主義 (stewardship)，以期鼓勵更多信徒以金錢支持聖工，並以義工身分參與事奉。⁴³這個運動的具體成效，尚待考察，但運動的出現至少證明了問題的普遍性。

第二，由於只有受薪者才需要事奉，那些必須承擔事奉的華人傳道，便往往被視為僅為賺取工資而工作。他們的勞苦是理所當然的，這

⁴⁰ 這種情況在八十年代以後中國大陸的教會，仍然沒有顯著的改善，此尤以全國兩會轄下的教會為甚，以致經營創收企業，竟然成為全國各地各級教會的必要配置。參梁家麟：〈中國福音事工的省察〉，收梁家麟、邢福增：《困乏多情：中港教會評論集》（香港：建道神學院基督教與中國文化研究中心，1997），頁72～73。

⁴¹ James M. Yard, "Self Support—Is it Growing?", *Chinese Christian Year Book 1925*, 94-96.

⁴² 羅運炎：〈不受薪的服務〉，收氏著：《羅運炎論道文選》（上海：廣學會，1931），頁182～183。

⁴³ 張雪岩：〈受託主義與教會自養〉，《中華基督教會年鑑》第12冊（1933年），頁75～79。

是有償勞動；而這樣的事奉也算不上是為教會奉獻，相比於那些來教會聚會但不獲得僱用的信徒而言，他們還是賺得好處的一群呢，何來甚麼奉獻犧牲。如此，華人傳道的僱工形象便甚強，這對他們在信徒心中的觀感，自然有極其不利的影響。

筆者必須指出，二十年代非基運動期間，民族主義情緒高漲，不少宗派的華人同工都不願意繼續容忍在教會被歧視的情況，紛紛要求更公平的行政安排與更大的自主權，他們成立華人組織，與差會相對抗。廣西宣道會的華人同工便在趙柳塘的領導下，於1927年成立華人省聯會，要求與差會調整相互角色和關係。⁴⁴ 這種爭取權益的行動，為他們日後帶來較佳的工作環境。許多宗派都崛起一批華人領袖，他們在傳教與治會等方面扮演了積極的角色，這也可說是對八年抗戰時期、傳教士撤離、教會艱苦自立的一個預備。

但是，客觀工作環境和條件的改善，並未使信徒對華人傳道的主觀印象即時改觀。基於教會長期為傳教士帶領的事實，許多信徒都形成牢固的崇洋心理，認定華人同工的質素與能力遜於西國同工，這種崇洋心理，連華人傳道自己亦不能幸免。因此即使領導崗位轉易給華人，他們對本地領袖亦採取懷疑觀望的態度，不肯順服配合；甚至心存嫉妒，排斥本地人主政，伺機打擊新領袖的威信。華人反對華人主政，寧可仰洋人鼻息，類似事件在中國教會史上可說是屢見不鮮，甚至在八十年代的香港、台灣仍偶爾發生。因此，早在二十年代，羅運炎便大聲疾呼信徒必須愛護中國領袖：

不過我有一句話，要忠告我宗同胞，萬不可心存妒忌，排斥本國人掌權。近來有一種消息，實在令人傷心。某某兩個中學，校長皆是代以華人，可是同事的華人，不但不加襄助，反倒結黨排擠，務使去位，始得甘心，是以造作誹語，控之於最高執政的機關，此事真

⁴⁴ 梁家麟：《華人宣道會百年史》（香港：建道神學院，1998），頁14。

覺喪失自己的國格，招西人的藐視，這種崇外輕內的謬見，今後萬不可存，潮流如此，孰能禦之？⁴⁵

（二）個人因素

以上所說的僅是教會的一般性描繪，例外情況是很多的。傳道人在信徒中的形象與角色，是很難一概而論的，因為我們也得考慮以下三項個人因素。

首先，傳道人的背景與賦性，對他們的事奉效果有決定性的影響。就背景而言，在晚清時期，許多較受教內外人士景仰的華人傳道，都不純粹出身自教會學校，卻是由其他較受尊崇的行業（如塾師）轉職過來的。他們若曾考取功名，便更易獲得信徒的欽仰，而傳教士也大多委以重任，給予他們較大的發展空間。⁴⁶這些人的社會活動能力較高，他們可以憑藉士人身份與各界交往，參與各種社區活動，如興辦學校與醫院，藉文字發表對國家社會事務的個人看法。在二十世紀，那些於教會大學畢業或獲得出洋留學機會的牧者，在教會有更廣闊的遊刃餘地，⁴⁷他們廣為社會群眾所接納，更有被政界或商界羅致的。至於賦性方面，傳道的思辯與言說能力的強弱，知識與閱歷的或寬或狹，人際技巧與社交活躍程度的高低，都影響他們的事奉表現。由於中國人一貫尊崇文字，視「立言」為三不朽之一，一個長於著述的牧者，亦較易取得教內教外的推重。

⁴⁵ 羅運炎：〈愛護中國領袖〉，《羅運炎論道文選》，頁83。

⁴⁶ 如浸信會的楊海峰牧師在奉獻以前曾考取秀才，除短暫隨傳教士任事外，一直受僱於華人自理堂會。他是廣州培正書院的發起人之一，並負責早期的校務。劉瑞滔編：《港粵澳名牧生平》第1集（香港：中華基督徒送書會，1975），頁21～23。廣西宣道會的趙柳塘牧師在信主前畢業於優級師範學校，並曾在嶺南大學修業。

⁴⁷ 如倫敦會的招觀海牧師曾於美國耶魯大學畢業。《中華基督教會年鑑》第6冊（1921年），頁拾壹。前述的汪彼得是另一個例子。

其次，傳道人的屬靈恩賜是另一個決定性因素。傳道是一個要求從業者擁有特殊恩賜和能力的行業，此即所謂靈恩或魅力 (charisma)，而不純粹仗賴客觀知識和專業技巧，更非懸繫於其所擔任的行政崗位所賦予的權力和角色。倪柝聲對傳道職事曾作如下說明：

聖經教訓我們，每一個為主作傳道工夫的，都是從教會的元首基督得著恩賜，受祂的支配，來照顧祂的子民。這樣的工人，乃是從神那裡領受他的職分，乃是向神負責，並且也只單向神負責。⁴⁸

倪柝聲反對存在某個神聖的職位（如按立牧師制度），反對凡佔據某個職位者即從其中獲得權威與權力；但是，他卻不反對存在某些擁有特殊權威和能力的個人。他相信有一些直接由上帝揀選與授權的「神的僕人」，這些僕人的權威並非來自他們所在的職位，不由所隸屬的組織賦予，甚至不來自他們所帶領的信徒群體，而是來自上帝。他們是名副其實的「神的僕人」，不是教會的僱工，也不受教會所支配。倪柝聲的觀點並不純粹是個人的，卻是二十世紀大多數華人牧者、奮興佈道家與神學教育工作者的共同看法。

第三，傳道人與信徒的關係，與他們在某崗位的事奉年日，亦是不可忽視的元素。傳道工作要求牧者與信徒密切往來，人際關係與個人感情因素非常重要。對中國人而言，關係和面子極被重視。若是牧者在某信徒有需要時曾給予適切幫助，那他在該位信徒及其家人心中便確立崇高的牧者形象，此種藉危機牧養而建立的形象可以終身不墜。出於念舊和知恩的心理，一位在某教會事奉多年的牧者，即使他的恩賜與能力不如理想，或知識技巧無法與時並進，由於他跟會友建立了深厚交情，對教會和事奉的忠誠得到認可，還是可以獲得會友的尊重和支持，維持良好的道德與屬靈形象。人存政存，人亡政息，人比制度重要，牧者的在任年資以及他們在信徒中間所建立的形象，是他們能行使的權力範圍和

⁴⁸ 倪柝聲：《默想啟示錄》中卷，《倪柝聲文集》第1輯第4冊（台北：台灣福音書房，1991），頁247。

程度的決定性因素，教會體制 (church polity) 本身倒是次要的。所以，設若一位會眾制教會牧者的實際權力，較另一位監理制教會的牧者為大，是絲毫不足為奇的。

如此，即使兩個傳道人擔任的行政崗位和擁有的權力相同，他們的工作表現會因上述個人元素的不同而有懸殊差距，而信徒對他們的態度亦相應有霄壤之別。所以，某牧者在某教會遭受不佳待遇，這並不表示其他牧者在同教會得接受相同的命運，更不能據此而推斷說傳道人在該教會的信徒心中形象低落；同理，某位牧者廣被一間教會的信徒尊崇，不必然等於該教會便善待所有的傳道人，這種待遇上的差別在牧者接班時期最為顯著。個人因素在此佔有極大的決定性，故不能以個別事例而作全稱性的推論，以偏概全。

