

印尼華人基督教會宣教初探 - 以蘇門答臘為例*

蔡維民

真理大學宗教系專任助理教授

一、前言

印尼是東南亞各國中面積最大的國家，也是世上幅員最廣的群島國，位於亞洲東南部，地跨赤道，屬熱帶雨林氣候，年平均氣溫 25°C-27°C。共有六個大島群和一萬七千三百個小島，散佈於太平洋和印度洋之間，形成弧形地帶，跨越三個時區。印尼分成四個地理區，從西到東為：大巽他群島，包括蘇門答臘、爪哇、蘇拉威西、加里曼丹四大島；努沙登加拉群島，即小巽他群島，包括巴里、帝汶等；馬魯古群島，舊稱摩鹿加群島，以出產香料著稱；以及位於新幾內亞島西半部的伊里安查亞，在這些星羅棋佈的小大島嶼上，總共住著有以馬來族為主的三百多個民族，居住在其中約六千個島嶼中。海岸線長 3.5 萬公里。

除面積龐大之外，印尼人口也極眾多。2002 年為 2.16 億，¹是世界第四人口大國，有 100 多個民族。其中爪哇族佔 45%，巽他族佔 14%，馬都拉族 7.5%，其他還有馬來族、騰格裏人、巴達克人、米南卡保人、馬塔克人、亞齊人、達雅克人、布吉人、望加錫人、米納哈薩人、巴布亞人、巴厘人等，共佔約 26%。約 87% 的居民信奉伊斯蘭教，是世界上穆斯林人口最多的國家，但在回教徒中，真正奉行回教信仰生活者只佔人口 43%，另有 35% 是信奉一種回教與爪哇人神秘宗教混合的信仰，或其他回教與精靈教混合的宗教。6.1% 的人口信奉基督教新教，3.6% 信奉天主教，其餘信奉印度教、佛教/華人宗教、原始拜物教/精靈教徒和無宗教/無神信仰等。

一直以來，印尼社會諸般衝突便未曾間斷。游謙認為大部分的衝突是宗教

* 本文初稿發表於發表於中央研究院亞太區域研究專題中心主辦，「馬來世界的宗教與文化：衝突？融合？」研討會，2003 年 11 月 12 日。

¹ 根據 2000 年人口普查結果推算，印尼每十年舉行一次人口普查。2000 年總人口為 206,264,595，人口增長率 1.49%，因此推算 2003 年人口約為 2.16 億人。

衝突，而「大部份的宗教衝突都是基督教與伊斯蘭的衝突」（游謙 1999b）；印尼國會議員Heri Akhmadi則認為這是「不同的族群暴力或衝突」，²當然在印尼國內有各種不同的說法。³當然我們不太可能僅僅將暴力衝突簡單地劃歸單一因素－事實上，印尼的族群其實指的幾乎就是不同宗教信仰的族群。這些有著共同遠祖的民族⁴如今卻因為宗教信仰的緣故，起著很大的衝突，成為今天印尼國內最主要的亂源之一，譬如安汶的回教徒和基督教徒的衝突，⁵又譬如亞齊的獨立運動⁶等。不過還有一個重要原因，就是荷蘭殖民統治的影響，這影響和當初英國結束印度殖民後，卻鼓動信奉印度教的印度與信奉回教的巴基斯坦分離如出一轍。⁷

不過印尼的宗教種族動亂不是本文的重點，本文希望能討論在印尼這個伊斯蘭氛圍如此強大的地區中基督教會的發展現況，而且是在印尼的華人圈中的基督教發展。我選擇蘇門答臘作為研究對象有幾個原因：第一、與爪哇本島比

² Heri Akhmadi認為印尼的衝突之源是種族衝突。（Heri Akhmadi 2002）

³ 「先知使徒會」（游謙所譯，原文為Muhammadiyah，意思是「先知穆罕默德的跟隨者」，the followers of Muhammad）拉伊斯認為在各處的暴亂事件，不是因為種族、宗教的因素而起，而是貧富不均造成；前印尼總統瓦希德認為這是蘇哈托沒有節制他的手下激起動亂；甚至在瓦希德之前的印尼總統哈比比還認為是有人人士為了他們自己的政治利益而操弄宗教。見同註2。

⁴ 雅加達印尼大學的考古人類學教授布迪哈托諾相信，印尼的各個民族，甚至菲律賓人與馬來西亞人，源起於遠古時代的共同祖先，證據是今天這些人的言語裏頭，還能聽見許多共同的詞彙。

⁵ 從1999年1月19日，也就是伊斯蘭開齋節當天起，馬魯古群島的安汶市連續發生大規模的宗教衝突，這次主要是穆斯林（俗稱回教徒）和基督徒之間的衝突，一共造成兩百人以上犧牲。據說事件的起因只是信仰基督教的巴士司機向穆斯林乘客索取票價而有了口角，結果雙方各召集人馬尋仇，竟然釀成基督徒與穆斯林之間的大規模械鬥，數千暴民用汽油彈、土製炸彈、弓箭、砍刀、長矛互相攻擊，械鬥時間長達數月。

⁶ 亞齊（Aceh）位於蘇門答臘北部，是印尼的一省，與印尼同樣是信仰回教的地區。印尼獨立時，亞齊要求以回教教義治國，但不為蘇卡諾總統所接受。蘇卡諾總統先將亞齊併入北蘇門答臘省，民怨便開始產生。在1950年之後，亞齊便對中央政府的領導產生幻滅，認為中央政府是腐敗與無知且非正統伊斯蘭的。1953年在亞齊回教組織領袖布魯額（Dua Beureu'eh）領導下開始與雅加達中央政府軍展開游擊戰鬥，以期建立一個伊斯蘭教的印尼。1976年底成立亞齊獨立運動組織（Free Aceh Movement），開始鼓吹亞齊獨立。其獨立的最大的動機，除了經濟利益之外，是為了要建立一個奉行可蘭經法的純粹回教國家。有關亞齊獨立的相關論文可見鄭瑞明（2000）。

⁷ 荷蘭對印尼的殖民統治極為不平衡，主要是由於在各地區統治的時間長短不一，而且在不同的地區所造成不同的影響。它往往利用印尼人文化上和地區間的不統一問題並使之永久化，從而妨礙了印尼作為一個統一的政治經濟實體而發揮更大的作用。荷蘭殖民者對不同地區採取不同的統治政策，如分而化之、種族隔離、挑撥離間等，以便於操縱和統治，這些不僅使印尼社會更為複雜，而且還在其中播下了新的分裂和仇恨的種子。見鍾運榮（2001）。

較起來，蘇門答臘島的基督教發展反而更具潛力。最大的基督教族群集中在北蘇門答臘，在 1987 的統計，在北蘇門答臘的基督徒人數有 2,765,207 人，⁸光北蘇門答臘的基督徒就幾乎是爪哇本島所有基督徒的總和；第二、就經濟與社會發展來看，蘇門答臘島嶼爪哇島是截然不同的。後者頂著雅加達的光環，雖然是四大島中最小的一個，卻集中了近七千萬的人口，平均每平方哩有 1500 人，是世界人口最稠密的地區之一。幾乎所有各島的資源都送到爪哇島上來，各種現代化建設與設備也幾乎都集中在爪哇島。相對於爪哇，蘇門答臘可算是不折不扣的「邊緣區」－無論是資源分享、建設、經濟活動的密度都是如此。因此我們絕不能將「爪哇的基督教發展」視為是「印尼基督教發展」的代表，因為不同的島嶼其發展都具有獨立性，蘇門答臘的基督教發展有它獨特的歷史脈絡，必須獨立討論；第三、台灣的「基督精兵協會」自 2002 年開始有派短期宣道隊與蘇門答臘「栽種者差會」⁹合作進行宣教工作，¹⁰而筆者因此可藉由直接參與以及訪問而獲得一些研究所需的資料，例如我對於蘇門答臘華人宣教現況的認識以及其宣教之優勢與困難許多都來自於對短宣隊成員的訪問。接下來我就從基督教在蘇門答臘宣教的歷史、蘇門答臘華人的狀況與華人教會的發展、並其宣教的優勢與困難來鋪陳本文。

二、蘇門答臘基督教發展簡述

我們都知道印尼是是世界上伊斯蘭信徒最多的國家，而事實上伊斯蘭信徒也佔了全國人口比例的絕對多數（86.9%，1992）。不過，在伊斯蘭傳入之前，這個地區的文化（比如建築、美術、戲劇、儀式、音樂）早已受到許多不同宗教（佛教、印度教、萬物有靈論、部落生命禮儀）的影響（Vreeland 1975: 198）。從十三世紀後期開始，因為海上貿易的興起，許多阿拉伯人在印尼各港口與當地人交易，這些阿拉伯穆斯林多屬於蘇菲信仰（Sufism），帶有強烈的宣教使命感，注重神秘體驗，很容易與當地深受佛教與印度教神秘經驗和部族信仰融

⁸ 努沙登加拉群島東部次之，約 2,269,840 人；再其次是北蘇拉維西，約 1,131,097 人；Bengkulu 則有 8,211 人。詳見 Iman Santoso (1996)。

⁹ 「栽種者差會」(The Planters Mission Centre) 是連俊偉牧師所創辦，其前身是「宣道堂」體系下的「蘇門答臘差傳部」(Department Misi Sumatra, DSM)，1995-1998 年組織異動而後納入印尼基督教長老會椰城迦南堂，重新設立「蘇島差使」福音機構(Duta Misi Sumatra, DSM)，之後易名為栽種者差會。

