



中華福音神學院

教牧博士科

教牧博士 學位論文

義大利處境溫州文化下
第二代華人基督徒的牧養策略初探

指導教授：王貴恆博士

學 生：沈 利

新加坡神學院道學碩士

二〇二三年十一月



中華福音神學院

教牧博士科

教牧博士 學位論文

義大利處境溫州文化下

第二代華人基督徒的牧養策略初探

經考試合格特此證明

指導教授(簽名): 王貴俊

批閱教授(簽名): 陳志宏

科主任(簽名): 吳獻章

二〇二三年十二月二十七日

博碩士論文授權書

(提供授權人裝釘於紙本論文書名頁之次頁用)

本授權書所授權之論文為授權人在中華福音神學院 教牧博士科

二〇二四 學年度第 二 學期取得 教牧博士 學位之論文。

論文題目：義大利處境溫州文化下第二代華人基督徒的牧養策略初探

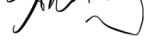
指導教授：王貴恆博士

同意 不同意

- 一· 授權人擁有著作權之上列論文全文(含摘要)，授權中華福音神學院圖書館，不限地域、時間與次數，以微縮、光碟或數位化等各種方式重製後，散布發行或上載網路，以提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。
- 二· 授權人擁有著作權之上列論文全文(含摘要)，授權中華福音神學院圖書館，為學術研究之目的，以各種方法重製，或為上述目的再授權他人以各種方法重製，不限地域與時間；惟每人重製以一份為限。

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權，為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用，均為無償。上述同意與不同意之欄位若未勾選，本人同意視同授權。

◎讀者基於非營利性質之線上檢索、閱覽或下載、列印上列論文，應依著作權法相關規定辦理。

授權人：沈利 簽名(親筆正楷)：

主後 二〇二三 年 十一 月 三十 日

致謝

這篇論文得以順利完成，首先感謝那位創造、救贖、揀選我的三一真神。感謝主這麼多年不離不棄的愛，感謝主在我低落、失望、沒有力量撐下去時，給我動力使我繼續前進。

同時也感謝我最愛的妻子，在論文書撰寫階段鼓勵我、扶持我，給我打氣，也儘量承擔更多家裡的重擔，讓我安心撰寫論文。感謝兩個兒子 **Samuele** 和 **Michele**，因為他們的愛，使我可以安心進行寫作。

在此也特別感謝我的指導教授王貴恆博士。在我尋找指導教授的時候，他欣然答應，並在過程中給我很多的建議、提醒、鼓勵。在我的進度拖延的時候，從來沒有放棄，總是以他極具慈祥的牧者情懷，給我打氣，並等候我完成論文。沒有他的鼓勵，這篇論文不可能完成。

也非常感謝台灣中華福音神學院副院長陳志宏博士，願意擔任我的論文批閱教授，在百忙中花時間，細心地指出論文各種需要修改之處，以極大的包容和成全幫助我完成論文。感謝中華福音神學院教牧博士科主任吳獻章博士，多年來的愛護鼓勵，推動我最終得以完成論文。

還要感謝徐未來博士，在我需要相關的英文文獻時，為我提供及時的幫助；以及幫我論文錯別字做糾正和格式糾正的 **Philip Wu** 弟兄，王振龍弟兄和李衍煬牧師，謝謝他們無私的幫助，助我完成最後的文稿。

最後要感謝我牧養的教會羅馬恩雨堂所有的弟兄姐妹，沒有他們多年的忍耐與成全，這篇論文根本沒有可能完成。願一切榮耀歸給神！

僅獻給

生我、養我、育我、獻我的
父親～沈萬榮，母親～夏玉華

與我同走生命之路，一路扶持、鼓勵、陪伴的

吾妻～潘以敏

吾兒～沈慕、沈駿、大衛

序言

筆者是溫州人，能持溫州方言，瞭解溫州文化。筆者自己就有兩個在義大利出生的兒子，長子如今也正步入青春期，因此筆者深知在異文化出生的二代基督徒所面臨的挑戰。筆者 2002 年來到了義大利羅馬，牧養第二代基督徒已經有二十年的時間。教會從早期只有兒童主日學的模式，到後來建立青少年團契、青年團契，但是卻只有教導而缺乏牧養。年輕人們更覺得教會是個說教的地方，而不是信仰的群體，因為教會在帶領他們的方式上看管大於牧養。也由於很多華人教會根本沒有全職的牧者牧會，更談不上有青少年或青年牧者，因此很多第二代基督徒成為了流離失所的羊。再加上他們本身處在多種文化的衝擊之下，除了華人文化、義大利文化之外，還有溫州這個地方文化，以及教會文化的衝擊。在種種因素的挑戰下，他們之中有些人離開了教會。

筆者所在的教會身處首都羅馬，是華人集聚最多的城市之一，第二代基督徒人數也不在少數，目前教會已經建立以二代基督徒為主的植堂。應該怎麼牧養教會？由誰來牧養？成為一個刻不容緩要解決的問題。再加上義大利華人教會是一個全國聯會的性質，而且構成的人群、教會文化，以及所面對的挑戰幾乎都是相同的。各地的教會也逐漸越來越關注二代基督徒事工，甚至也開始聘請非溫州背景的牧者和神學生，牧養第二代基督徒。因此，本論文的研究不只給義大利華人教會提供一些方向，以便在牧養二代基督徒的事上少走一些歪路。同時也給那些有志要牧養義大利華人教會二代基督徒，而又非溫州背景的牧者，提

供一些有效的策略和建議，幫助他們能更快適應牧養的處境。

當然，義大利華人教會的歷史不長，要深入研究也必須要借鑑其他成功的個案研究。其他族群華人教會雖然跟義大利的處境多少有些差別，但是異文化的衝擊，以及牧養二代基督徒所面對的困難和出路，有非常大的相似性。因此他們的成果也帶給筆者更多的思考與更寬廣的視野，來完成此論文。

摘要

在多種文化衝擊、多元信仰思潮影響下，義大利華人第二代基督徒出現各種與傳統教會之間的「不協調」現象。因此到了一定的年齡，他們之中有些人就不再參加主日崇拜，甚至離開教會的也大有人在。信仰成為了他們兒時的主日活動，教會成為了宗教教育的學校。作為牧養第二代基督徒多年的牧者，筆者一直在尋找其背後形成的因素到底是什麼？是語言溝通的問題？文化優越的問題？身份認同的問題？還是周遭信仰和道德觀改變的問題？還是教會本身在牧養他們的態度、方法出了問題？面對這些的挑戰，義大利華人教會應該如何面對？是積極地尋求突破，還是消極地一味批評？筆者渴望透過這樣的研究探討，能夠深入地瞭解二代基督徒的掙扎，以及在面對這種掙扎中，教會所扮演的角色是什麼？如何有效地幫助他們建立信仰、委身教會、承接使命、見證基督，這也是筆者多年的負擔。

本論文將採取質性研究方法，研究二代基督徒所面臨的挑戰以及和傳統教會的衝突所在。筆者並將這些資料彙集加以整理，得出合理有效地屬靈策略，期望更好地牧養他們，幫助他們為基督贏得更多的人。

研究的步驟，首先從社會觀察以及文獻資料匯總「溫州文化」與「基督信仰」之間的張力。並且從聖經啟示與基督教文獻，進行歸納與探討「牧養」這一張力低下的會眾之策略。之後再透過深入訪談的方式，拜訪義大利第二代基督徒，訪談他們對「文化張力」、「信仰傳承」、「牧養訓練」等議題的主觀經驗，並對訪談逐字稿進行分析和討論。最後再將分析所得的結果和發現，對照文獻探討，為研究的主題提出最終的結論報告。

研究的結果顯示，以創意性的福音營會使華人第二代在他們能理解的文化方式下，重新領受福音的必要性；並且，以生命影響生命的門徒訓練，是牧養義大利華人第二代基督徒的可行性策略之一。

關鍵字：義大利處境、温州文化、後現代思潮、實踐神學、門徒訓練、牧養策略

目錄

序言	i
摘要	iii
第一章 緒論	1
第一節 研究動機	1
第二節 研究目的	2
第三節 名詞解釋	3
第四節 研究範圍與限制	5
第二章 文獻探討	6
第一節 義大利華人以及華人教會簡介	6
第二節 溫州地方文化與基督信仰	16
第三節 後現代主義和基督信仰	34
第四節 實踐神學與教會實踐	47
第五節 跨文化的門徒訓練聖經基礎	62
第六節 其他地區青少年事工的經驗	72
第三章 研究方法與步驟	91
第一節 研究方法	91
第二節 研究對象	94
第三節 研究方法	94
第四節 整理步驟	100
第四章 資料結果分析以及發現	104
第一節 家庭對於二代信仰的影響	105
第二節 二代基督徒和長輩一起崇拜的困擾	108

第三節 二代基督徒離開華人教會的原因	120
第四節 夏令營在二代牧養的意義	128
第五節 門徒訓練在二代牧養上的挑戰	134
第六節 牧者在二代牧養上的意義	142
第七節 針對二代植堂的可能性或可行性	146
第五章 結論與建議	152
第一節 結論	152
第二節 建議	163
第三節 進一步研究的建議	170
參考書目	175

圖目錄

圖 2-1 義大利華人各年齡層比例	7
圖 2-2 義大利華人職業比例	8
圖 2-3 義大利華人分佈圖	10
圖 2-4 義大利華人教會分佈圖	12
圖 2-5 董家驊實踐神學探索過程	50

表目錄

表 2-1 義大利華人大區分佈表	9
表 2-2 實踐神學探索過程	50
表 2-3 保羅使人得能力的養育模式	70
表 2-4 影響二代宗教決定的綜覽	78
表 3-1 量化研究與質性研究的比較	92
表 3-2 訪談形式：連續性模式	95
表 3-3 研究結構圖	98
表 3-4 訪談對象與抽樣	99
表 3-5 研究編號	99
表 3-6 分析步驟	101
表 3-7 概念化範例	101
表 3-8 類別形成之範例	102
表 4-1 訪談者基本信息（一）	104
表 4-2 訪談者基本信息（二）	105
表 4-3 離開父母所在教會的情況	121
表 4-4 受夏令營影響的情況	128
表 4-5 門徒訓練參與的情況	135
表 4-6 牧者對於青少年成長的幫助	142
表 4-7 開拓以二代為主教會的可能	146

附錄目錄

附錄一	基督教義大利華人教會人數統計表.....	172
附錄二	義大利華人復興教會會眾預估統計.....	174

第一章 緒論

第一節 研究動機

本論文所探討的內容，是針對在多元文化衝擊、多元信仰思潮影響下的義大利華人第二代基督徒，與傳統華人教會之間出現的各種「不協調」現象：他們到了一定的年齡，有些人就不再參加主日崇拜，甚至離開教會的也大有人在。信仰成為了他們兒時的主日活動，教會成為了宗教教育的學校。這恐怕不只是義大利華人教會的現象，也是普世教會的現象。面對青少年¹ 流失的現象，一些的研究將其原因歸在：領袖訓練不足、教會的模式貧乏，以及客觀地認為人口的變遷、經濟的問題，還有輕易地將責任歸咎於世俗文化的盛行所帶來的摧殘。² 這是一些非常值得參考的研究結果，但令人可惜的是，沒有將問題的核心放在教會的自身上面，避開了教會本身所應當承擔的責任。³ 早在廿世紀九十年代，美國學者 Helen Lee 就撰文描述北美亞裔教會第二代的出走潮，並形容這樣的現象為「沈默的出埃及」(Silent Exodus)。⁴ 教會自身的問題成為了第二代離開的最重要原因之一。

有人認為，離開所表達的是他們「認同」的訴求。因為二代得不到自我的認同，也無法認同上一代人在生活與信仰上的

¹ 本文青少年和年輕人是指同一群人。

² Stuart Cummins-Bond, "The One-Eared Mickey Mouse," *Youth Worker Journal* 6 (Fall 1989): 76-78.

Mark Senter, *The Coming Revolution in Youth Ministry* (Wheaton, Ill.: Victor, 1992).

Milton J. Coalter et al, "A Re-Forming Agenda," *Presbyterian Survey* 82 (July/August 1992): 12-13.

³ 路恩哲，丁康岱，《每個孩子都是神學家》，鄭純怡譯，（新北：校園書房出版社，2017），27。丁康岱大膽地提出，這是教會一派天真的說辭，不曉得自己也是使年輕人流失的共犯。

⁴ Helen Lee, "Silent Exodus: Can the East Asian Church in America Reverse the Flight of Its Next Generation?" *Christianity Today* 40, no. 12 (August 12, 1996): 50-53; available from <https://www.christianitytoday.com/ct/1996/august12/6t9050.html>

標準。他們的離開，其實是去尋找他們失落的安全感。⁵ 到底這是不是義大利華人教會的真實情況呢？

筆者從 2002 年開始從事羅馬華人第二代基督徒牧養服事至今，周邊非常缺乏可參考的牧養策略和經驗。當筆者開始這篇論文寫作時，正在開拓一間完全由第二代華人組成的新型教會，實在需要更準確的資料作為參考，以奠定教會的根基以及未來的發展。因此，筆者勢必要參考其他國家的經驗，從中學習並累積經驗，從而成為牧養義大利華人教會二代基督徒的同工們的參考。更有效地牧養這一代人，成為筆者寫作的動機。

第二節 研究目的

由於文化的差異、溝通的不順暢，華人教會常常在牧養第二代的時候有極大的挫敗感。為了提供給義大利的華人教會牧者和領袖，一些具說服力的研究資料和有效的牧養策略，以提升和幫助他們在牧養上突破，使二代事工有所轉機，是筆者寫作的目的。

基於以上的原因，本研究主要探討的有以下幾個方面：

- 一、 藉由論述與研究，探討義大利處境溫州文化中二代華人基督徒的特質，並探索如何實踐華人教會跨代牧養的可能性策略。
- 二、 藉由探訪所得，尋找華人教會二代流失的原因，以及二代事工的瓶頸何在，從而探索牧養的新方向。
- 三、 藉由訪談所得，探索成立以二代華人基督徒為主的青年崇拜，以及獨立植堂策略的可行性，從而給義大利

⁵ 參見 David Elkind, *A Sympathetic Understanding of the Child: Birth to Six-teen*, (Needham Heights, Mass.: Allyn & Bacon, 1994), 197. David Elkind, *The Hurried Child: Growing Up Too Soon*, 3d ed., (Cambridge, Mass: Perseus Publishing, 2001).

利華人教會的領袖和有心參與牧養这一人群的牧者提供有效的參考意見。

第三節 名詞解釋

一、 義大利華人基督徒第二代：

義大利華人基督徒第二代分為兩個類型：第一類是中國出生，可以用中文溝通，擁有中國文化背景；第二類是義大利出生（不一定是入籍義大利），是完全沒有中文能力，受中國文化影響較少，持流利的義大利語，受義大利文化薰陶的年輕人。

二、 青少年的定義：

有關青少年，學者界將其定為介於童年時期與成人時期當中的那個階段，起點是青春期的開始，終點是能夠完全肩負大人的責任，甚至經濟獨立。⁶ 由於社會，文化等因素的不同，也不太容易定出一個準確的定義。

學界普遍接受發展心理學家桑托洛克（John W. Santrock）的看法：從 10-13 歲開始，一直到 18-22 歲。⁷ 隨著社會和文化的變遷，學者也認為青春期的終點應當定為介於 25、26 到 28、29 歲之間。⁸ 根據美國社會心理學家 Jeffrey Arnett 看法，青少年到成年的階段，中間還有一個階段為「成年初顯期」（emerging adulthood），泛指發展中國家 18-29 歲年輕人。⁹

⁶ John W. Santrock, *Adolescence*, 8th ed. (New York: McGraw-Hill, 2001), 28-29.

⁷ Ibid.

⁸ 查普曼·克拉克（Chapman Clark），《怎樣更懂我——當今青少年的內心世界》，屈貝琴譯，（北京：中央編譯出版社，2011），16。

⁹ Jeffrey Jensen Arnett, "Emerging Adulthood: A Theory of Development from the Late through the Twenties," *American Psychologist* 2000, 55, no. 5; available from <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/10842426/>

因此本文對青少年的定義為 13-29 歲的年輕人。為了研究更有代表性，本文會將研究的對象定位為 18-25 歲。

三、 後現代主義

後現代主義不是一個歷史事件，而是一種哲學的思潮。¹⁰ 對於一般民眾，後現代主義更是一種價值觀、思想，及生活的模式。他們反對絕對、講究經驗、強調多元、注重詮釋。

四、 實踐神學

根據路恩哲和丁康岱兩位的說法，實踐神學就是：「對基督徒生命的反思……研究神的行動和我們行動的交會的那些時刻、脈絡、處境和實踐，同時也使微不足道的人類努力轉變為神聖且豐富生命氣息的行動」。¹¹ 也就是意味著，青少年這一個特殊的脈絡，義大利這一個特殊處境下，如何使神與人相遇的方式，在實踐中被驗證的神學反省。

五、 門徒訓練

門徒訓練很容易讓人誤解為一個課程，一個裝備方式。其實它是一種生活，一個跟隨耶穌基督的人正常的信仰生活。然而它不是與生俱來，更不是神蹟式發生，而是需要有影響力、身體力行者的引導和幫助，一起走在跟隨主的路上。這必須依靠聖靈，並透過有紀律、規律行動，才有可能建立。

¹⁰ 史密斯 (James K. A. Smith)，《與後現代大師一同上教會》，陳永財譯，(香港：基道出版社，2007)，6-8。

¹¹ 路恩哲，丁康岱，11。

第四節 研究範圍與限制

義大利華人教會分佈在全國 48 個城市，總共 54 間華人教會。每間教會都在面對第二代基督徒的牧養挑戰。然而在華人群聚比較密集的城市，所遇到的文化衝突與社會議題也相對較多，教會所面對的第二代基督徒的牧養的挑戰也是如此。

本文將針對華人教會建立時間比較悠久，教會人數比較多，青少年牧養較具規模的羅馬（Roma）華人教會，普拉托（Prato）華人教會，那不勒斯（Napoli）華人教會以及威尼斯（V.Mestre）華人教會為主要研究的對象。從觀察、分析、反省與實踐的角度，來探討牧養這特殊文化和處境下的第二代基督徒的策略，盼望能從中得出一定的建議參考，祝福教會。

但由於本文研究是針對義大利溫州人背景的華人教會，因為文化、傳統以及價值觀的雷同，本研究的發現以及結論，對歐洲其他地區溫州人背景的教會應具參考意義，但對非溫州人背景的華人教會，參考上就需排除溫州教會的特性。

第二章 文獻探討

文獻探討的目的，是為研究主題提供當代概論性的資料，成為論文研究總要的理論基礎。¹² 為此，本文將從基督教義義大利華人教會簡史、後現代主義對信仰的影響、處境神學應用探討、聖經中多重文化下信仰傳承探討以及北美教會的經驗，作為本論文的基礎研究，以及構建解決義大利處境下第二代華人基督徒牧養的屬靈原則。

第一節 義大利華人以及華人教會簡介

一、義大利華人簡介：

根據義大利人口調查資料顯示，早在二十世紀二十年代就已經有華人移民到義大利。基本上不是直接移民到義大利，而是由移民德國的人群中，部份分流到了義大利。¹³ 正式的直接移民，要追溯至二十世紀七十年代，大部份都是以偷渡的方式來到義大利。¹⁴ 而義大利華人移民迅速增長的時期，是在二十世紀八十年代末到九十年代。其中 90%來自中國浙江，尤其是以溫州和青田為主。¹⁵ 由於義大利華人移民相比其他歐洲國家晚，因此，第一代移民均以中青年為主。¹⁶

¹² Jose L. Galvan, *Writing Literature Reviews: A Guide for students of the Social and Behavioral Sciences*, (Los Angeles, CA.: Pycszak Publishing, 1999), 13.

¹³ 劉蕾，〈海外學者視域中的義大利華人移民：以普拉托為例〉，《國外社會科學前沿》475（2019年12月）：66。

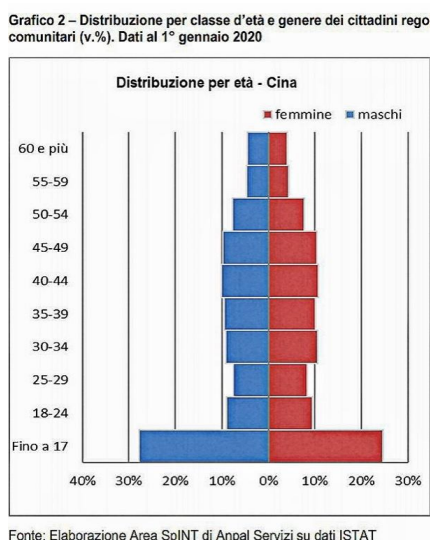
¹⁴ 廖大珂：〈義大利華人現狀〉，《八桂僑史》（1995年第2期）。

¹⁵ 青田東臨溫州，現是麗水市所轄的地區市。青田和溫州在歷史上曾多次屬於同一行政區，最近一次合併是在1948年至1963年。根據《浙江華僑志》統計，在上個世紀80年代，浙江籍在義華僑就高達76,841人，以溫州以及周邊縣市為主。參考：吳潮，《浙江籍海外人士研究》，（上海：學林出版社，2003），8。

¹⁶ 根据 Italy's National Institute of Statistics (ISTAT) 2011 年的数据，60 岁以上的旅義華人移民共有 5007 人，约占華人移民总数的 2%，available from <http://demo.istat.it/altridati/noncomunitari/index.html> (table 3).

義大利也是南歐華人移民數量最多的國家，根據義大利移民局的計算，到 2020 年義大利持合法身份的華人總數為：301073 人。¹⁷ 50.4%為女性，49.6%為男性，¹⁸ 平均年齡為 32 歲，30 歲以下的人數佔華人總人數的 43.4%，只有 8.8%的人口是超過 55 歲的。¹⁹

圖 2-1 義大利華人各年齡層比例²⁰



根據統計，義大利 15-54 歲之間的華人，有 75.5%在工作，²¹ 從事貿易和餐飲的就佔了 60.2%，工業佔 27.9%，服務業佔 11.9%。²²

¹⁷ 義大利國家統計局官方網站：

<http://dati.istat.it/Index.aspx?QueryId=4216>

¹⁸ Direzione generale del ministero del lavoro e delle politiche sociali, “La comunità cinese in Italia, rapporto annuale sulla presenza dei migranti,” Anpal Servizi (2020), 5, Cited 30 April 2021 online :

<https://www.lavoro.gov.it/documenti-e-norme/studi-e-statistiche/Documents/Rapporti%20annuali%20sulle%20comunit%C3%A0%20migranti%20in%20Italia%20-%20anno%202020/Cina-rapporto-2020.pdf>

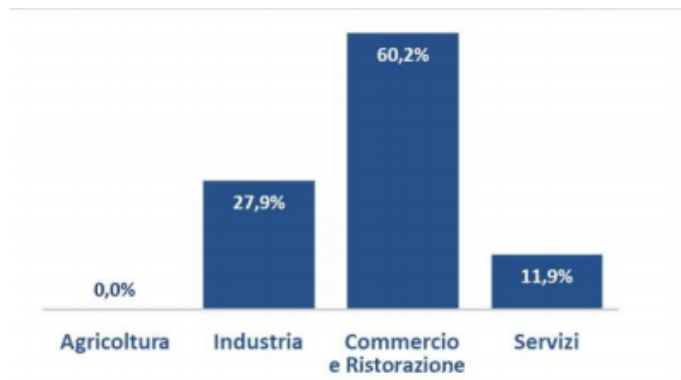
¹⁹ Ibid., 13.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., 19.

²² Ibid., 5.

圖 2-2 義大利華人職業比例²³



義大利華人 15 歲以上，受過中學教育的佔 85.1%，但受過高等教育的卻僅僅只有 4.7%的人口，²⁴ 可見義大利華人整體文化水平不高，基本上是以商人為主。

根據義大利國家統計局 2015 年 10 月發佈的，有關〈外國國民的宗教信仰和實踐〉的報告顯示，63.8%的華人是是佛教徒，24.7%的華人是無神論者，²⁵ 基督徒的比例非常的少。天主教大約佔 3.6%，基督新教約佔 3.3%，耶和華見證人也佔有 1.1%。²⁶

義大利華人融入當地社會和文化的程度比較低，語言當然是一個問題，更多的是因為華人有內聚的文化。為此義大利華人也形成自己的圈子，在社會地位上，仍屬於義大利主流文化的邊緣群體。

二、 義大利華人分佈：

義大利華人分佈在義大利各個城鎮，按大區計算，華人聚集最多的是倫巴第大區，總共有華人 67332 人，佔總華人總數

²³ “La comunità cinese in Italia,” 5.

²⁴ Ibid. 20.

²⁵ Istituto Nazionale di Statistica, “Appartenenza e pratica religiosa tra i cittadini stranieri,” (30 ottobre 2014). Cited 2 Ottobre 2015.

²⁶ Pierluigi Zoccatelli, “Religion and religiosity among the Chinese in Turin,” (2009). Online:
https://www.cesnur.org/2009/slc_zoccatelli.htm

的 23.3%；其次分別為托斯卡納大區，55969 人，佔 19.4%；威尼托大區，34777 人，佔 12%；艾米莉亞－羅馬涅大區 28931 人，佔 10%；拉齊奧大區 23032 人，佔 8%；這五個大區的華人就佔了全義大利華人的 72.7%。²⁷

表 2-1 義大利華人大區分佈表²⁸

Classifica delle regioni italiane ordinata per numero di residenti cinesi .

Regione	Cinesi				% su tutta la popolaz. straniera	Variazione % anno precedente
	Maschi	Femmine	Totale	%		
1. Lombardia	33.119	34.213	67.332	23,3%	5,86%	+2,7%
2. Toscana	28.421	27.548	55.969	19,4%	14,06%	+4,8%
3. Veneto	17.343	17.434	34.777	12,0%	7,16%	+1,4%
4. Emilia-Romagna	14.450	14.481	28.931	10,0%	5,38%	0,0%
5. Lazio	11.360	11.672	23.032	8,0%	3,66%	+0,3%
6. Piemonte	9.609	9.627	19.236	6,7%	4,67%	+0,2%
7. Campania	6.579	5.850	12.429	4,3%	4,88%	-0,6%
8. Marche	4.557	4.519	9.076	3,1%	6,95%	+0,6%
9. Sicilia	3.587	3.366	6.953	2,4%	3,67%	+1,0%
10. Puglia	3.123	2.929	6.052	2,1%	4,53%	+4,3%
11. Liguria	2.601	2.639	5.240	1,8%	3,76%	+3,1%
12. Abruzzo	1.972	1.984	3.956	1,4%	4,74%	-2,6%
13. Friuli Venezia Giulia	1.794	1.847	3.641	1,3%	3,39%	-0,9%
14. Sardegna	1.654	1.530	3.184	1,1%	6,08%	+1,1%
15. Calabria	1.385	1.366	2.751	1,0%	2,66%	+1,4%
16. Umbria	1.229	1.240	2.469	0,9%	2,67%	+1,2%
17. Trentino-Alto Adige	1.221	1.186	2.407	0,8%	2,48%	+2,6%
18. Basilicata	500	448	948	0,3%	4,20%	+10,5%
19. Valle d'Aosta	150	148	298	0,1%	3,67%	-0,7%
20. Molise	126	116	242	0,1%	1,90%	+1,7%

如果以城市作為觀察計算方式，其中以米蘭（倫巴第大區），普拉多（托斯卡納大區），羅馬（拉齊奧大區）這三個城市為最密集，²⁹ 佔在義華人總數的 31%。

²⁷ 取自 Tuttitalia.網站：

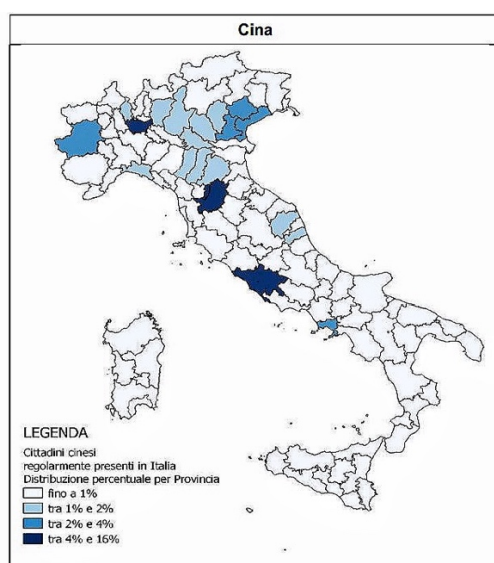
<https://www.tuttitalia.it/statistiche/cittadini-stranieri/repubblica-popolare-cinese/>（二零二二年一月一號存取）

²⁸ Ibid.

²⁹ 義大利國家統計局資料顯示，截止 2020 年 1 月，米蘭的華人人數為 42585 人，普拉多的華人人數為 28156 人，羅馬的華人為 22593 人。來自官方網站：

<http://dati.istat.it/Index.aspx?QueryId=19675#>

圖 2-3 義大利華人分佈圖³⁰



三、義大利華人第二代現狀

義大利華人第二代背景稍微有些多元，第二代不一定都是在義大利出生，很多也是從小³¹由父母以家庭團聚的方式，移民到義大利。³²這些年輕人，他們大多在中國受過小學的中文教育，大部份還能持中文能力。當然，義大利華人第二代也包括了在義大利出生，土生土長的年輕人。這兩者加起來佔義大利華人總數相當大的比例，根據 2020 年義大利勞動局的統計，10-29 歲華人佔華人在義總人口的 43.4%，其中未滿十八歲的就佔 26%，比其他非歐盟移民顯得更高。³³

無論是從中國國內從小移民義大利，還是在義大利出生的第二代，他們都要面對這溫州這地方的文化。無論他們喜歡還是不喜歡，溫州地方文化深深地影響著他們。他們中間很多人

³⁰ “La comunità cinese in Italia,” 14.

³¹ 參考趙雅楠，〈義大利移民政策〉，《21 世紀》，（2007 年第 1 期）提供的移民現象，大部份移民第二代是在上個世紀九十年代到二千年之後這段時間來到義大利，他們的年齡也介於 10-16 歲之間。

³² 同上。

³³ “La comunità cinese in Italia,” 13.

依然能持最簡單的溫州方言，擁有與父母以及上一代溝通的能力。

義大利華人基本上以經商為主要職業，即便有相當的比例是勞工階層，但也是以經商為目標和導向的職業規劃。因為這樣的緣故，工作的繁忙、拼命地賺錢成為了他們的生活特色，自然會犧牲與下一代相處的時間和機會。下一代普遍不太理解為何上一代如此看重金錢，他們之間缺乏深度的心靈溝通，需建立更深的關係。

四、 基督教義大利華人教會簡介³⁴

義大利華人基督徒第一次小組聚集是在 1974 年，成員是由當時在比薩（Pisa）求學的香港留學生和當地華僑組成。此後經香港宣道會以及英國華僑佈道會（COCM）的幫助，於 1978 年正式成立了義大利華人基督徒的團契。隨著七零年代的末期，中國移民陸續大量地來到義大利，基督徒的比例也隨之增加，在各地也陸續有查經班的建立（裡窩那和羅馬）。因著屬靈資源的有限，以及資源共享的共識，1984 年 9 月 3 日，各地基督徒領袖於比薩召開一次具有歷史意義的會議，籌備並決定正式成立義大利華人聯合性教會，命名為「基督教義大利華人教會」。同年聖誕節，各地華人基督徒齊聚比薩，共同慶賀基督降生，「基督教義大利華人教會」也正式成立，同時也成立「同工會」這教會行政組織。1985 年 1 月正式由這個組織，統一主日講道派工，並差派不同的帶職傳道人，前往各地華人教會主領主日崇拜。

迄今為止，已在義大利 48 個城市建立了 54 間華人教會。

³⁴ 根據基督教義大利華人教會創始人之一王傳亮長老口述，以及參考另外一位創始人金東林弟兄的錄音整理，引用時得到他們的授權。

圖 2-4 義大利華人教會分佈圖



五、基督教義大利華人教會以及二代事工的現狀

義大利華人基督徒準確的數字，至今沒有官方的整理。根據不完整的統計，義大利華人基督徒大約有 25000 人。³⁵ 即便如此，基督徒的比例依然不到華人總數的 10%。單單同文化宣教依然有許多空間可以擴張。

以上的統計數字是包括不同的教派，³⁶ 筆者為了更確定基督教義大利華人教會總會的會眾人數，以及第二代基督徒的人數，特地一一和當地教會的領袖聯繫，以問卷的方式，得到大致的資料（見附錄一）。

³⁵ 英國號角，〈義大利教會概況〉，來自於網路：

<https://www.facebook.com/HeraldUK/posts/3056427421050374/>（二零一九年十月六日存取）。

³⁶ 義大利華人教會有兩個主要的教派，分別為筆者所在的基督教義大利華人教會（簡稱華人教會）和義大利華人復興教會（簡稱復興教會），在教會的治理模式和架構上非常雷同，只是對靈恩的認知上有差別。

根據統計，54 間華人教會。10 歲以上的基督徒總數大約為 8188 人，其中，10-29 歲的青少年基督徒，即本文要研究的對象人數為 2643 人，佔 32%。根據上文所收集的義大利華人 10-29 歲的人數，二代基督徒在整個義大利華人同齡人中，只佔了約 2%，可見這個年齡階段的福音擴張範圍依然非常大。

談到第二代華人基督徒的牧養，就不得不關注兒童主日學。筆者認為普拉托（Prato）華人教會的主日學事工，在整個義大利華人教會中比較具有規模，其他華人教會也基本上照他們的模式進行分班和牧養。

通常義大利華人教會將兒童主日學分為親子班（0-3）幼小班（3-5 歲學齡前），初小班（6-8 歲），高小班（9-11 歲），初中班（12-14 歲），高中大班（15-17 歲）。³⁷ 高中大班結業後，會為孩子們舉行主日學畢業典禮，將其送入主日崇拜或青年團契接管牧養。本文研究的對象正好就是初中班和高中大班這兩個人群，以及包括從高中班畢業後的青年團契。根據筆者對普拉托（Prato）華人教會主日學校長的採訪得知，初中班和高中班人數並沒有因為學生畢業而減少，也就意味著，在兒童主日學階段離開教會的人數非常稀少。然而，從主日學畢業到青年團契是離開教會的高危階段。根據統計，2011-2022 年，從主日學高中大班畢業的學生有 155 人，但依然留在教會青年團契和參與主日崇拜人卻不到 80 人，也就是流失率將近 50%。

38

當然這些流失的青少年，並不一定是失去信仰。因為在他們中間有些人開始工作或外出留學，不能回到本地教會參與崇拜。另外有些是因為移民的原因，離開當地教會；這些因素無法避免。不過大多數青少年流失是由於華人教會缺乏全職的牧

³⁷ 這樣的分班是普遍的分法，但是有些大教會，因為孩子多，也會將每個階段的班級分為兩個，年齡以 1.5 歲為遞進，比如筆者所採訪的 Prato 華人教會。

³⁸ 根據孫琴校長提供的數據。

者，更缺乏全職牧養二代的牧者，再加上語言、崇拜方式等因素，二代基督徒在這一時期的信仰，非常容易受到周遭環境等因素影響，而造成流失。

教會面對二代基督徒的流失的策略，就是透過夏令營和青年團契，也透過冬令營訓練二代基督徒中的領袖。這樣的策略可以集中資源共享，達到共贏的局面，因為營會可以讓年輕人的內心被挑旺，回到青年團契也有機會可以讓他們持續成長。但由於缺乏牧者牧養，也沒有規範的訓練，火熱的心也漸漸消退，流失的現象依然沒有得到最有效的解決。

目前基督教義大利華人教會總會全職服事的牧者只有 13 位。教會主要服事、帶領和管理的人員，都是帶職商人基督徒。在 13 位全職牧者中，只有 4 位正式涉及第二代基督徒的牧養。也就是說，在義大利大多數的華人教會是沒有牧者，第二代基督徒更是缺乏牧者的屬靈關懷和輔導。

義大利華人教會現在分為南、中、北三個牧區。每個主日的主日崇拜，基本上都是靠著帶職同工們輪派到各地傳講聖經信息，餵養基督徒的靈命。除了主日崇拜以外，大城市的教會還有查經班與禱告會，但小教會恐怕就很難有這樣的栽培。因為領袖們都是商人，以及他們工作性質的緣故，教會也很難有系統性的同工訓練，更別說針對二代基督徒牧養的專門訓練。

綜合以上的信息，義大利華人教會是一個缺乏全職牧者和系統訓練的教會群體。第二代基督徒的服事，多數也是屬於活動型和短期培訓型，培訓也大多聚焦在服事的技能等方法論上面。對於這特殊時期的群體的陪伴，門訓、牧養都是極其匱乏的。家庭方面也因為兩代人之間的差距和文化差異，導致第二代基督徒哪怕是生活在基督徒的家庭中，依然缺乏屬靈的牧養。這也是導致二代基督徒流失的原因所在。

六、義大利其他華人教會的簡介

義大利華人最早成立的教會，就是筆者所在的義大利華人教會，後由各地華人教會所組成的義大利華人教會總會。除了義大利華人教會以外，也陸續出現不同系統的華人教會和獨立教會。其中比較有規模的，就屬義大利華人復興教會。

義大利華人復興教會成立的原因是複雜和多元的。根據筆者尋求義大利華人復興教會黃愛敏牧師的幫助，得知其中一個重要的原因，是於 2001 年義大利華人教會總會在有關靈恩運動的看法和意見上出現了分歧，甚至非常對立。當時，為了這樣的風波，義大利華人教會總會召開了「議事會」和同工會，但最終還是各持己見，沒能達成包容合一的結果。為此，一些對靈恩開放的弟兄姐妹離開了當時的義大利華人教會及總會，於 2001 年 10 月開始慢慢在多個城市建立義大利華人復興教會，也同時成立義大利華人復興教會總會。

迄今為止，全義大利共有 23 間堂會（發展規模請看附錄二），其中米蘭和羅馬各有兩位全職牧者，Bologna、Prato、Bergamo 各一位全職傳道人，80 多位「派單同工」。

七、義大利華人教會的制度特色

義大利華人教會基本上延續了溫州教會的制度模式，總結有以下幾點特色：

（一）負責人制度

負責人是一般是由德高望重者擔任，可以說這是一種典型的大家長；³⁹ 這些人幾乎都是帶職同工。由於這些教會領袖有

³⁹ 曹南來，《建設中國的耶路撒冷——基督教與城市現代性變遷》，（香港：香港大學出版社，2014），75。

絕對的話事權，往往教會對他們也給予了絕對的信任，因此完全沒有形成監督的制度。負責人的權力很可能變得越來越大。

（二） 主日派工制度

所謂的派工，是指總會統一為每個教會安排主日講員，所有傳道人都由總會派遣。總會按照每位傳道人的不同情況，而決定這位傳道人在一個季度內講道的次數、所派遣的教會等。

40

（三） 同工會決策制度

教會最高的決策單位為同工會，是由負責講台服事或資深的同工組成的決策組織，負責決定教會每一項的決議。

小結：義大利華人教會在很大程度上依然繼承溫州教會的制度和神學，家長制制度和律法主義神學的特色尤為明顯。帶職領袖主導，牧者缺乏也是普遍的現象。雖然在過去上帝藉著溫州教會的影響，在歐洲帶來頗為重要的貢獻，但是這略顯封閉的教會體制和神學傾向，在教會的發展，尤其是二代事工的牧養上，必然會面對挑戰。

第二節 溫州地方文化與基督信仰

所謂文化，撒母耳·亨廷頓跟勞倫斯·哈里森兩位學者認為，是指「一個社會中的價值觀、態度、信念、趨向以及人們普遍持有的見解。」⁴¹ 而學者尼布（H. Richard Niebuhr）則將文化定義為「人為的，次要的環境。」它包含語言、習慣、思想、信仰、風俗、社會組織、祖傳手工藝、工藝技術、價值觀。

⁴⁰ 舍禾，《「溫州教會」領導模式的再思（1867-2015）》，（新北：臺灣基督教文藝出版社有限公司，2019），94。

⁴¹ 撒母耳·亨廷頓，勞倫斯·哈里森，《文化的重要作用——價值觀如何影響人類的進步》，程克雄譯，（北京：新華出版社，2002），3。

⁴² 溫州留給人們的刻板印象就是商業，甚至也有人會問：「溫州到底有沒有文化？」這樣的命題。但是筆者認為文化源於生活，只要有人的地方就一定有它的文化，溫州和溫州人當然也不例外。溫州文化是一個牽涉甚廣的課題，本文不可能一一涉及。本文所關注的是，溫州這個城市在歷史發展中，所孕育的處世的普遍價值觀念。在這樣文化底蘊下受薰陶的人歸信基督信仰之後，信仰與文化之間有何衝突？溫州的基督徒又是如何解決這些衝突？是融合還是妥協？只有瞭解了這有點處境性的議題，才會對溫州基督徒群體和群體的文化有更深入的理解。這對在義大利第二代溫州基督徒的牧養，是非常有意義的屬靈資源。

一、溫州的歷史和地理的簡介

溫州，由於它遠離政治和經濟中心，自古便是相對獨特的一個地區。⁴³ 溫州，地處中國偏東南，在地理上屬於國家的角落、偏遠、相對封閉的地方。⁴⁴ 「溫州」一詞最早出現在唐高宗上元元年（西元 674 年），⁴⁵ 更早卻是以「甌」來命名。⁴⁶ 在古代中國，甌屬於蠻荒之地，甌民主要散居在沿海地帶，靠漁業為生。

「東甌國」是到了西漢漢惠帝（西元前 192 年）才建立的行政區域，也稱為「東海國」。因為政治和戰爭的因素，東甌國很快就被取締。在此期間發生兩次大遷徙，導致這地方的人丁稀少，又因為對於中原文化來說是屬於偏遠地區，因此在行政

⁴² Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, (San Francisco: HarperCollins, 1951), 32.

