

相遇

相处

砂华卫理公会设教百周年研讨会



相遇

相处

砂华卫理公会设教百周年研讨会

相遇 · 相处 (砂华卫理公会设教百周年研讨会)

(砂拉越卫理设教百周年纪念丛书10)

- 总编辑 : 黄孟礼
- 编辑 : 卢诗茵
- 封面设计 : 黄小天
- 出版 : 马来西亚基督教卫理公会
砂拉越华人年议会文字事业部、历史文献部
Board of Christian Literature, Board of Archives and History
Sarawak Chinese Annual Conference,
The Methodist Church in Malaysia.
No. 8, Ground Floor, Lorong 1, Jalan Tuanku Osman,
96000 Sibu, Sarawak, East Malaysia.
Tel:084-333021 Fax:084-345650
E-mail: scacmm @streamyx.com
网址(Website): www.sarawakmethodist.org
- 发行 : 卫理福音书局
18, Island Road, 96000 Sibu, Sarawak, Malaysia.
Tel: 084-330649, 314806
- 承印 : 慕娘印务有限公司
Tel:084-330211,084-339066
- 初版 : 2002年11月(2,000本)
- 初版二刷 : 2006年1月(1,000本)
- 售价 : RM11.00
- 国际书号 : 983-2136-29-6

本书如有缺页、破损、装订错误,请寄回更换。



全体讲员与回应讲员合影。



全体讲员及参加者合影。



研讨会进行时影。



会众发问时影。

目 录

砂拉越华人卫理公会设教百周年研讨会时间节目表	G
开幕勉语：打开一个宝贝的盒子	——陈泽崇 01
一、卫理宗对砂拉越社会、经济与政治发展的影响	——黄孟祚 05
回应：卫理宗，继续挺进！	——黄家源 24
二、富雅各与拉让江盆地的发展	——朱敏华 33
回应	——黄敬胜 38
三、西教士对砂拉越多元文化的影响	——姚炳华 41
回应	——林忠锦 63
四、对砂华卫理公会在马来西亚成立之后（一九六三年—一九八八年）的身份追寻之历史探问	——廖玉强 67
回应	——许光福 86
五、信仰与文化之间：砂拉越卫理公会对华人社群宣教的文化挑战	——蔡增聪 87
回应	——邱和平 99
六、社团领袖与教会领袖角色的整合	——钱进逸 107
回应	——黄孟礼 119
总结评论	——苏慈安 127

附录



砂拉越华人卫理公会 设教百周年研讨会

时 间 表

主办：砂拉越卫理公会华人年议会
历史文献部与文字事业部

宗旨：透过探讨砂华卫理公会
在信仰和文化上的定位和角色，
以贯彻在今日社会中的光盐作用。

主题：相遇 · 相處

时间：17/11/2001 (8:00am - 5:00pm)

地点：诗巫卫理神学院

时 间	节 目	主讲	回应 / 主持
8:00-8:05am	筹委会主席致词	黄家源	
8:05-8:20am	开幕勉语与宣布	陈泽崇	
8:20-8:30am	摄影		
8:30-9:30am	一、卫理宗对砂拉越社会、经济与政治发展的影响	黄孟祚	黄家源 刘恭惠
9:30-10:00am	茶点		
10:00-11:00am	二、富雅各与拉让江盆地的发展	朱敏华	黄敬胜 林履星
11:00-12:00nn	三、西教士对砂拉越多元文化的影响	姚炳华	林忠锦 刘恭惠
12:00-1:00pm	午餐		
1:00-2:00pm	四、对砂华卫理公会在马来西亚成立后(1963-1988)的身份追寻之历史探问	廖玉强	许光福 黄敬胜
2:00-3:00pm	五、信仰与文化之间：砂拉越卫理公会对华人社群宣教的文化挑战	蔡增聪	邱和平 陈康胜
3:00-3:30pm	茶点		
3:30-4:30pm	六、社团领袖与教会领袖角色的整合	钱进逸	黄孟礼 陈康胜
4:30-4:45pm	总结评论	苏慈安	(公开回应) 池金代
4:45-5:00pm	闭幕勉语与祝福	朱新进	

砂华卫理公会与今日社会 相遇相处踏出第一步

由砂拉越华人卫理公会历史文献部与文字事业部联合举办的百周年历史研讨会成功的于二〇〇一年十一月十七日假诗巫卫理神院举行。这次主题是《相遇·相处》，希望透过探讨砂华卫理公会在信仰和文化上的定位和角色，以贯彻在今日社会中的光盐作用。全部有约一百十名来自州内各地代表出席，大会邀请六位讲员与六位回应员提呈他们的工作论文。这次讲题与讲员如下：

一、卫理宗对砂拉越社会经济与政治发展的影响（黄孟祚），回应：黄家源。

二、富雅各与拉让江盆地的发展（朱敏华），回应：黄敬胜。

三、西教士对砂拉越多元文化的影响（姚炳华），回应：林忠锦。

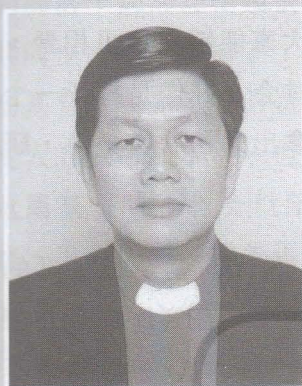
四、对砂华卫理公会在马来西亚成立后（1963-1988）的身份追寻之历史探问（廖玉强），回应：许光福。

五、信仰与文化之间：砂拉越卫理公会对华人社群宣教的文化挑战（蔡增聪），回应：邱和平。

六、社团领袖与教会领袖角色的整合（钱进逸），回应：黄孟礼。

无月





開幕勉語：會長陳澤崇牧師

· 现为马来西亚基督教卫理公会
砂拉越华人年议会会长。

打開一個寶貝的盒子

这是一个好难得的日子，大家能够在这里相聚，参加这个历史性的研讨会。这研讨会正好像是打开一个宝贝的盒子，将其中宝贝的东西拿出来，欣赏一番，研究一番，讨论一下。

在农业之社会中，一家三、四代同堂是很平常的事。在农忙之余，全家十几二十人围聚在客厅或天井旁谈天说地，好是快乐、温馨；若是有族人、亲戚到访更是乐也融融。家人相聚，回顾过去之岁月、追寻家族的历史、看看彼此之容貌、讲讲祖先生平事迹和根源，就更加认识自己的身份和所承受的遗产。在讲述的过程中，有时非常兴奋、得意、温馨；有时满脸阴沉，听的人也跟著得意快乐和心酸流泪。因为有成功光辉之时刻，亦有失败不光荣之经历。家族的历史是如此，社会、国家之历史也是如此，兴衰不断之交接，光辉和阴暗也不断地在交接。

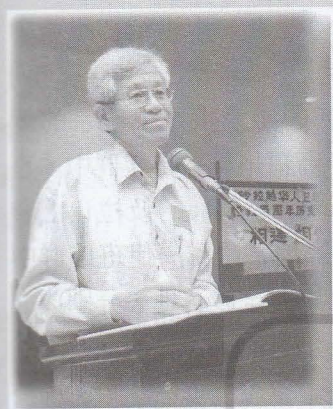
人类的历史就是由成功和失败，良善和罪恶编织而成的。我们很容易引用历史来说明人类的文明进步、知识之发展、科技之成就、物质生活连绵不断之改善；亦可以引用历史说明人类本性的难以改变。明知战争会带来痛苦和伤害，是难以估计的，但是世界哪一时代，哪一国没有战争？大战、小战、冷战、热战不断发生；明知欺骗、贪污、卖娼是不合法的，这边根除，那边又生；这种社会上犯罪之现象到处都存在，说明了人性是

改变不了的。不过历史告诉我们，凡是福音所到的地方，罪恶案件减少了，甚至消灭了。两个本来世代为仇的部落，常常互相残杀，但在信主耶稣之后，他们能够共同坐在一个屋檐下，一起敬拜上帝，一同领受圣餐，在基督里成为了兄弟姐妹。历史证明基督的能力可以改变人的生命和本性。但是教会的历史亦可证明，当教会远离基督时，教会就陷入黑暗，中世纪的教会就是如此。世界历史同样告诉我们，当社会、国家离弃真理、法律、公义、公平时，那国就跌进黑暗、腐败，最终灭亡。所以历史叫人乐观，亦令人悲伤。但是基督教对历史的看法是，历史是一条直线，指向永恒，最终是光明的。

砂拉越卫理公会一百年之历史，究竟令人心喜抑或是心忧，或是喜忧参半，今日打开了这盒子，十二位的讲员与回应员将其真面目呈献给大家。但，这在乎你自己如何的去看它。



人类的历史就是由成功和失败、良善和罪恶编织而成的。我们很容易引用历史来说明人类的文明进步、知识之发展、科技之成就、物质生活连续不断之改善，亦可以引用历史说明人类本性的难以改变。明知战争会带来痛苦和伤害，是难以估计的，但是世界哪一时代、哪一地区没有战争？大战、小战、冷战、热战不断发生，明争暗斗、勾心斗角、阴谋、暗杀是不合法的，这尚且犹疑，那边又有多少罪恶的勾当？上帝之诅咒无处不在，说明了人是



衛理宗對砂拉越社會、經濟與政治發展的影響

主 講 人 簡 介：黃 孟 祚

• 1950年出生于砂拉越诗巫拉让江下游廿四甲坡，幼年受洗礼于卫理公会道源堂，乃第三代基督徒。

• 1971年获诗巫卫理神学院道学士(B.Th.)*。

• 1978年获新加坡三一神学院教牧硕士(M.Min.)。又于1999年考取英国伦敦大学环境管理硕士学位(M.Sc)。

• 曾任砂华人卫理公会传道，青年干事与牧师共八年。后从事非政府组织之社会工作，尤关注原住民的福利与权益。

• 著有《顾全大地——生态与信仰思考》及《迈向永续农耕》。

* B.Th.前译为道学士，现在称为神学士。

基督教卫理宗 (Methodism) 是在二十世纪初跟著中国南方福建省福州籍 (一九〇一年) 及兴化籍 (一九一二年) 的移民, 而进入砂拉越¹。在最初的半个世纪卫理宗的传播, 只局限在拉让江诗巫下游之华裔福州与兴化族群中, 直到二战前后才在诗巫巴湾亚山 (Bawang Assan) 及拉让上游加帛、南雅慕庄 (Nanga Mujong) 等地之达雅—伊班族群中积极推广。到了廿世纪末卫理宗已遍布全砂各地, 分别成立华人年议会与伊班年议会。

华人卫理公会自廿世纪五、六十年代以来向全州各地城镇的扩展, 除了古晋客家村及发富港的广宁村 (宣教努力) 之外, 都是由於拉让江流域福州籍与兴化籍卫理会友移居各地的后果 (牧养工作)。间中虽有其他籍贯或族群的人士加入, 但毕竟是少数。

伊班卫理公会的活动也多集中於拉让流域及一部份民都鲁省的河道流域。而一些在城市如古晋与美里的伊班教会也都是应牧养移民而设立的。

一百年来卫理宗信仰及其工作与所携带的各种“文明”, 对砂拉越历史的贡献 (及冲击), 是显而易见。本文试图从社会、经济与政治的发展角度, 来探讨及评估卫理宗的影响。

(一) 清教徒精神的伸延

美国卫理宗 (Methodist Episcopal Mission, 简称 MEM 或美以美) 于一八四七年鸦片争战后, 往中国福州传教。本著其创始人卫斯理·约翰 (John Wesley) “以世界为牧场”的宣教与社会改革之热诚, 将基督教的福音与服务带给福州等籍贯的人士。他们在福州及兴化等地建立教会, 开设诊疗

所、戒烟馆及兴办学校，推行文字宣道，又引进西方新科技（米较、汽船），初步敲定了卫理宗在华人社会（中国）影响力的基础。

清末在义和团动乱及政治改革风声中，中国南方省份在人民面对社会不安与经济的困境。福州闽清县的爱国志士及维新运动忠坚份子—黄乃裳倡议移民婆罗洲的砂拉越。黄君藉福州卫理宗牧师的协助，先后召募三批一千余名福州移民到新珠山与王士来，其中三份之二为卫理宗信徒。

黄乃裳及中国福州卫理宗的努力，显然反映了始自英国的清教徒（Puritan）精神。那就是十七世纪初英国改革宗（Protestant）在面对宗教压迫下，信徒向往新世界；一个可以自由过生活的“乐土”。如同旧约圣经时代的以色列人要走出被奴役的埃及，前往耶和华应许流奶与蜜的迦南美地。他们充满新生活的憧憬，负载开垦的毅力，和坚定的信仰。其历史代表性的事件，往往追溯一六二〇年布莱满（Plymouth）起程前往北美洲的五月花号（Mayflower）航行。

北美洲对英国清教徒来说是逃避国教（圣公会）迫害的旷野（Wilderness）；陌生的新大陆也比同耶稣受魔鬼试探的旷野。那些被称为“荒蛮”的未开发之地被视为上帝赐予的挑战（祝福），等待他们去“征服”与“调驯”。在北美“沃土”上植根发扬光大的卫理宗，显然充份地发挥了清教徒的勤奋、冒险、开明、进步的格性。²

我们不难发现诗巫福州及兴化卫理宗移民，他们在砂拉越的土地上，同样地将清教徒的精神发挥得淋漓尽致。黄乃裳宣扬砂拉越为“应许之地”（Kiu, 1997, P.51），富雅各被誉为“摩西”（Fong, 1994, P.81）。我们在追述垦场历史时都不断重覆“披荆斩棘”、“克苦耐劳”的先贤事迹。在砂

拉越的经济发展史上绝不能略掉卫理宗，尤其是福州移民的贡献。从初期的农业尤其是橡胶种植、商业活动到较后的木材工业、银行业和新进的造船业等发展都可与清教徒精神上连线。

李麦可(Michael Leigh)教授称：「福州人能在敌意的环境中，发奋图强，发挥自身的优点。」(Leight, 1988)我们也许可争议说那是福州人原本持有的特点，乃族群精神的发挥。然而不可否认的是福州人移民至砂拉越初期，卫理公会就是个现成的组织。显然清教徒精神与福州人精神配搭得良好(Liong, 2000, P.366)，而且产生深远的影响。诚如台湾历史家所言：「……正因大多数人素质优良，在定期的礼拜活动中，普受教义的沐化与祈祷的感召，使农工在艰困的环境条件下，益增逆来顺受的勇气，尽可能的发挥出最大的劳动力源。亦因宗教的信仰与力量，益助於群众情绪的稳定性与内聚性(Internalization)。」「(黄建淳，1999, P.273)「不过当福州人的生活日渐富裕之后，他们也就不再将教会当作社会结构的唯一支柱了。他们开始通过其他形式来促进与补充他们的社交活动。」(周丹尼，1990, P.158)一个很显著的例子就是在马来西亚新经济政策发展中福州商人与土著的合作模式。(Leigh, 1988)

跟随移民而来的还有商业精神，除了黄乃裳本身的经营的垦务公司之外，还有由四名福州人(陈文畴、陈长惠、朱邦镇与郑超廷)所组成的福隆公司，来应付初期垦殖民的需要。福隆公司跟卫理公会关系密切，其中一名股东陈长惠是位牧师。

垦殖首数十年间，许多首创的商业活动，都是卫理宗信徒所开设的。例如进口商(华源公司、华光公司)、汇兑银

业（福聚和公司、豫丰汇兑庄）及印刷出版社（华英印务）等都是由当时卫理宗领袖如刘家洙、黄景和、林开臻等所领导经营。无疑的这个附著清教徒精神而来的生意头脑（Industrious mind），在早期的垦殖民中就已滋长。

按政府统计，诗巫在福州垦场十余年之久在一九一九年出口量较一九〇三年增加了 500%，而入口量则增加 500%（达二百四十八万元）。葛惠良牧师（Frank T. Cartwright）称：「这只是基督徒宣教士所服事的人群在农业及小型工业的成就……一项有价值的副产品。」（葛惠良，1993, P. 131）第三任拉者维纳布律克在一九三五年致函光远社（当时诗巫福州人的最重要社团）称：「福州人者，砂拉越之家产业也（Foochows are assets of the state of Sarawak）。」（林守駟，诗巫垦场 50 周年纪念，P.45）可见这种富有经商头脑的卫理宗垦殖民，对当时的经济贡献巨大。

清教徒的道德修养，尤其是禁赌博、禁鸦片烟，以及敬老尊贤，追求伦理，从移民初期开始就创立了良好社会风范的基础。新福州垦场让人看到一个“新面貌”的华族社群。「他们摆脱早期华民吃喝嫖赌的恶习，同时改变了西方人眼里一直存在的丑陋中国人的形象。」（吴崇海，1993, P. 113）对于拉者政府来说，「他们的锄头总比那支烟枪对国家更有利益……。」（吴学海引砂宪报 SG, June 1, 1901）。

这种个人道德的持守反过来又对社会进步与经济发展产生果效。许多卫理宗信徒在百年的历史中都扮演领导社会与开拓国家经济的要角，并从诗巫扩展到全州各地。自二战以来，大量移居到美里、古晋、民都鲁、加帛、成邦江、林梦、木胶、马鲁帝等地建立的“乐土”，表现了流动性

(Mobility)的特征。(林宜慧, 1999, P.190) 不过, 从现代环保的角度来看, 清教徒精神的伸延也造成许多负面的冲击, 如森林的消失、水源与空气的污染等都是由於自然资源的失衡开发所致。还有原住民社群被边缘化的社会冲击, 也与视自然资源(旷野)为上帝“祝福”有关。

下列一段引言可很恰当地来说明, 清教徒精神的极度发展: “.....if we set too high a stock on wilderness, too many other corners of the earth become less than natural, too many other people become less than human, thereby giving us perission not to care much about their suffering or their fate.” (Cronon 1995) (cited in zerner, Charles, ed, 2000, People, Plant and Justice P.289)

译文:「.....若我们过份高估荒原(旷野)的经济价值, 地球许多其他的角落必不再自然, 更多人就不再享有人性应有的尊严, 因而容许我们忽略他们的受苦与不顾他们的命运。」

(二) 卫理宗的联系与影响力

黄乃裳通过卫理公会来召集垦殖民, 例如古田的陈长惠是黄的好友。陈在古田卫理教会中任牧师很受尊敬。当时在面对经济困难及政治动荡之际, 许多福州人听到有关下南洋的号召时, 心里充满矛盾; 一方面视此为良机, 另一方面又对陌生的南洋感到害怕。教会给予了他们一定的保证和信心, 首三批前来砂拉越的垦殖民, 在星洲转站时又获得当地卫理教会的接待。尤其是次批停留在星洲时被告为“卖猪仔”而引起恐慌时, 卫理宗牧师挺身而出以释虑疑, 并特派林称美牧师随伴前来诗巫。

相似的招工情况也发生在兴化卫理宗信徒中，并特由美宣教士蒲鲁士先行来砂考察，后由陈秉忠（牧师）率领首批一百零一人于一九一二年抵达新珠山附近开始兴化垦场。这种卫理宗的关系（Methodist Connection）对砂拉越的社会与经济的影响是非常巨大的。

诗巫福州垦场第三年，美国即派遣富雅各为宣教士来牧养。富雅各满有宗教的热诚与爱心。他的宣教工作，「包括了人生的各方面，就如宗教、教育、政治、医药、移民、城市设计、道路建设、机械、轮船等……。」（葛惠良，1993，P.127）无疑的，富雅各所传的福音带著美国文明。林治平指富雅各在诗巫福州垦场的历史中，或为最具开创影响力的一个人。他特别强调富雅各是第一人引进各项科技（脚车、米较机器、发电机、制冰机、汽船、锯木园锯等）（林治平，1995，P.313）。当然在发展的程序中，这些科技若不是由富雅各引进，仍然会在诗巫受广泛应用，只是时间可能要推迟。然而，无疑的这样多元化科技的引进，为福州垦殖民提供了更佳的经济保障。否则，若单靠树胶，一旦树胶价暴跌，则垦殖民的经济亦将随之崩溃。如早期广东垦场受胡椒价格狂跌波及而垦务一蹶不振（林宜慧，1999，P.195）。很明显地，富雅各是通过卫理宗的关系将有关科技引进，例如获得宾州卫理宗会友客兰夫人（Mrs Sarah B. Cochran）赠送米较机（林治平，1995，P.314），以及他的好友玛斯兰（C.W.Masland）赠送木锯（葛惠良，1993，P.126）。套用今日的用词，我们可以说富雅各在百年前就开始领导砂拉越走向全球化的路径，特别为福州人带来进步与发展。林治平评富雅各引进的科技，使诗巫逐渐摆脱丛林“蛮荒”生活与生产方式，迈入新现代化的生活方式中（林治平，1997，P.314）。按历史记载，首三年垦殖民种稻不

得法，其中客观的因素乃由于港主黄乃裳是一名书生，思想趋于保守，缺乏异地农作的实务经验（林宜慧，1999，P. 93），垦殖民只好在摸索中尝试。富雅各毕竟是受西方教育与文明熏陶的人，当垦场面临重大经济危机的时刻，他得林文庆博士（黄乃裳女婿）之助，在英国农业部询得有关橡胶的知识（实际上这是现在所谓的K-economy），又藉星加坡及马来西亚卫理宗的联系于一九〇四年购得橡胶种籽，由黄景和与郭友竹二君先行试种。一九一一年黄景和首次收成九斤的胶汁，卖得高价令他无法把所有的钱币拿回家（Coole, 1966, P.28）。橡胶为摇钱树之说因而传开，垦民乃信心大增，这是诗巫福州人乃首尝市场经济的甜果。不过也带来了一些负面的冲击，例如忽略了粮食的生产。当胶价高达每担七百元（叻币）时，一片生胶就可换回一包（三十干筒）的白米（六元五角），种稻自然就不再有吸引力（黄乃裳与拉者的合约原是要福州移民生产稻米）。当一九二三年胶价回升时，只得从林梦运来白米（周丹尼，1990，引政府宪报，1.5.1924）。

橡胶市场全球化的效应，诱使垦殖民大量开发土地。但由于涉及原住民习俗土地而频频发生土地纠纷，甚至冲突的事件。在一九二四年及一九二五年胶价高涨时，政府为了赶应市场加速生产，在土地未测量前，就发出了“占用证”给有意开发土地的福州人，并特别开放民那丹支流。许多当地原住民的休耕地（Temuda）和果树也遭开辟与砍伐。富雅各形容民那丹的开垦热潮说：「我们（福州垦殖民）蜂拥而至，这使到砂拉越出现了一种新的情况。大家争先恐后砍伐树木，好像有风暴卷过森林。政府从来未有这种经验，我自己也没有心里准备。……看来有必要制止人们大肆砍伐树

木。就在那么短的时间里.....人们种下了五十万株橡胶树。」(周丹尼 1990, P.149, 引 1926 年 34 届新加坡卫理教会会议记录)

一九二五年在麻罗(Mador)发生了流血冲突事件, 政府开始限制华人占用原住民的土地。可是树胶热潮开启了福州人的土地“胃口”, 而直至今日福州人经营的土地发展工业(如棕油园坵)仍经常涉及纠纷, 以及偶尔造成流血事件。例如一九九九年, 在乌鲁尼亚Busang及 Bali长屋与一家园丘公司的冲突。

今日卫理宗信徒能够在木材工业上大展拳脚与垦场时期圆木锯的引进大有关系。富雅各这位不寻常的传教士, 以弄脏自己的手来松弛自己, 把机器发动(葛惠良 P.132)。最早于一九一八年创立的利华板厂, 开创了现代木材工业的先锋。然而, 机器提高了生产力, 加速了伐木工业的脚步, 当然也造成或更多森林的消失, 令再生跟不上砍伐。其对生态环境与社会的负面冲击自不在话下。砂卫理宗信徒的伐木业在最近二、三十年中, 还伸延到世界各地。(参看 High Stakes, 1998) 这固然带来了经济的效益, 可是目前的伐木方式与速度显然是不能持续的。(参看 ITTC, 1990) 清教徒的精神看似走过了头。

诗巫造船业累积的经营在全国居一个良好的地位(Raja Rasiah, 1999, P.2), 也是砂州政府有意看重发展的一项工业。这固然有关河流地理环境的促使, 然而, 富雅各引进的汽船, 为福州信徒开拓航运业的良机。葛惠良写道:「到了一九三五年拉让江上轮船的数目, 已比河中的鳄鱼更多了。」(葛惠良, 1993, P.126) 而诗巫快艇工业的成就可说是世界之前导者, 到了九十年代后期, 诗巫造船厂已逾四

十家(林宜慧, 1999, P.99)。今后诗巫及拉让江下游的经济在很大的程度下, 须依赖造船业带动(木材业已是近黄昏的工业了)。

卫理宗的联系对砂拉越的伊班族群也有重大的影响。福州籍传道人以及早期受差派的西方宣教士只注重福州人的事工。虽然自富雅各开始就曾尝试过向伊班人传教, 但却没什么进展。好像 Charles Davis 宣教士于一九一二年在木桂兰设立小学(Liong, 2000, P.412-413), 并招收伊班儿童入学。於一九四〇年在加帛设立男童寄宿学校, 却因日本入侵而告停顿。(Coole, 1966, P.12)这跟拉者政府分而治之的政治手段有一定的关系。宣教士易钦思认为拉者所持族群中心(Ethnocentric)的政策, 造成了不同文化背景社体的误解。(Hipkins, 1971, P.142)到了二战之后, 卫理宗才较积极地在加帛、南雅慕庄、巴湾亚山等地展开工作。最早的宣教士是派自苏门答腊的孟莫拉牧师(Lucius Mamora)。后来有转派自马来亚的美国宣教士宝辅民牧师(Burr Baughman)及其他来自美国、印度、菲律宾、泰国和台湾长老会的宣教士。

卫理宗在伊班族群中成功地吸引了一些酋长的加入, 其中闻名的有前砂州伊班领袖朱加(Jugah)等。(林开臻, 1965, P.16)对于朱加来说, 与基督教的联系是非常有意义的。他说:「教会就像一把大伞遮盖著伊班与砂拉越其他的族群。若我们不是聚合在这伞下, 恐怕我们还在彼此残杀。」(Sutlive 1992a, P.187)这里, 基督教的果效与拉者政府引进基督的原意相符。

一些伊班人二战后, 为了避免受嫌曾与日本人合作, 他们认为信奉基督教可获政府的信任, 因为英国人是基督徒。(Sutlive, 1997, P.187)又有许多伊班信徒认为加入基督教可

获得各种的帮助，如向城镇相熟人借钱、可以到医院去取得那更有效的医药、儿女可到教会学校接受教育并获得助学金、又可以找到就业的机会。

伊班人充满著学习新事物的好奇心。传统的“上路”(Bejalai指到外阜去打工与学习以增见识)及稍后的收音机和跟外界人的接触，使他们与世界其他社会文明交往，基督教或为另一个通向世界的管道。

