

## 第二章 觀點

台灣國際基督教會在中國短期宣教的旅程，對於成員所展現的意義豐富且深刻，要了解這短宣這特別的情境、以及其所帶來的體驗，我們需要更加豐富的觀點，從多重的角度來照亮我們所關切的主題，然後最後可以投射在信仰的體驗這個向度上，以得到對宗教學有意義的經驗探究。國內對於短宣的研究非常有限，因此我期望這個初探的研究，可以透過跨學科的視野以及相關文獻的回顧，來幫助自己對於短宣這個特殊情境的分析有更豐富的觀點。

### 第一節 短期宣教

“在五十年前，如果你想要成爲一個宣教士的話，搭著船慢慢地前進中國是唯一的選擇。”

Roger Peterson, 短宣福音傳道會執行長

傳教士在過去數個世紀穿越了重重障礙，到各個地方去傳揚福音並提供人道援助。而過去二十年來，短期宣教在參加人數與次數上更是有極大的成長，福音策略學家認爲，這種形式的宣教運動之所以成長，與科技的進步還有可負擔的旅行能力增加有關。（Belay, 1996；Jeffery, 2001；Schroeder, 1995）部份學者甚至將 1980 年代與 1990 年代稱爲「短宣潮」（short-term mission boom）的年代。（Jeffery, 2001；Schroeder, 1995）如果上網搜尋“short-term mission trips”，可以找到 80700 筆搜尋結果<sup>6</sup>。在北美洲蓬勃發展的基督新教，更是成爲短期宣教的最高發源地，美國與加拿大是全球宣教士產出量最多與第三多的國家（熊黃惠

<sup>6</sup> 使用 [www.google.com](http://www.google.com) 搜尋引擎，搜尋關鍵字爲加括號的“short-term mission trips”，搜尋日期爲 2007 年 3 月 15 日。搜尋方法與 David W. Foy 在 2006 年於 *Journal of Psychology and Theology* 發表的文章相同，當時得到的結果是 19100 筆。

玲，2007)，以數量而言，北美洲參與短宣者從 1989 年的 125000 人成長到 2003 年估計約有一百萬到四百萬之譜。（Ver Beek，2005）許多美國基督教學校的高中甚至是每年舉辦國際短期宣教旅行，鼓勵學生參與傳福音或者社會服務，這成為對於第二代之後的基督徒的一種宗教教育。數以千計的美國基督教高中將國際短宣的參與經驗列為鼓勵、甚至必修的科目。（Tuttle，2000）

華人社會過去雖然是被傳福音的場域，但在華人社會所建立起的教會從嗷嗷待哺，到如今漸漸強壯，如今也開始在普世宣教的事工上有所參與。至於到底有多少華人短宣隊伍被差派，則很難得知。不過香港因為透過香港差傳事工聯會有作全港性的教會普查，所以還能取得一些資料。香港教會更新運動在過去十多年共進行過四次全港教會普查，在差傳事工一欄中，定期舉辦短宣是各項差傳活動中增長最快的項目。舉辦短宣的堂會，由 1989 年的 25.3%，增至 1994 年的 46.4%，更升至 1999 年的 51.7%，以及 2004 年的 61.9%。常設差傳事工的堂會數目是 715 家，定期舉辦短期宣教活動的則有 731 家。（熊黃惠玲，2006）可以見到短期宣教已經是大部份香港教會投入人力物力的重要事工。台灣教會缺乏整合性的統計，所以無法估計人數，但是從網路上搜尋仍可以得到相當多資料，包含了短宣差派的消息、短宣的心得分享、以及短宣代禱事項等。雖然這些計劃大多是分散式的進行，但可以推知短期宣教運動在台灣也是如火如荼的展開中。一些福音機構如學園傳道會、中華基督教福音協進會、校園福音團契都持續有跨宗派的短期宣教計畫。本文所研究的台灣國際基督教會，自從 2002 年開始第一次差派短宣團隊進入中國以來，每一年都持續投入人力財力，派出兩隊以上的大學短宣隊伍，並幫助合作的中國教會大學團契在這幾年有倍增的成長。

短期宣教的形式並非只有一種，不同的學者依照參與的時間、參與者的身分、文化場域的差異、短宣的目的，有不同的分類方式，但基本上可以包含以下幾種功能：傳福音、文化體驗、協助當地教會、建設或救助工作、尋找異象<sup>7</sup>等。