¹⁰ 2002 年 2 月 25 日連俊偉牧師受邀至台灣神學院分享蘇島宣教的工作與期望，之後神學院的林鴻信教授與謝大立傳道於 2002 年 6 月 12-25 日便率領神學院六位神學生到蘇島進行兩週的短期宣教，從此便開啓合作的聯繫。謝大立傳道接任「基督精兵協會」秘書長後，就由此單位作為蘇島宣教的對口機制。

合。¹¹再加上當時民眾的識字率不到一成，伊斯蘭教義大部份是用口頭的傳播，所以當地的接受者有時候會摻入自己原先的宗教文化，因而形成所謂的「混合型伊斯蘭」或「民間伊斯蘭」(Folk Islam)。按照Patai的研究，印尼的「民間伊斯蘭」是佛教、印度教、萬物有靈論、部落生命禮儀的融合宗教。他們對伊斯蘭教義的認識很模糊，而且包含了許多神靈崇拜、神秘經驗、術數(醫病、趕鬼、算命等等)等成分(Patai 1987)，所以也被稱之為「掛名派」(abangan)。到十六世紀末期，伊斯蘭已成為印尼最大的宗教，許多佛教、印度教和部落信仰開始冠上伊斯蘭的名字，以致於許多東爪哇人只好跑到仍未被伊斯蘭化的巴里島去繼續信奉印度教。

從十七世紀初開始，歐洲殖民勢力開始正式掌控這個多島地區，荷蘭人並且在巴達維亞(今天的雅加達)成立東印度公司管轄這個物產豐富的地區。原本殖民政府並不公開支持基督教傳教工作，一直到1901年荷蘭國會通過「倫理政策」(Ethical Policy)後，殖民政府才公開支持基督教傳教事業。然而在同時，伊斯蘭覺醒運動的氣勢逐漸高昇，伊斯蘭意識變成建國意識前團結印尼人對抗荷蘭人的意識(Ellen 1983: 77)。1945年日本戰敗，殖民者想重返印尼，但是遭到猛烈的武裝抵抗。印尼獨立領袖蘇卡諾結合國家主義與伊斯蘭信仰來反抗殖民者，終於打敗荷蘭人，成立了印度尼西亞共和國。之後伊斯蘭勢力就成為印尼的主流勢力。

(一) 印尼的宗教政治環境

由於印尼獨立之後便允許宗教自由，¹²而且強調每個公民都要選擇一種宗教，因此宗教便成為人民生活的一部分。當然，雖回教勢力是最為龐大，但是在印尼法律上，卻是給佛教、天主教、印度教和基督新教都有均等的地位和權利。

1. 印尼憲法和法律中有關宗教的規定

1945年8月17日，印尼頒布了共合國憲法，又稱「四五憲法」。「四五憲法」共分16章37條，憲法規定印尼是共合體制的單一國家，實行政教分離的原則，政權掌握在人民手中，並全部由人民協商會議解決。憲法把「潘查希拉」

¹¹ 也有一些伊斯蘭是從印度傳入的。

¹² 蘇卡諾和他的國家主義同伴們是掛名的穆斯林，他們希望在宗教上保持中立，所以沒有把伊斯蘭訂為國教，只在「潘查希拉」(Pancasila)的第一原則規定：「尊崇唯一至上神」。見Deliar Noer (1985)。

(Pancasila) 即印尼建國五原則寫進了憲法。憲法還規定：凡印尼公民在法律上和政治中有同等地位，並須毫無例外的遵守法律和政府法令，每位公民有謀生和受教育的權利；有結社、集會、言論與出版自由；又信仰各自宗教的自由，以及根據宗教和信仰舉行其宗教儀式的自由。在印尼，有五大宗教得到官方的承認，即：佛教、天主教、印度教、伊斯蘭教和基督新教。

印尼重視對宗教事務的管理。國會之下設小組委員會以負責處理、審查和產生法律草案，共有十一個委員會，其中第九委員會負責宗教、教育與文化方面的事務。而政府組織中也有「宗教事務部」主管宗教相關事務。

印尼實行三權分立制，司法機關獨立於立法和行政機關之外，最高法院和最高檢察院與內閣平級，其正副院長均由總統任命。法院分四種，包括普通法院、軍事法院、宗教和行政法院。宗教法院受政府的宗教事務部門監督，該法院的法官由該部任免。這種法院建於區和一些重鎮，與區的普通法院並列。這些法院的判決結果須經相應的區級法院批准。

1978年8月，蘇哈托政府頒布 Decree70 與 Decree77 兩項法令，前者的大意是各種宗教都可保持其信仰，但是不得明目張膽地向其他宗教人士說教，或企圖轉變他人的宗教信仰；後者則著重於針對所有宗教的宣教士，明令所有由海外差派到印尼的宣教士必須訓練本土人士接替他們的工作 (Liao 1979)。這兩項法令對各宗教的傳播都產生強大的阻力，其中尤以伊斯蘭受影響最甚，因而引起一些基本教義派的抗議。基督教也因此不能再公開派單張，逐戶探訪以及舉辦露天佈道大會等活動。所以 1980 年之後各宗教人數的成長有減緩的趨向。

蘇哈托政府的這兩項法令，基本上都是建基在「潘查希拉」的原則下，因為他們認為「潘查希拉」的基本精神便是協調與團結，所以只要是具有競爭性的宗教活動都應該加以規範。不過在 1980 年代之後因為蘇哈托與軍方關係生變，所以積極尋求伊斯蘭團體的支持，所以在本身實際行動以及相關立法上都愈趨近伊斯蘭。¹³所以接下來我們便來看看「潘查希拉」對印尼宗教環境有怎樣的影響。

¹³ 如 1990 年蘇哈托公開到麥加朝聖，被解讀為他與伊斯蘭較相協調的政治行為；而在立法方面，1989 年制定「宗教教育法」、1990 年制定「宗教法庭法」，其內容都與伊斯蘭法之精神相近；另外，他也於 1990 年以官方名義建立一個伊斯蘭組織，稱為 ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia, 印尼穆斯林知識份子協會)，該組織成員許多都主張實踐伊斯蘭社會。這些都是蘇哈托向伊斯蘭團體示好的表現。

2. 「潘查希拉」(Pancasila) 與印尼各宗教的關係

在印尼獨立初期，對於國體爭議的矛盾非常激烈，正統的穆斯林主張以伊斯蘭教作為國家的立國之本。民族主義者和非穆斯林則堅持反對正統穆斯林的要求，主張宗教信仰自由。「潘查希拉」的誕生是鬥爭雙方相互妥協的結果。潘查希拉的內容是：(1) 神道主義；(2) 人道主義；(3) 民族主義；(4) 民主主義；五、社會公正。同時再憲法的其他條款中也照顧了雙方的利益，一方面規定國家以信仰神道為基礎，另一方面國家保證每個人的宗教信仰自由。¹⁴印尼獨立後，蘇加諾任總統，1956 年蘇加諾成立立憲會議，制定新憲法，立憲會議成立後，國體之爭又重新出現，穆斯林政治勢力再次要求建立伊斯蘭國家。伊斯蘭國家政黨中的達盧爾伊斯蘭 (Darul Islam) 可以說是要求建立伊斯蘭國家的最激烈的代表，在 1948-1962 年反對中央政府，在西瓜哇發動了一系列反政府的軍事武裝起義，最後被印尼軍隊鎮壓。

1965 年 9 月 30 日蘇哈托正式得到總統頭銜後，印尼便開始了蘇哈托的「新秩序」時代。蘇哈托重新打出「潘查希拉」的精神旗幟，並把它作為印尼的立國支柱，同時它對潘查希拉也做了重新解釋。¹⁵蘇哈托認為，潘查希拉為個人和社會之間協調的實現提供了哲學基礎，他並把潘查希拉的核心精神解釋為「協調、平衡、團結」三原則。為了實現潘查希拉的三原則，每個人都要自我約束，自我適應，以便能同周圍的社會協調生活。他在對潘查希拉的五條作具體解釋時也貫徹了三原則的精神，對神道主義的解釋，他認為潘查希拉原則不允許有神學上和宗教上的衝突，也不允許有反宗教的活動。

若從民族主義的角度來看潘查希拉的話，我們可以這麼認為：要把印尼建設成爲一個統一團結的國家，就必須以潘查希拉作為立國之本，而不是以宗教。他們主張凡印尼公民一律平等，不論民族和宗教，法律應該保護通民的平等權利，宗教的寬容和公民的平等同國家的團結緊密相關。

印尼華人是支持新秩序下潘查希拉國家的，因為這使他們的經濟利益和信仰得到了保障。華裔的宗教在印尼就受到潘查希拉的保障，一所印尼華裔佛學

¹⁴ 印尼憲法第廿九條第一款：「國家的基礎是至高無上的神道。」第二款：「國家保證每一居民有信仰各宗教的自由以及根據宗教和信仰舉行其宗教禮儀的自由。」在印尼，有五大宗教得到官方的承認，即：佛教、天主教、印度教、伊斯蘭教和基督新教。