跟华族相比，原住民的经商经历是少得很。然而由于卫理宗的联系，也让一些伊班族群掌握经商的知识。在诗巫最为成功的要算是 Messrs. Unchat Chok & Bangau。公司以二人的名字为名，前者父亲是福州卫理宗信徒黄景和的好友(Sutlive, 1992b, P.55)；后者是卫理宗信徒，他的父亲拒绝将树胶砍掉来种稻米。因而传有“树胶吃米”的故事。

从文化的角度来看，基督教(尤其是不能容纳传统信仰者)对原住民的文化造成了许多破坏。卫理宗对原住民信徒的习俗持较中庸的立场。好些伊班信徒仍然容许进行传统的宗教(文化)仪式。例如加帛基督医院的陈立侨医生与蒲鲁士医生(Harold Brewster)持宽容的态度，容许原住民传统医师为住院的病人解除“病魔”。他们认为病人的传统文化可与现代医学相容并蓄，「不必视之为一双脏鞋，将它留在医院的门外。」(Fong, 1992 P.186-187)然而，今日年轻一代的原住民信徒，已逐渐放弃了传统文化，包括社体精神的消失。自然这是随著基督教而来的西方现代文明冲突的后果(Howes, 1960, P.488-495)。

初期拉者政府邀请基督教宣教士来砂拉越原住民中工作的一个主要动机是要“驯化”原住民的悍性(Ooi, 1991, P. 285)。一百五十多年来砂各族原住民的确是受到基督教的陶

教，消除猎人头的风俗。不过评论家则认为在“驯化”的过程中却同时卸除了原住民的武装（自卫力），而令彼等的权益不断被削弱。在今日廿一世纪的发展步伐中，许多原住民社群的权益被牺牲，并失去土地。

（三）卫理宗事业的冲击

卫理宗于一八六二年就在福州创办出版社（刘子政，2000，P.119）。黄乃裳在中国曾积极于社会改革，又著重文字与出版事业，例如圣经翻译（福州语）、办书院、撰主日学课本、办《殉山使者》月报及创《福报》、参加反清革命等活动（黄孟礼，1997，引张冠群，1992，黄乃裳传）。来砂前又在星洲主笔《日新报》（刘子政，1979，P.5）。这种通过文字来教育人民的传统很快就在新福州垦殖民中继续推行。其中有林开臻等极为注重提倡书报阅读（启明书报社）以及于一九二二年开设印务局（林开臻，1965，P.4）。较后有刘子钦等于一九三九年发行《新闻日刊》、《华侨日报》、《大同日报》、《侨声日报等》。（刘子钦1951，P.79）

这些早期报章虽非直接由卫理教会创设，但其中大多数创办人皆为卫理宗信徒。他们为砂拉越诗巫省的报业与出版奠定了重要的基础。在砂历史中扮演著一个重要的资讯管道，将本地华族社会与世界联系起来。中国抗日时期在砂华族中民族主义(Nationalism)的兴起，以及二战后的砂州华族左倾政治思想和现今民主人权思潮的兴起，都可说是报刊及出版事业所促。

卫理宗在砂拉越所推行的教育事业，同样的是按美国宣教士在中国进行传教工作的模式，而加以延续。卫理宗在砂

办学的动机与其他基督教宗派如圣公会，天主教相似，皆旨在宣扬基督教的价值与德行，而最终的目的是要赢得学生的皈依基督(Ooi Keat Gin, 1991, P.289)。然而，不同的是其他教派的学校是以英文教学，而卫理宗则兼重英文与华文的教育。富雅各持开明的语文教育政策，他认为中国人应读中国书，而由许逸夫介绍采用中国商务印书馆所出版之教科书(林文聪，1950，P.5)，所聘请的老师都是中国受教育者。

华文教育的提倡让垦殖民及其后裔保持民族身份与文化的认同。三十年代中国抗日期间，卫理宗的重要人士如林开臻、徐振南、刘家洙等最早发起筹赈会，显示民族主义与热爱“祖国”的普遍心理。

二战后社会(共产)主义左倾的思潮在砂华族青年中萌芽与拓展，在很大的程度上是跟华文教育有关。虽然基督教所提倡不是社会主义的思想，然而它所开办的学校例如卫理中学汉文部，却成为了当时五十年代到六十年代一个主要的左倾思潮的温床。一些工运领袖像赵松胜、林臻化、张荣侨等都是卫中的学生(Law, 1962, P.33)。

当然卫理宗所兴办的学校也培育了许多在社会、经济与政治上作出重要贡献的人士，特别是成长在拉让江流域的人士。教育与知识的摄取无疑地提高了一个人的能力。自七十年代以来，许多福州籍人士能够在马来西亚新经济政策(NEP)开放机会中，占有良好的一席不能不归功于教会学校所提供的教育(Leigh, 1988)。按李迈可的研究，七十年代初商行资金万元以上者，福州人占大多数(Leigh, 1988)。

砂拉越许多重要社会领导人物都曾在卫理教会所办的学校受教育，例如在福州社群中有林政图、黄广誉、黄传宽、

林鹏寿、刘会干、张晓卿（林宜慧，1999，P.135-148）。当然目前还有更多的现今不同族群社团的领袖，也是卫理宗办学的受惠者。这些领袖的“权力”根基之一，就是宗教与知识。按罗素(Bertrand Russell)之分析，在一个社会里，知识与宗教权力的大小与社会对其敬仰程度成正比（林宜慧1999，P.133）。

在英殖民时代及加入马来西亚独立的初期，砂州地方政府议员、州议员及国会议员，基督徒占有超过比例的代表。例如在一九六〇至一九六二年州议会中基督徒占65%（Leigh, 1974, P.173）；卫理宗信徒占一九五〇年地方议员的13%（1955—8%，1962—9%，1970—6%）（Leigh, 1974, P.174）；而保守党受选为一九六三年国、州会议员中有85%是基督徒（Leigh, 1974, P.173），该党90%是伊班人，61%议员为天主教徒与卫理宗信徒（Leigh, 1974, P.37）。实际上，独立以来许多非基督徒国、州议员（包括现今的议员）大多数都在教会学校受过教育，而且他们所持守的许多价值观（特别是以经济发展为导向者）显然受教会学校所影响。其中有些价值可能不是教会创办学校的原意，可是在这时代的社会大潮流中，教会不是失去了约制力，就是认同了主流价值观。目前许多教会都致力为会考班的学生祷告，全面认同以经济价值为导向的考试制度。

卫理宗对妇女地位的提升扮演著一个重要的角色，而其中毓英女校的开办为男女性别平权之路奠定了良好的基础，这是归功于富雅各夫人，富玛利的爱心与魄力。卫理宗在中国提倡消除妇女缠脚的陋习，宣教士带来了进步的西方新教派理念，让妇女获得同等机会而能够充份地参与社会。在砂卫理教会中姐妹的贡献以及妇女传道圣职的（按立）认同，

在本地域是较为先导者。目前女传道／牧师在全职传道中占逾三分之一，同样的在社会与经济领域，妇女的参与正趋向全面化。只是性别歧视的问题，仍未完全解决。卫理宗在性别的课题与妇女问题上（如家庭暴力）并没扮演领导的角色。目前卫理宗妇女事工如家政训练所、托儿所的开设以及恩龄中心的创立，只是一项内部的服务，并未积极地进一步探讨妇女在新时代社会环境中的地位与权益的问题。因而落在社团，非政府组织及政府的努力之后头。例如遗产法令的修正，以及由非政府组织(NGO)所推动的全国妇女改革议程(Women's Agenda For Change)，卫理宗皆未参与。也许这是因为卫理宗信徒生活水准已提高，比较安于现状，让百年前的那种改革精神给淡化了。

卫理宗承自创始人卫斯理约翰的社会关怀精神，在很大的程度上也在砂拉越推广。除了上述的一些事业外，其他广为人知的有医务工作，由热心信徒捐助建立的诗巫刘钦侯医院是二战前一项重要社会贡献。二战后由卫理公会所设立的乡区诊疗所（东来、后埔港、木桂兰、南雅慕庄）以及加帛基督医院，都为华族及原住民社群提供服务。目前政府的医药服务已全面化。卫理宗在这方面的工作已趋式微，虽然由基督医院接管偿还金所设立的乡区健康计划(Chempro)仍继续为原住民提供卫生教育，但缺少全心的投入，效果并不十分显著，然而按一般的观察，基督徒长屋的卫生状况大体上是比较好了。

卫理教会在农业方面的工作，自一九一〇年就开始在木桂兰设立农场，以及二战后为伊班社群在拉让江上游南雅慕庄设立的农业中心，推行农业服务。经过多年的努力，特别是著重于改良农作品种和耕作机器的引进，可惜大多数的美国农业宣教士不著重地方情境的研究，因而其果效不显。而

木桂兰农场自八十年代初期以来已停顿下来。黄乃裳与富雅各的务农与垦场精神已为其他的经济利益所取代，虽然目前的砂拉越，仍然非常依赖农业，尤其原住民的社区。

至于已经营了半世纪的卫理福儿院，其服务的方式正力求更新——增加职员和保姆，并计划将来设立家庭式儿童照顾服务。福儿院最大的贡献是为一些较不幸的儿童带来福利与教育的机会（甚至到海外留学），可是却未在时代的新挑战中，进一步先发地去解决儿童及青少年的社会问题。目前这项算为最有规模的卫理宗社会服务机构，总算是守成的一项社会福利工作。

新的社会关怀工作好像监狱布道，照顾智障儿童的卫理关怀中心和提倡回收与服务城镇原住民社区的多加中心，以及数处辅导中心的设立，皆恰当地回应了现今世代的需求。若能推行更多类似有关的新形态社会服务方式，或能在目前加速步伐的全球化过程中，继续发挥卫理宗的影响力。

结 语

卫理公会作为一个宣教与社会运动的组织在过去百年来确实树立了重要的贡献，卫理宗清教徒的精神自垦场以来影响尤大。而卫理宗所提供的国内外联系不但造福了卫理宗信徒，也对砂拉越的经济与社会的发展带来了重大的正负面冲击。卫理宗的事业从福州籍、兴化籍的社区，推展到原住民长屋中，使卫理宗的影响深入砂拉越的多元化社会中。其教育、农业与医务事工的推行，在经济、社会与政治各领域有著不同层次的影响。

然而百年来社会环境的大变化与全球化脚步的加速，一些早期所持有的宗教内聚力和改革社会的领导地位已起了变

化。卫理宗信徒在现今的社会中，最突出的可算是经济的成就。今日教会本身与政治却保持一个距离，一般领袖与信徒对政治冷漠。(Liong, 2000, P. 352-353)而对社会的发展大致上安于观状。至于今后卫理宗能发挥怎么样的影响力，则有待进一步的研究。

注 脚

- ¹ 或说卫理宗把福州人与兴化人带进砂拉越。
- ² 社会学家韦伯(Max Weber)所编写于1904-1905年出版的《更正教伦理与资本主义的精神(The Protestant Bthic and the Spirit of Capitalism)》曾占即掀起激烈的争论，整整一世纪以来仍未息议，尤其受今日生态环境议题的垂注。

参考书／论文

- 林治平，《感恩与述古：基督教对大马华人的影响》，收录在林文采（主编），《历史与文宣——第三届国际基督教华人文字事工研讨会》，吉隆坡：马来西亚基督徒写作团契，1997，P.306-324。
- 林文聪，《八十三自述》，中国信徒布道会，1971。
- 林文聪，《五十年来教育之概况》，收录在砂拉越基督教卫理公会五十周年纪念刊(1901-1950)，砂拉越卫理公会，1950，P.5-P.7。
- 林宜慧，《砂拉越诗巫福州人领导层之研究》，砂拉越诗巫文化协会，1999。
- 林开臻，《回首五十年》，诗巫卫理福音书局，1965。
- 周丹尼(黄顺柳译)，《砂拉越乡镇华人先驱》(Chinese Pioneers On

- The Sarawak Frontier 1841-1941), 砂拉越诗巫华族文化协会, 1990。
- 吴崇海, 《基督教与砂拉越华族社会》, 1841-1917, 收录在饶尚东, 田英成编《砂拉越华族研究论文集》, 砂拉越诗巫文化协会, 1992, P.92-125。
 - 葛惠良(许世韬译), 《富雅各传》, 砂拉越诗巫文化协会, 1993。
 - 刘子政(编著), 《黄乃裳与新福州》, 新加坡南洋学会, 1979。
 - 刘子政, 《砂拉越史事论丛》【第四辑】, 砂拉越诗巫华族文化协会, 2000。
 - 刘子钦, 《诗巫新闻业梗概》, 收录在陈立训等(编)《诗巫福州垦场五十周年纪念刊》, 诗巫福州公会, 1951, P.79。
 - 黄孟礼, 《砂拉越卫理公会对福州垦场的影响》, 砂拉越华族文化协会研讨会论文, 1997。
 - Leigh, Micheal (黄孟祚译), 《国家新经济政策推动之前砂拉越福州人商业力量之分布》, 刊於马来西亚日报(1988年3月9日、11日、12日、13日)。
 - 黄建淳, 《砂拉越华人史研究》, 台北: 东大图书股份有限公司, 1999。
 - Chin, Ung-Ho, Chinese Politics in Sarawak - A study of the Sarawak United Peoples Party, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1996.
 - Coole, Douglas P., Methodism in Sarawak, in the Sarawak Teacher, Vol 2, No.2, Special History Issue (P. 11-12, 28).
 - Fong, Bernard, Out of the Shadow: Life and Times of Ding Lik Kiew, Yang Menorial Methodist Service Centre, 1994.
 - High Stakes, The need to control transnational logging companies: a Malaysian case study, World Rainforest Movement and Forest Monitor Ltd.
 - Hipkins, James R., The History of the Chinese in Borneo, in Sarawak Museum Journal Nos. 38-39, 1971 (P.107-153).
 - Howes, Anderson Peter, why some of the Best People aren't Christian, in

The Sarawak Museum Journal, Vol. 18, Nos 15-16, July-Dec. 1960 (P. 488-495).

- ITTC, The Promotion of Sustainable Forest Management: A case study in Sarawak Malaysia. Report submitted to the International Tropical Timber Council, 1990.
- Kiu, Mee Kouk, The Diffusion of Foochow Settlement in Sibuan-Batang Area Central Sarawak 1901-1970, 1997.
- Law, Yan-pao, Report on the Foochow Chinese of Sarawak, Regional Information Office, Hong Kong, 1962.
- Leigh B. Michael, The Rising Moon: Political change in Sarawak, Sydney University Press, 1974.
- Liong, Yuk Chong, A Historical Inquiry into the Quest for a post, Independence Identity of the Chinese Methodist Church in Sarawak (CMCS) Malaysia: 1963-1988, PHD Thesis, 2000.
- Ooi, Keat Gin, Mission Education in Sarawak During the Period of Brooke Rule, 1840-1946, in The Sarawak Museum Journal No. 63, 1991 (P.283-373).
- Rasiah, Raja, Shipbuilding and Related Industries, Paper 1999.
- Sutlive Jr., Vinson H, Tun Jugah of Sarawak: Colonialism and Iban Response, Kuching, Sarawak Literacy Society, 1992(a).
- Sutlive Jr., Vinson H, The Iban of Sarawak: Chronicle of a Vanishing World, Kuala Lumpur, S. Abdul Majeed & Co., 1992(b).
- Weber, Max, The Protestant Ethic and the spirit of Capitalism, London and New York: Routledge Classics, 2001.
- Zerner, Charles, (ed) People, Plants & Justice: The Politics of Nature Conservation, New York: Columbia University Press, 2000.



· 》回應黃簡介：黃家源

- 1956 年生于诗巫拉让江畔。
- 1976 年美里敦武让学院毕业。
- 1984 年香港建道神学院神学学士(B.Th.)。
- 1985 年与吴瑞嫦结婚，至今育有二子一女。
- 1995 年新加坡三一神学院教牧学硕士(M.Min.)。
- 1984 年-1998 年于诗巫、美里牧会。
- 1999 年-2002 年民丹开元堂主理、民丹教区教区长。
- 2001 年-2004 年文字事业部主席。
- 编著：—圣经函授：福音真理浅说《快乐的生活》；
—成人主日学教材：《四福音导读》、《新约导论》、
《灵修操练》；
—释义：《活出真爱—玛拉基书》、《以生命证道》、
《义勇无敌》(使徒行传释义上、下集)。

回应黄孟祚一文

衛理宗對砂拉越社會、經濟與政治發展的影響

卫理宗，继续挺进！

在这篇论文的引言，黄孟祚先生概述砂拉越卫理宗的始源并其传播。他让我们看到华族与伊班卫理公会相互联系的，且传播的过程也有类似之处。

在本论，作者从三个角度来论述卫理宗对砂拉越社会、经济与政治发展的影响，既(一)清教徒精神的伸延；(二)

卫理宗的联系与影响力及（三）卫理宗事业的冲击。

本文尝试分两部份来回应作者所提呈的论文。

一、尽量忠诚地简述作者在论文中的三个重点。

二、给作者论文中的三个重点作个交流。

一、综览论文重点

（一）清教徒精神的伸延

作者一开始便指出，砂拉越卫理宗的宣教事业是美国卫理宗在中国福建省工作模式的翻版，黄乃裳等卫理信徒的努力，乃反映了英国清教徒的勤奋、冒险、开明及进取的精神，但同时具有福州人的族群精神。

作者进一步指出清教徒的道德修养，为新福州开创了良好的社会风范，一改过去华族的吃喝嫖赌的恶习。个人道德加上卫理宗的商业精神，使许多卫理宗信徒在百年历史中，在本邦都扮演领导社会与开拓国家经济的要角；由诗巫扩展到本州各地。

同时他指出清教徒精神之伸延也带来负面的冲击，如环保及原住民社群之被边缘化。

（二）卫理宗的联系与影响力

根据作者的分析，卫理宗之移民之可能并及后在砂拉越的成功开垦，卫理宗体制的联系(Methodist Connection)性功能居功至大。从福建省招揽垦殖民至能顺利抵达垦场，再到富雅各之受派遣并垦务之拓展，均藉卫理宗信徒与各地教会之联系而成。这种教会联系的功能，也从外国引介宣教士

来伊班族群中宣教并促成华伊合作经商。

橡胶正是藉教会间的联系引介而来的一大垦场事业，曾因大量开发土地，而引爆了原住民习俗土地的纠纷。作者观察到原住民藉宣教之驯化，却卸除了他们的自卫力，而令彼等的权益受削弱。

（三）卫理宗事业的冲击

卫理宗的事业除了宣教与垦殖之外，还包括了文字出版及教育，这使其影响力远超过经济与土地发展领域。作者分析说，卫理宗信徒参与创办的印务局及报刊等，「将本地华族社会与世界联系起来……抗日时期在砂华族中民族主义的兴起，以及二战后的砂州华族左倾政治思想和现今民主人权思潮的兴起，都可说是这些报刊及出版事业所促成。」

再者，卫理宗兼重英华教育，其兴办的学校培育了许多社会、经济与政治的人才。论到华教时作者说：「二战后社会（共产）主义左倾的思潮在砂华族青年中萌芽与拓展，在很大的程度上是跟华文教育有关。」

作者提及的卫理宗事业及影响力还包括女性地位之提升、医务、农业、孤儿院及近年发起的社关工作，如：智障儿童、辅导中心、监狱布道、多加社区服务等。综观砂拉越卫理宗历史，他认为在社会服务关怀上，卫理宗在许多领域落后于非政府组织。

二、一些交流

作者乃在下所尊敬的前辈，又是资深的社会工作者，阅历辽阔，涵养深厚；谨于拜读大作之余作些心得分享，聊表回应。

（一）砂拉越卫理宗并其影响力的根源

本论文的题目是《卫理宗对砂拉越社会、经济与政治发展的影响》，一般人会分论卫理宗对砂拉越的社会、经济与政治发展之影响。但作者却以探讨砂卫理宗及其影响之根源为他立论的进路，进而带出卫理宗对砂拉越的社会、经济与政治发展的影响，这种切入法是令人敬佩的，他所做的论述正触及问题的根本。

1. 清教徒精神——百年后待重拾

作者首先讨论的是卫理宗的根本精神——清教徒精神。

卫斯理约翰的父母及他本身深受清教徒的影响，这是不争的事实。“美国开国祖先”（Pilgrim Father）也的确是清教徒。美国卫理公会自然具有清教徒精神，且藉宣教带来福建，再由南来的福州籍、兴化籍卫理信徒带到新福州。

清教徒是强调回到圣经，忠于上帝的信徒（培克尔，1989，P.286）。砂卫理宗信徒的冒险是基于他们对上帝的坚定信心；他们的勤奋、开明与进取的个性，是由他们底上帝信仰所塑造。头三批一千一百十八位福州籍垦殖民，生活极清苦。头三年便死了七十五人，逃往马来亚新加坡的几百人，剩下六百名农工在垦场工作（刘子政，2000，P.65）。能在饥寒交迫的困境中坚持下去，这主要是由上帝信仰所促成（记得一千一百十八人中三分之二是卫理信徒），再者早期兴化籍清一色是基督徒。换句话说，诗巫之所以有今日成就，上帝信仰居功至大。

上帝信仰稳定了身处水深火热的垦殖民情绪，清教徒的操守给垦场树立了好风范，清教徒的勤奋及吃苦精神，结合

商业头脑，未足廿年，垦民开始逐渐富裕起来，教会生活却因而开始社交化。当祝福遮盖了垦民的心眼，对赐福的上帝的信念开始放松，人心开始腐化，社会道德水准下堕，罪恶渐得势，且日益猖獗，这是诗巫发展到百年后的可悲光景。

回顾当年，是卫理宗的清教徒精神带动新福州发展的。今日蒙福散居砂拉越各地发展的卫理宗信徒，要重拾清教徒精神，尤其要坚定对上帝的信仰，以敬神爱人的心在当地发挥于垦荒时代在拉让江一带所发挥的社会建设与敬虔影响力。

2. 卫理宗的联系——一份全球化的资产

作者让我们看到善用卫理宗联系性体制所可能发挥的巨大功能。正确地使用卫理宗的联系功能，使垦场百年前预尝了全球化及知识经济的甜头。一直以来，砂卫理宗都在善用此种功能推动事工，协调各堂会的步伐，如在推动年会各部的事工计划，彼此协助建堂等事工上。

近年来，这种联系更善用来集中人力及经济资源，推动原住民并海外宣教工作，尚待进一步发挥来发展文字、资讯、辅导、社关等事工。卫理宗的资源是令人称羨的，作者正激励了我们好好使用联系性的功能去开发和动用这些资源，让教会得以更好地发展。

抨击卫理宗组织的僵化时有所闻。一个有良善组织的团体，如卫理宗本是有程序、可安心地发展的基础，反之过份松弛的组织反而是混乱的根源，发展的拦阻。只要组织架构未明显地违反圣经，办事者不把组织神化，集体以敬畏上帝爱人的心决策，以避开人性的弱点到最低点，体制如卫理宗，上帝会藉之成就不凡的事，垦场可见证之。在这体系中的其中一份现成资产——联系功能——尤其值得我们庆贺，更是正待我们进一步去动用的宝藏。资本主义的全球化努

力，可能藏有自私的阴暗面，但为福音、为教会而充份动用联系性功能，带动砂拉越走向全球化的路径，肯定是荣神益人的。

3. 卫理宗事业的冲击——资讯根本待开伐

除了卫理宗所具有的“清教徒精神”及“联系性功能”，这两个根本的因素之外，作者进一步指出，卫理宗也透过垦场上所创立的事业，影响砂拉越社会、经济与政治的发展。

在众多的卫理宗事业中，冲击砂拉越最根本的因素是出版业及教育，报章“将本地华族社会与世界联系起来”，在抗战期间培育起“华族民族主义”，激起左倾政治思潮和今日的民主人权思想。卫理宗在头卅五年就兴办了四十间华、英小学。一九四九年曾一度是砂拉越最高学府的诗巫卫理中学（卫理七十五周年纪念刊，1975，P.30，57，58）等，为本邦培育了许多政、经等专业人才。华文教育也助长左倾（共产）政治思想之拓展，这些都对上世纪六、七十年代的砂拉越社会及政治产生排山倒海性的影响。

环顾资讯化的廿一世纪，我们如何再能透过出版与教育给予本邦正面的冲击，实在有待我们去研究、努力。再者，在今日由单一民族主导政治的大马社会，我们可如何把超越时空的价值观，透过有限的教育等管道来灌输，是智慧与耐力的考验。我们要谢谢作者引发我们更多关注出版与教育，这两个容许我们给予社会福音性影响的根本管道。出版与教育是文字工夫，是资讯业，有待我们贯注地开伐。

在提到教会学校影响著学生的价值观时，作者认为教会也有被世俗价值观所污染，他举出教会致力为会考班学生祷告为例。

教会致力为会考班同学祷告，动机是出乎爱，鼓励他们在这个考试制度中考到文凭。考到好成绩是一个见证，也是前途抉择的有效资本。以这样的方式与学子们面对学业、考场压力，有积极的一面。无可否认的，学子们会有以经济价值的科系作为选科的根据的倾向之可能。但我们同时也都在教导他们，以寻求上帝心意与个人的恩赐所在作为抉择科系的考量。在考试过程中，我们也一直在提醒与帮助考生们尊神为大，教导他们以应付考试作为培养灵性与圣徒人格的机会。

因此，在下不全然认同作者的看法，把致力为会考生祷告，等同于认同以经济价值为导向的考试制度。事实是，不关心学子们的会考，反而会受制于邪恶的制度。因为只有当我们拥有足够的资历时，才有够宽阔的选择空间。

4. 社会工作——有待进一步拓展

卫理宗作为一个宣教团体，也是一个社会运动。在牛津大学时代的圣社(Holy Club)，卫斯理等常探访监狱，教导孤儿，关心穷苦老者及病人(Heitzenrater, 1995, P.40-41)。到了制定法规时，他们发展出一部涵盖家庭、经济、社会福利、人权及和平与世界秩序等，关心幅度广阔的“卫理公会社会信条”(法规第三部)。

在这方面，作者带领读者综览了百年来卫理宗的社会工作颇有成效的事工。但如教育、妇女地位之提高、医务、农业、孤儿等方面多在守中衰退，近年发展的监狱布道、残

障、社区服务中心、辅导及在筹划中的戒毒所等是可喜的现象。但在许多方面如在政治、教改、社会服务领域等，卫理宗似乎是留给了非政府组织(NGO)去作，或由个别信徒自由发挥去了。作为一个社会运动的组织，显然卫理宗作为一个社会机制，应该还有很大可以发挥的空间，是欠缺了些像卫斯理那种勇于面对邪恶环境，敢于改革的勇气。这是论文中的一个内蕴，笔者于此有所认同。透过教会机构，在这个外邦人的处境中，我们当如何带领社会兴革，实在需要天父怜悯指教，我们也实在需要祷告有此识见的卫理宗信徒或领袖兴起。以福音为本的更根本性的策略，有待我们进一步研讨。

作者以他多年来特别关注原住民福利与权益的社会工作经验，以其独到的眼光看到清教徒精神伸延、卫理宗联系所带来的发展及卫理宗事业冲击所带来的负面影响，是我们一般信徒鲜少关注的。在这方面，在原住民课题上我们承认是陌生有亏欠的。在环保课题上，我们已有所觉醒并正在加倍关注中。作者在我们族群中，在这些方面多年来实在扮演著先知性的角色，是我们可资参考的宝贝经验资产。

作者若在文中也指出政府在土地、社会上发展与在环保问题的主导、决定性角色，那会使有关论点更加平衡，因骤眼看来，作者所指出失衡的发展的恶果似乎把过大部份的责任推了给卫理宗信徒去承担，这有欠公平。发展商之贪婪、欠缺有关知识固然有责，政府之缺少教导也有过。尤其官方机构的行政偏差，不落实即定的良好政策，如再植林与砍伐的管制令等，更是关键性因素。原住民习俗地的情形也相似。

结 语

总括来说,《卫理宗对砂拉越社会、经济与政治发展的影响》一文,让我们看到卫理宗及其对砂拉越州社会、经济与政治发展影响之根本因素是认识砂拉越卫理宗的一份宝贵文献。

卫理宗信徒怀著清教徒精神出发,凭著联系性功能之发挥来开伐,开创多元性事业,带动社会发展。回顾卫理宗在砂拉越走过百年路,今日,我们要重拾清教徒对上帝信仰的执著,充份动用联系资产。在开展宣教工作之同时,也要进一步开伐社会事业,带动社会变革,建设公义的社会,让神的旨意运行在这块土地上,如同行在天上。

综观过去,卫理宗踏足犀鸟乡一百年的贡献是肯定的。在自我检讨,调整步伐后再出发,卫理宗将更合主用,托付将更重大。

为主为人,卫理宗,继续挺进!在新世纪,迎向新的挑战。

参考书刊

- 培克尔著,萧维元译,《基督教史略》,香港浸信会出版社,1989,五版。
- 刘子政,《砂拉越华族史论集》,诗巫砂拉越华族文化协会,2000。
- 王继曾,《砂拉越基督教华人卫理公会七十五周年纪念刊》,诗巫卫理文字事业部,1975。
- Richard P. Heitzenrater 《Wesley and the People called Methodists》
Nashville: Abingdon Press, 1995.