---

<sup>7</sup> 異象(vision)，為基督教界常用的語彙，為「神所啓示的夢想圖畫」之意。

一般多以耶穌差派使徒兩兩去各城各鄉傳福音<sup>8</sup>，作為短期宣教模式的聖經典範，但因為短宣的形式持續發展，並不限於直接的傳福音工作，因此也有學者舉出了更多的聖經典範。(Baeq, 2005) 一個短宣隊伍有可能同時包含上述多種功能。本研究的對象，台灣國際基督教會的大學團契短宣隊伍，雖然是專注在傳福音上，但在過程中也涉及了其他的所有功能。

國外關於短期宣教的研究與討論，大部分集中在宣教策略與果效上的論述，特別是短期宣教興起對於長期宣教資源分配的影響，關於短期宣教參與者的研究則相對較少。對於短期宣教的參與者而言，他們不僅僅是去宣教、從事社會救助的工作，更親身體驗了一系列的轉變，包含跨文化的浸入、接觸異文化時的自我調整與回到原有文化時的再調整。心理學家在 1950 年代開始研究跨文化的影響 (McClintock & Davis, 1958)，之後的研究也顯示了文化轉換過程涉及了價值觀、溝通方式、目標、關係、以及世界觀的轉變。(Belay, 1996; Guan & Dodder, 2001; Raschio, 1987; Uehara, 1986) 而近年來的研究則指出了文化轉換過程如何影響認同。(Guan & Dodder, 2001; Sussman 2000, 2001, 2002; Walling, Eriksson, Meese, Ciofica, Gorton & Foy, 2006) 關於跨文化的旅遊如何在文化認同上影響短宣參與者，之後的章節將有更進一步的討論。

短宣福音傳道會 (Short-Term Evangelical Missions) 的執行長 Roger Peterson (1991) 在其著名的研究 *《Is Short-Term Mission Really Worth the Time and Money?》* 中指出短宣參與者結束短宣經驗之後，在禱告、金錢奉獻、對於宣教使命的委身、接受宣教相關活動與教育、以及想重回福音場域這些部份，都產生了相當程度的正面改變，其他大部分研究也傾向支持類似的結論，例如 Tuttle (2000) 認為短宣帶來了正面影響，特別是在增進世界觀、親身的宣教體驗、增加對於宣教工作的禱告與奉獻、可能成為長期宣教士、以及屬靈成長這些部分。關於短宣參加者可能成為長期宣教士這個部份，大部分學者也都有同樣的看法，認為短宣計畫的確成為招募長期宣教士的一個良好管道。(Whitner 2003; Harris

---

<sup>8</sup> 參閱《聖經》路加福音第 10 章

2002; Bush 2000; Loobie 2000; Massaro 2000; McDonough & Peterson 1999; Borthwick 1996; Barnes 1992; Atkins 1991; Engel 1990; Mumper 1986; Spicklemier 1984)但社會學者 Ver Beek (2005) 則對短宣參與者所經歷的改變提出完全不同的看法，在他對於前往宏都拉斯協助災後重建的 127 名北美短宣參與者所作的研究中，認為沒有任何人真正產生了顯著的生命改變。在《Christianity Today》的一篇採訪中，Ver Beek 指出這樣大的差距除了研究方法的差異外，主要是因為許多人剛結束短宣時高漲的情緒尚未恢復，還有就是因為在意他人的眼光，人們會傾向誇大自己的感覺，然而經過一段時間之後，他們就很容易回到原來的狀態。(Honig, 2005) 我認為 Ver Beek 的研究結果的適用性還待商榷，因其單一研究的取樣並不能涵蓋所有形式的短期宣教，而社會救助形式的短宣工作未必會與信仰有緊密的結合、進而產生有持續意義的信仰內化作用，更不用說該短宣工作遭受宏都拉斯人的嚴厲批評，認為還不如把短宣所花的費用直接拿給他們，來聘請當地人做建設比較好。無論如何，國外的這些研究都是以社會科學的量化研究方法來進行，在方法論上有其先驗的限制<sup>9</sup>，對於參與者「改變」的歷程其實難以提供深入的理解。

在國內，關於短宣參與者的正式研究則幾乎沒有，張小玉 (2004) 在一個研究報告中提到，短期宣教經驗對於參與者的影響，主要是增加了主動服事的心，在短期宣教過程中與回到原教會之後都有觀察到這樣的改變。另外，臧玉芝在校園團契的短宣網站有以下的敘述：

差不多短宣式觀摩探訪宣教士的人，回國後都有不同程度的改變。在價值觀、生活方式、資源運用、種族看法、甚或看國際新聞、旅遊報導都會有新的調整。譬如，有的降低「瞎拚」(shopping)的慾望，也不再在乎名牌；有