¹⁵ 蘇哈托於 1975 年任命由前副總統哈達博士等五人所組成的「五人委員會」(MPR) 對潘查希拉加以研究並重新解釋。1978 年「人民協商會議」根據 MPR 的報告通過了「1987 年協第二號法令」，題目是「領會和實踐潘查希拉指南」，其內容強調潘查希拉的核心精神為「協調、平衡、團結」三原則。見趙匡為 (1997)。

院的領導特別強調，潘查希拉作為國家的立國之本，保障了他們的信仰並使他們的信仰合法化。在另一方面，潘查希拉所帶來印尼的世俗政治和新秩序下的社會穩定，軍隊有效的阻止了反華暴力；基督教團體也依賴於潘查希拉原則，而且在此原則下，非常關注印尼如何維持世俗政治。基督教會團體認為教會處在兩難的困境中，一方面他們要努力使自己成為印尼的一部分，儘管他們在印尼是少數派；另一方面，他們還要努力為印尼的民主和社會公正而鬥爭。他們認為潘查希拉原則應該是印尼國家的組成部分。¹⁶

相對於其他宗教，伊斯蘭的保守派對於潘查希拉就相當不滿，在敬虔的穆斯林眼中，潘查希拉簡直是反對伊斯蘭團體的一種工具。達盧爾伊斯蘭在西爪哇發動的反政府軍事武裝起義基本上就是要推翻潘查希拉國家，要求建立伊斯蘭國家。軍方一直都是支持憲法的，一方面軍方將領有不少人是非伊斯蘭教徒，所以軍方也一直以保衛潘查希拉國家為己任。也因此軍方這也使得印尼軍方和伊斯蘭基本教義派團體關係一直相當緊張。

（二）基督教在印尼的傳播

根據文獻記載，最早期的基督教與印尼的接觸可追溯到七世紀時的「景教」（Nestorian），當時據說已經在蘇門答臘與爪哇展開工作，亦曾停留在Barus（羅曼華 1981：156-157）。不過一般來說，印尼基督教的傳播無疑地是跟隨著西方殖民主義一起進行的。15 世紀葡萄牙和西班牙人把天主教傳入印尼東部，16 世紀荷蘭人和英國人把新教傳入（Fox 1987）。從 17 世紀初開始，歐洲殖民勢力開始正式掌控這個多島地區，荷蘭人並且在巴達維亞（今天的雅加達）成立東印度公司管轄這個物產豐富的地區。不過荷屬東印度公司大規模宣教工作的開始，大概是在 18 世紀荷蘭鹿特丹設立「荷蘭宣教會」¹⁷（Nederlands Zending Genootschap，簡稱NZG）開始。在那之前，當然東印度公司是有一些零星的傳教工作，起初荷蘭殖民政府在印尼是以賺錢為主，希望保持宗教中

¹⁶ 基督教學者馬哥尼斯（Magnis Suseno）認為：區分潘查希拉原則的功能和目的十分重要，他認為潘查希拉的最基本的核心是關於宗教、少數民族和地區寬容的精神。潘查希拉不僅僅是政治的折衷，同時也體現了爪哇文化的寬容精神，即沒有某個團體會把他的信仰強加於其他團體。新教牧師達馬皮拉（Darmaputera）認為潘查希拉在印尼是必須的，首先，印尼是個多元文化的國家，其次，潘查希拉的關鍵在於它是一種政治折衷，即印尼是一個宗教國家而不是一個世俗國家，再次，潘查希拉表達了一種民族聯合的精神。詳見趙匡為（1997：187-188）。

¹⁷ NZG的設立是受到浸信會的威廉克里（William Carey，1761-1834）印度宣教的刺激，也得到「倫敦宣教會」（London Missionary Society）的幫助而成立。

立的形象（Noer 1980：633-648）。但是他們除了吸收資源外，也把基督教傳入這個地區。但是當東印度公司倒閉，荷蘭政府接管印尼之後，爲了防止騷動，反而禁止宣教士向回教徒傳教，只准許他們在劃定的區域內工作，這也導致今天基督教在某些地區及島嶼較爲興盛（羅曼華 1981：156）。

不過雖然他們並不壓迫伊斯蘭信仰，但卻賦予基督教許多特權，比如說殖民政府給基督教的補助超過給伊斯蘭的補助一百倍（Noer 1980），因此得以建立許多教會。再比如說，17世紀開始爲了採取香料島（Spice Islands）產的比黃金還貴的香料，荷蘭人掌控南摩鹿加群島地區。基督教伴隨殖民者到這裡宣教，荷蘭人給當地的基督徒受教育，然後用他們任公職。在當時，基督徒與荷蘭人的關係十分密切，任何人變成基督徒就會被認爲是變成荷蘭人的同路人，印尼人把基督徒叫做「基督教狗」，伊斯蘭教與基督教的緊張關係從這時候開始埋下禍端的，但是因爲反正是統治階級，基督徒不必擔心他們被怨恨。

今日在印尼的基督徒主要有兩大族群，一爲華人，一爲在特定地區的少數民族。華人對基督教信仰的接受我將另章討論；至於少數民族接受基督教信仰與荷蘭對宣教師傳教地域的限制有關。根據資料顯示，米納哈薩（Minahasas）一族有近九成是基督徒；巴達克族（Bataks）中約 65% 是基督徒；安汶族中近一半是基督徒（羅曼華 1981）。¹⁸基督教勢力分布主要在蘇門答臘北部、加里曼丹中南部、蘇拉維西中部及東北部某些地區、伊里安查亞、西帝汶、摩鹿加群島及爪哇東部與北部。這些地方的基督教具有相當濃厚的荷蘭改革宗與信義宗的傳統色彩，近二十年來，「五旬節教會」（Pentecosta）也相當活躍，據 1987 年的統計，整個印尼的地方教會中有 83% 附屬於「印尼教會聯會」（Dewan Gereja-Gereja Di Indonesia），計有約 1100 萬信徒，佔全國基督徒 90%。其中約 14% 屬於五旬節教會，14% 屬於其他宣教團體及其他機構（Santoso 1996）。

大概稍微知道印尼基督教發展史的學者都會注意到在 1965-1971 時，印尼有相當多人突然加入教會，所以不少人以「大復興」稱之。但是我們若回到當時的歷史社會脈絡，大概可以找出至少三個原因：第一、是印尼在 50 到 60 年代的經濟危機所造成人民生活與心靈的痛苦。在 1958-1963 年，印尼的物價指數調漲了二十次，印尼主要農產是稻米，而在 1965 年 7-11 月中米價竟然漲到四倍（Santoso 1996），在這種情形下，印尼人的生活與心靈所遭受的痛苦可想而知；第二、印尼左派共黨在 1965 年 10 月 1 日策動了政變，意欲推翻當時

¹⁸ 見《華人教會手冊》，不過這是 1981 年的資料，也許有一些比例數字上的變動。

的蘇卡諾政權，卻被蘇哈托收平。之後，印尼政府大舉搜捕共產黨徒，許多原來無宗教信仰的人怕被說成是無神論的共產黨，於是紛紛加入教會，¹⁹短短五年，基督徒人數成長了數倍之多。有一位學者評論說：「印尼是全世界唯一不斷有穆斯林改信基督教的國家，這原因可能是由於 1965 年許多穆斯林對共產黨的大屠殺所導致的。」（Neill 1987）；第三、在印尼的立國五原則中，第一條就是「神道主義」—信仰一神。而國家所承認的宗教主要有五：伊斯蘭教、天主教、基督新教、印度教、佛教。所以在國家某種程度的「強迫信教」政策下，考慮基督徒擁有一些經濟資源，同時不願接受伊斯蘭基本教義派的苛法，所以一些原本無宗教信仰的人會選擇加入基督教。²⁰我個人認為上述三點可說是造成 1965-1971 年時，印尼所謂基督教「大復興」的原因。

（三）基督教在蘇門答臘的傳播

我在前言說過，蘇門答臘基督教的發展與爪哇基督教的發展是完全不同的。基督教在蘇門答臘的宣教工作，可以追溯到西元 1818 年。荷蘭路得派教會差會於該年開始向蘇門答臘西岸巴都群島宣教（渡邊信夫 2002）。1821 年，Nathaniel Ward 也抵達蘇門答臘宣教，不過他所建立的教會繼續維持二十年後就關閉了。後來巴色傳道會（Basel Evangelical Missionary Society）於 1858 年在蘇門答臘的西部開始工作（Glover 1966：177-178），1865 年，Denninger 宣教師向尼阿斯島以及不勞提魯島（都在蘇門答臘西部）宣教，建立尼阿斯新教教會。²¹1869 年荷蘭門諾會（Doopegezinde Zending）也進入蘇門達臘進行宣教工作。

蘇門答臘北部是印尼基督徒人數最多的地區，而信徒人數絕大多數是當地都巴湖周圍的巴達克人。一開始是美國宣教師來宣教，但是於 1834 宣教師

¹⁹ 由於蘇哈托和敬虔派宣稱這次政變是由無神論的共產黨所策劃的，因此任何一位沒有明顯宗教信仰的印尼人都有可能被貼上共黨同路人的標籤，甚至受到迫害。大家必須表明一個官方所承認的宗教信仰，以免被當成是無神論者。有一個田野報告說當時有一個小聚落裡支持共產黨的七戶人家在 1965 年後全部加入基督教。因為這個政變，使得印尼基督教在短短幾年內多了兩百多萬信徒，教會忙得連受洗的人都無法一一登記在受洗簿上。見 Willis（1977）和 Kim（1998）。