富雅各與拉讓江盆地的發展



主 講 人 簡 介：朱 敏 華

· 祖籍广东新会。马来西亚砂拉越诗巫人士。早岁毕业于诗巫卫理中学。曾在政府部门服务多年，后转入商界发展。活跃于诗巫华人社团，闲余从事华族历史及习俗资料搜集，近年专注于砂广属历史研究，成果颇丰。现担任诗巫永安亭大伯公庙秘书长、砂拉越华族文化协会历史组主任。

首先我要感谢卫理公会黄孟礼先生邀请我对《富雅各对拉让江盆地的发展的贡献》这一题目提呈一篇文章在这项座谈会中来讨论。盛情难却，只好硬著头皮答应。不过经过一番思考，我对题目作了一点点的修改，因为我对富雅各教士的研究只限于福州垦场的范围内。如果涵盖拉让江的话，那我还没有进行研究过。

大家都知道诗巫福州垦场是福州举人黄乃裳在一九〇一年带领一千一百十八名福州乡人来到诗巫而成立的。他因财务问题在一九〇四年被迫回国，而由砂拉越拉者委任富雅各教士管理留下来的垦殖民，并作为福州人的领袖。富雅各身兼数职，他是卫理公会的传教士，也是仲裁官、法官、农夫、教师、策划师、医生、木匠、政府中间人等等。一九〇四年只有一间小教堂与学校，至发展到一九三五年有四十三间教堂与学校，由一九〇三年到一九三五年他尽心尽力为福州垦场的发展而努力，他对垦场的贡献可说是空前绝后，鞠躬尽瘁。这是不可否定的事实。

根据我的研究，富雅各对福州垦场的贡献可分为三大类。

（一）富氏以垦场领导人对垦场发展的贡献

富雅各教士在一八九九年来到马来亚，他是在美国宾州一个农场出生，他被派到檳城的英华学校教书。后来，当婆罗洲有一个空缺时，他自愿申请派出。一九〇三年三月他到达诗巫，第二年与富玛丽结婚，夫妻俩就一直在诗巫生活。他在一九〇四年被砂拉越拉者委任为福州垦殖民的领袖，代替了福州垦场的黄乃裳管理垦场的一切事务。首先他把改变垦场的管理制度，就是垦殖民不再依靠垦场公司借钱给他们

购买粮食和工具。他们要自立更生，努力生产，自供自给来谋求生活，否则要挨饿。于是每个人都努力工作耕种，使到生产力日增，农民都能自给自足。富氏每日教书，下午都出巡各个农村。有时花费几个小时划船，有时走二、三十哩路，从一村到另一村访问农民，为他们解决问题，从不疲倦。每个礼拜则在教堂讲经传道。他虽然是个传教士，然而他不只关心农民在心灵上的需求，还照顾他们在物质文明的需求。他对花费在垦场经营、管理、发展的精神与时间中，比花费在传教的时间更多，贡献也更大。最大的贡献有下列几项：

1. 他改变垦场管理制度，要垦殖民自力更生，自供自给，造成生产力大增，农民生活有著落，就安心留下来。

2. 富氏在一九〇五年从星洲带回树胶种子给垦场农民种植。首先他把种子给黄景和和郭友竹种植，后来鼓励其他农民种植作为长期投资农产品。当在一九一一年树胶收割时，每担价格升到四百元，每户有种植树胶的农民都赚了钱，于是纷纷申请中国亲朋戚友来垦场开辟农园，申请土地。福州籍人口大增，成为诗巫最大乡属。

3. 一九〇八年当欧会督到垦场时间，富氏代表农民要求欧会督向拉者政府申请取消当时黄乃裳回国前移交给政府农民们所欠黄氏的欠款数额共二万多元，因为农民无力付还。而且他们对耕种而没有土地拥有权，感到没有归属感，使很多人打算离开，影响到垦场发展。拉者接受要求并在一九〇九年八月颁布拉让江土地法令，发出永久地契给愿意耕种农业的农民，并取消了福州农民的欠款。这一项法令使有耕种农场的福州人拥有了自己的土地。产业达到有立身之地的愿望，因为这些人中国都无立锥之地，因此纷纷招呼家人亲

友南来开辟农园。一日垦场人口大增，耕种面积大增。

4. 每当农民因农产品价格低落而生活产生问题时，富氏以垦场领袖及与政府中间人的身份向拉者政府请求借款，雇用农民筑路造桥以工换粮渡过难关。富氏与政府关系良好，信用周彰。

5. 富氏对垦场发展的扩大尽了很大努力，亲力亲为；为选择新地点、新土地并向政府申请。他先后开辟加拿逸、拉叻、加帛、沐胶、泗里奎、民那丹、实巴荷等地方，使福州农民到处开辟农场。

（二）富氏以教会领导人对垦场发展的贡献

1. 富氏自一九一九年起担任诗巫区教区长(District Superintendent)职位，他起先只是担任传教士。一九〇三年，他在诗巫创立了卫理公会第一间学校在新珠山，与夫人富玛丽一起教书，后来搬到诗巫，并成立了毓英女校。这是全马来亚第一间女校，它的主办对提升诗巫妇女智慧方面立了大功。这一批训练出来的学生，不但能阅读、书写，还对家政、女红一一精通。尤有进者，她们结婚成家后，不但治理家庭，还对子女教育非常重视，造就了许多优秀的后裔。虽然当时妇女地位并没有被大男人主义的福州人重视，但是她们也认识到妇女的权益，甚至敢于反对虐待、歧视。在一九二八年她们就曾经向拉者投诉被男人虐待的行动。

2. 富氏逐年成立教堂和学校。由一九〇五年到一九三五年期间成立了四十三间教堂与学校。这些教堂与学校，大多数是由教会与农工共同分担建筑费。富氏还在校园附近开辟树胶与胡椒园作为校产以维持学校经费之用。这些学校对提升垦场子弟教育知识与水平有很大帮助，因此培养出来的学

生对后期发展作出很大的贡献。教会每个星期的聚会使垦殖民有机会团聚一起，不但在心灵培养及心理上得到帮助而且能够促进乡谊，教友感情，也同时对新的农业生产知识达到交流与传授。种植树胶、胡椒的新知识就是由富氏保送学生到马来亚学习种植与收割方法回来后教导农民。对于教会对垦场的贡献，将由另外一位讲员讨论，我不敢飞象过河，侵犯地盘，就此带过。

（三）富氏私人对垦场发展的贡献

第一，就是富先生自己通过美国的朋友的捐献赠送，引进了几种当时交通工具、工业机械设备到当时还是非常落后的诗巫拉让江流域；那就是在一九〇八年创立了较米厂；一九一〇年输进了轮船，创立了制冰厂、锯木厂以及一九一二年的电力厂。这些工商业生意在垦场都是首创生意。其实他首先引进这些设备并没多大的贡献，而最重要的就是他的经营方法对以后发展福州垦场产生一个新的冲击。那就是他推介合股经营工商业的概念给当时缺乏基金的农民，并相当成功。他引进各项工业设备后，就邀请几个信任的福州人成立合股公司来管理这些机械，为农民较米、制冰、运载货物、锯木制板、供应电流等；一来学习合股生意商业知识，二来提升垦场生活水平。这些初期粗糙的工业生意与管理都发展良好，都赚了钱，不但教会与股东都皆大欢喜，使福州农民对合股生意有信心，造成后期福州人招股作大企业生意的计划都得到乡人戚朋的大力支持。这是其他乡属团体少见的特性。



· 》回慶員簡介：黃敬勝

- 一九六八年出生于诗巫船溪美禄。
- 现任诗巫爱莲街福源堂助理传道。
- 一九九九年获新加坡三一神学院道学硕士。
- 育有二子。

回应朱敏华一文 富雅各與拉讓江盆地的發展

》 朱先生认为富雅各在垦场发展的贡献有三：

1. 垦场领导人；
2. 教会领导人；
3. 个人之贡献。

这确实是无可否认的事。

》 单从拉让江发展史来看，可以就社会结构、经济效应及文化层面来探索。而富雅各在这三方面也具有其影响力。换言之，富雅各是：

1. 社会的发展者和代议士。
2. 经济的摇篮手和执行者。
3. 文化的宣教士和耕耘者。

》 一九〇四年富雅各接替黄乃裳为福州人的监督和代表人。放眼当时，舍他取谁？

· 一个问题：何以一名美国人（传教士）竟成了福州垦场之代表？

因为，当时的垦民有三分之二是卫理公会信徒。再者，富雅各本身亦为拉者政府委为义务官员，以执行垦场乡属与政府之间的事务。

· 就因富雅各的身份重叠且特殊（身兼数职），才让他在各领域展现所才，尽其所能。

一、社会的发展者和代议士：

正如朱先生所讲的：改变垦场管理制度，要求农民自给自给、自力更生、自食其力。同时他引进的文明产物，或者说是工业革命后的产品，均是提升社会发展的手法。再者，他与政府之间关系密切。自然的，在服事和仆人的心态下，富雅各俨然是现代议士最好之典范。正如宋代政治家范仲淹所言：先天下之忧而忧，后天下之乐而乐。

二、经济的摇篮手和执行者：

他引进树胶，让垦民有地而无后顾之忧，又教导人合伙作生意，建设各项工业和生产业，奠定了拉让江之地位。同时作为经济的推动者，其更将范围扩至拉让江流域之外，如实巴荷等。另一方面他与其他乡属的垦场也有协助与合作。

三、文化的宣教士和耕耘者：

狭义而言，只包括宗教和教育，但不能排除富雅各与其他族群的关系。一九三五年止富雅各所建之学校和教会各有

四十间以上，其足迹所遍之处必有教会和学校。在民智开通上有著极大之贡献。值得一提：富雅各塑造了一个潮流一骑脚车。

总言之，富雅各是社会、经济、文化的三合一；有所垦场就有新经济，而教导和宗教又是垦场的中心。

小小结语：

诗巫的开埠，功劳不全在福州人。但诗巫之会有今天，实在要感谢富雅各。如果将他称为“拉让江发展之父”实不为过。



主 講 人 簡 介：姚 炳 華

学 历

- 1923年5月8日出生于民丹。
- 1939年在古晋圣多玛学校考获剑桥文凭。
- 1992年5月在新加坡三一神学院修完两年道学研究班课程。

工作 经验

- 1940年4月1日开始在砂拉越政府部门工作达50年。先后在加帛县公署、诗巫省公署任职及出任州立法议会助理秘书、秘书及最高议会秘书。
- 1963-1978年曾出任伦乐及古晋县长、第一省省长、第二省省长、拉让保安区首席执行官、检讨砂拉越州行政省分界线委员会主席。
- 1978-1990年原已退休，但重新被委为地方政府部常务秘书，后被委为诗巫市议会主席及诗巫民众会堂经理。
- 1990年7月起正式退休。

教会 事奉

- 1967-1990年年会会友领袖，并任诗巫卫理中学董事部主席。
- 1976-1998年马来西亚卫理公会总议会理事会委员。
- 1980-1988年马来西亚卫理公会总议会司法部主席。
- 1970-1994年被通过为本处传道。
- 1995-1997年在澳洲卫理公会为义务传道。
- 1997年被按立为本地副牧。

荣 衔

- 1963年正月受英女王授与 M.B.E. 勋章。
- 1964年获得成立马来西亚联邦纪念奖章。
- 1973年获马来西亚最高元首颁发 K.M.N. 勋章。
- 1975年获砂拉越政府服务金质奖章。
- 1978年获砂拉越州元首诞辰颁赐拿督勋衔 P.N.B.S.。

家 庭 状 况

- 1942年9月17日与陆淑华女士结婚，育有四男二女，现都成家立业。

西 教 士 對 砂 拉 越 多 元 文 化 的 影 響

今天我受邀参加这个砂拉越卫理公会设教百周年研讨会感到光荣，我更感觉到荣幸能被选为一位讲员来跟大家研究《西教士教砂拉越多元文化的影响》。

谈起“西教士”，我们就会想到拉者布律克王朝(Rajah Brooke Regime)于一八四一年九月廿四日在砂拉越立足后，最先来砂拉越设教的是英国圣公会于一八四八年差遣麦道高牧师夫妇(Rev. & Mrs. Thomas E. Mc Dougall)来到古晋设立布道机构，继他俩而来的男女西教士就著手创办圣多玛男校和圣玛丽女校。

其次是罗马天主教于一八八一年至一八八五年间亦差派神父(Fathers)和修女(Sisters)来到古晋设立教堂、女修道院和男女学校。过后，这两宗派的男女西教士就把宣教的工作扩展到砂拉越各省。这些西教士多系来自英国或荷兰。

众所周知，砂拉越卫理公会是于一九〇一年在黄乃裳先生带领下，由中国福建省福州前来砂拉越垦荒的卫理公会(前称美以美会)的会友开始的。前后三批移民分住新珠山、黄士来、三河村、南村和下坡之垦场。黄乃裳港主分地给农民各五英亩，先种蔬菜、甘薯、玉蜀黍之类，使他们有立足之地，可以安心种植。每逢星期日，则守安息作礼拜，由地方传道或劝士轮流主领。一九〇三年春，星洲年议会委派富雅各教士常驻诗巫主理布道事宜。先在新珠山建盖一座茅屋，内分四部：一作礼拜厅、一作教室、一作教士屋、一作学生宿舍，招收学生，膳宿免费，名其校为卫理英华学校。此为华校的先锋。一九〇四年春，富教士赴檳城，与富玛丽师姑结婚。婚后同居新珠山小屋。

教学外，常到人家家中访问。是时上坡、三河村和南村均立有堂会，每逢主日偕同师母，雇人泛舟往各坡巡视与访问，习以为常。同年，黄港主因病卸事返回中国，行前就将垦场的事务交托富雅各教士。此后拉者二世下令，委富教士为“福州人的监护人”。在这一年政府决定废除“港主”的制度，同时定福州移民为砂拉越人民之一属。就这样，富教士真正参与领导的工作，协助政府与垦场之事务。

一九〇五年，因交通之不便，富教士夫妇遂迁居诗巫市，住于《新福州公司》店屋。楼上辟为礼拜厅与教室，聘请黄景和为传道，张少源为教师。富师母另招有十馀女生，授读圣经故事外，复授以女工，此毓英女校之前身也。同年在市区购置两座红木板屋，一作教士屋，一作教员学生宿舍，并在空地建造一座板屋，用作礼拜堂与学校。从此，市区堂会成立，侨众日益繁多，成为今日繁华市镇。当时，富教士鉴于垦民所种之农作物无利可图，函托星洲卫示美教士代购胶树种籽千馀粒，分给垦民试行栽种。辗转三年馀，尽成园林，按法收割，获利实多。由是侨众競在沿江两岸大砍树林，辟作农场，种植胶树为业。于斯时也，乡人南来者大见增加，地方亦渐形热闹，而侨农亦安居乐业。

富雅各夫妇居留在砂拉越期间是砂拉越卫理公会历史从创始至成长的时期。在这时期内的首廿年，富教士不单致力于宣教及教育工作，他还引进了许多新的东西为诗巫的现代文明史奠定了极重要的基础，垦场也因此在不断繁荣成长。这些新东西如：第一架脚踏车、第一架米较、第一架发电机、第一架制冰机、第一艘摩多船、第一架锯木圆锯、第一个使用无线收音机；创办了第一间女学校、第一间幼稚园。

这些事实证明，身为一个西教士，富雅各先生关心垦民的身、心、灵的需要。同时，身为福州人之监护者，他从拉者为福州人争取了许多的利益，包括土地的拨予作为建立新垦场之用，并使垦民们能栽种稻米及其他农作物，如胡椒、树胶等，以售卖产物去换取金钱和日用品。他更帮助解决垦民和其他友族间的纠纷，也为垦民欠拉者之借款在求情下而取消。

富雅各先生素怀大志，且具远识，为教会将来自养自立计划。于一九一二年择在诗巫下游木桂兰区辟地三百余亩。次年种有橡树二百英亩，用作砂拉越教区产业并称之为木桂兰卫理农场。是年星洲年议会委派农业师戴察理教士夫妇前来木桂兰工作。戴教士在该地创办农科学校，建立礼拜堂、教士屋。一九一七年戴教士因病携眷返回美国，教会当局又委孟华利教士管理农场。在职两年就他召而去。此后承继乏人，农场及农校等停顿运作，迨至一九五二年河为廉教士前来复兴农场工作。一九五九年范礼敦教士、一九七〇年何敏诚教士先後继续完成任务，且暂作试验性也招收卫理神学院的伊班学生，开办短期训练班，使他们在传道时可辅导信徒改进生活。试验颇有进展，随时代而机械化，改良品种，畜牧增加生产，成绩可观。农场出产所收实利足供教会一部份建设之用途。范礼敦教士因受共产党暴徒之威胁而于一九七二年中旬返美。何敏诚教士比范教士先离职，此后木桂兰农场均由华人同工负责管理。

一九一一年，富教士也协助兴化籍人士，在新珠山之下游、江上、江中、江下开辟垦场，建堂会、学校，亦日形发达。二十年代初期，世界经济不景，胶价低贱而引起严重饥

荒。富雅各教士便呼吁政府通过公共的工程来救济困苦的垦民，而不是利用慈善救济金。婆罗洲基督徒服务队便是负责建筑公路的。

一九三二年胶价又大跌。富教士再次请求政府施行工赈救助垦民。一九三三年十二月拉者三世颁赐长期服务勋章给他。谚云：「天有不测风云，人有旦夕祸福」，富教士忽然身患重病，诗巫政府医官特雇专船，亲自护送至古晋的中央医院医治，詎知药石无灵，竟卒于一九三五年二月十一日晨，与世长辞。拉者念富教士有功于政府，特下令全国下半旗志哀。噩耗传来，人们对他的去世伤心欲绝，如丧考妣。

拉者Vyner Brooke致给富师母的悼辞说：「富雅各先生是砂拉越特出的人物之一。他对诗巫及其他地方所做的贡献将在砂拉越人民心中永志不忘。」过后于一九三五年十二月四日，拉者特立一铜碑在诗巫爱莲街福源堂门前藉以纪念他对砂拉越国家服务之忠诚并表彰他的友谊。

总而言之，这位西教士甘心乐意献上毕生宝贵的时光，鞠躬尽瘁，至死方休。砂拉越的文明与教会正随著他的脚踪，在不断的扩展，直到世世代代。富雅各虽离世，其遗爱依然存活在人们心中，永垂不朽。富雅各时代(Hoover's Era)结束时，福州人垦场遍布整个拉让江流域，那就是当时的第三省(Third Division)。砂拉越成为马来西亚联邦之独立州后，于一九七三年、一九七五两年内为了易于管理并增进行政效率起见，州政府将全州分划为九省。从前的第三省则分为三省即诗巫省、加帛省和泗里奎省。当时垦场里每一个学校区都有一间礼拜堂，全部共有卅七间。这些都是富雅各教士卅二年宣教事工的成果。

砂拉越卫理公会历史的第二期 从奋兴到试炼是一九三五年至一九四五年

一九三五年六月廿四日李溢恩会督(Bishop Edwin Lee)邀同教区长亚策牧师并承继富雅各教士为驻砂拉越布道使(Resident Missionary)的夏慈路教士(Mr. Summers)联袂到达诗巫。廿六日召开临时教区议会,商讨各程会政并建议呈请美国卫理公会总会准予成立砂拉越差会。十二月十九日教区合议会时遂成立中央执行委员会,内分传道、经济、建设、教育、庶务五部,分工合作,襄助教会一切行政。一九三六年划分两教区,夏教士担任两教区布道使,夏师母则任毓英女校中小学校长。

夏教士初临诗巫时曾表示终身在砂拉越服务,愿为富雅各之第二。他驻诗巫工作七年时,砂拉越卫理公会有教区之增设,合议会之成立,进行筹募基金改建战时被飞机炸损的毓英女中校舍,进而计划成立诗巫差会。一九四一年春,夏教士得庄仁穆夫人之掣划,始成立英文学校,招收各族青年,在务德会所(即今福音书局)上下楼开课。夏教士特筹伟划,不遗余力,成绩斐然。七年工作全诗巫信众深庆得人,咸称夏教士德智兼全。此后教会迈进无已。他的仁德,遍入各阶层,尤其体贴同工之处境,到处巡视信徒,虚怀接近侨众。凡认识他的人,无一不生良好印象。

一九三六年九月廿一日至十月一日,宋尚节博士在诗巫福源堂举行轰轰烈烈的奋兴会,受感动当场悔改与写信认罪者千余人。会后组织布道团一百十三队,各队员手执团旗,口唱短歌,分散各地宣传救恩引人到礼拜堂敬拜上帝,得救

者增加，教会大见兴旺。

一九三七年六月十六日，李会督在诗巫福源堂召开两教区议会宣布成立差会，惟仍附属于马来亚年议会，并决定每年六、七月间召开差议会一次。

一九三八年六月十六日第二次差议会时，曾提议设立高级中学，栽培青年，以道德与学问平衡发展之教育目标。李会督指令此案提交中央执行委员会审查，并计划俟有具体办法后方可执行。经众通过，此乃一九四九年正月成立卫理高中之先声。是次差议会时亦组织砂拉越基督教美以美会筹赈中国难民委员会，各牧区成立分会，因组织慎密，筹得赈款成绩至佳。该款汇交祖国国民政府行政院，用以救济遭难之同胞，翌年与全体华侨合并办理之。同年两教区增加数个堂会并于广东芭成立两布道处。

一九三九年施穆克西布道使受命在加帛创办达雅克族之教会与学校，并由苏门答腊聘来卢校马摸拉为教员教化达雅克族，施以实用之教育引导该民族同沾基督教救恩。加帛上游一带的该族领袖（本固鲁）对我教会极乎好感。广东同胞鉴于福州垦场与兴化芭等地方教会与教育之发达，造就不少人才，为此之故，常向教会当局商量，帮助开办学校，设立布道处，于今已成立八间学校与布道处。奈欠谙广东话传道人才，所以教会未能收效。

一九四一年初，夏教士携眷与其他三位华人牧师前往新加坡参加马来亚年议会。时适日本军队南进，战事发生，迫近新加坡。夏教士命眷属退避印度，他则决心留守新加坡拟后回砂拉越照顾教会。当美国驻星领事馆劝他离开，他答

说：「上帝权能大过美国政府。」他顺服上主超于一切，他的敬虔信仰已达到炉火纯青。在日军占领新加坡后，他即被拘禁于集中营。不幸于一九四五年九月一日虽已被释放，唯因在集中营饮食不足致病去世。他身虽死，然而他的人格永远活现于人之心中。他在美国的朋友闻他之死，集资建立夏公纪念楼充作诗巫卫理中学校舍。

回忆日本占领砂拉越时期，教会虽楚歌四面然仍进步可观。这乃是由当时几位本地教会领袖具大无畏之精神因夏教士留新加坡蒙难所感动，拼命卫道保守进行。

一九四一年十二月廿五日下午三时五架日本轰炸机空袭诗巫，人心惶恐，莫知所主，谣言百出，秩序纷乱。廿六日夜政府英籍官员乘轮前往上游，廿七日省长、县长、财政局长等全部离开诗巫，无政府维持，地方混乱，土人肆扰，民众至为恐慌。

一九四二年正月廿九日日军先进部队抵达诗巫，二月警备部队驻防，地方稍为镇定。教会中央执行委员会于同年三月十二日与六月二日开会商讨并议决应付时局各步骤，方喜地方平静，安心勤事生产。日本宪兵队忽于八月十五日拘捕华人领袖，包括九位教会领袖，并将他们关禁于监狱尝铁窗风味卅三天始获释放。十月十九日日军政部下令教会礼拜堂与学校停闭，俟改组后呈报核准之。是日下午教会召集紧急会议决组织「志有州卫理总董事部」并选出若干名教会人士担任董事，且选派正副主席及财政主任为代表向军政部呈递请求书，担保各地礼拜堂专讲圣经道理，不谈政治，同时亦缮报各地堂会之主持人姓名与礼拜之时间。十二月九日接获命令：「准予照常开堂礼拜，切要恪守日本政府法律，倘有

新堂礼拜须先呈报核准后方得进行之。」嗣后凡新开堂之处具文呈报之，果都照准，福音总被传开。

一九四三年三月廿四、廿五两日召集总董事部委员、各地男女传道、各堂执事代表在福源堂开大会商讨重要事务、策划会政之进行并议决扩大行政，选任五位代教区长负责督促各牧区之行政传道事宜；经济措施；促进布道工作及培训教友灵命俾能始终热心持守真道。当沦陷期间，诸牧师传道等均能自食其力，在那战云弥漫、风雨扫荡之时境坚立岗位，打那美好之仗。至于各信徒不畏难，不丧志，一直仰望主耶稣为所信之道，齐心努力，向前直奔。