⁴³ 曹南來，2。

⁴⁴ 吳明華，《只因我是溫州人》，（北京：北京航空航太大學出版社，2019），3。

⁴⁵ 金凡平，方立明等，《溫州文化：存在的記憶》，（北京：人民出版社，2013），1。

⁴⁶ 參考《山海經》記載：「甌居海中」，說的就是溫州的地域特色。

上被降為「鄉」。後因為發展，百姓得以增多，到了東漢年間升為縣，改名為永寧縣。⁴⁷

在地域、文化、政治等因素的影響下，此地的人民熱衷於農耕和漁業，鮮少參與政治。由於地理上的優勢，也避免了許多戰事的影響，反而得到了休養生息、安定發展。

到了孫吳政權以及東晉南北文化交流，帶來了溫州經濟和文化的復興。尤其是東晉明帝太元元年（西元 323 年），溫州始立郡，名曰：永嘉。⁴⁸ 也就在這個時期，政府委派許多有學之士擔任太守。其中就有大書法家王羲之，帶來南北文化的交流，推動了教育的發展。隨著南下士人和客居文人的聚集，南北文化有了更大空前的交流。在甌越文化和中原文化之間，溫州人並沒有捨本逐末，反而是融會貫通，去其短，取其長，造就了特殊文化氛圍。

到了南宋時期，由於遷都臨安（現在的杭州）緣故，溫州離政治中心越來越近，當然也成了關注的焦點之一。在這期間，溫州也不乏有文人、政治官員等人才湧現。但由於其地理位置的偏遠以及資源的稀缺，再加上改朝換代的政治動亂、外敵入侵等因素的綜合影響。溫州這片土地上的人們，並沒有朝向文化復興的路徑，反而是更渴望透過走出去的方式，帶來生存的契機。除了務農和漁業以外，經商貿易成了新的出路。

在明朝和清朝的時期，由於航運的開通，身處沿海的溫州，有了更多接觸異文化的機會。隨著國家政策的改變，溫州不但成為對外貿易的港口，帶來了經濟上的發展，也同時也帶來的文化上多元更新，尤其是西方基督教宣教士所帶來的貢獻。開放帶來的好處就是走進來、走出去。這種貿易的互通，導致精明又求生欲極強的溫州人，不再滿足過去這種資源匱乏的日

⁴⁷ 金凡平，方立明等，《溫州文化：存在的記憶》，4-6。

⁴⁸ 同上，5。

子。勇敢的他們，開創了一個又一個商業的奇蹟。溫州人，也成為商人的代名詞，提到溫州的文化也就不得不提其商業文化。

二、溫州地域文化的特色

參照歷史的記憶，溫州由於地處偏遠，在歷史上又屬於孤立封閉的群體，因此社會資源非常匱乏的溫州人，塑造了一種與眾不同的生存文化。李慶鵬認為溫州文化的內質，是一種以生存為前提的典型「農商文化」。⁴⁹ 而這種文化其實就是務實的文化，或者可以說是實用主義的文化。⁵⁰ 為了讓讀者有更深入的瞭解，筆者在此例舉幾項溫州地域文化的特色：

（一）不講大道理，但求務實

說到溫州的地方文化，不得不提到永嘉學派。⁵¹ 其中最具代表性人物便是葉適。⁵² 中國古代文化向來主張「重本抑末」，⁵³ 而葉適卻提出「功利之學」的觀念，他並不反對重本，但卻反對抑末。意思就是在注重農業發展的同時，也同時尊重發展工商業。

夫四民（士農工商）交致其用而後治化興，抑末厚本，非正論也。使其果出於厚本而抑末，雖偏，尚有義。若後

⁴⁹ 李慶鵬，《中國猶太人》，（北京：經濟日報出版社，1999），89。

⁵⁰ 蔡克驕，〈溫州人文精神剖析〉，《浙江師範大學學報（社會科學版）》，2期（1999）：29。

⁵¹ 永嘉學派，始於北宋年間，主要是一些溫州的文人，求學於中原儒學，並將所學帶入溫州的學人團體，由於創始人王開祖為溫州永嘉縣人，也因為發展於永嘉，並且學者中多數為永嘉人，故稱為永嘉學派。

⁵² 葉適（西元1150-1223年），字正則，號水心，諡號文定，學者稱水心先生。他祖籍處州龍泉，後其曾祖父遷居溫州瑞安，十三歲時的他又隨父定居永嘉。淳熙五年（1178年）中進士，曾為兵部侍郎、吏部侍郎、太常博士等。葉適是永嘉學派中止齋一派的重要學者之一。

⁵³ 「本」是指農業，「末」是指工商業。

世但奪之以自利，則何名為抑？恐此意（司馬）遷亦未知也。⁵⁴

葉適不但提出不應該貶低工商發展的地位，更是提出要求政府改變政策，主張要在經濟上一視同仁、各得其所，疾呼要「通商惠工，以國家之力扶持商賈，流通貨幣」。⁵⁵

蔡克驕認為，永嘉學派注重農業與工商並重，強調富民乃是國家之本，宣導經商致富，肯定商人對國家的貢獻，實為一種以功利為導向的務實主義。同時他認為這也影響了後來溫州文化中自主獨立的意識。⁵⁶ 李慶鵬更是認為，永嘉學派的重商主義傳統延續到今天並廣泛地深入民間，構成了溫州特有的文化基因。⁵⁷ 對於永嘉學派思想，陳麗霞的看法比較中肯，她認為永嘉學派的務實主義，並不是因為學者們否認重農業的主流思想，而是溫州這塊土地實際的情況，不允許他們只重視農業發展。首先，溫州屬於「邊緣地」的地理特徵，遠離政治中心，中原文化沒有那麼深入根植在當地的社會群體中。其次，人多地少的人地關係，使溫州人沒有辦法靠著重視農業而得以生存，必須要靠著其他手段謀生。⁵⁸ 長期下來，永嘉學派這種重商主義的現實文化，與民間文化得以有效地結合，更孕育一代又一代溫州這片土地上的人們。如何才能使自己和家人生存並且生存地更好，變成溫州人務實的人生訴求。

關於永嘉學派的注重功利，學者李世眾則認為與現代溫州人發展經濟模式沒有直接的關係。他認為永嘉諸子的理論是針對知識分子而非普羅大眾，談論的是政治理念、經濟策略、地

⁵⁴ 葉適，《習學記言序目》，（北京：中華書局出版，1977），273-274。

⁵⁵ 同上，273-274。

⁵⁶ 蔡克驕，29-30。

⁵⁷ 李慶鵬，《中國猶太人》，133。

⁵⁸ 陳麗霞，《歷史視野下的溫州人地關係研究：960-1840》，（杭州：浙江大學出版社，2011），121-122。

形水利的治理，而不是個體的、私人的利益。⁵⁹ 但李世眾同時也認為，宋朝那些生於溫州的永嘉大儒們，受到了務實民風的深刻影響，而創立以「功利」聞名的永嘉之學。⁶⁰ 而筆者卻認為，這兩者其實相互依存，存在著互相對流的關係。無論是民間文化影響學者們發展出治世之經韜緯略，還是學者們的理論影響後世之溫州人更加務實的精神，其實都是存在著潛移默化、千絲萬縷的內在聯繫。也因為這樣密不可分又互相影響的關係，才更加奠定了溫州地方文化的特質。呈現在我們面前的，是一個文化的現象和結果。

然而歷史就像鐘擺一樣，務實的功利主義的發展也避免不了矯枉過正的命運。在利之當頭，務實的溫州人是否依然如永嘉學派所宣導的那樣義利並舉呢？尤其是在歷史的特殊時刻，儒家的禮儀道德教育幾乎荒廢的情況，中華民族處在內戰、外敵、自然災害、政治鬥爭等綜合因素的影響下，務實的溫州人幾乎一邊倒地傾向了功利主義。一時間，唯利是圖成為了這個族群的特色之一，模仿假冒產品成為他們致富的手段，當然也為此付出了沈重的代價。這樣的溫州也一度被詬病為「文化的沙漠」，⁶¹ 重塑文化成為現代溫州人重要的使命之一。

（二）不甘受限，走南闖北

上文提到，溫州的地理位置與文化樣貌特殊。因此歷史上，溫州無論是在政治、經濟、文化上都屬於外圍。⁶²

無論是地域的限制、文化的隔離，以及現實的需要，都將溫州人導向以各種渠道維繫生活的習慣。最先被發展的，當屬

⁵⁹ 李世眾，〈大傳統、小傳統與溫州經濟的崛起——澄清永嘉之學與「溫州模式」之糾纏〉，《浙江社會科學》，2007年第三期（2007年5月）：133-134。

⁶⁰ 李世眾，136。

⁶¹ 曹南來，41。

⁶² 徐華炳，〈區域文化與溫州海外移民〉，《華僑華人歷史研究》第二期（2012年6月）：47。

地理上優先的資源。溫州屬於沿海地帶，按著季節會有大量的漁獲。因此，在土地不足、糧食缺乏的情況下，溫州人開始重視漁業的發展，大量的漁獲也將成為他們收入來源。因為靠海而居，在歷史上溫州的造船業也非常的興旺，名噪一時。⁶³

勤勞智慧的溫州人，尤其是離海洋較遠的地區百姓，自然在其他行業中發展突出。歷史上的溫州人，其漆器製作也非常的出名。⁶⁴

在特殊的歷史時期，由於戰爭與政治因素，使這個地域偏遠的地區陷入了貧困匱乏的窘境。在上個世紀 80 年代，由於政策的開放，敢闖敢拼的溫州人不再滿足傳統的製造業和手工業。溫州人開始嘗試走出溫州，在中國各地開展商業的經營模式。甚至敢闖的溫州人還走向了全世界，今日幾乎在世界的每一個角落都有溫州人的影子。

（三）語言獨特，地方凝聚力強

溫州文化其中最重要的標誌，就是溫州方言。由於其複雜多變、難學難懂、自成體系，被稱為中國十大難學方言之首。溫州話屬於漢藏語系－漢語族－吳語－甌江－溫州話，在發音、用詞和語法等方面都與普通話有極大差別，它保留了大量的古語古音。⁶⁵

由於這樣獨特的語言，使溫州人保持強烈的地方凝聚力，與其他城市和族群分離出來。⁶⁶ 從某個角度來說，這種現象是一種「家文化」。它講究的是內聚、溫馨、互助的生存之道。單單一個共同鄉音，就將家的情感帶入其中。尤其是在海外的溫州人，更是會將家鄉的回憶和對家的嚮往，凝聚在溫州人的群

⁶³ 陳麗霞，84-86。

⁶⁴ 同上。

⁶⁵ 陶佳寧等著，〈溫州方言文化載體與傳承〉，《漢宇文化》242 期（2019）：8。

⁶⁶ 曹南來，39。

體裡，形成特別的一種內聚文化。因此，現代的溫州人重感情、講親情，企業發展的模式大多都是家族模式。就連出國的方式也是拖家帶口的，整個家族移民。

沒有脫離「家文化」溫州文化，就如同費孝通所提出的「差序格局」理論一樣。整個社會不是捆在一起的「團體格局」，而是由無數個體或私人關係所搭建的網絡，這個網絡的中心就是自己，也就是說是以自我為中心的，和他者的關係就如同碎石敲打水面的波紋一般，越推越遠。⁶⁷ 張苗熒更犀利地指出，溫州的文化既是開放的，又是封閉的雙重文化。因為地域資源的匱乏，溫州人以開放務實的精神敢闖天下，但同時也因為內聚的精神與獨特的語言，使溫州人的格局無法超越家族式的鄉土情懷。⁶⁸

因此，領袖就扮演著核心利益聚焦的角色，圍繞在側的是與領袖有著血緣關係家族成員。歷史學者何炳棣認為，「族」的主要目的在於製造「成功者」。⁶⁹ 韓雷認為溫州人如此注重家族與血緣關係，並且將此推到了地緣與業緣的關係上，就是為了製造更多的「成功者」。⁷⁰ 然而，這種帶有強烈功利主義的「家文化」勢必會帶來了一定的限制困擾。具有強烈的排他性的同時，也因為重感情而就在法治原則上容易妥協。溫州人靈活多變本是一個優點，但是也同時是一個缺點，在面對親朋感情上會失去原則、弱化立場。⁷¹ 這樣的危機不但發生在企業，也同時發生在教會。

⁶⁷ 費孝通，《鄉土中國》，（上海：上海觀察社，1947），23-27。

⁶⁸ 張苗熒，〈溫州文化雙重品格對溫州模式的影響〉，《商業時代》248期（2003年7月）：10, 12。

⁶⁹ 何炳棣，《讀史閱世六十年》，（桂林：廣西師範大學出版社，2005），25。

⁷⁰ 韓雷，〈在神聖與世俗邊緣遊走——溫州模式與民間信仰關係初探〉，《浙江工商大學學報》總102期（2010年10月）：84。

⁷¹ 易元芝、蔡建娜，〈區域經濟發展的文化底蘊——以溫州為例〉，《上海經濟研究》第九期（2008年9月）：48-49。

三、 基督教信仰對溫州的影響

基督教最早進入溫州是在元朝，⁷² 其實是也里可溫教，即景教。⁷³ 也可里溫教由於得到了元朝政府的支持而大量發展，也隨著元朝的覆滅而受到了巨大的影響。信仰並沒有留下傳承，而是自然消失。⁷⁴ 明末清初時，天主教也曾進入溫州。⁷⁵ 此後由於清政府與羅馬教廷之間的「禮儀之爭」，清政府採取了封閉的禁教政策，外國宣教士受到驅逐，天主教在溫州的宣教也隨之告一段落。⁷⁶ 基督新教則分別由內地會(China Inland Mission 1867)、偕我會(Methodist 1877)、安息日會(Seventh-day Adventists 1924)來溫州宣教。羅馬天主教於1878年，亦再度派出宣教士來溫州宣教。⁷⁷ 這些教派不但在溫州設立教會、建造教堂，同時也興建醫院、辦學校，對當地的文化帶來一定的影響。然而，福音與文化猶如競爭的對手，彼此影響著對方，又像鐘擺一樣，在歷史的長河中互相地牽制著。本文將聚焦在近代溫州宣教歷史進行討論，筆者在此以三個角度來概括：

(一) 「入世」的策略，文化福音化

在飽受鴉片戰爭所帶來的恐懼心理影響之下，在當時有謠言傳西國傳教士個個都是「挖人心肝」、「吃人血」的惡魔。⁷⁸

⁷² 陳桓，《沈刻元典章校補》，(北京：中國書店，具体时间不详)，33卷。

⁷³ 同上，根據《沈刻元典章》記載：「大德八年……溫州路有也可里溫，册之掌教司衙門，授服民戶，充本教戶記。」

⁷⁴ 支華欣，《溫州基督教》，(杭州：浙江基督教協會，2000)，1-2。

⁷⁵ 莫法有，《溫州基督教史》，(香港：建道神學院基督教與中國文化研究中心，1998)，8-11。

⁷⁶ 姜竺卿，《溫州地理：人文地理分冊》，(上海：上海三聯書店，2015)，221。

⁷⁷ 清泉編，〈溫州教會歷史年代表〉(上)，辛亦耕主編，《麥種》總第2期(2006.10)，41。

⁷⁸ 胡珠生，《溫州近代史》，(沈陽：遼寧人民出版社，2000)，108。

可見當時的溫州百姓有多麼地排斥西國人，更排斥西國宣教士，這給福音的事工帶來了極大的難處。

由於資源匱乏，溫州人除了靠自己努力，更渴望神明的護佑。

夏秋之間，禾被蟲傷，則迎神出巡，⁷⁹

久雨祈晴，冬旱祈雪。⁸⁰

溫州人好敬鬼神甚至不惜投入重金，為的是求平安、豐富等實用訴求。

好巫而近鬼，大率佛事道場，靡不盡心竭力以為不惜重費。⁸¹

李亦園注意到，在這些民間宗教裡，民眾所關懷的不是教義經典、教別和傳統，而是哪些神祇最能保佑平安降福祉，以及如何尊奉神祇的教誨得以延續福祉。⁸² 從這個角度來看，溫州的民間宗教訴求本身就是功利的，所強調的不是與神的關係，而是自身的利益。為此，敬奉的對象是不固定的。這與敬拜獨一上帝、遠離偶像的基督信仰明顯格格不入。

在溫州宣教的歷史上，有非常多的宣教士投以生命和心血，筆者在此不一一例舉，只選擇兩位具有代表性的宣教士：內地會的宣教士蘇格蘭人曹雅直（George Stott）⁸³ 和偕我會

⁷⁹ 《民國平陽縣誌》卷二〇《風土志二·禮俗》。

⁸⁰ 《民國平陽縣誌》卷四五《神教志一·神祀》。

⁸¹ 《光緒永嘉縣誌》卷六《風土·格言》。

⁸² 李亦園，《李亦園自選集》，（上海：上海教育出版社，2002），144-5。

⁸³ 曹明道（Grace Giggie），《二十六年：曹雅直夫婦溫州宣教回憶錄》，溫州恩際翻譯團契譯，（臺北：宇宙光全人關懷出版機構，2015），30-31。

(循道公會)的宣教士英國人蘇慧廉(William Edward Soothill)。⁸⁴

這兩個來自不同差會的宣教士，所面對的宣教困難是一樣的。他們採取的是「入世」的策略，其特徵以及所帶來的影響概括起來大致有幾個方面：

1、學當地語言，融入當地文化

正如蘇慧廉在其回憶錄中所言，溫州話是「至今仍未被西方研究過的語言」，⁸⁵對於連漢語都沒有學得很順的西方宣教士來說，學習難學的溫州話實屬難事。但要對當地人傳福音、來影響，必須要打破溝通的障礙，必須要學好溫州話。曹雅直和蘇慧廉都持流利的溫州話，而且可以用溫州話進行佈道。⁸⁶

不但學習說溫州話，蘇慧廉更是直接採用中國的曲風，編寫溫州話的詩歌，讓會眾可以學習吟唱。⁸⁷雖然溫州的文化教育未普及，但透過詩歌使不認識字的基督徒明白真道、堅固信仰，得到了相應的影響。

可見以蘇慧廉為代表的宣教士，深入當地的文化，並且融會貫通。他們不但為福音的傳遞建立了橋樑，更是為福音影響文化奠定了基礎。

⁸⁴ 沈迦，《尋找·蘇慧廉》，(北京：三聯書店，2021)，2，18。

⁸⁵ 蘇慧廉，《晚清溫州紀事》，張永蘇等譯，(寧波：寧波出版社，2011)，15。

⁸⁶ 朱清意，《21世紀宣教模式探討——以溫州基督教會為例看宣教模式建構》，(教牧博士論文，馬來西亞浸信會神學院，2018)，65。
莫法有，58。

W. E. Soothill, *A Mission In China* (Edinburgh and London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1907), 21.

⁸⁷ 李新德，〈蘇慧廉及其漢學研究〉，《基督與中國社會》(香港：香港中文大學出版社，2006)，177-8。

2、翻譯溫州方言聖經，深度影響溫州

蘇慧廉總結在溫宣教歷史，又深入瞭解當時的溫州人對於官話認知的有限，若沒有一本當地的人能讀能懂的聖經，基督信仰實在無法有更深遠的影響。⁸⁸ 為了更有效地讓當地普羅大眾都能讀得懂、聽得懂，蘇慧廉在一些關鍵的用字上，採用了口語化(溫州土話)的翻譯，⁸⁹ 發明了溫州方言拉丁拼音文字，1894年正式由大英海外聖經公會出版《新約聖書·四福音帶使徒行傳》，1903年出版整本《新約全書》。

在蘇慧廉的基礎上，白累德醫院的院長施福德又撰寫了《甌音字彙》。⁹⁰ 這為西方宣教士學習溫州方言提供極大的便利，更是為溫州當地人學習帶來了極大的祝福。據說一些不識字的信徒經一、兩個月的學習，便能閱讀聖經，並用以寫信、記賬。⁹¹ 連當時的白累德醫院用於病史處方記錄的病例大筆記簿，也採用了溫州方言拉丁拼音文字來作為記錄工具。⁹²

這種的影響可以說是為溫州方言的傳承和流傳起到了關鍵的作用，有意思的是這一切的努力不是來自溫州人，而是來自於一群西方的宣教士。

3、投入教育，影響女性地位

重視教育一直是基督教對世界的影響之一。⁹³ 來溫的宣教士當然也繼承了這樣的使命。曹雅直夫婦在最艱難的處境中，沒有放棄，不但創立男童學校，更是破天荒地創立女子寄宿學

⁸⁸ 蘇慧廉，《晚清溫州紀事》，147。

⁸⁹ 同上，156。

⁹⁰ 莫法有，74-75。

⁹¹ 潘善庚主編，《歷史人物與溫州》，(溫州：溫州風貌叢書，1986)，380。

⁹² 朱韋辛，〈從「甌音聖經」到「甌音字彙」和「甌音病例」〉，(出處具體不詳)，載自莫法有，《溫州基督教史》，75。

⁹³ 施密特(Alvin Schmidt)，《基督教對文明的影響》，汪曉丹譯，(北京：北京大學出版社，2008)，4。

校（1902年改名為育德女學）。蘇慧廉也如同曹雅直一樣創辦學校，男校名為「藝文學堂」，女校名為「藝文女學堂」。⁹⁴

在當時的溫州，除了一些私塾教育之外，根本沒有像樣的學校。用今天的教育制度來說，充其量是小學的水平，沒有一間真實意義上中學以上的學校。⁹⁵ 直到蘇慧廉的藝文學堂的創辦，成為了溫州近代教育史上可以說是開新之舉。⁹⁶ 無論是在教育的理念上，還是管理的制度上，教會學校都具有相當高的水準，得到社會各界人士的認可和推崇。⁹⁷ 在教學的內容上，蘇慧廉所創辦的藝文學堂更是秉持中西結合教學理念，在堅持聖經的教導和引進西方教育的同時，也非常強調學生對於自身文化的學習和掌握，在他看來，「對教會學校而言，讓學生學好別的知識而對自己的語言一無所知是不可取的。」⁹⁸ 讓學生不但掌握了自身的文化，也同時接收了不同的知識，大大提升了學生對知識多元化的接收能力。由於治學嚴謹、管理嚴格，再加上免費授課，教會學校非常受歡迎，當然也培養了許多優秀的學生，⁹⁹ 對溫州的文化氛圍帶來深遠的影響。

尤其是女校的創辦，對於溫州的文化影響極其深遠。當時的溫州婦女除了生孩子、葬禮，人生便無大事了。¹⁰⁰ 女校的創辦，首先讓女性可以透過文字表達想法，其次透過音樂能力的開放，讓女性有表達自己情感和信仰的機會，這對那個封閉的社會來說是一個相當大的改革。並且女校堅持女學生不裹足的

⁹⁴ 舍禾，《「溫州教會」領導模式的再思（1867-2015）》，73。

⁹⁵ 李芳華，《溫州教育志》，（北京：中華書局，1997），183。

⁹⁶ 端木敏靜，《融通中西，守望記憶——英國傳教士、漢學家蘇慧廉研究》，（浙江大學，博士論文，2014），41。

⁹⁷ 張憲文編，〈溫州藝文學堂開學典禮演說辭〉，《溫州文史資料》，第五輯，（杭州：浙江人民出版社，1989），437。

T. W. Chapman, *The Advanced English Reader* (London: Macmillan & Co., Ltd, 1911: Preface), 3-4.

⁹⁸ Soothill, *A Mission In China*, 190.

⁹⁹ 莫法有，《溫州基督教史》，84-85。

¹⁰⁰ Lucy Soothill, *A Passport to China* (London: Hodder and Stoughton, 1931), 217.

規定，¹⁰¹ 對於女性地位以及自我形象有很大的影響，對於社會風氣的改變起到了推波助瀾的作用。

4、開辦醫院，改觀民眾對基督教的恐慌

在剛剛開始的宣教生涯中，宣教士們並沒有專業的醫學訓練，但是由於西方醫學常識以及西藥的普遍使用，對當時醫學落後的溫州來說卻是非常有用的。蘇慧廉更是帶著藥箱在溫州鄉村四處巡迴，他使用的不過是在今天看來非常普通的藥物和簡單安全的療法。¹⁰² 故此，蘇慧廉自嘲說：「我們在溫州的醫療事工起始於一個無知的年輕人」。¹⁰³

不過這樣的醫療宣教方式非常有效。從剛剛開始人們的不信任，到後來看到醫療的效果，逐漸打消溫州人封閉的文化，以致在醫療上的需求就越來越大，必須要有專業的醫務人員才能應付這樣的需求。

醫療是看得見的愛，但教會醫院不但醫治病人，也同時培育當地的醫務人員，為溫州的醫療事業做出了巨大的貢獻。

（二）「隨俗」的危機，信仰世俗化

十九世紀末西方宣教士在中國帶來了的福音之火，燃燒整個神州大地，但接下來的戰爭和政局更替等因素，教會受到極大的挑戰。尤其在中共執政以及文革期間，教會陸續關閉，傳道、牧師個個挨批鬥、坐牢。然而艱苦的歲月，並沒有消滅基督教，反而讓基督的福音在艱苦中點燃希望。¹⁰⁴ 但隨著 1978

¹⁰¹ Lucy Soothill, *A Passport to China*, 216.

¹⁰² Soothill, *A Mission In China*, 152.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ 據官方的資料顯示，1920年，溫州的基督徒人數為 11726 人，占溫州人口的約為 0.5%；到了 1951 年，基督徒的人數為 95310 人，占溫州人口的 3%；到了 1993 年，基督徒的人數到達 408848 人，占溫州人口的 5%。以上資料是根據：

《浙江省宗教志》編輯部編，《浙江宗教志》資料彙編二（1994），26。
支華欣編，20，142。

年以來，在國家政策的開放等因素的影響下，經濟得到發展，宗教政策也相對開放。這一波致富潮影響的人群，包括了許多基督徒在內，¹⁰⁵ 被溫州人自豪地稱為「老闆基督徒」。¹⁰⁶ 基督徒將這一波經濟的發展與收入的增加，視為上帝祝福的結果。為了回應上帝的恩典，奉獻金錢也成為了基督徒企業家們感恩的管道。有了錢的教會，將金錢主要用在兩個方面上：一就是擴建教堂，在溫州有許多建築宏偉的教堂，都是在那一時期建造起來的；另一方面便是福音和培訓事工，隨著「老闆基督徒」們到處經商、開設公司，福音也透過他們傳到全中國不同的地方。甚至有人認為這是一輪新的宣教模式，¹⁰⁷ 也被稱為福音出溫州，和溫州家庭教會開放性、擴張性發展的代表。¹⁰⁸

曹南來認為這是溫州基督教「復興」的時刻，同時他也認為這種的「復興」取決於：現代化的國家、寬鬆的地方治理、新興的資本主義消費經濟和個人空間流動性增強；¹⁰⁹ 然而筆者對於這樣的言論尚覺言之過早。基督教會所堅持的福音信仰，正被一個突然開放的世界處境，以及蜂擁而至的經濟浪潮夾擊。福音是繼續影響文化，還是被文化反影響呢？筆者嘗試從以下幾個問題進行反思：

¹⁰⁵ 至今無人進行這方面的研究，也沒有任何統計資料顯示基督徒在溫州私營企業家的群體中的比例。但有人估計至少 70% 的溫州基督徒以私營企業謀生。參考：陳村富，吳欲波，〈城市化過程中當代農村基督教〉，《世界宗教研究》2 期，（北京：世界宗教研究編輯部，2005），58。

¹⁰⁶ 陳村富，《轉型時期的中國基督教——浙江基督教研究個案》，（上海：東方出版社，2005），73-103。

曹南來，14。

¹⁰⁷ 舍禾，《中國的耶路撒冷：溫州基督教歷史》（下），（臺北：宇宙光全人關懷機構，2015），573。

¹⁰⁸ 潘建雷，〈从家庭教会的兴起看心灵危机〉，《改革内参》第 17 期（2011）。

¹⁰⁹ 曹南來，9。

1、外出經商的商人基督徒是否為了福音，見證福音？

離開溫州的溫州人在改革開放的政策下，本著勤奮、重商、敢闖的文化特性走南闖北，旨在討生活，改善落後、貧窮的生活狀況。當然在這波遠離家鄉的浪潮中，溫州基督徒也是帶著同樣的目的而離開。當時溫州教會領袖們給予負面評價，離開家鄉的基督徒，被認為如同聖經中貪愛世界的底馬。¹¹⁰ 這些外出經商的基督徒在經商的過程中，由於自身靈命群體性的需求，志同道合地聚在一起，很多的教會就是這樣的情況下建立起來。這也是海外溫州人教會建立的雛形。

從某種角度來看，這是福音擴張的一個好機會，使用人未曾想到的方式，建立教會，廣傳福音。但這樣的教會依然延續了溫州人內聚排他的文化特徵，只有溫州人適應這樣的教會，其他非溫州人明顯感覺文化的差異。而且，商人聚在一起的時候，商業文化充斥著教會的生活。在複雜的經商環境下所累積的一些惡習，並沒有受到福音化的更新，反而在商人背景的教會中被合理化，認為這是經營的智慧。¹¹¹

以利益為導向的溫州文化似乎已經深深地影響教會，影響基督徒的生命。我們不得不提出反思，到底是福音更新文化，還是文化影響了福音？

2、商人背景的基督徒所傳的成功是福音嗎？

不論是外出經商，還是本地經商的溫州基督徒，企業成功的比例非常高。正好聖經也強調尋求耶和華的人，什麼好處都不缺（詩篇卅四 10）；神所揀選的亞伯拉罕，神論福要賜大福（創世記廿二 17），溫州基督徒喜歡用這樣的應許來對照如今

¹¹⁰ 朱清意，84。

¹¹¹ 比如常見的關於偷稅，漏稅的問題，行賄與回扣的問題。

經濟上發展和富裕來作為佐證，傳揚福音。給人留下的一個印象，因為相信耶穌，加入基督教所以才會變得更富裕。

求神的祝福，成為溫州基督徒非常重要的訴求。所謂的祝福，就是求神賜下生意興隆，物質的豐富，一切的順利。這樣的訴求和民間宗教的訴求是否一樣？是否只是換了一個敬拜的對象而已呢？那些生意成功的人士常常被冠以「蒙福」的人，如果生意失敗，或者家裡遭遇苦難，常常也被冠以「不蒙福」的人。祝福和蒙福，完全是以經濟利益的標準，這種成功神學是否是真正的福音呢？

3、溫州基督徒在商業浪潮中的自我定位是什麼？

曹南來在其研究中發現，溫州教會非常喜歡在聖誕節的時候，以熱鬧的排場，如宴會和佈道的喜慶場面，作為記念基督降生的方式。¹¹² 同時他也犀利地指出這種傳福音的方式其實強烈地反映溫州基督徒內心的動機，以及受周遭文化影響之下的產物。¹¹³ 這會不會是和基督教一直被人認為是「洋教」的認知有關？藉著大型的活動，展現基督也是華人的上帝，是賜福的神。這種動機本身其實是好的，想要用當地人可以接納的方式，打破文化的障礙傳遞基督福音。然而隨著經濟蓬勃發展，經濟寬裕的溫州教會幾乎可以用誇張來形容聖誕節的慶祝活動，所表現出來的結果並不是宣揚基督有多厲害，而是教會有多厲害。這與基督教長期在溫州受到打壓似乎有一定關聯，如今在開放自由處境下，基督徒的身份也得以公開和正面化，得到被認同的機會。

劉同蘇在他觀察裡面指出，溫州教會其中一項危機就是神學裝備與把握文化能力的欠缺，教會文化底蘊薄，資源相當有

¹¹² 曹南來，2-3。

¹¹³ 同上，3-4。

限。¹¹⁴ 近年來，溫州教會也大興神學教育，大多是與國際上的華人神學院合作，這本身是一件非常值得慶幸的事情。然而，「學位熱」的現象，使神學教育失去原本的味道。其實筆者認為，這也和溫州人自我的認知和定位有關。與國際接軌，有學位的肯定，成為了身份認同的象徵，這是否合乎福音？還是功利文化底下的自卑感作祟？非常值得深入的反省和思考。

小結：基督教對溫州這片土地的影響是深遠的，直到如今我們依然可以見證。有人說：「傳福音錯過文化就等於失敗。」¹¹⁵ 西方宣教士們帶著福音進入溫州文化，也影響溫州文化。但新的時代來臨，教會似乎並沒有預備好去影響新的文化，反而受到影響，這的確值得反思。

溫州教會若要繼續影響溫州，甚至全世界的溫州人教會，必須要讓其自身先被福音化、門徒化，否則教會一定世俗化、表面化。

這與筆者所研究的群體也有一定的關聯。到底教會是將他們帶進自己的文化裡，要他們認同上一代人的制度和神學，還是理解、成全他們，透過福音影響文化？

筆者認為在這樣一個新的文化群體裡，傳福音、建立教會、牧養他們，必須尊重文化與瞭解文化。但我們不能被文化改變，而是進入文化、影響文化，帶他們進入基督的福音，跟隨基督做超文化的門徒，甚至是跨文化的門徒。

¹¹⁴ 劉同蘇，〈聖局中的棋子〉，《教會》第四期，總第六期（網絡基督徒使團主辦，2007年7月），12。

¹¹⁵ Evert Van de Poll and Joanne Appleton, *Church Planting in Europe Connecting to Society, Learning from Experience* (Eugene OR: Wipf and Stock, 2015), 102.

第三節 後現代主義和基督信仰

「後現代」是一個不容易定義的現象。¹¹⁶ 它所涉及的領域也非常的廣泛。有人覺得，後現代性是基督信仰的禍根；¹¹⁷ 有人則認為則是聖靈的微風，帶來枯骨重生的氣息。¹¹⁸ 到底教會要如何回應呢？這是不能迴避的課題。

一、後現代和後現代主義

後現代時期（post-modern Era）一詞最早是在二十世紀三十年代，由湯恩比（Arnold Toynbee）在他的《歷史研究》（*A Study of History*）中提出。他認為，西方文明已經呈現崩潰之徵兆，以理性主義、科學主義、個人主義、資本主義為主導的文化可能已經沒落，相對主義和多元主義即將興起。¹¹⁹

「後現代主義」一詞出現是二十世紀七十年代，不同的人對此有不同的表達。丹尼爾·貝爾認為後現代是「服務性經濟佔主導、權力結構的轉移、資本主義文化矛盾和信仰危機。」

120

後現代主義是非常不容易定義的，它其實是一種現象，¹²¹ 范胡哲解讀後現代為一種「狀況」（condition），其作為某種同

¹¹⁶ 范胡哲（Vanhooze, K. J.），〈神學與後現代狀況：一份關於（上帝）知識報告〉，范胡哲（Vanhooze, K. J.）編，《後現代神學》，高喆譯，（上海：上海人民出版社，2014），3。

¹¹⁷ Charles Colson, "The Postmodern Crackup: From Soccer Moms to College Campuses, Signs of the End," *Christianity Today*, December 2003, 72.

¹¹⁸ 史密斯（James K. A. Smith），5。

Brian D. McLaren, *A New Kind of Christian: A Tale of Two Friends on a Spiritual Journey* (San Francisco: Jossey-Bass, 2001).

Robert E. Webber, *The Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World* (Grand Rapids: Baker, 2002).

¹¹⁹ 余達心，〈超越的放逐與重尋——後現代文化剖析與批判〉，《中國神學研究院期刊》，第22期（香港：中國神學研究院，1997年1月）：10。

¹²⁰ 宋林飛，《西方社會學理論》，（南京：南京大學出版社，2001），536-547。

¹²¹ 曾慶豹，〈「現代」與「後現代」之爭的神學反思——布洛赫的希望哲

時是知識／理論的，以及文化／實踐的後現代「狀況」。¹²² 也就是說，後現代主義和後現代是不拘任何形式，在任何的領域中都涉及的現象。

史密斯認為後現代主義有三句口號，分別由三位哲學家提出，基本上可以代表後現代訴求。¹²³ 麥拉倫則提出了後現代主義的五個核心價值，分別為：(1) 懷疑論據；(2) 對背景、脈絡的敏感；(3) 喜歡輕鬆一點、幽默一點；(4) 非常注重主觀經驗；(5) 和睦是難得的、寶貴、留不住的經驗。¹²⁴ 范胡哲更是一針見血地指出，「後現代狀況的特徵之一即是對簡單化的、非此即彼的對立之質疑。」¹²⁵ 這其實也是相對性和多元化的寫照，¹²⁶ 答案從來不是單一的標準，而是兩者皆是或皆非。¹²⁷

筆者認為後現代作為一種的現象，其實是現代一種延續或者是反饋。這也意味著後現代其實也是一個未完成歷程，¹²⁸ 它所涉及的面向非常廣，呈現的樣式也各不相同。本文所討論的焦點也是有關在文化層面後現代現象，這些現象並不一定是「怪獸」，反而是神學實踐新場景。教會群體不可能避免這現象，也不能一味地批判、排斥，而是要在這樣現象下「做神學」，贏得受這現象影響的族群。¹²⁹

學》，曾慶豹等著，《現代語境和後現代中的基督教》，(香港：明風出版社，2004)，2。

¹²² 范胡哲，4。

¹²³ 這三句口號分別為：「文本以外無一物」(德希達 Jacques Derrida)；「後現代性是『對宏大敘事存疑』」(利奧塔 Jean-François Lyotard)；「權力就是知識」(福柯 Michel Foucault)。

史密斯 (James K. A. Smith)，8。

¹²⁴ 麥拉倫，《教會大變身：後現代教會發展新思維》，蔡安生譯，(臺北：校園書房出版社，2005)，205-209。

¹²⁵ 范胡哲，5。

¹²⁶ Charles Jencks, "The Post-modern Agenda." *The Post-Modern Reader* (London: Academic Editions, 1992), 10-39.

¹²⁷ Stanley James Grenz, *A Primer on Postmodernism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1996), 1-10.

¹²⁸ Jürgen Habermas, "Modernity: An Unfinished Project," in *The Post-Modern Reader*, ed. Charles Jencks (New York: St. Martin's Press, 1992).

¹²⁹ Stanley James Grenz, 25-26.

二、後現代主義的特徵

史坦利·葛倫斯（Stanley James Grenz）在他的書中描述到有關後現代現象和後現代精神的時候，精確地指出後現代在社會文化層面所呈現的特徵：¹³⁰

（一）悲觀主義：

基本上後現代主義是以否認為底色的，他們拋棄了啟蒙運動的信仰。他們認為人類征服自然是啟蒙運動的精神，但他們卻堅信地球上的生命是脆弱的。他們也不覺得自己這一代要比他們的父輩們過得更好。

（二）非理性主義

現代的精神是將真理的理解和以理性相連接，但是後現代拒絕這種單一的對真理的解讀。他們更加認為人不但包括理性，也包括了情感和直覺。或者說，後現代更強調情感和直覺，賦予了情感和直覺更高的地位，拒絕理性主義的堅持。

（三）整體主義

後現代認為人的整體性，不只是有理性也包括情感和直覺，整體性還需要意識到與超越我們自己的東西的不可磨滅的微妙聯繫。我們的個人存在其中，並從其中得到滋養。因此後現代主義認為，真理並非高高在上，以客觀的絕對的角色指導個人和社會，而是透過個人的參與見證真理。從某個角度說，後現代更追求社會參與，但同時也會排斥絕對真理。

¹³⁰ Stanley James Grenz, 29-37.

（四）相對主義

後現代拒絕宏大敘事，也就是說，後現代否認絕對客觀存在真理。不存在客觀既定的事實，而是透過詮釋的事實。最終，真理就變得相對性，表面上互相尊重，其實，真理失去了它本身的光彩。不再是真理對人說話，而是人決定真理，其實根本不是真理。

後現代的人生活在自成一體的社會群體中，每個群體都有自己的語言，信念和價值觀。結果，後現代相對主義多元主義試圖給予真理的「地方」性質。¹³¹

麥卡倫也在其著作中指出，後現代這種相對主義對福音信仰的挑戰是顯而易見的：

你會發覺，人不再相信白紙黑字的字面意義，包括聖經。這是拜時下文藝詮釋風尚之賜：後現代解構法（Deconstruction）。¹³²

現代主義視宗教為迷信；不同的是，只要宗教不宣稱是普遍真理（universal truth）或權威，後現代主義者都樂於接受。¹³³

（五）多元主義

正因為相對主義，因此接納不同價值觀，肯定其存在的價值也必然會成為後現代的特徵之一。後現代雖然反對理性主義，但是並不代表他們不會思想，甚至有時候會比現代主義者

¹³¹ Stanley James Grenz, 31.

¹³² 麥卡倫等著，《解毒後現代》，南南南譯，（臺北：校園書房出版社，2003），16。

¹³³ 同上。

更會思想。他們擅長將不同的，甚至將傳統上被認為不合理的價值觀都可以融合在一起。

例如，一個後現代基督徒既可以肯定教會的經典教義，也可以肯定諸如輪迴之類的傳統非基督教思想。¹³⁴

後現代的人不一定要在我對你錯的議題上分出勝負，對他們來說，正確與否完全取決於各自的社會背景。因此乾脆接納彼此都是對的，為最終的選擇。

三、後現代與青少年

本文所研究的對象——青少年，正值受到後現代思想文化所影響的一代，不管我們是否願意承認，基督徒的第二代無法擺脫後現代思潮的影響。筆者就青少年所關注和喜愛事物進行觀察分享，來呈現他們受到後現代影響的特徵。

（一）媒體影響潛移默化

後現代主義影響和熏陶下的青少年，是活在一個信息發達的世代。這個時代的科技發展的速度之快，已經超越了人們的想象。現代主義沒有互聯網、智慧型手機，以及公眾平台，但在現在這些已經成為了青少年必備的生活工具。

他們接觸和瞭解世界的方式更多元、更直接、更視像化。他們深深地被這些媒體影響著。就如馬素·麥克魯漢（Marshall McLuhan）所說的：

所有的媒體都徹底把我們制服。

¹³⁴ Stanley James Grenz, 31-32.