²⁰ 由於基本教義派在這次反政變事件中表現的大團結，並且因為剿共有功，他們趁機提出要所有穆斯林實踐伊斯蘭法，很多不願意接受嚴謹教規的掛名派穆斯林寧願去登記為印度教或基督教的信徒 Willis（1977：102-103）。

²¹ 不過其宣教的成果到廿世紀才看出，該教會到 1936 年獨立，現有信徒約二十萬人。

被殺而停頓；²²到了 1860 年，「萊因宣教會」開始進入宣教，其中最著名的宣教師就是 Ludwig Ingwer Nommenson，他從 1860 到達都巴湖後，尊重他們的原有習慣，融入當地生活，慢慢取得成果。1861 年就得到了第一個受洗的人，以後陸續增加，成為蘇門答臘最有勢力的教會之一。

到了 20 世紀，美國衛理公會開始到蘇門答臘宣教，而且就全力擺在蘇門答臘。其中心地是在北部的棉蘭和南部的巴鄰旁。所以到今日，蘇門答臘最大的基督教教派就是衛理公會。值得一提的是，東南亞衛理公會多是從中國大陸泉州的衛理公會差派人員過去的，所以是最早的華語教會，各堂會及佈道所共近 40 間。

印尼獨立之後，印尼政府在其經濟考量下，全力建設爪哇島。因此蘇門答臘成為邊緣島，談建設少有蘇門答臘的份，資源輸出到是掏空不少蘇門答臘的物資。戰後的教會資源分配亦如是。Decree70 與 Decree77 兩項法令也宣示了政府對外來宣教團體的政策：印尼政府鼓勵人民歸信宗教，同時強調國人採取主動之原則，希望教會聘用國人擔負宗教領導者之職，負起策劃並推行宗教活動之責。因此，極不歡迎國外之宗教團體把自己的全盤計畫拿到該國發展。但倘若這邀請是由本土之宗教團體發出，則另當別論。自從哈比比執政以來，漸漸放寬宣教限制，瓦希德、梅加瓦蒂等繼任者也並未緊縮限制，因此近年來開始有一些本地的宣教師結合外來的宣教資源進入蘇島宣教。如創辦蘇門答臘「栽種者差會」連俊偉牧師本身便是蘇門答臘占碑人，在新加坡「三一神學院」接受神學教育與宣要訓練之後，因為受到外籍宣教師的啟發，²³回去創辦了「栽種者差會」。之後與「台灣基督精兵協會」合作，從台灣差派短期宣道隊（一～二週）或宣教師（半年～一年）協助宣教，這樣的合作模式至今仍然一直在進行中。²⁴

三、蘇門答臘華人基督教的概況

遠在唐代，就有華人移居印尼，而行旅之中除了進行貿易的商人之外，還

²² 據說當時巴達克人都還保留吃人的習俗，被殺掉的傳教士有二人，屬於美國託事部，都是被殺而被吃掉的。一個叫做 Munson，一個叫做 Lyman (Glover 1966: 178)。

²³ 據說連牧師還只是傳到時，在蘇門達臘廖內群島之巴里洞島上，受到一位天主教耶穌會的教士之啟發，傳遞了蘇門答臘宣教異象給他。

²⁴ 有關於「台灣基督精兵協會」的蘇門答臘宣教工作相關報導，可見其協會所編《跨越邊界——來自蘇門答臘的呼聲》(謝大立、冬鴻恩、謝怡雯、蔡淑慧 2003)；或見網站：<http://tccp.disciple.com.tw>。

有取道印尼往印度求經的佛教僧侶。其後歷經元、明、清到民國，遷往印尼的華人數目劇增。期間經歷兩次移民潮，一是明代「鄭和七次下南洋」時期；一則是十九世紀歐洲殖民國家到華南大量招募契約華工（俗稱「豬仔」）時期（李玲 1980：46-51）。荷蘭人大量招募華工到蘇門答臘棉蘭的日里（Deli）菸葉園以及邦加、勿里洞等島的錫礦場，許多華工後來就落葉歸根定居印尼。

到底印尼華人有多少呢？若按照聯合國統計月報公佈 1976 的人口調查報告，印尼華人計約佔 4%，其中有 20% 仍懂華文。若以此 4% 計算，則今天印尼華人人數應逾八百萬人（以總人口兩億計算），是中國大陸及台灣以外最多華人聚居之區，也是華人被同化得最徹底的國家。印尼獨立後，政府不斷用各種不同的方法，使人數眾多的華人「印尼化」；1965 年印共政變失敗後，排華政策尤烈，所有與華人文化有關的事物均被禁止，如華校停辦，華文取消，華人必須入印尼籍，取印尼名字等，結果，今天「無國籍」的華人多達三十萬名（有說只達十萬名），而國內 95% 的華裔不會講華語。

按照華福印尼區委在 1979 年的估計，印尼華人的職業分布百分比如下：專業人士 0.8%、務農 10%、工業 14%、經商 60%、文員 1.2%、銷售員 4%、漁業 10%（羅曼華 1981：158）。²⁵ 尤其華人資本家基本上構成了印尼資本家階級的主體，就印尼國家機關對華人的態度來看，印尼國家機關一直是在壓制與合作兩頭間搖擺不定，由於華人企業控制了大半的印尼經濟，對印尼經濟自主性之影響甚高，印尼政府為扶植土著資本家的成長，印尼當局一連串的反華企業、制華企業之聲浪高漲，常藉由政治的力量來達到經濟民族化的目標。

（一）印尼華人基督教概況

荷蘭人和許多西方殖民者一樣，採用「結合當地少數統治當地多數」的策略來統治這個地區，比如利用從元代和明代時就陸續移入進行貿易和墾殖華人，來幫助掌控經濟（Willis 1977：65），殖民官柯恩（Coen）給于華人大量的優惠，鼓勵他們從商，從此華人逐漸成為介於殖民者與印尼本土人之間的「中間階級」（middle class）（Shihab 1996：284-285）。有一項統計資料指出，在 1925 年的時候，雇請六名以上員工的工廠有 2816 家的老闆是歐洲人，有 1516 家是華人，只有 865 家的老闆是印尼本土人士（Lowensteyn 1999），這些華人與殖民者的合作，曾引起許多的不滿。宗教方面，華人對西方傳教很有反應，有些人在當時就去信基督教，印尼基督教會（Indonesia Christian Church，

Gereja Kristen Indonesia, GKI) 於 140 多年前受洗的第一位基督徒，就是華裔生意人 (Setiabudi 1999)。

華裔商人在印尼常常被與基督徒聯想在一起，除了他們與荷蘭殖民者的合作之外，其實與 1965 年共黨政變後的宗教登記有關。當政變的時候，許多華人受到波及而被殺，因此很多華人就去登記為基督徒，以免被說成是無神論的共產黨同路人。蘇哈托上任之初，借重不少華人企業的力量穩定經濟，許多穆斯林認為蘇哈托為了提昇經濟，就跟殖民者所扶植的華人合作，利用他們擁有的雄厚資本與緊密商業網絡來搞錢，使得本土人士 (Pribumi) 很埋怨政府給予華人特權。華人被印尼人懷疑是特權階級，已經使他們陷入困境，加上許多華人登記是基督徒，使得情況變得更糟，許多人把華人等同於基督徒。這也可以說明為何一旦發生基督徒與穆斯林衝突時，華人通常都會被波及的原因。²⁶連「先知使徒會」(Muhammadiyah) 領袖拉伊斯也認為：「在某個程度上，貧富不均造成宗教間的緊張。有錢人剛好是華人，而大部分的華人是基督徒。但大部分的人民是窮人，而窮人剛好是穆斯林。」(Asia week 1999.01.29)

要精確說出今日印尼華人基督徒概況其實並不簡單。印尼因地域廣大，華人分散，教會間素無聯絡，且向無正式之調查，故印尼華人教會的確鑿數目，實難推斷。一般而言，華人教會可分為兩大類：華語教會²⁷以及印尼語華裔教會。據華福印尼區委會一九七九年估計：華語教會約有 350 間（包括普通語、粵語、閩南語、客家語教會），會有約 40,000 人，參加主日崇拜人超過 30,000 人，男女傳道人約 400 名，會友佔全部華語華人之 2%。華裔印尼語教會則比華語教會多出數倍之會友。²⁸

印尼語華裔教會約在有華語教會之前幾十年已開始成立，自從荷蘭教會差派宣教士往印尼，牧養荷蘭僑民，該地已有不少華裔接受荷蘭文教育，且聽道理改宗信基督教。戰後，印尼獨立，印尼語取代了荷蘭語，荷語教會遂演變成今日之印尼語華裔教會。另一方面，有些荷蘭宣教士抱有向印尼人傳教的宣教

²⁵ 今日比例或有變動，但大致相同。

²⁶ 1998 年，幾百位暴民用石頭砸一位華人的家，因為他把家當成基督徒聚會的地方，結果一共砸毀了十數間店面被波及 (AP 1998.10.29)。1998 年 11 月雅加達爆發了穆斯林與基督徒的宗教衝突，這次的暴動從雅加達的華埠為中心，並蔓延到附近的華人教會，目擊者說，有暴民高喊「殺死華人」的口號。