一九四四年三月十六日忽接日本军政令宣布教会产业为敌产，“志有州卫理会总董事部”副董事长林开臻牧师上州厅，唔州部长向他申明解释砂拉越教会之产业跟外国教会无关。盘问后，州部长命赶快呈具理由书并将各样证据翻译为英文与日文各一份连同原文缴来，以便转呈婆罗洲军司令官。几位教会领袖联同四位同道即刻商讨缮写理由书。办妥后于三月廿日送呈州部长，后至六月一日接到通知云：「美以美会产业解除敌产令」，于是一场风波始告平静。

一九四五年三月九日联军飞机首次空袭诗巫，晴天霹雳，民心震动。嗣后五、六月间，轰炸扫财，难以次计，以致不少各地市镇与郊外并山芭的礼拜堂、牧师屋、校舍等统遭轰炸焚烧，损失至为重大。八月十一日日本投降，九月十五日联军自加帛长驱诗巫，十七日日军人员退往古晋。由是砂拉越拉者失却三年八个月的统治权，今藉联军得获恢复。大战止息，万众欢乐。

战争停止，新加坡与诗巫直透正期轮船仍未航行，邮件

来往概由纳闽之航空转递。中央执行委员会于十一月廿一日函致李会督报告沦陷时期教会情况并请会督驾临，策划复兴事宜并派出布道使来填补夏慈路教士死后之空缺，以便协助教会与教育等要政。

砂拉越卫理公会历史第三期从 复元、扩展到自治是一九四六年至一九六八年

一九四六年六月十五日，李会督、富雅各师母、麦友仁教士(Mr. Mc Graw)、陈立侨医生等同乘马丹轮船由新加坡抵达诗巫，站候码头欢迎之人们，极乎拥挤，握手言欢，彼此道贺感激涕零，大有其人。六月十七日、十八两日在福源堂召集教区合议会。李会督作主席报告四年来经过，总议会策动复兴世界教会大纲；继由林开臻牧师报告已往情形与将来之计划外，并议决复兴教会与教育之新政策与委任新职员如下：（一）会督委派富师母再住诗巫一年，办理复兴毓英女校并襄助教会事业；（二）会督委派麦友仁教士驻诗巫布道使；（三）会督委派林开臻牧师前往加帛计划修理教士屋与达雅克校舍；（四）选举修建与审查委员；（五）通过林开臻牧师所提议之复兴教会与教育之新政策。八月廿日至廿七日马来亚年议会在新加坡举行大会，砂拉越教区有十二位代表出席参加。大会期间有砂拉越一位本地牧者被按立为长牧，五位按立为副牧圣职；王东升牧师、黄景和牧师与麦友仁教士分别被委为南、中、北教区长。总务部批准拨三万元为专任传道之薪金；二十万元作为修建经费及另外一万四千元作为修建毓英女校之用。砂拉越代表亦获悉美国尼布拉斯加年议会拟筹款建筑夏慈路教士纪念楼于诗巫。九月十五日

麦友仁教士来诗巫履新。十一月三十日李会督由新加坡来电准许在诗巫电线路购置十英亩地皮为我教会之产业，专备建筑富公纪念楼、卫理中学与英文学校等。

一九四七年第二次世界大战後，复兴教会之开端，遴选甘心负架、立志为主服务者出任专职传道，计有十四位牧师传道与两位女传道。惟因堂会多，故一人必理二堂或三堂，更有较小之堂会仍批教员兼任。

富师母于一九四六年六月重临主持毓英女校复课，翌年五月二日离诗巫前往澳洲柏斯市养老院休养。一九六二年八月三日被主召回天，享寿八十一岁。

一九四八年五月间，教会建设部与两家建筑商签约后就兴工建筑富公纪念楼。一九四九年一月十九日为卫理高中开学暨富公纪念楼落成之辰，举行盛典。该纪念楼此后充作卫理小学之用。

内地布道展开工作，拓展教区至加帛达雅克民族，始自施穆克教士。曾建一座巍峨堂皇之屋宇于江边之山岗上，楼上为住家，楼下作教室，楼之旁盖有宿舍。一九四一年十二月日本南进，施教士撤退回国。一九四五年六月末，联军飞机在加帛市空投弹轰炸，全市焚毁。炸弹落在教士屋之内，亦著火，幸得附近丹章族之番友勇敢冲进而扑灭之。虽未被焚，惟经扫射已破坏不堪。

一九四八年冬，宝辅民教士夫妇(Rev. & Mrs. Burr Baughman)由马来亚前来加帛主政，负责修理与设置之工作。宝教士刻苦耐劳，教导有方，就学达雅克男女生及信而受洗者众多。

一九五〇年十二月，由美国尼布拉斯加年议会筹款建筑夏慈路纪念楼落成。翌年正月英文学校迁入斯楼分级开课。

一九五一年六月廿七、廿八两日假诗巫福源堂庆祝砂拉越卫理公会创立五十周年纪念大典，情况空前热烈。自一九〇一年创立至今，现有礼拜堂五十所，布道处十二所，合共六十二地方。会友计有成人七千一百零一名，儿童五千七百六十三名，合共一万二千八百六十四名。现有教区长四人，专任传道男性十八人，女性七人，兼任传道八人，义务传道二人，合共卅五人。中小学校联属者六十校，直属者有幼稚园、小学、初中、高中及英文学校，学生总共四万八千一百余名。

从一九五一年起，美国卫理公会女布道部极注意在砂拉越成立女布道区，故于是年三月委派由中国兴化年议会撤退到新加坡的廉师姑前来砂拉越教区工作，担任诗巫兴化芭牧区主任。彭德俊师姑在诗巫后埔港创办诊疗所为本会医务之先声。

一九五一年至一九五二年邓文逊教士被委任驻砂拉越布道使兼教区长。邓夫人创设妇孺指导所于诗巫，假福源堂隔壁的务德会楼上开办。此即诗巫政府妇孺指导所的先声。

一九五二年，瑞士籍嘉秀英师姑来砂拉越服务，与英籍西教士传恩德牧师及本地教会会友领袖等发起教友事工训练工作。在五个牧区试办义工训练班，以后慢慢扩展到各教区。蒙神引导，成绩卓然，嘉师姑重新得力，奔跑不困倦是她的特点。她善说福州话，又唱歌讲道很感动人，和山芭的妇女们打成美好的关系。一九六二年告老回国。

一九五三年，毕师姑被派遣来诗巫，在卫理中学附近建立女生宿舍。同年十二月五日落成。

毕理教士与毕理学院

一九四九年中国大陆变色，中国共产党设立中华人民共和国统治中国。西教士被逼令撤离中国，一部份由香港改道到东南亚各国工作。从五十年代至六十年代，有一批英美籍教士被派遣来砂拉越从事教育、宣教、神学教育、医务、农业、社会福利各领域之工作。其中，充份表现利他精神，真算有实践耶稣基督的“爱人如己”之教训，而最令人敬仰的是毕理教士夫妇。

一九四九年末，毕理教士千里迢迢由美国前来砂拉越协助林文聪牧师开办卫理中学，同时帮忙毕师母设立福利院与卫理青年夜校。前者已成为砂拉越规模最大的孤儿教养所。一九五三年毕教士被会督派去泗里奎负责教会之工作。这位真正热心事奉主的西教士在短短的四年中花了很多精神和心血而创立了一间卫理英华小学、一间幼稚园和一间壮丽的圣堂在泗里奎市中心，使泗里奎人民得益不浅。他因工作操劳过度而两次得了心脏病，可是他不为自己的身体健康而担忧，永远抱著兴奋与乐观的态度。他爱砂拉越人民，所以他在在一九五八年返美休假后又来砂拉越担任教会的教育干事。

一九五九年六月再任卫理中学校长职务，可是到了一九六〇年十一月十二日，他的心脏病又发作了。这位毕生为砂拉越教育工作而奔波的伟大西教士终于离开他的朋友，离开了这个世界。他在砂拉越工作虽只十年的时光，却立下了许多不朽的功绩，并给予砂拉越卫理公会钜大的贡献。他与师

母也帮忙好多穷苦的青年们，使他们有机会到美国去深造。希望凡蒙受毕理教士的恩惠的青年们，应当学习他那刻苦耐劳的精神、牺牲自我的榜样以及怀著基督的爱心，在自己的工作上、生活上表扬出来。毕理教士归天后，许多友人遂计划筹募基金建校以兹纪念他终生提倡教育、造福青年、宣扬主爱之遗志。一九六五年十一月第十四届砂华人年议会通过毕公基金委员会开办一所私立中学。一九六八年至一九七一年两座新校舍先后落成。该中学英汉并重，德智兼施，现已成为学院。相信在董教生同心合作，政府与教会全力支持之下，前途将是无限光明，但愿上帝带领祝福。

毕师母与福儿院

正当毕理教士在卫理中学服务时，毕师母眼见有些年少女孩受到继母虐待或养媳在家受到无理的虐待，同时有几位为人妻的妇女受了丈夫的苛虐来到她的府上诉苦，哀求援助。她动了慈心，请求诗巫县长予以重视。县长却把这些不幸的妇女与女童交给她设法救助。毕师母认为这是教会应该关心和应做的事，毅然接受县长的托付，同时县长也委她为诗巫县助理妇孺护卫司 (Assistant Protector of Women and Children)。她先把一两位不幸的妇女和数名女童寄住在卫理女生宿舍，接下来的问题便不简单了。像这样不幸儿童的人数一定会随时增加，其次必须有一位具有儿童教育的专才而且有爱心、肯负责的人来主持其事。同时还需要经济的援助才是彻底的办法。可喜的是，在毕师母倡导之下，诗巫卫理中学高中部学生首先起来响应，以表演话剧为这桩善事筹得建筑费五千元；再由卫理公会庆祝五十周年的捐款中拨出六

千元，合两项的数目便建立起第一座宿舍，并物色林文聪牧师娘吴湘琴女士出任首任院长。

一九五一年九月八日，这间卫理福儿院便告开幕了。该院自创办发展迄今，院舍也增建五幢，设备亦大见进步。在社会上占著一定的地位，在照顾下一代的福利工作上扮演著重要的角色。为著迎合时代的要求，相信大家都同意今天的青少年不比四、五十年前的青年来得单纯，特别是在注重科技资讯一日千里的时代和“文凭至上”的教育制度下长大的时下青少年，他们的学识可能并不缺乏，但在心灵或道德修养方面却一片空白。同时他们盲目照抄西方模式的价值观和文化，对他们并无好处。要帮助这些青少年步上正途，使他们不致成为迷途羔羊，非有关各方面都具备条件的人才，不足以应付这份艰难的任务，希望各有关方面多加关注。想到毕师母创办福儿院造福孤儿良多，影响政府和社会人士极力支持，成为好现象。她的先见之明，殊堪钦佩。我们希望上帝继续祝福保守她，使她有健康的身体，坚强的信心，能够在晚年继续为主作美好的见证。

兹将西教士在其他领域服务情况叙述如下：

（a）教育方面：

自从一九〇五年，富雅各夫妇已有教育之发轫。一九三五年至一九七五年历任的布道使也多有管理教育之能力，如夏慈路教士、麦友仁教士、邓文逊教士、邱文光教士、施穆克教士与宝辅民教士。较后则有英美男教士如毕理、吉瑞琳（Rev. Kesselim）、方为廉（Mr. William Funk）、卫以策（Mr. Wilshire）相继为卫中校长。康安妮师姑为卫理小学监学，其

徐英美男女教士都充任教员，各尽其职，各尽其能，谆谆教诲，栽培学子，人才辈出，服务社会，或出国升学，各有相当地位。这些优秀的老师不仅培育出众多的人才，也身体力行以信仰与品格来教育学生。第三省省长曾赞云：「卫理中学生，安份守己，足见教导有方，堪为夸奖。」由于学生之得称誉，当饮水思源，归功于师长循循善诱也。

（b）神学方面：

诗巫卫理神学院始创于一九五四年。当第二次世界大战结束后，砂拉越教会人才极大缺乏。一则中国政治改变，牧人来路断绝；二则伊班教会刚在发展，主要人才均自外国来。在此情形之下，惟有自己计划开办神学教育。深蒙美国差会之爱心许以大力援助，包括经济与人才，周苏藤博士与 Rev. Vincent Sutlive 教士分任正副院长。他们悉心主持院务，各方物色教师，鞠躬尽瘁。历届董事部亦努力支持，对建筑和扩充设备方面更多协助。一九五九年华伊联校，由 Vincent Sutlive 副院长负责伊班部教育工作。蒙主恩眷，在短短几十年中，该院蔚成陶冶灵性大熔炉，锻链出许多献身男女青年，成为基督精兵，致使华人、伊班两个年议会的牧者阵容壮盛，因而福音广传，得救人数加增，荣归至高上主。由一九五七年起，美国差会与英国循道会海外布道部派遣十八位男女教士在该院任职全时间或半时间讲师。一九六六年 Sutlive 教士回美后，由卢务德教士 (Charles Loot) 接任副院长。一九六七年十二月十五日，周苏藤博士任院长十三年后离院，前往英国讲学并赴各重要普世基督教协进会会议。一九六八年四月 Williamson 教士受委接任院长，过后有

几位西教士充任院长之职，而最后一位西教士担任院长是一九八〇年的 Rev. Mark S. Bollwinkel。从一九八一年起迄今，该院院务概由本地有经验之牧者负责主持。一九九六年该院进入新纪元，除了开始提供学位课程之外，崭新的四层楼大厦亦同时启用。二〇〇一年开办硕士课程。《传教原理及其实践》一书的作者史比尔博士在一次演讲中，说：「神学院的教育乃是要造成学生勇往直前，大无畏的超然精神，同为传道事业范畴及责任既大且重，实非人力所能独担，其困难、需要、理想，惟有在神里面才能获得成功与满足。而目前我们所面对的世界局势正是神给予我们的特别恩赐，考验我们是否配承受以往的基业。」深望此后在新世纪内有更多清楚神的呼召并有入学资格的青年男女进入该院受装备成为全职牧者，而同时亦希望能培育足够师资，来扩展神学训练的圣工。但愿教会全体会众暨院长、教职员、董事部以及神院校友会人等继续热诚合作，成就上帝所托付我们的神圣使命，荣归上主。

(c) 医药方面：

一、**基督医院**：第一位来砂拉越的医生是 Dr. Brewster，由陈立侨医生夫妇陪伴于一九五六年应美国差会的邀请前来开始医药工作。他寻找适当的地方，以配合宣传福音和医治病人并行的工作。加帛是内陆落后地区，有八万人民紧居之处，多数是伊班人。不论战前战后均无医院，只有一间政府小医疗所，有一位男看护，没有医生。凡遇奇难急症、难产妇女，只能雇用专船送到诗巫刘钦侯医院求诊。船费昂贵，贫穷无力者只有听天由命，伊班族同胞则更加困难。一九五七年蒙英殖民地政府赠地拾馀英亩为教会使用建

立永久性医院。一九五九年建筑工程开始，翌年九月廿四日命名为基督医院，落成由砂拉越总督爱德华爵士主持开幕宣布正式使用。工作人员多元化，共有六十馀位，有美国人、华人、伊班人、马来人、加央人。其中包括受奖学金训练护士八位，助理护士廿位均为基督徒。每天早晨必须举行崇拜、唱诗、读经、祈祷，由西教士医生或护士轮流负责。耗资一百万元以上的基督医院是依照主耶稣基督的爱心来替病人服务，医术精明，设备充足周全。其他省份地区前来求诊者极众，且皆药到病除，所以声誉卓著，有口皆碑。一九六八年砂拉越教会自治后，美国差会逐年减少津贴金。到一九七四年医院当局经济发生困难，年会医务部始向马来西亚联邦政府多次商讨移交，结果政府于一九七四年七月四日决定接收并偿还六十二万四千元。

二、后埔港诊疗所：一九五一年由美国女宣教士彭德俊师姑开始。起初彭师姑在一位本地女信徒住家为坡众治病，因她能说流利的兴化话，看病的人数天天增加。后来，附近伊班长屋的病人也纷纷赶来求诊，使住家不够应用，所以教会执事们与坡众就筹备建立一座诊疗所并于一九五二年六月十三日落成。彭师姑于一九五五年荣休，全坡男女老少都舍不得她，同年由丹麦来的易德生师姑接任。她能干有为，做事认真，再扩建一座砖屋，设电灯和活动电影，放映圣剧、卫生影片以充实信徒灵性及卫生常识，并组织巡回队到伊班长屋医病。一九六三年全坡人民也依依不舍欢送易师姑退休返国。

三、木桂兰康乐山医务所：一九六〇年年会医务部拨款在木桂兰坡建筑了一座非常雅致的康乐山医务所。一九

六一年英国的谢培德师姑(Miss Shephard)和三位助手来主理医务。那时本地方人士感到很方便，每日都有数十人来医务所求诊。每日早上八时就由一位女传道主持简短崇拜和祷告后才开始医疗工作。谢师姑除在木桂兰工作外，每星期都到附近马拉山伊班人长屋，其他周围的华人乡村她都有去访问医治病人。这些地方的人都普遍受惠。一九六四年正月，谢师姑令堂病重急电通知，她孝母心切，立刻摒当一切回国省亲。上主又安排一位德国籍吕底亚克玲护士来接替，同年十月底谢师姑回来时她才离任。谢师姑工作极好，一直到一九六七年十二月退休，嗣后由潘摩那师姑继任。她认真工作直到一九七二年二月也离任回英国。她俩在任时，每年总有七千余人受诊治、受恩惠。现在各地方人士都在思念她们。

四、东来医务所：民丹莪东来坡得天独厚，有巍峨的来安堂，其下有东华中学、小学、幼稚园、医务所，像星罗棋布，现出一幅美丽图画，真正实现教会最高目标：福音、教会、教育、卫生。医务所成立于一九六一年二月十七日，初期经过一番擘划，感谢神恩以及坡众热心支持，才能克服一切困难。尤其难得，澳洲教会同意选派一位学历资深护士长前来主持医务。她名叫康乐(Miss Sophia M. Stromach)，甚得坡众爱戴，不辞昼夜刻苦耐劳，在任七年半复诊病人达七万一千三百〇八人。她的丰功伟绩，造福人群都不是后辈所能望其项背者。自西教士人员离开砂拉越后，以上所述的三间医务所概由本地受训且有经验的医务人员接替管理。至今仍有为坡众服务。

广东人的牧者

在许多的西教士中，只有一对从英国来的贺金森牧师和他的太太玛格烈在砂拉越的广东人社群服务。一九五七年至一九六七年贺教士夫妇先后在诗巫、古晋、民丹莪和泗里奎在福州人当中工作。一九六八年至一九七七年，他们在民丹莪和泗里奎教区专做广东人的开荒宣教工作。在民丹莪县服务时，贺教士夫妇曾先后驻东来坡与麻罗坡跟黄品端牧师和黄朝邦牧师并肩工作，并向他们学习华语（普通话）及向附近的广东芭人士学习广东话。一九六八年，贺教士夫妇迁住泗里奎义郎坡，开始他们在义郎港一带地方的粤语布道工作，一直到一九七七年冬返英国为止。他夫妇俩与本地领袖同心协力办理教会与教育事宜。不但如此，他俩本著爱心多方帮助广东芭人民，使受惠者体验主耶稣基督的慈爱，至今他们还念念不忘。

一九六八年八月九日新加坡与马来西亚的五个年议会联合成立新马独立卫理公会，选举叶金豪牧师为首任会督。一九七六年冬独立教会改组，使马来西亚与新加坡独立卫理公会分开成立马来西亚卫理公会与新加坡卫理公会，各自为政，成为自立、自给、自养、自传的教会。

由于马来西亚联邦政府实行新移民政策，限制外国教士居留年限不得超过十年，所以自一九八四年以后，砂拉越就没有西教士为卫理公会服务了。

总 结

西教士对砂拉越拉让江流域所做出的贡献而引起多元化的影响是浩大的。它使人民的生活改善；所办的学校供应教

育提高人民素质；使各民族和睦相处，安居乐业；使人民有正确的宗教信仰；使社会风气不趋败坏反而保持道德水准；奠定了经济的基础，促进经济繁荣。他们的贡献是不可泯灭的。在过去的一世纪内，这些西教士尽他们所能，集中全副精神为砂拉越的客户服务后，返回自己的国家。有几位甚至贡献毕生丰盛的生命为改革人类与社会鞠躬尽瘁，他们所留下珍贵的模范给我们去学习。感谢上主还给我们生命气息生存在这廿一世纪里的世界。在这个不安全的世界中，罪恶充斥，社会风气败坏，道德水准日下，贫富差距悬殊，灾祸、病痛、饥荒仍会降临，解决这些问题需要长期的努力。作为基督徒的我们要尽本份，尽心、尽意、尽力去爱上帝，遵从祂的旨意去爱人如己，服事关怀别人的需要，追随先贤不屈不挠的精神去完成“助人为本”的志向。

后 语

回溯开荒伊始，诸先辈备尝艰苦，坚毅奋斗，建立事业，扩展垦场，致有蒸蒸日上之繁荣，诚感谢天父上帝降福眷顾之洪恩。也应感念富雅各教士卅二年劳苦经营之功，夏慈路教士七年计划之赐，毕理教士十年极力提倡教育造福青年，宣扬主爱之遗志；并本地教会中坚领袖和衷共济始终服务，本地牧师传道等刻苦耐劳，忠勤尽职；执事会友等联属一体，通力合作，蔚成一百年历史之伟观，荣归上帝。

在过去一百年中，砂拉越卫理公会有很多的变动和改进。在这些变动中教会有很多的成就，而这些成就是以很少的基督徒由胶林中的住家和小小的学校或教堂而发展到像古晋、诗巫、美里、民都鲁、林梦、斯里阿曼、泗里奎市区及

其他城镇。但当我们为了过去的成就感谢上主的时候，我们不要做忘恩负义的人，抹杀那些西教士梯山航海，远道而来，献身工作于蛮荒之热带地区，甘心乐意作出的贡献。

世界和普世教会都在不断地变迁，各个国家与教会都须互相依赖，这就是我们面对著新的环境和生活方式的挑战所必须有的认识。但教会须不断的检讨和思想是否在主的事工上有了亏欠，这也是我们目前在纪念庆祝百周年后所该做的一项事。我们向主祈求的，就是盼望所有的砂拉越卫理公会的会友能接受此项的挑战。末了，愿圣灵继续多方祝福带领。阿们。



· 》回應員簡介：林忠錦

- 1959年1月4日出生于诗巫。
- 1985年9月9日与余明丽姐妹结婚，现有二男一女。
- 1986年5月毕业于新加坡三一神学院考获神学学士学位。
- 1986-1991年事奉于新福源堂。
- 1991年中前往新加坡三一神学院进修教牧硕士学位。
- 1994年考获东南亚神学研究院神学硕士学位。
- 1995年起担任卫理神学院全职讲师。
- 1995-1997年兼任恩道堂牧者。
- 1998年兼任会长室执行秘书。
- 1999年起担任卫理神学院教务主任。

· 回應：西教士对砂拉越多元文化的影响 ·

回應拿督姚炳华一文 西教士對砂拉越多元文化的影響

前言

主仆要为吾会长辈拿督姚的《西教士对砂拉越多元文化的影响》一文作回应，实感欣悦又不配。欣悦的是可以重

闻古人的贡献；不配的是不能像拿督姚那样目睹多数西教士的伟功。俗语说得好：「百闻不如一见。」

内 容

基本上，拿督姚是沿著卫理公会的历史脉络来论述西教士对砂拉越多元文化的影响。文中诸西教士的服务情况叙谈多限于下列三段砂拉越卫理公会的历史：

（一）从开始到成长（1901-1935）

（二）从奋兴到试炼（1935-1945）

（三）从复元到自治（1946-1968）

在第一期的历史中，最显著的西教士，非富雅各教士莫属。可以说那是富公为主的时代。富教士，正如拿督姚所陈明的：「关心垦民的身、心、灵的需要。」富教士对当时文化的影响是众民有目共睹的。

在第二期的西教士中，夏慈路教士可算是较特出的一位。他尤在布道与教育方面的事工不遗余力，因此他被视为“富雅各之第二”。在此期也有多位西教士在卫理公会的旗帜下展开伊班宣教工作。可惜西教士的工作因著第二次世界大战而告暂时停顿。

来到第三阶段，西教士的工作就比较多元化。除了故有的教育、农业与布道之外，他们亦开始了医务、社会关怀与神学教育的工作。西教士所从事的事工带来多元文化的影响可从拿督姚在总结的一段话来具体说明：「使人民的生活改善，所办的学校供应教育提高人民素质，使各民族和睦相处，安居乐业；使人民有正确的宗教信仰；使社会风气不趋

败坏反而保持道德水准；奠定了经济的基础，促进经济繁荣。」

结 论

著名的更正教神学家尼布尔(Richard Niebuhr)在其《基督与文化》一书中探讨文化的定义时，指出文化不是一种特殊现象，而是一种普通现象——人类活动的总成果：语言、习惯、观念、信仰、风俗、社会组织，人所继承的人力、技术过程，以及价值等等。^{注一}

鲁凡之却认为文化是特定人群的生存情况的“整体”，是从生活方式到价值系统的整体性，是一种综合整体。^{注二}

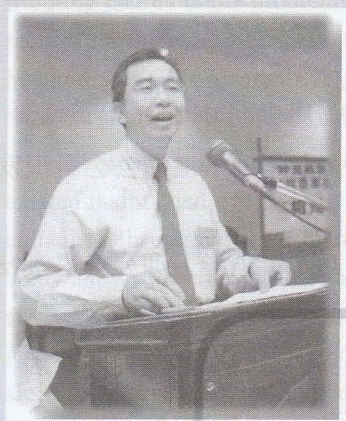
依据上述文化定理，《西教士对砂拉越多元文化的影响》一文确实含盖了特定人群的生存情况的综合整体之普通现象。而那特定的人群则以华人为主，伊班人为副，并且人群的地理范围局限于砂拉越拉让江流域。想必这与卫理公会在自治前所发展的区域有关。

整体来说，除了早期的富雅各与夏慈路诸教士，五、六十年代来的西教士在各领域的建设较为突破；七、八十年代的西教士的贡献就甚少被提及。无可否认，西教士“所做出的贡献而引起多元文化的影响是浩大的”。问题是，西教士的服务带来了正面的影响之际，有否亦产生了负面的影响？例如本地人民的传统思维与领导模式有否受西方文化的“侵袭”？笔者谨此数语反思之。

注一：尼布尔，《基督与文化》，赖英译等译，台湾：东南亚神学院协会，1963年，第27页。

注二：鲁凡之，《中国发展与文化结构》，香港：集贤社，1988年，第4-5页。

對砂華衛理公會在馬來西亞成立後 (一九六三-一九八八)的身份追尋 之歷史探問



主 講 人 簡 介：廖 玉 強

- 古晉出生，客家人。
- 太太俞美钗，育有一男一女。
- 新加坡三一神学院神学学士。
- 新东南亚神学研究院神学硕士。
- 英国伯明翰大学神学系神学博士。
- 曾在古晋、美里等卫理教会牧会八年。
- 现任卫理神学院教会历史讲师。

引言

(一) 砂拉越的历史简介。

(二) 砂华卫理公会的起源与历史简介。

(三) 从一九六三年至一九八八年砂华卫理公会组织发展来看其贴切身份的追寻。

(四) 从一九六三年至一九八八年砂华卫理公会事工发展来看其贴切身份的追寻。

(五) 砂华卫理公会在贴切身份追寻上的难处与原因。

结论

A CONCLUSION

*T*his work has demonstrated that the CMCS during the 1963-1988 period was not blind to the importance of constructing a relevant post-formation identity in Sarawak. Nor did it try to avoid the issue altogether by doing nothing. It did endeavour to construct a pertinent post-formation identity, for example, through its organisational development and ministries. However, its perception of a pertinent post-formation identity did not reflect fully the true nature of the society of Sarawak. Therefore, the outcome of the continuous quest for this identity mirrored an unfinished task of the CMCS.