它們對個人、政治、經濟、美學、心理、道德、倫理和社會造成的影響無孔不入，以致我們沒有一個部份不被觸及，不受影響，不被改變。¹³⁵

媒體成為青少年必不可少學習和生活的平台。電子產品吸引了青少年的眼球，使他們似乎沈浸在虛擬的世界裡。弗雷德·費德勒（Fred Fedler）甚至認為「媒體可能構成了人類歷史上最強的教育制度。」¹³⁶

有人進行調查，發現生活在這個時代的人，有 92% 的人會每天上網，四分之一的人說他們「幾乎不斷地」上網，91% 的人會戴著他們的裝置上床睡覺。¹³⁷ 青少年更相信網絡上所說，多過父母所說的，甚至是老師所說的。更不願意接受刻板的、教條的、代表權威的教導。他們受著媒體，偶像的塑造，遠遠超過其他教育的結果。

杜朝舉以此調查總結，年輕人對於這些媒體現象的原因有三：一就是網絡是一個自由發洩的地方，透過網絡的發洩對現象的不滿；二就是是為了尋求感官刺激、彰顯才華、引起關注；三也是為了尋找快樂、消遣生活。¹³⁸

（二）消費文化如影隨形

後現代思想既然對於宏大敘事的否定，那麼也就意味著對絕對的、超越性的、排他的信仰的排斥。他們認為「這個世界

¹³⁵ Marshall McLuhan with Quentin Fiore, *The Medium Is the Massage: An Inventory of Effects* (Corte Madera, CA.: Gingko Press, 1967/2001), 26.

¹³⁶ Fred Fedler, *An Introduction to the Mass Media* (Australia: Harcourt Publishers, 1978), 7.

¹³⁷ 雅各·懷特，《擁抱 Z 世代：後基督世代的牧養思考》，古志薇譯，（香港：道聲出版社，2019），32。

¹³⁸ 杜朝舉，《後現代主義思潮對對大學生價值觀的影響及對策》，（碩士論文，華中師範大學，2014），29。

沒有任何基礎目的，也沒有任何意義。」¹³⁹ 按照這樣的邏輯，人生不必問為什麼，也不必追尋什麼意義和價值，導致將人生的訴求滿足於一種短暫的、物質的、享樂的滿足中。根據彭泓錦的研究，青少年每月支出有 62% 用於娛樂消費。¹⁴⁰

談及消費，也不得不談及對金錢和物質的看法。後現代社會現象注重看得見的利益和享受，勢必也對能帶來即刻滿足、物質享樂的金錢，有著前所未有的膜拜之勢。杜朝舉對當代大學生問卷調查研究顯示，問及「金錢不是萬能，但沒有金錢是萬萬不能」時，選擇「非常贊同」與「比較贊同」的比例之總和為 60.7%。¹⁴¹ 在問及「後現代主義思潮是否促進大學生的『拜金主義』思想時」，有 62.4% 的大學生持肯定的態度。¹⁴²

緹娜·戴爾 (Teena Dare) 更是以非常形象化的描述形容自我中心消費文化為「消費之神」。¹⁴³

(三) 多元且寬容深入人心

拒絕絕對真理的後現代，¹⁴⁴ 想要瓦解現代主義所產生的「排外思想」。後現代青少年對任何的思想、文化、信仰、宗教、種族都採取包容的態度。¹⁴⁵ 這也勢必會轉向相對主義和多元主義。後現代社會本身呈現多元性。¹⁴⁶

但後現代顯然已經將這樣多元和包容性推到了極致。正如 D. A. Carson 所認為的一樣，後現代已經從「接納不同觀點的存

¹³⁹ 彭富春，《美學》，(武漢：武漢大學出版社，2005)，309。

¹⁴⁰ 彭泓錦，〈後現代主義影響青少年消費的實證分析〉，《中國科技教育》(2021年4月)：22。

¹⁴¹ 杜朝舉，30。

¹⁴² 同上。

¹⁴³ 緹娜·戴爾 (Teena Dare)，〈消費主義之神頒布的十誡〉，(2020)

<https://www.tgcchinese.org/article/ten-commandments-god-consumerism>
(2020年7月1日存取)

¹⁴⁴ 麥卡倫等著，《解毒後現代》，33-34。

¹⁴⁵ 蘇炳甘，〈牧養後現代青少年〉，《大使命雙月刊》第四十六期，(2003年10月)：18。

¹⁴⁶ 雅各·懷特，35。

在「到「接納不同觀點」，從「認可他人有持不同信仰和作法的權利」，到「接納他人的有差異的觀點」的變化中。¹⁴⁷

就如同對同性戀以及同性婚姻的議題，後現代主義影響下的青少年就完全呈包容的姿態。¹⁴⁸ 這其中不是每一個人都贊成同性婚姻，但是他們卻認為沒有人有權利去干涉他人的自由。同性婚姻或許在某些人看來是錯誤的，但是那只是一種相對的錯誤，對於那些同性戀者卻有他們自己的合理性，人們應當予以尊重，而不是批評。在後現代，「接納」和「認同」幾乎是交替使用的。¹⁴⁹

四、教會的回應

教會對於後現代議題的回應幾乎呈兩極化的呈現。¹⁵⁰ 就如史密斯在他的著作所說的：

後現代主義好像變色龍，有人形容它是怪獸，有人說它是救主；它要不是仇敵的新面貌，便是將會來到，差不多最好的東西。¹⁵¹

(一) 視為威脅，對立的觀點

基督教對於後現代感受到威脅，視為對立主要是針對的內容涉及多個面向，筆者在此例舉其中三樣：

¹⁴⁷ 卡森 (D. A. Carson)，《寬容的不寬容》，李晉，馬麗譯，(北京：團結出版社，2012)，3。

¹⁴⁸ Greg St. Maetin, "Innovation Imperative: Meet Generation Z," (2014, accessed November 18 2014); available from <https://news.northeastern.edu/2014/11/18/innovation-imperative-meet-generation-z/>.

¹⁴⁹ 雅各·懷特，36。

¹⁵⁰ 麥拉倫，《教會大變身：後現代教會發展新思維》，216。

¹⁵¹ 史密斯 (James K. A. Smith)，1。

1、文本以外無一物的解構主義

此觀點乃德希達（Jacques Derrida）提出，後現代反對現代理性主義的同時，也反對絕對客觀真理存在，認為一切全是詮釋的結果。這勢必引起教會界的敏感，如果聖經不是絕對客觀的真理，只是詮釋的結果，那麼它只是眾多詮釋中的一種，而非絕對的真理。如果不是真理，我們為什麼要相信它？

麥卡倫指出：

但是，後現代主義對福音真理的挑戰卻隨處可見，例如，後現代解構法（Deconstruction）使人不再相信白紙黑字的字面意義，包括聖經。現代主義視宗教為迷信，後現代主義則可接受凡不宣稱自己是普遍真理或權威的宗教。

152

D. A. Carson 也一再提醒我們，一個人只有「客觀地」知道，才是「真實的」知道。¹⁵³ 意思就是真理如果是真理的話，它就是客觀的，不是關乎詮釋的結果。因此像卡森這樣的學者認為，假如福音只是一種的詮釋而非客觀存在的真理，那就意味著它並不是真實的。

2、對宏大敘事的存疑多元主義

利奧塔（Jean-François Lyotard）對後現代的定義簡化成一句話，就是對宏大敘事的存疑。¹⁵⁴

¹⁵² 麥卡倫，17。

¹⁵³ D. A. Carson, *Becoming Conversant with the Emerging Church: Understanding a Movement and Its Implications* (Grand Rapids: Zondervan, 2005), 105, 130-131, 143, 146. 中文譯本《認識新興教會》，潘秋松等譯，（南帕薩迪納：美國麥種傳道會，2007），184。

¹⁵⁴ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (French original, 1979; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), xxiv.

宏大敘事 (metanarratives) 的法語是：*grand récits*，意思就是大故事。而所謂的「大故事」就是指宏大、史詩式的敘事，講述一個關於世界、統攝一切的故事。¹⁵⁵ 後現代所反對所有對現實有著普遍的、宏大的、整全的宣稱。¹⁵⁶ 顯然基督教的聖經正合乎以上標準的宏大敘事。

這種質疑的精神，以及對宏大敘事的質疑，導致後現代對於如教會這樣有著歷史傳承的宗教團體，天然存在著排他性。他們拒絕只有一種對世界的過去，現在以及未來絕對的詮釋、絕對的權威，甚至也批評教會太過絕對化，排他性和對他者的不友善。

卡森更是非常犀利地評價多元主義為從一般禮貌、好的風度，到極端不包容而裝作包容。¹⁵⁷ 毛樂祈觀察到後現代「儘管拒絕了基督教的上帝，但是當需要代罪羔羊來緩和人類的怒氣，基督教常常是那被立起來的稻草人。」¹⁵⁸ 他更是指出「多元主義」常常會掩蓋自身的偏見和霸道，打擊「威權」的同時，卻形成了新的權威，不可冒犯，強調「容忍」，卻對不和他們一樣看法觀點的人絕不容忍的矛盾立場。¹⁵⁹

3、強烈的人文主義侵略

現代主義認為有一種「理性」是完全客觀，是真理，是可以作為標準來質疑一切的；後現代成功地對以理性為標準的宏大敘事提出了質疑，但是「以人為本」的傾向更加加劇。後現代將現代的理性主義趕下了神壇，但是並沒有讓上帝坐在了寶

¹⁵⁵ 史密斯 (James K. A. Smith), 57。

¹⁵⁶ J. Richard Middleton and Brian J. Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1995), 70-71.

¹⁵⁷ D. A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Con-fronts Pluralism* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 138.

¹⁵⁸ 毛樂祈,《讓耶穌幫你帶小孩——後現代的有基教養》,(新北:校園書房出版社,2015),113。

¹⁵⁹ 同上,120。

座上，反而更加激進倒向了「人權」。這與基督教以上帝為中心的信仰對立。

就如卡森所言，「後現代人，與現代人相差無幾的，是從有限的『我』開始。」¹⁶⁰ 當絕對真理不再絕對，當宏大敘事不再是標準，每個個體都有權，也有機會主觀地照自我的意思而生活。過去幾年在全世界各地愈演愈熱的同性婚姻合法運動就是一個非常顯明的個案。而舊約聖經所指出人類最危險的動作就是「各人任意而行」，這是後現代批判教會守舊，綁架的原因所在。毛樂祈說：「文化給我們的挑戰，絕對不止於同性戀議題、進化論，而是無所不在地滲透我們對『人』的想象。」¹⁶¹ 社會學家泰勒（Charles Taylor）也提到，人類已經在現在的社會建立了一套封閉的系統，人們以為可以在那裡汲取意義和價值，卻完全不需要訴諸那位超越的上帝。¹⁶²

這對基督信仰中以基督為中心，以順服遵行神的旨意為導向的門徒生活產生了強烈的衝擊，也難怪會引起強烈的回應。

（二） 視為盟友，共贏的觀點

教會雖然有人對後現代的回應並不正面，但是有人卻以此為最好的時刻，是突破的契機。就連一向謹慎的卡森也表明又愛又恨的情節：

心情最沉重的時候，有時候會疑惑，自從第二世紀的諾斯底異端以來，威脅福音最危險的，是否就是那醜陋的面孔，我稱為哲學多元主義……心情好一點時，就猜想……

¹⁶⁰ D. A. Carson, 《認識新興教會》，潘秋松等譯，（南帕薩迪納：美國麥種傳道會，2007），133。

¹⁶¹ 毛樂祈，116。

¹⁶² 同上。

後現代主義攻擊現代主義的狂妄自大，顯然相當成功；而不會深思的基督徒，只有難過的餘地。¹⁶³

那些積極擁抱後現代思想的神學家，視後現代為糾正現代迷失的一劑猛藥，帶來教會的希望，以及基督教護教學的新出路。

史密斯認為基督教對於後現代的宣言解讀上有誤解，導致對立需要澄清：

首先，有關「文本以外無一物」的理論，保守的基督教神學家們拒絕聖經不是客觀真理，一切皆詮釋的論述。而史密斯則認為，他同意福音是一種詮釋，即便相信福音是來自神的絕對啟示，絕對無誤，依然是對發生的敘事的一種詮釋；他提醒我們，就算是同樣看見耶穌釘十字架的人，依然會有與福音截然不同的另外一種的解讀。因此，聖經的無誤、福音是真理，和它是出於一種詮釋本身並不矛盾。¹⁶⁴ 他認為那些對於這些論點感到緊張的基督徒，依然是受現代主義的影響：

這個觀念宣稱某些東西只有是客觀才是真實——只有在所有時間、所有地方，得到所有人普遍知道，才是真實。這樣，福音的真實——神在基督裡使世界與祂和好——被視為客觀地真實，因此可以理性地證明。（古典護教學接受這種認識論，或者知識的理論。）如果我們說福音是一種詮釋，那它便不是客觀地真實，也就是不是傳統或現代意義上的自證或普遍地可證明。¹⁶⁵

因此，史密斯認為基督徒根本不需要太過緊張。後現代將基督教的護教學，從現代主義的那種尋求證明與證據的陷阱中

¹⁶³ D. A. Carson, *The Gagging of God*, 10.

¹⁶⁴ 史密斯 (James K. A. Smith), 32-38。

¹⁶⁵ 同上。

掙脫出來。因為以理性證明的上帝並不一定是上帝。相反地，當我們承認福音是一種詮釋，是一種啟示性的詮釋，不但不會影響福音真實性，反而可以和後現代建立溝通的渠道。因為畢竟人認信福音不是因為理性的辯論，而是藉著聖靈的啟示，令人們能夠正確解讀這神聖的詮釋，是一種恩賜。¹⁶⁶

不只是福音是一種神聖的詮釋，世界仍然需要這種神聖的詮釋。只有相信這個詮釋的真理，才能夠以這樣的真理來詮釋世界的敘事，這是福音影響文化的大好機會。

其次，有關質疑「宏大敘事」，史密斯也認為教會會錯了利奧塔的意思，其實利奧塔並非否定宏大敘事的本身，而是反對這些大故事被訴說的方式，以及宣稱的性質。¹⁶⁷ 也就是說利奧塔反對的是現代主義以理性為標準的宏大敘事，他對宏大敘事的定義為合法性的普遍論述，掩飾了自己本身的獨特性；意思就是說，宏大敘事明明是以敘事為根基的基礎運作，其結論卻是否認敘事，高舉理性為批判敘事的標準。¹⁶⁸

毛樂祈的解讀非常準確地表達了史密斯的看法：

現代人以為有一種理性（比如科學），是完全客觀、理性的，並用此為判準來質疑一切，建構一個「理性」的科技、民主社會，以為能夠邁向光明的未來。利奧塔（李歐塔）所挑戰的正是這種「現代」的科學世界觀——以為可以用科學標準來檢驗一切故事（包括基督教的故事），並認為這樣才是理性、理所當然的。¹⁶⁹

¹⁶⁶ 史密斯（James K. A. Smith），39。

¹⁶⁷ 同上，57-58。

¹⁶⁸ 同上，61。

¹⁶⁹ 毛樂祈，93。

為此，對宏大敘事的回應不應該是理性，而是信心。¹⁷⁰ 史密斯認為後現代不但不是基督教的對立敵人，反而是基督教的盟友。它所反對的並非像聖經這樣的宏大敘事，反而它鼓勵人用信心回應這樣的宏大敘事。

小結：雖然在面對後現代的議題上，教會界有著不同的觀點，然而筆者認為教會依然不能忘記後現代的思潮並非絕對真理。就如它自己所強調的一樣，連它自己也只是一種的詮釋而已。它不是基督教信仰護教的救星。它的確破碎了現代主義以理性掛帥，力求證據證明的驕傲，但也帶來多元、相對主義的不可知性；它的確強調了信心、感知、經歷信仰的觀點，但同時也無限地放大了個人主觀主義，使真理在絕對性上變得薄弱；它的確強調了群體的參與，但同時也犧牲了絕對標準，變得大家都對。就如賴特（N. T. Wright）這樣說到：「後現代在上帝的照管之下，對驕傲的現代思維傳講了『墮落的教義』」。

171

即便如此，教會不應忘記我們的下一代完全無法避免受到後現代思潮的影響。教會不應該關起門來避而遠之，更不應該站在信仰的高度批判否認，而是要建立溝通的渠道進行對話，祈求聖靈的恩賜，藉著不變的真理贏得這一代的人。

第四節 實踐神學與教會實踐

牧養的神學反省常被歸納在實踐神學的範疇裡。而實踐神學也常常被人誤解為只是神學的應用，不具有學術的價值。如果是這樣的話，第二代基督徒的牧養議題，更是這應用性事工中的一種，強調的是方法、效率。其實每個神學的思考都有其

¹⁷⁰ 史密斯（James K. A. Smith），58，61。

¹⁷¹ 毛樂祈，95。

處境性，也是始於實踐終於實踐。¹⁷² 換句話說，因為有實踐性的議題需求，才有神學的反省。因此神學不一定是理性為導向的，更是在實踐中詮釋上帝的作為。為此，董家驊這樣說：

實踐神學就是在教會群體中察驗三一上帝在當下的行動，藉由參與在其中，心意更新而變化，在所處的時空中詮釋福音。¹⁷³

本節的探討是為了更瞭解實踐神學的歷史和基本理念，從而更結合當下的處境，進行神學反思，更好地在牧養中實踐。

一、實踐神學的實踐過程

實踐神學在歷史上有四大模式，分別為：應用模式、關聯模式、詮釋模式，以及神學／德性模式。¹⁷⁴ 到底這四種模式哪一種最好呢？董家驊做出了非常好的結論：「這四個模式各有其優缺點，沒有哪一個模式是完美無缺的。在牧養的現場中，這四個模式不是非此即彼的，而是互相輔助補充的。」¹⁷⁵

表 2-7 實踐神學四大模式優缺點¹⁷⁶

模式	優點	缺點
應用模式	符合直觀 尊重不同學科的主體性 和完整性	過度簡化理論和實踐的關係 過度依賴實證研究
關聯模式	敏銳與處境的變遷	被時代議題牽著走

¹⁷² 路恩哲，丁康岱，《每個孩子都是神學家》，8。

¹⁷³ 董家驊，《21世紀門徒現場：實踐神學新探索》，（新北：校園書房出版社，2019），6。

¹⁷⁴ 同上，50-70。

¹⁷⁵ 同上，70。

¹⁷⁶ 同上。

		失去基督教神學本身的主體性
詮釋模式	尊重人類的行動和經驗	陷入無止境的迴圈
神學／德性模式	重拾實踐神學的神學性	過度關注於過去神學傳統 與當代文化脫節

華人教會的在實踐神學的建構上，董家驊提出要把上帝所啟示的聖經文本，和人類的文化當作同等的重要基礎。¹⁷⁷ 這兩者若沒有一個是絕對優先，很容易掉入文化相對主義中：不是依靠上帝的啟示來建構神學，而是以文化的喜好建構神學。¹⁷⁸

每個基督徒都在面對處境化的議題，尤其是本文所研究的對象，他們面對著多重文化的影響。教會一方面需要瞭解他們的文化處境，彼此保持著良好的溝通，彼此認識和認同，避免將華人的文化、上一代屬靈的傳統都強加在他們身上；但同時也避免將文化提高到左右神學、左右信仰的高度，免得福音失去了她的絕對權威，信仰也變得軟弱無力。

提摩太凱勒提出了「平衡處境化」的觀念，認為教會在做處境化工作的時候，要搭好傳講、聆聽，再傳講、再聆聽的橋樑。但應當堅持聖經文本的優先性，是福音影響文化，而不是文化影響福音的螺旋向上的模式。¹⁷⁹ 董家驊更是在這樣一個基礎上，更採用牧養循環（*pastoral cycle*）作為呈現方式，來反映以神學／德性為主的實踐神學模式。

¹⁷⁷ 董家驊，《21世紀門徒現場：實踐神學新探索》，96-97。

¹⁷⁸ 提摩太·凱勒（Timothy Keller），《21世紀教會成長學》，何明珠譯，（新北：校園書房出版社，2018），154。

¹⁷⁹ 董家驊，《21世紀門徒現場：實踐神學新探索》，176-80。

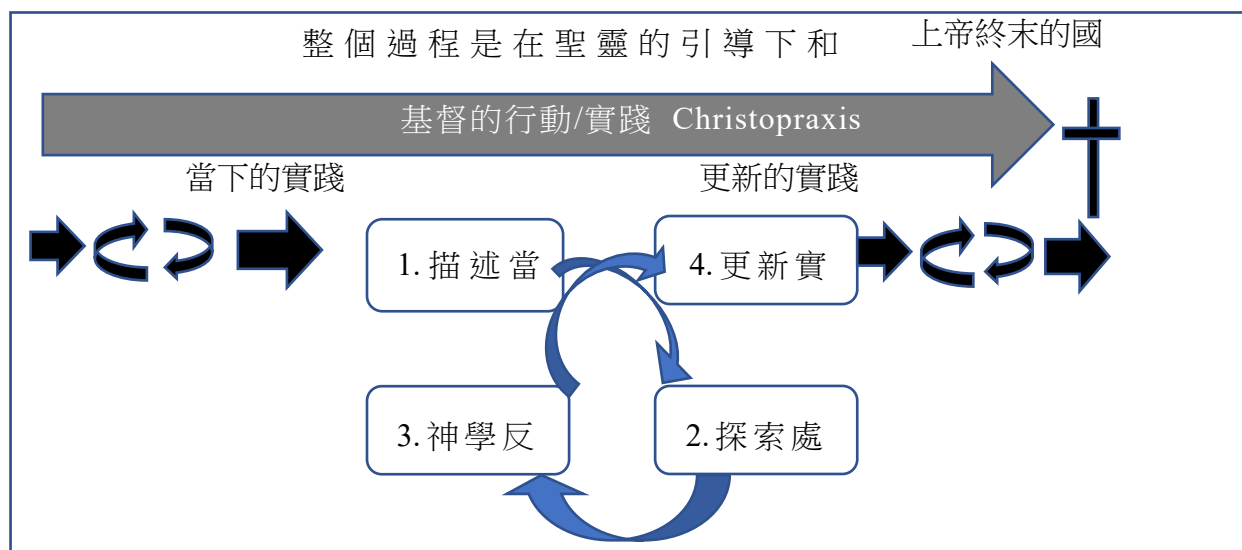
美國神學家歐斯孟（Richard Osmer）在牧養循環理論上，提出了四個任務來描述實踐神學的過程：描述性任務、詮釋性任務、規範性任務和實踐性任務。¹⁸⁰

表 2-2 實踐神學探索過程¹⁸¹

1.描述當下	描述性問題	經驗	發生了什麼？
2.探索處境	詮釋性問題	探索	為何是這樣？
3.神學反省	規範性問題	反思	應該要怎樣？
4.更新實踐	實踐性問題	行動	現在要怎麼做？

董家驊持相同的觀點，來描述實踐神學的探索過程：（1）描述當下；（2）探索處境；（3）神學反省；（4）更新實踐。¹⁸²

圖 2-5 董家驊實踐神學探索過程¹⁸³



¹⁸⁰ Richard R. Osmer, *Practical Theology..An Introduction* (Grand Rapids, MI.: Win. B. Imans Publishing Co., 2008), 4.

¹⁸¹ 董家驊，《21世紀門徒現場：實踐神學新探索》，105。

¹⁸² 同上。

¹⁸³ 同上。

二、實踐神學與青少年牧養

路恩哲給實踐神學下了這樣的定義：「它乃是對於基督徒生命的反思（reflection）。換句話說，實踐神學是研究神的行動與我們的行動交會的那些時刻、脈絡、處境及實踐，同時也使微不足道的人類努力轉變為神聖且富生命氣息的行動。」¹⁸⁴ 由此可見，青少年基督徒牧養是教會面對青少年基督徒群體，做出的行動與神自己行動交會的神學探討。它會因為不同的事工脈絡、處境，當然也將帶來行動的差異。這樣的實踐神學研究探討，目的是使被牧養的年輕一代成為神恩典的器皿，祝福時代。

有關於青少年基督徒本身的文化和處境，上文已經做了頗多的探討。但教會有關二代基督徒牧養的現狀，是否是在二代基督徒的處境中做神學實踐？或者說這些實踐的方法是否合乎神學，是值得思考的。

（一）青少年牧養的現象分析

1、被邊緣化的牧養事工

面對不斷流失第二代的華人教會，越來越看重第二代的服事，然而許多的教會依然將其當作一個事工來對待，而非牧養。目的不是為了與青少年建立深層的關係，而是變成一種類似看管型的事工。路恩哲指出：「教會普遍將青少年事工視為佈道的工具，或基督教教育的次領域。」¹⁸⁵ 李道宏指出，教會若真的關心二代的需要，就必須從保姆型的形態裡跳脫，關心他們靈命，進入牧養形態。¹⁸⁶

¹⁸⁴ 路恩哲，丁康岱，11。

¹⁸⁵ 同上，16。

¹⁸⁶ 李道宏，《牧養愛主的第二代》，（Houston, TX: 美國福音證主協會，2006），101-2。

青少年牧養被邊緣化，甚至被輕視的原因其實是非常複雜的。由於二代基督徒正值青少年時期，是一個特殊年齡的群體。這個階段正處於逆反的年紀，再加上文化和反基督教信仰的思潮影響，許多教會視青少年為一個麻煩。在無奈也無從下手的情況下，只能期待他們慢慢自然地成熟。再加上教會在各項的服事上資源均不足，無論是牧者，還是財力資源等，尤其是華人教會，就更不用說了。一個教牧有可能要兼許多牧養的服事，自然青少年成為了不得被邊緣化的事工。

李道宏道出了華人教會對待青少年事工的尷尬，他認為華人教會輕看青少年牧養有四大原因：第一，教會內部面對資源的壓力；第二，在事工的優先順序上，二代事工不具有優先性；第三，投資第二代，不能立刻得到回報；第四，第二代工作被當作保姆看顧。¹⁸⁷

被邊緣化的青少年牧養事工，也導致青少年在信仰和信仰群體中的邊緣化，正如 Christian Smith 所言：「大部份的青少年也同樣出於教會的邊緣——不是完全反對信仰，但也不是太在乎。」¹⁸⁸

其實，青少年事工被邊緣化無論是出於無奈、無力，還是輕視，都是一種神學的實踐。其所反映的是教會對於青少年的人觀，他們到底和成人是否是同樣被重視的、有位格的人群？還是只是會浪費資源，惹來麻煩的非位格性群體？這促使教會必須做出反省的同時，也必須做出實踐的調整。否則青少年的流失將是必然的。

¹⁸⁷ 李道宏，102-3。

¹⁸⁸ 見 Christian Smith and Melinda Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers* (New York: Oxford University Press, 2005), 及 Christian Smith and Patricia Snell, *Souls in Transition: The Religious and Spiritual Lives of Emerging Adults* (New York: Oxford University Press, 2009).

2、青春活力的活動導向

華人教會在應對青少年事工的需要，常常會委託教會土生土長的年輕一代領袖起來帶領青少年。他們常常在青少年團契到底是以真理教導為主，還是聯誼活動為主之間產生諸多的張力。大多數的華人教會偏向以活動為導向，建立青少年彼此之間的關係，以及建立青少年和教會的關係，從而使他們願意留在教會。

這樣的策略的確在某些時刻非常奏效，尤其是在高中時期，甚至會吸引很多非基督徒家庭的同齡人一起參與到教會的團契生活。這也讓很多教會感覺到青少年事工欣欣向榮的契機。

路恩哲在他的《世俗世代中的信仰重塑》(*Faith Formation in a Secular Age*)指出，追求快樂已經成為當今世界人們表達真誠的方式，信仰不必死氣沈沈，上帝也期待我們快快樂樂成為他們的宣言。但是不久，就在青少年進入大學之後就慢慢地開始放棄信仰，這到底是怎麼回事呢？路恩哲認為，「不是教會沒有提供給他們真實的信仰，而是因為教會把信仰與青春活力混為了一談，讓年輕人相信，青春活力是評估真誠的標準。」¹⁸⁹ 換句話說，假如只是以讓人愉悅快樂的活動成為青少年牧養的策略，忽略信仰委身和價值觀的改變，青少年很快會發現，有比教會更好玩的地方、更好玩的節目，教會便漸漸失去吸引力。

這樣的策略其實是非常危險並且值得反省的，教會會不會將青少年看得太過重要，重要到教會應當以他們的自我訴求作為標準？不能忽略的是，青少年也是墮落的罪人，人心對於自我的慾望是一個無底洞。教會一味地以活動代替真實的敬拜，以快樂取代付代價的委身，來從事青少年的牧養，會不會是一

¹⁸⁹ Andrew Root, *Faith Formation in a Secular Age* (Grand Rapids, MI.: Baker Publishing Group, 2017), 14.

種偶像的崇拜？會不會是落入將青春活力替代上帝？最終，青少年會不會落入以自我成長和自我實現、個人主義的人生觀追求道德完滿，作為主要的倫理目標，而不是以聖經為人生準則的危機裡？

董家驊提醒我們，切合時代的精神需要，會不會把福音變小、變弱、變狹窄了？¹⁹⁰ 教會必須問：「人是什麼？」他是上帝創造的，他屬於神，他又是墮落的罪人。他需要神的救恩，他需要悔改接受主的恩典，他不是一再被縱容滿足的對象，而是需要被引導歸正的對象。

這並不意味著活動就是完全錯誤的，而是在福音神學與活動之間應當有正確的神學實踐。不然本末倒置，得不償失。

3、既重視又防備的膠著模式

既然青少年牧養事工不能不重視，又不能太縱容，因此有些華人教會採取了中庸的策略。在教會資源允許的狀況下，教會聘請青少年教牧來牧養，建立團契或者是青年崇拜。甚至允許他們用自己的母語，就是所在國家的官方語言來舉行崇拜，這算是非常開明的做法。但為了防止青少年離開，或者獨立成為與原本教會完全不同形式之信仰群體，成為許多教會重要的策略和動機。為此，教會在許多議題上採取保守的看法，也比較偏向第一代基督徒的立場，來批判第二代基督徒的觀點，造成青少年在教會倍感壓抑。

大衛·基立民（David Konnaman）在他的著作《你失去了我》（*You Lost Me*）的書中提出，二代基督徒出走教會的原因有六個：（1）教會對孩子過度的保護，換句話說，就是教會太封閉自守；（2）膚淺的信仰教導，常常讓二代覺得教會太無聊；

¹⁹⁰ 董家驊，《21世紀使命門徒：開啟多元又創新的門徒世代》，（新北：校園書房出版社，2022），37。

(3) 對科學的恐懼和反感，讓人感覺有點故步自封；(4) 論斷和壓抑的信仰氣氛，尤其是對婚前性行為和同性戀議題特別苛刻；(5) 對其他信仰的排他性，尤其與後現代主張的包容格格不入；(6) 沒有留給年輕人懷疑的空間。¹⁹¹

北美教會的例子不得不引起華人教會的注意。教會若一味地想要改變二代基督徒的特質，而忽略其處境性的神學應用。這種的策略只讓年輕一代的基督徒感受不到尊重，在對立的立場中，失去平等對話的平台。二代基督徒常常有一種被居高臨下的霸凌感，離開教會或許成了必然的結果，值得深思。

(二) 青少年牧養的神學實踐

路恩哲說：「神已委身要成為塑造世界的牧者，和神學就是要思考和闡明神的事工。」¹⁹² 神既然是牧者，祂與這世界的接觸便是對世界的行動，就是行出事工，是神學的實踐，是在做神學。¹⁹³ 從這個角度來說，二代基督徒是宣教對象，是神在這個有別於上一代基督徒處境、文化、知識程度的，另外群體的神學實踐。這個牧養本身不是可有可無的事情，而是具神學性的事工。

路恩哲在他另外一本著作《第3次牧養革命》一書提醒我們，在現代化普及的當今社會，將人當作了「個體」(也就是功能性的人)，強調他的能力所帶來的利益，而非「位格」性的人(就是神所創造透過彼此關聯、內住，和相互分享的人)，已經非常深入人心。¹⁹⁴ 這當然也影響到教會和教會的牧養。

¹⁹¹ David Kinnaman, *You Lost Me* (Grand Rapids, MI.: Baker Books, 2011), 92-93.

¹⁹² 路恩哲，丁康岱，42。

¹⁹³ 同上。

¹⁹⁴ 路恩哲，《第3次牧養革命：關係式牧養的更新和再思》，劉如箏譯，(新北：校園書房出版社，2019)，46-69。

涉及到青少年的牧養，教會有沒有可能會陷入這樣的危機呢？青少年基督徒能給教會帶來什麼利益呢？教會為什麼花那麼多時間、精力、金錢去投入青少年的事工呢？值得嗎？這些問題的背後是否也反映出，我們並沒有將青少年當作有「位格」的人來對待，而只是一個不能帶來「利益」的「物體」呢？如果是這樣，青少年事工就不是神學性的，而是社會性的，甚至是功能性的。

今日華人教會青少年事工的危機之一，就是我們將這事工看作了一種事業。事業強調的是發展和成功，用數字和規模來作為教會興旺的證據之一。教會忽略了這不只是一個事業，而是真實的人與人牧養的關係，強調的是神對這個群體的心意，以及神會如何在他們生命做工。我們加入不是因為這是使我們得到榮譽的事業，而是讓神在這個族群中得的榮耀，使這個群體在神的救恩中得到成長的服事。

路恩哲在他的書中提到牧師在牧養事工中的角色，他認為牧師就是「讓人與人的位格得以在同理心中相遇的召集人。」更進一步地解釋說：

牧師就是邀請會友，與教會內部和外部的人們，一起進入關係分享空間的召集人。¹⁹⁵

牧師是教會牧養事工的召集人，整個牧養事工就是實踐這一神學的部門。以此類推，青少年事工就是邀請教會的基督徒，與教會內部的和外部的青少年連結，一起進入屬靈關係、分享基督的生命的服事。

就如路恩哲所言：

¹⁹⁵ 路恩哲，44。

所以，我們在這個世界裡的事工，唯有與神持續進行的事工做出連結，才是真實的事工，也唯有在同樣的脈絡下神學才具有建設性（和助益）。因為青少年事工所企圖要連結的對象，主要不是青少年，而是神自己牧養青少年的事工，因此我們需要神學的建構。要成為忠心的牧者，我們必須清楚說明神如何在他們（和我們）的生命中做工。（順道一提，這也是我們與在地的課後活動不同之處。）這意味著每一個青少年對我們都是重要的，不是因為「愛他們」是我們的工作，而是因為神已經如此的愛他們；所以若要參與神的事工，我們也必須愛他們。¹⁹⁶

為此，青少年事工必須是神學性，是神的作為在這一群體中的實踐。為此，教會應當在實踐的過程中，克服刻板的方法，瞭解這一群體特殊的處境，而進入處境做神學。路恩哲認為，將青少年事工視為神學性有四個很重要的影響：（1）能推動青少年事工超越功利主義，並催迫我們真正思考事工的實踐與我們所牧養的年輕人；（2）能幫助我們跨越教會內事工的許多片段性；（3）使我們能從處境化（contextual）的觀點來看待青少年，看見他們其實受到多重力量的影響；（4）理論與實踐便能結合。¹⁹⁷

路恩哲進一步地指出，青少年事工的神學實踐有三個很重要的步驟，分別是：經驗、反思、行動。¹⁹⁸ 經驗，也就是指牧養青少年的人對於已經發生，或者聆聽到在青少年群體中出現的，普遍引起他們共鳴和興趣的事件以及議題，這本身就是一種的經驗；一旦有了經驗，就進入神學反思。透過聖經神學，以及神學家們的神學思想，反思這些現象的背後的真相，以及青少年的真實需要；最後帶來行動，來教導、牧養這些身在其

¹⁹⁶ 路恩哲，丁康岱，46。

¹⁹⁷ 同上，47-50。

¹⁹⁸ 同上，50-55。

中的青少年。這與董家驊所強調的，描述當下、探索處境、神學反省、更新實踐的觀點有異曲同工之妙。¹⁹⁹

教會在青少年牧養的神學實踐上，缺乏的並不是經驗，也不是行動，而是神學的反思，²⁰⁰ 以及實踐或持續實踐神學的更新過程。教會總是停留過去的經驗的神學反思中採取行動，然而面對不同年齡、時代、處境的青少年，應當有更新的神學實踐。時代的變化沒有停下來，教會的神學實踐也不應該停歇。

總而言之，青少年事工不是從青少年的需要作為根基，而神才是整個事工的根基。青少年的事工是聆聽與觀察青少年的特性、需要、挑戰，而做出神學反省後的行動，是對不同時代、習慣、文化影響下的群體，宣講不變福音的動態行動。

（三）義大利華人教會青少年事工神學實踐之嘗試——以羅馬為例（2002-2020年）

1、描述當下

義大利華人教會青少年事工，最早是主日學班級的形式開展的，將學齡前（3歲開始）的兒童，到高中畢業（18歲）的兒童和青少年，按照年齡分入不同班級，由主日學老師分班按照課程教導。直至兒童們成長到青少年時期，父母所帶給他們信仰上的影響力漸漸變弱，同儕以及周圍的處境、學校的教育，使得他們對基督信仰開始產生諸多的質疑。他們對華人教會主日崇拜的方式，以及主日信息的渴慕也大大減弱，甚至到了一定年齡（尤其是主日學畢業），進入與成人一起的主日崇拜，部份的青少年會選擇離開教會。

¹⁹⁹ 董家驊，《21世紀門徒現場：實踐神學新探索》，105。

²⁰⁰ 路恩哲，丁康岱，54。

2、探索處境

青少年所呈現的信仰的狀態，讓教會領袖、同工們必須做出反省和回應。當時的領袖們結合自身信仰經歷，發現主日學課堂的教育屬於知識認知層面。而信仰除了認知以外，還需要經驗，沒有經驗的認知，不是真知道。青少年只是遺傳了父母的信仰習慣、宗教觀念，而非信仰。用義大利華人教會領袖們的話說，就是「還未與主建立真正的關係」。

另外，由於父母工作的性質，二代基督徒成長過程中，父母常常是缺席的。他們與父母有同樣異文化的挑戰，但同時在他們極其需要關愛的年代，父母卻缺席了。從這個角度來說，青少年普遍都缺愛。雖然父母都在身旁，也給予最好的物質滿足，但他們依然是孤獨的。就如盧雲所言：「我們面對新一代，他們大部份都是雙親健在，但卻沒有父親。」²⁰¹

3、神學反省

以弗所書一 17：「求我們主耶穌基督的神，榮耀的父，將那賜人智慧和啟示的靈賞給你們，使你們真知道他。」如果要讓青少年真知道神，堅定地在信仰上成長，需要聖靈的介入，讓他們真實地經歷神，經歷神的救贖。

聖靈在教會建立的開始，扮演著主要的角色（使徒行傳二章）。聖靈的降臨，使徒們宣揚福音，聽見的人便覺扎心。當他們要想要回應福音，不知該如何做的時候，彼得回答說：「你們各人要悔改，奉耶穌基督的名受洗，叫你們的罪得赦，就必領受所賜的聖靈；」（徒 2:38）可見，聖道被宣講、呼召人悔改、立志轉變、受洗歸入基督、領受聖靈，成為了早期基督徒信仰的共有經驗。

²⁰¹ Henn J. M. Nouwen, *The Wounded Healer* (New York: Image Book, 1979), 30.

為此，教會領袖們認為有必要向義大利華人第二代基督徒，有效、有力地宣講福音。在聖靈的工作的氛圍裡，呼召他們回應赦罪的救恩，經歷聖靈重生、更新的大能，讓他們屬靈的胃口被打開，真正認識神，並在此成長。

父母缺席、缺愛的事實，要恢復兩代人之間的隔閡，需要的不是道理，而是福音。唯有被天父的愛所接納的兒子，才有能力去接納同樣需要愛和饒恕的父母。父母雖缺席，但神從未曾缺席的福音是青少年極其需要的，而他們若要感受到這份偉大的愛，也非聖靈動工不可。

然而聖靈的動工也透過心與心的相遇，主耶穌也曾走進那缺愛的撒瑪利亞婦人的心，使她因為福音而走出迷霧，迎接光明（約四 7-30）；耶穌也曾用比喻提醒我們，那位迷失在外的小兒子，也因為父親的愛而重回父親的家中（路 15:11-32）；那位好撒瑪利亞人更是付出代價，將那受傷的人帶到安全的旅店悉心照料，使其得康復（路 10:25-37）。神是願意靠近傷心的人，也差遣他的教會帶著基督福音的大能靠近缺愛的人。

4、更新實踐

如潘霍華所言：「負責任的人直接注意到的，教會是那些在具體情況中的具體的鄰舍們。他們的行動不是預先決定，也不是一個永恆的原則，而是伴隨著處境持續發展。」²⁰² 教會面對青少年的現狀也不應該一成不變，而是要在當下，做出合神心意的回應，又應對處境的選擇。

針對青少年流失，義大利華人教會採取舉辦夏令營的神學實踐。2002年羅馬東區教會開始第一屆的夏令營，旨在製造一個專屬而又遠離城市的安靜環境。遠離城市和家庭是為了提醒年輕人，暫時在日常生活與永恆的應許之間停下來，活在一個

²⁰² Dietrich Bonhoeffer, *Ethics* (Minneapolis, MN.: Fortress Press, 2005), 261.