---

<sup>9</sup> 我所謂先驗的限制，是指量化研究與質化研究本來所關切的就不相同，描述的方式也不同。例如在短宣對於參與者造成了什麼影響這樣的命題中，量化研究必須列出變項以供選擇，但卻無法提供變項以外的可能、也不能讓研究對象自己說話，讓我們從他們的角度去理解短宣歷程對於他們在信仰上所產生的意義。

的開始關懷周遭的朋友、外籍人士；有的認真持續地寫信關懷宣教士。更重要的是對神有更深的認識和委身；有的人因而決定將來成為長期宣教士，而積極地充實自己。據威克里夫聖經翻譯會於 1996 年最新的研究調查，以美國為例，先有短宣而後投入長期宣教的比率，廿年前是 18%，現達 62%；這 62%中又有 88%是因短宣經驗對他長期宣教有決定性的影響。

關於短宣經驗對參與者在信仰體驗的影響上，大部分國內基督教機構的論述都傾向與國外的正面觀點一致，但也有人提出可能會有的負面影響（何錦洪，2006），擔心對短宣隊員來說，短短的宣教體驗只能看到工場的某方面，會給他們一些錯覺，未能提供一幅全面的宣教圖畫，使得部分短宣的頻繁參與者，以為已實踐了神的大使命，卻逃避了神全時間的呼召。雖然目前還沒有統計數據來支持頻繁參與短宣的基督徒，是否會更願意或更不願意成為長期的宣教士，但還有另一個宣教士也觀察到同樣的情況（木子，2006）：

短宣隊員既帶著自己的文化背景而來，少不免用了自己文化背景的處事方式來工場服事，便彷彿把整個香港的高效率、高速度和既定制度搬至宣教工場，往往短宣隊的行程緊湊，節目豐富，要以最短的時間做到最多，結果沒有多少空間去觀察、認識，便只有用慣常的方式運作了。以這樣的方式運作，隊員所經歷的，與工場實際的運作有相當大的差距，結果一兩個星期所經歷的，只是十分片面，與工場的實況往往有很大距離。隊員若不明白這一點，便對工場的狀況抱有假象。

本研究雖不意圖討論短期宣教在規劃上的策略問題，但是對於短宣差派機構而言，投入大量的人力物力之後，必然關心到底短宣的成效對宣教場域是否產生了預期的幫助？是否激勵了更多短期宣教士成為長期宣教士？後者其實與本研究有很大的關係。不同的短宣經歷當然對於參與者也有不同的影響，不論在視野

的寬廣度、或者體驗的深度上。短宣活動的規劃設計，其實也是與宗教教育有關的一環，應該與教育的方法論有所對話，從教育的角度發問：為何有些短宣經驗產生很大的激勵、而另一些沒有？這當然需要更為廣泛的研究才能回答。本研究雖然不企圖也無法回答所有的問題，但我想只有透過對於短宣有深刻經驗的參與者的觀察與詮釋，才有可能將抽象的「激勵」體驗再現，並產生具有教育意義的洞見，使得短期宣教差派機構與往後的短期宣教士重新思考這些問題，並得以將資源做更為有效的分配。

## 第二節 體驗與教育

長久以來，教育界一直在教育方法上有諸多討論並尋求改變，希望更符合教育的意義、或更能達成教育的效果。教育的施行不只在學校環境，企業界對於如何施行員工訓練以達到改變員工個人認知與增進團隊工作效率的目標，更是在人力資源上投入了許多的財力，但也發現傳統的教育方法，如演講、座談...等模式，然其效果會隨著時間之過去而淡忘，或者因個人之理解能力不同而使吸收的程度不同，最重要的是抽離現實的理論，經由偏重在文字或語言的傳遞，其推移擴散效果有限，更遑論使受訓學員將學習效果內化、而產生真正改變的層次了。（徐正芳，2005）為彌補傳統教育訓練之不足，近來部分學校團體及企業界，有逐漸著重由個人真實經驗的形成後，再透過事後團隊探討，來達成員工基本態度的轉變與建立團隊共識的教育訓練方式，這種方式，學界或企業界多以「體驗式教學」（Experiential-Based Education, EE）來稱之。

沈揚恩（2006）指出，體驗式教學來自歐美國家為了訓練青年面對困難時能夠不屈不撓，有自我察覺、問題解決、團隊合作等能力所實施的計畫，目前以此為理念而進行的教育活動包含了外展學校（Outward Bound, OB）、探索教育計畫（Project Adventure, PA）、冒險教育（Adventure Education, AE）、冒險遊憩（Adventure Recreation, AR）、體驗學習（Experience Learning）、探索諮商