²⁷ 不過今日真正純華語的教會已經幾乎找不到了，因為幾乎都是「雙語」—印尼語和華語—in 禮拜中同時被使用。我們頂多只能說「重視華語的教會」而已。

²⁸ 按印尼區委會估計，印尼語華裔中有 27% 是基督徒 (羅曼華 1981: 158-159)。

熱忱，促使印尼語華裔亦有機會信奉基督，繼而建立教會。印尼語教會目前的主要宗派計有印尼基督教會（GKI）、慕利亞山區印尼基督教會（GKMI）、基督教會（Gereja Kristus）、印尼靈糧堂（GSRI）、衛理公會印尼語部（GMI）、印尼五旬節教會（Gereja Pentecosta）等。嚴格來說，印尼華人基督徒數目實在無從估計，因為信徒雖是華裔（其中亦有少數原住民），至今已全用印尼語和文字，信徒姓名、教會名稱亦全部印尼化，因此原住民教會與印尼語華裔教會很難分辨。陳潤棠牧師在 1976 提到印尼語華裔約有二十多萬名基督徒（陳潤棠 1976：1-2）。

（二）蘇門答臘華人基督教概況²⁹

蘇門答臘島面積 481,780 平方公里，約台灣的 13-14 倍大，佔全國總面積的 93%。人口，800 萬，佔印尼總人口約 17%。華僑人口約 100 萬人，占蘇島人口之 2.6%。蘇門答臘的華人無論在祖籍或職業上，都大略同於印尼其他地方的分佈。一般而言，全島都有華人的分佈。當然，大城市的華人比較多，而且在商業活動上相當活躍；偏遠的地區（如小的離島）較為封閉，但是仍有相當比例的華人分佈，³⁰只不過因為封閉，所以還相當程度保存了 20 世紀初的生活模式，包括他們的價值觀與對傳統的堅持都還相當保守。就語言上，華裔人士所操之家用語言比率如下：除了印尼語之外，閩南語 35%，普通語（及北京話）33%，客家語 32%，粵語 9%，及興化語 1%。按人數比例說，當地閩南及客家籍貫人士最多。有一個現象是相當值得注意的，那就是在蘇門答臘的「華社」一般而言其功能相當地不彰，與其他國家的華社比較起來，其內聚力弱。華社是有一些的聯繫，但是幾乎沒什麼活動。也因此，因著群體所產生傳統信仰的強制力便較為薄弱。台灣精兵協會秘書長謝大立傳道便認為這是蘇島華人宣教的一個重要空間。

和印尼其他地區相似的，是蘇島的華人基督徒約略佔全部華語華人之 2%，在蘇門答臘已經幾乎沒有純華語的教會，大部分都是以印尼語為主，若當地華人長輩居多者，就加入華語的翻譯，成為雙語教會。根據參加過蘇島華人教會聚會的精兵協會短宣隊員表示，在蘇門答臘的華人，五十歲以上的大概多能聽華語或閩南語，三十到四十歲的中年齡層大多失去了華語聽與說的能

²⁹ 此部分除了一些文獻資料的參考之外，主要是訪問了數位曾參加過蘇島宣教的「台灣基督精兵協會」之成員以及神學生，就其內容加以整理而成。

³⁰ 如蘇門答臘中部的石坡（Selat Panjang）島是個沒有汽車的小島，但是那裡就居住有 7000 華人，街頭巷尾說的幾乎都是閩南語。

力，但是到了二十歲上下的年輕一輩，又因為學校漸漸開放華語教育，所以又多少具有華語能力了。

在蘇門答臘較大的華人基督教宗派有「衛理公會」，為最早的華語教會，其他還有「宣道會」，兩者都以蘇門答臘北部為發展根據地。衛理公會在蘇門答臘北部棉蘭有相當程度的發展，甚至還開設有神學院。相當有趣的，是這間神學院的硬體（包括建築、設備、以及其他相關資源）大都是華人基督徒團體提供；而其師資、課程設計卻多是以當地民族（多為巴達克人）為主，也就是在訓練當地土著民族的牧者為主。不過最近有一些問題，就是華人基督徒有意收回這間神學院自己來辦，而原神學院管理階層卻認為只要增加華人部便可以，兩者之間有一些緊張。除了這兩者之外，近期內長老教派也有一些宣教團體開始進行開荒佈道工作，尤其是向蘇島中南部的宣教工作。如登記在迦南堂之下的「栽種者差會」是屬於長老教會的宣教團體。他們從 1992 年開始便向蘇島中南部較為落後的地區進行宣教，如今在巴淡、廖內、北干、占碑都設有教會或佈道所。³¹

若按照我們對一般印尼的印象，華人總是被欺凌，雖然某種程度握有經濟實力，但在伊斯蘭的社會中總是被歸類到帝國殖民主義的同路人，因此只要有宗教或種族衝突，華人一般都無法脫離波及。但是在蘇門答臘，這種情形並不普遍。許多華人在蘇島受到相當的禮遇，尤其若做為資本家的華人願意多分享其資源給其他人時，是相當受到尊重的，民間互動也頗為良好，有些官方的印尼人在華人申請設立教會時並不會特意刁難，反而會警告其他宗教不得騷擾教會。³²當然，還是有零星的衝突事件，不過這往往起因於該教會或教派本身的作風引起的，例如：某些獨立教會邀請外國的宣教團體來，若該團體執意舉辦大型佈道會，集合數千基督徒來與會，或以較為對立性的標語來宣傳，這可能會引起疑慮而造成事端。一旦發生爭執，則當地所有的教會都可能被焚燬或破壞。

根據謝大立傳道表示，今日在蘇門答臘較不進步的地區，有些中小學校長可能對基督教有好感的，會鼓勵學生與基督教接觸，甚至有的會規定學生一學期要去教會至少幾次，所以有些學生曾在某些活動之後拿著簽名簿要求駐堂牧

³¹ 設立教會的有巴淡（1992 年，聚會人數約 100 人）、北干（1994 年，聚會人數約 150 人）、占碑（1998 年，聚會人數約 150 人）；其餘廖內設佈道所（約 30-40 人聚會），木山和石坡都以家庭聚會為主。見謝大立等著（2003）。

³² 相對地，教會本身反而會相互控告。例如在某地區原來已經有獨立教會，而又有一間新教會要設立時，原有的教會反而會以某些奇怪的理由來鼓動居民控告新教會，這是相當諷刺的。

師簽名，以證明自己的確進過教會參加過活動。

當然，除了華人教會之外也當然會有非華人的教會。兩者之間是否有互動呢？其實華人與非華人教會之區別，除了裡面成員大多數是否屬於華人之外，更重要的是指該教會的決策機制是由華人或是非華人為主體。因為在許多所謂的華人教會中，其他種族信徒的人數比例也不少。至於互動情形如何？我在前面曾提到過印尼有「印尼教會聯會」，是國內最大的基督教聯合性組織，蘇門答臘的華人教會有不少也加入聯會組織中。但是根據許多當地的牧師表示，聯會中的教會之實際互動其實不多，參加的往往以獨立教會居多，教派教會（如長老教會）由於其教派本身便有其運作與活動的機制，故反而參與的比例與頻率都較少。獨立教會的宣教因為受到宋尚節佈道的影響，³³與其他教派的互動較不頻繁。就現在的情形觀察，在依個社區之中，華人教會與非華人教會似乎沒甚麼區隔了，反倒是以「區域性合作」為主，例如當一個教會有外來資源挹注，可以舉辦「師資訓練」、「聖經課程」或「門徒訓練」等活動時，往往都會邀請同一區域之中其他各教會參加，因為反正都是「雙語」敬拜，溝通上較沒有問題。

大致說來，現在蘇門答臘的華人基督教會大多還是聚集在城市地區，除了成本考量之外，也考量了都市人的心理需求以及其對外來資訊的開放程度。而且就宣教的重點方向也是先對華人宣教，建立華人教會之後，藉由華人的經濟實力來支援對偏遠地區或土著民族的宣教工作。這一部份我在下一節還會加以敘述。

四、蘇門答臘華人基督教之宣教策略

在蘇門答臘，差會宣教植堂的模式是很原始的：先個人談道，再來若能引其個人改宗，則可成立家庭聚會。有了家庭聚會就可藉由該家庭成員的人際網絡聚集小群體的聚會，待聚會人數固定之後便可以租一個店鋪或房屋，在不懸

³³ 宋尚節是二十世紀二十年代前後中國最有名的佈道家。1939年他二度赴印尼主持奮興佈道聚會，相當程度地增強當地華人信徒的信仰。他的佈道方式是本身組織佈道隊，而且每到一個地方就組織當地佈道隊，設立訓練區，又舉行青年信徒訓練班。因此宋尚節的佈道團並不走教派路線，其所設立的教會多屬於獨立教會，與後來的一些教派教會互動便不多。而這些獨立教會可能可以擴展得很大，如同台灣台北的靈糧堂系統一般，他們所設立的學院也以「訓練佈道人才」為目標。

掛招牌的情形下進行聚會，一直到其符合設立教堂的門檻³⁴之後才申請設堂。之所以會如此，應該是與Decree70 法令有關。不過在信教方面，各級政府倒是保持一貫的宗教自由政策，並沒有立回教為國教。因此在回教國家中，印尼反而是最具宗教自由的一個區域，而信奉基督教的華人，亦不會因此受到太多政治之壓力；同時華人手中之經濟尚屬寬裕，在擴展宣教工作方面不乏財力。