從正面的角度看，中國人的服從性較強，順從效忠他們的領袖，教會亦存在敬重牧者的非成文傳統，包括在節慶時對牧者餽贈款待，⁴⁹ 禁止批評講壇等。牧者若能以為父為師的姿態出現，一方面盡心竭力牧養信徒，另方面樹立個人良好的屬靈榜樣，便多能取得信徒的愛戴。華人教會注重言教，講壇的權威廣受信徒敬服，一位會講道的牧者，很容易獲得信徒的特別尊崇，這是奮興佈道家在各地受人敬重的原因。所以，這裡可以總結一句：好牧者大多受信徒愛戴和尊重。即使是在十九世紀華人傳道平均水準至為不堪的時候，在《教會新報》與《萬國公報》的唱酬文章或訃文小傳裡，還是可以確定少數出類拔萃的華人牧者，廣為教內教外人士敬重的事實；⁵⁰ 而好些維新派與革命派人士，在推行其政治和社會理想時，亦曾受助於具有進步思想的華人牧者，他們對牧者的印象該不太壞。⁵¹

⁴⁹ 參徐銘德：《病中瑣憶》（出版地不詳：作者自印，1972？），頁41。

⁵⁰ 類似的例子太多，茲以江蘇英國倫敦會的潘恂如牧師為例，參《萬國公報》第13冊，頁301b，總頁8004。

⁵¹ 參梁家麟：〈五四前後新文化運動思潮與基督教〉，收氏著：《徘徊於耶儒之間》，頁214～217。

(三) 待遇問題

不過，正是由於信徒對牧者存在為父為師的要求，他們往往期望牧者能夠身體力行，言行一致，將聖經標準悉數兌現。這個要求有時會幻化成為好些苛刻和不合情理的期望。譬如說，牧者是個清高的行業，參與者必須安貧樂道，不計較名利，對生活一無所求，輕看一切物質享受，不恥惡衣惡食。說這樣的期望不合理，乃是因為提出要求的信徒，通常都不會同時如此要求自己，故這是明顯的雙重標準。筆者猜想，這種對傳道人吃人間煙火的期望，也許跟中國人一直視專職宗教人員所從事的為不正常的行業，故不能以正常人來看待有關。王峙曾埋怨說：

……教會卻應當想到傳道人的生活問題。他是神的僕人，要尊重他，不要使他缺乏。今日有的教會待傳道人太苦了。傳道人若買半斤肉，大家就說他發財吃肉了。傳道人若穿一件新衫，大家就說他發財，穿新衫了。下月的「奉獻」，恐怕要停止了。要等到他妻子病死，試煉頻承（筆按：應為仍）的時候，才拿出一些來幫助他。這樣的幫助，簡直是施濟，那裡是奉獻。我真不願意人家可憐傳道人，施濟傳道人。今日實有可憐的傳道人，但也有不盡本分的教會。⁵²

直到今天，華人教會仍廣泛存在一個禁忌，傳道人在受聘時是不許探詢待遇條件的，遑論討價還價，爭取較佳福利了。犯戒者的牧者形象必致損害。要是他所受的待遇遠低於合理水平，甚至難以維持生活，他還是得苦撐下去，逆來順受，這才是信心的表現。換言之，傳道人被褫奪了議價的權利。計志文在1963年印尼東南亞聖道學院教導一群神學生時，便說：

作傳道千萬不可先講生活條件，薪水多少，房子怎樣，有沒有汽車，一年休假幾個月……有人請你傳道，就當先感謝主，因為你已得了傳道的機會和權柄。傳道人自然需要房子住，地方靈修，衣服穿，還要飯吃，不先講條件，那怎麼辦呢？請記得，你不是為人工作，乃是為神工作。所以要禱告，把一切的需要告訴神。你去

⁵² 王峙：《要心裡火熱》（出版地不詳：作者自印，1979），頁127。

了，問他們住在那裡，他們說，在禮拜堂的後面。你進房間一看，只有一張破桌子，四張舊椅子，床鋪沒有褥子，那怎麼辦呢？你當感謝主，耶穌沒有枕頭的地方，我還有房子住呢？到了月底才發薪水，本來一個月起碼三千盾，現在只有二千盾，你盡量節省，吃木薯。物價漸漸高漲，一個月最少要四千盾了，但教會仍給你二千盾，怎麼辦呢？親愛的同學、同工，神是全知的，祂知道你的需要，祂會差烏鴉供應以利亞，也會同樣的供應你。你若甘心克己，樂意犧牲，這是你最大的福份，你若學了不講條件，專心信靠主的功課，則一生豐富享用不盡。只有克己犧牲，才能背負十字架。我們今日獻身作傳道的人，就是要克己犧牲，叫別人得福音，得祝福。⁵³

高師竹嘗言，傳道人的收入若真的無法讓他一家維生，「即可離此他適」；他提出的理由是：「若該教會之力，能多捐輸，而不肯為，則是不喜該牧之證據，于此即當告辭。」⁵⁴如此，傳道人寧可因待遇不佳而辭去其職位，仍不能將金錢問題宣之於口，開誠布公地與長執信徒爭取改善待遇。

牧者的待遇偏低，這是自十九世紀以來傳教士所建立的長久積習，至今雖略有改善，卻無根本變革。⁵⁵至二十世紀，情況不僅未較前世紀好轉，反而隨著傳道人的教育水平改進、社會物質條件提高，相對地更形偏低。⁵⁶由於牧者不能跟教會爭取較佳的薪酬福利，甚至不好意思提到自己的需要，即使遇上任何生活難處，也只能訴諸信心和恩典，期望

⁵³ 計志文：《長成基督》（香港：聖道出版社，1964），頁24～25。

⁵⁴ 〈附高師竹牧師之訓言〉，收賈玉銘：《教牧學》（南京：靈光報社，1926），頁477。

⁵⁵ 參梁家麟：〈從中國教會歷史看教牧薪酬的不同形態〉，《今日華人教會》1986年10月號，頁5。

⁵⁶ 三十年代曾做過一個有關華人傳道薪酬的調查。據二十四個在華差會的資料，最低薪的是山東省某教會，傳道人的月薪只有十至十六元；而最高薪的是某大城市的某教會，月薪二百元。以十四個差會的平均數字言之，低水準的平均約為二十一元，高水準的平均約為八十六元，總平均約為四十元。Foster, *The Economic Basis of the Church*, 299-300。

上帝感動長執信眾自行發現他們的處境，主動提出改善他們的待遇。我們聽到許多在急難中得蒙及時供應的見證，但基於教會長期存在報喜不報憂的傳統，沒有得到及時供應的負面例子是同樣多的（要非更多的話），不過沒有人敢直接講述出來而已。⁵⁷ 這些沒有說出來的故事的影響，在許多地方昭然可見。譬如說，傳道人因工作壓力與經濟擔子而致身體與精神受損，家庭因貧困而釀成種種不幸，不少具才智的年輕人因待遇不佳而拒絕獻身，牧者的兒女大多不願步上父親的後塵……⁵⁸ 而對牧者的情況了解最深的長執，他們雖然常常要求牧者走信心的道路，卻往往是最反對自己的子女獻身唸神學的一群。

在十九世紀，教會學校畢業生投身傳道的比例甚高。但二十世紀以後，比例迅速滑落。在1910年英國愛丁堡舉行的普世傳教士大會 (World Missionary Conference) 裡，與會的在華傳教士提到教會學校對培養教會領袖的貢獻，指出有超過四成以上的畢業生從事傳道工作，這該是十九世紀末至二十世紀初的平均數字。⁵⁹ 但據陳金鏞在一十年代初年的調查，十四間教會學校裡，畢業生十之有九為基督徒，但畢業後願就傳教

⁵⁷ 黃原素曾詳述作為傳道人的他的種種生活困境，他總結說：「我在如此窮困境遇裡，心靈的平安並未失去，但兒女多生，這一件事常叫我心中發生黑暗。……一個傳道人多生兒女，在各方面看總是不上算的。」黃原素：《我的七十五年》（香港：宣道書局，1971），頁35。

⁵⁸ 陳崇桂說：「常聽人責備牧師的兒子，不做牧師，內中一大原因即是他們看見父親所受的待遇，侮辱，輕視，以致他們想一個有人格的人決不肯做牧師。」陳崇桂：〈可憐牧師〉，頁2。

必須注意的是，傳道人的兒子繼任傳道，是十九世紀的普遍情況，反正其時他們的子女從教會學校畢業後，亦無太多別的職業選擇，只能在傳教事業裡覓職。但此種情況在二十世紀後卻有極大的轉變，從教會學校畢業的傳道人子女，大都抗拒受僱於教會系統，故才出現了強烈的對比。參如〈余錫九牧師生平〉，《中華基督教會年鑑》第3冊（1915年），頁270～272；〈凌啟蓮傳〉，《中華基督教會年鑑》第4冊（1917年），頁225～226。

⁵⁹ *Education in Relation to the Christianization of National Life, Report of Commission III, World Missionary Conference, 1910* (New York: Fleming H. Revell Co., 1910), 76-77.