等 (Adventure-Based Counseling, ABC)。在美國的企業中施行體驗式教學已經有一段時間，並透過「從做中學」(Learning by Doing)的體驗式團隊活動來增加員工之間彼此的合作、互信，也經由困難的挑戰，來激發員工勇於挑戰與創新的精神 (Scoot, 1988; Wagner, Baldwin & Roland, 1991)。

所謂「從做中學」在教育方法的討論，最主要是由美國的教育哲學家杜威 (John Dewey, 1859-1952) 所提出，他認為在個人成長的過程中，欲產生學習或行為上的改變，需強調「直接的經驗」(Direct Experience)，直接、具體的實際經驗才是真正學習的過程 (Dewey, 1938)。簡而言之，凡是以活動為開始的、先行而後知的，都可以算是體驗式學習。體驗式學習與傳統式訓練的最大區別，在於前者以學為主 (學員為中心)，後者以教為主 (教師為中心)。要使訓練有效，培訓的主體必須是學員而非訓練員。對杜威來說，創造充分的條件讓學習者去「經驗」是教育的關鍵：「所謂經驗，本來就是一件『主動而又被動的』(active-passive) 事情，而不是『認識的』(cognitive) 事情」，杜威「把經驗當作主體和對象、有機體和環境之間的相互作用。」他主張經驗本身就是指學習主體與被認識的客體間互動的過程。但他又說：「經驗的價值怎樣，全視我們能否知覺經驗所引出的關係，或前因後果的關聯。」並不是每一種經驗都是有教育的價值的，對經驗過程逐漸形成的主體的詮釋是關鍵所在。對於短期宣教的參與者而言，一旦踏上了旅程，在信仰生活上就脫離了教會生活中常規的行程，不再有人幫他們準備課程講道、隨時給予他們方向的模式，更不能只透過聖經神學的認識就以為自己領悟信仰，他們的宗教教育在短宣時期，進入了一種對於學習過程充滿未知，但卻又吸引他們親身經歷的邀請當中，此時，經驗就成為了他們的老師。「從做中學」的信仰體驗，讓參與者充分的浸入在 Dewey 所謂的「直接經驗」中，而透過短宣過程中隊員們聚在一起分享、禱告的反省與沉澱過程，這些經驗得以經過詮釋而內化，最後形成有意義的改變。

不同的學者對於學習體驗模式的呈現有不同的看法，例如 Luckner 和 Nadler (1997) 提出由：體驗 (experiential)、反思 (reflecting)、歸納 (generalizing)、

應用 (applying)、再回到體驗，如此循環而組成的「四階段體驗學習圈」模型。體驗學習圈的概念是將體驗教育理論付諸實行的實際應用，也是戶外體驗式教學實施的藍圖。Kolb (1984) 指出 Dewey 的體驗學習模式是連續性的，從體驗、觀察、知識、判斷作為一個有意義的體驗學習循環，每個體驗都會影響到未來的學習經驗 (參考圖 1-4-1)。在短宣過程中，類似的循環其實不斷進行著，甚至整體而言，短宣就是一個體驗學習圈，使得參與者得以藉由這個嘗試來思考長期宣教、或者投入其他事工的意義。在深度體驗與深度反省的過程中，「呼召<sup>10</sup>」這種深層的信仰體驗就可能浮現。而參與者如何經歷普遍化與應用的階段，也就代表著他如何去認識自己的呼召、如何去回應這個呼召。關於深層的信仰體驗，我將在後面做更多的討論。

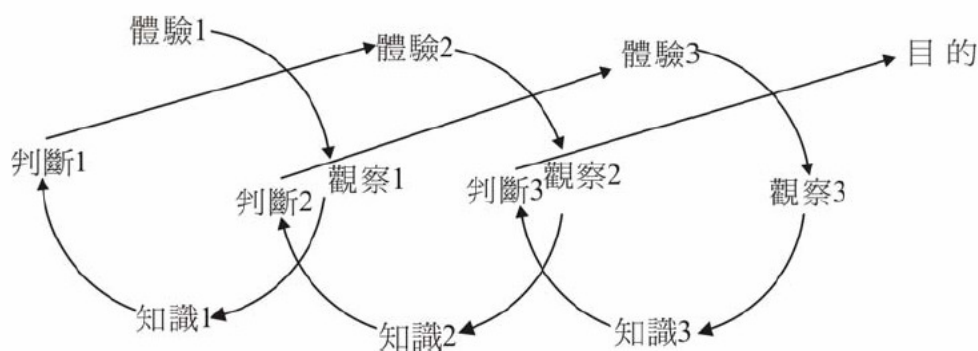


圖 1 Dewey 的體驗學習模式 (Kolb, 1984)