（一）策略與現況

印尼「宣道會」在進行宣教工作上有一個準則：若某地區之內已有 20% 人口歸信基督教，則這處地方無須在福音工作上受外界的援助（羅曼華 1981：158）。依此準則，向蘇門答臘華人宣教的目標則是希望 20% 的華語人士能夠改宗信基督教。不過就現有的比例（2%）來看，似乎要達成 20% 的目標還相當困難。再加上法令限制只能對法定無信仰者傳教，不能強迫要求已有信仰者改宗；而若舉行大型佈道會又可能引起社區中伊斯蘭團體的反彈，所以很難以如新加坡或其他地區一次大型特會就可能數百、甚至上千人改信基督教。也因此，原始的宣教植堂模式可能反而是最安全而有效的。這時候，方法與對象的考量就顯得特別重要了。

在蘇門答臘，「語言」是一個相當重要的宣教考量因素，在文化認同上，語言往往扮演了樞紐的角色。我在前面有提到過，在蘇島有些中小學校長會鼓勵學生與基督教接觸，而且在華人族群中漸漸地對華語有更多的認同與喜好，所以如果能與這些學校結合，華人教會中的信徒可以作為學校中華語教育的師資，適當地將某些基督教價值或故事以語言傳遞的方式植入小孩子心中，那可能對其父母親或祖父母的影響更為深遠。根據在蘇島進行短宣的隊員們分享，許多老一輩的人在他們以簡單的台語歌作為聚會宣教的開場後，眼淚就一直沒有停過，回到家後還會與孫子一起一直唱這些歌，他們不必然真正接受基督教信息，但是他們能認同作為傳達這些信息的語言，這是相當重要的一個環節。

另外，自 1966 年起，蘇哈托政府頒布「宗教教育法」，下令全國公私立學校都要有宗教教育。基督教是政府承認的五大宗教之一，可在各公私立學校開聖經課，所以一些神學院、或基督教大學也開始訓練宗教教育人才，打算進入各公私立學校教導聖經。雖然在蘇門答臘，這種課程似乎還不普遍，但是卻是合法的。因此若學校校長或相關階層同意，這也可以成為一個可以切入的點。

³⁴ 除了印尼政府的設立教堂門檻之外，還有各宗派的門檻，各宗派的設堂要求不一。例如以長老教會為例，會要求要設立一個堂會必須至少有五十戶的信徒家庭才可以。

除了語言、教育之外，另外還有一個重要的策略，就是利用「傳播媒體」。當地的華人由於經濟能力大多在平均線之上，所以大多都有電視或至少收音機。而且在當地是收得到新加坡、馬來西亞甚至某些台灣的節目，而當地華人也程度上常會利用播放華語節目或華文歌曲來進行某些的文化保存工作。所以有些基督徒會介入當地電台的華語節目之中，除了盡量將基督信仰的教訓與華人文化揉合並傳達出來，以收潛移默化之效之外，還會鼓勵當地華人可以盡量收聽或收看來自新加坡或台灣的基督教節目。就正如我之前所說的，華人不太可能會因為信仰的因素來收聽或收看這些節目，但是卻可能會因為「華語」的緣故而接受這些節目。

在印尼這個多種族的國家，就種族民族性來說，華人的確是比較勤奮的，在蘇門答臘也是如此。和一般社會社團機構比較起來，華人教會無論在組織、管理或社會關懷工作上都明顯優於一般機構，而且在某種程度上相當受到當地政府機關的肯定。所以往往地方政府的一些有關管理、經營或領導的訓練課程會委託當地的華人教會來負責執行。這也是一個重要的宣教策略，而且其成效可能更大。因為政府委託辦理，所以來參加的往往都是屬於較高知識水準的菁英份子，這些人受訓之後回到原單位，極可能就擔任相關主管之職，或至少是獨立承辦。這對基督教會宣教有外在與內在的助益：就外在來說，無論是主管或承辦，對於教會有意作一些活動申請或是設堂申請，至少比較不會刁難；就內在來說，若能將一些宗教間的平等對話、或對宣教有利的思想價值轉移到這菁英份子腦中，由菁英份子進行上而下的傳達灌輸，其對於宣教會更大的幫助。

（二）優勢與困難

宣教策略是建立在現實狀況與條件之上，根據文獻資料的整理以及針對參加蘇門答臘短宣隊員之訪談，我約略整理出在蘇門答臘對華人進行宣教的優勢，以及所可能產生的困難。

1. 蘇門答臘宣教的優勢

第一個優勢，就是在蘇門答臘，華人的意識與華人文化議題還幾乎是保留著的。他們都還深受華人傳統文化之薰陶。他們的宗教觀念，包括對神的信念，生死及一般價值觀念都相當定型，並根深蒂固地支配他們的理想、目標與行動。這對於「文化取向的宣教」是有幫助的，因為只要從語言，從文化來切入，很快地可以與他們熟稔。而且，由於蘇島較爪哇島封閉，資訊來源與速度較不

足；加上當地「華人社團」的內聚力弱，「華社」就較難以有效扮演一般海外「華社」有關宗教與傳統習俗解釋者與強制者的角色。所以華人大概知道要遵守傳統，卻不太了解其中的意義，在「認知連結」上產生了空間，這正是對蘇門答臘華人宣教的一個優勢。

第二個優勢，是種族隔閡所產生「連結」的渴望。華人因屬少數民族，故在許多方面的權益未能如其他主要民族般得著保障，導致華人普遍性之不安與焦慮，這大概在印尼所有地區都是一樣的。在蘇島，雖然華人處境不像在爪哇本島一樣的惡劣，但是畢竟也是程度上被孤立的，同樣會產生孤寂與心靈空虛之感。一個人當他感覺到缺乏安全感時，便較能接受另一個人的關心與交流；華人基本上還是希望有類似之血緣、文化與人際組織（如家庭宗族等）之團體進行人際網絡的連結，這也是所有「移民社會」的特色。在「華社」功能不彰的情況下，華人基督教團體便可以有效切入這個空隙。所以在蘇島的宣教上，「個人談道」的成效相當卓著，便是因為這樣的氛圍所致。要一個人之真正願意改宗信別的宗教，一開始幾乎都不是因為他真正了解這個宗教的真理，而往往是因為這個宗教的成員給予了陪伴與支持，滿足了情感的需求所致。

第三個優勢，是華人團體較為勤奮的民族性。這種民族性讓華人的競爭力都較其他民族優越一些，也因此華人在經濟上佔有一定的主導權。同時，就如我之前所言，蘇島當地政府亦肯定華人基督教會在管理、組織、領導與社會服務等領域的長處與貢獻，因此會委託華人教會辦理一些的培訓工作。一般而言，政府機關的肯定具有一種「標籤化」的作用。又，華人的經濟優勢可以作為擴展宣教工作的重要物質基礎，所以許多差會都會先以華人宣教為優先，由於華人重家族、重連結，所以要達到設立教會的門檻較為快速；而一旦教會穩固，便可有效支援向其他民族進行宣教工作了。

第四個優勢，是來自「宗教」的慈善與無私的基本性格。換句話說，如果要重新分配社會資源，「宗教團體」的分配會比一般政府所做的更令人信服。如前所言，華人在蘇門答臘的經濟層面同樣具有相對的優勢，如果沒有將這些分享出來，很容易成為其他族群忌恨的對象，而一般華人若要以自己的名義來進行社會救助工作，也往往不全然被認同；但是若是華人藉由「教會」的形象與機制將資源再分配，使社區其他宗教或種族的民眾都分享這些資源，則比較容易被接受。

2. 在蘇門答臘宣教所會遭遇的困難

華人宣教的困難也有四個。第一個困難其實也來自於傳統文化。我們在提到優勢時，說到華人都深受傳統文化之薰陶。他們的宗教觀念—自力的救贖、他們對神的信念—只信看得見的神祇，他們對於生死及一般價值觀念都相當定型，基督教在他們心目中就是「洋教」，並不屬於華人的；基督教的神觀，對他們來說，似甚狹窄，且其宗教生活亦要求太多時間上之犧牲，故此，許多華人都對基督教不感興趣，亦覺得對其信仰無必要作進一步的了解；他們會願意聽一聽其他華人說甚麼，但是絕不是因為他對這個信仰有興趣，而是因為「華人」與「華語」的緣故。這種心態會導致他們難以真正放開心胸接受另一種價值。

第二個困難來自於無神論的影響。在東南亞，印尼是最先承認中國的東南亞國家（羅曼華 1981：162）。故 1951 年至 1966 年間，90% 華校受無神教育之影響。故在這一段期間接受華文教育者都深受「基督教是文化侵略工具」之教導所產生之錯誤觀念。一些中國人在 1960-1980 年代才移居印尼，他們在程度上都受了相當程度馬克斯無神主義的影響，這些價值觀主導了五、六十歲左右的年齡層，正是華人家庭中之「長輩」，具有程度上之決定能力，這必然會增加宣教的難度。

第三個困難是兩代之間的代溝。自從華文學校於 60 年代中期被取締後，新一代的印尼華裔便接受印尼文教育。在思想形態上，青少年華人與成年華人的傳統思想截然不同，其處事方法亦深受印尼文化影響。這種改變，無疑是有助於印尼政府之統治，但對於華人教會，則帶來許多矛盾與問題，諸如講台上要華印語翻譯或並用，無形中增加講道者的負擔。台下，成年信徒與青年人思想不能溝通，肢體生活難以融洽。長遠看來，接棒人必定是印尼語華裔，但在過渡時期中，要計畫培養另一文化的接班人，就是相當困難的一件事。