「此世與永恆之間隔膜特別稀薄的時間裡。」²⁰³ 在這樣的特殊的時間和空間中，讓青少年透過適合他們的敬拜語言、方式，以及適合他們的傳講信息的方式，來分享福音、呼召悔改、回應上帝的愛，經歷聖靈的更新。

透過同齡人的小組，使有共同語言的夥伴們在生活 and 信仰的掙扎上產生共鳴，在成熟的輔導的帶領下彼此鼓勵、互相照顧，使青少年不再感到孤獨，原來有人和他們一樣，有人懂他們的心。最終鼓勵他們一起回到神的恩典的福音中，經歷上帝的愛。

營會不只是講道，更有燭光晚會，每個人都有機會分享自己的心聲，每個分享都得到大家的鼓勵和支持，在聖靈的帶領和輔導們的幫助下，學習饒恕，學習放下，學習交託給主。

羅馬的青少年夏令營迄今為止已經舉辦了將近 20 年，它成為了許多青少年與主相遇的機會，就如丁康黛所言：

基督教的營會、退修會和特會不只是又一次的經驗，更是朝聖之旅。這些年輕人不管實質上或象徵意義上，都是一同前往一個神聖的目的地：在神裡面的生命。²⁰⁴

的確，20 年來許多青少年的生命遇見了主，他們的生命也得到更新和改變。然而，夏令營舉辦 20 年後，青少年也已經更新換代，新一批青少年（零零後，一零後），他們又有了與上一代青少年不太相同的處境和需要，但是夏令營的模式卻一直未曾更新。這又是一輪新的實踐神學更新的循環，值得再次地反省和更新。

²⁰³ Martin Robinson, *Sacred Places, Pilgrim Paths: An Anthology of Pilgrimage* (London: Marshall Pickering, 1997), 1-2.

²⁰⁴ 路恩哲，丁康黛，234。

第五節 跨文化的門徒訓練聖經基礎

跟隨耶穌基督的人是否只憑著宣告和相信某些教義，就可以成為一個真正的基督徒？潘霍華在其《追隨基督》一書中指出：

廉價的恩典就是將恩典作為是一種教義，一種原則，一種制度……廉價的恩典是蒙饒恕而不需要悔改，受洗而不需要遵守教會的紀律，領聖餐而不需要懺罪，獲赦免而不需要個人的懺悔。廉價的恩典是不要付上作門徒的代價的恩典，是不需要背十架的恩典，是不要那道成肉身又永遠活著的基督耶穌的恩典。²⁰⁵

歐格理引用魏樂德的話，稱這一現象為「電腦條碼」式的基督教：「如果我們能被天空的掃描器掃過了，永生便猶如囊中之物，按此理解，基督徒的生命還需要被更新嗎？」²⁰⁶

其實，這也是教會不像教會的特徵之一。為此，在不同的時代、不同的文化、不同的價值觀挑戰底下，教會只有繼續著被基督的福音更新，神的道不斷地挑戰人的文化，更新流行的價值觀，帶領人回到神的真理裡。而不是順應時代的特色的運動，才能維持並見證教會的超越性，否則就會淪為宗教和倫理，不是福音。²⁰⁷

改變這一困境的方法，就是教會要回到基督和使徒的傳承裡面，繼續有效地傳講福音，繼續訓練基督的門徒委身福音，活現福音。為此，大使命並不只是傳講讓人得好處的福音，也

²⁰⁵ 潘霍華，《追隨基督》，鄧肇明等譯，（香港：道聲出版社，1965），11-13。

²⁰⁶ 歐格理，《合神心意的門徒》，陳凱若等譯，（Houston：美國福音證主協會，2011），9。

²⁰⁷ Dietrich Bonhoeffer, "Protestantism without the Reformation," in *No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes, 1928-1936*, ed. Edwin H. Robertson, trans. Edwin H. Robertson and Bowden (London: Collins, 1965), 92-118.

是呼召成為跟隨基督的門徒，在地上的國度活出天國的生命和價值。

C. S Lewis 非常強烈地闡明教會這一偉大的使命：

教會存在的理由無他，就是引領人來到基督面前成為小基督。如果教會不這麼做，所有的教堂、神職人員、使命、講道、甚至聖經，都只是浪費時間。上帝道成肉身成為人的樣式，沒有其他目的。你知道，這也是整個宇宙被創造的目的。²⁰⁸

青少年事工，甚至是整個教會的牧養系統，都不應該只有「決志信主」這簡單粗暴的標準，而是要訓練人成為真正跟隨基督的門徒。本身這是反文化的，也是跨文化的運動。

一、什麼是門徒？

莫偉倫（Waylon Moore）指出，在美國，有 50% 的人在教會決志，卻沒有洗禮。在南美有些牧者說，10 個佈道會中決志的人，有 8 個不會回來教會。²⁰⁹ 2015 年，美國的基督徒民調機構「巴爾納集團」（The Barna Group）的調查也顯示出類似悲觀的結果：在美國只有 40% 成人自稱自己是重生得救的基督徒。他們做出了總結認為，大部份美國人承認他們得罪上帝，也懇求上帝作他們的救贖主。但他們與不悔改的罪人毫無區別，他們的生命並沒有為神國結出任何果子。²¹⁰ 今天的教會，不是別的出了問題，而是「產品」出了問題。²¹¹ 教會在福音佈

²⁰⁸ C. S. Lewis, *Mere Christianity* (New York: MacMillan, 1952), 169-70.

²⁰⁹ Waylon B. Moore, *Multiplying Disciples: The New Testament Method for Church Growth* (Colorado Springs: Nevpres Pub Group, 1981), 42.

²¹⁰ George Barna, *Maximum Faith: Live Like Jesus* (Ventura, CA: Metaformation, 2011), 29.

²¹¹ Bill Hull, *The Disciple Making Pastor* (Grand Rapids: Revell, 1988), 14.

道的事工上，前門大，後門也大。若不能讓回應福音者成為門徒，又如何使他們委身基督、委身信仰？

什麼是門徒呢？「門徒」一詞希臘語「*mathetes*」，是從動詞「*manthano*」演變而來的，而「*manthano*」一詞的意思是「學習」。因此，我們通常都會教導說，門徒就是「學習者」²¹² 歐格理認為：「門徒乃是以信心與順服回應主耶穌恩召的人。成為門徒，乃是願意一生不斷地捨己，並讓耶穌基督在我們生命中活出來的整個過程。」²¹³

可見門徒不是一個被動接受或者遺傳上一代的信仰觀的人，門徒的開始就是以信心和順服回應救恩的人。但同時他不應該是一個完成式的信仰閉環，而是一個進行式動態更新旅程。他是耶穌基督跟隨者、學習者，他的目標是在每天的生活中讓基督的生命完全活現出來。

曾金發牧師認為「靈命成長不是自然發生」。²¹⁴ 也就是說，門徒的生命不是神跡式或自然式的，它需要精心設計，需要刻意操練。轉化是門徒的特色，也是福音帶來更新的見證，福音不只是給們一張入天國的人場券，而是在每天的生活中訓練我們活出天國的樣式：

我們需要靠福音才能進入基督的國度，但我們也需要靠福音，才能與基督同行，勝過每日的試煉，應付每天的挑戰。²¹⁵

²¹² 曾金發，《某確類：以精心設計的門訓重新定義事工成敗》，（新加坡：聖約播道會，2013），43

²¹³ 歐格理，《合神心意的門徒》，29。

²¹⁴ 曾金發，52。

²¹⁵ 柴培爾，《以基督為中心的敬拜》，宋梅琦譯，（South Pasadena：美國麥種傳道會，2011），24。

二、什麼是跨文化的門徒訓練？

主耶穌的命令即「大使命」，要求教會使萬民作祂的門徒（馬太福音 28:19-20），因此沒有人會否認門徒訓練的重要性。但尷尬的是，大部份的教會也必須承認，門徒訓練的結果並沒有那麼理想。杰沐恩認為教會的門徒掉入泥淖有兩個原因：「一方面，他們順從當地的文化，另一方面他們將信仰與生活的其他層面切割開來。」²¹⁶

門徒不能順應文化和處境生活，但同時又不能和文化與處境完全脫離。為此，杰沐恩為跨文化門徒訓練下了如此的定義：「一個世界觀轉化的過程；耶穌的跟隨者以神國為中心（太 6:33），在文化中遵從基督的命令（太 28:19-20），並且使用文化中可得的素材建造門徒。」²¹⁷

杰沐恩認為，文化中有很多不能脫離的事物。比如語言、儀式、諺語、故事，甚至是舞蹈、音樂和戲劇，然而真正的門徒卻不以他們文化為準則，而是以忠於聖經並且與文化相關的適切態度來回應。這樣既可以避免對文化不假思索的接納的混合主義，也可以避免對文化視而不見，與世界完全地脫節的斷層基督教的危險。²¹⁸

這提醒我們，門徒訓練不是一個課程，不是一項技能，而是一種關係，是一種生活，更是一種長期更新的旅程。²¹⁹

²¹⁶ 杰沐恩，《跨文化門徒訓練：全方位靈命塑造》，申美倫等譯，（新北：中華福音神學院出版社，2019），27。

²¹⁷ 同上，86。

²¹⁸ 同上。

²¹⁹ 董家驊，《21世紀門徒現場：實踐神學新探索》，170。

三、跨文化門徒訓練的聖經基礎

(一) 耶穌的榜樣

耶穌開始神國福音的當兒，就開始呼召門徒（太 4:18-22；可 1:16-20；路 5:1-11），祂要門徒來「跟隨」自己。「跟從」這個字，在福音書中是耶穌與門徒關係的第一個動詞，也是非常重要的用詞，有著非常重要的神學的意涵。在福音書中，這個詞出現了九十次，基本上都是用在門徒與耶穌的關係上，描述門徒「跟在後面，朝著同樣的方向」的動作。²²⁰

在約翰福音 1:35-42 的描述中，兩位跟隨耶穌的門徒問耶穌說：「拉比，在哪裡住？」耶穌說，「你們來看。」耶穌不只是讓他們成為自己的學生，更是要他們進入自己的生活，讓他們效法祂的生活。²²¹

有別於第一世紀拉比的學生們，跟隨耶穌的門徒並不是因為自己的選擇，而是因為耶穌的揀選和呼召。這本身是跨越文化的，不是因為他們自己在耶穌身上發現了值得跟隨的要素，而是這位基督親自呼召他們。²²² 可見，門徒訓練的神學基礎就是以基督為中心，以基督的揀選為基礎的，祂邀請人不是從理論來認識祂，研究祂，而是邀請人進入祂的生活，參與祂的生命，這本身是一份恩典，更是福音具體的呈現。

歐格理認為耶穌帶領門徒經過四個階段的預備過程：（1）活生生的榜樣；（2）直率的教師；（3）幫助人的教練；（4）最後的委任者。²²³

²²⁰ 黃鴻興，《天道聖經注釋：馬太福音》，（香港：天道書樓有限公司，2016），90。

²²¹ 同上。

²²² Michael Wilkins, *Following the Master: A Biblical Theology of Discipleship* (Grand Rapids, MI.: Zondervan, 1992), 107.

²²³ 歐格理 (Greg Ogden), 《以關係為導向的門徒訓練——生命的改變從親密的門徒訓練開始》，陳志文譯，(Paradise: 基督使者協會，2013)，81。

也就是說，門徒們一開始，雖然認出耶穌是基督，但是卻還未真正的認識祂。尤其是當主耶穌告訴他們「得人如得魚」的時候，他們明顯是受到了當時猶太傳統對於這句話的解讀，認為這是一種操縱的權力。²²⁴ 尤其是當他們認出耶穌就是他們所盼望的彌賽亞的時候，這種的設想就更加明顯了。為此，他們無法接受那位會被交在人手裡的彌賽亞。他們跟隨主，卻成為了被主訓斥為「撒旦」(太 16:23)。很明顯，門徒們跟隨主，卻受到當時文化和詮釋傳統所束縛。主耶穌帶領他們，就是要將他們從這種錯誤的期待中，這種被文化玷污的期待中，掙脫出來，活出十字架的信仰。

為此基督不遺餘力地呼召祂的門徒跨越文化的藩籬，祂公開對門徒說：「若有人要跟從我，就是當捨己，背起他們的十字架來跟從我。」(太 16:24) 而且這樣的呼召和宣告至少三次(太 16:21-28；17:22-23；20:17-19)，不斷地影響著門徒的彌賽亞觀。雖然門徒們當時根本不理解，也不能接受這樣的價值觀。以致他們在真正面對基督被害的時刻灰心絕望。但是復活的主沒有放棄他們，祂尋找他們，重新呼召他們(約 21:15-19)，差遣他們去傳這個十字架的福音，使人成為門徒(太 28:19-20)。門徒們終於明白當年基督耶穌的教導，他們經由聖靈的充滿，帶著聖靈的能力開始了真正跨文化門徒的生活。他們也像耶穌一樣，走進帝國的文化，宣揚的卻是天國的福音，要反轉著帝國的價值觀(徒 17:6)，影響更多的人成為主的門徒。當然他們也像他們的主一樣，面對的是這世界極不友好的回應，而他們依然背起他們的十字架來跟隨主。正如潘霍華所言：「當基督呼召一個人時，他是叫他來死。」²²⁵

²²⁴ Douglas R. A. Hare, 《馬太福音》，張洵宜譯，(台南：台灣教會公報社，2010)，41-42。

²²⁵ 潘霍華，81。

Lawrence 認為，社會影響力會導致人內在深層的更新，主要有三個層面：(1) 藉著服從而發生，這是最膚淺的層面；(2) 藉著仿效而發生，因為對另外一位有相像的渴望，而導致的改變；(3) 藉由內化而發生，也就是態度、行為的本質讓人得益處；耶穌的門徒訓練的策略，就是第三種內化的策略。這策略就是透過少部份人與自己常在一起，這是一種將自己的生命與使命內化在門徒生命中的方法。²²⁶ 這並非自然發生，而是一種刻意地接近。²²⁷

耶穌的刻意接近，呼召常和自己在一起的門徒，就是要將他們從群眾中分離出來，其實就是讓他們不再受到當下的文化、價值觀的影響，訓練他們認識基督，認識天國的價值觀。耶穌沒有將大部份的精力花在群眾身上，而是在門徒身上。就如歐格里說：「跟隨基督有一個雙生的先決條件——付代價和委身。當隱身在群眾中，這兩者都不可能發生。」²²⁸

布魯斯更是直接了當地說：

若非十二門徒，耶穌的教義、工作、形象可能會從人間消失，除了一點神秘的傳統外一無所存，而那也只是只有歷史價值，卻沒有實際上的重要性。²²⁹

²²⁶ Lawrence Richards, *Christian Education: Seeking to Become Like Jesus* (Grand Rapids, MI.: Zondervan, 1975), 83.

²²⁷ Alicia Britt Chole, "Purposeful Proximity—Jesus' Model of Mentoring," *Enrichment Journal: A Journal of Pentecostal Ministry* (Spring 2001); available from: https://enrichmentjournal.ag.org/200102/062_proximity.cfm.

²²⁸ 歐格理 (Greg Ogden), 《以關係為導向的門徒訓練——生命的改變從親密的門徒訓練開始》，66。

²²⁹ A. B. Bruce, *The Training of the Twelve* (Grand Rapids, Mich.: Kregel, 1971), 13.

（二）保羅的方法

保羅作為基督的使徒，在新約書信最多的著書者，繼續著使萬民作主門徒的使命。保羅的方法與耶穌的方法略有不同，因為他的處境和耶穌不一樣。主耶穌主要在以色列境內，而保羅卻志在將福音帶到地極；耶穌主要的對象是猶太人，而保羅主要針對的對象是外邦人；耶穌建立的門徒關係是一種生活的關係，而保羅到處建立教會，建立的是一種群體關係。保羅已經在他的處境中開始作神學，神學是對基督信仰的理解，而不只是留在神學的理解和反省中，也當與當下的處境和經驗和行動有機的對話。²³⁰ 雖然在保羅的著作中鮮少提及門徒訓練，但是他卻在用神給他的方法帶領門徒。

有人認為，上帝是門徒訓練的創始者，家庭是門徒訓練的最佳場所，²³¹ 教會作門徒訓練就如同父母養育自己的孩子一樣。保羅在他著作中，門徒訓練是以父母養育兒女的隱喻為記號的（林前 4:15；加 4:19；帖前 2:7, 11），渴望他們長大成熟（林前 3:1；弗 4:13）是他服事的目標。這樣的暗喻實在就是門徒訓練的觀念，長大成熟就是越來越像基督，相反地越來越不像帝國（世界）的樣子。所以保羅說，不要效法這個世界，而要心意更新變化（羅 12:2）。保羅也說，你們要效法我，如同我效法基督（林前 11:1）。「效法基督」這個詞，其意義與福音書中門徒跟從耶穌是相同的意義。²³² 這是透過養育所達成的，就如同巴斯威克夫婦所言：「成功的教養會使兒女們得到像父母一樣的能力。在基督徒的背景裡，得能力的兒女會愛神，

²³⁰ 羅利·格林（Laurie Grenn），《做神學：一同走進處境神學》，陳群英譯，（香港：基督教文藝出版社有限公司，2012），14。

²³¹ 翁彩熏，《教會沒有不增長的理由：怎樣交出信二代？》，（台北：真哪噠出版社，2019），45。

²³² 霍桑和馬挺主編，《21世紀保羅書信辭典（下）》，楊長慧譯，（台北：校園書房出版社，2009），1303-04。

並且愛他們的鄰舍如同愛自己；他們能跨出自己的範疇去幫助別人。」²³³

董家驊將保羅培育門徒的特色歸類為兩種，一就是「關愛」，二則是「榜樣」。²³⁴ 這其實是一個父親的角色，那麼門徒的訓練就如同孩子般成長。歐格里將保羅培育門徒模式分為四個不同的階段，分別是：(1) 嬰兒期；(2) 孩童期；(3) 青少年期；(4) 成人期。²³⁵

表 2-3 保羅使人得能力的養育模式²³⁶

生命階段	生命階段的需要	門徒的角色	保羅的角色
嬰兒期	示範和指導	效法	示範
孩童期	無條件的愛和保護	認同	英雄
青少年期	更多的自由和自我認同形成	勸勉	教練
成人期	彼此互動	參與	同儕

嬰兒期的培育如同保羅與哥林多教會的聖徒們的關係，保羅將自己看作是屬靈的父親，而哥林多教會的聖徒為「蒙慈愛的兒女」(林前四 14-15)。保羅也明言不能將他們當作成熟的人來對待，只能將他們當作嬰孩(林前三 1)。保羅對他們發出的呼籲就是效法自己(林前十一 1)。這裡的效法一詞就是模仿的意思，希臘文是 *mimeomai*，通常都是與另外一個詞 *typos*(擊

²³³ Jack O. Balswick and Judith K. Balswick, *The Family: A Christian Perspective on the Contemporary Home* (Grand Rapids, MI.: Baker, 1991), 105.

²³⁴ 董家驊，《21世紀使命門徒：開啟多元又創新的門徒世代》，171-72。

²³⁵ 歐格里 (Greg Ogden)，《以關係為導向的門徒訓練——生命的改變從親密的門徒訓練開始》，105。

²³⁶ 同上。

打留下的印子)一起使用,指向模型、模式或者是例子。²³⁷ 保羅等於是手把手的做給他們看,糾正他們,使得他們照著他的樣子模仿。

孩童期的培育猶如保羅與帖撒羅尼迦教會的聖徒們的關係。保羅形容自己是一位「存心溫柔,如同一位,如同母親乳養自己的孩子。」(帖前二 7)保羅甚至說不但將福音給他們,甚至自己的性命也願意給他們,因為這些人都是他所疼愛的(帖前二 8)。

面對他所愛的孩子,保羅這樣說:「你們也曉得我們怎樣勸勉你們,安慰你們,囑咐你們各人,好像父親待自己兒女一樣,要叫你們行事對得起那召你們進祂的國,得祂榮耀的神。」(帖前二 11-12)保羅給予他們每個人極大的尊重,他不是以生產線的方式,劃一地訓練出他想要的產品。而是按照他們每個人不同的特質,猶如父親一般以不同的方式幫助,鼓勵、激勵他們成長。²³⁸

青少年期的培育,猶如保羅與提摩太之間的關係。保羅鮮少用責備的口吻與提摩太對話。保羅稱提摩太為他親愛的兒子(提後一 1),保羅不但是鼓勵、幫助他,保羅更是要將使命傳遞給他(提後一 6, 二 2)。保羅鼓勵提摩太與自己同受苦難,作耶穌基督的精兵(提後二 3)。言下之意就是不要躲在人群中逃避使命,而是要站出來面對挑戰。保羅希望提摩太不但將他所承受的使命承接下去,更是將他對基督的忠心和愛也能傳承下去。

成人期的培育猶如腓利門(門一 1)、以巴弗(腓二 25)等人的關係。保羅雖有使徒的權柄,但卻未使用這樣的權柄命令腓利門。因為他相信腓利門夠成熟,故此他以請求的方式,

²³⁷ 歐格理(Greg Ogden),《以關係為導向的門徒訓練——生命的改變從親密的門徒訓練開始》,105。

²³⁸ 同上,111-12。

鼓勵腓利門在主裡完全地接納弟兄阿尼西姆。²³⁹ 保羅介紹以巴弗為與他的弟兄，一起做工，一同當兵（腓二 25）。保羅信任他們，他們的成熟也成為保羅服事的路上有力的助手。保羅不需要指教他們，更不需要手把手做出來給他們模仿，只要放手讓他們做，這些人就知道如何將神的心意活出來。

保羅就像一個屬靈的父親，深知服事的對象被福音化的程度到什麼地步。他責備哥林多化的哥林多聖徒，他規勸猶太教化的加拉太聖徒，他勉勵在軟弱中的提摩太，他提醒知道如何做的腓利門。他對每一個人，每一個群體的培育都是量身訂做的。目的就是要帶領他們在他們的處境中，不被帝國（世界）同化，而是要被福音更新，在他們的處境中活出天國的使命，並且代代相傳。

小結：門徒訓練並非一成不變的課程，這是理性主義導致的教育模式。門徒訓練是一種進入文化，又超越文化的信仰實踐。為此它必須要有榜樣，也需要有同伴。由於身處異文化以及多重文化挑戰下的義大利華人第二代，身份的認同迷失是一個非常明顯的特徵，藉著門徒訓練，在福音的實踐中奠定身份的認同，實為牧養有效的策略之一。

第六節 其他地區青少年事工的經驗

青少年事工或者說是二代基督徒事工，不只是義大利華人教會的挑戰，同時也是每個地區教會的挑戰。但因為文化和處境的不同，呈現的樣貌也不盡相同。本文嘗試從身處異文化處境下的二代事工為範圍，例舉加拿大（華人背景北美處境和文化），美國韓國裔二代（韓國背景北美處境和文化）的例子。從

²³⁹ 歐格理（Greg Ogden），《以關係為導向的門徒訓練——生命的改變從親密的門徒訓練開始》，115-16。

這些地區的分析數據以及牧養經驗中參考，發掘牧養青少年基督徒的經驗，以便更好地應用在義大利華人教會二代事工中。

一、 加拿大華人教會二代事工研究

自 1858 年 3 名中國人以開採黃金為目的來到加拿大定居以來，²⁴⁰ 如今已經發展到 170 多萬人口，佔整個加拿大總人口的 4.7%。²⁴¹ 華人教會也隨之增長，距今在整個加拿大華人教會的數量超過 400 家，有超過 15 萬華人承認自己是福音派基督徒。²⁴²

無論是從移民的時間還是從華人教會發展的規模，都比在義大利等歐洲華人教會發展得更加健全和紮實。即便如此，二代事工依然是加拿大華人教會的最大的挑戰和掙扎。²⁴³ 根據加拿大福音團契 EFC 的調查研究指出，加拿大華人教會的二代半數不經常上教會。²⁴⁴

王建安在《聆聽心聲》(*Listening to the Voices: An exploration of faith journeys of Canadian-born Chinese Christians*) 研究報告中，將加拿大華人教會二代分成兩類，(一) Stay-On「留守」(也就是留在加拿大華人教會)；(二) Drop-Out「退出」(就(離開加拿大華人教會)。「留守」的又可分成兩組，分別為(1)「高度參與」(HE)和(2)「較少歸依」(LA)。「退出」的也有兩種不同的情形，分別為(3)「屬靈上

²⁴⁰ Henry Yu, "Refracting Pacific Canada: Seeing our uncommon past," *BC Studies* 156 (Winter 2007): 5.

²⁴¹ Available from: <https://voiceonline.com/south-asians-7-1-chinese-4-7-blacks-4-3-represent-16-1-of-canadas-total-population/>

²⁴² Enoch Wong, et al., *General Surver of the Chinese Churches in Cnada (2019)*, (Toronto: Canadaian Chinese School of Theology, CCCOWE Canada, 2020) 3.

²⁴³ *Ibid.*, 64.

²⁴⁴ James Penner, et al., *Hemorrhaging Faith: Why and When Canadian Young Adults are Leaving, Staying and Returning to the Church* (Evangelical Fellowship of Canada, 2013), 12.

的沒有和終結」(SND)，也就是沒有失去信仰，只是在屬靈上失去連結，和(4)「不可知論和無神論者」(A&A)。²⁴⁵

王建安透過調查分析得出有八種因素會影響二代到他們的屬靈歸屬：²⁴⁶

(一) 友師經歷 (Mentoring Experience)

二代基督徒如果有一個好的榜樣，亦師亦友，具有權威但又關心他們的人，是對他們的信仰關係和靈命塑造帶來正面持續的影響。同時，對於那些曾經透過這種友師連結較強的青少年來說，任何與友師關係上的瓦解或是突然消失，將會對他們的靈性和信仰帶來致命的打擊，甚至有可能令他們離開信仰群體。

王建安指出，健康的友師關係具備以下幾個特徵：

第一，友師們都很親切、平易近人、甚至經常主動參與。第二，友師們願意耐心地聆聽，也不論斷，反而提供明智的建議。第三，友師們都非常開放和透明，不但展現軟弱的一面，也願意接受 reverse-mentoring「反向指導」。最後，友師們都願意「道成肉身」，在時間、能力和金錢上為下一代作出投資和犧牲。²⁴⁷

(二) 動力真誠的群體 (Vibrant and Authentic Community)

²⁴⁵ Enoch Wong, et al., *Listening to the Voices: An exploration of faith journeys of Canadian-born Chinese Christians* (Toronto: CCCOWE Canada, 2019), 18-22.

²⁴⁶ Enoch Wong (An Abridged Version), 50-69.

²⁴⁷ Ibid., 62-63.

Enoch Wong (2019), 62-70.

除了個別的生命影響，二代基督徒也同時需要一個健康有活力的群體。這樣的群體不但使二代基督徒在屬靈上有歸屬感，同時也使他們信仰路上經歷喜樂和靈命成長、身份的認同、建立和鞏固關係、承擔困苦和傷痛，以及在信仰路途上與同伴互相激勵的地方。但同時，群體生活的負面經歷會導致他們產生強烈的不滿，甚至會離開教會和信仰。

王建安認為，一個充滿動力和真誠的屬靈群體會有三個重要的屬性：

首先，一個真誠的教會在本質上可以反映出互相接納、彼此支持和極高透明度。另外，一個充滿動力的屬靈群體不單能夠使人產生歸屬感，還可以擴大對會眾和新來賓的開放和接納。最後，一個真誠的信仰群體是能夠藉著友誼和聯繫，在會眾之中造成鞏固的關係。²⁴⁸

（三）失效的領導（Dysfunctional Leadership）

由於二代與第一代華人所處的處境和文化不同，許多不太積極參與以及離開華人教會的二代基督徒，都分享了一些讓人反感的教會經驗。他們對於華人教會的印象總是感覺停滯不前、虛偽和權力鬥爭；他們對於領袖的看法也比較持負面的觀點，認為他們傾向戴上面具、虛假的承諾、不夠真實和真誠的實踐；同時不夠民主，也不夠參與社會，對社會的責任缺乏。

249

總而言之，華人教會對於第二代的基督徒的領導並沒有發揮到應該有的特質，甚至是失效的。所以才導致他們消極地參與，甚至是離開華人教會。王建安認為失效的領導力有以下兩

²⁴⁸ Enoch Wong (An Abridged Version), 63-64.

²⁴⁹ Ibid., 64.

個特質：1、階層觀念、權力集中，和將本地出生者視為下群；
2、在異象方面有欠缺或衝突。²⁵⁰

（四）不健康的文化（Unhealthy Culture）

在受訪的二代基督徒中，反應華人教會存在虛弱或不健康的文化。總結來說，教會的健康與否，主要反應在她的神聖的價值觀和屬靈的願景上。當教會沒有活出她所宣認之信仰，變成一個向內勾心鬥角的團體的時候，這樣的教會文化是二代無法接受的。

王建安指出，不健康教會文化有四個指標：1、政治遊戲；
2、不相關的教導；3、假仁假義；4、衝突。²⁵¹

（五）生命期交接（Life Transition）

離開教會和基督信仰的二代承認，在他們人生不同階段的轉變成為他們信仰旅程中一個非常明顯並且有突出影響，以及主要的變數。尤其是高中到大學，以及從大學到職場這些令其模稜兩可的階段。

他們開始對信仰和生活產生許多的疑惑，在面對壓力與轉變的過程中，慢慢將教會生活以及教會地位放在了次要位置。而且在這一階段也未受到教會的有效的牧養和幫助，對信仰的對象以及信仰的群體也開始諸多的質疑和反感。導致他們最終離開了教會，放棄了信仰。²⁵²

（六）戀愛的困惑（Conundrum of Romance）

戀愛對青少年來說是一個非常重要的挑戰，華人教會對於婚戀的教導根植於福音派教義和中國文化。雖然大部份留守的

²⁵⁰ Enoch Wong (An Abridged Version), 65.

²⁵¹ Ibid., 66.

²⁵² Ibid.

二代持守華人教會有關婚姻和性的教導，但由於流行文化以及媒體大眾的主流文化等因素的影響，導致在北美成長的華人二代基督徒受到極大的挑戰。他們中間有些人會感覺到壓抑和束縛，這也是導致他們離開華人教會的其中一個原因。

(七) 對神的概念 (The idea of God)

在基督徒家庭長大的二代，從小受基督信仰的教導。從某個角度來說，這對他們來說，教會所教導的屬於傳統守舊的代表。而這些年輕人在學校受到了世俗主義、多元主義，以及後現代反傳統主義的影響，勢必會與基督信仰產生強烈的衝突。對神的理解相信也會出現嚴重的挑戰。很多離開華人教會的二代普遍都認為，信仰和科學是一場零和博弈，非此即彼，無法同時接受彼此；華人教會對與信仰的質疑以及科學的挑戰回應非常不足，或者不一致。²⁵³為此，很多第二代在其他地方尋找答案，這也為他們離開華人教會埋下了伏筆。

(八) 性和性取向 (Sexuality and Sexual Orientation)

性是青少年在成長過程中不可避免的挑戰，年輕的基督徒常常覺得，教會在處理性的議題上太過簡化，沒有與時並進。尤其是華人教會，觀念相對保守，對於任何神聖框架外的活動都會予以譴責和排斥，如同性戀的議題。華人教會基本上談性色變，是一種禁忌的議題，家庭也比較避諱談這類話題。對於這些在世俗文化下成長的二代來說，常常是一種的壓力和被排斥的感受。為此，他們會在其他地方尋找答案和認同。²⁵⁴

除了以上八種主要因素以外，還有兩種因素也是不能忽略，就是特殊的營會以及父母的影響，對於二代基督徒的留守與否產生非常重要的影響。

²⁵³ Enoch Wong, (An Abridged Version), 68.

²⁵⁴ Ibid., 69.

總而言之，除了文化處境的原因，二代華人基督徒離開教會或遠離信仰，與他們所處的家庭和其自身有著非常重要的關係，教會在牧養他們的策略上也存在非常重大的危機。

表 2-4 影響二代宗教決定的綜覽²⁵⁵

重要主題	HE	LA	SND	A&A
師友經歷	非常主動，正面和健康（決定因素）	有但少有注意到	正面但不一定	負面而有敵意
動力真誠教會	明確地有良好地歸屬感（決定因素）	不健康和欸邊緣化	不存在聯繫；不足夠的支持	實質上沒有
領導	正面但不明顯	太多階級有沒有功效；沒有明確但異象和相關的教導（決定因素）	預備不足；失去興趣和政治化	不能勝任
文化	支持但不明顯	非常不健康，許多衝突，政治化，假冒偽善和「小圈子」（決定因素）	不支持有批判性	倒退和遠離
生命期交接	得到 CCIC 但支持	CCIC 不會參與	在生命不同但階段中迷失過渡；不聯繫教會（決定因素）	較少留意並在大學但科學爭論上失去了過渡
戀愛但困擾	不明確	破碎關係但經驗但得到 CCIC 但幫助	與信仰群體折斷和斷絕關係（決定因素）	沒有是個因素
複雜智能	沒有	不明顯	沒有	信仰與科學是一個零和博弈（決定因素）
性與性取向	沒有相關教導	沒有相關教導	沒有相關教導	教學是對立的，也是一個消除信仰的新原（決定因素）

²⁵⁵ Enoch Wong (An Abridged Version) ,70.

特別聚會 經歷神	在聚會和短宣 中經歷到	有經歷並且頗 積極參與短宣	在聚會和短宣 中經歷參差	幾乎沒有
家長的影響	由弱到稍為 強，但不是決 定因素	弱到負面	弱到負面	弱到負面

二、北美韓裔二代事工的研究和經驗

自 1965 年美國的韓國移民急劇增加以來，²⁵⁶ 韓國移民為主的教會已經在美國已經超過 3500 家。²⁵⁷ 韓國移民在美國超過 100 萬人，據芝加哥一項社會學研究顯示，韓國移民中 75% 定期參加教會，²⁵⁸ 可見基督徒的比例非常高。1990 年的人口普查中顯示，在美國出生的韓國裔移民佔韓國裔總人口的 28%。²⁵⁹

（一）二代逃離教會的主要原因；

有關於美國韓國裔二代離開教會的原因很多也很複雜，但是主要的原因基本上學者們的意見都是相似的。雖然上世紀 60 年代移民美國的韓國人基本上屬於知識分子，他們來美國是為了追求現代性；²⁶⁰ 同時他們也是傳統韓國文化的維護者，而教會成為其中最典型的範例。甚至有人認為教會是「韓國移民社區中，韓國文化習俗的主要保護者。」²⁶¹ Sharon Kim 認為：

²⁵⁶ Robert E. Buswell Jr. and Timothy S. Lee, *Christianity in Korea* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005), 116.

²⁵⁷ Kwang Chung Kim and Shin Kim, "Korean Immigrant Churches in the United States," *Yearbook of American and Canadian Churches*, ed. Kenneth Bedell (Nashville, TN: Abingdon Press, 1995), 6-9.

²⁵⁸ Won Moo Hurh and Kwang Chung Kim, "Religious Participation of Korean Immigrants in the United States," *Journal for the Scientific Study of Religion* 29 (1990): 19-34.

²⁵⁹ Kwang Chung Kim, R. Stephen Warne and Ho-Youn Kwon, "Korean American Religion in International Perspective," in *Korean Americans and their Religions: Pilgrims and Missionaries from a Different Shore*, eds., Ho-Youn Kwon, Kwang Chung Kim and R. Steven Warner (University Park, PA.: University of Pennsylvania Press, 2001), 11.

²⁶⁰ Nancy Abelmann and John Lie, *Blue Dreams: Korean Americans and the Los Angeles Riots* (Boston: Harvard University Press, 1995), 49-84.

²⁶¹ Christian Kim, *Korean-American Experience in the United States*:

因為韓國移民將自己視為美國主流社會的局外人，所以教會在滿足他們對於包容性、價值觀、社會地位、尊重和權力的需求方面發揮了重要的作用……對大多數韓國移民來說，教會不僅是一個宗教組織，也是建立他們身份和自我價值的主要舞台。²⁶²

越是這樣，第一代的在美的韓國人就會越顯保守、固執。教會生活讓他們尋找到自我的價值、自身的定位，甚至是在社會沒有得到的權力。²⁶³ 這對在美國出生的韓裔第二代，受到美國當地文化以及後現代文化雙重熏陶和影響下的新一代，勢必帶來強烈的文化衝突。學者們普遍認為這也是構成在美國的韓國教會，第一代和第二代的主要衝突所在。韓國文化深受儒家思想的影響，有明顯的等級制度。女性對男性，晚輩對長輩，以及對領袖的尊敬深受儒家有關「孝」的觀念影響，可以以根深蒂固來形容。²⁶⁴ 第二代對於第一代的反抗，很有可能就被冠以不孝、不敬。正如 Peter T. Cha 所說的：「很多韓國移民的教會，試圖將他們的年輕人拉向更為傳統的價值觀中去，將包裝好的價值觀文化強加給第二代。」²⁶⁵ 這樣的話，勢必帶來二代的不適和不滿，²⁶⁶ 許多第二代的教會領袖對於第一代過於專制和「強硬的領導方式」感到憤怒。²⁶⁷ 另外，有關於權力和尊

Initial Thoughts (Philadelphia: Hermit Kingdom Press, 2004), 30.

²⁶² Sharon Kim, *A Faith of Our Own: Second-Generation Spirituality in Korean American Churches* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2010), 27.

²⁶³ Peter T. O'Brien, *The Pillar New Testament Commentary: The Letter to the Ephesians* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 212.

²⁶⁴ Peter T. Cha, "Developing a healthy second-generation Korean American ministry in the postmodern world: A case study," *American Baptist quarterly* 21 (2002): 353-4.

²⁶⁵ Peter T. Cha, "Developing," 352.

²⁶⁶ Nancy Sugikawa and Steve Wong, "Grace-filled Households," in *Growing Asian American Churches: Ministry Insights from Groundbreaking Congregations*, eds. Peter Cha, S. Steve Kang and Helen Lee (Downers Grove, IL: IVP Books, 2006), 32.

²⁶⁷ Sharon Kim, *A Faith*, 32.

重長輩的文化規範，是否讓他們得到和第一代的領袖平等的對待，他們表示非常質疑。²⁶⁸ 為此，逃離父母所在的教會也成為了不可避免的現象。

第二代的韓裔和上一代之所以會產生那麼大的張力，除了文化差異之外，還有就是他們的經歷不同。上一代人，基本上都經歷 20 世紀戰爭以及戰爭所帶來的貧窮生活，為此他們對信仰的熱忱，以及來之不易的幸福生活是非常執著，與二代不同。因為經歷不同，自然觀點也就不同，價值觀也顯得不同，在信仰的表達上，著重點也不同。在經歷過困苦歲月的那代人，尤其是離開韓國移民美國的第一代，帶著強烈的身份認同的訴求開始新的生活。²⁶⁹ 其實二代也在尋找身份的認同，只是和第一代不同的是，第二代在自己的歷史和未來的夾縫中尋找認同，他們期待「為自己的過去感到驕傲，同時也為自己的未來感到驕傲。」²⁷⁰ 換句話說，他們承認自己是一個韓國人，但同時他們更渴望融入美國的社會，成為真正意義上的美國人。就如 Sang Hyun Lee 總結說：「亞裔美國人被困在中間性的荒野中，需要一個結構來回歸。」²⁷¹ 他更是以「朝聖」來形容韓裔的第二代，尤其是基督徒。²⁷² 根據研究，離開韓國教會的二代，並不是每一個都放棄了信仰，而是他們似乎在尋找能夠滿足他們的精神、種族和社會情感需求的教會。²⁷³ 他們並沒有一

²⁶⁸ Sharon Kim, *A Faith*, 35.

²⁶⁹ Simon C. Kim, *Memory and Honor: Cultural and Generational Ministry with Korean American Communities* (Collegeville: Liturgical Press, 2013), 50.

²⁷⁰ Simon C. Kim, 55.

²⁷¹ Sang Hyun Lee, "Pilgrimage and Home in the Wilderness of Marginality: Symbols and Context in Asian American Theology," in *Korean Americans and Their Religions*, eds. Ho-Youn Kwon, Kwang Chung Kim and R. Stephen Warner (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2001), 60.

²⁷² Lee, "Pilgrimage," 61.

²⁷³ Daniel Jaewook Lee, "From Silent Exodus to the Fellowship Hall: The Ecclesial and Ethnic Identities of Second-Generation Korean Americans in Oregon," D.M. dissertation, The Divinity School of Duke University, 2021, 48.

窩蜂地加入美國主流教會，而是在一個自我建構式的第三空間、信仰空間，²⁷⁴ 這也是一種身份認同的追尋。

第一代的韓裔基督徒，他們是在教會中尋找自我的認同。而二代的韓裔基督徒也渴望在第一代的基督徒中尋找身份的認同，渴望他們能被接受、認同，而且有足夠的空間去表達他們的信仰實踐。

（二）二代牧養的策略

許多第二代事工的研究發現，大多數亞洲移民教會明顯經歷幾個階段：1、開始階段：同屬一個教會，二代開始英語的聚會，第二代年輕人由第一代教會提供財政支持和監督；二代在資源上非常依賴第一代教會；2、中間階段：隨著第二代事工的成長，它開始發展自己的身份和願景，在財政和組織上逐漸脫離第一代教會；3、最後階段：隨著二代在財政上取得自主權，選擇在第一代會眾之外，開拓成立獨立的教會；第一代開始關心下一批二代年輕人，週而復始。²⁷⁵

Robert Goette 則認為美國韓裔教會從第一代轉型成二代的教會，需要有六個階段：²⁷⁶

（1）第一階段的轉型：由於到多數成員工作時間長，服事人員會比較少，照顧孩子和他們的學習成為他們的需要。再加上這個階段的孩子，韓語依然是他們共同的母語，因此兩代人之間會比較少的誤會和衝突。（2）第二階段：由於缺乏有效的跨文化裝備的支持和鼓勵，二代事工的義工和領袖離職率和倦

²⁷⁴ Sharon Kim, *A Faith*, 47.