事業者只有十之二三。他也調查過全國九家神學院，發現成立迄今未及五百人的畢業生中，曾獲高中至大學畢業的僅八、九十人。⁶⁰

1922年的一項調查發現，全國神學院在校學生中，大學畢業的僅九十六人，中學畢業生也只有295人。調查者於此慨嘆，基督教會每年耗費龐大資源在教育事業之上，實在是浪費了：

以此數而與此四萬萬待教化之人民相較，或與此所估計之三十七萬五千須受基督教生活之調養者相較，則其情形之緊急，益可想見矣。再以此而與對於基督教的高等教育所投入之精力相較，則其不符情形，亦殊足驚人。蓋此各高級與初級之教會專門學校，以其鉅大之開辦費及常年經費，其眾多之管理與教授人材，及其在本國與在中國所消耗之時間與精力，此各高級與初級之教會專門學校專為供給教堂以合格的指導人者，乃僅每年養成三十二個有神道學士訓練之學生也。如以此神道學校中之專門學校畢業生之數，與二百九十五中學畢業生相比較，則其所指示之結果，或為在中國之教會人士，可無須高深之教育，或為於此可升入高級教育之人材中一大部分，為無受教育之價值也。⁶¹

從上述一段說話裡，我們可以感受到作者的焦慮與忿懣。不過，他的忿懣顯然還是早了一點，因為此時的情況尚不是最壞的。嗣後，大學畢業生的奉獻率每況愈下。十二年後，大學教育更為普及，可是每年獻身傳道的只有二十六人是大學畢業生，比起1922年的低數字還要下降57.3%。⁶²

教會學校畢業生獻身傳道工作者減少，一方面說明教會學校教育廣受社會人士接納，畢業生有較廣泛的出路；另一方面亦側面反映傳道工作不受歡迎，僅是不得已的選擇。

⁶⁰ 陳金鏞：〈神學〉，《中華基督教會年鑑》第1冊（1914年），頁40b。

⁶¹ 中國基督教教育會編：《中國基督教教育事業》（上海：商務印書館，1922），頁146～147。

⁶² C.S. Miao, "Christian Leadership Survey," *Chinese Christian Year Book 1934-1935*, 179-85.

根據1922年的調查指出，教會學校畢業生若投身教育工作，其待遇遠較投身鄉村傳道為優。原因有二：第一，差會與傳教士期望堂會牧養與佈道事工自立，故不願以外國經費補助；第二，中國信徒不願以較合理薪酬聘請傳道人。這情況首先使許多教會學校畢業生拒絕投身傳道工作，繼後則拖低了傳道人的普遍教育程度。1930年的調查亦指出：

這班佈道的人員大半祇能感動普通人民，在經濟與教育程度方面都是很有限的。他們的薪水是很低，一部份因為教友不能夠或是不願意多付捐款，一部份因為宣教會主張佈道事業應當自養自立。在許多地方，做鄉村佈道工作的宣教師和那些在中學與大學做教育工作的宣教師所受的教育程度與經濟待遇是差不多相等的。但在中國的工作人員方面，教育的程度，每月所得的薪水，都比普通佈道者佔優勢。其結果，就使這兩種工作人員中間不能互相調劑。於是教會就失去了徒基督教學校裡所培植出來的領袖。⁶³

(四) 1922年的調查評估

前面我們已提過1922年中國基督教教育調查會的全國教育普查，報告裡有一節是關於華人牧師教育程度低落的檢討，他們提出五方面的原因，包括牧師在信徒心中的刻板形象、中國傳統對宗教從業員的鄙夷、牧師在教會裡的權力不足、神學院教學水平低，及傳道人的薪酬微薄等：

甲、一大半由於歷來之標準。教會常甘心雇用程度低淺之人材。此種觀念，已深入於青年之心中，故其理想中牧師之職業，即屬如此；而專門學校中優越之學生，幾有一鄙夷此途之心。欲超過此一阻礙，將必為一極困難之事。

乙、由於一般的基督教牧師事業之觀念，不能誘動中國人之心理。牧師者乃一宣傳勸告之人，而於中國人之經驗中，則無足以使此種職業見尊於社會者，欲使此種職業見信於中國優越之青年，則必先提高對此之觀念，此事蓋非一朝一夕所可致也。

⁶³ 《中華教會的宗教教育：宗教教育調查團的報告》，頁304。

丙、由於多數教會不能對於中國牧師與合式的承認與充分的原動力，多數教會常欲以教堂之管理置諸一己掌握之下，此實為吾人所未能漠視者。彼等之理由，蓋以為中國牧師尚未能勝任此事。而殊不知中國之教堂領袖人，對於此事，常不勝怨望，故欲得多數良好人材加入於基督教之牧師團體中，不可不先有充分之承認以為之先導也。

丁、由於歷來神道學校中教授程度較專門學校中為低。此事專門學校中之學生皆熟知之。故欲使其離去一較高之學校，而加入於一較低之班次，實為一難能之事。欲解決此困難，惟有一法，即使較低程度之學校與較高程度者分離是也。此事雖極需毅力，然實為一必需之事。

戊、最大之原因乃由於牧師薪資之微薄，此為一全世界基督教之問題而非僅關於中國者，但在中國此問題乃特形緊急耳。平均每牧師所得之酬報於初起時不過與一小工之工資相等，即在後來超過於此者亦無幾。教會對於中國人士欲使牧師得一較為適宜之酬報者，常視為賈利，而加以反對。若干教會對此之態度，乃由於欲使微小之資款，為極普遍之利用。彼等蓋不欲用少數酬報較優之人材，而欲以一極低之工資雇用一極多數之人手也；此種工資之低廉乃遂使業此者有艱於餬口之歎。亦有由於教會之急欲謀自立，故不得不減低其牧師之薪資者。此種態度對於牧師人材之供給上，蓋自不能不有重大之影響也。⁶⁴

調查團就如何改進傳道人的質素，提出許多方面的建議，特別是針對神學教育的。他們建議神學院所收學生的最低教育程度為中學畢業，並斷言：

余等以謂各教會今當極誠盡力以解決此問題，並明定計劃，使得早日提高牧師教育之程度，非有中學畢業以上之教育者，不復加以訓練也。蓋任用此種教育低淺之人，實太糜費所信托於教會之可貴的款項也。若常僱用此種程度低淺之人，則程度較高者，將不復有從事於教堂事業之機會矣。⁶⁵

⁶⁴ 中國基督教教育會編：《中國基督教教育事業》，頁149～150。

⁶⁵ 中國基督教教育會編：《中國基督教教育事業》，頁156。

不過，一切改革方案能否成功實施，端在於具備較高質素的年輕信徒是否願意奉獻為傳道人。如此他們所提的第一條改革方案，也就是最關鍵性的一項，仍是改善傳道人的待遇：

牧師地位之承認與酬報之增加，為解決牧師人材問題之第一要著。吾人於某數獨立教堂能自定其牧師之薪資者，蓋極為欽佩，但惜彼等尚未能完全脫離教會之影響也。余等今敢請求在中國之基督教人士採用一確定之政策，使神道學校中之畢業生能得自立有勢之地位，使其於此地位中能與其他有相等訓練之教會中人有相似之待遇，使其能充分使用其原動力以從事於教堂之發展，並使其能得相當之酬報以於彼生活範圍中享受與教會中人相似之生活也。蓋此欲求適宜生活之欲望，不當視為一無價值之要求。余等並不欲使業牧師者與操其他職業者，受相等之薪資。余等固不欲其忘卻彼等所奉之主師「為彼等之故乃自甘於窮苦。」但「工作者應得相當之工資」，而在中國之基督教教堂應知其牧師實堪享受一相當之報酬，使得安適生活，無窮乏之患，而能專心致志從事於教堂之事業也。余等當知中國習俗，為人子者，有贍養其父親之家庭之責任，余等當知教會所推崇之職業有三，即醫士、教員、及牧師，而於此三者之中，中國青年皆得任意選擇之，而醫士與教員之報酬之標準固皆較高於牧師，然則青年之捨此趨彼，亦何足怪乎？⁶⁶