第四個困難則與宗教政策有關。印尼政府鼓勵人民歸信宗教，同時強調國人採取主動之原則，希望教會聘用國人擔負宗教領導者之職，負起策劃並推行宗教活動之責。³⁵因此，極不歡迎國外之宗教團體把自己的全盤計畫拿到該國發展。但倘若這邀請是由本土之宗教團體發出，則另當別論。這種政策直接影響宣教士入境之可能性；到目前為止，一切從印尼以外，自行申請入境之宣教士或團體均不批准，以前自行申請獲准在境內工作之宣教士，一律只得最後六

³⁵ 就是 1978 年 8 月，蘇哈托政府頒布的 Decree 70 與 Decree 77 兩項法令內容所強調之要點。

個月之延期。故此，現在首次可獲入境或繼續留居之宣教士都是經由印尼教會發出邀請的。就算是由印尼教會發出邀請，也只能作短期的停留，進行短期宣教。在爪哇由於華人教會以具有相當之基礎，所以在運作與宣教上較不成問題；但是在資源缺乏的蘇門答臘，這樣的政策明顯有礙於蘇島華人的宣教工作。

五、蘇門答臘華人宣教之建議

如果我們追溯這個辭的歷史發展，可以發現「宣教」一詞源自拉丁文 *missio*，嚴格來說並非聖經語言，在 16 世紀以前尚未指涉將基督信息傳給非信徒的意思，只被用在三一神學當中，通常指涉上帝透過基督在聖靈裡向世界展開的創造、護理與救贖行動。一直到 16 世紀，耶穌會創立者依納爵羅耀拉（*Ignatius of Loyola*）首先將 *missio* 用來指涉這種差派教會人士到遠處殖民地建立教堂的權利，又稱這些被差派的人為 *missionary*。但是，就今天的現況來看，今日的宣教問題已經變成是「基督教會是否已經準備好來回應其他宗教的挑戰？」

就我個人對「宣教」的理解：宣教不是傳播，而是詮釋，是一種相互理解與學習的學問。宣教不再是單向的傳播或使人改教的學問，而是在一個共同體中互相學習和成長的學問。以往的宣教團隊進行海外宣教時，往往是直接將自己「所擁有的」帶給那些「沒有的」。在一般的觀念中，「宣教」是為了別人的「好處」，就是宣教者要去「幫助」被宣教者、去「教導」被宣教者、去「給予」被宣教者。在這種過程中，宣教者與被宣教者之間是不平等的，前者好像地位比較高，宣教好像是前者要去施捨或救濟後者，硬要把自己的價值觀套在別人身上，這是一種「宗教殖民」的心態。在這種關係中，被宣教者就是被殖民者，如何可能真正心悅誠服地接納這樣的新信仰呢？

所以，與其提出具體建議，我認為必須先釐清並重建宣教的心態，心態對了，策略方法才有真正的意義。

（一）意識形態上的建議

現在在蘇門答臘進行開荒佈道的教派以長老教會為多。長老教會的神學意識形態相當強調「認同土地」、「認同人民」，這樣的意識型態便會實際地影響長老宗宣教團體的宣教策略。所以像在台灣，英國與加拿大宣教師在進行宣教時，是「宣教」、「醫療」與「教育」並重，同時也鼓勵了長老會信徒「落葉歸根」、「認同本地」的價值建立。

但是，這樣的意識型態在蘇門答臘會遭遇到一些困難。在台灣，因為幾乎所有人都是移民，較少原住民欺侮移民的情形，反而移民掌握了絕大部分資源。所以掌握了權力的移民在「認同本地」上比較沒有問題；但是在印尼不一樣，一直以來，華人都是弱勢——至少在社會地位上是弱勢，所以常常會產生華人被逼迫欺凌的情形。華人教會被燒、華人社區被攻擊往往是司空見慣的事情。舉例來說，石坡島的華人 50 年來不斷受到土著民族和政府的敲詐欺凌，這樣不公義的實際經驗，潛移默化地影響當地華人對土著民族的正常心態，他們是想要認同本地，但是也僅限於「土地」而不及於在此土地的其他人。

所以適合於某地的神學意識，不必然適合於另外一個地方。在長久無法獲得認同的地方，「原鄉」的情感會特別強烈，移民心態會特別旺盛。這樣所產生的行為必然會是：積聚財富、棄絕社會責任、然後遠走高飛。在蘇門答臘的許多城市都有這樣的情形。這是宣教團體在進行宣教工作時必須嚴肅考慮的重要環節：我仍然要以我認為是對的意識型態、口號及策略作為在這個地方宣教的意識主軸嗎？當我認為是對的想法在當地可能造成的後果是負面多於正面時，我是否該進行基本想法的調整呢？

（二）態度上的建議

首先，宣教絕不能是「灌輸」，而是「溝通」；宣教不應是要求對方無條件地接受自己的信仰真理，而是必須先「對話」，嘗試用對方的理解模式來詮釋自己的信仰。既然是對話，宣教者就必須體認自己是處於「意識型態」之中，而且是抱著消解意識型態的誠意與期盼來進行彼此的溝通；同時也必定要承認另一方的人性尊嚴與價值。基督教宣教的一個最容易發生的錯誤，便是直接將對方宗教視為「魔鬼」，交談的對手理所當然成為「魔鬼代言人」。對話者必須體認到自己是忠於信仰而非忠於「體系」，宗教真理的信仰絕不等同於宗教體系的效忠。這些觀念的建立不只是策略上的必須，更是本質上的必然。

當然，和「宗教對話」比較起來，宣教是多了一份「強制性」。但是這份「強制」絕非來自改變別人的自我優越感；而必須是來自對對方無止盡的愛。我看過一個當代宣教神學家David J. Bosch所寫的書《一路上奔走－海外宣教師保羅的省思》（Bosch 2003），其中有一個例子我相當的欣賞：他說宣教並不是有錢叔叔在進行救濟，而是一個乞丐在告訴另一個乞丐哪裡有東西吃。所以我認為，「宣教」是爲了邀請生命的「靈性」，在宣教之中，藉由將自己融入對方的生命中而更加地開展其生命價值，同時也邀請對方進入自己的生命。因爲

「生命」是所有人、所有宗教必然關切的興趣，而且就普遍意義上，也是所有人的共同利益。³⁶這才是最基本的心態。

我在前面有說到以往的宣教團隊進行海外宣教時，往往是直接將自己「所擁有的」帶給那些「沒有的」。而這樣的心態所展現出的態度是「強制的」、不可更改的、絕對的，這樣的宣教團體會極為強調自己的主導權、會極為強調自己計畫之不可取代性，當地教會必須「配合」宣教團體所有的作為與行程。蘇門答臘許多地方教會其實並不歡迎外來的宣教團體，就是因為這樣的原因：我來了、我做了一堆事情、我留下一堆問題、我拍拍屁股走人。事實上，蘇門答臘華人需要什麼，只有蘇門答臘本地華人最清楚。所以真正應該主導的是當地華人教會，而不是外來宣教團體。真正應有的態度是「enjoy them」，主導權在當地教會，宣教應該是一種「支持」——不僅支持對方，也在過程中自我支持。在宣教中，當地既有的宗教組織與外來的宣教團體「彼此宣教」、「互相填補」。畢竟，宣教團體本身也只不過是另一個「乞丐」，只不過先知道可能哪裡有好東西吃而已。

六、結論—台灣長老教會宣教工作之檢討

Bosch 在《一路上奔走》中指出教會當前面對兩大問題：（一）教會與其所提供之普世救恩的世界觀之關係；（二）教會與其他宗教信仰的關係（Bosch 2003：13-38）。而從其他宗教所帶來的挑戰將會比任何意識型態更重要，他認為宗教神學才是宣教神學的內容，並將主導宣教神學的討論，廿一世紀的宗教問題將不再是過去那種「正統/異教」二分法可以一筆帶過的問題，而是需要用心去深刻反省思考的，因為它將對宣教神學帶來極大衝擊，甚至進一步挑戰基督教最核心的教義。

在 Philip Jenkins 的《下一個基督王國》（Jenkins 2003）中，提到了今日基督宗教已經開始向亞洲、非洲與中南美洲轉移，她已經不再只是歐美白人的宗教，隨著經濟、人口與文化的變動，基督教以最純淨的面貌進入了「全球南方」或第三世界。在第三世界中的基督信仰，展現的初的特色是「福音性」—強調傳統價值、注重宣教與救人靈魂的福音神學、「在地性」—將基督福音融入當地的生存文化脈絡之中、「靈恩性」—強調靈異經驗、信心醫治以及「多元性」等。

³⁶ 「生命的邀請」是我對於宣教意義的理解，若有意了解我的陳述脈絡可見拙撰〈宣教主義下的宗教對話〉（蔡維民 2003）。

藉著 Bosch 和 Jenkins 的書，讓我再次反省了今日台灣長老教會的宣教觀。台灣長老教會最近積極與歐、美教會連結，並且積極參加許多的國際宣教會議，同時派遣觀察員與年輕學者參與宣教組織。看起來，似乎對於世界的宣教有參與的誠意，但是我的想法卻不同。首先，台灣參與宣教的地域方向是有問題的。我們若仔細探查長老教會總會的組織，有關「海外宣教」只是二十個委員會中「傳道委員會」的工作項目之一，而且還不是重點工作；總會的方向主要放在「社區宣教」、「客家宣教」、「原住民宣教」等地方，是以台灣的宣教為主。又，就算與國外教會有宣教上的連結，在新一波最需要宣教的地方是第三世界，是東南亞、非洲與中南美洲，我們與歐美國家的教會連結有何意義呢？