體驗式教學的價值，乃在於學員能否有效的運用從體驗式教學活動中所學習到的經驗、知識、技能或態度，到未來工作或實際生活中。有三種學習轉移理論 (Transfer of Learning)，可以用來解釋為何在體驗教育活動中的經驗，可以轉移至日常的學習和成長，即特定性轉移、非特定性轉移 (Bruner, 1960) 和隱喻性轉移 (Gass, 1990)。這三種轉移的理論，可以用來描述在短期宣教過程中，參與者經由體驗學習循環而可能領略學習效果的不同層次。我將這三種學習轉移

<sup>10</sup> 呼召 (calling) 一詞通常用來代表信徒感受到上帝給予自己的一個使命、一種邀請。



整理如下表 4：

表 4 學習轉移理論

理論	說明	舉例
特定性轉移	當學員將學習到的經驗，應用到與其相類似的特定或相似的事物中。	學會如何自助旅行、如何殺價、如何辦活動。
非特定性轉移	將原先的學習經驗普遍化為概念，是一種原則和態度的轉移，然後將之運用到另一新的學習環境。	從隊員之間施與受的關係，應用到自己與朋友、家人之間也有同樣的關係。
隱喻性轉移	將某一情境中的學習體驗，普遍化至另一情境中，但在此時，被轉移的原則並非結構上相同或共通的，而是相似的、或類比的。	從流淚撒種、歡呼收割的傳道經驗，學會這是神所喜悅的生命意義，以後在生活上也都要用這樣的態度全力以赴。

從上表中不難發現，特定性轉移是最直覺的學習，而隱喻性轉移則需要較高的概念化思考。但無論是哪一種層次，短宣的直接經驗都可以產生學習的效果。本文並不打算討論體驗教育的方法該如何進行，才能引導出更多或更有意義的信仰體驗。透過與體驗式教育方法的對話，可以將短期宣教不只看作是一個傳福音的行動，更將焦點放在其對於參與者深刻的教育意義上，特別是短宣的特殊情境為何對參與者產生直接經驗、進而造成多層次的改變，這才是本研究所關注的旨趣。

### 第三節 旅遊體驗

異地短宣的經歷，融合了深度旅遊中所特有的文化衝擊，也讓參與者感受到一種「眼界大開」的滿足感，覺得自己有了不同的眼光去觀看世界。這樣的開闊，或許可以說是重新發現了如何定位自我於這個廣大的世界中，有人稱之為「世界觀」的成長，但那樣又似乎只是多認識了一個地方、多獲得了一些知識，而不是

發現自己站立於這個世界的位置有所不同、觀看世界因而有了不同的洞見。我所好奇的是，為何這樣的經歷總是那麼吸引人、那麼能夠給予那些看見的人強烈的滿足感？

答案之一，或許是「新奇」。探尋新奇、未知的世界，顯然是吸引人們一次又一次出門旅行的主要因素。Godbey (1994) 將旅遊 (tourism) 定義為，旅遊是自願從一地移動到更新奇的另一地，而所有旅遊的目的地都有一個特點，那就是它比原來的地方更新奇、獨特而且未知。Cohen (1972) 則認為，現代人對自己的環境的依附感較弱，比較願意改變環境，特別是暫時性地改變環境，也更有能力去適應新環境。現代人對不同的事物、風景、習俗和文化也更感興趣。

另一個原因，或許是「挑戰性」。Csikszentmihalyi (1975) 提出心流經驗 (又稱最優經驗或流暢經驗) 理論，認為當個人參與活動時，其能力與所要面對的挑戰高低，會影響其在活動中獲得滿足與愉悅的經驗感受。當個人能力高，但面對的挑戰太容易，就會產生無聊厭煩的感覺 (boredom)；當個人能力不足，卻要面對過高的挑戰，就會產生焦慮的感覺。只有在能力與挑戰相當時，個人會獲得最優心理滿足，以及愉快的心流經驗。(參考圖 2) 在目標明確、即時回饋、挑戰與能力相當的情況之下，個人的注意力開始凝聚，逐漸進入到心無旁騖的狀態。整個人的身心都發揮到極致，而體驗到心流的滿足狀態。另一學者 Priest (1990) 也提出了當活動所可能承受的風險與活動者的能力相稱時，活動者將體會到高峰冒險經驗。旅遊者，尤其是自助旅行特別熱愛這樣的冒險。我們不難想像，當基督徒感受到了心流經驗、或者高峰冒險經驗，對於信仰的強化將要產生什麼樣的作用。