²⁷⁵ Peter Cha, Paul Kim and Dihan Lee, "Multigenerational Households," in *Growing Healthy Asian American Churches: Ministry Insights from Groundbreaking Congregations*, eds. Peter Cha, S. Steve Kang and Helen Lee (Downers Grove, IL: IVP Books, 2006), 151.

²⁷⁶ Robert Goette, "The Transformation of a First-Generation Church into a Bilingual Second-Generation Church," in *Korean Americans and Their Religions: Pilgrims and Missionaries from a Different Shore*, eds. Ho-Youn Kwon, Kwang Chung Kim and R. Stephen Warner (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2001), 125-35.

怠感明顯增高。(3) 第三階段：韓裔教會遇到建立青少年事工的挑戰，這個階段通常教會會聘任年輕的牧者，來帶領二代認識耶穌基督。(4) 第四階段：建立英語部，這個階段並沒有認真考慮願景、價值和缺點。(5) 第五階段：建立講英文的教會或者二代為主的教會，隨著英語教會的規模和財務資產增加，兩代之間的矛盾必然增加。(6) 第六階段：移民的教會轉變成以英語為主，韓語為輔的教會。

不論是哪一種看法，我們明顯看到美國韓裔教會真正遇見兩代關係危機的，就是在成立英語崇拜之後。隨著英語崇拜的發展導致在異象願景、敬拜的方式、權柄的歸屬、未來的發展等方面產生不可逆轉的分歧和矛盾，而漸行漸遠。

為了改善二代「無聲出走」，在研究北美的韓裔教會的學者們提出了諸多的策略，有兩種不同的模式：

1、共存模式

所謂的共存模式就是在第一代的移民所建立的教會中，為二代另設英語崇拜，和平共處。強調這一策略的教會堅信，教會是基督的身體，不是某一種人的聚集，而是隨著新的成員不斷地加入，而變得更有生命力。正如 Newbigin 所言：

換句話說，教會並非是由一系列的、迷散的、人的活動組合而成，即便這些活動都是對聖道與聖餐中神聖超然作為的一種回應。教會是基督的生命以一個身體的方式在人類中的延續。這個身體會因著新成員的加入而增長，但其本質上卻是延續的、不可分割的。²⁷⁷

²⁷⁷ Lesslie Newbigin, *The Household of God: Lectures on the Nature of the Church* (London: SCM Press Ltd, 1953), 77.

Newbigin 認為如果教會想要在世界完成其真正的使命，合一是最重要的，教會不能冒分裂的風險，否則是和上帝的合一性對立。²⁷⁸

要維繫教會的兩代之間的合一，不是單方面的努力，而是雙方的捨己，第一代基督徒必須放下手中的權力和文化的堅持，第二代必須在主裡尊敬長輩，謙卑地服事他們、配搭他們。然而，這樣的範例並不是很多。

Peter Cha 在其文章提到曾經考察美國中西部一間韓裔美國第一長老會，是少有的典型成功的案例：²⁷⁹ 該教會有 25 年的歷史，屬於美國長老會，有 400 名講韓語的會友，200 名兒童。在過去的幾年內，第二代參與人數大大增加，從原來的 30 人到 300 人。他們的經驗又是如何呢？

首先，他們堅信身處後現代的年輕人，渴望有一個讓人感到安全、享受的親密關係，體驗到被接納的群體生活。為此，第一長老會的領袖們努力在講英語的會眾中，創造一種家庭版的氛圍。第一代的人給予第二代不是批評、排斥和懷疑，而是歡迎、接納和鼓勵。²⁸⁰

因為擁擠，第一代的領袖甚至考慮讓英語堂獨立，但二代基督徒不願意離開。主要原因就是覺得這樣會拆散了獨特、跨代、跨文化的，神的大家庭。²⁸¹

除了鼓勵和接納的氛圍，第一長老會的領袖們在權柄上放棄「霸權」，採取「共治」。不是為了轄管，而是為了成全。

教會的主任牧師金牧師（也是教會的創會牧師），非常清楚地提出了第一長老會的未來願景，即第二代會眾將逐漸成為教會的主要會眾。在實施這一願景的過程中，金牧師已經邀請

²⁷⁸ Lesslie Newbigin, 113.

²⁷⁹ Peter T. Cha, "Developing," 351-2.

²⁸⁰ Ibid., 352-3.

²⁸¹ Ibid., 353.

年輕的副牧師，即英文堂的李牧師，在英文堂建立自己的長老會後，立即擔任聯合牧師。金牧師公開肯定了李牧師的恩賜和有效的領導，李牧師是一個三十出頭的 1.5 代的牧師。這樣一個對未來的願景，正在賦予第二代領導人權力，讓他們進入教會的領導角色。事實上，教會正開始計劃一個 1000 萬美元的建築項目，而第二代領導人正在負責。在這個教會裡，今天的年輕人是明天的領導者這一概念，不僅僅是說說而已；他們正在具體地採取步驟來實現這一現實。²⁸²

另外，第一長老會有積極健康的兩性平等關係。韓語堂已經有一位全職的女副牧師，英語堂也計劃邀請一位女副牧師。在會友領導結構中，大約一半的執事會和其他會友領導是女性，她們感到受到牧師和其他教友領導的肯定。²⁸³

還有，第一長老會發展了一種牧師與牧師之間健康的關係。這種關係與其說是等級制度，不如說是以相互合作為特徵。牧師之間並非競爭關係，而是合一的彼此配搭。

李牧師是「裝備牧師」，負責訓練牧師以及平信徒領袖。教會的牧者並不以鐵腕政策來領導會眾，而是鼓勵他們，訓練他們進入服事的工場。²⁸⁴

最後，第一長老會從一開始就大力參與社區事工。在過去的二十年裡，教會為韓國老人提供了完善的每周事工，並為韓國移民社區的第二代兒童提供韓國學校。第二代會眾也繼承了這種社區服務的精神。然而，他們所要服務的社區不再僅僅是韓國移民社區。教會參與了十多個社區項目，從在無家可歸者收容所服務、輔導貧困兒童、幫助難民家庭安置，到派醫療隊到海外。在他們的崇拜中，他們定期介紹某些人群的需求，以提高人們的認識並招募更多的工人。²⁸⁵

²⁸² Peter T. Cha, "Developing," 354.

²⁸³ Ibid.

²⁸⁴ Ibid., 355.

²⁸⁵ Ibid.

第一長老會給我們一個很大提醒，就是教會領袖必須要有寬廣的心胸，讓第二代回到基督裡，回到基督要他們的樣式中，而不是成為第一代的翻版；不是要第二代服務第一代，而是遵循基督的原則，大的服事小的，成全他們、訓練他們，最後交棒給他們。第一代的榜樣、生命的傳承，也影響下一代，如此才會出現二代不捨得離開的美景。

2、獨立模式

所謂獨立的模式，就是二代基督徒離開原來的韓裔教會，獨立開拓以二代為主的教會。畢竟，如第一長老會的個案不多，不是每一個教會的領袖都具有福音的眼光。深受韓國文化影響的第一代移民基督徒，依然不能擺脫民族主義的束縛。為此，第二種模式——獨立模式更加普遍。

獨立模式並非每個教會都能進行地順利，甚至有些在非常不愉快的氛圍下，強行分開。根據研究 60% 的二代韓裔基督徒，經歷過教會的分裂。²⁸⁶

合一並非統一，合一也並非一成不變地聚在一起。分開也不等於分裂，合適的時候，針對不同的異象開拓不同的教會，與上帝的合一性並非衝突和對立。如果能得到第一代的祝福和差遣，以異象開拓為導向而獨立開拓，實在是理想的模式。

Henry H. Kim 和 Ralph E. Pyle 通過觀察參加密歇根州安阿伯市燈塔社區基督教改革宗教會（The Lighthouse Community Christian Reformed Church, LCCRC）的成員來研究這個模式。²⁸⁷

²⁸⁶ Sharon Kim, *A Faith*, 28.

²⁸⁷ Henry H. Kim and Ralph E. Pyle, “An Exception to the Exception: Second-Generation Korean American Church Participation,” *Social Compass* 51 (2004): 324.

燈塔教會的前身，是 1990 年成立的安阿伯韓國長老會的英語事工。1996 年 12 月，英語事工的領袖開始討論成立獨立教會的可能性，並在 2000 年 1 月向母會呈交獨立開拓的意願。他們認為，韓裔美國人的教會正在以驚人的速度失去他們的年輕人，因為年輕人不認為他們父母的教會是一個他們可以發揮關鍵作用的地方。²⁸⁸ 但是，強硬的態度會帶來分裂，這樣的傷痕也恐怕對二代的教會發展不利。為此，二代的牧者和第一代的領袖們做了非常有效的溝通，他們的異象得到第一代領袖的支持。

燈塔教會的經驗給我們幾個重要的提醒：

(1) 彼此尊重，互相謙讓

當二代事工發展越來越好的時候，資源也越來多。通常導致分裂的主要原因是利用教會提高自己的地位，以及在教會中進行地位的比較。²⁸⁹ 當英文堂（第二代的崇拜）擁有比第一代更多的預算（支出和收入），更多的人力和資源時，而二代領袖卻非常尊重第一代。這也是他們能夠留在同一大樓的原因，直到年輕一代得到第一代人的祝福（許可），接管所有大樓的運作或在其他地方建立自己的設施。雖然英文堂的成員幾乎支付了 80% 的抵押貸款，在他們使用同一個崇拜廳的前提下，願意改變崇拜時間，讓第一代韓語堂有優先選擇權。此外，當第一代會眾和第二代會眾在午餐時間發生衝突時，英語堂的成員會在主日學的房間裡吃飯，將餐廳讓給長輩們使用。²⁹⁰

²⁸⁸ Henry H. Kim and Ralph E. Pyle, "An Exception," 324.

²⁸⁹ P. G. Min, "The Structure and Social Functions of Korean Immigrant Churches in the United States," *International Migration Review* 26 (1992): 1370-94.

²⁹⁰ Henry H. Kim and Ralph E. Pyle, "An Exception," 325.

他們不是在分開的時候建立好的關係，而是在發展中就開始遵循聖經的原則，謙卑服事、彼此謙讓。第一代給予二代足夠的空間發展，第二代給予第一代極大的尊榮。

（2）多元社會，包容接納

燈塔教會的會眾大多是韓裔第二代，但是在他們的社區不只是只有韓國人。他們不願被稱為「韓國人」，更樂意認同自己為「韓裔美國人」。同樣的，他們也不會排斥其他族裔的人，都將視他們為不同族裔的「美國人」。²⁹¹

他們特意在教會生活中淡化韓國文化，因為韓國文化是一個比較封閉的文化，排他性也很強；通常二代或者其他族裔的人進來會非常不適。當他們不再強調韓國人，而強調在基督裡的人，這樣的包容性就大大增加，因為在基督裡就不再分彼此。因此吸引二代委身其中，甚至在他們中間 15%是華人的二代。²⁹² 相反地，雖然他們來自不同的族裔，但卻有著共同的人生遭遇和經歷，更像是一個彼此認同，有共同話題的族群。當二代教會向社區開放自己的時候，自然也成為了其他族裔二代想要歸屬的屬靈群體。

（3）強調信仰的內化和實踐

韓國教會以晨更禱告聞名，他們的敬虔操練非常的嚴格。然而對於在美國的第二代韓裔來說，上一代的敬虔操練是一種不可能完成的任務。然而他們依然在盡他們所能活出敬虔的生活。

²⁹¹ Henry H. Kim and Ralph E. Pyle, "An Exception," 326-8.

²⁹² Ibid., 327.

超過三分之二的受訪者確認信仰已經個人化，超過 90%的受訪者確信透過耶穌基督與上帝建立關係。超過一半的人至少每隔一天讀一次聖經，絕大多數人說只會嫁給另一個基督徒。²⁹³

不要以為二代基督徒只在乎活動、聯誼，他們也在乎尋找真理，只是進路、方法不同而已。就如 Sharon Kim 所言：

通過與第二代美籍韓裔的交談，我發現信仰和靈性問題是非常重要的，甚至是參加教會的核心動機。²⁹⁴

二代的教會不放棄在真理部份的教導，繼續引導帶領二代的基督徒在信仰的委身，活出認真的信仰生活，才能更好地發展二代的教會。

雖然以上的案例不能完全代表美國韓裔二代教會，但是也足夠給予我們提醒。尤其是給義大利華人教會二代事工，一個非常好的借鑒和提醒。

小結：無論是北美的華人教會經驗還是北美韓裔教會的二代事工經驗，筆者都發現無論是因文化、語言、信仰呈現、以及社會關懷等方面，兩代人之間存在張力和衝突的必然性。要跨越兩代之間的障礙，成功的個案顯示，責任並非在第二代，相反地第一代的基督徒尤其是第一代的教會領袖，有著舉足輕重的作用。二代牧養不應當以將第二代留在教會為目標，而是訓練他們承接使命，完成異象為目標。假如第一代的教會領袖繼續封閉在自己的文化裡拒絕與異文化的第二代有溝通、理解和成全，兩代的分裂似乎是必然的。只有第一代的基督徒領袖願意謙卑聆聽、尋求突破、成全鼓勵第二代起來承擔使命，不但將使命傳遞給他們，更是將權柄傳遞給他們，才會贏得第二

²⁹³ Henry H. Kim and Ralph E. Pyle, "An Exception," 329-30.

²⁹⁴ Sharon Kim, *A Faith*, 75.

代基督徒的尊重，也帶來教會在使命上、制度改革上、文化更新上帶來新的突破和發展。

第三章 研究方法與步驟

本論文主要探討研究的，是有關義大利華人第二代基督徒的牧養策略。內容主要有關於在義大利出生或者義大利成長的華人基督徒第二代，不願留在華人教會的原因，以及如何訓練他們成為委身教會的門徒的神學實踐，是屬於人文社會科學研究的範疇。而在人文社會科學的研究方法中，主要分為量化研究和質性研究。量化的研究是將世界作為一個有秩序、有法則，並且極其穩定的「事實」來看待。如果是這樣，「事實」就可以完全被人認知，也能透過資料被正確的地測量。質性研究是將現實的世界看為非常複雜的「現象」，無法用單一的因素和變項解釋清楚，而且這些「現象」是仍在不斷變動中的動態事實，由多層面的意義和想法所組成。²⁹⁵ 為此本文將採取質性研究的方法。

第一節 研究方法

美國 John W. Creswell 教授認為，一個研究者決定採用哪一種的研究方法，主要有三個重要的考量：第一，研究的論題。如果研究的論題是要尋求影響結果的原因、干預的作用，或明白最佳的預測結果，那應該是需要採取量化研究的方法；如果研究論題是要更多瞭解一種現象或者一種觀念，而至今有沒有太多的相關的研究和探討的內容，你們就比較適合用質性研究的方法。第二，個人的經驗。如果論文的作者或研究人員有統計學的學習背景，選擇量化研究方法是非常合適的。但是如果不是這樣，反而是以文字表達為優勢，那麼質性研究就更適合他了。第三，讀者的假設。這篇論文到底是給誰看的？他們是

²⁹⁵ 簡春安、鄒平儀，《社會工作研究法》（臺北：巨流，2001），125-6。

比較適合哪種方法來閱讀？這也將成為研究者決定研究的方法考量因素之一。²⁹⁶

按照 Creswell 的建議，本文採用質性研究的原因如下：

一、質性研究有三項主要的內涵：

- (一) 資料，可從訪談、觀察、文件、記錄和影片等。
- (二) 用來詮釋和組織資料的程序，包括概念化和縮減資料，依據其屬性和面向來推衍類別，並藉一系列的前提陳述來關連類別。這個概念化、還原、推衍、連結等程序，稱為「編碼」(coding)。分析歷程的其他程序，還包括非統計抽樣、撰寫備註和繪製圖表。
- (三) 書面和口頭報告，通常是以科學期刊論文、演講、研討會或書籍的方式來呈現。²⁹⁷

表 3-1 量化研究與質性研究的比較²⁹⁸

特徵	量化研究	質性研究
目的	測量客觀的事實	建構社會實相、文化意義
焦點	在變項	在互動的過程、事件
關鍵	信度 (Reliability)	貨真價實
價值	中立	無所不在

²⁹⁶ John W. Creswell, *Research Design: Qualitative: Qualitative Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, 2d ed.(Thousand Oaks, CA: Sage Publication,2003), 21-23.

²⁹⁷ Strauss, Anselm and Juliet Corbin 合著，《質性研究入門：紮根理論研究方法》，吳芝儀等譯，(嘉義：濤石文化，2001)，18。

²⁹⁸ John W. Creswell, 27.

情境	不受情境脈絡影響	受情境限制
採樣	多個個案、受試者	少數個案、受試者
分析	統計分析	主題分析
研究者	保持中立	置身其中

本文研究的重點並非對於一種事實的原因的研究，而是在義大利華人教會群體第二代流失這樣現象的研究。這樣的現象背後有許多複雜的原因，根本不能以量化資料來得出結論。它屬於 Neuman 所說的「描述性研究」(*descriptive research*)，針對特定的情景、社會背景或關係的細節，提出詳細的、描述性的探索，研究的焦點集中在「這是如何發生的？」，「誰牽涉在內？」。²⁹⁹ Creswell 所說的「現象研究」技術層面 (*phenomenological research*) 也非常適合本文所研究的方法，旨在探索人在實際經驗中的本質。³⁰⁰ 也就是說，針對實際生活中的經驗中的個別觀念和現象進行研究，透過描述被研究者的共同經歷，嘗試將這些共同的經歷推論成為一個可以普遍適用的原則，³⁰¹ 作為結論。

二、質性研究更能發現及探討受訪者內心的價值觀、感受及經驗。本文的研究是針對第二代信徒信仰上的問題，是關乎生命等議題。所以，質性研究的方式更為合適。

三、本文研究是著眼於相關性和實用性的探索。而且本文的讀者也是以教牧和信徒為主，因此更適合用質性研究。

²⁹⁹ Lawrence Neuman, 《社會研究方法——質話語量化的取向》，朱柔若譯，(臺北：楊志文化，2000)，40。

³⁰⁰ John W. Creswell, Cheryl N. Poth, *Qualitative Inquiry and Research Design*, (Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc, 1994), 14-15.

³⁰¹ *Ibid.*, 57-58.

第二節 研究對象

本論文研究的對象是根據文獻探討有關青少年界定，義大利華人教會十三到二十九歲之間的二代基督徒。但由於這個研究對象年齡跨越較大，因此缺乏一定的聚焦性。為了使本研究更具有代表性，本文將研究對象的年齡定位十八到二十五歲青年人。這個階段的第二代華人基督徒，一方面是離開華人教會的主要群體，另外一方面對於文化信仰的理解和回應也趨於成熟，因此對本文的研究更有代表性。

由於在這個年齡階段的華人基督徒也存在不少的差異，因此按照他們的特點，分為兩組，分別為繼續留在華人教會的二代基督徒，和離開華人教會的二代基督徒；留在華人教會的這一組，又可以分為參加華語崇拜，和參加義大利語崇拜或者義大利語團契兩組；離開華人教會的也可以分為留在義大利人教會崇拜，和完全不去教會的兩組。

第三節 研究方法

本論文將採取「訪談」作為彙集資料和研究的主要方法。所謂的訪談，是一種人與人之間的相互溝通，藉著這種交互的作用，訪問者（Interviewer）可得到所需要的資料、透過訪問之過程，可以知道他人的觀念、信仰、意見之看法。訪談的方法是具多元性質的，首先訪談的物件是多元的，可以是一個人或一個小組；其次訪談的方式也可以透過直接的面談，或者透過電郵、電話或視訊等；訪談的問題也是可以設計為固定的或者靈活調整的。³⁰² Michael Quinn Patton 認為，訪談是為了得到直接觀察所無法得到的資料，包括了個人心中的想法和用

³⁰² John W. Creswell, Cheryl N. Poth, *Qualitative Inquiry and Research Design*, 130.

意。而這些資料是不能透過「看」，而是透過「問」才能取得，訪談就是讓研究者進入他人觀點的門路。³⁰³

一、訪談的形式

訪談的形式一般分為三種：第一種是「結構式訪談」(structured interviews)，是指按照研究者預先設計好的題目及順序進行訪談；第二種是「非結構式訪談」(unstructured interviews)是指研究者不預設固定的問題，完全透過現場的觀察，按照當時的需要與情境進行訪談；第三種就是「半結構式訪談」(semi-structured interviews)，是指同時採取前面兩者的方式，既有預先設計好的問題和次序，但卻在訪談過程中靈活處理，按照需要加以調整和刪減。³⁰⁴

表 3-2 訪談形式：連續性模式³⁰⁵

結構式訪談	非結構式訪談	半結構式訪談
標準式訪談	深入訪談	深入訪談
調查式訪談	臨床面談	調查式訪談
臨床歷史記錄	口述生平歷史訪談	群體訪談

根據以上三種的訪談形式，本文所研究的形式主要採取「半結構式訪談」(semi-structured interviews)，一方面保留了預先設計問題的確切性，另外也保持對於問題處理的靈活性，非常適合本文研究的課題。

³⁰³ Michael Quinn Patton, *Qualitative Evaluation And Research Methods*, 2d ed. (Newbury Park, CA: Sage Publications, 1990), 278.

³⁰⁴ Tim Sensing, "Qualitative Research: A Multi-Methods Approach to Projects" D.Min. Theses (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2011), 106-7.

³⁰⁵ V. Minichiello, R. Aroni, E. Timewell and L. Alexander, *In-depth Interviewing*, 2d ed. (South Melbourne: Longman, 1995), 62.

二、訪談的問題設計：

- (一) 你是否與父母參加同一間華人教會？你在這間教會會出席哪些聚會？
- (二) 如果你與父母不在同一間教會，是否有參加其他的教會？如果不怎麼去教會，是什麼原因讓你離開教會？
- (三) 目前與父母在同一間教會並且在同一個華語崇拜的：
 - 1、你在與父母一起主日崇拜時，聚會的哪些形式和內容，對你來說不是很喜歡的？為什麼？你是如何解決的？
 - 2、你在與父母一起主日崇拜時，華語對你來說有沒有構成理解困難？如果是，你是如何解決這困難的？如果換成義大利文進行，你會不會覺得更適應？
- (四) 與父母同在一間教會，但不在一起主日崇拜，參加華語青年團契或者義大利語團契聚會（崇拜）者：
 - 1、你有參加華語青年團契或義大利語團契的聚會嗎？如果有，你覺得除了年齡、語言以外，和成人的主日崇拜有什麼不同？
 - 2、你喜歡你現在所在的青年華語或義大利語聚會嗎？你喜歡與不喜歡的原因是什麼？你覺得有那些的需要改善的？
- (五) 你參加過教會的夏令營？
 - 1、如果有參加，你覺得夏令營對你的信仰有什麼影響？你覺得夏令營吸引你的原因是什麼？
 - 2、如果沒有，是什麼原因你不能參加呢？假如再邀請你，你會參加嗎？為什麼？

(六) 你知道什麼是門徒訓練嗎？你是否參加接受過訓練？

- 1、如果你參加過，你覺得門徒訓練對你的信仰、參與教會崇拜以及教會的服事有什麼幫助？
- 2、如果沒有參加，假如教會開展門徒訓練，你會參加嗎？為什麼？

(七) 你的教會有沒有專門牧養你們的牧者？

- 1、如果有牧者，你覺得牧者對你的信仰生活有哪些影響？假如可以選擇，你會選有牧者的教會，還是沒有牧者的教會？為什麼？
- 2、如果沒有牧者，你希望有嗎？為什麼？

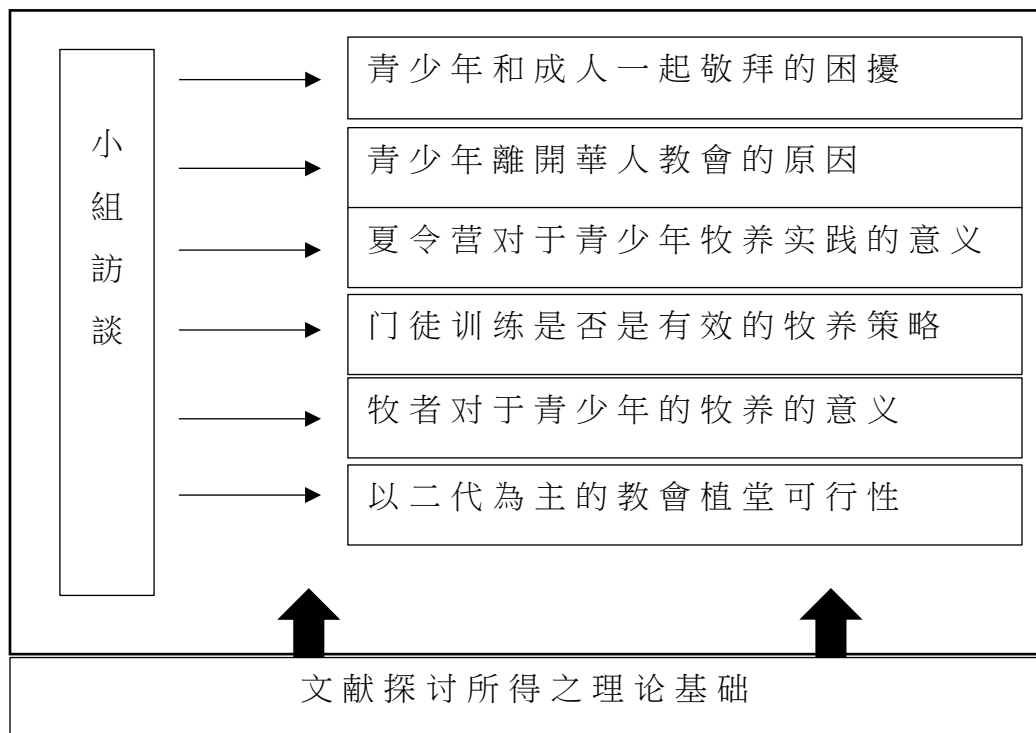
(八) 如果現在成立一個基督徒華人第二代的雙語（華語和義大利語）的教會，你是否會參加？原因是什麼？你對這個教會有何期待？

(九) 其他：我非常珍惜你的看法，如果可以的話，能不能請你說說你對華人教會的看法？

三、研究的架構

本研究的架構是設計以上訪談問題的目的，是根據訪談設計的問題，透過立意抽樣訪談對象，經過深度訪談並分析，總結所取得的信息。從而為評估目前義大利華人教會對於二代基督徒牧養策略的有效性，以及未來嘗試的策略的可能性提供客觀的理論幫助。

表 3-3 研究結構圖



四、訪談對象與立意抽樣

以羅馬為主的第二代華人基督徒為樣本，總共找 12 位訪談對象。這 12 位接受訪談者，必須滿足以下要求：(1) 6 位在義大利出生以義大利文為母語的青少年；(2) 6 位從小隨父母來到義大利以華語為母語的華人教會第二代；(3) 年齡在 18-25 歲之間；將他們分為兩大類別：

(一) 繼續留在華人教會的二代基督徒

三位：到目前為止仍在父母所在的華人教會，參加華文崇拜。

三位：到目前為止仍在父母所在的華人教會，但是不參加教會華文崇拜，但參加該教會的青年崇拜或義大利語崇拜和義大利語團契。

(二) 離開父母所在華人教會二代基督徒

三位：離開父母所參加的華人教會，改去以二代為主的教會。

三位：離開父母所參加的華人教會，也不再有任何教會。

表 3-4 訪談對象與抽樣

繼續留在父母所在的華人教會的二代基督徒		離開父母所在的華人教會的二代基督徒	
第一組：與父母一起參加華語崇拜	第二組：參加青年華語崇拜或青年義大利語崇拜	第三組：留在二代華人基督徒為主的教會	第四組：完全不去教會
3 人	3 人	3 人	3 人

本研究採取立意取樣的方式，在這兩個類別，四個小組的受訪者進行編號：第一組受訪者為 1S，第二組受訪者為 2S，第三組受訪者為 3S，第四組受訪者為 4S。第一組的三位受訪者的編號分別為 1S1、1S2 和 1S3，第二、三、四組就以此類推，母語為義大利文的將在編號後加上 I，母語為中文的則加上 C。

表 3-5 研究編號

義大利華人基督徒第二代受訪小組			編號
第一組：	受訪者一	男生（25 歲）	1S1C
	受訪者二	男生（23 歲）	1S2C
	受訪者三	女生（21 歲）	1S3I
第二組：	受訪者四	女生（24 歲）	2S1I
	受訪者五	女生（24 歲）	2S2I
	受訪者六	女生（19 歲）	2S3C
第三組：	受訪者七	女生（19 歲）	3S1I
	受訪者八	女生（23 歲）	3S2I

	受訪者九	女生（23歲）	3S3I
第四組：	受訪者十	男生（18歲）	4S1I
	受訪者十一	男生（18歲）	4S2I
	受訪者十二	男生（23歲）	4S3C

第四節 整理步驟

由於筆者生活在羅馬，對於其他兩個城市，必須得到其他人的幫助。研究的步驟首先是透過當地教會的領袖和牧者，幫助篩選 12 位符合條件的人選。然後以電郵或微信的方式發出正式邀請，邀請時簡略說明訪談的目的、內容和時限。經過對方的首肯之後，再將一份完整的訪談目的、保密原則以及預設的問題函件，以電郵的方式轉達給對方。在預設問題的前半部份，再一次確定受訪者的基本資料和信息，以核實受訪者符合本文研究物件的條件。

為了提高受訪內容的可信度以及所反映的問題的深度，除了預設問題之外，依然保留開放性的問題，由受訪者按照自身的經歷和洞察回應當下議題。除了文字的訪談之外，也使用錄音的方式全程記錄訪談的過程。若受訪者的回答非常深入，甚至可以再度訪問，以錄音的方式，讓受訪者深入發表其對本文研究問題的看法。透過錄音，可以從受訪者對某些問題斟酌時候的停頓，透過表達的語氣情緒，作為分析問題時候的重要參考。³⁰⁶

在收集 12 位元受訪者的資料後，首先在電腦中建置檔案來保存，再透過錄音的播放，將訪談記錄整理成文逐字稿，並且若是義大利文回覆的，也必須翻譯為中文。根據每個受訪者提供的信息，仔細分析和探索受訪者的思考脈絡，並加以概念

³⁰⁶ Barbara Sommer, and Robert Sommer, eds., *A Practical Guide to Behavioral Research: Tools and Techniques*, 4th ed. (Oxford, UK: Oxford University Press, 1997), 117-118.

化，進行詳細的編碼、分析與歸類，再歸納出和本文研究的論題相關的重要發現，並與文獻探討做比對，最後提出觀察、結論和建議。

表 3-6 分析步驟³⁰⁷

分析步驟	重點
描述	是描繪、說故事，有時可圖示、有時則鉅細靡遺，但不會回頭去詮釋事件，或者去解釋為什麼會發生特定的事件。
概念性排序	是依據各項清楚指陳的面向來分類事件或事物，但不必將這些分類依彼此的關聯性處理，以形成一個概括性的解釋架構。
理論化	是一項從資料建構出解釋架構的行動，透過對概念間關係的陳述，以系統化統整這些概念。理論不僅只是提供了解或彩繪一幅栩栩如生的圖畫，它更促使研究者去解釋和預測事件，並據此提供行動的指引。

一、將訪談錄音整理成文字稿後，請受訪者檢核修正，以增加本研究取樣的可信度；

二、開放性編碼

反覆閱讀文字稿，劃線列出關鍵字句，然後分段、標籤，將它們概念化；然後寫成可閱讀、有脈絡的「意義單元」；

表 3-7 概念化範例

受訪者	劃線列出關鍵字句以及分段	現象概念化
	問題一：你是否與父母參加同一間華人教會？你在這間教會會出席哪些聚會？	

³⁰⁷ Anselm Strauss, Juliet Corbin, 33。

1S2C	和父母參加 <u>同一間華人教會</u> ，並且也和父母參加 <u>主日崇拜</u> ，同時也參加 <u>青年團契</u> 和 <u>門徒訓練</u> 。	<ul style="list-style-type: none"> ● 適應並融入教會生活 ● 接受裝備，並投入服事
4S3C	最早跟母親參加同一間華人教會，也參加 <u>兒童主日學</u> ，後來母親換到別的華人教會，我 <u>繼續留在原來的教會</u> ，但會陪母親參加她教會周間的查經班； 兒童主日學的兩位老師對我 <u>影響</u> 很大，很 <u>關心</u> 我，我非常地想念她們。 之後主日學畢業，我們要去大堂（成人主日崇拜），我也參加 <u>青年團契</u> 。 現在我 <u>離開</u> 了華人教會，也沒有參加任何教會。	<ul style="list-style-type: none"> ● 在兒童主日學接受信仰 ● 兒主老師的關愛，榜樣，影響其信仰 ● 主日學畢業是分水嶺 ● 父母的缺席

三、主軸編碼

完成開放性編碼後，將其中明顯有連貫性的「意義單元」結合起來，按不同的屬性（**Properties**）和面向（**Dimensions**）形成「類別」，然後進行歸納和重新組合，逐漸形成以受訪者為主軸的「故事文本」。

表 3-8 類別形成之範例

受訪者	關鍵詞	概念化	類別
1S2C	和父母參加同一間華人教會，並且也和父母參加主日崇拜，同時也參加青年團契和門徒訓練。	適應並融入教會生活 接受裝備，並投入服事	家庭信仰傳承 主日崇拜 青年團契 門徒訓練
4S3C	最早跟母親參加同一間華人	在兒童主日學接受信仰	家庭信仰傳承 兒童主日學

	<p>教會，也參加兒童主日學，後來母親換到別的華人教會，我繼續留在原來的教會，但會陪母親參加她教會周間的查經班；兩位老師對我影響很大，很關心我，我非常地想念她們，之後主日學畢業，我們要去大堂（成人主日崇拜），我也參加青年團契。現在我離開了華人教會，也沒有參加任何教會。</p>	<p>兒主老師的關愛，榜樣，影響其信仰</p> <p>主日學畢業是分水嶺</p> <p>父母的缺席</p>	<p>青年團契</p>
--	--	---	-------------

第四章 資料結果分析以及發現

本章旨在就研究結果進行分析與討論，筆者將根據第三章研究所得，按照社會科學研究法研究的規則，做出科學分析與總結。呈現義大利二代基督徒對於信仰和教會的觀點，再結合第二章文獻探討所提供的素材，提出有關牧養策略上的應對方法以及目前牧養策略上所缺失的部份，從而進一步的反省和更新。

在訪談的 12 位對象中，6 位是在義大利出生的二代，6 位是在中國出生，從小隨父母來到義大利定居的二代。12 位中有 11 位在義大利受過教育中學以上的訓練，4 位受大學教育或正在大學教育。12 位的受訪者父母均健在，11 位的父母感情穩定，1 位父母離異。12 位在基本上都能持雙語交流，偏向義大利文的有 8 位，偏向中文的有 4 位。他們來自義大利華人教會三個牧區 6 個不同的教會，分別是羅馬東區教會，羅馬恩雨堂，Prato（普拉多）華人教會，Pompei（龐貝）華人教會，Mestre（威尼斯）華人教會，Latina（拉蒂納）華人教會。已經受洗的有 9 位，3 位還未受洗。參加華人教會華語崇拜為主的有 6 位，參與二代為主的教會的華語崇拜為主有 2 位，參與二代為主的教會義大利語崇拜的 1 位，3 位不參加任何聚會。仍在學校學習的 6 位，另外 6 位在工作。

表 4-1 訪談者基本信息（一）

受訪者	1S1C	1S2C	1S3I	2S1I	2S2I	2S3C
性別	男／25	男／23	女／21	女／24	女／24	女／19
義大利出生			Si			Si
中國出生	Si	Si		Si	Si	
參加華人教會	Si	Si	Si	Si	Si	Si
參加二代教會						
是否受洗	Si	Si	Si	Si	Si	Si

以華語為主	Si	Si				
以義語為主			Si	Si	Si	Si
教育程度	高中	初中	大學	高中	碩士	大學
是否依然在校			Si		Si	Si
持雙語能力	Si	Si	Si	Si	Si	Si
父母婚姻穩定	Si	Si	Si	Si	Si	Si
所在教會	羅馬東區教會	Pompei 華人教會	Latina 華人教會	Mestre 華人教會	羅馬東區教會	Prato 華人教會

表 4-2 訪談者基本信息（二）

受訪者	3S1I	3S2I	3S3I	4S1I	4S2I	4S3C
性別／年齡	女／19	女／23	女／23	男／18	男／18	男／23
義大利出生	Si	Si	Si	Si	Si	
中國出生						Si
參加華人教會						
參加二代教會	Si	Si	Si			
是否受洗	Si	Si	Si			
以華語為主		Si	Si	Si		Si
以義語為主	Si				Si	
教育程度	大學	大學	大學	高中	高中	高中
是否依然在校	Si					
持雙語能力	Si	Si	Si	Si	Si	Si
父母婚姻穩定	Si	Si	Si	Si	Si	離異
所在教會	羅馬恩兩堂	羅馬恩兩堂	羅馬恩兩堂			

第一節 家庭對於二代信仰的影響

12 位受訪者中有 11 位提到了從小跟父母去教會。可見家庭對二代信仰具有一定的影響力，甚至在受訪者中，不只父母是基督徒，連祖父祖母都是基督徒。

1S1C: 我 9 歲的時候跟著父母來到義大利。在我們還小還沒來義大利以前，我們就是跟著爺爺，奶奶去教會，因為我們的爺爺奶奶都是基督徒。

一、 透過主日禮拜建立宗教的習慣

父母是基督徒，守主日成為他們信仰生活中非常重要的一環，來到了海外以後，這樣的宗教生活更會被延續下去。在人生地不熟的地方，面對生活的孤獨、創業的艱難，更導致人們在主日會來尋求神。

自然二代也就這樣被帶去了教會，然而大部份的受訪者承認，小時候去教會只是一種宗教的習慣。尤其是父母本身是第一代的基督徒，二代更是覺得是從一個宗教換到另外一個宗教，或者是陪著父母去參加宗教活動。

4S3C: 一般的來說是我媽媽帶我去那個教會，我就去那個教會。一開始是在羅馬東區教會，她是去大堂（主日崇拜）聚會，之後因為家裡一些特別的原因，我們換到了另外一間的教會。雖然主日我還會去東區的主日學，但是週三，我會陪她去那個教會的查經。

這是一個無須選擇的過程，但受訪者沒有提到父母對他們信仰堅定的影響，也沒有提到家庭禮拜等家庭信仰生活。可見義大利華人基督徒對於二代的影響，大部份是帶他們去教會，參加主日聚會的一種宗教習慣，這離奠定信仰依然比較遙遠。二代年幼時，比較容易聽話，長大後受同儕以及文化影響，對信仰的質疑會帶來極大的挑戰。

二、受父母影響參與服事

在小城市的華人教會，資源非常少，尤其是父母已經在教會服事，就會因為教會的需要也培養孩子在某些方面的技能，來填補教會缺乏的服事崗位。

1S3I：我會參加教會的姐妹會、禱告會、查經，還有敬拜團。我是學音樂的，之前是由長輩們帶領（詩歌）敬拜。敬拜是比較無聊，不夠熱情，之後我開始帶領年輕一代的同齡人，成立了敬拜團，情況有了改善。

相對於只是建立去教會的宗教習慣，讓二代參與服事，會對他們的信仰生活的影響要好很多。然而，不能小看二代在參與服事的過程中所遇見的兩代之間的張力。首先是語言方面，其次也是敬拜的方式。如果第一代的基督徒不在這些方面加以留意，很有可能使二代萌生「退意」。

1S2C：我們的教會的敬拜方式還比較「溫州式」，雖然也沒有什麼不適應，但是還是希望他們有一些的改變。

1S3I：我家附近有一間義大利人的教會，如果在一個陌生的地方，讓我可以選擇的話，我想我會選擇去義大利人的教會。因為除了語言的方面，學習他們傳福音的方式，是我覺得可以更好地為以後來預備。還有就是，我們華人教會之前服事的都是成年人，我感覺到有一丟丟的無聊，直到我上了大學，帶領一群年輕的弟兄姐妹成立了敬拜團，有了改善。

另外值得注意的是，父母在鼓勵自己的孩子參與服事的同時，受訪者並沒有提及他們在服事的屬靈裝備方面，提供有計

畫的引導和幫助。大部份是給他們一個服事的空間或崗位，讓他們在那裏發揮他們的恩賜，卻在靈命的牧養上非常缺乏。

第二節 二代基督徒和長輩一起崇拜的困擾

受訪者都曾與父母同在一個華人教會參與聚會，雖然有些受訪者目前已經不再和父母參加同一個崇拜，甚至不在同一個教會，但是他們對曾和父母一起的崇拜仍然記憶猶新。12位受訪者中只有2位表示習慣在父母所在的主日崇拜中，但所有的受訪者都提出了華人教會成人主日崇拜需要改進的地方。

普遍認為二代不喜歡和成人一起崇拜，是因為語言的問題：由於二代持義大利語，中文不流利，所以他們會不願意和成人一起用中文崇拜。但是12位受訪者，沒有人覺得語言是問題，甚至他們參加了其他教會或青年聚會，依然是用中文來聚會的。可見語言問題並不是義大利華人二代目前最大的問題。

3S2I: 语言对我来说不是太大的问题，如果是按照母會的講道我可能就會偏向義大利語的聚會，不是因為語言，是因為敬拜的方式和講道的內容。如果是拿恩雨堂來說，現在早上的聚會是中文的，對我來說是沒問題的。

表示習慣的2位受訪者其中一位也同意，基本上也是因為沒有其他的選擇，才留在華人教會和父母一起崇拜的。後來更是因為參與了服事，就更不可能離開華人教會。由於當地的華人教會並沒有那麼多資源可以照顧到青少年的需要，如果他們有得選擇的話，也希望能夠去到適合他們的團契或者教會。