（五）宋尚節對傳道人的評論

宋尚節作為奮興家，一貫藉踐踏傳道人的尊嚴來自抬身價，在講道中毫不容情地力數他們的罪狀。不過他在痛斥傳道人的質素低落、沒有生命之餘，亦較公允地提到，這個情況與傳道人薪酬微薄息息相關。「他們犯罪的緣故，不外乎經濟的驅使和無智的羈絆。」他提到四個現象：

⁶⁶ 中國基督教教育會編：《中國基督教教育事業》，頁150～151。

第一，傳道人由於物資匱乏，被迫兼營副業，不能專心傳道。⁶⁷

您能意想得到嗎？在這個物質文明，生活程度日高的社會上，想肉搏著掙扎著生存的傳道人，每月的薪水不過八九個袁大頭。養妻活兒、撫老慈幼，怎能開門管得了柴米油鹽等七件事？沒奈何，拼著命，硬著心，走到了一條條的歧途上去謀生。為麵包的需要，不能不另兼他職。傳道人各有副業，誰都不能專心以傳道祈禱為事。

第二，由於薪金菲薄，教會無法吸引有才智的年輕人加入事奉行列。如此傳道的質素自然無法提高，教會的牧養水準亦低落。⁶⁸

關於無智的一方面，實在說也可憐，教會的薪金微薄，願任斯聖職的，大概是些一知半解的人們去任事，決難找見有才有學的青年去幹。

第三，傳道人無法有穩定收入，必須向信徒募集，因而向信徒低聲下氣，既無尊嚴形象可見，更不敢執行教會紀律，開罪那些掌握他們生命脈的人，他們淪為教會的僱工。⁶⁹

⁶⁷ 陳崇桂有相同的評論。他曾參加一次奮興會，會上講員慣常嘲諷牧師，指他們不像奮興家那樣拋妻棄子的出外佈道，卻是留在家裡幫師母抱孩子；說到這裡，講員在講台上表演抱孩子的動作，製造戲劇性效果，極盡嘲弄的能事。陳崇桂就此慨嘆：「是否想到牧師待遇微薄，貧窮缺乏，不幫師母抱小孩，飯就不能到口，怎麼辦呢？」陳崇桂：〈可憐牧師〉，頁2。

⁶⁸ 1922年的調查報告同樣指出：「多數之信教者，乃須聽講於禮拜堂中，其牧師之程度，乃不足以宣講教義於有智識之群眾。每年由國外歸來者，常有數十極有訓練之青年，其一大部分皆為教會學校之畢業生，但因無有訓練之牧師以適應彼等之需求，於是彼等亦遂不能為中國教堂所用也。」中國基督教教育會編：《中國基督教教育事業》，頁148。

⁶⁹ 趙世光這樣描述說：「今日某些教會有個錯誤觀念，請了一位牧師，按月支付薪水，執事會就做了老闆，牧師做了伙記。許多牧師不敢講應該講的話，因為怕得罪教會執事。不是做神的僕人，而是做了執事會的伙記。」趙世光：《以斯拉記，尼希米記，以斯帖記》（香港：靈糧出版社，1972），頁108。

王明道亦指摘傳道人為了多收教友，增加捐款和名冊的人數，不惜濫收各色人等加入教會，不敢指斥他們的罪惡。他用了最刻毒的字眼，來描述傳道人競逐瑪門的情況（注意：他不是說這是少數的情況，卻說是大多數教會的普遍現象）：「只看看那些傳道人罷，好的固然不能說沒有，但大多數都是以傳道為養生的工具以瑪門代替了神；看見財物便把信仰和真理完全丟在背後；為得財物不惜說謊，不惜欺騙，不惜舞弊，不惜營私；為

更有一件使傳道人難得人心的事。傳道人的薪水既沒有固定，只得全靠信徒的捐款來供給。自然傳道者為自身的生活計，不能不老老面皮，飽飽肚皮，去問一個個教友甚至慕道友捐錢。這一來弊病就多端發生了。第一，教友見牧師和傳道人如同債主一般地，生了一種不可言狀的惡感。偶然有幾個大錢肯捐出來的話，他們就可以威乎其神，自傲自得，目中無人，即使犯罪作惡，傳道人好如不見不聞，不但不敢斥責他們的罪過，反而一味諂媚，教會中充滿了哥林多教會所有的一切惡魔。

第四，傳道人除了受制於教會的長執信徒外，那些仍受差會津助的宗派的華人傳道，更得受傳教士的轄制，仰其鼻息。⁷⁰

更有一件傷心事，中國教會的財政操縱在西教士的手中，我想隨處都會有同樣的事發生，譬如說西教士手下所有的傳道人，一不聽西領袖的命令，一時就得撤職，打破了飯碗，捲了鋪蓋，「請另謀高就」的一聲送走了他們，尤其是我們的南國，多少西教士摩登派所有是新神學的信徒，凡西國領袖所下的命令，不管是非，總得奉若聖旨地做去。⁷¹

這四個弊端皆與固定薪酬制度無關，卻僅是源自傳道人的收入菲薄，以及他們全無議價能力，只能任由傳教士或長執魚肉宰割所致。要是教會有一個合理的薪給制度，牧者且可循某個途徑或機制表達他們對

財物與同人爭吵兇毆，與親友法庭相見，不但不顧神，不顧信仰，不顧良心，就連臉面也不顧；在富貴的人面前齟齬諂笑，醜態百出，不惜奴顏婢膝，搖尾乞憐。每逢有一兩位在社會中有地位、有金錢的人到教會裡來，那些傳道的人對這些人所表現的態度，真令人為他們羞得面紅耳赤，他們自己卻在那裡得意洋洋。再看許多傳道的人奔走於貴人的門前，匍匐在富者的階下，諂媚官僚，巴結財主……傳道的人不顧節操廉恥到這種地步，焉能不使神受極大的羞辱呢？」王明道：《五十年來》，頁24。

⁷⁰ 王明道說：「西國傳道人既掌握著經濟的全權，許多人便竭力迎合他們的心理，藉此可得一些好處。中國傳道人只要能討得西國傳道人的歡心，便不愁保不住自己的地盤。說來也真希奇，越是假冒為善、口是心非、擅長諂媚逢迎的小人，越能博得西國人的歡心。那些鯁直忠實、不會逢迎、不屑於獻媚乞憐的正人，最不易得西國人的任用。結果是甚麼呢？有品格、有節操的人不是被排擠下去，便是潔身遠引，教會中所留下的只是一些奸佞小人。」王明道：《五十年來》，頁77～78。

⁷¹ 宋尚節：《我的見證》，《宋尚節全集》第8冊（台北：大光書房，1988），頁133～134。

福利待遇的看法，則他們又何須諂媚傳教士與長執，期待他們開恩施惠？他們又何須寧選擇不獻身都不肯應召？

既然教會不成文的規定是不許牧者議價，要求他們憑信心生活；那其中部分特具才智的傳道人，便決定擺脫固定受聘和固定受薪的制度，不受某個宗派某間堂會的宰制，以自由職業者 (freelancers) 的姿態，憑自己的講道專長，以件工形式短期受聘於不同教會，主領奮興聚會，他們稱這種工作形態為走信心道路。⁷²「走信心道路」這個名稱可被理解為一個嘲諷與抗議，它像是指出：「好吧，要是教會要求牧者放棄議價的權利，不能提出改善生活的要求，說如此方等於過信心生活，那咱們便一心信到底，乾脆就不接受這個可恥待遇，過名副其實的信心生活好了。」

傳道人的薪酬與他們在教內教外的形象，肯定成為正比。不管口裡說得多漂亮，中華民族都是最現實與最功利的一群，他們鮮會將某個行業的尊榮程度與其物質報酬脫鉤，視為互不相干的兩回事；否則香港、台灣乃至北美的華人父母就不會拚命地將子女擠送到醫學、法律與工程等最賺錢的科系了。「窮傳道」若成了信徒中間一個刻板形象，其受尊崇的程度便肯定大打折扣。應該說：個別甘於淡泊的牧者會受信徒所敬重，但整個傳道行業卻不會是受欽羨的，最多是敬而遠之吧。這解釋為何不少決志奉獻的年輕人總是有揮之不去的委屈感，亦同時有自我神聖化的心態。⁷³

⁷² 陳終道指出：「『憑信心生活』，按廣義而論，應指信徒在生活中，每一件事都信靠神而活；狹義方面特指在錢財需用上信靠神的供給而生活。以往這話多半應用於不受薪的傳道人身上，其實該用於所有事奉神的人。」陳終道：《永恆的事奉——教會真理研討》(香港：宣道出版社，1988)，頁172。一個本來適用於所有事奉和生活形態的名詞，如今特指某種事奉的形式，這個賦予特殊意涵的做法本身便反映了某個時代的神學觀點。