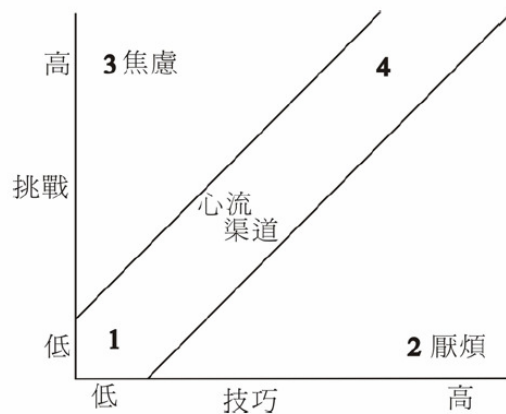


圖 2 心流經驗模式（張定綺，1993）

為活動賦予意義是人類特有的需求，而滿足感恰巧掌握到了這項需求。Berns（2005）則透過腦神經科學的角度，認為人類大腦在感覺到滿足時會有興奮的反應、並且在特定區域釋放特別物質。他透過實驗與觀察指出，當人體驗到「新奇」與「挑戰性」時，腦內對於滿足感的反應最為強烈。我並不認為人類行為背後的驅使完全出自生物本能，也不認同醫學唯物論對於宗教的觀點，但人們對於宗教信念的實踐、外界刺激的反應、對於動機與報酬的追求，卻無可避免的會在大腦之內產生某些活動。這些大腦內的活動也無法自外於身體自然的法則，即使人們對於引發這些活動的刺激有超自然的理解。

對於滿足感的追求，不論是以求學、探索、休閒、或者信仰的動機為名，特別是在現代經濟較為富裕、旅遊更為便利可負擔的一代中，深度體驗或帶著冒險期望的旅遊已經成為一個常見的選擇。學者們對旅遊的動機提出許多不同的看法。McIntoch 將基本的旅遊動機分為四種類型：生理動機、文化動機、人際動機，以及地位和聲望動機；他認為旅遊行為通常並非只涉及單純的一種動機。旅遊是一種複雜的象徵性行為，旅遊者通常是努力透過這一形式來滿足多重的需求（蔡麗伶譯，1990）。其他對旅遊動機的研究，則以 Maslow 著名的需求層級理論：生理需求、安全需求、愛的需求、受尊重的需求，以及自我實現的需求，來做為分析的架構（蔡麗伶譯，1990；劉修祥譯，1990；黃發典譯，1993）。除此

之外，Maslow 另外提到的探索需求，也是人想旅遊的動機之一，以便滿足一種天生的好奇心（蔡麗伶譯，1990）。對於帶有信仰意義的旅遊而言，Maslow 在晚年提出了人天生有靈性或超越性的最高需求，作為他的需求理論的修正（李安德，1994）。雖然大部分旅遊心理學討論集中在非信仰旅遊的歷程，但是帶著宗教目的去旅行的參與者並不在少數，不論是熱門的宗教朝聖之旅、或者是台灣民間的進香團、或者本文所要探討的短期宣教之旅，都使得我們在思考旅行的多重動機時，不應該忽略信仰所扮演的角色。

早期歐洲基督徒前往中東朝聖，始於西元第四世紀。第五世紀西羅馬帝國滅亡，治安大亂，宗教觀光進入「空白時期」，直到西元 1096 年到 1270 年的十字軍東征，才使歐洲觀光旅遊復甦。中古世紀歐洲觀光以教皇為中心的「基督教文化共同體」促使宗教觀光盛行起來，三大朝聖地：耶路撒冷、羅馬、聖地牙哥成為宗教觀光熱門目的地。此種集宗教祈願以及旅遊娛樂於一體的朝聖活動，成為一種特殊與嚴肅的旅遊動機（motivation），使得十三、四世紀的宗教觀光成為大眾旅遊（mass travel）現象。（林燈燦，2001）

多重的旅遊動機可以幫助我們了解，當信仰者去參與一個有宗教目的自助旅行時，他所體驗到的層次也可能是多重的。這樣的旅遊對他而言很可能不再只是旅遊，而更像是一種「朝聖之旅」。他所朝聖的標地未必是某個傳統的宗教聖地，而是旅程活動的過程本身。就像許多短宣參與者都提到了他們像是親自經歷了聖經中使徒行傳的生活一般，所謂的聖地因此不一定是個特定地方，也可能是得以啟發神聖意義的經驗。透過經驗，旅者與神聖相逢。