1S3I: 我家附近有一間義大利人的教會，如果在一個陌生的地方，讓我可以選擇的話，我想我會選擇去義大利人的教會。

IS2C: 如果有其他的，尤其是二代為主的教會，我還是願意去看一下，學習一下，基本上我還是會留在自己的教會。

為什麼二代基督徒會對與父母一起參加華人教會的主日崇拜頗有微詞呢？其背後的原因是值得聆聽和反省的。

一、主日崇拜的形式

（一）聚會時間不守時

華人教會非常看重主日的聚會，但是華人對於時間的觀念缺乏規範，導致常常開始不準時，結束也不準時。成人已經習慣了這樣的方式，非常像家族的聚集，略顯鬆散，倒也不失人情味。但是到了二代，這就是一種沒有規則、缺乏管理的亂象。

1S1C: 成人主日崇拜的時間太長了，常常結束得很晚，不守時。聚會開始的時間還好，沒有拖太久。但是講道的時間，還有其他一些環節，常常會延誤，導致聚會結束比規定的時間要晚，我非常不喜歡。

3S2I: 聚會的時長也讓我比較難接受，通常不會遵守時間。一方面講道的時間拖得太長，沒有按照所預定的時間進行，另外一方面是敬拜（詩歌）的部份也不按照預定來計算。所以整體上聚會就會比流程上的所預告的時間要長很多。

在二代華人基督徒看來，守時是一種誠信的表達，如果聚會的時間沒有按照規定的時間開始和結束，就會讓他們產生不安全感和不確定感。從開始的不能接受，到後來的排斥厭煩，實在令人可惜。

（二）敬拜的方式非常無聊

除了聚會的守時問題以外，還有敬拜的方式也是形成二代基督徒困擾原因之一。普遍受訪者都認為華人教會的敬拜形式比較拖沓，比較無聊，沒有引起共鳴。

4S3C：我和我母親去的那個聚會，他們所唱的詩歌，我根本不會唱，可能是比較老吧，我根本都不想唱；

3S3I：主日學畢業後，我就去了大堂（成人主日崇拜）聚會，聚會模式是比較古板，整體聚會模式比較老套……整體的聚會對我來說變得枯燥，會讓我很難願意在大堂聽道。

2S3C：父母所參加的主日崇拜是從唱詩歌開始，後面有禱告（認罪、敬拜、紀念），詩班獻詩或主日學獻詩、宣告信仰、證道、禱告散場。不是很喜歡的點可能是在敬拜（詩歌）的那一個部份，感覺很多時候的敬拜不是很歡喜，感覺只是為了做這件事而做。

換句話說，二代基督徒認為成人的主日崇拜形式非常繁瑣，而且在感覺在「例行公事」，讓他們沒有任何參與感和想要參與的嚮往。

3S2I：我們以前參加的成人主日崇拜在敬拜的時候，沒有青年團契崇拜的時候那麼有活力，可能是比較傳統，

比較嚴肅。對於一個年輕人來說，那些比較嚴肅和傳統的方式，多少會有些很壓抑的感覺，偶爾參加可以，但是每個星期參加，我會堅持不了。

2S2I：參加義大利語崇拜，敬拜的氛圍更能觸動我，在敬拜時我會更敞開心，舉起手，跟神有更多的互動。而成人的主日崇拜，比較拘謹，比較嚴肅。

總的來說，二代基督徒希望主日崇拜不要只是聚會和聽道，而是以一種他們可以參與的方式進行。在選擇詩歌和表達方式太過拘謹沒有活力，他們更希望有生命力的呈現敬拜，而不是有口無心地唱幾首詩歌而已。在聚會的過程中也對一起聚會的人有關懷，在聚會之後更是需要有問題的探討和回應。

（三）同齡人少，感覺孤單

受訪者中有人認為成人主日崇拜中很少年輕人，他們也感覺在那裡不自在，不舒服。

4S3C：我在參加成人的聚會的時候，感覺到蠻大的年齡差，感覺只有我一個年輕人一樣。

3S2I：我選擇離開原來的教會，選擇另外一個的原因其中就是我希望和我認識的朋友們，同齡人一起敬拜，比如說是主日學裡的好朋友。

2S1I：還沒有去義大利崇拜之前，有跟媽媽一起參加教會的主日崇拜。談不上不喜歡，但是總覺得年齡上的差距和他們崇拜的形式會讓我覺得不適應。

如果成人主日崇拜想要讓年輕一代的基督徒參加，必須考慮到這個方面。如果只是將他們分散和個別地丟進崇拜聚會，在牧養上沒有想到他們有同儕的需求，這是失去他們的一個危機。通常義大利華人教會作法就是將主日學畢業的孩子們帶到成人主日崇拜，而成人這邊沒有成立他們的小組跟進牧養。這些青少年無論在靈命上、關懷上、參與度上都非常的孤單。

（四）服事的安排臨時缺規劃

義大利華人教會在管理上更像是一個大家庭，缺乏的是規範的管理和秩序。在服事的安排上，常常也是靈感大於計畫，讓人感覺非常臨時，完全要靠個人能力臨場發揮。對於二代基督徒來說，這是一個不負責任的作法，再加上家長的權威，讓二代備感壓力。

3S2I：在安排上我覺得沒有預先做計畫，比如會議的安排和節日的特別聚會的安排，都是比較缺乏計畫。有時候都是很臨時的決定，然後這些臨時的決定好像都能夠得到解決，導致長輩們好像沒有打算改變。可能到了明年還是這樣的操作，週而復始；我覺得我們得學習一下外國人的作法，他們會做大量的準備和計畫，會做預先的安排，避免臨時的決定所導致大家的慌張。

3S3I：我希望改善的就是管理和執行方面。因為大部份的時候我所看見的是臨時的安排和解決一些事情，給我帶來的是一種太匆忙感覺，說重一點的話是那樣放太多的精力在裡面的感覺。

二、主日講道的內容

講道是主日崇拜很重要的部份，義大利華人教會非常注重主日講道。那麼注重講道，為何會讓二代基督徒產生困擾呢？

（一）講道者的表達方式

二代基督徒雖然並不排斥中文，也不覺得中文導致他們在成人主日崇拜中不適應。但是受訪者提到講員的中文發音不標準，帶有強烈的地方口音，導致他們聽不懂講員要講的。

2S2I：有些講員的普通話有口音，會讓我更難聽懂，當時就是盡量坐到最前面仔細的聽，還是聽不太懂。

除了地方口音以外，使用成語也構成了他們的問題：

3S2I：有些講員會使用很多成語，我就開始聽不懂了。如果少使用一些成語之類的，我就會聽明白一些。另外他們使用的語言，基本不是我們生活中出現的語言，也就是說平常我們生活裡不用這些語言去表達，所以我們聽起來非常吃力。

（二）內容比較偏向解釋經文和生活無關

義大利華人教會，尤其是南部牧區比較注重按經卷的方式釋經講道。但是派工的同工不是每一位都接受過正規神學院的講道訓練。另外，不是每一章的經文都適合做釋經講道的內容。如果一味地在解釋或者分析經文的世界，沒有生活的關聯和應用，這會導致主日崇拜的信息顯得非常沈悶。再加上講道時間冗長，尤其是二代華人基督徒，就更加不能適應了。

1S1C：講員有時候講的，比如舊約，我聽著感覺離我們現在的生活已經非常久遠了。我就像聽故事一樣，我坐在那裡，他講他的，我想我的，聽不進去。如果他們在講道的時候，用一些生活裡發生的例證、見證，我們會產生共鳴，就比較容易聽進去。但是大多數的時候，都不是這樣，所以我都根本不想聽下去。

3S2I：講道內容和生活沒有連在一起，有一點像查經式的講道，我沒有辦法把信仰和生活聯繫在一起。聚會的時常也讓我比較難接受。我參加的青年團契講道就不同了，講員還是圍繞著聖經的經文，但通常都是拿生活中例子來分享，我覺得這對於年輕的人來說是非常重要的。

二代基督徒所不適應的不一定是釋經講道的本身，而是沒有與生活連結，與其相關信息可聽，這本身也是違背釋經講道的原則。作為義大利華人教會的主日講道的同工們，必須要注意這個問題。筆者認為，其實不只是二代基督徒有這樣的問題，就是連第一代的會眾也是有同樣的問題。如果不在講台信息上提升，勢必不能更好牧養會眾靈命的需要。

（三）缺乏回應和實踐

如上文所提，既然講道與生活連結少，當然在實踐方面的提醒和挑戰就一定缺乏。會眾在聽完一篇的主日信息以後，完全不知道自己該如何做。他們或許增加了某些方面的聖經認知，卻無法活在生活中，這是一件非常遺憾的事。

義大利華人教會的主日崇拜講道的方式，基本上是傳授的方式，而不是互動方式。這對第一代的基督徒來說是可以接受的，但對第二代來說是不適應的。由於他們在學校的受教育，不再像第一代在中國受的「填鴨式」教育，而是歐洲人「互動

式」教育，崇尚表達意見，討論困惑。為此，他們在聽完主日崇拜的信息之後，有問題、有困惑、有心得、有感想，就需要平台和機會表達出來。但是義大利華人教會的主日崇拜，根本就沒有留意到二代的這方面的機會和空間。

4S3C：我覺得討論蠻重要的，我有時候會有些問題，想跟在場的朋友們討論一下。比如說，「講員提到的這種情況，你有嗎？」可是我在成人那邊找不到一個人可以分享。當我去青年團契的時候，我們在講員講完後會分小組，給你幾個問題，去小組中討論分享，我非常喜歡。同時也有成年人帶著我們，發現原來我不是唯一一個有這樣問題的人，然後大家分享怎麼解決的方案，可以給我參考，我覺得這個是非常有幫助的。

3S2I：之前我在母會參加主日崇拜，有時候講道講的都是些屬靈的話，讓我覺得難以理解。感覺只是停留在說的上頭，我沒有辦法連結到我生活上，我應該怎麼去做？我問到問題，他們的回答也是非常的「官方」，所以讓我不知道從哪裡下手。導致我的信仰也只會停留在表面上，沒有辦法更深地理解神的話。

另外，青年團契的崇拜，會在講道完設計小組討論如何實踐聽見的信息，可以幫助年輕人更深理解信息內容。這一點是完全跟成人崇拜不同的，我覺得非常有幫助。

教會實在也需要聆聽會眾對於信息的反饋，了解他們實際所遇見的困難和挑戰，以致能更好地將上帝的話放在他們心中。畢竟聽眾也是好的講道其中一項不可或缺的因素。

三、 牧養及關懷

二代基督徒在華人教會的主日崇拜感覺有些陌生，畢竟存在年齡的差距，是需要特別的關懷和牧養。然而二代在主日崇拜中感受不到牧養，也同時不被關懷，令他們備感冷漠，更沒有歸屬感。這樣，他們在主觀意識上就完全不想參與成人的主日崇拜。

1S1C: 我們教會是有牧者的，但是他不牧養我們，是牧養我父母那一代的。平常，我們碰到了都會打招呼，挺客氣的，但沒有別的了。我們參加主日崇拜後，教會也沒有為我們這些年輕一點的人安排小組。

3S1I: 我覺得成人的主日崇拜和義大利語崇拜不同的是，前者只有聚會而沒有關懷，聚會結束了，大家都各自管各自的。而我喜歡去義大利語崇拜的原因，除了講的讓我聽得懂以外，還有一個很重要的是，他們都不怎麼關懷像我們這樣的人，我感覺到非常陌生。相反地，我參加了義大利語崇拜和來到現在的教會，參加的人關係都非常好都很熟悉，像個大家庭一樣，聚會結束會花時間彼此關心，我感覺非常溫暖。

其實，主日崇拜除了要敬拜神的同時，也不能對與自己一起敬拜的人漠不關心或者是表面關懷。聚會不是為了聚會，而是為了與神、與人互動的信仰生活。

四、 華人文化的挑戰

二代基督徒除了不適應上一代的敬拜方式和講道內容以外，其實還有一個非常關鍵的一環，就是華人的文化和生活習慣。這些深受西方文化影響的一代，會對上一代的某些行為產

生諸多的反感和厭惡，導致他們不願意和上一代人一起敬拜，免得自己也深受其害。

（一）搬弄是非

有人的地方一定有是非，但是如果有人喜歡繼續搬弄是非，那是是非非就變成謠言，甚至導致傷害。二代基督徒非常注重隱私權，也懂得尊重每個人不同的選擇，對於他人的議論總是非常謹慎小心。因此他們對上一代人喜歡議論他人的作法顯得非常反感。

3S2I：我認為每一個教會都有可能是不健康的，但是我認為華人（義大利）教會是最不健康的。華人教會會有很多的議論，總是在議論教會中大大小小的事，總是有很多的不滿表現出來。這些言論會影響那些不信的人對教會的看法。不會有人去解決這些事情，大方的用愛心說誠實話，而是在背後議論，去定別人的罪，造成更大的問題。

沒有人喜歡被指指點點，但是華人的文化和習慣總是喜歡在背後說，而不是當面說。尤其是華人喜歡猜測，常常在沒有搞清楚狀況，就下了判斷，帶來的傷害就不是人能估量的。青少年與父母最大的衝突之一，就是他們議論他人的是非，將自己的價值觀凌駕他人之上，進行道德綁架。如果這類的事情發生在他們的身上，他們肯定會遠離教會。

（二）攀比心態

義大利華人教會的會眾大多來自浙江溫州、青田一帶，從商的人也不在少數。受地方習慣的影響，彼此之間互相的比較是非常常見的現象。每一個人都不想落人身後，有的甚至為了愛面子，而故意裝給人看。不只是個體之間的攀比，甚至連教

會與教會之間也在攀比，比如比人數、比奉獻、比誰更受歡迎等。這些的現象導致二代基督徒覺得非常浮誇和不可想像。

3S3I：弟兄姐妹之間的攀比，甚至教會之間的攀比；想要表現自己幫助他人，要給人看到的心態，我非常討厭。

3S2I：教會與教會之間有攀比，不是為了神的國共同努力，比較像是公司與公司之間的比拼。

（三）急功近利

以商人為主組成的教會比較務實，同時也比較短視。他們總是以眼前的好處為決定的考量。在教會的基督徒有時候與非基督徒的商人一樣急功近利，利益面前喪失原則，聖經的真理成為參考，而不是絕對標準。教會的服事方面，也是看中人的經濟實力和個人才華，多於人的品格。因此二代基督徒非常看不慣這些說一套、做一套的雙重標準的信仰生活。

3S2I：有時候教會比較像是一個小型的社會。我能聽到身邊的人說，其實教會和社會沒有什麼不同，個人的利益擺在最前面，完全沒有捨己的意思。在教會選擇服事的人的標準，是個人的能力大於屬靈生命的。一個人有沒有錢，似乎也成為了尊重一個人的衡量標準。如果是外人來看，我們的確和世人沒有不同。

（四）知行不一

雅各書提醒我們：「信心若沒有行為就是死的。」（雅各書二 17）然而，華人教會喜歡講屬靈的術語，缺少的是在生活中活現出來。對於二代基督徒來說，他們會覺得非常虛偽的感受。尤其是他們在沒有參與社會工作之前，他們會對這些在教會的

時候所說和在生活所做的之間的差異而產生極大的困擾，嚴重的可能懷疑信仰。

2S11: 我對華人教會的看法不太多，因為我很少接觸華人教會以外的教會。唯一能讓我感受到的，就是華人教會比較看重聖經的教導，有點忽視了行為和屬靈生命的影響力。很多時候會把話說的太美，而行為卻跟不上，這容易讓人感到失望，在這樣的環境中牧養長大的人會有點不知所措。

主耶穌在世，也曾責備那些講話講得特別好的法利賽人為「假冒為善」的人。如果基督徒只說不做，或者說得好聽、做得很少，勢必讓人產生反感、厭惡。

(五) 封閉圈子

義大利華人移民已經 50 幾年了，但是對義大利社會對融入仍然呈比較封閉的狀態，更不用說要接納其他不同的族群。華人教會在此並沒有太多文化上的突破，內聚性強依然是義大利華人教會的特色。這對受西方思想影響，尤其是後現代文化薰陶的二代基督徒來說，這是他們感到非常壓抑、傳統、保守的現象。

3S21: 我所在的華人教會溫州人比較多，給我感覺就是很封閉，外人能參加但是很難融入。教會很難接受新的事物，很多的傳統是很難改變的，而且形式大於背後的意義。

3S31: 華人教會讓我看到的一直是古板、傳統，甚至有時候我發現會讓很多人感覺難以靠近，這可能也是華人教會需要改進的一點吧。有時會感覺一直他們把自己關在

自己的舒適區裡，自己不出去別人也進不來。可能會是一個很好的交朋友的地方（已經是朋友），但是卻對其他的人漠不關心。教會一直講愛，但是我很少看見它，只關心自己想要關心的人，感覺在很多的方面跟教會外的世界沒太大的區別。

2S11：我感覺華人教會裡全部都是中國人，不會在裡面看到外國人。當然語言肯定是一個阻礙，但我感覺就算有一個老外會說中文，他如果來教會也會被驚奇的眼神看著，沒有人會過去跟他說說話。

透過訪談可以得知，二代基督徒對於華人教會的批判即犀利又準確。他們在與第一代一起崇拜的時候，不只是語言、敬拜的方式不同，還包括講道的內容以及文化之間的差異。一味地讓二代基督徒改變去適應第一代是不合理的，聖經的原則是大的服事小的，第一代的基督徒如果不在這些方面加以留意更新，失去第二代便成為不可避免的事。

第三節 二代基督徒離開華人教會的原因

文獻探討中提到義大利華人教會在青少年（二代）18歲後，就會讓他們在主日學系統畢業，參加成人的主日崇拜。但是不是每一個青少年都會參與主日崇拜。這樣，青少年在18歲後離開華人教會的比例大大增加，大約在50%左右。在筆者訪談的對象中，2/3的受訪者（8位）離開了父母所在的華人教會，其中5位去到了以二代華人基督徒為主的教會，3位不再去任何教會。到底是什麼原因讓他們離開華人教會，這值得研究和反思。

表 4-3 離開父母所在教會的情況

受訪者	2S2I	2S3C	3S1I	3S2I	3S3I	4S1I	4S2I	4S3C
離開者	Si	Si	Si	Si	Si	Si	Si	Si
去向	恩雨	恩雨	恩雨	恩雨	恩雨	不再去任何教會		

一、升學離開所在的城市

18 歲，正值青少年高中畢業的時候。部份想要繼續求學的青年會在這期間離開家，去到自己心儀的大學求學，因此他們會離開原本所在的華人教會。

2S3C: 我離開原來的華人教會——普拉多 (Prato) 華人教會，是因為今年我考上了羅馬的 Sapienza 大學，所以我就來到羅馬，現在我參加羅馬恩雨堂的聚會。

2S2I: 我之前是在佩斯卡拉 (Pescara) 華人教會，後來因為來羅馬讀大學，所以就離開了原來的教會，去到了東區教會一段時間，現在我在羅馬恩雨堂參加聚會。

這兩位受訪者正巧就在筆者所在的教會，兩位都是比較對信仰認真的基督徒。他們自己尋找到我們的教會，積極參與崇拜生活和小組服事，筆者未曾收到任何有關他們原來教會的同工的來信，關於要照顧、牧養他們的靈命的訴求。因此，有沒有一些青少年在大學期間，並沒有參加當地的華人教會的可能呢？筆者認為是存在的。

二、對華人教會的失望

青少年如果留在本地，通常在沒有交接的情況下，自由地參加了主日崇拜或青年團契。主日成人的主日崇拜的牧養跟進

往往是不足的，青少年在屬靈的歸屬上會出現某段真空的時期，離開教會的機率就大大增加。

（一）牧養關懷不到位

青少年在主日學的時候，是一種課堂的方式，通常人數也不會超過 30 人，屬於小班形式，因此在牧養上比較簡單一些。如果這樣的模式發生改變，就會帶來青少年在屬靈上的失落。

4S3C：我從小就在主日學，帶領我的是兩位非常愛我的老師，他們待我就像是親生兒子一樣。但是在我在主日學的最後一年，不知道為什麼將這兩位一直帶著我的老師換走了，來一位新的，男的老師。我覺得沒有以前的感覺，以前好像家一樣，現在不是這樣了，所以我也就越來越少參加了。

用受訪者自己的話說，這種感覺就如同「媽媽突然不要我了一樣」。與新的老師又沒有辦法建立這樣信任的關係，導致他們對教會的失望，漸漸疏遠。再加上之後的牧養也沒有跟進，這些青少年就漸漸離開了華人教會。

筆者也發現，另外一些從主日學畢業，請他們去到成人主日崇拜參與的青少年，從來也沒有收到成人這邊的邀請。主日學這邊也沒有為這些青少年和成人主日崇拜主責同工進行交接，彷彿青少年會自動融入成年人一樣。他們如同一個無人認識，也無人牧養的小羊，被放在一個對他們來說陌生的群體裡。再加上兩代之間的代溝，他們會比較被動參與主日崇拜。在他們開始退縮的時候，也沒有人關注，也沒有人牧養，他們就會離開華人教會。

（二）教導方式一言堂

從與訪談者的交流中發現，他們都喜歡不只是聽，而是有信仰的交流和分享。這個和他們所受的教育是相關的，同時也是青少年這個階段心靈的需求。他們開始有個體思考的能力，他們開始有自己的想法，以及表達思想的訴求。然而，義大利華人教會，包括主日學的基本教導方式還是一位老師（講員），針對一群青少年（會眾）的單線教導。最關鍵的是，青少年會有提問，會有挑戰，但是老師們會用什麼樣的回覆對待他們呢？讓青少年失望的是，很多老師回答得非常「官方」，讓人無法反駁的同時，但也非常不滿意。

3S2I：對於我所問的問題，他們總是回答得很「官方」，我不是很滿意，但是又沒有辦法再聊下去。

4S3C：新來的老師會教我們一些有類似神學的內容，比如說神的創造等。我會有問題，也會挑戰他，但是他給我的回覆就是，這就是真理。他所說的就是正確的，我當然不服，同時也不想跟他爭論。因為周圍的同學，都不覺得是問題，好像只有我覺得，我也感到很無趣，所以我就不想再去聽了。

華人教會還是不能避免權威的危機問題。如何在真理的探討層面，如何放下長者、師傅的尊嚴，忠於真理，和青少年一起做真理的好學生等方面，還是需要不斷地學習和提升。青少年一方面反權威（受後現代思想影響），一方面又拒絕敷衍搪塞，如果不在這些方面加以注意，流失還將繼續。其實青少年需要成長，成人，尤其是牧者和老師也需要成長。

（三）群體存在小圈子

華人教會抱團取暖的現象並不陌生。如果二代基督徒從小就被帶入教會，從最小幼兒階段就在同一個主日學一起成長，他們父母也是彼此認識，他們之間融入和彼此的關係會非常和諧。但是，有些第二代基督徒並不是這樣，他們的父母是第一代基督徒，是他們在青少年的時候才信主進入教會。自然作為他們的孩子，也自然地被帶入主日學。對於他們來說，教會是陌生的，主日學的同學也是陌生的。他們會感覺，教會也有小圈子，他們感覺到被排斥。如果這種現象不能得到有效地改變，在青少年成長到一定階段的時候，他會產生離開的念頭。

S41I: 我剛開始去教會的時候還是蠻喜歡的，後來就越來越反感了。原因是在於人與人溝通，關係，覺得被排斥。教會常常喜歡搞活動，然後就會有小團體，有一些人就會被排斥在外。我發現我自己是一個獨立的個體，無法融入他們的群體。我就越來越對去教會無動於衷了，沒有什麼動力讓我想去教會。

青少年特別需要群體，也需要被肯定，這也是他們接受愛和表達愛的一種方式。孤立感對他們委身信仰的打擊是致命的。這時若不在牧養以及關懷上有足夠的跟進，造成他們最終遠離華人教會，實在遺憾。

三、參與二代為主的教會

並不是每一個離開華人教會的青少年，都會離開教會。據筆者了解，他們當中去到義大利人的教會非常少，有一些青少年是去到了以二代華人基督徒為主的教會。

3S1I: 我現在沒有跟父母參加同一個華人教會，我參加的教會是羅馬恩雨堂。之前，我在母會的時候，也只是

參與青年團契的華語崇拜還有義大利崇拜，後來因為植堂異象，青年團契就變成新的教會——羅馬恩雨堂，所以我也就跟著來到了新的教會。

不能忽略的是，他們離開原來的華人教會參與到二代為主的教會，除了上文所提及的原因之外，還有二代為主的教會吸引他們的地方。

（一）同儕的影響

受訪者普遍都接受，去二代為主的教會，其中一個的原因，是那裡有很多從小一起成長的基督徒朋友，他們願意和這些朋友一起敬拜，一起成長。

3S2I: 我選擇離開原來的教會，選擇另外一個的原因，其中就是我希望和我認識的朋友們，同齡人一起敬拜，比如說是主日學裡的好朋友。

3S3I: 和現在教會裡面的人，平常就接觸地比較多。當中有很多的人，都是從小一起長大的，所以會更熟悉彼此，讓我覺得在這裡有更多的歸屬感，讓我願意委身在這裡。

（二）講道的內容

相對於華人教會的主日的講道，青少年更喜歡來到二代為主的教會的原因，是因為那裡的講道比較用簡單的語言，易懂的表達，傳遞於生活息息相關的應用，更重要的是具有實踐和討論的空間。

2S2I: 我現在也參與到羅馬恩雨堂的義大利語崇拜。我感覺這裡的講道時間不長，講道比較生活化，和我們的生活是有關聯的，還有就是會督促我們更多地親近神。相對華人教會，更像是上課一般，雖然也有幫助，但是那種感覺不一樣。

3S2I: 我覺得母會（華人教會）的講道比較傳統，對我這些年輕人比較難接受，很難坐得住。我選擇這個教會是因為她是一個比較年輕的教會，而且在聚會中，我聽得比較明白，通常都會以生活中實際的例子，不會只用一些屬靈的術語，更會幫助我連結我的生活，我認為新的教會有很大的改善。

3S3I: 我現在所在的教會在講道上，無論是講道的內容還是所用的比喻，都會比較實際，和我們的生活息息相關，更容易去理解他們所講的。

講道依然是二代基督徒非常注重的，但二代基督徒更重視生活應用，而不會只停留在知識或資訊上。他們對於真理的渴慕以及對生活實踐的重視，實在令人欣慰。他們正處於人生迷茫的階段，需要有真理的指引，他們需要有導引的信息，幫助他們在生活中活出主的道。

（三）牧養和關懷

華人教會，尤其是大教會，在缺乏全職牧者的情況下，牧養和關懷常常有種照顧不來的感受。二代為主的教會人數沒有那麼多，大家彼此都非常熟悉，在牧養和關懷上給予了及時地扶持，讓青少年在此覺得成長，並且願意委身。

3S3I: 這件教會讓我在信仰從懷疑到到堅定的過程，使我得到成長，我感覺她就像我的家一樣，每次回到教會就像回到家一樣。

四、自身的原因

除了教會本身的因素，受訪者也誠實謙卑地承認，離開華人教會和自己本身的一些因素是有關的。尤其是在新冠疫情影響下，教會本身受到了極大的影響，基督徒被迫留在了線上參與崇拜。當疫情稍微控制一點，重新回到教會的時候，有些人就再沒有回來過。

4S1I: 我之前在義語崇拜的時候，經歷了很大的聖靈的工作，我還是蠻喜歡去那裡的。但是後來疫情來了，大家都在家裡。等到大家回到教會，我發現他們在敬拜的時候，準備也沒有那麼充分，常常出錯，給我的感覺不像之前一樣。我也漸漸地冷卻，我不想去了。

4S2I: 疫情來了，大家都在 YouTube 上參與教會，差不多有兩年的時間，教會都沒有開放，就缺少了習慣去教會。再加上我有很長的時間，有睡眠的問題，會睡得很晚。平常上課已經很累，週末我就很想多睡一會兒，所以我常常睡到中午，就錯過了參加教會的時間，導致我就習慣了不去教會。

當青少年本身沒有與神建立親密的關係，而是依賴關愛的關係，或者被愛的感覺，以及家庭的習慣，而去教會的話。在某些外在因素影響下，當感覺不再，習慣受挫，離開教會生活就必然發生了。

第四節 夏令營在二代牧養的意義

所有的受訪者均對夏令營提供了正面的回應。令筆者驚訝的是，連已經離開華人教會，沒有參與任何教會的受訪者，依然對於夏令營給予了正面的回應。可見夏令營在二代基督徒的成長中，扮演非常重要的角色。到底它對這些二代基督徒有哪些方面的影響呢？

表 4-4 受夏令營影響的情況

受訪者	參加過	2次以上	覺得得幫助	還想參加	介紹他人參加
1S1C	Si	Si	Si	再考慮	再考慮
1S2C	Si	Si	Si	Si	Si
1S3I	Si	Si	Si	Si	Si
2S1I	Si	Si	Si	Si	Si
2S2I	Si	Si	Si	Si	Si
2S3C	Si	Si	Si	Si	Si
3S1I	Si	Si	Si	Si	Si
3S2I	Si	Si	Si	Si	Si
3S3I	Si	Si	Si	Si	Si
4S1I	Si	Si	Si	再考慮	Si
4S2I	Si		Si	Si	Si
4S3C	Si	Si	Si	Si	Si

一、 經歷神，明確信仰

教會在舉辦夏令營時，通常都是主題鮮明，目標明確。每一年都會選擇一個青少年有興趣的主題；邀請活潑，生動，有影響力的講員；設計很多輕鬆、有意義的活動；目的就是讓他們在一個沒有攪擾的環境中去經歷聖靈的更新和改變，從而使他們的信仰更加明確、堅定，不再是父母的遺傳而是親身的經驗。

受訪者中大部份都是在夏令營中，尤其是在講員講道後的呼召中被感動，願意走到台前，向主承認自己的罪，接受基督的福音。受訪者到如今依然記憶猶新。

1S1C: 對我來說，影響我的信仰是在一次夏令營中，讓我的信仰變得更加堅定。在去營會之前，我的信仰是迷迷糊糊的，但是夏令營中，有回應呼召，對我幫助特別大。我記得那天的講員呼召我們，如果願意接受耶穌，請離開自己位子到台前來，一般的情況我膽子小，都不敢到台前。但那個時候，講員一再地邀請，我不知道自己哪來的力量，就直接站了起來，走到台前。就在那個時候，我就更加堅定地相信，有一位活神。我覺得非常地喜樂，感覺自己與神和親近。

夏令營製造了一種平常在教會沒有的氛圍，幾天的時間裡一群年齡相仿的青少年聚在一起，脫離了平常使他們分心的電子產品，專注在神的話，和神自己的身上。耶穌也曾教導門徒，禱告的時候，要進內室、關上門，禱告暗中的父。親近神、經歷神是需要一種安靜、專注的環境氛圍。門徒的生活況且如此，對於那些依然還未經歷神的青少年來說，更是如此。

1S1C: 對我來說，夏令營使我暫時脫離我原本的生活，使我在那幾天裡和同伴們生活在一起。一起靈修，一起聽神的道，一起回應，一起小組分享。另外我也覺得夏令營的敬拜方式也會和在教會的時候不太一樣，會更開放，不拘謹，也很感人。尤其是講道，更針對我們的需要，好像都是跟我們說的一樣，我非常得幫助。

3S11: 每一年參加夏令營以後，都會有一段時間的火熱的時期。我覺得對我來說很重要，尤其是我們這些從小

在教會長大，時間久了就會成了習慣，我們需要一次特別的聚會來幫助我們與神有更親近的時間。我覺得夏令營就是這樣給了我們一個特別的環境和氛圍，在那 4、5 天的時間裡，有一個環境，要嘛去聆聽上帝的話，要嘛就是回應上帝的呼召。讓自己靜下心來，不再聚焦在自己的學習和生活，單單地專注在上帝身上。這對我非常有幫助。

經歷神，回應呼召後的青少年，從營會回來也會有生活和服事上正面和積極的改變：

1S1C: 我本來是一個很內向的人，每一次夏令營回來以後，我的生活都會發生改變，就是變得更加積極，然後對待生活更認真，更積極地參與像門徒訓練等教會的聚會，還有更樂意接受邀請，參與服事。

夏令營的舉行對於二代基督徒經歷上帝有著非常重要的意義。他們從小在教會長大，信仰對他們來說很有可能是習慣大於經歷。遠離生活的圈子，也遠離父母的影響，使他們單獨地、安靜地，並認真地面對自己的信仰，面對一直以來他們所認為自己已經相信的上帝，並在那幾天的時間裡，使他們親自地經歷到神與他們同在，神愛他們。這的確是一個非常值得堅持的屬靈策略。

1S2C: 我生活在一個基督徒的家庭裡面，以前我都不理解為何每個禮拜去教會。但是讓我印象很深刻的是，在我 15 歲的那一年的夏令營中，牧師的講道非常抓住我，我在那一刻願意接受耶穌基督，去認識這位主。

除了華人教會的夏令營以外，其實二代基督徒因為語言方面的問題，也會參加義大利教會舉辦的夏令營。與華人教會聯

結比較密切的是義大利神召會，在靈恩方面比較開放。舉辦的夏令營在活動上只有敬拜、講道和禱告，強調悔改認罪，被聖靈充滿。二代華人基督徒參與其中，也經歷翻天覆地的改變和更新。

4S11：我參加義大利人的夏令營的時候，我是以「瘋子」形容他們的。因為他們沒有遊戲環節，也沒有小組討論，從早上起來一直到晚上，都是禱告、聽道。講道結束的時候，他們都會跪下來禱告，他們會哭，唱詩的時候也是所有的人一起唱。我剛開始根本就不能融入他們，我其實是有被嚇到的。但是第二次去，我就融入多了，我也跟著他們一起唱詩禱告。我感受到周圍好像都沒有別人，我好像親自站在神面前。我還是被他們震撼到，挺感動的，更確定我的信仰。

可見夏令營的方式並不是主要的因素，而是這樣聚會讓聖靈更有機會在青少年身上工作，也讓青少年更專注在神自己，從而帶來生命的更新。

二、 感受到愛和被服事

華人教會的夏令營不只是一味地聽講道，4天的夏令營，安排講道不過是每天1-2堂，每堂45分鐘，總共大約5堂或6堂的講道。大部份的時間，青少年是在一起生活。教會為了讓這群青少年不會無聊，也安排了各式各樣的節目，並且將他們安置在一個「小家」(即小組)，由兩位貼心的組長負責照顧和組織他們，參與每一個營會的活動。很多的青少年除了在講道信息中感受到上帝的同在，同時他們也在小組生活裡感受到了被愛和被服事，這也是讓他們感動，並且繼續委身教會到原因所在。

4S3C: 我第一次參加夏令營，好像基督徒對天堂的描述很像，就是一堆的基督徒和上帝生活在一起。在那裡，就是一群志同道合的同齡人，一起靈修，一起敬拜，一起聽講道，一起回應上帝的呼召。彼此扶持，彼此照顧，一起生活在上帝面前，我就特別喜歡。

3S3I: 我是基督徒家庭長大的孩子，有一段時間我在信仰上的低谷，夏令營就是幫助我讓我找到信仰的意義，使我更認識神。我記得我有一次參加夏令營，無論是組長還是組員，就是那種我不排擠你，也不排擠我的那種，大家默默地互相關心的狀態。那個時候讓我感受到，其實是有人也在關心我的。我那時其實是比較自卑的人，在營會裡，我感受到別人對我的關愛，讓我感覺被擦亮了眼睛，覺得這個世界非常的美好。

夏令營將人群聚集在一個小小的空間裡，更容易看到彼此的需要，像家人一般地相處，彼此的照顧，更讓人感受的愛和溫暖。對於缺愛的青少年來說，是直接感受上帝的機會。除了人與人之間愛以外，從講員的信息中，也會感受到從上帝來的愛。

2S1I: 我第一次去參加夏令營是因為有人邀請我哥哥去，我哥哥就拉著我跟他一起去。前面幾天，我根本就沒有感受到任何東西，直到最後一天，那位牧師在台上講了一句話（其實那天他具體說的是什麼內容，我已經忘記了），他說：「孩子，你不要放棄，因為神是愛你的。」讓我情不自禁地流眼淚，當時我不知道為什麼我就流淚。營會結束後，我就想更加了解這位神是怎樣的，是怎樣愛我的神。然後我就積極參加教會，之後就更認識神。

從以上的訪談的內容，我們可以看出，青少年非常需要經歷真實的愛。無論是在信息，禱告中感受上帝的愛，還是在生活中感受到基督徒真誠的來自上帝的愛和接納，他們會對信仰有更認真的思考和興趣。他們需要愛，需要真實的愛，唯有愛能融化他們看起來比較強硬的心靈。

三、從受服事到服事人

參加多次的夏令營以後，的確也會出現疲憊的感受。尤其是隨著年紀的增加，屬靈生命的成長，對於參加夏令營，二代的基督徒中間，有人會感受到一種不滿足的感覺。

2S11: 後來我就不太喜歡參加夏令營了，因為我們的教會的夏令營是給那些年紀比較小的，而我的年紀越來越大，好像也不太適合。再加上夏令營的信息是比較淺顯的，是福音性的，所以我每次去的時候，都有一種「吃不飽」的感覺。

面對這樣的現象，正因為還是能吸引二代基督徒積極參與的原因，其實是他們參與的方式發生了改變。

3S21: 夏令營對我來說影響是很大的，可以用從被服事到服事人來總結這個影響。能夠服事別人，讓我得到的更多，就是在服事中，讓我更多地認識神，經歷神。因為這樣，我才決定那一年去受洗，歸入基督。之後，我還有機會參加短宣，去到別的地方的夏令營中服事，使我成長更快。對我來說，夏令營就像充電一樣，每一年我都在那裡得到更多，我很期待每年的夏令營。

可見夏令營不但是要造就青少年經歷神，同時也可以鼓勵青少年起來參與服事，在服事中讓他們的信仰更加堅定和成

熟。這同時也讓教會看到另外一種的需要，就是如何讓參與服事的青少年得到有效的訓練和牧養，從而讓一代人服事一代人，並且使使命的傳承代代相傳。

小結：夏令營的舉辦的確帶來非常多正面積極的影響，它不只是給青少年一個特殊的環境，讓他們有機會聽神的道，和經歷重生歸正的恩典；它也給教會有機會靜下來心來去聆聽青少年的心聲，放下身段俯就那些需要愛的青少年，建立深度的關係，得著他們。然而，教會也不能忽視營會所帶來的影響是短暫的，它所產生的熱度如果沒有加以澆灌和栽培，也會隨著時間的遷移而改變，甚至會產生負面的效應。

3S11: 我參加過夏令營，每次參加夏令營讓我都很有感動，但是我發現，那份的感動不會維持多久，一段時間以後，我就打回原型了。

2S11: 每次參加完夏令營之後，我都會比較有動力，可是那種動力只會持續一段時間，之後就會慢慢地變成沒有。

那些已經離開華人教會不再參加任何教會的受訪者，也承認在夏令營中經歷神，認識神。這樣的現象也不得不引起教會的重視，如何在夏令營這把火點燃青少年之後，進一步地挑旺它成為必須思考和實踐的部份。

第五節 門徒訓練在二代牧養上的挑戰

門徒訓練對於義大利華人教會來說是非常陌生的，教會有查經班也有小組，但是門徒訓練卻依然是有待發展的事工。

表 4-5 門徒訓練參與的情況

受訪者	接受門訓與否	對信仰有否幫助	是否會參加
1S1C	Si	Si	Si
1S2C	Si	Si	Si
1S3I	No		Si
2S1I	Si	No	Si
2S2I	Si	Si	Si
2S3C	Si	Si	Si
3S1I	Si	Si	Si
3S2I	Si	Si	Si
3S3I	Si	Si	Si
4S1I	No		No
4S2I	No		看情況
4S3C	Si	Si	看情況

12 位受訪者中有 9 位接觸過門徒訓練，佔了 3/4 的比例，算是比較高的比例；覺得在信仰、生活和服事方面有幫助的就有 8 位。更是有 9 位表示會繼續參加或接受邀請參與，反應非常積極。但在深度訪談的過程中，發現受訪者對於門徒訓練依然概念模糊，可見門徒訓練在義大利華人教會仍屬於起步的階段。

一、對於門徒訓練的不同理解

（一）門徒訓練是一種培訓的課程

在承認自己已經接受過門徒訓練的受訪者中，有 2 位認為門徒訓練是一種的課程，一種更系統、更全面的聖經課程，讓參與的人對聖經和信仰更有認識。

1S1C: 我接受過門徒訓練，就是在夏令營之後，教會有繼續跟進我們。然後繼續由組長帶領我們上一系列的課

程，比如說禱告、靈修，那段時間我們的小組常常聚在一起。

1S2C: 我們教會的這次門徒訓練，是由 XX 教會的 XX 牧師來教的。他會帶著他的課本，帶我們一起培訓。這個課本非常清楚易懂，每次都要提前完成作業，這些作業會反覆地提及耶穌生平中重要的片段，會鞏固我們的聖經的知識。我覺得對我們的幫助幫我挺大的，尤其是他們會提到有關係統神學以及異端方面的教導，對我們的提升還是挺大的。

以上的認知知識，將門徒訓練侷限在資訊的傳遞和知識的灌輸上。它雖然有訓練，比如有課前功課，但是不是品格的訓練，而是一種課前的預備；這和另外開查經課程差異不大。另外，一位牧者帶領整間教會進行門訓，缺乏的是在個別的靈命需要是給予幫助。因此這類的門徒訓練，更像是一個成人主日學課程。

（二）門徒訓練是一種信仰的實踐

一位受訪者承認接受過門徒訓練，但是卻表示非常不喜歡，只因為他們的教會在門徒訓練的時候，將門徒訓練變成了枯燥的課程。

2S1I: 我覺得我們教會的門徒訓練對我的信仰和服事，幫助不是特別大。我認為門徒訓練應當更多的實際操練，但是我們教會的門徒訓練很多時候都還是理論。在我的周圍也沒有看見有人真實地活出門徒的生活樣式來。