The CMCS could develop its full potential of playing a more pertinent role in Sarawak if only it is stimulated to reconsider its understanding of a pertinent post-formation identity and realise the possible outcome of its continual irrelevance to Sarawak, the venue where it is supposed to play the role God has commissioned the Church to fulfil. Apparently, the best way forward is to find out the reasons why

it was so difficult for the CMCS in the first place to formulate a truly relevant post-formation identity in Sarawak in the 1963-1988 period.

The present study has identified and analysed three major contributing factors to the problem of the CMCS mentioned above. These factors are the characteristics and mentality of the Foochow Chinese Methodists (CMCS members); the policies of the governments of Sarawak (1841-1988); and the culture of ethnic segregation of the CMCS.

These are massive and complex factors which were formed and existed maintained over a long period of time and were continuously enhanced throughout the history of Sarawak and the CMCS. The study shows that these three factors, complementary in their effect, are believed to have inescapably fashioned the minds of the CMCS leaders in such a way that the division of the society and the CMCS along ethnic lines had been internalised and become an accepted norm, tradition or culture. Once the norm, tradition, or culture of ethnic segregation is developed and accepted, it is very difficult for anyone to break its powerful grip.

The situation in the CSC, another Chinese diaspora church/congregation in Sarawak during the similar period was quite different from that of the CMCS even though they had some common characteristics and shared similar contexts. The main difference was found in the organisation of the church. The CSC was a Chinese congregation under a single Parochial Church Council (PCC) of the St. Thomas' Cathedral which had two other multi-cultural oriented congregations (interrelated). Besides, the attitude of the CSC leaders towards their own ethnicity and non-Chinese ethnic group can be considered balanced, i.e. non-ethnocentric. Further, the division of congregations was basically along language lines, not so much along ethnic lines. Therefore, the relevance of the CSC had to be evaluated from these above-mentioned angles. But, many of these features mentioned were missing from the CMCS. Thus, taken as a whole, the Methodist Church in Sarawak which promoted only two independent and not very cor-

dially related ministries: Chinese (CMCS) and Iban (SIAC) ministries to cater mainly for these two of the many ethnic groups in Sarawak, was less relevant to the pluralistic society of Sarawak than the St. Thomas' Cathedral of the Anglican Church in Sarawak.

Hence, it is in the light of these factors that one can begin to understand why it was so difficult for the CMCS to formulate a pertinent post-formation identity in the multi-ethnic, multi-cultural and multi-religious society of Sarawak during the period under review.

With the discovery of these factors, the problem of why it was so difficult for the CMCS to formulate a pertinent post-formation identity during this 1963-1988 period is clearly exposed. However, the solution of this problem lies in the ability of the CMCS to see the precarious situation¹ that it is in and is prepared to go against the norm, the tradition or culture of ethnic segregation so as to free itself from its control.

If the coming of the Chinese Methodist immigrants from the Fujian Province of China to Sarawak during the early decades of the 20th century can be described as their first physical exodus from 'Egypt' in China, then the CMCS will most probably need another metaphorical exodus, to escape from the domination of this negative norm, tradition or culture of ethnic segregation which has entangled it for so long.

¹ The author is not suggesting that everything about the CMCS was bad. In fact, the CMCS had, during the 1963-1988 period, rather consistently carried out remarkable work among the ethnic Chinese. Credit must be given to it. The CMCS must continue to play its vital role among the ethnic Chinese in Sarawak. However, the author also suggests that more work is needed to be done among other ethnic groups as well which formed over 75 percent of the Sarawak population. The CMCS has to be relevant to all, not just the ethnic Chinese. Culture of ethnic segregation should never be allowed to exist in the Christian church or any other places.

While trying to convince the CMCS and prepare it for the imperative exodus from this cultural domination, a new theological departure should be carried out concurrently so as to pave the way for the formulation of a truly pertinent post-formation identity for the CMCS in Sarawak.

Undoubtedly, further research is much needed in order to find out how the CMCS can possibly overcome or neutralise the intractable problem of the inherent culture of ethnic segregation. The development of a Sarawak theology for the CMCS will provide a new framework of self-criticism and the development of an alternative vision for the future.

The complexity and difficult nature of theological construction,

² Doing Christian theology in the non-Western world or context, such as in Asia (also Africa and Latin America) is a very challenging and dynamic process for the theologians and churches in these regions. As pointed out by Emerito P. Nacpil in 'The Critical Asian Principle' that there are several features also known as Asian realities or context, such as the plurality and diversity in ethnic groups, culture, religions, ideologies; colonial experience; young nations with its social, economic, political and identity issues and problems; the profound influence of some of the world's major religions on the lives of Asians and the relatively small population of Christians which characterise the Asia region. See E. P. Nacpil, "The Critical Asian Principle," *SEAJT* 17:1(1976): i-ii. Needless to say, the complex context or realities of Asia has also become an inexhaustible resources for the construction of Asian Christian theology. This is reflected in many literatures on these subjects published in recent decades. Some of them are as follows: C. S. Song, "Let Us Do Theology with Asian Resources!," *EAJT* 3:2(1985): 202-205; Ian S. Williams, "News on Doing Theology with Asian Resources," *EAJT* 3:2(1985):187-208; C. S. Song, "Asian Theologies Developing out of Asian Resources," *PTCA* 4:2(October 1991): 2-4; Archie Lee, "Reclaiming Asian Resources for Christian Theology in Asia," *PTCA* 10:1(June 1997):3-4; John C. England and Archie C. C. Lee, eds., *Doing Theology with Asian Resources: Ten Years in the Formation of Living Theology in Asia: 1983-1993*, (Auckland, New

particularly in this region, i.e. Asia² is not within the scope of this historical inquiry.³ However, it is useful to sketch out a brief outline of such a theology, however tentative, so as to stimulate new research in this direction for the benefit of the CMCS in its continuous search for a relevant identity in Sarawak.

Like many other Third World theologies, such as the Liberation

Zealand: Pace Publishing, 1993); R. S. Sugirtharajah, ed., *Asian Faces of Jesus*, (London: SCM Press, 1993); R. S. Sugirtharajah, ed., *Frontiers in Asian Christian Theology: Emerging Trends*, (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1994); 李熾昌編著, *亞洲處境與聖經詮釋 The Asian Context and Biblical Hermeneutics*, (香港: 基督教文藝出版社, 1996); C. S. Song, *The Believing Heart: An Invitation to Story Theology*, (Minneapolis: Fortress Press, 1999).

The aim of constructing an Asian Christian theology is to ensure that the "Word of God, which comes to us [in this case, Asians] from a different time, culture, language and context, can become the Word of God for us [Asians] in our own time and context." See Parratt, *Doing Theology*, 101.

³ See the aims, scope and limitation of the present work in the Introduction.

⁴ The aim of this contextual theology is to transform the "society and humanisation of people suffering injustice and social, political and economic exploitation" through "a prophetic and a mystical way of speaking about God" in Latin America. "The mystical language recognizes the presence of the gratuitous love of God in our lives. The language of prophecy denounces the situation—and its structural causes—of injustice and the marginalization of women and men." See Parratt, *Doing Theology*, 112; *Dictionary of Third World Theologies*, 2000 ed., s.v. "Liberation Theologies: Latin American," by Gustavo Gutierrez. For more details, see *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, 1998 ed., s.v. "Liberation Theology," by Samuel Escobar; Leonardo Boff and Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, (New York: Orbis Books, 1987); Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988); Jose Comblin, *Called for Freedom: The Changing Context of Liberation Theology*, (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1998).

⁵ It is a "Korean theology of liberation developed in the 1970s" with a goal to alleviate the *Minjung*—"the politically oppressed, economically exploited, cultur-

Theology in Latin America,⁴ Minjung Theology in Korea⁵ and Dalit Theology in India,⁶ the construction of a theology in Sarawak for the CMCS has to tackle the issue of the local context which must take into account the Sarawak realities and the CMCS's cultural, religious, economic, political experience over the past more than 150 years of history so as to be relevant to Sarawak. A new theology for the churches in Sarawak must develop in similar lines as contextual theologies in

ally marginalized, the poor and the powerless" from sufferings. Today, in the 1990s, the *Minjung* theologians also try to tackle the issues of "peace, justice, and the reconciliation of a divided Korea." *Dictionary of Third World Theologies*, 2000 ed., s.v. "*Minjung* Theology," by David

Kwang-sun Suh. See also *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, 1998 ed., s.v. "Korean Christian Thought," by Jung Young Lee. For more details, see Kim Yong Bock, ed., *Minjung Theology: People as the Subjects of History*, (Singapore: Christian Conference of Asia, 1981); Kim Yong Bock, *Messiah and Minjung*, (Hong Kong: CCA, 1992).

* It is a contextual theology with a goal to "expose the evil of caste in Indian society, which has continued to play a significant role even within the Churches." It seeks to "speak on behalf of these oppressed peoples [*Dalits*]" by liberating them from "a servant mentality" through "emphasizing God's liberating presence in a world which has denied their true humanity and exploited them economically, socially and culturally." Parratt, *Doing Theology*, 60-61; *Dictionary of Third World Theologies*, 2000 ed., s.v. "*Dalit* Theology," by Sathianathan Clarke; Arvind P. Nirmal, "Toward a Christian Dalit Theology," *Frontiers in Asian Christian Theology*, ed. by R. S. Sugirtharajah, (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1994), 27-40. For more details, see also M.E. Prabhakar, *Towards a Dalit Theology*, (Madras: Gurukul, 1989); Arvind P. Nirmal, ed., *A Reader in Dalit Theology*, (Madras: Gurukul, 1991); 狄恩查作, 蕭兆滿譯, "賤民神學之聖經基礎 A Biblical Basis for *Dalit* Theology," 李熾昌編著, *亞洲處境與聖經詮釋 The Asian Context and Biblical Hermeneutics*, (香港: 基督教文藝出版社, 1996), 166-176.

⁷ 'Contextualisation' is a term first introduced in 1972 to the theological world by the Theological Education Fund (TEF) of the WCC. In the past, other terms such as 'adaptation,' 'accommodation,' and 'indigenisation,' were commonly used to "designate ways of expressing theology in a non-Western context." It is gener-

other parts of Asia.⁷

Contextualisation, according to Hwa Yung, a prominent Malaysian theologian, is defined as follows:

Contextualization as the total process wherein reflection and ac-

ally an accepted way of expressing theology. Some even maintain that "theology which is not contextual theology ... is a false theology." However, it is not without its critics. Critics, such as Bosch, points out the dangers of "relativism" and "absolutism of contextualism" in the process of doing theology while other theologians highlight the hindrance of "overt Christocentrism" in the Gospel message as advocated by some which may cut "Asian Christians off from the wisdom of Asia." Bosch, *Transforming Mission*, 427-428; R. S. Sugirtharajah, "Introduction," *Frontiers in Asian Christian Theology: Emerging Trends*, ed. by R. S. Sugirtharajah, (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1994), 4-5; *Dictionary of Third World Theologies*, 2000 ed., s.v. "Contextualization," by Virginia Fabella; Stephen Bevans, "Models of Contextual Theology," *MIR*, XIII: 2 (April 1985): 186; Anton G. Honig, "Trends in Present Asian Theology," *Exchange*, XI (Sep/Dec 1982): 1-3.

Contextualisation captures in "method and perspective the challenge of relating the Gospel" to the local context (doing theology)—"i.e., its historical, socioeconomic, political, cultural, ethnic, racial and religious dimensions ... as well as the impact of outside forces, such as the imposition of a global market and a homogenized culture ... on the people." See *Dictionary of Third World Theologies*, 2000 ed., s.v. "Contextualization," by Virginia Fabella; Darrell L. Whiteman, "Contextualization: The Theory, the Gap, the Challenge," *IBMR* 21 (January 1999): 2-7.

Since the 1970s, this term 'contextualisation' has been a popular subject for discussion and debate among scholars and theologians of different theological of denominational stands resulting in the large amount of literatures on the subject. See some of these as follows: Bong Rin Ro, "Contextualization: Asian Theology," *What Asian Christian Are Thinking*, ed. by Douglas J. Elwood, (Quezon City, Philippines, New Day Publishers, 1976), 47-58; Millard C. Lind "Refocusing Theological Education to Mission: The Old Testament and Contextualization,"

tion are combined as the indigenous church, having properly grasped the meaning of the gospel of Christ from within its own culture, and socio-political and economic realities, seeks, on the one hand, to live out its new faith in accord with the cultural patterns of the local society and, on the other, to transform that society and individuals therein, in response to their felt needs under the guidance of the Christian Scriptures and the Holy Spirit.⁸

If we accept the above definition as a guide for doing theology in Asia, in general, and in Malaysia and Sarawak, in particular, then, an understanding of the Word of God (Text) and the Sarawak context, i.e. the Sarawak realities and the CMCS's history and experience are crucial in this process.

Doing contextual theology for Malaysia (Peninsula Malaysia or

MIR, X:2 (April 1982): 141-160; Anton G. Honig, "Trends in Present Asian Theology," *Exchange*, XI (Sep/Dec 1982): 1-75; John C. England, "Contextual Theology in Asian Countries: A Selected Annotated Bibliography," *MIR*, XII: 4 (October 1984): 477-489; Paul G. Hiebert, "Critical Contextualization," *MIR*, XII: 3 (July 1984): 287-296; Stephen Bevans, "Models of Contextual Theology," *MIR*, XIII: 2 (April 1985): 185-202; Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, (London: SPCK, 1989, 1997), Chap. 12; Bosch, *Transforming Mission*, 420-432; Kan Baoping, "On Theological Contextualization," *CTR*, (1991): 103-111; John H. Connor, "When Culture Leaves Contextualized Christianity Behind," *MIR*, XIX: 1 (January 1991): 21-29; Calvin E. Shenk, "The Demise of the Church in North Africa and Nubia and Its Survival in Egypt and Ethiopia: A Question of Contextualization?" *MIR*, XXI: 2 (April 1993): 131-154; Eugene S. Heideman, "Syncretism, Contextualization, Orthodoxy, and Heresy," *MIR*, XXV: 1 (January 1997): 37-49; Mark A. Hatcher, "Contextualizing the Creed through Structured Bible Study," *MIR*, XXVI: 3 (July 1998): 315-328; *New Dictionary of Theology*, 1988 ed., s.v. "Contextualization," by B. J. Nicholls.

■ Hwa Yung, *Mangoes or Bananas? The Quest for an Authentic Asian Christian Theology*, (Oxford: Regnum Books International, 1997), 13-14.

West Malaysia) is not a new venture albeit relatively rare and not well-documented or articulated. This is even more so in Sarawak, a state which is historically, geographically, culturally, religiously and economically somewhat different from those of the Peninsula Malaysia.⁹

The one crucial attitude in doing a Sarawak Theology is our willingness to see the local realities and identify the problems and needs of the society and our seriousness in responding to them theologically. This attitude is vital for the doing of a Sarawak Theology for the CMCS.

Much of the context of Sarawak has been discussed previously in this work. To sum up the preceding discussion on the context, we have seen that Sarawak, the venue where the CMCS and other Christian denominations had established themselves, a state in the Federation of Malaysia, is shaped by both international factors and domestic elements particularly over the last 150 years or so. It has all the features described in the "Critical Asian Principle" proposed by Emerito P.

⁹ For an account of the Malaysian history, see for example, Barbara Watson Andaya and Leonard Y Andaya, *A History of Malaysia*, (London: Macmillan Press, 1982). One of the major differences between the states of Sarawak and Sabah on the island of Borneo and other Malaysian states in the Peninsula is the population of Christians. In Sarawak, the Christian population was about 28.5 percent in 1980 and 36.7 percent in 1991 while only 2.0 percent in Peninsula Malaysia in 1980. The national average was thus 7.0 percent in 1980. The population of Muslims between Sarawak and the rest of the country is also different. The Muslim population in Sarawak was 26.0 percent in 1980 and 28.5 percent in 1991. However, in Peninsula Malaysia, it was 56.0 percent in 1980. See Table 1.13; Tan Chi Kiong, "Christian Theology in the World of Religious-Cultural Pluralism: Some Proposals," *ATESEA Occasional papers No. 6: Doing Theology with Cultures of Asia*, (Singapore: ATESEA 1988): 132-135.

¹⁰ See footnote 2.

Nacpil as mentioned earlier.¹⁰ In short, Sarawak is a pluralistic society with diverse cultures, religions and ethnicity, and complex political and economic realities.¹¹

We have also discovered that the CMCS's quest for a pertinent post-formation identity in Sarawak during the 1963-1988 period was hampered by three major factors: the characteristics and mentality of the Foochow Chinese Methodists (CMCS members); the policies of the governments of Sarawak (1841-1988); and the culture of ethnic segregation of the CMCS. The seriousness of such an inadequacy is reflected in the CMCS's difficulty in playing its role as the church in and for the pluralistic society of Sarawak.

Therefore, the goal of this proposed Sarawak theology for the CMCS would be to seek to liberate the CMCS¹² from the bondage of the norm, tradition or the culture of ethnic segregation, to enhance the CMCS's respect and appreciation of the culture and Faiths of other ethnic groups and to establish genuine, warm, dynamic and long-lasting relationships not only with the Foochow Chinese but also with all other peoples of Sarawak regardless of culture, ethnicity and religion. In this way, the CMCS may be able to carry out its missiological task of transforming the society and the individuals with the Word of God

¹¹ For details, see chapters One and Five.

¹² As mentioned in Chapter One, under Part II, Section D, point a: Christianity, that virtually all other Christian denominations, such as the Anglican, Roman Catholic, SDA and SIB had active mission works among many ethnic groups in the 1963-1988 period. The CMCS has remained basically unchanged in its approach to mission work, i.e. evangelistic or overseas mission working among Chinese, in the pluralistic society of Sarawak since its inception in 1901. To be sure, as analysed in Chapter Four, under Part IV, it has limited social concern ministry among the peoples of Sarawak. The CMCS has the potential of playing its role more effectively as a church in and for the peoples of Sarawak if only it can break away from the tradition or culture of ethnic segregation.

more effectively and thus becoming truly a church in and for the society of Sarawak.

Some suggestions are given as follows: First, this proposed Sarawak theology should encourage reconciliation between the CMCS and other ethnic groups, i.e. for the restoration of relationship through forgiveness, a change of attitude, policy and action (showing genuine care, concern and appreciation; sensitive to their needs, sharing of the Gospel)¹³ and between the CMCS and other Christian denominations in Sarawak (serious about ecumenism).¹⁴

Second, it should encourage dialogue to take place between the

¹³ See an example of a theology of reconciliation in Batumalai, *A Malaysian Theology of Muhibbah*, 57-63. See also Ng Kam Weng, "Church and State in Islamic Context," *TTJ*, 6 (1997):82-83

¹⁴ For details on some recent studies and development in ecumenical movement, such as ecumenical dialogue, see Martien E. Brinkman, "The Common Challenge to Ecumenicals and Evangelicals – An Ecumenical Appraisal," *Exchange*, 23: 3 (Dec 1994): 191-206; Alan P. F. Sell, "The Role of Bilateral Dialogue within the One Ecumenical Movement," *ER*, 46: 4 (Oct 1994): 453-460; "Towards Common Witness," *World Council of Churches, Central Committee, Minutes of the 48th meeting, Geneva, Switzerland, 11-19 September 1997*, 198-211; Archbishop George Carey, "Common Ecumenical Mission in a Pluralistic World," *CER*, XXXIII: 3 (1997): 245-253; Henriette T. Hutabarat-Lebang, "Journeying Together: The WCC's Common Understanding and Vision, the local Church and Local Ecumenism," *ER*, 50:3 (July 1998): 285-291; Konrad Raiser, "The Nature and Purpose of Ecumenical Dialogue: Proposal for a Study," *ER*, 52 (July 2000): 287-292; Walter Kasper, "The Nature and Purpose of Ecumenical Dialogue," *ER*, 52 (July 2000): 293-299.

¹⁵ For some recent studies on inter-religious dialogue, see J. Paul Rajashekar, "Dialogue with People of Other Faiths and Ecumenical Theology," *CD*, 13 (Dec 1987): 11-16; Israel Selvanayagam, "Inter-Faith Dialogue: A Clarification of Per-

CMCS and other religions, such as Islam and Buddhism in Sarawak.¹⁵ Hwa Yung rightly pointed out that inter-religious dialogue is neces-

spective and Issues," *CD*, 23 (Dec 1992): 20-25; Mariasusai Dhavamony, "The Christian Theology of Inter-Religious Dialogue," *SM*, 43 (1994): 61-93; M. Darrol Bryant, "Overcoming History on the Possibilities of Muslim-Christian Dialogue," *WFE*, 15 (Nov 1996): 3-13; Francis Arinze, "Christian-Muslim Relations in the 21st Century," *Encounter*, 239 (Nov 1997): 1-11; Georg Evers, "Trends and Conferences in the Field of Interreligious Dialogue," *SID*, 8: 2 (1998): 239-255; "The Second Vatican Council, 'Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions,'" *Christianity and Plurality*, ed., Richard J. Plantinga, (Oxford: Blackwell Publisher, 1999), 304-308; "Documentation: 'Religious Freedom, Community Rights and Individual Rights: A Christian-Muslim Perspective.'— Final Report," *Encounters*, 6: 1 (2000): 91-94. Further, for some liberal (pluralistic) accounts of the relationship between Christianity and religions or religious pluralism, see John Hick, "The Pluralist Case: A Christian in the Midst of Eastern Faiths," *WFE*, 6 (Nov 1993): 3-10; John Hick "Is Christianity the Only True Religion?" *Theology*, CI (Sep/Oct 1998): 322-330. For some moderate views of the same subject, see Richard J. Plantinga, *Christianity and Plurality*, (Oxford: Blackwell Publication, 1999), 11-25; Lesslie Newbigin, "The Gospel and the Religions," ed., Richard J. Plantinga, *Christianity and Plurality*, (Oxford: Blackwell Publication, 1999), 347-257; David J. Hesselgrave, "Christian Communication and Religious Pluralism: Capitalizing on Differences," *MIR*, XVIII: 2 (Apr 1990): 131-138; Eeuwout Klootwuk, "Christian Approaches to Religious Pluralism: Diverging Models and Patterns," *MIR*, XXI: 4 (Oct 1993): 455-468.

¹⁶ Hwa Yung, *Mangoes or Bananas? The Quest for an Authentic Asian Christian Theology*, 235. See also S. Batumalai, "Learning the Faith of My Neighbour," *CD*, 24 (June 1993): 20-24. Eeuwout Klootwuk has also shared the view of Hwa Yung. He has this to say, "Dialogue and sharing is indeed part of the Christian mission. But so is preaching: the proclamation of the good news of the gospel. A

sary for helping us to treat others with respect, carrying out effective evangelistic work and co-operating with other in social change for the common good of all.¹⁶

Third, it should stimulate the CMCS to listen more attentively to the cry of the voiceless people, the poor, segregated, the deprived and the oppressed in Sarawak¹⁷ and co-operate more positively with any agencies in Sarawak (the charitable and religious organisations in Sarawak), such as members of the Social Welfare Council of Sarawak (SWCS), which work for the common good of all and welfare of the needy in Sarawak.¹⁸

Fourth, it should also motivate the CMCS in expressing its view

missionary church without engaging itself in dialogue is nothing but the motionless, dead body of Jesus Christ. But Christian mission without proclamation of God's offer of grace in Jesus Christ is even worse: it is merely a phantom. Dialogue and proclamation belong to each other as the two sides of a coin." Eeuwout Klootwuk, "Christian Approaches to Religious Pluralism: Diverging Models and Patterns," *MIR*, XXI: 4 (Oct 1993): 467.

¹⁷ It is even stated in the Methodist Social Creed that we should "love our neighbours and seek justice for them as well as for ourselves. To be silent in the face of need, injustice and exploitation is to deny him [Jesus Christ]. Daniel, ed., *The Book of Discipline of the MCM*, 1984, 23.

¹⁸ For an interesting article about the possibilities of cooperation and partnership between two religious groups, i.e. Muslim and Christian groups, in response to threats and challenges posed by the changing global context, see Suha Tajj-Farouki, "Muslim-Christian Cooperation in the Twenty-First Century: Some Global Challenges and Strategic Responses," *ICMR*, 11: 2 (July 2000): 167-193. See also *Dictionary of Third World Theologies*, 2000 ed., s.v. "Malaysian Theology," by Albert Sundararaj Walters; Tan Chi Kiong, "Christian Theology in the World of Religious-Cultural Pluralism: Some Proposals," *ATESEA Occasional papers No. 6: Doing Theology with Cultures of Asia*, (Singapore: ATESEA 1988): 133; Ng Kam Weng, "Church and State in Islamic Context," *TTJ*, 6 (1997): 82-83; 伍錦榮, "民主社會中的人民詮釋與政治霸權", 104.

and stand more openly and explicitly on important issues, such as the local politics, economy, nation building and development, State's budget, various government policies, crime, drug abuse, ethics, value, human rights, women's struggle and status, religions and cultures, social welfare, health, education and environment or ecology of Sarawak under the guidance of the Scriptures and the Holy Spirit.¹⁹

Fifth, this theology should lead the CMCS to seriously consider keeping the Chinese identity and at the same time, perhaps, enhancing and exploring its potentials or quality through the development of the universal humanistic traditions in Chinese culture. For example, the

¹⁹ It is important to note that many of the issues mentioned here has also been included in the Social Principles of the Methodist church recorded in Daniel, ed., *The Book of Discipline of the MCM*, 1984, 23-28. See also some studies on ecology and the Christian Faith, such as in Andrea Nehring, ed., *Ecology: A Theological Response*, (Madras: Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute, 1994); Douglas L. Chial,

"The Ecological Crisis: A Survey of the WCC's Recent Responses," *ER*, 48: 1 (Jan 1996): 53-61; *Dictionary of Third World Theologies*, 2000 ed., s.v. "Ecology," by Leonardo Boff; Ruth Page, "Theology and the Ecological Crisis," *Theology*, XCIX (Mar/Apr 1996): 106-114; "Public Issues: 1. Global Warming and Climate changes. 2. Global Warming and Climate Change: A Call to the Churches," *World Council of Churches, Central Committee, Minutes of the 45th meeting*, Johannesburg, South Africa, 20-28 January 1994, 68-71. For issues about women's struggle and theology particularly in the Third World, see *Dictionary of Third World Theologies*, 2000 ed., s.v. "Ecofeminist Theology," by Aruna Gnanadason; *Dictionary of Third World Theologies*, 2000 ed., s.v. "Feminism," by Arche Ligo; *Dictionary of Third World Theologies*, 2000 ed., s.v. "Feminist Theologies in the Third World," by Maria Pilar Aquino; Lisa Isherwood and Dorothea McEwan, "An Introduction to Feminist Theology and the Case for its Study in an Academic Setting," *FT*, 2 (Jan 1993): 10-25; 郭佩蘭, "從華人婦人的角度談釋經學 Hermeneutic from Women's Perspective," 李熾昌編著, *亞洲處境與聖經詮釋 The Asian Context and Biblical Hermeneutics*, (香港: 基督教文藝出版社, 1996), 251-260.