深度的旅遊體驗，特別是到了一個跨文化的場域，必然會產生「文化轉換」（cultural transition）的過程。當旅遊者從一個熟悉的家園離開，並沉浸於一個不同生活方式、不同觀看世界方式的異地，就產生了文化轉換。文化轉換包含了許多層面的調整與適應：包含新的每日例行生活方式、不熟悉的社會規範、不同的世界觀點。（Belay, 1996; Guan & Dodder, 2001; Raschio, 1987; Uehara, 1986）當旅行者離開這個新的場域，回到原來的出發地時，又必須重新調整這一切，這

就是「重新進入」(reentry) 這個文化轉換的最後階段 (Adler, 1981)。有不少研究指出, 旅遊者認為「重新進入」的文化適應, 要比剛去異地時的文化適應, 要來得困難許多, 這個現象稱為「反文化衝擊」(reverse culture shock) (Adler, 1981; Moore, Van Jones & Austin, 1988; Sussman, 2000)。Uehara (1986) 對出國留學的美國學生作了一個研究, 發現出國多久並不影響「重新進入」的衝擊程度, 換句話說, 就算是短期的旅遊也會產生「重新進入」的適應壓力。另外也有研究指出當大學生有了跨文化的沉浸, 回國之後在與父母、手足關係上都有所成長, 但與朋友的關係則正面負面的改變各半 (Martin, 1986)。文化轉換也可能導致愛情觀、利己想法、穿著、成就導向行為、以及世界觀明顯且持續的改變 (Uehara, 1986)。

除此之外, 文化轉換也會產生文化認同的問題。一個對於中國留美學生與中國本地學生的比較研究顯示, 跨文化經歷使得他們在價值觀及文化認同上, 產生很大的差異 (Guan & Dodder, 2001)。這是因為當文化認同無法調適的時候, 在新的環境中自己會感覺到格格不入, 因此當人進入了一個新的文化領域時, 不自覺的他們的文化認同就會開始改變, 而等到回家時, 他們卻又感覺到自己有一種與身邊環境不相連的疏離感 (Sussman, 2002)。以上這些文化轉換的過程, 當然也會發生於短期宣教的參加者身上。對於本研究的案例而言, 從台灣到中國大陸的旅遊雖然不算是跨文化, 但是近文化的文化轉換過程仍然發生著。特別是使用相近的語言, 在文化的體驗與理解上可以更加深刻。當旅遊者對於所體驗的文化有深入涉入時, 他對於該文化也會有較高的依戀感覺 (朱家慧, 2006)。許多參與中國短宣的隊員都表示, 他們從此對於中國更有情感、覺得台灣實在太小了、中國的福音需要真的很大、希望未來可以到中國傳福音。

短期宣教的旅程, 涵蓋了相當多層次的體驗。這些體驗當然豐富了參與者, 讓參與者似乎有說不完的故事可以向他人分享、可以在記憶中反覆玩味、也可以在未來的人生歷程中跳出來與他們對話, 但本文特別關切的主題, 還是這些體驗對於他們的信仰有何意義。

#### 第四節 信仰體驗

何謂信仰體驗？這是一個龐大而又難以掌握的問題。本研究雖不企圖回答這個複雜的問題，但無可避免的，必須與過去在此領域所做過的研究有所對話，以作為對於基督徒在短宣過程中的信仰體驗的先前理解<sup>11</sup>，並藉此為這個研究在宗教教學領域中找到一個立足的位置。

許多學科都試圖去理解對人類充滿意義的信仰行為，但關於個人的信仰體驗則較少。或許正是因為信仰體驗是那麼地普遍、但又那麼的主觀，除了更確定人類的宗教性之外，其他仍充滿著討論。

被稱為宗教心理學之父的 William James (1842-1910) 所開創的宗教心理學進路，不同於早期心理學的精神分析、或後來心理學對於宗教採用實徵研究的方式，使得宗教與心理學真正開始對話，而他所呈現的宗教心理學面貌也使得個體經驗的詮釋研究豐富了起來。他所要揭露的宗教經驗，特別是強烈的宗教情感，不論是在皈依或是密契經驗，都偏向非常特殊且情緒的例子。這與他所要區分的宗教有關，為了得到其論述的正當性，他排除了制度性宗教之下的虔信，而強調個人經驗的重要。他認為隔離開制度、組織、與他人的影響，才有可能觀察到較為純粹的宗教經驗。他認為這些特殊的例子，才是信仰的專家（蔡怡佳、劉宏信譯，2001）：

也許你會覺得我所選擇的例子有時幾乎乖僻的，並且希望我可以抱持引用一些較為冷靜清醒的例子。我的回答是，我之所以引用這些較為極端的例子，是因為他們可以提供我們更深刻的訊息。要知曉任何科學的秘密，我們必須請教內行的專家（即使他可能是怪人），而不找平常的學生。並將他們告知