還有 6 位的受訪者也同樣認為，門徒訓練不只是一個課程，而是一群人在一起，學習操練過耶穌門徒應該過的生活。

3S1I: 我接受過門徒訓練，是在受洗後沒多久參加的。它讓我不要講將信仰停留在衝動之下，而是要持續過門徒的生活。門徒訓練的內容，有些我自己認為已經很熟悉，很簡單，都懂得，但是實際上不是如此；它會讓我更深地認識自己。另外跟小組一起的討論反省、靈修、禱告等操練，都讓我成長了很多，在別人身上學習了很多，也幫助我更了解自己可以參與的服事。

3S2I: 我知道門徒訓練也參加過。如果說營會幫助我成長，門徒訓練就是更上一層樓。門徒訓練教會我信仰不是理論而是實踐，就像開車一樣，一方面是儲備知識，另一方面是應用知識和實際的操作。感覺上是更加地靠近生活，能把信仰和生活連起來。參加門訓後，我覺得可能比起生活，在服事中好像應用的更多。與不同的人服侍搭配難免會有摩擦，這個時候信仰的實踐就成為很重要的一部份。要實踐去包容，去愛弟兄姐妹，去接受不一樣的想想法，要尊重每一個人。

從受訪者的經驗回饋，不難看出真正的門徒訓練不能只停留在課程。為了傳遞資訊和知識的層面上，更是要操練像基督一樣地去生活。不是一個人獨善其身地修煉，而是小組一起的成長，彼此服事、彼此扶持，在實際的生活和實踐中將所知道的活出來。而且，小組一起操練的好處，就是可以彼此成為扶持的隊友一起成長，大大增加了門徒訓練的效率。門徒訓練就是接受像耶穌一樣生活的訓練，它是刻意的，也是需要刻苦的。

二、門徒訓練得到的實際幫助

門徒訓練所帶來的幫助是顯而易見的，9位承認接受過門徒訓練的受訪者，8位覺得對自己的信仰和服事有幫助。具體的幫助可以分為以下幾個方面：

（一）操練更深地親近上帝

門徒訓練的目的其中之一，就是要建立門徒與主更親密的關係。透過每天讀經、禱告、靈修、實踐的方式，與主同行。接受過門徒訓練的受訪者中有5位承認在參與門徒訓練的時候，經歷這些屬靈上的更新。

2S3C：我現在參加的門徒訓練時非常注重操練。剛開始，會介紹我們什麼是門徒訓練，後來就會教我們如何禱告、靈修、讀經，而且必須要去做、操練。讓我得到很多的成長，讓我感受到不只是一種打卡的行動，而是更像門徒的樣子。

2S2I：我感覺營會（夏令營）就好像開胃菜一樣，其實營養還是不夠的，還需要領受更多，投入更多。門徒訓練就是這個填滿的行動和操練。

3S3I：我以前讀經就是隨便讀讀，是一種完成任務的心態，但自從參加了門徒訓練之後，我就開始非常認真的讀聖經。感覺不去讀，晚上會睡不著，會去查考到底神要對我說什麼話，更深地去認識祂，明白祂的旨意。

接受門徒訓練，如同在屬靈上每天均衡營養的用餐，這是促成生命成長的必要的因素。不是一種完成任務式的讀經和禱

告，而是真實地與上帝相遇，聆聽祂所說的話，操練將它活出來。

（二）試著更深地認識自己

門徒訓練並不像神學課程，通常參加訓練的人，剛開始覺得這些訓練並不難，甚至有人會覺得自己都已經會了。但是真正進入實際操練的時候，就會發現自己各種各樣的問題，學習謙卑。

3S11：我剛開始參加門徒訓練，我覺得門徒訓練所講的內容，都是我已經會的，我覺得好像沒什麼的。但是當我真正開始操練的時候，發現好多東西我不會。我受洗之前的課程，是牧師親自帶的，受洗後的門徒訓練也是牧師帶的。他就會給我很多的挑戰，就是要將所學的活出來。我發現，原來很多東西我還沒有明白，還沒有活出來。

門徒訓練除了能帶給人面對自我的軟弱，揭開面紗看見真實的自己。同時，它也有非常積極正面的效應，就是可以發掘門徒連自己不知道的恩賜，從而更明確自己的恩賜，投入服事。

3S11：比如說，我們的門徒訓練課程中，有一課就是講恩賜的。我覺得對我幫助特別大。在那一課的操練中，其中一項就是透過同伴的觀察，看見對方的恩賜，並鼓勵他。我在那一課，從我的組員身上被提醒我有一種恩賜，我過去從來不敢想，也從來不嘗試，在組員的鼓勵下，我開始重新發現自己，認識自己。

（三）對周圍人的態度改變

門徒訓練的另外一個目標，就是讓門徒的樣式活在生活中。換句話說，門徒就應當有門徒的樣子，而他們的生活就會跟周圍其他人不一樣。改變，是門徒訓練中常常強調的行動。為此，對於參與者挑戰很大，但也很真實。

3S3I：門徒訓練讓我開始改變對周圍人態度和眼光。尤其是那些在街上乞討的人。以前我會用很異樣的眼光看他們，覺得這些人就是懶惰，為何不要去工作，而選擇不勞而獲？現在會同情，理解他們，甚至會想辦法想要幫助他們。

這種態度和行動的改變，其實就是生命成長的一種表現。聖經的教導，對他們來說不只是一個理論，而是活出來的見證。

（四）和屬靈夥伴一起成長

門徒訓練不只是個人獨善其身，而是一群人的一起成長。與群體一起的門徒訓練，有一個好處就是透過他人的鏡子，看見自己看不見的缺點和優點。人的改變，是從認識自己開始的，透過小組群體的一起學習，一起實踐，彼此鼓勵、扶持，門徒的生命就可以健康的發展。

2S2I：在營會結束後的某個階段，的確會有冷卻下來的現象。解決這個問題的方法，我覺得個人必須定睛在上帝的身上，與上帝建立親密的關係。另外群體很重要，就是在小組中彼此鼓勵，一起成長。我覺得門徒訓練，就成為非常好的幫助。

3S2I: 參加門訓後，我覺得可能比起生活，在服事中好像應用的更多。與不同的人服侍搭配，難免會有摩擦，這個時候信仰的實踐就成為很重要的一部份，要實踐去包容，去愛弟兄姐妹，去接受不一樣的想，要尊重每一個人。

成長不只是正向的鼓勵和幫助，成長有時候也藉著負向的衝突和張力，讓跟隨主的人學習放下自我，學習以神的方法來面對事情。這對與青少年來說，是一個非常重要的生命操練。

（五）學習如何去服事別人

門徒訓練最終導向，要使人成為帶領他人成為門徒的門徒。願意參與服事，並在服事中學習捨己，也成為門徒訓練非常重要的內容。

2S2I: 門徒訓練對我的信仰有幫助，讓我更清楚我的使命，也會讓我更珍惜神為我成就的事。讓我知道我要更多的關心我的弟兄姐妹，讓我知道要把我所領受的分享出去。門徒訓練也讓我更清楚我服事的對象是誰，也讓我看到自己的不足，讓我覺得我要更多的擺上。

3S2I: 門徒訓練不只是一要訓練我成為耶穌的門徒，也鼓勵成為影響他人，帶領他人成為門徒的人。我一開始的時候感覺到壓力，但我經歷過門徒訓練之後，我發現從信徒到門徒的過程，不是只有信，而是需要實際的行動，不只是嘴上說說。門徒訓練幫助我對弟兄姐妹有負擔，而不會更加地遠離他們。

門徒訓練促使門徒成長，也只有在帶領他人成為門徒的時候，門徒才有可能成為真正的門徒。

第六節 牧者在二代牧養上的意義

義大利華人教會本身就缺乏牧者，即便有些人數比較多的教會有牧者，牧者基本上是牧養第一代的基督徒比較多，真正牧養二代基督徒的少之又少。在 12 位受訪者當中，6 位承認有專門牧養他們的牧者。有 2 位的情況比較特殊，就是曾經有牧者牧養，但是牧者離開，現在失去了牧者。其中有 1 位對於牧者對於靈命的幫助持保留意見，牧者在牧養的過程有過負面的影響，導致受訪者有受傷的經歷。

表 4-6 牧者對於青少年成長的幫助

受訪者	是否有牧者	有無牧者是否存在差別	牧者的角色
1S1C	之前有	很大差別	牧養、引導
1S2C	No	沒什麼比較，應該是有牧者比較好。	牧養
1S3I	No	應該有牧者比較好	遇到難題，牧者可以幫助
2S1I	之前有	遇到不好的牧者，壓力和傷害也很大	教導、牧養
2S2I	之前沒有，現在有	差別很大，靈命得到成長	教導，輔導父親
2S3C	之前有	牧者離開後，差別還是蠻大的。	教導，引導父親
3S1I	Si	差別很大，給我挑戰，給我鼓勵	教導，挑戰
3S2I	Si	差別很大，牧者有方向	教導，訓練
3S3I	Si	差別大，靈命成長	講道，訓練
4S1I	No	為我禱告，給我鼓勵，帶領我認識神	教導、禱告
4S2I	Si		No

4S3C	Si	就像一個父親一樣	榜樣，糾錯
------	----	----------	-------

總體來說受訪者還是給牧者給予了積極的描述。尤其是那些目前有牧者正在牧養、帶領他們的人，更是認為牧者的存在對於其生命的成長，起到了非常重要的作用。

一、帶來屬靈的榜樣

青少年的在信仰的旅途中，他們需要看得見的信仰見證。他們不只是一要聽見遠方的故事，更是在眼前就要看到一個活見證。在家庭裡當然就是父母，在教會，當然就是牧者。

3S2I: 我所在的教會是有專門牧養我們牧者，我看牧者就是一種的榜樣。如果一個牧者以身作則，也就是在上面所講的道，如果我能看見他做出來的話，我想，比起說的，做出來的更能影響我。

牧者不只是說，而是做，照他所說的去做。當他做出來的時候，更容易吸引會眾去聆聽他所說的。反之，連說的都沒有人要聽，一定也沒有人願意跟隨。

2S3C: 曾經有專門牧養我們的牧者，這位牧者影響很多年輕人，他會很有耐心的和我們講解聖經的道理。雖然他是一位老者，但是他的行為，讓我們覺得他很重視我們的信仰。我們就更願意聽他所講的。

牧者的榜樣也會影響青少年，試著想要做牧者要做的事。

4S3C: 牧者對我的影響，對我來說最深刻的，也是現在我最想做的，就是幫助需要幫助的人。比如，幫助信仰上遇到問題、掙扎的人。因為我親身經歷過這些事情，有過這些掙扎，我要提供給他一些感同身受的答案，讓他知道我是怎麼面對，怎麼走出來的例子；或者是邀請別人來家裡用餐，分享生活的壓力，幫助他們如何面對這些困難，這些就是牧者留給我印象最深刻的榜樣，我也想像他那樣。

二、帶領屬靈的操練

牧者的使命就是牧養群羊，帶領他們成為耶穌基督的忠心的門徒。尤其是青少年，他們在屬靈的操練上是需要一位他們信得過、有一定經驗的人帶領。牧者就扮演這最重要的角色。

3S2I: 如果我不會禱告，我讀經讀不明白，我一定會找到我的牧者，我想知道他是怎麼做到，請教他，跟著他一起學習親近神。

2S2I: 牧者對我來說，有影響的。我記得在一次受洗班的課程裡，牧師帶領我，讓我學習饒恕。由於我的家庭問題，我對饒恕這方面是做的不好。牧師並沒用很多的道理讓我學習饒恕，而是帶著我學習饒恕，使我懂得原諒別人是放過自己。

三、重要關頭的引導

青少年階段的一大特色就是不穩定，在信仰的旅程中也會出現起伏不定。他們需要鼓勵，需要引導，幫助他們做正確的決定。

3S1I: 我以前在青少年團契的時候，牧師就常常會來講專題，就是那些我們有關我們正要面對的事，比如談戀愛、同性戀議題。我的初信造就班，也是牧師幫我們上課，我那個時候對於受洗還是挺掙扎的，但是牧師的教導、鼓勵讓我更加明白受洗的意義。然後牧師也會給我挑戰，讓我的生活有改變和成長。

3S3I: 因為我是基督徒家庭長大的，有一段時間有經歷信仰方面的困惑和迷茫。也算是在這位牧師的帶領下，我才能在信仰方面至少是堅定的，而且生活中會有追求更多的想認識神的這樣的渴望吧。

牧者關心羊群每個生命階段挑戰，在他們迷茫、不知所措的時候，伸出援手予以引導幫助，對與青少年的成長非常重要。這樣可以避免他們被錯誤的思想引導，導致對神存偏差的理解。

四、提供屬靈的供應

牧者最重要的責任就是教導，在講道和教導中傳遞上帝的話語，以餵飽會眾屬靈的生命。對於青少年來說，他們更是渴望有一位像父親一樣的牧者，對他們用生命來講道。

2S2I: 我的牧者對我來說，就像一個父親一樣。也許我這樣說，有點奇怪，但是我的感受就是如此。他的講道不像其他的傳道人，只是在講解經文，會有責備，也會有鼓勵。我剛開始聽的時候，還挺驚訝的。但是我後來明白，只有是家人，才會這樣對我們說話，陌生人是不能這樣的。這樣的講道對我很有幫助，讓我更多的反省，不會讓我覺得，牧師的講道跟我的生活沒有關係。

在訪談中，有牧者牧養的受訪者提到牧者的角色，常用到「帶領者」、「父親」、「訓練者」、「導師」、「挑戰者」、「幫助者」、「聆聽者」來形容牧者。這是他們真實看見的牧者生命，也深深地影響著他們的生命。但同時也表示，牧者離開不會影響到他們離開教會，雖然會非常惋惜，但是會繼續委身基督服事教會，可見牧者的教導已見成效。沒有牧者的受訪者雖然沒有提到那麼多有關牧者的角色，但是多數也提出需要牧者的渴望。至少是一個有經驗的人，可以帶領他們一起成長。可見牧者或者說生命的導師，在青少年的牧養上扮演不可替代的角色。

第七節 針對二代植堂的可能性或可行性

在義大利華人教會，以二代為主的教會目前只有一間。華人教會在牧養二代的策略上，幾乎都是成立青年團契，以團契牧養的方式來照顧年輕一代的需要。對於成立或者開拓以二代為主的植堂，沒有太多可參照的例子。但在受訪者中拋出這類的議題，是想了解二代基督徒對於這個議題的真實想法，探求這個策略的可行性。

表 4-7 開拓以二代為主教會的可能

受訪者	二代為主的教會 你會參加嗎？	原因	期待
1S1C	不知道，或許其看看	目前在教會有服事	講道更好，活潑有活力
1S2C	不會	在自己的教會很好，觀摩學習可以	
1S3I	不會	自己的教會有服事	更多元吧
2S1I	會	因為二代的需要	更開放
2S2I	會	教導更生活化，語言、方式更多元	更多元，開放
2S3C	會	年齡適合，針對性被牧養	

3S1I	會	教導、互動更適合，覺得像自己的家	
3S2I	會	教導、互動更適合	更多元
3S3I	會	教導、互動更適合，覺得像自己的家	雙語做得更好
4S1I	不會		
4S2I	會	有朋友在，牧師講道很喜歡	更被接納
4S3C	會	像自己的家	更多元，更有愛

受訪者中有 8 位非常確定會去參加以二代為主的教會，1 位還不確定，3 位表示不願意。但是他們是因為在原來的教會擔任服事的責任，而無法、也不方便離開。可見，二代為主的教會的吸引力是大的，嘗試的機會和可能性也逐漸在提升。

一、文化、語言方面的需要

在義大利出生長大的二代基督徒，雖然中文有一定的基礎，不過義大利文仍然是他們的母語。如果讓他們選擇，義大利文仍是他們首選的語言。對於教會講台的教導，自然也會首選義大利文的講道。

2S2I: 我會參加二代為主的教會，因為它可以讓我更融入。無論語言上，還是文化上，更適合我們，尤其是在講道方面，更能滿足我們這些二代的需要。

3S1I: 我已經在這個教會了，我認為我們這些義大利出生的一代，對中文和中國文化沒有那麼瞭解。我們更需要一個以我們母語作為公共的語言，來幫助我們更好地瞭解神的話。很多時候，我們不願意來教會，是因為我們去

了也聽不懂。所以有以二代為主，又有義大利文的崇拜，我一定會去這樣的教會。

華人教會有著華人的傳統，文化的差異使得二代在其中感覺到一定的差異和不自在。二代為主的教會，在文化上共通性上，更吸引二代參加。

3S11: 華人教會有很多他們自己的傳統，甚至有些神學觀念也不一定都對，這樣強加在年輕一代身上，就會讓人不理解和不舒服。二代為主的教會在這方面就少了很多的壓力。

二、更有歸屬感

受訪者中已經有人委身在二代為主的教會，他們的感受會比之前在華人教會更有歸屬感，甚至有人會以「我們自己的教會」來介紹自己的屬靈歸屬。

3S31: 我已經有在參加了，原因的話，比起華人教會，我覺得二代為主的教會更有不一樣有創新，而且是我們自己的教會。

除了語言和文化的共通性以外，當二代教會以雙語的方式來宣講真理，雙軌牧養下一代，會讓二代基督徒感受到被尊重，被重視的感覺。

2S3C: 當我參加二代為主的教會聚會的時候，他們會有兩種語言的崇拜，而且每一個月還有雙語崇拜。我感覺到被接納，被重視。以前，講義大利文的青少年在華人教

會算是比較少數。但是來到這裡，感覺他們更重視說義大利文的，我覺得非常溫馨。

當教會在語言方面考慮到二代的需要，並用他們能懂的語言來傳遞上帝的話時，他們的感受和之前在華人教會完全不同，自然委身、服事也就越來越深。

三、更具多元性

二代基督徒為主的教會在對其他族裔的態度上是開放的。首先他們持雙語的能力，他們沒有文化的障礙，所以更容易和當地人和移民的第二代建立關係。另外，他們自己的母語是義大利文的，建立義大利文崇拜也是必然的趨勢。由於傳道人的缺乏，二代義大利語崇拜必須要跟在當地的義大利教會連結。這樣，教會與教會之間的連結也就比華人教會更多元了。不只是華人教會之間的連結，也包括了華人教會之外的教會連結，這些方面都是更吸引二代的因素所在。

3S11: 我所在的教會，有義大利語崇拜，也就有講義大利文的講員，參與的人也包括中國人和義大利人，甚至是其他民族的人。讓人家知道，教會不只是中國人的教會，也是所有人的教會。並且這樣的群體會打破華人的圈子，也會突破華人害羞的特點，使華人也走出去，走到社區人群中，將福音帶給更多的人。

3S21: 以前在華人教會，圈子裡都是溫州人，服事的人很多時候都是一個家庭的人，很難讓所謂的「外人」來參與，感覺非常的封閉。到了現在的教會，我覺得讓每個族群的人都有機會在一起敬拜，一起服事，讓教會更多元。

義大利華人教會在地方文化和家族文化的夾擊下，讓圈子外的人很難擠進來。這是一個閉環的循環，它不像教會的型態，而是一個家族的型態，二代基督徒實在無法更好地融入。二代為主的教會如果沒有在這些方面突破改善，照樣無法牧養已經對華人教會失望的這一代人。

四、敬拜方式更有帶入感

敬拜的方式上，二代為主的教會不會像華人教會那樣，只注重禮儀，而忽略心靈的感動和彼此互動。所以呈現的敬拜方式是活潑的，感動的，也是全員投入的敬拜。

3S3C：我參加二代為主的教會，首先吸引我的是他們的敬拜（詩歌），我覺得帶領敬拜是一件很難的事情。當我來到這裡的時候，我發現台上和台下都連在一起，一起敬拜神，那種氛圍我非常喜歡，因為所有的人都非常投入來敬拜神。

五、更多服事的機會

義大利華人教會，特別是大城市的教會，通常服事的崗位趨於飽和狀態。二代基督徒由於語言、年齡、文化的不同，能參與的服事機會也相對少。這樣，他們的融入度也就降低了。二代為主的教會在開始植堂的時候，人數並不是很多，在各種方面都鼓勵會眾起來服事，讓他們有服事的參與，他們的委身也就更加強了。

2S2I：我覺得二代為主的教會給予年輕人更多服事的機會。以前在華人教會，我們不太可能參與太多的服事，也服事不了比我們年紀大的人。現在不同了，服事的機會

更多了，教會鼓勵我們起來服事，我們可以服事和我們有相同背景、經歷的人，我覺得挺好的。

華人教會教會喜歡講教會群體變得越來越大，人數越來越多，群體越來越多樣。但是在領導、管理、關懷上卻跟不上需要，必然也會產生張力。人群多，平台小，也必然讓很多人才流失或埋沒，有沒有可能以神國的眼光，成全不同的群體？開拓新的禾場，讓更多人有機會去委身教會，建立基督的身體，成為了華人教會繼續要面對的挑戰。

小結：受訪者表示出了對二代為主的教會，非常正面的評價和期待，但大部份是指向他們參與的感受和聚會的形式。然而二代為主的教會，也在教會體制上做了很大的突破。如筆者所瞭解的，二代為主的教會開始嘗試建立會友制度，同工服事年限制度，聘請全職傳道人，以牧者為牧養主導領導教會發展。這些的改革都是在華人教會中比較少見的，如果這些制度和管理的模式能夠運行健康，二代為主的教會將在義大利帶來新的教會生態，非常值得期待。

另外，二代為主的教會並不是單純將二代基督徒分離出來，讓他們自己成長。而是他們需要有異象的牧者，帶領著二代的團隊一起開拓，如果沒有這樣的基礎，也缺乏華人教會的支持，開拓或植堂以二代為主的教會，都將是危險和不智慧的舉動。

即便對以二代為主的教會充滿正面評價，但是受訪者中亦有表明不會離開母會者。筆者認為他們是真的愛華人教會，也願意委身在華人教會，教會的領袖如何能牧養、帶領，和放手讓這些二代的基督徒在華人教會中發揮恩賜、受到重視，也是華人教會必須面對的議題。

第五章 結論與建議

本章筆者將根據第四章的分析結果，結合第二章文獻探討的資源，應對當下義大利二代基督徒的牧養策略，做出本文研究的總結，並就這個議題，提出個人的建議，以供讀者參考。

第一節 結論

一、義大利處境溫州文化中二代華人基督徒的特質

有人說：「基督教信仰最重要的不是『什麼』，而是『誰』，青少年事工最重要的不是『什麼』，而是『誰』。」³⁰⁸ 參與和更新義大利華人教會二代事工，必須從認識華人基督徒二代開始。經上述研究所得，筆者總結為三大特徵：

（一）多元文化下尋找自我

義大利華人基督徒第二代身處多元文化衝擊，不只是像筆者這樣的研究者在問：「他們是誰？」其實，連他們自己也在問：「我們是誰？」

在華人文化、溫州地方文化、後現代文化、義大利文化、義大利華人教會文化多重夾擊下，使原本身在青少年時期二代基督徒，在尋找自我價值的過程中突然迷失了自我。他們根本不知道如何才是真正的自己。

華人文化，強調根源性，提醒他們是中國人，而不是義大利人，學習中文成為他們成為中國人的最重要的標誌。為此，他們除了在正規的義大利學校學習之外，還要學習中文。但對

³⁰⁸ 丁建德（Kenda Creasy Dean），馮樂路（Ron Foster），《懷道的生命——青少年事工屬靈指導的藝術》，郭智嘉譯，（香港：學生福音團契出版社，2007），2.

於他們來說，他們更適應義大利的文化，雖然他們可以學習講中文，卻不一定能認同華人的文化。

溫州地方文化強調功利、實用。成為成功人士是他們自我價值最能體現的所在，努力工作成為這一文化重要的特徵。然而在義大利的華人二代受到義大利文化的影響，認為工作是一種享受，是實現自我價值所在，不管他從事的是什麼工作都值得驕傲，跟富有與否無關。這勢必和深受溫州地方文化影響的第一代，產生巨大的張力，到底是妥協還是堅持？

後現代文化強調多元包容，而受到現代主義影響的華人教會，又因為華人文化影響，讓後現代思想影響下的二代基督徒覺得太過守舊、死板、無趣。

在神學上受到律法主義影響很深的華人第一代，強調表現，尤其是宗教表現，與二代崇尚自由行成了巨大的差異。他們也對於墨守成規的制度充滿反感和絕望。越是如此，他們就越難在教會群體中尋找到真正的自我，自我認同不但沒有提升反而更加迷茫。

二代基督徒無論在生理年齡，還是在心理狀態，以及多重文化衝擊下，勢必產生自我定位的危機。他們的迷茫困惑，表現在他們叛逆的個性之中，也反應在離開教會的行動中。華人教會如何以福音，使他們在天國文化中尋找真實自我，成為了重要的神學實踐議題。

（二）跨代危機中實踐信仰

不同文化不同背景成長的兩代人群，本身就存在張力，信仰群體也無法避免。基督信仰一向強調傳承，教會在發展的過程中也必定期待傳承。為此「跨代」成為了教會群體一定要面對的課題。

然而在義大利華人教會中，第一代基督徒留給第二代基督徒的印象是積極地參加教會宗教生活，卻與生活中樣式不是很

相符。大多數華人基督徒父母在孩子信仰的訴求中，也只是希望他們成為聚會的基督徒。許多二代基督徒感受宗教的熱忱，卻無法委身信仰。教會對他們來說，是一個禮拜天宗教活動的地方，是一個在工作生活之餘精神寄託的地方。他們只有在有需要的時候，才會來尋求上帝的幫助。

從某個角度而言，不認真、不委身的信仰狀態，也正跨代傳承給下一代。為此，到了一個可以自由抉擇的年紀，他們覺得不需要上帝，或者暫時有更吸引他們的事物，就會遠離這個他們觀念中宗教的活動場所。為此，如何讓二代基督徒不再是維持聚會的習慣，而變成真實的信仰委身，成為教會信仰實踐必須更新的環節。

（三）強烈碰撞後真實需要

雖然留在華人教會的二代基督徒依然佔有比較高的比例，但是他們也表示認同離開者的信仰的掙扎。也反應出他們對教會需要關注二代基督徒真實需要的訴求，筆者經過歸納，大致上有以下幾個：

1、榜樣

二代基督徒渴望看見有生命見證、有活力，言行一致的帶領者成為的他們的榜樣，帶領他們去實踐信仰的生活。這樣一位帶領者不一定是牧者，不一定是有學位的學者，他可以是任何一個人，但是必須要有榜樣。讓青少年敬佩他、信任他。

2、教導

在教導方面，二代基督徒強烈地期待教會不要將講道的時間設計得太多太長。時間的冗長，對他們來說是一個非常大精神煎熬。除此以外，他們渴望教導的信息要和他們的生活有交

集，舉的例子也和他們平常所接觸的有連結。他們非常期待對屬靈的教導有共鳴，而不只是聆聽過去發生的事情。

3、關係

二代基督徒在成長的過程裡，受同儕的影響非常大，在這個青春期中也正值建立深層友誼的階段。他們無論是在信仰上的進深追求，還是留在華人教會繼續成長，相當大的因素都是同儕的影響。相對應到，他們遠離信仰和信仰群體，也是因為朋友的關係。為此，二代基督徒渴望教會不是一個不熱情、缺乏真心、沒有愛的地方，他們期待在教會可以經歷基督徒嘴裡所說的那超越利益的愛的關係。

4、規範

華人教會給人留下的印象就像是一個大家族，更像一個民間組織。普遍缺乏規範的制度，以及有效的管理。隨著人數的增長，管理的不到位，讓人感覺雜亂無章。領袖的權力過大、一言堂，讓二代基督徒感覺教會是一個缺乏管理，只講個人情感的組織。久而久之，他們感到失望。二代基督徒，渴望華人教會能有合理的規章制度，並且有有效的執行機制，不淪為紙上談兵，毫無效率。更重要的是，華人教會更需要有制度，是一種公開公平的制度，讓有上帝呼召、群體認同，以及富有恩賜的人可以帶領教會，讓教會規規矩矩地按著次序行。

5、盼望

除了管理上缺乏規範，華人教會在發展的異象，策略也都不夠明確。第一代的基督徒非常強調敬虔的信仰表達，但是卻對教會的發展缺乏規劃。第一代的基督徒比較喜歡內聚，尋求自我提升，而缺乏對社會的關注和公共的議題的關心。以致二代覺得教會只是週而復始地宗教生活，從而對教會失去信心，

也失去盼望。華人教會需要提供給二代基督徒看見自己努力以及參與服事的希望，這已經是刻不容緩的事了。

二、義大利處境溫州華人教會二代流失的原因，以及二代事工的瓶頸

自從義大利華人教會創會以來，非常注重二代事工的發展。直到如今二代事工的發展，依然是義大利華人教會每一年最重要的異象。從各大牧區聯合各教會舉辦的青少年夏令營就可以看出，華人教會在此項事工中所付出的代價，投入的人力，物力和財力，幾乎是在所有事工之上。只是，依然無法避免回到各自堂會，由於牧養不到位等因素等緣故，二代基督徒流失的現象依然層出不窮。到底原因是什麼呢？

（一） 流失的原因：

筆者在第四章訪談結論已經提及，在此為概括性總結：

1、自然不可抗因素流失

諸如升學，搬家，或因為工作的緣故離開所在的城市，或者是因為同儕的影響，去到另外一間的教會。這是二代牧養中必須面對的自然不可抗的因素。

2、教會本身的不足導致流失

華人教會本身在牧養上是非常缺乏的，成人都普遍缺乏牧者，更不用說二代了。再加上二代基督徒正處在複雜的成長期，沒有及時的跟進，輔導，帶領，流失也必然發生。

華人教會本身也因為文化緣故，二代不太有機會在成人為主的教會發聲。他們感覺到不被尊重、認同。他們也發現華人

教會存在言行不一，喜歡表面功夫，注重形式等問題，因為失望而離開也不在少數。

3、二代基督徒自身因素導致流失

二代基督徒正處青春期，受到的普遍流行的價值觀比較大。在整個大環境強調消費、多元、自由的世界，他們很容易對信仰失去熱情，再加上多年疫情的影響，他們習慣遠離教會。

(二) 二代事工的瓶頸

除了流失的現象，華人教會二代事工的策略已經到了瓶頸期，然而發現發現瓶頸之所在，是突破的關鍵所在。

筆者經過以上的研究觀察，發現有以下幾個重要的特點：

1、以現代的經驗應用後現代處境

服事義大利華人教會第二代基督徒的領袖和同工們，幾乎都是在中國大陸成長起來，出生在上世紀 70 年代左右。在這個年代出生成長的同工，思維以及學習的模式依然保有非常濃厚的現代主義特色。獲取、傳遞和教導真理的途徑，是透過理性的思考、科學的論證，以及課堂教授等方式。

在現代主義和華人傳統文化的影響下的義大利華人教會，強調講台教導的神聖性，聖職以及領袖階層的權威性，注重資訊的傳遞，缺乏的是對話和回應。後現代思潮影響下的二代基督徒，反對這種對真理探討的方式。他們更強調體驗，更注重平等對話，更放眼教會外的世界發展。華人教會常常讓他們感覺不自在、保守，以及封閉。

然而，華人教會在牧養第二代的基督徒的時候，還沒有察覺到危機的嚴重性，依然強行地想要帶領後現代的青少年，回

到現代主義的思潮和模式中。這勢必帶來張力的同時也會帶來對立。

華人教會的二代事工可否變成「小孩子」的樣式，謙卑地進入後現代的世界，陪伴後現代時代的二代基督徒，以他們可以接觸，接受真理的方式，帶他們親身去體驗三一神在人心裡的工作，是嘗試更是突破。並不是一味地以理性主義的高度，來批判後現代文化，而是透過走進後現代的處境。在這個特殊，但又不一定絕對的世界，靠著聖靈全新地去實踐神學與福音的真實，或許是一個新的開始。

2、將二代「事工」變為「事業」

二代事工強調的是如何在和第一代基督徒完全不同的文化、處境中，去宣講福音的神學實踐。也就是說，二代事工注重的是人如何被福音更新，以及如何將福音帶入不同文化、處境的嘗試。所以從這個角度來看，二代事工不是不能接受完全不同於第一代的實踐方式，以及呈現方式。為此，二代事工不是要將二代變成和一代一模一樣的群體，而是帶領、鼓勵二代基督徒在他們的文化、處境裡，領受福音、實踐福音、見證福音。

義大利華人教會二代事工的瓶頸之一就在於，第一代的基督徒領袖到底是希望將自己這一代人的堅持傳承給下一代，還是將福音的本質傳承給下一代？換句話說，第一代到底是為了福音成全下一代，還是希望下一代「乖乖聽話」，成為自己的附屬？

義大利華人教會從建立到如今已經將近 40 年，教會領袖當然渴望第二代起來承接使命，也渴望每個教會有興旺的二代事工。然而，可惜的是，在兩代人彼此的關係裡，二代感受到的是壓抑、守舊、不落地，甚至是固執、強勢、權威的教會形象，缺乏的是謙卑的成全，捨己的祝福。

在筆者的訪談中，甚至有受訪者認為，他們在教會的角色，是一種在有需要的時候被使喚的對象，而不是一個被關愛、牧養與成全的對象。第一代的基督徒領袖，依然如同權威的父母，養育兒女的同時也視兒女為自己事業的最佳助手一般。我們缺乏的是神要在二代身上成就什麼樣的使命，什麼是我們這一代人可以為他們做的深度反省。

二代事工，不是第一代的附屬事業，而是神的事業。而神的僕人不是要轄管所託付的，而是要作他們的榜樣，是一個服事的榜樣。發展二代事工，是要成全他們在他們這一代發揮最大恩賜，見證基督。就如北美韓裔二代事工中的成功個案，當第一代願意成全，帶來的祝福一定大過因為缺乏安全感而有的掌控。從這個角度看，義大利華人教會的二代事工依然任重道遠。

3、能「教」卻缺乏「養」

義大利華人教會並不是不注重二代的事工，只是這種的注重非常強調「教」。每個教會都非常注重兒童和少年主日學，也有受到非常好裝備的老師，按照系統的課程教導二代認識信仰。

除此之外，義大利華人教會也留意到二代需要經歷聖靈的更新，和針對二代的教導。所以教會在這 20 年來，大力投入青少年夏令營的事工。在資源匱乏的情況下，牧區、總會聯合起來帶動青少年夏令營，帶來非常重大的影響。

然而，夏令營也是另外一種的「教」。幾天的教導信息、講員的精彩分享，的確帶給二代心靈的震撼，猶如饗宴一般。但是當營會結束後，一切都會到以前。營會中的那股熱情，也隨著時間而慢慢消退。可以期待下一年的營會，不過年齡的限制，使夏令營不可能照顧到成年後的二代基督徒。為此，流失的也不少。

筆者認為，教導固然重要，然而光有教導是不夠的。教導注重的是信息的傳遞，屬於理性的層面；然而生命的更新不只是需要有理性層面的認同和認知，更需要有實踐方面的體驗和更新。牧養，就這樣帶領他們進入實踐福音的現場，陪伴、鼓勵、帶領，堅固他們不偏離福音，活在福音裡面。

教會不只是要派老師教導他們二代，更是要訓練這些老師成為牧者，如同父親母親關愛、牧養他們。目前教會在聘請牧者，或者是訓練牧者的力度上是欠缺的，門徒訓練、生命關顧也幾乎是空白的，著實可惜。

三、成立以二代華人基督徒為主的青年崇拜，以及獨立植堂的二代牧養策略的可行性

（一）青年崇拜的牧養策略

根據筆者觀察以及訪談總結，大部份的華人教會都已經成立青年團契。只因能適合二代的講員缺乏，服事團隊的缺失，並不是每一間教會都開展青年崇拜。一些有資源的教會，都開始成立與成人主日崇拜以外的青年崇拜，以適應二代的需要。除了成立青年崇拜，當然也以小組牧養的方式，應對缺乏牧者之困境。用同儕的影響力，來帶動信仰和品格的成長，無非也是一項重要的策略，這樣青年領袖可以以階梯的牧養方式，達成牧養的目標。

（二）二代植堂的策略

在北美韓裔二代基督徒的研究個案顯示，當二代事工發展到一定程度的時候，一代和二代的文化衝突不可避免。無論是成功的個案還是失敗的個案，導致二代基督徒離開原來的教會已經成為了普遍現象。與其讓他們傷心地離開教會，為何不以祝福和成全的精神，來鼓勵他們植堂，透過他們廣傳福音，建

立基督的身體呢？到底這樣的可能在義大利華人教會的可行性又有多大，這是筆者非常關切的議題。

作為在義大利華人教會第一間以 1.5 代，以及二代基督徒為主的植堂——基督教羅馬恩雨堂的牧者，筆者深深明白這個過程的艱難以及挑戰。筆者總結經驗，正因為可以植堂成功，總共有以下幾個方面的因素：

1、開明有遠見的第一代教會領袖

無論是筆者所服事的群體，還是其他族群（北美韓裔）的經驗，第一代的教會領袖的眼光和心胸，成為二代植堂的關鍵因素。以成全和祝福的態度和行動，鼓勵二代承接使命，而不是承接第一代的未竟之事，使二代事工在被認同，被祝福的氛圍中開展，這是成功的關鍵要素。

2、勇敢的牧者以及團隊

第二代基督徒缺乏帶領教會的經驗，在華人教會成為一部份和獨立開拓成為另外植堂是兩件不同的事情。所要面對的挑戰以完全不同。為此，需要有經驗的牧者以及成熟的團隊擔當責任，推動和執行植堂計畫，將是植堂順利的重要預備。更重要的是，二代基督徒比起第一代，更注重團隊精神，因此領袖和團隊配搭得好，將更提升他們參與的意願。

3、適合二代文化的崇拜生活

二代事工的困難並不是語言的問題，而是文化的問題。二代基督徒的崇拜，一定包含他們的文化特色。尊重他們，並且帶著屬於他們被福音化的象徵符號來敬拜，是非常重要的。除了有更深的參與感，並且也帶來更多的共鳴和互動，使崇拜從儀文中活過來成為生活。

二代基督徒強調教會講台信息，簡短而且有聚焦，並且渴望信息對今日生活有更深連結，使得他們知道自己該如何應用於當下。他們也渴望詩歌是用他們能懂的語言，用詞也是他們能理解的文字，使得他們的對敬拜更有參與感。他們也渴望教會對教會歷史傳承的禮儀進行解釋，使得他們明白禮儀的神學。他們也渴望教會將單一的教授真理的方式多元化，使他們對信息回應的討論，也成為明白真理的途徑之一。這不只是形式的轉換，而是一種文化的更新。

4、規範的牧養和管理機制

二代植堂的教會在教會的管理上，希望與第一代的基督徒有所不同。在義大利華人教會普遍缺乏有效管理和制度的情況下，二代植堂不能停留在原處，否則一定面對同樣的挑戰和危機。二代植堂的成功其中一個因素，就是要在開始建立管理的框架。以羅馬恩雨堂為例，教會在初建階段就奠定教會的行政框架，建立會友制度，明確領袖選舉的規則以及牧者聘用等法規，吸引了二代基督徒的積極參與。

除此之外，牧養上也必須做出改革，羅馬恩雨堂一改過去單調的探訪、查經班等模式，改為小組牧養、梯隊培訓、門徒訓練、聖經輔導等適合年輕人的模式，使牧養更到位。

5、更新的盼望

二代基督徒渴望教會不是完全的教會，而是不斷發展的教會。他們選擇參與一間的教會，渴望看見的是更新的意願和行動。為此，他們渴望在牧者的信息，教會的管理，以及教會的異象上不斷地更新。用他們自己的話來說，教會或許不完美，但是我們看見有希望。這樣的教會，才是他們希望去的教會，不然，他們留在華人教會就可以。

小結：目前義大利華人教會以二代為主的植堂只有一間，沒有太多的經驗。而且，這唯一植堂的教會還很年輕，經驗的累積仍需要時間，目前並沒有得到所有華人教會的完全認同。另外，目前義大利華人教會主要的二代事工模式，由於各種因素的影響，大致上會以本堂多堂的方式來進行。再加上二代基督徒本身在離開母會的體驗和意願上，都還沒有預備好。大部份都會選擇留在母會，這也是他們最基本的訴求和第一選擇。另外在牧者和團隊的建設上，華人教會資源匱乏。為此，以二代為主的植堂，目前並不是義大利華人教會二代事工最優先的選擇。

第二節 建議

根據對受訪者訪談，以及結合義大利華人教會的現狀。在義大利的處境中，多重文化影響之下的第二代基督徒，教會要如何牧養他們？筆者的建議主要分為兩個部份：首先是給義大利華人教會的建議，其次就是給從事二代事工的牧者或同工們的建議。

一、給義大利華人教會的建議

有人稱教會的青少年事工，就如同「單耳米奇老鼠」式的事工。³⁰⁹ 意思就是二代事工是教會的邊緣性的事工，如同米奇老鼠的耳朵一樣，屬於身體的一部份。但是只是一種附屬品，鮮少有人真正地關注。為了更有效地牧養二代基督徒，筆者提出以下幾點建議：

³⁰⁹ Stuart Cummings-Bond, "The One-Eared Mickey Mouse," *Youthworker* 6 (Fall 1989): 76.