⁷³ 參梁家麟：《異象與獻身》(香港：宣道出版社，1995)，頁29～35。

(六) 傳道工作的厭惡性

直到1949年為止，基督教在中國都是少數人的宗教，信徒佔全國人口極低的比例。投身傳道事工的人，沒有足夠的堂會與信徒供他們牧養，故多得參與直接佈道 (direct evangelism)，包括在城市的街頭佈道與鄉間的巡迴佈道。他們或是每天站在街頭，身掛宣傳牌板，公開向往來的群眾宣講，此謂「開外堂」、「說街書」；或是長途跋涉地深入農村，沿途售賣福音小冊子，尋找談道機會。早期來華的傳教士多從事直接佈道。他們亦聘用本地助手，協助傳譯與散發小冊子，主領聚會，及作旅途的嚮導。也有華人受聘為售書員 (colporteurs)，專責到各城鄉賣書，這是毋須訓練便可獨自承擔的傳道工作。在民風閉塞、排外反教情緒高漲的環境下，直接佈道是難度極高、甚至可說是厭惡性的任務，傳道者必須面對來自受眾各方面的冷待、厭棄、侮辱、叱罵，甚至被武力驅逐，而傳教成效亦非常低。看以下一條資料：

本年十一月初八日，駐九江英國教士與教友鄭朝棣偕往江西省城分售耶穌聖書。十二日抵省垣，泊舟售聖書二百餘本，又小書四百餘本。其處士民爭買，此郡黎甚喜聖書也。後城外委員報知城內官員並南新二邑都計七員，即出城於官廳會晤，勸將船開過對岸孤洲住宿，恐民滋事，吾等即將和約及路票呈驗，彼迫立開船於對岸，又令炮船一隻差船二隻看守，未知何意；又有委員三人來船會晤，云次日相接上岸遊玩，並云看發官轎來請。又令二兵來船邀請與二縣再晤，言此地不可久泊，恐百姓擾掠，俟翌日用差官附賣則可，且云售書以兩日為限，並囑切不可造次賣書。吾等信以為然。至次日杳無回音，所以將船開往彼岸，尚未抵岸，省內官員即令眾兵在岸執石打船，吾與高教士即立於船頭，見彼拋石如雨，幸未傷人。其時吾等茫然不知何故。此時吾兩人全無畏懼之心，仍要抵岸售書，以盡吾之本分。後實因舟子哀懇，且恐傷人毀船，只得將船開回，以避無知。開行時彼令炮船解送出境一百餘里，嗣後一路平安返滬，皆賴吾主耶穌及上帝之庇佑也。⁷⁴

⁷⁴ 鄭朝棣：〈江西教會近事〉，《教會新報》第4冊，頁103～103b，總頁1669～1670。有關早期華人助手協助傳教士參與遊行佈道工作，及在其中經歷的困苦情況，參元琛：〈歷艱明證記〉，《德華朔望報》第2至9期（香港禮賢會編，1908-1911年）。另梁家麟：《廣東基督教教育（1807～1953年）》，頁60～62。

儘管直接佈道的成效不彰，它卻是教會擴展的唯一途徑；即使教育、醫療與社會服務等間接佈道方法廣泛沿用後，直接佈道仍不能被取代。事實上，間接佈道的事業只為傳教士提供了留在大城市的差會山莊 (mission complex) 的藉口，但他們仍得僱用及派遣華籍傳道下鄉佈道，尋求新的福音機會與建堂據點，否則教會的發展便只能局限在該個城市了。⁷⁵ 十九世紀中葉以後，我們看到大多數宗派的人力與資源佈置如下：傳教士大多留駐大城市的差會總部，那裡開辦有學校與醫院等大型設施，供專業傳教士一展所長；⁷⁶ 少數傳教士被派到縣城的福音站 (stations, 堂會)，當地辦有中級學校或診所，他們乃在這些機構中工作；而散落在各鄉鎮的外展站 (out-stations, 佈道所) 則多由華人傳道駐守，傳教士僅定期前來視察協助。⁷⁷ 華人傳道總被佈置在傳教的最前線。至二十世紀，傳教士多數不再從事直接佈道，由華人傳道承擔。⁷⁸

⁷⁵ 美北長老會的富利敦 (Albert A. Fulton) 在 1911 年時指出，在教堂及街頭佈道仍是傳福音的重要方法。他說教堂必要佈置整潔，有一些房間供個人工作。街頭佈道最好在墟市附近設立講堂 (preaching halls)。於大城市站在街頭佈道的收效不大。他又說，每年大概有五萬人在各講堂聽聞福音。另外在農村方面，他僱用了三十個傳道員，到各處村莊佈道，每月填寫報告到了哪幾條村莊。他們每年合共到過超過二千條村。他建議最有效的方法是分成不同的地區，每地區設立一個中心，然後將人手分成不同的隊伍，每隊二人，負責向該地區所有村落傳道。村落範圍最好不要離開中心超過三至四哩。佈道方法包括派單張，接觸村中老師，在墟市設立講堂。他計劃每年開辦五百個這樣的講堂，使每個重要墟市均有講堂的設立，並且開辦一間傳道人訓練學校，每年訓練五百個傳道人。Albert A. Fulton, "Effective Open Air Preaching," *China Mission Year Book 1912*, 181-82。

⁷⁶ 司德敷 (Milton T. Stauffer) 指出，傳教工作畸重於城邑：「上海一埠，宣教士之數約在四百五十以上，其中有百餘人辦理全國教會總務。由此而知上海之宣教士，多於江蘇全省，且多於各行省，惟廣東、四川不在此例。……其故因大都會中，多有各項輔助教會之機關，如學校、書報社、宣教會辦事處等。是故一城之中，教師麀集，而直接從事佈道者則甚鮮。如廣州一埠，宣教師凡二百有四，用其全工於布道者無一人焉。」司德敷：〈調查中國宣教事業之露布〉，《中華基督教會年鑑》第 5 冊 (1918 年)，頁 177；詳參 Stauffer, ed., *The Christian Occupation of China* (Xerox-copy, San Francisco: Chinese Material Center, 1979; Reprint of 1922 ed., Shanghai), 12。

⁷⁷ 有關情況，參梁家麟：《廣東基督教教育 (1807 ~ 1953 年)》，頁 117 ~ 119。

⁷⁸ 1907 年在華傳教百周年紀念大會 (The Centenary Missionary Conference) 召開期間，就傳福音的有關問題，委任一個傳福音事工委員會 (Evangelistic Work Committee)，

至於華人傳道方面，情況卻恰好相反。除了少數受過較嚴謹的神學訓練，在大城市主領大堂會的牧者外，多數人都不能豁免直接佈道的任務。即使是前者，他們在初出道時，亦大多在各地的外展站參與過直接佈道事工，由於表現優異，才得擢升至大堂會擔任牧職。

在中國近代教會史上，撇開從事專職事工(教育、醫療、文字、社會服務……)的傳道人不談，能夠自始至終不參與直接佈道者，大抵只有奮興佈道家了；他們雖然膺負「佈道家」的榮銜，卻幾乎不從事直接佈道，僅在別人的教會裡向經別人傳道而皈依的信徒講道。即使他們主領佈道聚會，這些聚會也是教會或教會學校事先安排好的佈道會，他們不用面對那群對基督教懷有敵意的群眾。即使是剛出道的奮興佈道家，他們並未獲得教會的事先邀請，自行往來各城鄉，但仍是按慣例每到一地便尋找教堂，要求駐堂牧者給予主領聚會的機會，而不是周遊各城鄉向未信者談道。他們專門「講道」而不「談道」。⁷⁹無論是大奮興家抑或小奮興家，在他們自述到各地巡迴主領聚會的傳記中，我們都極少看到他們在沿途散發福音冊子，或利用交通往還的機會公開談道，至少沒有任何證據證明街頭佈道是他們的工作和生活習慣，更不用提這是那些名為「佈道團」的固定事工形式了。也許在他們眼中，直接佈道是由那些為他們所瞧不起的駐堂傳道承擔的，他們自己則專責在別人的根基之上建造。

以草擬一份給母國教會的宣言。委員會在進行各方的調查後，發現當時中國只有少於一半的傳教士從事直接傳教工作；並且若不是有內地會等差會將絕大多數資源投在直接傳教之上，這個比例還要更低。*Chinese Recorder* 40 (May 1909): 274-75。