CMCS may study and further develop some of the main principles of the humanism of Chinese culture, such as the concepts of ren (benevolent love 仁), yi (righteousness 義) and li (propriety—norm of social conduct 禮) as manifested in Chinese culture²⁰ so as to construct a viable contextual theology which helps the CMCS to be more aware of its own cultural traditions, identity and values, make contribution to the diversity of cultures in Sarawak and at the same time more open to, appreciative and conscious of the cultures of other ethnic groups.²¹

Sixth, this theology should also motivate the CMCS to study the cultures of different ethnic groups in Sarawak and intelligently and creatively incorporate these rich local resources and heritage into the life and ministries of the CMCS, i.e. worship, teaching, fellowship and mission as well as into the process of doing local theologies. The CMCS needs to cultivate cautiously a positive attitude toward the cultures of the peoples of Sarawak, including the Iban, Chinese, Malay, etc. as not all the content of human culture is incompatible to the Biblical truth.

Charles H. Kraft rightly summaries his view on God's attitude toward culture as follows:

God chooses the cultural milieu in which humans are immersed as

²⁰ For two succinct accounts of these concepts which has been displayed in Chinese culture for thousands of years, see Chu Chai, "Chinese Humanism: A Study of Chinese Mentality and Temperament," *Social Research* 26 (1959): 31-46; Niew Shong Tong, "The Essence of Chinese Culture and Its Influence on Sarawak Chinese," *SMJ* XL (December 1989): 135-139.

²¹ Chu Chai elaborates, "Jen [*ren*], as the prime virtue of life, leads the way in prompting us to positive efforts for the good of others; Yi [*yi*] follows, to collaborate with Jen, as the highest principle embodied in the activities of mankind; and li [*li*], as the outward expression of moral sentiment, sheds light on jen and yi by

the arena of his interaction with people ... When he speaks ... to us ... he does so by employing human, not divine, language ... with all its finiteness, its relativity, and its assured misperception of infinity ... he chooses to use culture, he is not bound by it in the same way human beings are.²²

On the issue of doing local theology by using cultural sources, T. V. Philip believes that the Asian experiences of God “expressed in religions and cultures are of great importance for Christian theology in Asia. We need to listen to them ... they are our partners in our theological task.” He also points out that in the same way the sharing of the gospel to Asians also contributes to the transformation of Asian cultures.²³ Philip’s view is echoed by Zhao Dianpeng who believes in the complementarity of Chinese culture and Christian Faith and its contribution to evangelism.²⁴

We have briefly outlined the proposed Sarawak contextual theology for the CMCS. Given the complexity of this vital task of doing and disseminating this theology for the CMCS it would be useful for the

bringing the whole conduct into harmony with reason and order, thus completing the work of building up the foundation of humanism.” Chu Chai, “Chinese Humanism: A Study of Chinese Mentality and Temperament,” 35.

²² Charles H. Kraft, *Christianity in Culture*, (New York: Orbis Books, 1979), 114-115.

²³ T. V. Philip, “Relation between Theology and Culture in the Perspective of Church history,” *VFTW*, XVI: 2 (Dec 1993): 95-116. See further discussions of the gospel and culture in Paul G. Hiebert, “Gospel and Culture: The WCC Project,” *MIR*, XXV: 2 (April 1997): 199-207; Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, Chap. 15.

²⁴ Zhao Dianpeng points out that “Chinese culture excels in the realm of natural wisdom, which may greatly enrich and serve the needs of our faith. The faith that comes from God’s revelation and the guidance of the Holy Spirit may, on the other

CMCS to set up a permanent department to handle this project. Theologians and people of related disciplines, such as Biblical scholars, Church historians, missiologists and anthropologists should be engaged to take up the task. As most of these people mentioned, other resources, facilities and the environment can be found in the MTS, it is obvious that the Methodist Theological School would be a conducive venue or centre for the work of creating and teaching of this Sarawak theology.

Needless to say, the above suggestion concerning the construction of a Sarawak theology is only a tentative outline of some of the main issues which we believe are important. Undoubtedly, this outline requires much more in-depth research, thorough examination and study. Nevertheless, it gives some basic guidelines as far as the theological construction of a Sarawak theology is concerned.

Such a theological formulation is a massive task which demands substantial time and resources. It is perhaps, a responsibility of the CMCS which has not been taken seriously up to now. However, if it is done successfully, the benefits would be immeasurable. Not only that the prolonged problem of the inherent culture of ethnic segregation of the CMCS would be somewhat mitigated, but a new culture of genuine respect and appreciation of the beauty of unity in diversity would be cultivated within the CMCS. In this way, the CMCS can truly be a local church relevant to the peoples of Sarawak.

Hence, the formulation of a Sarawak theology for the CMCS is

hand, fulfill and sanctify the Chinese culture ... the Chinese people will accept the light of the gospel more easily, and the seeds of Christ's gospel will be more suited to take root and grow in the fertile soil of China, and much fruit will be borne." See Zhao Dianpeng, "Chinese Culture and Christian Faith," *CTR*, (1988): 32-40.

not an option but a necessity. The CMCS has to act now or continue to be in captivity caused by the tradition, norm or culture of ethnic segregation examined earlier and face the inevitable consequence of remaining a church largely irrelevant to the pluralistic society of Sarawak in terms of its Chinese oriented ministries, such as worship, teaching, fellowship and mission and also undermining its limited but important social concern work and the economic and other contributions made by its members to Sarawak.



· 》回應員簡介：許光福



- 出生于诗巫木桂兰。
- 香港建道神学院道学硕士。
- 沙巴事奉5年。
- 现任沙巴卫理英文堂Agape Methodist 代理牧师。

回應廖玉强一文

對砂華衛理公會在馬來西亞

成立后(1963-1988)的身份追尋之歷史探問

相惜 · 相長

一、楔子：History → Identity。

二、廖文之方法论：以“组织”及“事工”为切入点。

三、尚未完成的使命..... · 三大肇困

· 民族性为首

四、出路：乡土黎民神学

· 拔出拆毁(de-construct)

· 建立栽植(re-construct)

· 提问：“是谁与我们唱著同样的歌？”

五、前面的追寻

· 教会与社会

· 由“相遇·相处”到“相惜·相长”

信仰與文化之間

砂拉越衛理公會對華人社群宣教的文化挑戰



主 講 人 簡 介： 蔡 增 聰

· 祖籍福建海澄，生于美里省马鲁蒂，国立台湾大学中文系毕业，曾任华文独中文史教员。

· 现任砂拉越华族文化协会行政主任一职，负责行政及资料搜集工作。著有《历史与乡土》、《边站·硝烟·贸易—十九世纪砂拉越堡的研究》；编有《砂拉越华文书刊目录汇编》、《砂拉越华人研究中文论文编目》、《砂拉越华人古迹》(合编)等。

基

督教会在华人社群当中传播福音，其中所面临的最大一个问题，即是如何处理与华人传统文化之间的关系。大部份的宣教工作者，深信都能深刻体验到有关问题的复杂性及敏感性。从基督教在华人文化的原乡中国展开福音工作以来，信仰与文化的论争即已展开，且延至今日仍然悬而未决。关于基督教与中华传统文化之间的学术论争，前人论述甚夥，且亦非笔者学识能力之所及；故本文仅拟尝试以一个非信徒的角度，对现今砂拉越一个以华人信徒居多数的教会——卫理公会，在宣教过程中处理砂拉越华人传统文化的某些面象，提出个人的一些看法。笔者所用以论述的依据，大致上乃来自于本身参与一些教会活动的观察所得，以及藉著检视教会刊物，与不同信仰友人交谈所获取的讯息。

二

华人之迁移砂拉越，业经有一百六十年以上历史。早期的移民主要来自闽、粤两省的农村地区，教育水平一般不高。因而，随其移植砂拉越的文化自然而然具有强烈常民文化的色彩或倾向于一般所谓的“小传统”。这种文化的具体展现，主要反映在民间信仰的信奉、传统习俗节日的依循，以及祖先的崇拜等方面。这些文化行为，构成了砂拉越华人的身份特征；精致文化，诸如体现在传统中国读书人那种以儒家学说作为生活哲学及处世方法，虽然并非毫不存在，但毕竟仅出现于少数受有高深教育的人士身上。就信仰而言，由于传统的宗教是一种复杂混合体，呈现著一种“普化”而非“制度化”¹的特点。因而除了信仰基督教或回教者以外，一般华人，当被问起其宗教信仰时，许多时候，都难以

给予一个肯定的回答。这构成了华人信仰的复杂性，但却也显示了华人对信仰所抱有的宽容性。

近廿年来，华人的传统文化及信仰，随著社会的迅速变迁及教育水平的提升开始呈现一种异于过去的形态。譬如：正信佛教及新兴教派的兴起，渐次取代传统民间信仰的主流位置；而大家庭制度的式微亦引致对传统习俗传承的影响。另外，对于精致文化的提倡，以作为复兴文化的一种号召，亦逐渐使受到较高教育者开始转向追求高层次的文化内涵。虽然如此，大部份砂拉越华人身上还是杂揉著传统文化的各种特点，并且被视为是一种华人身份的表徵。职是之故，不论一个华人信仰为何，他的行为总会不自觉受到传统观念的影响。

在文化转型的过程中，砂拉越华人卫理公会可以在华人社群中，起著何种的作用及影响；而在拓展其宣教工作的当儿，对于华人传统文化，将会采取何种的应对方式，确实是值得探讨的一个问题。

三

对大部份砂拉越华人而言，基督教仍然被视为是带有显著西方色彩的一种宗教。这种刻板印象或来自拉者王朝，英殖民地时期所形成的观念。但与教会本身，过去在宣教过程中，较少结合本地文化以作为传教的媒体，亦有关连。像早期到来传教的西教士，即与当时的白人殖民主义者一样，抱

¹ 「普化」与「制度化」经常被用以作为「宗教」一词的判别标准。按此标准，「普化」的华人民间信仰即不被接受为是一种宗教。但一些宗教研究学者，如欧大年(Daniel L. Overmyer)等则不认同于这种观念。

持著“白人的责任”(White man's burden)²这种优越的观念,传教因而也被看成是一种传播文明的神圣工作。在葛惠良牧师所写的《富雅各传》,我们不时可以看到这些观念的浮现。而这种观念,也间接导致了对异教徒文化的鄙视。即以砂拉越华人卫理公会,这个以福州籍华人信徒为主的教会组织为例,尽管在其崇拜中大量使用了华语或华人方言作为宣教媒介语;且许多其早期的领袖,如林文聪、林开臻等,也都具有深厚的传统文化根基,然而仍旧无法摆脱其西方教会的色彩。此显示了本色化的教会目前仍然尚未建立,同时也意味著在基督教信仰与华人传统文化之间,还是缺少一种“双向”的交流与沟通。

关于砂拉越卫理公会对华人传统文化所持的立场,除了少数传道人的论述文章³,笔者并未找到砂拉越华人年议会有关问题的正式宣示。如果仅从一般信徒的言行及堂会的活动可以看出,教会目前对此问题,似乎仍然未有一套既定的政策。而个别堂会对华人文化的处理方式,则基本上乃取决于主理传道人自身的评断。然而这并不意味卫理教会不积极看待宣教所面对的文化问题,或已对文化问题采取一种妥协的态度。我们在卫理公会机关报—《卫理报》上,仍然不时可以看到,在论及华人传统文化习俗时,所显露的一些基

² 此语出自英作家吉卜林(Rudyard Kipling)1899年的诗作 *From Sea to Sea*, 意指白种人的殖民行为乃基督徒传播文化的一种义务。

³ 莫荣发的《从砂拉越华人基督教卫理公会看砂州客家人福音事工》是少数能自我省察,采取较客观态度去看待宣教与文化问题的篇章,可以代表年轻一代的某些传道人对传统文化所持的看法。原文见《卫理报》第395期,1997.12.31。

本立场。然而，不管怎样，在积极将宣教工作拓展至传统福州信徒以外的方言社群时⁴，教会领导层应当已意识到在信仰与文化之间寻求某种协调的迫切性。

一般非信徒的共同看法是，以一神主义作为信仰基础的基督教，经常显露出某种的优越感，这导致它不能以一种较为客观及宽容的态度去看待华人传统文化⁵。譬如：我们经常看到一些基督徒动辄以“迷信”、“落伍”来嘲讽传统文化与习俗。这种偏执的言论，有时候甚至在一些公开性的宣教活动中，亦毫不忌讳的表达出来。很显然的，这些言论对许多非信徒会形成感情上的伤害，对塑造教会的崇高形象当然也肯定毫无裨益。在教会的刊物，弱势宗教成为贬抑的对象。在主日学的课堂上，我们有时也会看到一些“热心”的老师，向孩童灌输敌视其他宗教的思想，诸如：“魔鬼”、“偶像”、“下地狱”经常成为用以指陈华人传统宗教或非信徒的用词。虽然，以基督教的教义来看，原本较正确的做法应是向孩童宣扬基督的博爱及宽容。不容讳言，华人传统文化，包括信仰在内，确实存在著某些迷信的成份，即使是华人社会内部，也经常出现要端正华人信仰与习俗中腐朽及愚昧成份的疾呼。但是，华人文化显然也存有许多优良的层

⁴ 卫理公会 1901 年在诗巫开教时，信徒几乎清一色为福州垦民，迄至目前，华人卫理教徒及传道人主要仍以福州人为主，因而对其他方言群的文化习俗，或较缺乏了解及掌握。

⁵ 宗教思想家尼布尔(Reinhold Niebuhrs)认为在灵性上，骄傲则表现在宗教上的自比神明，或因拥有这一信仰而产生的优越感和自命不凡的心理。这与基督教义所强调的谦卑精神是相抵触的，参阅德君，《论基督教的谦卑精神》所引，原文收在《基督教研究第一辑》，页 145-160，社会科学文献出版社，1999 版。

面，理应受到客观合理的看待。

公允的说，教会中亦不乏对传统文化抱著开明态度的人士。这些有心人企图透过对话去促进宗教与宗教，或信仰与文化之间的了解，并且批评了教会自我设防的作法。黄孟祚在其《也谈宗教的对话：回应欧阳文风的〈当耶稣与佛陀相遇〉》有下列一段陈述：

那些热衷于急切布道与宣教的基督徒，确把对话当作是“知彼”的手段，以便劝服他教信徒加入基督教。他们的目的也是为了找寻机会，会见其他信仰的人士，并向他们“见证”基督教的信仰。因而并未真正尝试去了解人的信仰，一心只想“传教”要改变别人信仰。这样的动机与目的，当然是不受其他信仰人士的喜欢⁶。

黄文也进一步引用神学家 David J. Hesselgrave 的话：要他的同道布道家除去对其他宗教的仇恨与不信任，勇敢地面对各自对真理的不同执著，尊重别人信仰的自由，关心人类的需要，而不是单方面地将基督教的回答套用在所谓“非信徒”的问题上。在许多华人地区，我们也看到不少宣道者，针对传统的宣教方式，提出各种不同的见解。董芳苑牧师在论及基督教如何看待华人民间信仰的问题时，提出「基督教场合化的传教工作，观念的修正至为重要。除了终止那种长久以来唯我独尊的排他主义外，又得认真来欣赏、洞察

⁶ 黄孟祚，《也谈宗教的对话——回应欧阳文风的〈耶稣与佛陀相遇〉》，星洲日报 2001-4-15。

与批判民间信仰的文化层面，如同保罗对希腊雅典异教文化的欣赏、洞察与批评一样。」谢扶雅也说：「中国的基督徒和中国以外的基督徒，在爱神爱人的总纲上绝对无分彼此，但在表现的方式与应用上，必然有所歧异。因为中国的传统跟犹太的律法有不同处，跟希腊罗马的传统也有不同之处。」⁷ 其他如周联华牧师也对基督信仰藉华人文化为传教的媒体，表示了热切的期盼。这些牧者的真知灼见，笔者以为乃得益于他们所具有的深厚传统文化根柢。

今天教会在解释一些事物时，往往不自觉的将西方的观点与圣经的教义，合而为一；或望文生义，将圣经中译本中的一些词汇与华人文化当中的一些事物混为一谈。认真来看，现有由西方传来的基督教，亦不完全同等于原始的基督教。从中东向希腊、罗马、欧洲大陆的传播的过程中，基督教亦面对一段漫长的调适期。在这期间基督教吸纳了不少原属希腊、罗马及欧洲其他等地的文化元素。于此看来，如果把华人传统文化说成是非基督的，则似乎等于是否定基督教的发展历史及其普世价值。

四

笔者认为本色化将成未来基督教(包括天主教)发展的一种趋势，这与基督信仰由欧美地区向亚、非区域转移有关。在非洲我们听到的口号，不再是“基督化非洲”，而是“非洲化基督教”；在印度，本色化的过程，比之非洲则有过之

⁷ 分见董芳苑，《台湾民间宗教信仰》，长青文化事业股份有限公司，民73年，页305。

谢扶雅，《巨流的点滴》，基督教文艺出版社，1970版，页22。

而无不及，诚如印度一名神父所言：「教会不应忽视神的圣灵对于其他人、其他宗教文化所行的工作。」这种近乎多元信仰主义的声明，或难以被坚持基督教应避免受到“混合化”（Syncretism）的人士所接受，但它却揭示了基督教可以从一种较宏观的角度去看待其他的信仰及文化。

一九八八年由新加坡三一神学院所召集的《福音与新马华人文化研讨会》，可以作为一个良好的示范，以启开基督教与华人文化之间的对话。在《研讨会宣言·主题》中，提及「基督教在华人社体中实在不容易传开。其中许多原因直接、间接都与华人文化、传统、宗教阻力有关。教会传统的传福音方法及内容很显然有重思的必要——。」在《宣言》第四项：〈共同认同的立场与意向〉中，更可以看到与会者对上述问题的认真看待，并且尝试拟订原则纲领，企冀在不违反圣经诫命的基础下，寻找与华人传统文化的接触点。笔者无从评估，迄今为止，这项宣言具体落实及所产生的影响有多大，但它至少道明了主办的教会团体，能敞开谦卑的心灵，重新去赋予传统文化新的及较为客观的定位。

在砂拉越，卫理公会这个拥有最多华人信徒的教会组织，应当最具有条件去推动与砂拉越华人文化之间的对话。下面试举几项建议，以供参酌采行。当中有些虽然并非新的意见，或许甚至已被教会所尝试推行。但仍值得重新提出讨论，期能对增进教会与传统文化之间的相互理解，有所贡献。

- (1) 加强神职人员对传统文化及信仰的认识。具体的作法，包括考虑在卫理神学院设立华人文化及思想课程或讲座，使神职人员，能更为了解华人传统文化的精神内涵。从观察到的情况，

不难发现，许多对传统文化或信仰的误解，多出于对此方面知识掌握之不足，如：在教会的一些刊物中，常会将佛教与民间信仰混为一谈，或将华人习俗中的某些活动轻率的视为是宗教仪式。

- (2) 尝试与华人宗教或信仰组织举行对话。这种对话及交流不应视为是对信仰的一种妥协，而应看成是宣教过程中的一项有用步骤，使宣道工作者能藉著一颗基督徒谦卑的心，换取人们对基督徒的信任及欣赏。
- (3) 在证道或主日学中，将华人传统文化中一些优良的伦理观念，与圣经中共同之处，加以会通。以华人的观点来认识基督的教义，这种做法固然已为少数传道人所行，但毕竟还不普遍。在不违反教义的原则，在仪式上，采取一些华人的传统形式也是值得尝试的作法，如此更能使信众产生亲切感，引起共鸣，进而引发内心的感动。当然，要将传统伦理观念融入证道，则诚如第(1)点所言，传道人本身必然须具有文化的根柢。
- (4) 在教会建筑的外部设计上，乃至内部的装饰设计，如梁柱结构、门窗棧格都可以尝试采用华人一些饰物。源自西方的哥德式尖顶或小尖塔的教堂设计，目前为卫理公会教堂的主流形式。也许可以考虑寻求突破，采取具有华人建筑色彩或中西合璧之作法。类似的教堂在中、

港、台地区，时可见到，但在砂拉越，除了土著教会已尝试这样做，在华人教区则仍然罕见。

(5) 卫理公会对华人非宗教性节日，如春节、清明节、端午节、中秋、冬至等，基本上采取一种包容的态度。从卫理报在节日到来时，增印节日的小册子可以见著一斑。教会若能配合传统节日的到来，在主日集会上或其他时间举办一些活动，应当是很有意义的事。令人不解的是，教会可以接受诸如圣诞老人这些原非基督教的传说人物，但对于华人一些民间传说人物却似乎采取另一种标准。

(6) 神职人员不应把活动仅限在教会。对于华人社团活动，尤其是文教活动的参与，将有助於实际了解华人文化的内涵。另外对华人社会活动的参与，也应当包括参与一些非宗教性的文化建设工作，如华文教育的筹款活动，以及民俗艺术的推广。这将有助於拉近教会与华人社会之间的疏离。

(7) 对于华人的“祭祖”习俗，包括某些争论性礼仪，应给予适当的尊重，避免一味从“偶像膜拜”的角度去看待。天主教所采取的某些作法，可以作为参考。应当了解的是民间的“祭祖”活动虽包含一些应加以扬弃的迷信观念；但其报本返始，慎终追远的深远意义，应当是符合圣经敬祖孝亲的教导的。

结 语

“文化”，无疑的应当被看成是传播基督福音的媒体。没有文化作为媒体，基督福音就难以用各种的语言、文字与信仰经验来加以表达，也就难以找到接触点。无论对一个慕道者或初信者而言，在领略生命的更新时，仍然可以保持自己大部份的文化特徵，是何等幸福的事。毕竟教会所宣传的是基督的普世福音，而并非一种新的文化。在社会日趋于物质化，人们精神面临严重迷失及空虚之际，信仰可谓成为慰藉枯竭心灵的一道清泉。砂拉越华人卫理公会，如果能进一步淡化其一向予人是西方宗教的形象；在不违背信仰的原则下，尝试与华人文化建立一种更为紧密的关系，将有助于破除过去在华人社群中宣教之层层障碍。对于传统文化，甚至信仰采取一种开放及宽容的态度，并非意味著是一种妥协。正确的观念，应当把福音视为是一种净化及改造文化的工具，让人能藉著本身的文化，来作为追求信仰的媒体，最终达致生命的更高升华。

参考书目

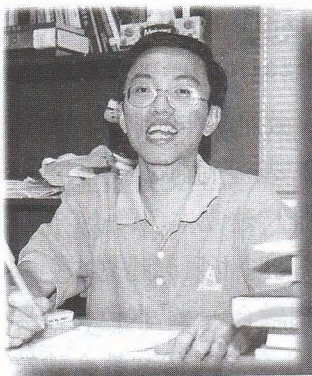
书 籍：

- 董芳苑，《台湾民间宗教信仰》，长青文化事业股份有限公司，民73年。
- 《福音与新马华人文化研讨会报告书》，新加坡三一学院，1988。
- 谢扶雅，《基督教与中国思想》，基督教文艺出版社，1970版。
- 秦家懿、孔汉恩，《中国宗教与基督教》，北京三联，1990。
- 邢福增，《文化适应与中国基督徒，1860-1911》，香港建道神学院1995。

- 李亦园，《信仰与文化》，巨流图书公司，台北：民 72。
- 李亦园，《人类的视野》，上海文艺出版社，1996。
- 史静寰、王立新，《基督教教育与中国知识份子》，福建教育出版，1998。
- 约翰·希克著，王志成译，《信仰与彩虹：与宗教多元主义批评者的对话》，浙江人民出版社，1999。
- 郑志明编，《儒学与基督宗教对谈》，南华大学宗教研究中心，2000。

专文：

- 德 君，〈论基督教的谦卑精神〉，收《基督教研究第一辑》，北京社会科学文献出版社，1999。
- 黄孟祚，《也谈宗教的对话—回应欧阳文风的〈耶稣与佛陀相遇〉》，星洲日报。2001-4-15。
- 周联华，《传道人心语》，收《我们的杂志》，1985.4。
- 莫荣发，《从砂拉越华人基督教卫理公会看砂州客家人福音事工》，收在砂卫理公会华人年议会《卫理报》第 395 期，1997-12-31。
- The Changing Face Of The Church*, Newsweek, April 16, 2001.



· 》回應員簡介：邱和平

先后于1990年和1999年在新加坡三一神学院完成其神学学士和神学硕士课程，主修教牧神学。曾在砂拉越之泗里奎、古晋和诗巫牧会。现于卫理神学院担任导师；教导的课程包括旧约导论、神学与解经及教牧辅导课程。也是SCAC幸福家庭辅导中心主任。

回應蔡增聰一文

信仰與文化之間

砂拉越衛理公會對華人社群宣教的文化挑戰

蔡君在本文所表达的意见与处理问题的态度非常值得赞赏。作者愿意更深入了解本会和基督教的种种，敢于指出一些问题的根本，同时也提出一些建设性的方案，对教会面对华社宣教有莫大的提醒和助益。这种精神值得在华社中推广，促进教会与华社之间的了解与接纳，化解诸多历史和处境所带来的误会。

· 回應：信仰與文化之間：砂拉越衛理公會對華人社群宣教的文
化挑戰 ·

重思本色化(indigenization)和 处境化(contextualization)

早在一九二二年至一九二七年，激烈的非基督教运动迫使中国教会的领袖们认清本色化的需要。所强调的中国基督教的信仰必须与中国文化相融合：推广建立本色教会（在组织实践基督教与中国社会相适应）；同时也强调建立本色基督教（在意识形态方面与中华文化相融合）。¹本色化主要关注的是寻求宗教形式本色化，在社交、风俗、教会建筑物、布道方式本色化起来。廿世纪下叶，宣教领导层关注的不单是文化的层面，同时也认为科学、工艺、世俗主义、社会人文主义、物质主义也是建立本地教会的挑战。故较选择处境化来涵盖前者和后述。

一九七四年代表福音派的洛桑会议关注在宣教事工处境化的需要，宣称处境化的任务就是要更了解福音与历史的现代关系。故真正的处境化是圣经的解释必须是与人的情况对话，而这对话是神学性、伦理性和道德性的。信仰必须影响行动，行动必须接受信仰的督促。圣灵在这个过程中将圣经与处境连接起来。处境所提的问题必须带到圣经面前给予解答。同时，圣经所提出的问题要带到处境去向外境挑战。²这正如 Wilson W. Chow 所说：「圣经对神学家说话，他必

¹ 李宽淑著，《中国基督教史略》，北京：社会科学文献出版部，1998，页315。

² 赵中辉译，原作者未注明，“情景化神学(Contextualization)”，《生活与信仰(156)》，10-12月，1998，页39-42。

须听。但处境牵引他的远象，他是不可能盲目漠视之。但这样的情况驱使他不断回到圣经去。」³

从上述的理解，福音派的教会，包括本会，皆能认同处境化在宣教大业是不可少有的功夫。同时也接纳圣经为上帝启示的权威，不忽视同文化和异文化所带来的挑战。因此，就本会在砂州的布道发展，处境化不单注重文化的层面的课题，更是关怀整个社会的趋势，要把福音根植在这个乡土上，最终传递到普天之下。这样的定义和理解对以下的讨论提供了蔡君所没有提及的，所谓本会对本色化和处境化的定义与了解。

抚心自省、一点执作.....