當然，有人會說台灣現在基督徒人口比例不到全國人口的 4%，台灣自己都無法有效宣教了，哪管得到國外去呢？但是我們必須記得，當年在 19 世紀台灣承受了加拿大與英國宣教的成果，就以加拿大長老教會為例，當他們在派出宣教士偕叡理（也就是馬偕博士）來台灣時，加拿大教會的教勢與經濟狀況遠不及今日的台灣教會，為什麼他們能派出並支持這麼偉大的宣教師，台灣卻很吝嗇地無法真正派出海外宣教士去幫助真正需要幫助的地區？或者派出精英去參加宣教會議、去學習開會技巧、去累積國際人脈，卻不見長老教會總會真正差派宣教人才進入落後的、不舒適的第三世界地區呢？曾經來台灣宣教的鄧開福牧師就說過：「台灣的教會有時看起來太自私了，總是認為自己的問題最嚴重，自己的需求永遠無法滿足，因此也往往無力去關心普世教會比台灣更缺乏的地方。」

台灣基督長老教會在宣教的議題上似乎有一個盲點。長老教會極為強調斯土斯民，所以幾乎是全力投入社會關懷與政治關懷之中。也因此社會關懷的資源挹注得比宣教事工多得多，這是一種奇怪的神學意識型態。長老教會現在最重要的目標似乎不是宣教，不是邀請更多人來分享「上帝國」的恩典，而是推動「台灣獨立」，似乎把台灣獨立等同於宣教。在國外的許多宣教會議上，台灣的代表也總不忘強調台灣的現況，強調台灣獨立自決的必然性；第一次大家可以認同，但是一直以來若只敘述自己的狀況、自己的需求，卻看不到我們可以為別的國家做的，我們如何讓全世界的教會知道台灣的教會對於世界基督教傳播具有怎樣的地位呢？就算真的台灣獨立了，獨立之後台灣的宗教層面又如何？獨立之後台灣人民的心靈層面又該如何？台灣獨立之後的長老教會對於世界的責任又如何呢？

今日台灣最大的基督教派似乎失去了宣教的動力。神學院都有「宣教學」

的課程，但是重點都在教導「宣教神學」「宣教理論」，卻幾乎不談實際的宣教事工。台灣的神學院神學生們是藉由「基督精兵營」以及後來的「台灣基督精兵協會」的窗口自主地前往馬來西亞、印尼進行短宣體驗；新加坡三一神學院的宣教學，卻是宣教學老師親自帶學生去蘇門答臘進行至少兩週的宣教，其神學教育中對宣教的重視程度不言可知。台灣基督長老教會自詡曾在1940-1960年代成為亞洲宣教的奇蹟，³⁷新的奇蹟在哪裡？按照Jenkins所言，新的基督王國重視宣教救人靈魂的福音神學，台灣是不是也該再一次檢討自己的宣教神學，在強調「上帝國」宣教時能夠不忘記其中的神聖向度，追求「社會公義」與「領人歸信」的有效平衡。

參考書目

Cribb, Robert & Colin Brown

1997 《印尼當代史》(蔡百銓譯)。台北：國立編譯館。

Glover, Robert H.

1966 《普世傳道事工之進展(上)》(蕭維元譯)。香港：浸信會出版部。

Heri Akhmadi

2002 〈印尼的族群衝突與建國〉。發表於「南島民族領袖會議」，12月9-10日，台北：行政院原住民族委員會。全文可見網址：<http://www.come2meet.com/austronesian/PDF/S1-3C.pdf>

古梓龍

1978 《戰後印尼對華僑政策之研究》。台北：國立政治大學東亞研究所碩士論文。

李玲

1980 〈華人移民印尼考略〉。《地平線》，9：46-51。

李勤

1998 〈伊斯蘭教在東南亞海島地區傳播與發展的特點〉。《雲南師範大學學報》，30(6)：102-106。

金榮勇

1991 〈經濟發展理論之應用－印尼個案研究〉。《問題與研究》，30(8)：72-85。

³⁷ 包含了「倍加運動」以及「山地宣教運動」所成就人數與教會數的倍增。

祝家華

2000 〈東南亞回教與新政治〉。《亞洲周刊》，14（28）：46-49。

區鉅龍

1998 〈印尼班查西拉意識型態的理論與實踐〉。《問題與研究》，37（3）：45-54。

張祖寬

1980 《印尼華人同化問題之研究》。台北：文化大學民族學研究所碩士論文。

陳鴻瑜

1995 〈印尼的軍人與政治變遷〉。《東亞季刊》，26（4）：23-41。

博許（David J. Bosch）

2003 《一路上奔走—海外宣教師保羅的省思》（林鴻信譯）。台北：禮記出版。

游謙

1999a 〈印尼宗教衝突的歷史背景〉。《歷史月刊》，137：76-84。

1999b 〈印尼宗教衝突溯源〉。《東南亞區域研究通訊》，8：109-135。

1999c 〈伊斯蘭與基督教之基要派的動員—以印尼的伊斯蘭為例〉。《當代》，145：40-45。

渡邊信夫

2002 《亞洲宣教史》（蘇慶輝譯）。台北：永望文化事業。

楊聰榮

2000 〈印度尼西亞新秩序後期暴動的當代史：研究構想與暴動事件分類的提出〉。《東南亞區域研究通訊》，11：139-168。

詹金斯（P. Jenkins）

2003 《下一個基督王國》（梁永安譯）。台北：立緒文化事業公司。

趙匡為編

1997 《世界各主要國家的政教關係》。北京：宗教文化出版社。

劉孝民

1978 《印尼華人社會的經濟與教育之研究》。台北：文化大學民族與華僑研究所碩士論文。

蔡維民

2003 〈宣教主義下的宗教對話〉。《世界宗教研究》，創刊號。

鄭瑞明

2000 〈從歷史角度看印尼亞齊獨立運動〉。《歷史月刊》，146：65-72。

謝大立、冬鴻恩、謝怡雯、蔡淑慧

2003 《跨越邊界—來自蘇門達臘的呼聲》。台北：道聲出版社。

鍾運榮

2001 〈試論荷蘭殖民統治對印尼現代政治發展的影響〉。《東南亞研究》，2：19-24。

薩德賽 (D. R. SarDesai)

2001 《東南亞史》(蔡百銓譯)。台北：麥田出版。

羅曼華編

1981 《華人教會手冊》。香港：世界華人福音事工聯絡中心。

AP

1998 *Rioters Attack House Used for Christian Worship in Indonesia.* October 29.

Asiaweek

1999 *Politics and Religion: Three Muslim Leaders Make Their Cases.* Jan. 29.

Chauvel, Richard.

1990 *Nationalists, Soldiers and Separatists: the Ambonese Islands from Colonialism to Revolt, 1880-1950.* Leiden: KITLV Press.

Ellen, Roy F.

1983 *Social Theory, Ethnography and the Understanding of Practical Islam.* In *Islam in South-East Asia*, ed. M.B. Hooker, pp. 50-91. Leiden: E. J. Brill.

Fox, James J.

1987 *Southeast Religions: Insular Cultures.* In *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan.

Johns, Anthony. H.

- 1987 Islam and Cultural Pluralism. In *Islam in Asia: Religion, Politics, and Society*, ed. John L. Esposito, pp. 202-229. New York: Oxford University press.

Kim, Hyung-Jun

- 1998 Unto You Your Religion and Unto Me My Religion: Muslim-Christian Relations in a Javanese Village. *Sojourn* 13(1): 62-85.

Liao, David C., ed.

- 1979 *World Christianity: Eastern Asia* (Vol. 2). Monrovia, CA: Missions Advanced Research and Communication Center.

Marsden, George M.

- 1987 Evangelical and Fundamental Christianity. In *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan.

Neill, Stephen C.

- 1987 Christianity in Asia. In *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan.

Noer, Deliar

- 1980 Islam as a Political Force in Indonesia. In *Indonesia: Australian Perspectives* (Vol. 3), ed. James J. Fox, pp. 633-648. Canberra: Research School of Pacific Studies, Australian National University.
- 1985 The Development and Nature of the Modernist Movement in Indonesia. In *Readings on Islam in Southeast Asia*, comp. Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique and Yasmin Hussain. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Patai, Raphael

- 1987 Folk Islam. In *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan.

Setiabudi, Natan

- 1999 *The Unification of the GKI 1926-1997: Process and Meaning*.
<http://www.gki.or.id/forrec.htm>

Shihab, Alwi

- 1994 *The Muhammadiyah Movement and Its Controversy with Christian Mission In Indonesia*. Ph. D. Dissertation, Temple University.

Santoso, Iman

1996 The Church In Indonesia. In *Church In Asia Today*, ed. Saphir Athyal. Singapore: ACWE Press.

Stackhouse, Max L.

1987 Missionary Activity. In *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan.

Vreeland, Nena

1975 *Area Handbook for Indonesia*. Washington: U.S. Govt.

Willis, Avery T.

1977 *Indonesian Revival: Why Two Millions Came to Christ*. Calif.: William Carey Library.