而在三十年代，根據梅因博士(Dr. I. Lewis Main)調查所得，七個主要差會合共747個傳教士裡，有246人為傳道者(evangelists)，206人為教育工作者，236人為醫療人員，32人為行政人員，另27人無法分類。Foster, *The Economic Basis of the Church*, 297。

⁷⁹ 參蘇佐揚：《蒙恩的腳蹤》，上冊。

由於直接佈道過於艱辛，成功感低而挫折感強，許多傳教士及華人傳道皆深以為苦，千方百計轉任其他工作；⁸⁰ 傳教士或華人傳道的子女，在目睹父母的日常工作後，大都不願意重蹈其覆轍；⁸¹ 不少年輕人即使有投身教會工作的打算，亦視直接佈道為畏途。⁸² 許多人唯一羨慕的聖工，便是成為專門在別人的根基之上建造的奮興佈道家。

陳崇桂一次跟他的重慶神學院的學生分享說：

青年人說我願意順從主耶穌，服從聖靈，服從神，魔鬼就會對你說：「順從主耶穌，服從聖靈，服從神，祂要叫你立在街頭，站在廣場，口講指畫，多麼難以為情！」他又會對你說人將會怎樣、怎樣的待遇你。我在青年的時候就是這樣。如果有一個人對我說你將來作傳道，我會勃然變色的。那時傳道人的薪水是八吊錢一個月。當時的情形是這樣，若是有人手裡拿著「勸世文」等佈道的印冊品，就要受人的辱罵、譏諷。當我順服主耶穌，服從聖靈，服從神，預備作傳道人時，魔鬼就對我說若是你要這樣，就要作賣書人了，我是最害怕作賣書人的，魔鬼就慣用這樣的手法。⁸³

傳道者長期從事直接佈道，除非信心純一、意志堅定，否則甚難建立正面的自我形象。

⁸⁰ 謝衛樓 (Devello Z. Sheffield) 是其中一個例子，參他在 1870 年代的信函中提到有關直接傳教的苦況。轉引自 Roberto Paterno, "Devello Z. Sheffield and the Founding of the North China College," in Liu Kwang-ching, ed., *American Missionaries in China* (Cambridge: Harvard University Press, 1966), 42-92。

⁸¹ 1949 年以前美國最後一任駐華大使司徒雷登 (John Leighton Stuart) 的收母為早期來華傳教士。據他在自傳中透露，他最初抗拒投身傳教事業，因為覺得街頭佈道的方法令人厭惡。後來他改以專業傳教士的身分來華，專責高等教育工作，曾任燕京大學校長。參 J.L. Stuart, *Fifty Years in China: The Memoir of John Leighton Stuart, Missionary and Ambassador* (New York: Randon Press, 1954), 28。

⁸² 建道聖經學院於 1915 年由學生自發組織佈道團，每週定期從事遊行佈道。當時由於風氣未開，傳道困難，常有反對者鼓動市民搗亂，或謾罵、或辯駁，或潑水，甚至拋穢物、石頭等擾亂秩序之舉動。不少學生視為畏途，借故不肯參加。李天任：〈建道學生佈道團創立憶述〉，《建道通訊》第 5 期（1964 年 11 月），頁 2~3；復刊於《播種人》第 11 期（1964 年），頁 3；又建志李天任：〈建道初期憶述〉，《建道神學院七十週年紀念特刊》（香港：建道神學院，1970），頁 16。

⁸³ 陳崇桂：《耶穌基督的神學院》（出版地不詳：佈道雜誌社，1950），頁 62。

(七) 走信心道路

如前所說，華人教會長時期倚賴差會的供應和領導，造成華人牧者的僱工性格強烈；在許多信徒心中，牧者都是為了薪酬而事奉的，傳道只是維生的手段，這觀念不利於改善他們的屬靈形象。

為了改變這樣的情況，倪柝聲提倡弟兄會的教會論，便成了許多華人傳道所趨驚的傳道的理想形態。他們都認同不按立牧師，不受固定薪金，走信心道路的說法。例如在神學院任教多年的賈玉銘便認為，牧師接受教會定額薪酬，總難免成為「薪俸牧師」，為了免去這流弊，他建議：「牧師果能不受教會額定之薪金，由會眾以愛主之誠而樂輸，一則藉增一己之信心，再則減輕教會之擔負，實兩全其美之妙法。」⁸⁴他自己便身體力行的倚靠信徒自由奉獻。⁸⁵王明道在他的基督徒會堂亦仿用這個方法。⁸⁶

不過，並非每個華人傳道都能在教會裡推行這樣的薪給制度，尤其若他們所屬宗派已有一套沿襲多年的制度的話，則另樹一幟的可能性便不高；要是他們抗拒按牧制度與固定薪酬制度，便得考慮離開宗派。1927年，黃原素曾考慮辭去建道聖經學院院長一職，自由傳道不受固定薪金。⁸⁷趙世光在1932年接受上海宣道會守真堂按立以前，曾有過一陣

⁸⁴ 賈玉銘：《教牧學》，頁426。

⁸⁵ 「賈玉銘牧師最喜歡擺上二個捐箱，一為教堂一為自己。他不受薪，教友獻多則多用，少則少用，他說這樣可以提高屬靈的警覺，促使他多多禱告，盡忠工作。因若不多祈禱，不忠於工作，神便不感動人奉獻。」陳玉玲述，林治生筆記：《牧養你的羊群》（香港：基督教普世靈工團，1955），頁161。

⁸⁶ 「我們的教會沒有受薪金的工人。聖徒記念為神的工作勞苦的人，他們便把他們的奉獻隨著聖靈的引導送給神的工人。他們是奉獻給神的，神的工人也是從神手中領受的。在我們的會堂每一個門內放有一個獻金箱。每次聚會的時候聖徒把他們的獻金帶來放在箱內。如果是為神的工人用的，就用信封封好，外面寫明受款的人的姓名，管理獻金的聖徒開箱的時候，就扼這些信封送交給交款人。」王明道：《五十年來》，頁136。

⁸⁷ 黃原素：《我的七十五年》，頁93。

困擾，恐怕「這種舉動是違反了神的旨意」。⁸⁸石新我在1938年離開上海宣道會，應聘為國內佈道團前往雲南佈道的同工時，亦提出不受固定薪資的要求，他說：

聖經自使徒行傳教會成立，就給我們看見一條信心的道路。經過將近兩千年以後的今日，反倒變得神奇和玄妙了。個中原因不外近代教會太過社會化，「有錢使得鬼推磨」，許多屬肉體的教友挺著頸項說：「只要有錢，何愁請不到一位好的牧師和傳道。」多數神的工人也自己貶值，走信心道路走得累了時候，就坐下來「因錢施教」。有的起始就做教會的僱傭，當店舖夥計一個月多少錢，那班社會式教會領袖們每個月也給我們傳道人多少錢。為這緣故主的工人就從神聖的地位上降低了。許多時被人批評說：「他還不是為錢而傳道麼？」有的人因此也在教會裡爭地盤，對於財主教友雖然明知他的不義，也不敢直言規諫，免得自己地位受著搖動。有的雖然保持神僕的態度和身份，總之等到講錢或工作前途的時候，還是要聽長老執事或董事先生的裁判，自己沒有權柄，不能直接與神交涉；所以今日教會被有財有勢的把持一切。甚至我們傳道人的去留問題，都要掌握在他們手中。如果當日使徒保羅是這樣，那麼他許多道理就無法傳了。⁸⁹

奮興佈道家沒有受僱於任何組織，沒有固定的薪酬，他們是走信心道路者的典型。必須指出，奮興家雖然恣意詆貶傳道人，但他們對傳道人的社會形象倒非徒具破壞作用，全無建樹。他們縱橫馳騁於全國各地，掀起一浪接一浪的奮興熱潮，獲得包括傳教士在內的教會人士所尊崇，對信徒心中的華人傳道形象起了正面的影響。不少年輕人立志奉獻作傳道，正是為這群奮興佈道家樹立的光輝形象所吸引，他們希望自己能夠廁身其間，加入奮興佈道的行列。石新我的兄嫂一次向他提到成為傳道人的可能性，他的反應是這樣的：

⁸⁸ 趙世光：《蒙召三十年》（台北：龍文出版社，1994），頁23～24。

⁸⁹ 石新我：《生命的烙痕——信主二十五年》（香港：基督教新人社，1954），頁155～156。

當時筆者默默無言，但是心中暗暗歡喜，也許主能使我作他的僕人。以後一幅幅美麗的圖畫就在我腦子裡展開，看見自己精神奕奕地站在聖台上，向大群的聽眾講道，神的光照亮了整個禮拜堂。這似乎是空中樓閣，海市蜃樓，虛渺到不可信的；誰知數年以後，幻想竟成事實。到今天筆者的腳跡已經走過大半個中國，和南洋各海島了。⁹⁰