笔者极其赞同蔡君在本文对本会所提出的一些看法，兹略述如下：

1 · 西方色彩的砂州卫理公会

我们可以从两个角度看这个问题。首先，我们得承认砂州卫理公会是西方宣教士在宣扬福音策略的“成果”。这些策略，诚如蔡君所指出（蔡文，页2），难免带者西方的色彩。同时，当年在本色化或处境化的功夫上并没有多大的觉

³ Wilson W. Chow, "Biblical Foundation for Evangelical Theology in the Third Word", ed. By Bong Rin Ro & Ruth Eshenaur, The Bible & Theology in Asian Contexts, Taiwan: Asia Theological Association, 1984, p. 80.

醒。另一方面，我们承认，经过了一百年的发展，本会已经建立起一些自己的特色，诸如按著圣经和民情，安排教会的节期、发展自己的策略等。从教会创始至今，基督教里没有所谓纯本色化的可能性。就本会的历史渊源，她“孕育”在英国的文化，又经过美国教会的“洗礼”，在中国也竖立其“独特”，而后在砂州教会历代领袖处境化的“裁剪”。如今我们实在难以说这是一个有怎样色彩的教会？其多元性已是无法否定的事实。基督教本身的“大公性”和“普世化”与处境化必须处在健康的张力之中，否则她将成为一个自我封闭的教会。我盼望华社也当从这样的角度从新了解本会，免去历史带来一些的“标签”。

蔡君指出本会可行的一些建议非常宝贵：圣职人员对华社传统和文化的学习，与华人宗教信仰组织进行对话、教会建筑的设计、传统节期的重视与推广、参与一些文化建设工作等（蔡文，页8—10之（1），（2），（4），（5），（6））。这些建议，本会堂会中除了在一些的传统节期中推行很有限的活动外，其他蔡君所提出的建议的确被本会所忽略。事实上，这些建议也只能说是一个接触点而非处境化。本会若只是在表面上加上华族的色彩（事实上，我们已经有某些的色彩），那是一种“换衣妆”罢了。除非教会能将福音的意义注入这些传统和文化，而后落实在信仰的新生活形态中，同时华社也能给予认同。否则，华人基督徒的努力还是不能前进；而本会的基督徒也很可能处在一种“关注事件”（issue-oriented），同时有不能完全掌握情景，而福音同时成为一种附属品。本会也可能成为一个文化的信仰。若然，非信徒何必多此一举依归基督信仰？

我们期待有朝一日，一个更能表彰基督，更富有华人色彩的教会可兑现。

2 · 一些实践的伤痛

蔡君指出教会在布道宣教所持有的态度对华社造成一种的伤害和威胁是一个事实。我们得承认有一些的基督徒的确是如此。他们自觉有好的东西分享，但在这个过程中，态度显得“优越”和“施舍”，使听者感到非人格化。这的确应当成为我们布道的一个警戒。与此同时，教会在强调个人得救，也得同时关怀社会的前进和种种。若不然，我们在强调向华人社群宣教的当儿，就失去了更大的禾场，走向自我封闭之路。

Leslie Newbigin说：「真正的处境化乃是愿意给予福音应有的首要地位，让其能力渗透每一个文化，并且在其原本的言语和象征中，对每一个文化说话。它对文化的言语是『是』和『不是』，意即审判和恩典具存。」⁴ Newbigin 所表达的正是基督教宣教中对人的挑战，同时带来紧张关系。蔡君在其建议(3)提及与圣经会通和推广华人的一些优良价值和伦理观念是可取的。但圣经也挑战华人文化和传统中的一些“腐朽”和“愚昧”的成分(蔡文，页5)。圣经不单

⁴ Leslie Newbigin, *The Gospel In Pluralistic Society*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1989, p. 148.

对文化传统积极、正面的层面给予认同；它也同时必须挑战其中的腐朽、愚昧。若不然就有可能没有达到教会存在的目的，成为改变人心的管道。基督教必须尊重他人的信仰，努力宣扬基督耶稣对人类博爱的救赎、恩典和宽容（蔡文，页5）。教会当效法基督进入人群中与人认同；与此同时，她也必须敢于指出上帝的公义与审判。这是福音“硬”的一面，也是许多人无法接纳的。我们只能依循保罗的精神，不隐藏自己，也慎重看待处境〔参阅，圣经哥林多前书九章〕。

3 · 小传统所引发的困扰

笔者非常赞同蔡君的见解，认为在砂州华人社体具有强烈的常民文化或“小传统”。同时这些传统反映在民间信仰的信奉、传统习俗节日的依循中。同时，这样的传统并没有“制度化”，又被视为华人身份的表征。（蔡文，页2—3，第二部分）。这样的现象和情况拦阻了一些的接触点和对话的可能性。若从砂州华人文化和传统菁英的角度去建筑两造之间的桥梁，所得的成果未必是常民所能认同的。同时，当华社将这样的文化视为“华人身分的表征”时，这是否意谓华人基督徒“不似华人”（Less Chinese）？若福州籍贯的华人基督徒（也是砂州华人人口其中一大群体），基督教的价值观习俗，在砂州的华人文化与传统是否被认同与接纳？本会在教会中使用华语和华人的方言，是否被看为是一个发扬华族文化的贡献？砂州的华人文化与传统能否摆脱原先从中国而来的一些意识形态，而有其独特性（不排挤基督教被纳入其中）？

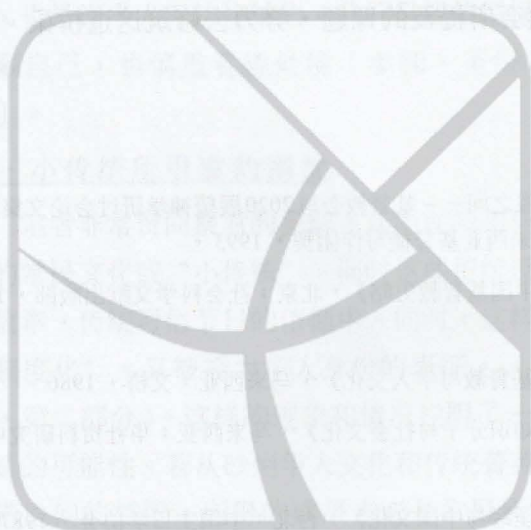
结 论

去芜存菁是教会与华社需要共同努力的。教会需要积极努力去学习砂州华人文化和传统，与此同时，华社(特别是领导层)也必须努力去认识基督教的观点。因为，如果只有单轨的努力，本文所论的，欲想要有开花结果之日的到来是非常渺茫的。从宣教的角度来说，本会必须积极看待蔡君和其他华社对教会所提及的课题，努力去修筑这道桥梁。

参考书

- 华勇等，《圣俗之间——基督教会与2020展望神学研讨会论文集》，马来西亚：马来西亚基督徒写作团契，1993。
- 李宽淑著，《中国基督教史略》，北京：社会科学文献出版部，1998。
- 黄润岳著，《基督教与华人文化》，马来西亚：文桥，1986。
- 骆静山著，《知识分子与社会文化》，马来西亚：华社资料研究中心，1994。
- 李道生著，《圣经与中国文化》，台北：中国主日学协会，1987。
- 邢福增著，《文化适应与中国基督徒》，香港：建道神学院，1995。
- 郑国治著，《中华文化与圣经教训之对比》，台北：中国学园传道会，1989。
- 教会更新研究发展中心编，《基督徒与敬祖——敬祖研讨会汇编》，台北：中国与福音出版部，1987。
- Bong Rin Ro & Ruth Eshenaur, *The Bible & Theology in Asian Contexts*, Taiwan: Asia Theological Association, 1984.

- Newbigin, Leslie, The Gospel In A Pluralistic Society, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1989.



社團領袖與教會領袖角色的整合

福音文化使命結合的新典范建構



主 講 人 簡 介： 錢 進 逸

- 西馬 TAR 學院講師。
- 馬來西亞教會資訊網站負責人 (www.church.com.my)。
- 專欄作者。

典范转移(Paradigm Shift)与新典范的建构

出版后引起洛阳纸贵、高居美国畅销书榜七年之久的史蒂芬·柯维(Stephen R. Covey)之著《与成功有约》，对典范的重要性有其独到的见解。他认为，典范便是个人的思维，我们可以把思维比喻成地图。或许你不在乎，因为你奉行“只问耕耘不问收获”的人生哲学。但问题在于方向的错误，“地图”的不对，努力便等于浪费。唯有方向（地图）正确，努力才有意义。在这情况下，只问耕耘不问收获才有可取之处。因此关键在于手上的地图是否正确。

可想而知，典范是一种预设性，科学家根据这些既有的预设典范作试验并产生结果。在这特定的模式里，科学家对世界、知识的定义都有一套看法。换言之，科学家如何看待这世界，完全制定于这套模式。同样的，人对生活与世界也有其先天与后天的预设性，它决定了我们如何看待世界。这种预设性也间中影响了人们的行事为人，包括信仰的表达也受制于个人典范的预设性。

华人教会传统典范来自两个主要源头：一、西方教会传统，尤其福音派主义下的属灵传统；二、中国传统属灵观，如倪柝声三元人性观。即将人分为灵、魂、体，并认为身体与灵魂对立，主张“灵为高尚、魂则次之、体为卑贱”。声称魂乃思想部分，而思想产生文化活动，因此一切思想文化活动皆为人或“世界”的活动，均为不属灵，造成华人教会版的属灵属世二分法。

至于西方属灵属世二分法，可以追溯到十四至十六世纪的人文主义(Humanism)，即摒弃了以神为中心的思考模式(Theo-centric)，采取了以人为中心的思考模式(Anthropo-

centric)。简单来说，便是将神赶出了人的生活圈子，从以往的凡事以“神”为思考中心，转移为以“人”为思考主题的世界观或典范。人文主义是种世界观，诚如史学家陈曦文指出：「人文主义以世界观方面冲击中世纪的意识形态。它提倡以人为中心，以人为本，恢复人的尊严，提高人的地位，重视人的作用。」

自人文精神在欧洲崛起后，人们生活各层面无一不受其影响。在艺术表达上，人成为创作的主题，人体、人像、人的活动为题材的艺术品大受垂青；在政治上，世俗政权确立，权力而非人民的福利成为最终的斗争目标；在学术上，开启了以理性为主导的实证主义(Positivism)崇拜。它被视为衡量新知识或发现可否被采纳或属正统的标准，其他非人文科目，如神学中的启示论，因不符合理性而被排拒于正统学术领域以外；至于教会，也未能幸免受世俗化运动所冲击，最大的改变乃是教会在社会上的地位削弱。

西方与中国传统的属灵、现世与人性观，对后代信徒影响至深。前者使属灵因素排拒于主流社会之外，后者使信徒陷于本身意志与神对立的迷思中。由此，我们必须了解，新的思路往往从典范转移启步，也就是要把习以为常的、视之为理所当然的模式推翻，另辟蹊径。

徘徊在传福音与社会参与的钟摆之间

另一方面，历史洪流的发展印证信徒与教会一直困于完成福音使命上，与社会或社团该保持如何的关系，这也直接涉及教会领袖与社团领袖如何整合的议题。掀开基督教宣教史，不难发现我们难逃在社会参与与福音使命钟摆间徘徊的宿命。

对中国近代宣教史研究颇有心得的梁家麟教授指出，十九世纪来华宣教士，由于面对中外语言、文化严重差异，加上中国人对洋人存有戒心，由此直接布道的效果极不理想。在这情况下，传教士需另辟蹊径，寻找改变中国人对福音态度的方法。教育、治疗与社会救济和服务，相继利用在宣教工作上，甚至成为传教事业的重要部份，即所谓的间接布道。

始终，我们困于作为福音预工的社会参与在整个宣教计划中应该进行到什么程度？或从事福音使命当儿如何兼顾社会参与？若选择大力推动社会关怀，又该如何防止在差会停止有关计划（如教育、医疗的供应）后弃教的假信徒涌现的情况？但若防止弃教现象而停止以社会关怀作为福音预工，我们岂有更佳管道？对于上述种种问题，教会与差会都穷于应付并缺乏具体方案。

至于当下教会，往往却步于社会参与。张文光律师在一篇学术论文中指出：「教会是否参与社会课题，很不幸的仍困扰著大马华人教会。我们仍然看到许多教会把社会当作属世的，不该涉及的，而教会的主要任务是传福音，抢救灵魂，尽量植堂……。」

比较前后两段记录，我们不难发现其中态度观念上的惊人转变。早期宣教士面对“如何”渗透社会的问题，而今日信徒却困于“应该与否”的困惑中。可见，观念上这一代信徒远不及上一代信徒来得入世。

前现代、现代与后现代思潮结合的混乱时代

至于当代，喜见信徒生活在社会中，不单成为教会领袖，许多也肩负社团领袖的角色。

由于社团处身于社会，受社会流行思潮摆布，因此当下社会之思潮，是任何社团领袖所不可忽略。若教会领袖参与任何社团领导时，能有效掌握时代思潮与脉搏，无论作为地缘、血缘、同业或文化等社会团体的领导人，势必能轻易领导社团肩负起契合时代需要的建设或社会运动，领导起来也将事半功倍。

一般上，当下社会可形容成一个思潮的混合体。它们互相竞争、支配与争取发言权和主导地位。基本上，时下社会存在著三大思潮互相竞争：

(一)前现代(**Pre-Modern**)：未经历现代思潮洗礼，盛行在某些未开化的群体，如乡村地区、传统家庭和部落，仍然充满迷信与男尊女卑的观念。

(二)现代(**Modern**)：本质上是反宗教的人本思想，标榜理性主义和科学精神，广泛盛行于时下政经文教体系。

(三)后现代(**Post-Modern**)：本质上实为对现代与理性主义的抗拒，萌生于当人们发现理性与科学无法带来持久幸福，从而排拒现代主义与理性主义。后现代标榜感性，追求感官刺激，追求神秘经验等。

因此，一个基督徒也许工作于现代化大企业，走在街道上却面对许多追求感官刺激、推崇享乐主义的后现代青年，下班后却面对前现代的传统家庭。

从前现代、现代乃至后现代混乱经历中，我们不难体会到，为著过美好的生活，人一直尝试通过各种途径解决问题。直到当下，人们仍然醉心于追求前人曾经引以为荣的主义或思潮。比如我们不难察觉第三世界依然风靡于西方文明曾经高举的理性与科学主义，而先进国则尝试另辟科技文明的新路。反之，也有人同时厌倦了理性的老路，另辟复古

思潮，追求高举后现代主义、或新纪元运动等神秘经验。

当外界纷纷寻找最佳处世之道，同样活在三大思潮中的基督徒，我们是否肯定基督教信仰里头的真理与救赎，才是人类所有问题的终极答案？我们是否真心相信，基督教神学可以提供超越前现代、现代与后现代哲学的更好答案？换言之，我们生命是否如保罗那般的我知我所信的是谁？台湾著名基督徒散文家张晓风有段话深值得我们深思：

「什么是一个基督徒呢？基督徒或许可以说是在这荒谬的人类社会里重新找到了一个合理的位置而站上去的人——他们是一些获得了『真理』而又勇于为真理生活、敢于为真理死亡的人。」

思潮混乱中的普遍四种信徒混杂入世观

另一方面，若说时代思潮的混乱产生了三种互相竞争的思潮，教会因各宗派传统对入世观诠释的差异，或各区教牧与神学院教导的差异，也同样造成信徒间存在著四种不一致的入世观。按笔者观察，当下大马信徒所普遍持有的入世观大致可分为四大类型：

1) “坐”礼拜或修道院型。信仰只限于教会四面墙壁，对福音与社会工作不闻不问。而基督教限于仅仅为缺乏认同感的个人特征，外人也不易察觉其基督徒身份。持守这类型入世观的信徒占少数，也普遍不被教会认同。

2) 纯福音使命型。单单认同于福音使命，视之为唯一的使命，视任何作为福音预工的社会关怀为浪费资源或无信心的表现；相信只要信徒开口传讲福音，圣灵自然感动人来接受福音。况且当信徒人数增加后，所有社会问题便迎刃而解，因此我们无需进行什么社会关怀。换言之，福音使命是

基督徒寄居在世的唯一使命。

3) 福音使命与狭义文化使命型。不单认同福音使命，还兼顾文化使命，相信文化使命对未信者接受福音有著莫大的影响。但文化使命所涉及的范围单单属于社会关怀，认为教会应该严厉遵行“政教分离”的原则，不应该插手政治或社会课题。

4) 福音使命与广义文化使命型。这类型的信徒在大马占少数。这批信徒与第二和第三类基督徒一样，认同福音使命的必然性，与第三类型者同样认同福音使命必须得到文化使命的配合，方能带出果效。不同的是他们认为文化使命的范围不单单仅限于社会关怀，还包括社会制度的改造、民主与人权的建设等。

入世、回应与挑战

无论如何，笔者始终相信，基督徒在任何时代的挑战都一样，即是如何有效回应当下处境与挑战，并提出适切当代的神学，将之道成肉身，丰富富彰显在人群中。比如世纪初，使徒保罗借助罗马的道路与广泛流行的希腊语传播真理，将基督信仰传播到欧洲各地，建立早期教会，奠定基督教的基础。后来，西方宣教士马理逊将福音传到中国，也暂驻我国马六甲，成立英华中学，从事文字与翻译工作，同样肩负起以当代“沟通语言”载道的使命。到了十七世纪，现代主义崛起，高举理性、科学、社会与教会均无法幸免受此思潮冲击。后来，福音更正神学回应了此思潮。现今，随著资讯时代的来临，网际网络的出现，使任何新知识或技能的发展与流传，都比任何时代来得快速，应验了圣经但以理书十二章4节说到：「必有多人来往奔跑，知识就必增长。」

这是个网络新时代的来临，我们盼望有更多信徒加入以网络回应时代的行列中。

两个角色整合之迫切性

无论如何，笔者始终相信，教会领袖与社团领袖的整合，乃要采取与信仰与生活（文化）紧密结合的第四类实践性入世观。况且，不单面对外界，就连教会内部，我们也见证了要求信仰实践的新一代信徒涌现。

针对此点，杨牧谷特别指出：要求生命更具体地联系于信仰，是现代入一种普遍的诉求。他们厌倦了上一代那种二者只能选其一的偏狭。意思就是说，近代人不要在理性与灵性之中二拣其一，他们认定真实的信仰必然是与生命息息相关的，特别是对步入中年的信徒。要求信仰有血有肉，不仅具“道理”上的逻辑性、也要有生命上的合理性；不仅有教会内的意义，也要有社会上的价值。简言之，不仅有他世的指涉，也要有今世的落实，是近代基督教发展的特征。

面对内部信仰具体联系于生命的渴求，我们急需重整一套适切时代处境的神学。针对这点，杨牧谷颇有其独到见解。他认为：神学一定要有解释力和引导力，才能算是一个活的及有效的神学。神学不是一种纯理性的习作，它是一个承载器。透过反省与再释，神学是要承载人的经验与信仰，一起闯进生活的洪流，在绝望中仍持盼望，在死亡中得著生命。

文化使命是福音预工、先决条件与进路

我想，在我们谈到内部整合的必须性与外部神学延伸时，我们务必正视文化使命，重新认识并贯彻之。这不单是

教会领袖与社团领袖角色整合之必经之路，也是当下教会影响社会的必然条件。

文化的定义众说纷纭，笔者独钟台大哲学系教授傅佩荣博士将之简化为：理念、制度与器物。傅教授认为：「文化固然是个整体，涉及人类生活的全部，但是它在结构上仍然可以分为『器物、制度、理念』三个层次。没有器物条件，是所谓的生计艰难，设法活下去最重要；制度如果不良，人间争斗不休，公理无法伸展，性命亦无保障；至于理念，若是走了偏锋或者暗昧不明，那么即使拥有充裕的器物与合宜的制度，也无法导向快乐的人生。比如，某些已开发国家的自杀率极高，即是理念出了问题，以致心灵更觉空虚。」换言之，一个民族所持的理念产生了该社会制度，而社会制度最终呈现于所创造的文明(器物)。

鉴此，由于三者乃无法分隔的整体并环环相扣，因此狭义文化使命显见其不足之处。我们无法单关怀穷人的物质缺乏(器物)而不正视造成有关缺乏的制度问题(如贪污是许多国家贫穷的根本因素)完整或广义的文化使命，无可厚非的不只是对于人们器物(衣食住行)关怀，也延伸至更根本的制度与理念的建立。

另一方面，我们需了解，没有沟通便没有了解的可能，没有了解也就没有影响的可能；因此，“文化使命”同时也通过各种方法，比如以表演艺术、文字、学术活动、教育等管道，渗透信徒圈子，弥补教会与社会因著失去沟通而产生的断层。

再者，达到沟通需经过三步骤：一、对方愿意聆听；二、对方聆听后会意；三、会意之后对方决定是否愿意采纳有关见解。因此，我们需要以谦卑柔和的心，道成肉身活在

人群中，并掌握“世界”的语言，再争取发言权与聆听的意愿，达至福音使命的终极目标。此乃文化与福音使命结合的整全基督徒使命观，也是笔者极力提倡的新典范。

使命与诫命的整合

除了以文化使命与福音使命结合的新典范，笔者认为，教会领袖入世之际，仍需进行态度上的改变。

针对这点，陈加耀在一篇文章中指出：

「圣经中最大的诫命：『要尽心、尽性、尽力、尽意爱主你的神，又要爱邻舍如同爱自己。』」（路加福音十章 27 节）

「圣经中最大的使命：『所以，你们要去使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。』」（马太福音廿八章 19 节）

作者叙述某些信徒如何重使命轻诫命：

「曾经听过许多非信徒朋友有过如此的经历：『在大学第一年住宿舍的时候，有许多基督徒来敲门，态度非常友善，对我表示非常关心。随后，他们就问我有没有去教会，一听见我说没有的时候，便情词迫切对我讲耶稣的道理。开始时，觉得有点新奇，就听听一下。可是，当他问我：『是否要信耶稣？』的时候，我便婉拒了。谁知，接下来他们竟对我展开疲劳式的轰炸，不断邀请我参加他们的聚会，邀请我信耶稣。我一时忍不住，就以非常强硬的态度拒绝他们一切的『好意』。过不久后，在校园中偶然遇到他们，想要打个招呼，岂料他们见到我后，却把我当著陌生人走了开去。』」

作者感叹：「基本上，大诫命和大使命不该有任何冲突。以圣经中的次序来说，我们先有了诫命，才有使命。可是，当今天许多教会把大使命当著口号，不停在台上呼吁台下群众奉献金钱、人力，另一方面，却从不关心个人、社区、社会、国家的需要。」作者提问：「到底我们是因为爱人如己而传福音，还是我们因为要传福音才去爱人？」

我想，此文给我们的启示，不外乎任何重使命轻诫命，或重诫命轻使命的态度皆不可取，两者兼具兼备才是信徒应有的态度。因为任何以社会关怀来达到宣教目的的“手段”均要不得，反之它是一种散发自内心的真诚感受，一种自然生命的流露。换言之，若领人归主是我们的“目的”，那么社会关怀绝非“手段”，它也是“目的”的本身。

诸般恩赐的道成肉身

至于如何整合的问题，笔者推崇圣经有关“诸般恩赐”的教诲，正如哥林多前书十二章4节所言：「恩赐原有分别，圣灵却是一位。」个人以不同途径，在各自岗位上发挥光和热，虽透过不同的途径，却拥有同样的使命。

笔者相信，除了全职的教牧赋予重任外，这也是个专业事奉的年代，是平信徒透过各自的专业进入本身的领域，带领学有所专的知识分子认识真理的时代。诚如杨牧谷所言：「我们不能同意专业信徒只为他的专业耗尽一生，正如我们不认为专业信徒面临中年危机，就以为撇下所有跑到神学院就可重寻方向。不，专业分子要解决他的中年危机，是在乎重建荒芜了的祭坛。以前当医生的目的是要尽快立名立利，今天要以病人为重，完全从病人的角度来行医济世，人就看出他生命与工作的优良素质。」

结 语

笔者相信，一切的改变需从观念的改变开始有了正确的入世观，便有了积极了解时代思潮与人间疾苦的意愿，进而采取一种使命与诫命兼顾的态度，将诸般恩赐充分发挥，便是教会与社团领袖两个神所赋予的神圣角色，得到更完美的结合的不二门法。

参考书目

- 傅佩荣：《文化的视野》，台北：立绪文化事业有限公司，1997。
- 杨牧谷：《还我祭司的丰荣》，香港：更新资源有限公司，1999。
- 史蒂芬·柯维(Stephen R. Covey)著，顾淑馨译：《与成功有约》，台湾：天下文化出版社，1998。
- 吴嘉丽、叶鸿丽编：《新编中国科技史》，台北：银禾文化事业有限公司，1989。
- 林文采编：《第三届基督教会与2020宏愿学术研讨会》，吉隆坡：文桥出版社，1997。
- 陈曦文：《精粹世界史—基督教与中世纪西欧社会》，北京：中国青年出版社，1999。
- 梁家麟：《徘徊于耶儒之间》，台北：宇宙光出版社，1997，页124。
- 参《第三届基督教会与2020宏愿学术研讨会》，吉隆坡：文桥出版社，1997。
- 梁家麟：《基督教会史略—改变教会的十人十事》，香港：更新资源有限公司，1998，页389。

· 》回應員簡介：黃孟禮



- 诗巫24甲人。
- 中小学15年，不成。
- 养猪3年，不成。
- 采访生涯12年，不成。
- 现任砂华卫理年会文字事业部干事、卫理报主编、砂华族文化协会习俗组主任。
- 著有：《薪火集》、《驰骋集》、《沼气池》、《24甲》、《当闪光灯未亮时》、《情系拉让江》。

回应钱进逸一文

社團領袖與教會領袖角色的整合

钱进逸先生在《社团领袖与教会领袖的整合》一文中(下简称钱文)指出这两者的整合在于信仰与生活(即福音使命与文化使命)结合的实践性入世观为新典范，如此才能了解时代思潮与人间疾苦的意愿，进而采取一种使命诫命兼顾的态度，将诸般恩赐充分发挥，使两个角色得到完美的结合。

其实这种所谓新典范并不新，在一、两百年前的美以美运动创始人卫理斯约翰与新福州垦场的黄乃裳与富雅各身上，我们已经看到他们在实践了。二〇〇一年七月及十一

月，我有机会走一趟这三人曾走过的脚踪，感触良多。

卫斯理约翰

卫理运动至今有两百多年历史，始自卫斯理约翰兄弟在伦敦牛津大学的圣洁会社及循蹈规矩的生活，掀开了英国不流血的社会改革运动。他一生旅行布道廿五万多英哩，脚踏英格兰，胸怀全世界。

黄乃裳

黄乃裳是很具远见的福州人。十八岁时听到穿“白衣白帽”¹的红毛教士薛承恩牧师传福音后，成为闽清第一批受洗的人。他对基督信仰的了解是「不但可以完善自我，还能推己及人，利他、利社会、利国家、拯救世界。」²由于当时教会中没有文人学士，他自修参加会考，于廿九岁时以第二名考中秀才。他投入教会参与传道、教育与文字工作，也参加爱国运动，联合一千三百名知识份子联署上书北京，更在稍后加入由孙中山发起的反满清政府的反对党。

五十岁，他有了大胆创举，带领穷苦乡人下南洋开天辟地。《黄乃裳传》作者，福州师范大学历史系副教授詹冠群形容黄氏是一名「维新志士，拓荒者，也是革命党人。」

黄乃裳是卫理传道，招募时通过礼拜堂与牧师，让大部份的卫理移民信赖。第一批移民就是由陈长惠牧师派儿子陈观斗陪同前往。当移民自各乡邑（闽清、闽侯、古田、永

¹ 詹冠群，《黄乃裳传》，福建人民出版社，1992，P.11。

² 詹冠群，《黄乃裳传》，福建人民出版社，1992，P.12。

泰、屏南)来到福州，先在天安堂集合，参加该堂查经祈祷会。等到大家齐聚，牧师为他们祝祷后上船。第二批移民由黄乃裳亲自带领，到了新加坡被人指为卖猪仔，引起垦民心慌，有人逃跑。福州年会通知万会督(Bishop Warne)，他就与林称美牧师一同前往探望及慰问，并愿意陪他们一同去诗巫，让移民大为放心。一九〇一年三月十六日抵诗巫，第二天是主日，万会督就主持第一场礼拜，讲题是《作光作盐》。

富雅各

黄乃裳来诗巫三年三个月后回中国。南来的一千多名垦民因稻米欠收，生活艰苦，跑的跑，死的死，只留下约五、六百名，垦民的士气低落。富先生适时出现了，他于一九〇三年被委派来诗巫负责华人工作。若没有这位卫理教士富先生的协助，垦场会倒闭³。富雅各被拉者委任为砂拉越福州人的头⁴，使垦场起死回生，得以发扬光大。他在诗巫卅三年，建教堂、办学堂、推动母语教育、开始第一间女校、探访、赠医药，不只关心教会事工，也注重整个垦场事工。教会是垦场的崇拜中心也是生活中心⁵。一九〇五年有奥罕会督(Bishop Oldham)前来与拉者协商取消了四万元欠债。

³ Steven Runcimen, The White Rajah, P.208.