（一）牧養與教導並重

教導強調的是信息的傳遞，目的是讓人懂得什麼；牧養則是進入人群的實際生活，關心他們真實的需要，與他們同行。向來義大利華人教會對二代的事工中並不缺乏教導，但是卻非常缺乏牧養。帶領二代的同工也更像一個老師，而非牧者。教導的效果是讓真理的知識充滿他們的頭腦，而牧養的目標則是陪伴他們在真理中實踐，以致可以活現真理的生活。

為此，義大利華人教會可以從注重講台的教課模式，做出適當的調整，關心二代的生活、文化、挑戰、掙扎。如果可以的話，教會應當訓練主日學的老師，成為一個帶職的小牧者。不但注重教導的恩賜訓練，更是注重生活關顧的技巧，使二代不只是因為教導願意委身，更是因為因為被牧養而委身教會。

二代事工絕不是一個宗教學校，二代基督徒也絕不是宗教學生，他們是主所託付的小羊，牧養、照料、引導他們是教會必須進行的工作。有人甚至以「道成肉身」式的宣教旅程，³¹⁰帶著福音進入一個需要福音的族群中，以愛來牧養他們，將自己所教導的活在人群中，帶領他們走進福音、活出福音。

（二）營會與門訓並驅

營會作為服事二代基督徒的橋樑，義大利華人教會可以說做得相當好。透過營會，讓二代基督徒可以聆聽適合他們的信息，與同儕有共鳴的交流建立友誼，以更多互動的方式體驗福音，認識真理。但是可惜的是，營會所促成的氛圍很快也在營會結束之後消失，慢慢地營會也有淪為教會青少年活動的危機。

教會的二代事工的目的不是為了活動，而是為了讓二代認識福音，並照福音而活。為此，教會應在訓練他們成為門徒的

³¹⁰ 丁建德（Kenda Creasy Dean），馮樂路（Ron Foster），29。

異象上，有更深遠的考慮。就如馬可·德夫里斯所言：「假如我們所關心的只是活動的出席率，我們甚至不會看出絲毫問題。但出席活動並不必然帶來信仰的成熟。」³¹¹

門徒訓練是生命轉化的過程，藉此將人的生命轉向神的國，並且能夠在自身的文化中，遵循基督的命令，活出天國的生活。³¹² 這也不是一次性的工作，而是生命中反覆的操練。教會領袖以及二代事工的領袖，首先活出門徒的生活，同時也帶領二代基督徒一起操練過門徒的生活。當教會成為門徒轉化的工廠時，那就不是一代和二代基督徒之間的問題了，而是天國的文化和世俗文化的問題，二代也不再是一代頭痛的對象，而是相伴同行的同路人。

門徒訓練強調實踐使命，營會就不只是活動而已，成為二代門徒的操練之地。從過去被牧養，訓練成為門徒，如今去服事他人，帶領他們也成為耶穌基督的門徒，活出福音。這將是一個良性循環，不容忽視。

（三）成全和監督互補

從文獻探討有關北美韓裔二代事工成功的經驗，第一代的領袖成全二代非常關鍵。義大利華人教會普遍缺乏受裝備的牧者，更不用說二代事工的牧者。為此，很多教會都比較願意放手，讓二代基督徒中比較成長的人成為領袖來帶領二代事工。然而，也正是擔心這些領袖無論是真理的裝備、生命的老練程度，都缺乏成熟度。為此華人教會的領袖們常常會採取不放心的領導模式，使得兩代的張力變得更大。

³¹¹ 馬可·德夫里斯，《以家庭為本的青少年事工》，袁達志譯，（香港：學生福音團契出版社，2007），94。

³¹² 杰沐恩，83。

筆者認為，評估二代領袖的靈命程度、真理裝備、信仰立場以及生活品格，是教會必須做的事情。如果將二代事工交由不成熟的領袖手中，勢必也會帶來破壞性的結果。然而筆者也同時發現，很多華人教會並不是以上所提及的產生問題，而是文化的差異，對於問題的觀點不同，性格和表達的方式不一樣導致張力。

懷特提出非常值得參考的建議，他認為要教會的二代事工應當注重三個策略：首先就是「要吸引年輕人，你就要聘用年輕人」。因為年輕的領袖更有新鮮的洞見和視角，更贏得年輕人的接近。其次是「你擺出什麼樣的平台，就會吸引怎樣的人」，因為人會被相似跟自己相似的人吸引。最後是「要吸引年輕人，你就要承認年輕人的存在」，教會不是要「迎合」年輕人，而是他們需要被「認同」。³¹³

總結懷特的建議，其實就是成全二代、服事二代的策略。而教會領袖扮演的角色其實就是搭建平台者、身份認同者、生命成全者。二代不是一代的附屬品，更不是被利用的對象，而是服事成全的對象，是交棒的對象。

（四）家庭和教會同行

二代事工常常給人一個誤解，以為可以替代家庭成為二代基督徒的祝福。但事實上，二代事工做得好的教會，通常不只是二代事工做得好。因此，但凡要做二代事工的教會，不能不關注第一代，但凡想要第一代事工有起色，不能不關注二代事工，這是一個相輔相成的事情。

然而，粗暴地將二代的培育交給家庭，是一件非常不負責任的事，雖然家庭，父母承擔很重要的責任，但是我們不能忽略父母的靈命不成熟的事實。甚至很多追求靈命成熟的二代基

³¹³ 雅各·懷特，142-3。

督徒，受到第一個打擊就是來自於不成熟的父母。為此，教會要想辦法如何讓第一代的基督徒學習成長，同時也帶領二代基督徒追求長進，只有雙管齊下的方法，才有可能改變這一危機。

馬可·德夫里斯認為，今天的父母面對孩子們的教育呈現無奈之舉的危機，反而是給教會一個很大事工轉機。教會完全可以藉此進入父母的世界，比如開辦信仰生活講座，幫助父母釐清問題所在，帶領父母回歸信仰、回歸家庭，牧養自己的第二代。³¹⁴ 這遠比教會單打獨鬥要好得多。

筆者認為，如果第一代的基督徒沒有真正活出信仰生活或生命，第二代事工一定會大打折扣。但教會只看重青少年及兒童，卻少見檢討自己的成人事工。這是極為可惜的。但成人事工，又牽涉到教會的體制、策略、傳統……基本上，義大利華人教會必須要翻天覆地澈底的改變，才有可能先破而後立，然後二代事工才有可能反轉，其實這個使命任重道遠。

二、給從事二代事工的牧者和領袖的建議

目前義大利華人教會從事二代牧養的牧者非常缺乏，很多在帶領二代基督徒的領袖們也非常的掙扎，不時地在尋找出路，如何讓二代成為成熟的基督徒。筆者在此，提出幾點拙見：

（一）成為他們的人

牧者和帶領二代的領袖不能高高在上，也不能指手畫腳，這樣將會失去年輕人的信任。聖經的教導是讓我們俯就，謙卑地進入他們的生活，最終成為帶領他們的人。

³¹⁴ 馬可·德夫里斯，102-4。

1、學習他們的語言

雖然語言不是唯一重要的問題，但是如果能用他們的語言服事他們，有一種前所未有的親近感與認同感，勢必拉近兩者的距離。當然，對於那些中文不錯的族群，學習他們的語言，更是學習他們的習慣用語。當牧者和領袖會說他們習慣用語的時候，年輕人立刻會跟牧者有親密感，牧養起來也就更加容易了。

2、關注他們所關注的

關注二代所關注的流行文化，會更理解他們所面對的挑戰，瞭解他們喜歡和不喜歡的事物是什麼，讓帶領者的教導不會不接地氣、格格不入。倒不必立刻去批判糾正，而是讓他們知道，帶領他們的人也跟他們一樣對這些事物有興趣、有關注。這如同一座橋樑，使他們願意將心裡的話告訴領袖，從而建立更深的友誼。

尤其是男生，比較喜歡運動、遊戲。如果牧者和帶領者能參與一起，在這些運動和活動中，他們更我們分享的事遠比在教會來得多，陪伴最容易成為他們的人。

3、用請教不要輕易批評

溝通的方式可以用請教，使牧者和領袖更有親和力。的確對新鮮事物的觸角，我們遠遠不如二代基督徒，我們完全可以請教的態度來聆聽。平常他們在家，在學校都是聆聽者，很少成為輸出者。如果在教會，有人（尤其是牧者和領袖）願意聆聽他們，謙卑地受教，他們會更信任牧者和領袖，也更願意聆聽我們提出的反思。我們的目的不是為了批判，而是為了對話，只有這樣，我們才能更好地成為他們中間的人。

（二）善於教導

從訪談得知二代基督徒並不是不願意聽主日的講道信息，但是他們最大的困惑是主日信息和他們現在的生活沒有多大的關聯性。因此，牧者和領袖要注意教導的方式和技巧，在生活的應用方面，要引用二代基督徒生活世界的真實例子，使他們不但有共鳴，更加有挑戰。

另外針對他們所關心的議題，活用聖經的原則，教導二代基督徒回到聖經的角度來面對當下的挑戰，會讓他們更加願意委身信仰和教會群體。

牧者的教導要簡單扼要，不必很多要點，一次只需要呈現一個要點，時間也不宜過長，要短而精，避免長而多。沒有焦點的教導，等於沒有教導。

（三）門徒訓練

門徒訓練也是牧者或領袖另外一個更深接觸二代基督徒的機會，一方面我們可以更深瞭解他們與的關係；另外我們也可以更實際地帶領他們活出信仰，經歷上帝的生活。

門徒訓練不是依靠某種萬能的教材，華人教會在門訓上依然想透過知識的傳遞，以上課的方式傳遞真理。門徒訓練是一種生活，是一種實踐，是一種經歷，更是一種更新。無論用什麼材料，重點是在依靠聖靈的底下的實操。耶穌帶領門徒從來沒有用課本，而是帶著他們看，教導他們過天國的生活。

牧者和領袖必須花時間與他們一起操練。而不是指點江山一番，然後以例行公事的方式草草了事。生命不可能速成，更不可能表面功夫。

門徒訓練同時也是訓練同工最好的方法。透過門訓，年輕人訓練比自己更年輕人，讓青年團契不是受訓練，就是在訓練人的生活裡，促進牧養和成長。

（四）榜樣，榜樣，榜樣

牧者的榜樣，遠勝過台上的教導，恐怕是老生常談的話題了。但是在二代事工中特別明顯。二代基督徒在他們青少年的階段，特別渴望有值得他們欣賞、敬佩的領袖，如果這個時候牧者有愛的榜樣，他們會將其視為英雄，願意跟隨他們。相反的，若沒有榜樣，他們將失望地逃走。

（五）給予平台，鼓勵服事

青少年特別需要被認同。他們到底在教會的領袖，牧者心目中是什麼角色，對他們來說是非常重要和嚴肅的事。在教會中他們能不能找到自己的角色，有沒有價值，成為他們留下和離開的重要因素。

而被認同的過程中，給予服事的機會，是最明顯和有效的作法。渴望表現，渴望透過表現被認同，這是二代共通的特色。雖然有些人的動機不一定都純正，但是大可不必加以立刻的否定和排斥。鼓勵他們，支持他們，又以真理來教導他們以正確的方式來服事，不但可以讓他們更委身教會，同時也使他們在服事中成長。

教會的領袖和牧者當避免的是，不要只服事而不裝備他們，不然很容易在服事疲累之時灰心失望、受傷離開。二代服事者，就如同許多實習生一樣，需要師傅幫助、鼓勵和隨時的引導。不宜完全地不管，需要牧養跟進，同時又予以信任，鼓勵他們繼續服事。

第三節 進一步研究的建議

義大利華人教會成長與牧者人數的比例呈非常不平衡的狀態，牧者的人數極為缺乏，更不用談二代事工的牧者。教會牧養及牧者不足牽涉到教會體系、架構、文化、傳統等，範圍

深且鉅又歷史悠久，問題非常重要，探索及解決都關乎教會的各個層面，絕非本論文似的單一研究能得知全貌。盼望未來有新的研究能針對這些主題作更進深的研究，以幫助教會面對時代的挑戰。

筆者所關注的，是義大利溫州背景的華人第二代的牧養策略，但是在義大利的華人不只是只有溫州背景。尤其是近年來，義大利向中國開放，引進很多 2000 年後出生的學生，大批地進入義大利的各個城市各個大學。各地華人教會也紛紛看見這個異象，而成立留學生團契。從某種意義來說，這些人群也屬於跟本文所研究的對象有類似卻又不同的情況。尤其是他們中間有些人也因此信主成為基督徒，甚至也有人願意獻身成為神學生。為此筆者建議，若有後來的研究者，不妨對義大利華人教會留學生事工進行研究探討。

另外，筆者所關注的是義大利華人教會的二代事工，但是在義大利還有另外一個華人教會群體——義大利華人復興教會。雖然族群有共通的背景，但是在教會的生態以及教導的方式，會有很大的差異。他們的二代事工所面臨的挑戰以及策略也相對不同，若有研究者有興趣，可以以義大利華人復興教會為例，研究二代基督徒牧養的策略。

在牧養二代基督徒的過程中，不得不碰的就是戀愛和婚姻。筆者因為研究的限制，沒有在此部份涉及太深，其實這是一個非常關鍵的牧養關注點。若有研究者有興趣，不妨以戀愛輔導為線索，探索義大利華人教會二代基督徒的婚戀以及牧養輔導策略，會對二代事工的研討帶來極大的幫助。

本文討論的是牧養策略，大部份集中在分齡牧養範疇。以二代植堂或者成立青年崇拜是否是一個最終有效的策略，仍待觀察和調整。如果研究者有興趣探討分齡牧養之策略的優缺，從中另闢蹊徑，將是更整合的研究方向。

附錄一

基督教義大利華人教會人數統計表

序號	教會所在地	成人	青少年（10-29 歲）
1	Catania	100 人	40 人
2	Terzigno	80 人	40 人
3	Roma（東區教會）	300 人	180 人
4	Roma（西區教會）	200 人	80 人
5	Roma（恩雨堂）	50 人	40 人
6	Roma（思恩堂）	80 人	30 人
7	Bari	150 人	50 人
8	Teramo	70 人	40 人
9	Firenze	150 人	50 人
10	Torino	200 人	80 人
11	Prato	800 人	500 人
12	Brescia	40 人	30 人
13	Venezia Mestre	130 人	50 人
14	La Spezia	20 人	10 人
15	Roma（福音堂）	120 人	60 人
16	Civitanova	150 人	30 人
17	Pescara	35 人	28 人
18	Triesite	50 人	20 人
19	Ferrara	60 人	30 人
20	Genova	150 人	50 人
21	Rimini	100 人	70 人
22	Bologna	150 人	120 人
23	Mantova	60 人	20 人
24	Udine	50 人	15 人
25	Padova	200 人	120 人
26	Modena	50 人	14 人
27	國際羅馬磐石教會	70 人	12 人

28	Caseta	150 人	50 人
29	Reggio Emilia	150 人	50 人
30	Paremo	100 人	25 人
31	Napoli	200 人	60 人
32	Latina	30 人	25 人
33	Pisa	30 人	3 人
34	Milano	400 人	190 人
35	Vicenza	40 人	10 人
36	Grosseto	20 人	3 人
37	Perugia	50 人	20 人
38	Sareno	25 人	5 人
39	Lecce	17 人	8 人
40	Foggia	40 人	15 人
41	Forli	80 人	40 人
42	Prato (安提阿)	18 人	6 人
43	Barge	35 人	5 人
44	Belluno	6 人	8 人
45	Cremona	52 人	43 人
46	Vercelli	40 人	10 人
47	Rovigo	52 人	33 人
48	Piacenza	65 人	50 人
49	Terento	55 人	35 人
50	Empoli	130 人	65 人
51	Sassari	30 人	10 人
52	Lamezia	50 人	30 人
53	Roma (伯特利堂)	20 人	10 人
54	Roma (機場區聚會)	45 人	25 人
	合計	5545 人	2643 人

附錄二

義大利華人復興教會會眾預估統計³¹⁵

	教會名稱	信徒人數	主日學	耶誕節
1	Milano	400	160	650
2	Legnanoy	120	40	250
3	Bergamo	150	50	220
4	Brescia	80	40	150
5	Verona	80	40	180
6	Treviso	80	30	150
7	Rimini	120	50	240
8	Carpi	90	40	180
9	Bologna	120	50	240
10	Firenze	500	200	800
11	Prato	200	80	500
12	Roma	200	90	400
13	Napoli	200	100	400
14	Alba	50	20	90
15	Bari	80	20	120
16	Taranto	80	30	120
17	Cosenza	80	30	130
18	Catania	90	30	150
19	Palermo	30	15	60
20	Messina	20	10	50
21	Cagliari	100	30	160
22	Matera	30	10	60

³¹⁵ 這是 2020 年義大利華人復興教會的預估會眾人數，由米蘭華人復興教會主任牧師黃愛敏提供。

參考書目

中文部份：

- 丁建德 (Kenda Creasy Dean)、馮樂路 (Ron Foster)。《懷道的生命——青少年事工屬靈指導的藝術》。郭智嘉譯。香港：學生福音團契出版社，2007。
- 支華欣。《溫州基督教》。杭州：浙江基督教協會，2000。
- 史密斯 (James K. A. Smith)。《與後現代大師一同上教會》。陳永財譯。香港：基道出版社，2007。
- 符璋、劉紹寬主編。〈風土志二·禮俗〉。《民國平陽縣誌》卷二〇。
- _____。〈神教志一·神祀〉。《民國平陽縣誌》卷四五。
- 卡森 (D. A. Carson)。《寬容的不寬容》。李晉、馬麗譯。北京：團結出版社，2012。
- 李世眾。〈大傳統、小傳統與溫州經濟的崛起——澄清永嘉之學與「溫州模式」之糾纏〉。《浙江社會科學》2007年第三期 (2007年5月)。
- 李慶鵬。《中國猶太人》。北京：經濟日報出版社，1999。
- 李亦園。《李亦園自選集》。上海：上海教育出版社，2002。
- 李新德。〈蘇慧廉及其漢學研究〉，《基督與中國社會》。香港：香港中文大學出版社，2006。
- 李芳華。《溫州教育志》。北京：中華書局，1997。
- 張寶琳編。〈風土·格言〉。《光緒永嘉縣誌》卷六。

- 李潔人。〈論後現代中國基督教的多重身份：後現代性、現代性趨向後現代性的宣教反思〉，《華神期刊》7（2015）。
- 朱清意《21世紀宣教模式探討——以溫州基督教會為例看宣教模式建構》。教牧博士論文，馬來西亞浸信會神學院，2018。
- 吳潮。《浙江籍海外人士研究》。上海：學林出版社，2003。
- 吳明華。《只因我是溫州人》。北京：北京航空航太大學出版社，2019。
- 何炳棣。《讀史閱世六十年》。桂林：廣西師範大學出版社，2005。
- 沈迦。《尋找·蘇慧廉》。北京：三聯書店，2021。
- 沈迦編著。《若到江南趕上春：英國循道會派赴溫州傳教士傳略》。北京：物外社，2021。
- 余達心。〈超越的放逐與重尋——後現代文化剖析與批判〉，《中國神學研究院期刊》，第22期。香港：中國神學研究院（1997年1月）：10。
- 宋林飛。《西方社會學理論》。南京：南京大學出版社，2001。
- 杜朝舉。《後現代主義思潮對對大學生價值觀的影響及對策》。碩士論文，華中師範大學，2014。
- 金凡平、方立明等。《溫州文化：存在的記憶》。北京：人民出版社，2013。
- 杰沐恩。《跨文化門徒訓練：全方位靈命塑造》。申美倫等譯。新北：中華福音神學院出版社，2019。
- 費孝通。《鄉土中國》。上海：上海觀察社，1947。

- 易元芝、蔡建娜。〈區域經濟發展的文化底蘊——以溫州為例〉，《上海經濟研究》第九期（2008年9月）：48-49。
- 范胡哲（Vanhooze, K. J.）編。《後現代神學》。高喆譯。上海：上海人民出版社，2014。
- 盧龍光主編。〈王明道的重生神學〉，《基督教與中國文化相遇》。香港：香港大學崇基學院（2001）：38-39。
- 林鴻信。《系統神學》（上）。新北：校園書房出版社，2017。
- 舍禾。《「溫州模式」領導模式的再思》。新北：臺灣基督教文藝出版社有限公司，2019。
- 舍禾。《中國的耶路撒冷：溫州基督教歷史》（下）。臺北：宇宙光全人關懷機構，2015。
- 英國號角。〈義大利教會概況〉。
<https://www.facebook.com/HeraldUK/posts/3056427421050374/>（2019年10月6日存取）。
- 查普曼·克拉克（Chapman Clark）。《怎樣更懂我——當今青少年的內心世界》。屈貝琴譯。北京：中央編譯出版社，2011。
- 姜竺卿。《溫州地理：人文地理分冊》。上海：上海三聯書店，2015。
- 胡珠生。《溫州近代史》。（沈陽：遼寧人民出版社，2000）。
- 胡志偉。〈福音派教會的三大危機〉，《校園》60卷1期。（2018年1/2月）：13。
- 施密特（Alvin Schmidt）。《基督教對文明的影響》。汪曉丹譯。北京：北京大學出版社，2008。
- 侯活士（Stanley Hauerwas）、韋利蒙（William H. Willimon）。《異類僑居者》。曾景恒譯。香港：基道出版社，2012。

郭偉聯。《反對合一？賈玉銘、基要主義與合一運動的糾結》。香港：天道書樓有限公司，2002。

保羅·巴拉德 (Ballard Paul)、約翰·普禮查特 (Pritchard John)《實踐神學導引：服事中的神學思考》。梁偉業等譯。香港基道出版社，2015。

徐華炳。〈區域文化與溫州海外移民〉，《華僑華人歷史研究》第二期 (2012年6月)：47。

陶佳寧等著。〈溫州方言文化載體與傳承〉，《漢宇文化》242期 (2019)：8。

莫法有。《溫州基督教史》。香港：建道神學院基督教與中國文化研究中心，1998。

《浙江省宗教志》編輯部編。《浙江宗教志》資料彙編二 (1994)。

翁彩熏。《教會沒有不增長的理由：怎樣教出信二代？》。台北：真哪嚙出版社，2019。

柴培爾。《以基督為中心的敬拜》。宋梅琦譯。South Pasadena：美國麥種傳道會，2011。

華侯活。《天道研經導讀：列王記上下》。匯思譯。香港：天道書樓有限公司，1999。

馬可·德夫里斯。《以家庭為本的青少年事工》。袁達志譯。香港：學生福音團契出版社，2007。

曾金發。《某確類：以精心設計的門訓重新定義事工成敗》。新加坡：聖約播道會，2013。

歐格理。《合神心意的門徒》。陳凱若等譯。Houston：美國福音證主協會，2011。

- 歐格理 (Greg Ogden)。《以關係為導向的門徒訓練——生命的改變從親密的門徒訓練開始》。陳志文譯。Paradise：基督使者協會，2013。
- 曹南來。《建設中國的耶路撒冷——基督教與城市現代性變遷》。香港：香港大學出版社，2014。
- 曹明道 (Giggie Grace)。《二十六年：曹雅直夫婦溫州宣教回憶錄》。溫州恩際翻譯團契譯。臺北：宇宙光全人關懷出版機構，2015。
- 曹錦榮。《成神論和天人合一：漢語神學與中國第二次啟蒙》。李彥儀等譯。香港：道風書社，2015。
- 葉適。《習學記言序目》。北京：中華書局出版，1977。
- 陳麗霞。《歷史視野下的溫州人地關係研究：960-1840》。杭州：浙江大學出版社，2011。
- 陳桓。《沈刻元典章校補》。北京：中國書店，具體時間不詳。
- 黃鴻興。《天道聖經注釋：馬太福音》。香港：天道書樓有限公司，2016。
- 張苗熒。〈溫州文化雙重品格對溫州模式的影響〉，《商業時代》248期（2003年7月）：10,12。
- 張憲文編。〈溫州藝文學堂開學典禮演說辭〉，《溫州文史資料》，第五輯。（杭州：浙江人民出版社，1989），437。
- 清泉編。〈溫州教會歷史年代表〉（上）。辛亦耕主編。《麥種》總第2（2006.10）：41。
- 麥拉倫。《教會大變身：後現代教會發展新思維》。蔡安生譯。臺北：校園書房出版社，2005。
- 麥卡倫等著。《解毒後現代》。南南南譯。臺北：校園書房出版社，2003。

緹娜·戴爾 (Teena Dare)。〈消費主義之神頒布的十誡〉，
(2020)

<https://www.tgcchinese.org/article/ten-commandments-god-consumerism> (2020年7月1日存取)。

韓雷。〈在神聖與世俗邊緣遊走——溫州模式與民間信仰關係初探〉，《浙江工商大學學報》總102期(2010年10月)：66。

溫州統計局編。《溫州統計年鑒——2007》，北京：中國統計出版社，2007。

曾慶豹等著。《現代語境和後現代中的基督教》。香港：明風出版社，2004。

雅各·懷特。《擁抱 Z 世代：後基督世代的牧養思考》。古志薇譯。香港：道聲出版社，2019。

彭富春。《美學》。武漢：武漢大學出版社，2005。

彭泓錦。〈後現代主義影響青少年消費的實證分析〉，《中國科技教育》(2021年4月)：22。

董家驊。《21世紀門徒現場：實踐神學新探索》。新北：校園書房出版社，2019。

董家驊。《21世紀使命門徒：開啟多元又創新的門徒世代》。新北：校園書房出版社，2022。

提摩太·凱勒 (Timothy Keller)。《21世紀教會成長學》。何明珠譯。新北：校園書房出版社，2018。

路恩哲、丁康岱 (Andrew Root, Kenda Creasy Dean)。《每個孩子都是神學家》。鄭純怡譯。新北：校園書房出版社，2017。

路恩哲。《第3次牧養革命：關係式牧養的更新和再思》。劉如箏譯。新北：校園書房出版社，2019。

- 廖大珂。〈義大利華人現狀〉，《八桂僑史》（1995 年第 2 期）。
- 趙雅楠。〈義大利移民政策〉，《21 世紀》，（2007 年第 1 期）。
- 端木敏靜。《融通中西，守望記憶——英國傳教士、漢學家蘇慧廉研究》。博士論文，浙江大學，2014）。
- 鄭樂平。《超越現代主義和後現代主義——論新的社會理論空間之建構》。上海：上海教育出版社，2003。
- 劉蕾。〈海外學者視域中的義大利華人移民：以普拉托為例〉，《國外社會科學前沿》475（2019 年 12 月）：66。
- 劉同蘇。〈聖局中的棋子〉，《教會》第四期，總第六期（網絡基督徒使團主辦，2007 年 7 月）：12。
- 撒母耳·亨廷頓、勞倫斯·哈里森（Samuel P. Huntington, Lawrence·E. Harrison）。《文化的重要作用——價值觀如何影響人類的進步》。程克雄譯。北京：新華出版社，2002。
- 潘霍華。《追隨基督》。鄧肇明等譯。香港：道聲出版社，1965。
- 潘善庚主編。《歷史人物與溫州》。溫州：溫州風貌叢書，1986。
- 潘建雷。〈从家庭教会的兴起看心灵危机〉，《改革内参》第 17 期（2011）。
- 羅利·格林（Grenn Laurie）。《做神學：一同走進處境神學》。陳群英譯。香港：基督教文藝出版社有限公司，2012。
- 蔡克驕。〈溫州人文精神剖析〉，《浙江師範大學學報（社會科學版）》2 期（1999）：29。

- 霍桑和馬挺 (Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Re) 主編。《21世紀保羅書信辭典(下)》。楊長慧譯。台北：校園書房出版社，2009。
- 簡春安、鄒平儀。《社會工作研究法》。臺北：巨流，2001。
- 蘇明思 (James K. A. Smith)。《慾望的門訓——一切從「心」的習慣開始》。鐘憫譯。新北：校園書房出版社，2020。
- 蘇慧廉。《晚清溫州紀事》。張永蘇等譯。寧波：寧波出版社，2011。
- 蘇炳甘。〈牧養後現代青少年〉，《大使命雙月刊》第四十六期 (2003年10月)：18。
- Anselm, Strauss and Corbin Juliet 合著。《質性研究入門：紮根理論研究方法》。吳芝儀等譯。嘉義：濤石文化，2001。
- Hare Douglas R. A. 著。《馬太福音》。張洵宜譯。台南：台灣教會公報社，2010。
- Neuman Lawrence 著。《社會研究方法——質話語量化的取向》。朱柔若譯。臺北：楊志文化，2000。

英文部份：

- Abelmann, Nancy and John Lie. *Blue Dreams: Korean Americans and the Los Angeles Riots*. Boston: Harvard University Press, 1995.
- Anderson, Ray. *The Shape of Practical Theology: Empowering Ministry with Theological Praxis*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2001.
- Aroni, V. Minichiello, R. E. Timewell, and L. Alexander. *In-depth Interviewing, Second Edition*. South Melbourne: Longman, 1995.
- Balswick, Jack O., and Judith K. Balswick. *The Family: A Christian Perspective on the Contemporary Home*. Grand Rapids, MI.: Baker, 1991.
- Barna, George. *Maximum Faith: Live Like Jesus*. Ventura, CA: Metaformation, 2011.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Ethics*. Minneapolis, MN.: Fortress Press, 2005.
- Bonhoeffer, Dietrich. "Protestantism without the Reformation." in *No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes, 1928-1936*. Edited by Robertson, Edwin H. Translated by Edwin H. Roberson and John Bowden (London: Collins, 1965), 92-118.
- Bruce, A. B. *The Training of the Twelve*. Grand Rapids, MI.: Kregel, 1971.
- Buswell Jr, E. Robert, and Timothy S. Lee. *Christianity in Korea*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.
- Carson, D. A. *Becoming Conversant with the Emerging Church: Understanding a Movement and Its Implications*. Grand Rapids: Zondervan, 2005.
- _____. *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Ceccagno, Antonella. "New Chinese Migrants in Italy." *International Migration* 43 (3), (003): 187-213.
- Cha, Peter T. "Developing a healthy second-generation Korean American ministry in the postmodern world: A case study." *American Baptist Quarterly* 21 (2002): 353-4.
- Cha, Peter, Paul Kim, and Dihan Lee. "Multigenerational Households." In

- Growing Healthy Asian American Churches: Ministry Insights from Groundbreaking Congregations*. Edited by Cha, Peter, Steve S. Kang, and Helen Lee. (Downers Grove, IL: IVP Books, 2006), 151.
- Chapman, T. W. *The Advanced English Reader*. London: Macmillan & Co., Ltd, 1911.
- Chole, Alicia Britt. "Purposeful Proximity—Jesus' Model of Mentoring." *Enrichment Journal: A Journal of Pentecostal Ministry* (Spring 2001), accessed Date; Available from https://enrichmentjournal.ag.org/200102/062_proximity.cfm.
- Coalter, Milton J., John M. Mulder, Jr., and Louis B. Weeks. "A Re-Forming Agenda," *Presbyterian Survey* 82 (July/August 1992): 12-13.
- Colson, Charles. "The Postmodern Crackup: From Soccer Moms to College Campuses, Signs of the End." *Christianity Today* (December 2003): 72.
- Cummings-Bond Stuart. "The One-Eared Mickey Mouse." *Youthworker* 6 (Fall 1989): 76.
- Creswell, John W. *Research Design: Qualitative: Qualitative Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, 2d ed. Thousand Oaks, CA: Sage Publication, 2003.
- Cummins-Bond, Stuart. "The One-Eared Mickey Mouse." *Youth Worker Journal* 6 (Fall 1989): 76-78.
- Elkind, David. *A Sympathetic Understanding of the Child: Birth to Sixteen*. Needham Heights, Mass.: Allyn & Bacon, 1994.
- _____. *The Hurried Child: Growing Up Too Soon*, 3d ed. Cambridge, Mass: Perseus Publishing, 2001.
- Emerging, Jeffrey Jensen Arnett. "Adulthood: A Theory of Development form the Late through the Twenties." *American Psychologist* 2000, 55, no. 5. Accessed date; Available from <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/10842426/>
- Fedler, Fred. *An Introduction to the Mass Media*. Australia: Harcourt Pubishers, 1978.

- Galvan, Jose L. *Writing Literature Review: Guide for students of the Social and Behavioral Sciences*. Los Angeles, CA.: Pyrczak Publishing, 1999.
- Grenz, Stanley James. *A Primer on Postmodernism*. Grand Rapids, MI: Eerdmann Publishing Company, 1996.
- Grethlein, Christian. *Theology: History, Theory, and the Communication of the Gospel in the Present*, trans. Uwe. Rasch. Waco, TX: Baylor University Press, 2016.
- Goette, Robert. "The Transformation of a First-Generation Church into a Bilingual Second-Generation Church." in *Korean Americans and Their Religions: Pilgrims and Missionaries from a Different Shore*, Edited by Kwon, Ho-Youn., Kwang Chung Kim, and R. Stephen Warner. (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2001): 125-35.
- Habermas, Jürgen. "Modernity: An Unfinished Project." in *The Post Modern Reader*; Jencks, Charles ed. (New York: St. Martin's Press, 1992): Pages.
- Hiltner, Seward. *Preface to Pastoral Theology*. Nashville: Abingdon, 1958.
- Hull, Bill. *The Disciple Making Pastor*. Grand Rapids: Revell, 1988.
- Hurh, Won Moo., and Kwang Chung Kim. "Religious Participation of Korean Immigrants in the United States." *Journal for the Scientific Study of Religion* 29 (1990): 19-34.
- Jean-François, Lyotard. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Jencks, Charles. "The Post-modern Agenda." *The Post-modern. Reader* (London: Academic Editions, 1992): 10-39.
- Kim, Christian. *Korean-American Experience in the United States: Initial Thoughts*. Philadelphia: Hermit Kingdom Press, 2004.
- Kim, Henry H., and Pyle, Ralph E. "An Exception to the Exception: Second-Generation Korean American Church Participation." *Social Compass* 51 (2004): 324.
- Kim, Kwang Chung., and Shin Kim. "Korean Immigrant Churches in the United States." *Yearbook of American and Canadian Churches*. Edited by Kenneth

- Bedell (Nashville, TN: Abingdon Press, 1995): 6-9.
- Kim, Kwang Chung, R. Stephen Warne, and Ho-Youn Kwon. "Korean American Religion in International Perspective," in *Korean Americans and their Religions: Pilgrims and Missionaries from a Different Shore*. Edited by Kwon, Ho-Youn, Kwang Chung Kim, and R. Steven Warner, (University Park, PA.: University of Pennsylvania Press, 2001): 11.
- Kim, Sharon. *A Faith of Our Own: Second-Generation Spirituality in Korean American Churches*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2010.
- Kim, Simon C. *Memory and Honor: Cultural and Generational Ministry with Korean American Communities*. Collegeville: Liturgical Press, 2013.
- Kinnaman, David. *You Lost Me*. Grand Rapids, MI.: Baker Books, 2011.
- Lee, Daniel Jaewook. "From Silent Exodus to the Fellowship Hall: The Ecclesial and Ethnic Identities of Second-Generation Korean Americans in Oregon." Doctor of Ministry dissertation, The Divinity School of Duke University, 2021: 48.
- Lee, Helen. "Silent Exodus: Can the East Asian Church in America Reverse the Flight of Its Next Generation? " *Christianity Today* 40, no. 12 (August 12, 1996): 5053, accessed Date; Available from <https://www.christianitytoday.com/ct/1996/august12/69050.html>
- Lee, Sang Hyun. "Pilgrimage and Home in the Wilderness of. Marginality: Symbols and Context in Asian American Theology." in *Korean Americans and Their Religions*. Edited by Kwon, Ho-Youn, Kwang Chung Kim, and R. Stephen Warner, (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2001): 60.
- Lewis, C. S. *Mere Christianity*. New York: MacMillan, 1952.
- Martin, Greg St. "Innovation Imperative: Meet Generation Z." (2014), accessed November 18 2014; Available from <https://news.northeastern.edu/2014/11/18/innovation-imperative-meet-generation-z/>.
- McLaren, Brian D. *A New Kind of Christian: A Tale of Two Friends on a Spiritual Journey*. San Francisco: Jossey-Bass, 2001.

- McLuhan, Marshall, Quentin Fiore. *The Medium Is the Massage: An Inventory of Effects*. Corte Madera, CA.: Gingko Press, 1967/2001.
- Middleton, J. Richard., and Walsh, Brian J. *Truth Is Stranger. Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1995.
- Min, P. G. “The Structure and Social Functions of Korean. Immigrant Churches in the United States.” *International Migration Review* 26 (1992): 1370–94.
- Moore, Waylon B. *Multiplying Disciples: The New Testament. Method for Church Growth*. Colorado Springs:NewPress,1981.
- Newbigin, Lesslie. *The Household of God: Lectures on the Nature of the Church*. London: SCM Press Ltd, 1953.
- Niebuhr, Richard. *Christ and Culture*. San Francisco: Harper Collins, 1951.
- Nouwen, Henn J.M. *The Wounded Healer*. New York: I mage Book,1979.
- O’Brien, Peter T. *The Pillar New Testament Commentary: The Letter to the Ephesians* Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Patton, Michael Quinn. *Qualitative Evaluation And Research Methods*, 2d ed. Newbury Park, CA: Sage Publications, 1990.
- Penner, James et al. *Hemorrhaging Faith: Why and When Canadian Young Adults are Leaving. Staying and Returning to the Church*. Evangelical Fellowship of Canada, 2013.
- Poll, Evert Van de, Joanne Appleton. *Church Planting in Europe Connecting to Society, Learning from Experience*. Eugene OR: Wipf & Stock, 2015.
- Richards, Lawrence. *Christian Education: Seeking to Become Like Jesus*. Grand Rapids, MI.: Zondervan,1975.
- Robinson, Martin. *Sacred Places, Pilgrim Paths: An Anthology of Pilgrimage*. London: Marshall Pickering, 1997.
- Root, Andrew. *Christopraxis: A Practical Theology of Cross*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2014.
- _____.*Faith Formation in a Secular Age*. Grand Rapids, MI.: Baker Publishing

- Group, 2017.
- Santrock, John W. *Adolescence*, 8th ed. New York: McGraw-Hill, 2001.
- Sensing, Tim. *Qualitative Research: A Multi-Methods Approach to Projects for Doctor of Ministry Theses*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2011.
- Senter, Mark. *The Coming Revolution in Youth Ministry*. Wheaton, IL.: Victor, 1992.
- Smith, Christian, Melinda Denton. *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Smith, Christian, Patricia Snell. *Souls in Transition: The Religious and Spiritual Lives of Emerging Adults*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Sommer, Barbara, Robert Sommer, eds. *A Practical Guide to Behavioral Research: Tools and Techniques, 4th ed.* Oxford, UK: Oxford University Press, 1997.
- Soothill, W. E. *A Mission In China*. Edinburgh and London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1907.
- Soothill, Lucy. *A Passport to China*. London: Hodder and Stoughton, 1931.
- Sugikawa, Nancy, Steve Wong. "Grace-filled Households." in *Growing Asian American Churches: Ministry Insights from Groundbreaking Congregations*. Edited by Cha, Peter, S. Steve Kang, and Helen Lee. (Downers Grove, IL: IVP Books, 2006): 32.
- Tracy, David. *The Analogical Imagination*. London, UK: SCM Press, 1981.
- Webber, Robert E. *The Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World*. Grand Rapids: Baker, 2002.
- Wilkins, Michael. *Following the Master: A Biblical Theology of Discipleship*. Grand Rapids, MI.: Zondervan, 1992.
- Wong, Enoch et al. *General Survey of the Chinese Churches in Canada (2019)*. Toronto: Canadian Chinese School of Theology, CCCOWE Canada, 2020.
- Wong, Enoch et al. *Listening to the Voices: An exploration of faith journeys of*

Canadian-born Chinese Christians. Toronto: CCCOWE Canada, 2019.

_____. *Listening to the Voices: An exploration of faith journeys of Canadian-born Chinese Christians (An Abridged Version)*. Toronto: CCCOWE Canada.

Word, Pete. *Introducing Practical Theology: Mission, Ministry, and the life of the church*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017.

Yu, Henry. "Refracting Pacific Canada: Seeing our uncommon past." *The British Columbian Quarterly Studies* 156 (Winter 2007): 5, accessed Date; Available from <https://voiceonline.com/south-asians-7-1-chinese-4-7-blacks-4-3-represent-16-1-of-canadas-total-population/>

義大利文：

Direzione generale del ministero del lavoro e delle politiche sociali. “La comunità cinese in Italia, rapporto annuale sulla presenza dei migranti.” *Anpal Servizi* (2020), 5, accessed 30 April 2021; Available from <https://www.lavoro.gov.it/documenti-e-norme/studi-e-statistiche/Documents/Rapporti%20annuali%20sulle%20comunit%C3%A0%20migranti%20in%20Italia%20-%20anno%202020/Cina-rapporto-2020.pdf>.

Heitink, Gerben. *Teologia pratica: storia, teoria, domini dell'azione*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999.

Stituto Nazionale di Statistica. “Appartenenza e pratica religiosa tra i cittadini stranieri.” (30 ottobre 2014), accessed 02 Ottobre 2015; Available from <https://.../Religione-tra-gli-stranieri.pdf>.

Zoccatelli, Pierluigi. “Religion and religiosity among the Chinese in Turin.” (2009), accessed Date; Available from https://www.cesnur.org/2009/slc_zoccatelli.htm

作者簡介

筆者出生在一個傳道人的家庭，從小在教會長大。大學期間蒙主呼召，醫學院畢業後隨即奉獻成為全職傳道人。2002年與潘以敏姐妹結為夫婦，同年移民義大利羅馬，與師母育有三子。2003年開始就讀普世豐盛神學院羅馬分院，於2005年取得基督教研究碩士，同年也接受基督教羅馬東區華人教會邀約，就職全職傳道，主責牧養二代基督徒。

2008年前往新加坡神學繼續接受裝備，於2012年取得道學碩士學位。畢業後回到羅馬仍然牧養羅馬東區教會二代基督徒。直至2018年開始植堂計畫，並於2019年5月4日正式按立為牧師，至今都在羅馬牧養以二代基督徒為主的教會——基督教羅馬恩雨堂。