至於宋尚節，便更是許多年輕人夢寐以求的學效榜樣。他——而非那群寂寂無聞的鄉間傳道——才是傳道的英雄人物。⁹¹一將功成萬骨枯，奮興佈道家肆意踐踏教會傳道的後果，是造就他們自己成為傳道人的優異分子。

三、傳道人的自我形象

最後我們討論傳道人的自我形象問題。

(一) 為主犧牲種種

有關華人傳道的自我形象的史料不多，大抵這不是很多人願意面對或啟齒討論的課題。賈玉銘在他的《教牧學》裡曾說過以下一番話：

歷來教士之薪金，較尋常事工或低二三倍，雖盡力節儉，仍所費不貲……以致所入不敷所出，則經濟之困難，在所難免矣。嘗見教士之子弟，樂於子承父志，從事主工者，固不乏人；然而頓改行業，決不願箕裘相繼者，亦實繁有徒，推原其故，或以經濟困難，為一極大原因。如西教士某之令嗣，不為主僕，而為商人，乃由於家庭中屢聞「吾儕無力，吾儕無力」四字，所生之反感力也。（某名牧子，每商及其父購何物，作何事，乃父恆以吾儕無力四字答之，其子遂頓起改行業之心。）又山東某牧有數子，皆為教中英俊，竟無一人承繼父職，亦不外自幼於家庭中，歷盡寒苦之困難，有以致之也。（某牧師一日自攜行李而歸，至家時，以行李擲地仰面而嘆

⁹⁰ 石新我：《生命的烙痕——信主二十五年》，頁14。

⁹¹ 計志文：《長成基督》，頁38；于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁130。

曰，此乃牧師耶，抑小驢耶，終以其灰心喪志之故，致令其子輩，皆視牧職為畏途，迄無一人樂承父志，而繼聖任者。）⁹²

有一個證據可側面說明傳道人的自我形象。不少有強烈反社會、反文化傾向的奮興佈道家和基要主義領袖，在他們的自傳，或由別人替他們所立的傳裡，按照他們一貫將上帝與人徹底對立的思路，他們總是將自己未信主以前的過去描繪成漆黑一片、徹底腐敗罪惡；他們亦大多強調自己並不具備充任傳道的資格，譬如口才不佳，不善於與人相處等，藉以顯出他們之蒙召乃出於上帝的恩典，他們事奉的果效乃憑藉上帝的能力。但令人詫異的是，無論他們如何自輕自賤，有一個地方總是不會忘記說明的，便是他們在信主及奉獻以前，或正從事某個為社會大眾所尊崇的行業，或有出洋留學的機會，⁹³或至少曾立志要成就一番偉大的事業。即使這僅是心中的意念，從未付諸實踐亦未客觀證明為可能，他們也得申言這個立志是有可能實現的。他們是為了上帝的緣故，才放棄自己的夢想，糟蹋足以實現此夢想的個人潛質。換言之，華人傳道可以污穢自己的過去，貶抑自己的能力，卻必須強調他們曾為投身傳道作了重大犧牲。

王明道是一個很典型的例子。他在《五十年來》一方面指出自己在信主以前的罪惡滔天，並謙卑承認個人並不具備事奉的恩賜，但另一方面卻用相當篇幅說明他在奉獻以前曾立志要做一個大政治家。他並以美國總統林肯為例，證明即使像他那末出身寒微，僅有中學程度的人，也有當上中國林肯的可能，故夢境可以成真，絕非鏡花水月。如此，一旦上帝的呼召臨到，他在心中便產生很大的掙扎：

這種呼召一臨到，立時招來我的反抗。我想我既要作大政治家，如何能去傳道呢？作大政治家是最榮譽的事，傳道是最卑微的事；要

⁹² 賈玉銘：《教牧學》，頁38～39。

⁹³ 陳則信：《倪柝聲簡史》（香港：基督徒出版社，1980），頁9～10；楊濬哲編：《懷念趙柳塘牧師》（香港：靈水出版社，1986），頁25。

我捨棄作大政治家的心願，去作傳道的事工，那真無異乎下喬木而入幽谷。⁹⁴

計志文在奉獻以前，在上海郵局充當職員，這是一個要求中學程度學歷的職位；為了回應上帝的呼召，他放棄這份「高薪工作」，放棄原來所有的「社會地位」和「充滿希望」的前途。⁹⁵成寄歸在奉獻以前，「有人願意出重金請他到電報局去做事，他卻拒絕了」。⁹⁶王峙決定投身傳道，亦放棄了他就讀的那間中學給予他前往上海聖約翰大學升學的獎學金。⁹⁷諸如此類的記述多不勝數。至於宋尚節身為留美博士，竟然甘願放棄高位厚祿，充當傳道者，便更成為中國教會廣為傳誦的故事。

趙君影曾坦白指出：「這些奮興家、佈道家大多數（連我在內）都未曾受過正式的神學教育，除了宋尚節獲得化學博士外，其餘的人均屬高中畢業的程度。」⁹⁸我們承認不少奮興佈道家都有卓越的才智能力，但以二、三十年代中國的政治與社會情況觀之，甚難想象完全沒有社會背景、僅具中學程度的他們，如何能夠輕易成為大政治家、軍事家，或成功的社會領袖；他們在年輕時有崇高遠大的志向，固然可嘉，但兒時夢想總不能當成事實般看待。畢竟他們在決定踏上奉獻道路的當兒，並未在社會上取得某個令人尊崇的職位，除夢想外亦未作過任何實質的重大犧牲。要是連這樣虛擬性的犧牲仍值得大書特書，那只能證明以下三件事：

⁹⁴ 王明道：《五十年來》，頁 24。

⁹⁵ 計志文：〈我的見證〉，收氏著：《靈程之光》（香港：聖道出版社，1963），頁 151～153；黃燈煌：《孤兒之父——計志文牧師傳》（台北：天恩出版社，1996），頁 20～21。

⁹⁶ 楊濬哲：〈我所認識的成寄歸牧師〉，收氏著：《杖與竿》（香港：作者自印，1975），頁 26。

⁹⁷ 王峙：〈我一得救就蒙召〉，收劉翼凌等：《群賢掠影——中外著名傳道人逸事》（香港：福音文宣社，1998），頁 53～54。

⁹⁸ 趙君影：《漫談五十年來中國的教會與政治》（台北：中華歸主協會，1981），頁 8。

其一，不管他們口裡如何推崇傳道聖職，但在這些奮興家或牧者的心底裡，傳道工作較區區郵務員或電報局職員亦有所不如，以致他們連這樣的職業轉換也看為一種犧牲——也許傳道的薪酬真是太低了。

其二，或許這些傳道人並不是真的自覺不如，但他們卻相信社會大眾瞧不起傳道行業，視為比所有其他行業都更不濟，以致他們必須聲明在奉獻以前，自己原可在某世俗行業立足，有遠大光明的前途，因此對他們而言，奉獻是出於自由選擇，而非實際的需要；簡言之，他們不是在走投無路的情況下才奉獻作傳道的。

其三，要是第二點可以成立的話，則這些傳道人之所以要作如此澄清，便間接說明社會上或教會裡（他們寫的書，主要供基督徒閱讀）普遍存在一個成見：傳道工作是為那些走投無路的人，就是世界的徹底失敗者（連郵務員都做不了）而設的謀生途徑，以致他們要跟這些人劃清界線。

（二）傳道人的自我踐踏

毋庸諱言，這群自命不凡的奮興家和教會領袖，確有傳道工作是為走投無路的人而設的最後出路的成見。這是他們本人秉持的成見，而非僅是社會或教會大眾強加於其身上的想法。他們從不避諱地宣之於口，在講壇與文章中公然談論。筆者在研究華人奮興佈道家時，曾徵引以下三段說話，值得原文照登一次，以說明這樣的心態；說話者都是具有相當代表性的人物。王明道說：

此外還有一個原因，使我無論如何不願意作傳道，就是我看見大多數的傳道人都是一些不成材的人。有些給西人教官話的先生，教了幾年華語，漸漸就傳了道。還有給外國傳道人作飯的、打雜的、洗衣服的、看堂的，因為常聽道，學會怎樣念幾段聖經、唱幾首讚美詩、講幾句半通不通的道理，慢慢也傳了道。又有些在教會學校中讀書，三年留兩次級的學生，學醫不成，入師範也夠不上，只好入學道院讀兩年聖經，以後到教會裡傳道。我自視並不是這種不成材的學生。我從入學，每次考試必定名列前茅。我在高小和中學讀書