⁴ 英文原文: “: Officially appointed him the head of all the Sarawak Foochohs”, 参拉者为他所竖立的铜牌，现存放在诗巫新福源堂后面。

一九〇九年在富雅各爭取下得政府發地契，使福州人有了落地生根及把他鄉當故鄉的念頭。富雅各每天工作忙碌，一九二八年終於為詩巫人“發神經”，回美國休養了一年多，當年詩巫發生大火，其太太急忙在美國籌款。富雅各夫婦的一生實在為詩巫而顛狂。

衛斯理約翰、黃乃裳與富雅各的一生正是《錢文》所提第四種「福音使命與廣義文化使命型」作了最佳注腳。

雖然沒有用教會名義，不過教會的傳道、會友甚至會督都直接參與開發新福州垦場事宜。我們幾乎可以這樣結論，因為美以美才有新福州，沒有衛理公會就沒有新福州垦場。編寫砂拉越第一本華文書《砂拉越國志略》的作者林守駟（也是福州公會第二屆至第四屆主席）直接指出詩巫福州垦場是福州衛理會友們是創始者。⁶

若以時間來看，先有詩巫美以美，才有福州會館的成立（一九〇二年）。一九〇八年改為光遠社，一九〇九年在富雅各協助下向政府註冊。除了富先生，擔任教會要職的劉家洙也負起垦民與政府間事務，並于一九二五年出任區長團的主席。當時教會中擔任要職者也是社會賢達，教會與社會有重疊情形。時至今日，社團里仍有许多衛理會友擔任要職。剛中選是州選舉就有六名朝野議員是會友。

這種基督化的社群，曾經使詩巫出現了詩巫人獨特的文化。六、七十年代，我們仍然可以聽到與詩巫人作生意很

⁵ 詳參《婆羅洲的美以美（1901-1910）》，《衛理報》出版。
葛惠良著，《富雅各傳》。

⁶ 劉子政，《風下雜筆》，群島文化社1980年，P.21。

放心，因为没有烂账，诚实可靠，简朴，刻苦耐劳，主日七早八早就作礼拜。然而今天礼拜堂仍然很多（小小不过20万人口的诗巫却有近卅间礼拜堂），但诗巫黑道、破坏环境、金钱政治等都是出名的。曾几何时，这典范失落了，我们从领导社会退到教会四墙之内。

一百年前，教会带来新福州；一百年後，新福州把教会放一边。

基督文化 vs 世俗文化

这次研讨会会有几位讲员都提及文化的课题，我认为福音与文化固然有关，但不是最主要的关键性问题。耶稣当年虽尽诸般的义，但所言所行仍不为犹太文化所容纳，最终被逼上梁山（各各他）。今天欧美文化几乎被划上与基督教文化相等的符号，不过上教堂的人日渐走下坡。反之，信徒增长最快与最多的非洲、韩国及中国等，却不是因为福音本色化，乃是非人为所能做到的圣灵工作的实践。基督的爱是普及的，是超过各种文化的，不会为迁就某种文化而量身订做。信基督的人，如黄乃裳不是因为福音中国化后才信，乃是因为福音是具有活力、生命力、影响力。与其说基督教带有西方色彩，倒不如说源自东方的基督教塑造及影响了西方文化的各个层面，如自由、人权、公义、礼让、尊重、价值观……。但今天欧美国家在基督徒眼中已不算是基督教国家，他们把基督除名，不遵从圣经教导，各种罪恶、偶像、迷信充斥其中。

英国神学家史托德曾说：「当耶稣呼召我们的时候，

是要抗衡世俗文化的。」这些所谓世俗文化包括红毛文化、东方文化、印度文化等。

不可否认，文化是传福音其中一种媒介。在多元文化的砂拉越除了中华文化，还有伊班文化、原住民文化、马来文化等。若要把福音本色化，应该是顺其自然，在此时此地应作出某些调整适应。事实上福音传到之处，往往带来现代化：由器物技能层次进入制度层次，再度深入为思想行为层次⁷。这在《钱文》中阐释文化时也有提及。福音传至印度、中国，都超越了传统（办学校、开医院），改良了古老风俗（反三寸金莲、反阶级、反毒等）。中国也一直在求变，在向现代化迈进，自同光时期的自强运动（一八六〇—一八九五）、光绪以后的变法维新运动、孙中山先生的烈火莫熄的救国运动、一九一九年五四的新文化运动等，都极渴望向西方取经，否则我们就不用“抹桌布”领带，而还是唐山马挂了。诗巫近年来喜宴很少有用酒、丧家捐钱公益，可能都是受教会的影响。

文化自有其优良的一面，但真正基督教文化更重个人生命之改变，并能加强及提升文化的素质。

在谈到社会与教会领袖的角色整合，我们应该重拾当年的典范，恢复卫斯理约翰的精神，发扬黄乃裳与富雅各的动力，活出基督的文化，丰富本地的文化，领导文化潮流。

我尝试提出下列的建议：

1. 教会鼓励或辅导会友选择性的参加社团或政党，牧者

⁷ 金耀基，《从传统到现代》，1967年，P.123-128。

也可以偶而参与社会活动。偶而没参加团契聚会也不必大惊小怪。当然若以社团或政党替代教会活动则不受鼓励。

2. 设立专业团契：如医务团契、新闻从业员团契、劳工团契、有机农民团契等。对于参加政治的弟兄姐妹也可以特别牧养，由教会主动召集座谈交流，而不必等到每五年才来一次。

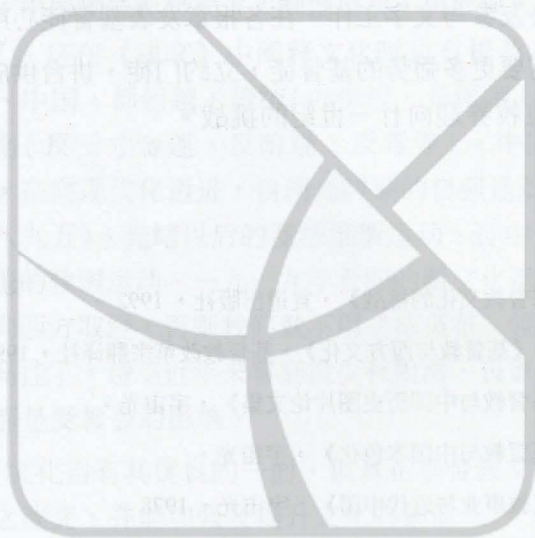
3. 鼓励会友参与文字工作，在各报章发表基督徒心声。

4. 我们需要更多强势的基督徒，立约门徒，讲台供应加强，以全方位牧养迎向廿一世纪的挑战。

参考书目

- 史托德，《基督教文化的挑战》，宣道出版社，1992。
- 艾伯特甘霖，《基督教与西方文化》，基督教改革宗翻译社，1994。
- 林治平，《基督教与中国历史图片论文集》，宇宙光。
- 林治平，《基督教与中国本色化》，宇宙光。
- 魏外扬，《宣教事业与近代中国》，宇宙光，1978。
- 刘子政，《黄乃裳与新福州》，南洋学会，1979。

婦女也不由被補償而成為勞動者，但社會將決定她們如何使
 各方利益受平衡而提高其工資並因工作而得利益。對小
 工業、農田商業及同種、種園業而言，美國企業主對女性的
 利益而對其利益而得利益而得利益。其受補償而得者，其利益
 來下半年正被此等之補償。其受補償而得者，其利益
 得者其受補償而得者，事實上其受補償而得者，其利益
 其受補償而得者，其利益



目次

第一章 緒論
 第二章 社會主義與婦女運動
 第三章 婦女運動與社會主義
 第四章 婦女運動與社會主義
 第五章 婦女運動與社會主義
 第六章 婦女運動與社會主義
 第七章 婦女運動與社會主義
 第八章 婦女運動與社會主義
 第九章 婦女運動與社會主義
 第十章 婦女運動與社會主義

1. 社會主義與婦女運動

總結 評論



主 講 人 簡 介：蘇 慈 安

- 1955年10月26日生于砂拉越民丹莪。
- 1976年毕业于砂拉越美里敦哈志武让学院。
- 1982年6月毕业于香港建道神学院（神学学士）。
- 1982年7月-1984年在砂拉越诗巫卫斯理堂事奉。
- 1985年8月15日与杨函英传道结婚，目前育有一男一女。
- 1987年5月毕业于东南亚神学研究院（神学硕士）。
- 1987年事奉于砂拉越诗巫锡安堂。
- 1990年砂拉越诗巫卫理神学院华文部主任。
- 1990-1995年前后兼任榕南堂、福源堂、卫斯理堂牧者，年会文字部主席、年会执行部文书等。
- 1998年3月考获美国太平洋国际大学神学院哲学博士学位（主修新约）。
- 1998年5月担任卫理神学院教务主任一职。
- 1999年开始负起卫理神学院院长一职。
- 2000年3月任世界循道卫理宗华人教会联合会神学部主席。

總結評論

首先祝贺卫理公会砂拉越华人年议会文字事业部及历史文献部成功的举办这次百年来第一次空前的研讨会。此次的主题使我感到又喜又忧。忧的是我们在同一块土地上生活成长，一百年后才相遇见面，商量如何相处。喜的是：相遇是开始、相处是过程。这次的研讨会是相遇，是一个美好的开始。今后大家要放眼看将来一百年的相处：这是一个过程，需要更多时空在一起砌磋、挣扎、共识与实践。

经过十二位专家精辟的论述和精彩的回应，大家也听得津津有味，篇篇妙道，仍然绕梁三日。我们心中自有不同的回应。因此，小仆在此作总结时，只问一个很简单的问题：这次研讨会达到什么成果呢？

按照小仆的观察和分析，这次研讨会的成果可归纳如下：

1. 证明卫理公会砂拉越华人年议会成长成熟了。一百年后，教会可以接纳教会和社会不同领域的人士对教会不同课题提出来的反省与评论。教内的反省是鞭策自己更加成熟；客观的见解帮助教会透视本身的弱点，加以改善，迈向成长。因此，彼此坦诚的论谈和回应真是相遇时美好的交流。

2. 黄孟祚先生《卫理宗对砂拉越社会、经济与政治发展的影响》，朱敏华先生《富雅各与拉让江盆地的发展》和拿督斯里姚炳华《西教士对砂拉越多元文化的影响》等文章深具回顾性，都肯定了卫理公会砂拉越华人年议会从设教到今天（特别到自治前）在政治、经济、文化和宗教方面作出

不同层次的影响与贡献。西教士（特别是富雅各）和本地同工透过教会事工，推广教育、医药、神学、农业、科技、商业、社区福利等服务，造福人群。这证明教会特别在初期的确藉著其信仰在文化上和社会中发挥了其为光作盐的功能。

3. 由于政治性的因素，西教士的居留期受限制，之后教会接班人多为本地人，对本色化课题（the topic on contextualization）（特别在信仰和文化上彼此的交流与沟通方面）未曾加以探讨、了解和共识（参蔡增聪《信仰与文化之间：砂拉越卫理公会对华人社群宣教的文化挑战》）；教会受到政府政策的影响，教会未能突破族群的观念，也没有一个公认的神学来建立教会信仰和文化的使命（参廖玉强《对砂拉越卫理公会在马来西亚独立后（一九六三—一九八八）的身份追寻之历史探问》）；又因著时代的变迁，进入后现代化时期，人（包括基督徒在内）要撇弃传统思想与作风，追寻后现代主义或神秘主义，结果迷失了自己，更不知自己应承担的责任和使命。再加上教会向内化，对“入世观”持有不同的看法（参钱进逸《社团领袖和教会领袖角色的整合：福音文化使命结合的新典范建构》），教会如何应对这时代的挑战实是一个艰难巨任。这三位学者很客气的，但又一针见血的指出现在砂拉越卫理公会华人教会未能有效的在宗教和文化中发挥盐与光的作用，实在值得我们深深反思。据小仆的观察，特别在自治后，恐怕还有更多造成教会未能在信仰和文化上找到应有的定位和角色。举例如下：

A. 为了尽快达到“自养自治自传”的目标，自然的，教会多半的人力、财力和精力比较集中在教会事工的发展，多过于对社会的关注和对信仰与文化课题的探讨。

B. 面对如雨后春笋般兴起各立门派的宗教，教会多处
在备战之中，结果教会少花时间与力量挑战社会与文化的课
题。

C. 由于许多社团出钱出力推动和参与慈善公益工作，
而且做的有声有色，教会也乐于让社团负起此等关怀事工。
无形中，教会渐渐少参与社会关怀。

D. 教会深受二元论思想的影响，如：教政分割（特别
指狭义方面）；圣俗之分的“圣洁观”（信仰与文化不相容？
信仰与生活无关？事奉与事业不相干？超世不可入世？）；
对圣经“世界观”的误解（爱神，不可爱世界，马太福音六
章 24 节，约翰壹约二章 15 节）。

E. 教会活动繁多。教会领袖在忙于对内的照顾，就忽
略对教会之外的服务和使命。

F. 现今教会领袖不再是社会领袖。如今若教会领袖亦
是社会领袖，也无法像自治前一样发挥对社会和文化的影
响，因为现在时代的思想开放，作风民主，凡事要协商和妥
协。基督教的绝对真理与教训未必被认同和接纳。

G. 一般上，牧者和会友对教会的使命还是限制于传统
正的福音，建立教会和有限度的关怀社会，而几乎忽略了承
担文化的使命。教会还在争论到底要抗拒文化、超越文化、
认同文化或整合使用文化来传达信仰这个课题。

F. 由于政府不断的参与和接手管理教育、社会服务、
医药等机构，教会发展和社会发展不能再并驾齐驱。

H. 普遍来说，第三或第四代的基督徒对信仰不比第一
或第二代基督徒强和稳固，对许多社会、文化和宗教的问题
毫无头绪，发挥不了作用。

I. 教会比较缺乏像西教士一样对民生、社会、政治、教育、科技、经济等有见识和异象的领袖。

J. 虽然教会目前还在负责一些医药（诊疗所）、教育（学院、中小学、幼稚园）和关怀工作（福儿院），但对新的社会问题（青少年道德问题、吸毒、娼妓、同性恋……）、文化问题（流荡文化、无声文化……）、宗教问题（异教、异端）等，教会还未有积极的回应力和对策感。

K. 普遍来说，许多会友只是“坐”礼拜，而不是“作”礼拜。前者以“观望”的态度参加礼拜；后者则是礼拜完后，将信仰“作 / 行 / 活”出来，影响社会。

L. 教会都没有秉承华人文化思想吗？不见得！比如：华人会友秉承了“保守”的“美德”，只管自己的事，自己教会四道墙内的事。

M. 教会透过社会关怀部作了许多关怀社会的事。只是教会非常“谦卑”从未大力宣扬此事，使到外人以为教会与社会脱节。

N. 话说回来，也许引起教会对信仰和文化的反应有缺乏感和无奈感，比较严重的原因之一就是教会缺乏能够整合信仰和文化的人才来教导，带领研讨会、交流会、出版书籍或刊物，来肯定教会在信仰和文化上的角色，来发挥教会为盐作光的作用。

人才不是天生的，乃是被训练的。那么，在这研讨会之后，身为卫理公会的人才可以做什么在社会中来发挥作盐作光的作用呢？

4. 重拾卫理公会应有的社会参与精神。教会与社会是息息相关的，因为教会是处在社会中，更是社会的明灯和良心。关怀社会不但是社会人士的事，更是教会不可推卸的任

务。原因如下：

A. 旧约中，神有清楚的吩咐。以利未记十九章为例，神说明祂的子民对社会的责任。

在家庭关系方面：十九章3节—要孝顺父母；十九章17节—不可恨弟兄；十九章29节—不可使女儿为娼妓。有美满家庭才有美满的社会。

在社会关系方面：十九章9-10节—照顾穷苦人；十九章15节—寻求社会上公平的宪制；十九章35-36节—市场上要有公道的交易；十九章13节—禁止欺压邻舍抢夺财物，要参与社会改革来救助那些被腐败社会制度所伤害的人。

在国际关系方面：十九章10节—要留点收割给寄居的；十九章34节—爱外人如己，不但关心本地本国的人，也须关心外地外国的人，如：女佣、外劳……等。

在环境关系方面：十九章19节—不要使牲畜与异类配合；十九章23-25节—一定栽种果树的规条。要为现今五大危机（人口阶段、饥荒、战争、能源短缺、环境污染）寻找解决方案。

教会要作好管家，建立有秩序、系统和正常的健康环境。

B. 初期教会的榜样。

关怀社会的慈善事业与教会崇拜连在一起，接待客旅，对孤儿寡妇的供养；对残废苦贫穷人的照顾；对被囚禁在牢房者的关怀与照顾。教会为贫穷信徒亦为非信徒办理丧事，斥责整个罗马帝国恶待奴隶，并给予关怀。在严重的天灾人祸中给予特别爱心的服务，给予全人的关心，包括职业/工

作上的关怀。提升人权：禁止残忍的娱乐，乱产权利改革，提高妇女、儿童的社会地位与福利。

C. 卫斯理约翰社会关怀的精神。这包括：

在教育方面：他消除文盲，提倡儿童教育，一边传道一边教育。在布里斯多(Bristol)开办慈善学校，此风气传遍整个英国。

在改革奴隶制度方面：一七三五年到一七三七年，他在美国亲眼见到奴隶制度的可怕；一七七四年，他发表奴隶制度感言(Thoughts On Slavery)，向此制度挑战。他自己规定日子专为在受苦中的奴隶禁食祷告。

在改革牢狱制度方面：他经常探望囚犯，规定会友定期供给囚犯心灵和物质上的需要，筹款买赎无辜的囚犯和因债被囚的人。

在病人的照顾方面：他组织探访队，将伦敦分为廿三区，一对一探访病人，每星期三次，供给病人在心灵上的需要，并且按时呈上工作报告。

对穷人的照顾方面：他自己把大批的私产，用来救济家人；到街头求乞、收集捐款、规定会友奉献、小组信徒每周筹款，来捐助穷人。

卫斯理约翰的社会关怀工作是以他对基督的信仰所作出的，是超越任何政治、经济、宗教、文化、社会阶级的界限。

D. 法规赋予的指示和权力（参社会关怀信条，法规 P. 32-41）。

本会对下列社会问题提出明显的声明与立场：

家庭：谋求高度道德标准；以基督教训为婚姻，父母

之责和治家之道的基础；以爱心养育儿女；提供福利保护、教育、灵性栽培，健全康乐设备等。

经济生活：1)基督教与经济秩序；2)善用权力；3)贫穷与失业；4)财富；5)工作条件；6)劳工之社会福利；7)组织集体磋商之权利；8)乡镇生活；9)城市生活；10)基督徒之职业。

教会与一般福利：1)饮酒问题；2)罪行与改善工作；3)赌博；4)心理健康和医药照顾；5)药物之滥用；6)基督徒生活中两性关系；7)社会福利。

人权：1)不受歧视之自由；2)公民自由与公民权利。

和平与世界秩序：1)国际组织；2)基督徒与军役。

以上所提出的社会问题都可以成为教会与社团从信仰和文化角度来研讨、交流和沟通的课题。

虽然从自治后，卫理公会华人教会在信仰和文化上的定位和角色有所模糊。但，当她再重拾她对神的信心，圣经的指引，卫斯理约翰胸怀普世与关怀的精神和那强而有力有关社会的信条时，她可以找出可能性的出路在今天社会中发挥光与盐的作用。

5. 找到可能性的出路。

在未讲可能性出路之前，卫理公会华人教会必须存有如此坚定的信念：教会要领导社会(作光)；信仰要引导文化(作盐)。在这信念之下，小仆除了提出一些拙见之外，也极同意并归纳数位学者们(特别是廖玉强、蔡增聪和钱进逸诸君所写具有前瞻性的文章)所提出来有关教会在今日社会中可以扮演光盐的角色。

A. 先知：针对现今宗教课题、信仰与文化整合课题，

时代思潮、社会问题等，有先知先觉，从基督教真理的角度，作出方向性和指引性的言论与行动。

B. 教育者：卫理公会华人教会可透过卫理神学院建构和教导一套健全的砂拉越神学(Sarawak Theology)来完成其在砂拉越的福音与文化使命的责任，使各族人民在上帝的爱中一同受益(参廖玉强《对砂拉越卫理公会在马来西亚独立后(一九六三-一九八八)的身份追寻之历史探问》)；设立有关宗教和文化思想的课程(现今有马来西亚宗教与文化课程，不只局限在华人宗教和文化之内)，培育圣职人员和信徒在讲坛或主日学从华人文化和伦理角度看基督教信仰，促进教会透过华人节期或节日来论述基督教的福音意义等(参蔡增聪《信仰与文化之间：砂拉越卫理公会对华人社群宣教的文化挑战》)。“基督徒入世观”必须被教会重新被教导，并将之落实在自己的处境或人群中(参钱进逸《社团领袖和教会领袖角色的整合：福音文化使命结合的典范建构》)。

C. 对话者：基于卫理公会华人教会历史悠久，信仰稳固，信徒遍及砂州，人才较集中，比较有代表性，来发动对话(dialogue)，包括宗派与宗派之间、宗教与宗教之间、族群与族群之间、教会与文化团体之间等对话(参蔡增聪《信仰与文化之间：砂拉越卫理公会对华人社群宣教的文化挑战》)。

D. 实践者：1. 信仰的实践：社会关怀应是基督徒信仰生命实践的结果(生命的流露)。

2. 承担文化使命：教会要正视文化、认识文化和贯彻文化在今日的社会中。

3. 器物的本色化：教堂或建筑物设计、书籍或刊物设计、活动节目设计等可以适度的在不违背圣经的原则下进行

本色化。

4·基督徒应看教会和社团领袖都是神的仆人，道成肉身在社会中，透过其不同工作岗位、恩赐、专业的服务和领导，成为世上的光和盐。

5·建议年会文字事业部或／与历史文献部或成立《信仰与文化研究部》，处理信仰与文化整合的难处，引导教会策划出更有效的宣教方法。

6·神学院可加强“信仰与文化”科目的师资、书籍、研究来培训更多这方面的人才。

E. 出版者：赢得人的思想就赢得他这个人。文字事工对人的思想影响极大又深。卫理公会华人教会已经是这一方面的开路先锋，今后可以思考任何出版有关“宗教信仰与文化对话”的书或刊物，甚至使用“网际网络”进行对话。

相遇是短暂的，相处却是一个漫长的过程。但是，短暂的相遇能够彼此坦诚、肯定、反省、重拾卫理公会的精神和探索出路，此后，我们相处就更有目标、方向和共同课题。虽然我们在某些课题和事件上，还会有磨擦、异见和执著，但，大家的相处也会多一份愉快、动力和体谅了。在这种对话、协商和谅解的前题下，教会也比较容易建起一座有情、有意、有理的桥梁来向人传基督的福音，完成其宣教的使命。这也就是教会存在所扮演最基本亦是最重要的角色。



透过探讨砂华卫理公会在信仰和文化上的定位和角色， 以贯彻在今日社会中的光盐。

- 卫理宗对砂拉越社会经济与政治发展的影响
- 富雅各与拉让江盆地的发展
- 西教士对砂拉越多元文化的影响
- 对砂华卫理公会在马来西亚成立后（1963-1988）的身份追寻之历史探问
- 信仰与文化之间：砂拉越卫理公会对华人社群宣教的文化挑战
- 社团领袖与教会领袖的整合

RM 11.00

ISBN 983-2136-29-6



9 789832 136293

馬來西亞基督教衛理公會砂拉越華人年議會文字事業部出版