的那幾年，常是藉著得獎金讀書，母親只給我一些錢買書和零用就行了。我想以我這種天資明敏可成大器的人才去作傳道的工作，豈不是大材小用麼？使我與那些我所鄙視的人並列，實在是我所不甘心的事。因為有了這種種的思想，我便堅決的拒絕神的呼召。⁹⁹

趙君影說：

我們那個時代的中國傳道人都沒有受過高深的教育，他們有些人沒有小學畢業的程度，有一個是做過傳教士的廚師，有一個原來是在街上搖鈴賣煤油的，有一個曾在街頭說書為業的，也有由青紅巷轉變過來的好漢。難得有一兩位是受過神學教育的，他們講道只有一個題旨，「信耶穌上天堂，不信耶穌下地獄」，講來講去，也只有這一套。¹⁰⁰

于力工也說過類似的話：

當時在學校（益智中學）大考後，有些同學榜上無名，勢必留級。但過了兩年，他們從外地回來，竟站在講台上講道，當起傳道人來了。這使我感到納悶：這些人讀書讀不成、不用功、遲鈍，難道神要用這樣的一個人，叫他考試不及格，然後放下一切來作傳道？還是人自己無路可走，就去讀神學，心想這倒是一條出路！他們有沒有蒙召呢？有沒有甚麼屬靈的經歷呢？我不明白，若均是這樣，傳道人就都是一些無法畢業的留級材料，同學們也常彼此開玩笑，若見某人連一扇門都作不好，就說：「這木匠該去讀神學，作傳道了，倒是一個作傳道的料子。」逐漸地我對神的呼召、當年的奉獻開始懷疑，我告訴自己絕不要列在這些人中間，當無路可走時才去作傳道。¹⁰¹

筆者無意評論這些說話的客觀公允程度，僅欲指出：在言者的心中，本地傳道的公眾形象極低；而言者本身若是傳道人，哪怕他們如何自忖出類拔萃，高人一等，遠超過同時代的其他傳道人，他們心裡對傳

⁹⁹ 王明道：《五十年來》，頁24；另參頁77～78。

¹⁰⁰ 趙君影：《我的宗教經驗》（台北：中華歸主協會，1982），頁17；另氏著：《漫談五十年來中國的教會與政治》，頁11。

¹⁰¹ 于力工：《夜盡天明——于力工看中國福音震撼》，頁61。

道人的一般印象還是至為低下的。上述的話仍反映傳道人眼裡的傳道人形象，只是他們都認為自己是個例外吧。

由於奮興佈道家本身是廣義的傳道人，他們以局內人身分自我踐踏，肯定較教外人或信徒的批評攻擊更具說服力，他們的言論使傳道人的負面形象更牢不可破，影響許多因他們的呼召而獻身的年輕信徒。

（三）反社會與反文化的心態

華人保守派傳道幾乎都有強烈的反智與反社會傾向。他們宣稱上帝與人徹底對立，人的所有自然本能（包括思想、意志、感情）及所有由人的本能產生的事物，不獨與上帝及其啟示無關，更是互相衝突、水火不容的。基督信仰與世界並無任何嫁接之處，反正在人犯罪以後，世界便已屬於撒但，而上帝亦定意放棄這個為祂所創造的世界。如此，基督徒是一群為上帝從世界呼召出來的人，他們不再屬於世界，不再有分於世界事務，亦解除了所有對文化與社會的責任；他們留在世上的唯一目的，乃踐行福音使命，就是呼召更多人離開這個世界。¹⁰²

筆者相信，這種與世界激烈對立的觀點，除了源於傳道人所接受的某種出世的神學思想外，亦與他們自己的社會地位和自我形象直接相關。簡言之，他們的社會地位在相當程度上左右了他們的社會態度，而他們的社會態度倒過來又反映出他們的社會地位。

十八世紀的敬虔主義、十九世紀英美教會崛起的前千禧年運動與二十世紀初的基要主義，無疑是促成華人教會廣泛產生反社會與反文化意識的主要原因。不過，這些「外因」是否構成必須及充分的條件，倒是可再爭議的。畢竟對他們而言，成為基督徒是一個後天的選擇，而他們

¹⁰² 倪柝聲是持這種思想的代表人物之一。參梁家麟：《〈屬靈人〉與倪柝聲的三元人論——兼論賈路易師母對他的影響》，「建道神學院百周年紀念論文集」，《建道學刊》第13期（1999年10月）。

亦無意照單全收任何一套神學傳統，因此他們之所以接受某個版本的基督教，必然存在好些相應的「內因」。要是「存在決定意識」一語有其若干合理之處，則傳道人與信徒的出身、教育背景、社會地位，及他們的自我形象等等，都會影響到他們的神學傾向，特別是對社會和文化的態度。他們處在社會邊緣的位置，為社會所邊緣化，心態上便因應地自我邊緣化，並進而將信仰、上帝與教會也統統給邊緣化了。上述的神學思想，與其說是促成他們自我邊緣化的元凶，不若說是用以把他們原來便有的邊緣化傾向合理化和神聖化。套用宗教社會學的理论來說，小教派 (sects) 大多存在分離主義 (sectarianism) 的傾向，某個宗教若主要是被歧視階層的宗教 (religion of non-privileged classes)，便很容易轉化為一個期待彌賽亞拯救者的出世宗教 (savior religion)。¹⁰³ 在今天中國大陸的農村教會，這種情況至為顯著。¹⁰⁴ 與其說神學思想決定行動方針，不若說是神學思想解釋行動方針。

正如筆者在一篇關於五、六十年代香港教會發展情況的論文指出，先有難民與難民社會，後有難民教會與難民神學；即使難民神學乃由某些從國內遷至香港的奮興佈道家所倡導，但他們的言論獲得廣泛接受，至少也反映出同時期的時代心理。¹⁰⁵ 這樣的難民神學若在七十年代以後為較多牧者與信徒所質疑或放棄，不盡是代表他們的神學思想進步了，也說明他們所處的社會環境不再是難民神學適合孳生的土壤吧。

華人教牧的反社會與反文化心態，是他們在公眾生活中挫折心理的具體說明。不過，這個課題得以另文專門討論。

¹⁰³ Max Weber, *The Sociology of Religion*, trans. E. Fischoff (Boston: Beacon Press, 1963), 102; 另參第七章。

¹⁰⁴ 梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》（香港：建道神學院，1999），頁189～190，459～462。

¹⁰⁵ 梁家麟：〈少數派與少數主義心態：一個福音派的社會文化宣言〉，《建道學刊》第12期（1999年7月）。

要是我們沒有正視基督徒乃至基督教整體在近代中國的社會地位，僅是從理論入手，批判他們所秉持的某種神學思想，又或是理想地期望他們可以在社會與文化的重建中擔當更為吃重的角色，完全不考慮他們的實際能力；則除了作空言泛論以外，對改進現實將不會帶來任何助益。更可怕的是，為了使我們那無視現實的理想看起來不是那麼不可能，我們在心底裡總是傾向運用宗教以外的政治和社會力量（不管這是來自本國抑或外國），協助實現我們心目中的基督教的社會理想，結果甘願讓基督教淪為政治的附庸。從十九世紀直到今天，類似的基督教僱傭思想從未停歇過。

可以補充的是，時移世易，約在八十年代以後，香港和台灣福音派教會倒存在一個顯著的相反傾向。不少傳道人競逐高等學位，尤其羨慕教會系統以外的「世俗」學位與專業資格（包括學會會員），挾外自重，藉以取得在教內和教外更大的社會認可，獲得更廣闊的活動空間。在諸如教育、輔導、聖樂等實用神學領域，主事者不斷強調與「世俗」學科接軌的專業知識與技術，寧可拋棄基督教的獨特教義與倫理，以屈從附會於「世俗」學科的理論。一些於投身傳道行業以前原本擁有「世俗」專業資格的人（其中尤以醫生為最普遍），亦往往繼續突顯與他們現職全不相干的銜頭，終身不捨，以此說明他們投身傳道的行動，並非由於失意於「世俗」社會，乃是自由而非不得已的抉擇。這可視為華人傳道由「反建制」過渡到「進入建制」的一個徵兆。

筆者當然不會反對任何足以提高傳道人的教會及社會形象的做法，只是擔心它只是用一種所謂「反題」的形式，來加固傳統的「正題」，結果並未造成真正的轉變。譬如說，對專業的臨床輔導的強調，往往變成對非專業的教牧輔導（或更廣泛地說：牧養工作）的踐踏；重視神學訓練與其他學科的接軌，甚至不惜付上放棄神學知識與事工的特殊性之代價，正好說明我們對自己的身分與使命的深層懷疑。