---

<sup>11</sup> 先前理解 (pre-understanding)，詮釋現象學方法對於研究者在進入研究場域前，所預先掌握的理解脈絡。於下一節「研究方法」有較完整的敘述。

的和我們的智慧結合在一起，形成我們的判斷。

相對於宗教心理學研究個人宗教經驗的心理詮釋，宗教社會學則研究信仰的社會因素和宗教信仰對社會生活之影響，也就是宗教與社會的關係。在宗教社會學領域內，耳熟能詳的理論大家包括涂爾幹（Émile Durkheim，1858-1917）、韋伯（Max Weber，1864-1920）、魯曼（Niklas Luhmann，1927-1998）、陸克曼（Thomas Luckmann，1927-）與柏格（Peter Ludwig Berger，1929-）等，但甚少如齊美爾（Georg Simmel，1858-1918）的宗教理論那樣從人與人的關係中去談論基督教信仰。

裴元領在《現代性、現代人與宗教》的序言中提到，Simmel 預設了當人與人的關係與相互作用逐漸提高，則每種動機都有可能成為宗教的起源。Simmel 並不認為宗教只有單一起源，更不同意宗教可以脫離情感、衝動或心情而發展。因此從「關係」來出發思考社會學問題，是其方法論的主要特色。他認為「實踐的信仰是一種人與人之間的關係」，「統整性是人們共同生活的關係形式」，所以如 Simmel 所言（曹衛東譯，2005）：

人與人之間的關係，是一切旨趣的源頭，由各種矛盾力量所承擔，並表現出十分豐富的形式。這些關係同樣也要進入聚集狀態，一但他們獲得獨立並與外在發生關係，我們便稱為宗教——由於這些關係既抽象又具象，因此宗教回過頭來也正是沿著抽象和具像這兩條路線來對他們產生深刻的影響的。認為上帝是絕對者、而一切都人性的東西都是相對的古老觀念，在此有了新的涵義：正是人與人之間的關係，在神的觀念中得到了既實際又理想的表達。

另一宗教學者北川（Kitagawa，1972）也有近似的觀點：

宗教和人類生活的一切方式相關、並且支配它們。人類的生活體驗看起來顯

似各自獨立、其實一切互相依存、作用，俾建立一個全體性(wholeness)的生活。綜合這樣整個有機性的全體的生活，來維持其統一的力量，才是「宗教」本質的黏著性(adhesiveness)；或者可以說是：使一個人合成爲一個有個性之人的內在一貫性。

相對於 James 試圖揭露跨宗教所共有的深刻經驗，Simmel 的論述，似乎明顯有基督宗教的限制，但對於大部分基督徒（例如本研究的對象）而言，前者雖然成功地讓學術社群接受了密契經驗成爲宗教心理學的主要研究對象，但卻也因此將人與人之間互動所產生情感的神聖性完全排除了，這當中忽略了許多合乎基督信仰的神聖體會，例如：因彼此相愛而感受到在神的肢體中的感動、因為傳福音受傷害而體會與基督同受苦難的感受、為了人彼此傷害的罪不能榮耀神而痛哭失聲、因為見證生命的改變而讚嘆神的大能、看到神州大地靈魂需要而感受到神對自己生命的呼召等等。有誰能夠一刀把這些深刻的神聖體會，從信徒的生活經驗中劃開，只因為上帝與信徒之間不該有「不純粹」的他人？事實上，就基督宗教而言，這些「不純粹」恐怕正是基督信仰引領信徒體會神聖的必經之路：

使基督因你們的信，住在你們心裏，叫你們的愛心有根有基，能以和眾聖徒一同明白基督的愛是何等長闊高深。（《聖經》以弗所書 3 章 17-18 節）

從來沒有人見過神，我們若彼此相愛，神就住在我們裏面，愛他的心在我們裏面得以完全了。（《聖經》約翰一書 4 章 12 節）

雖然一般認爲是制度性宗教的基督教信仰，也有如靈恩運動強烈追求個人與上帝之間的情緒感動，但卻不能認爲與神的密契經驗只限於類似的形式存在著。否則，本研究中大部分的經驗將成爲一種組織的影響或他人的影響、而非信仰體驗。而這樣的結果將使許許多多基督徒既虔誠又深刻的體驗，遠離宗教學者的討



論範圍。本研究試圖透過跨學科的討論，將短宣過程豐富多樣性的信仰體驗再現於研究的文本，而得以產生對於宗教學有意義的解釋。

## 第五節 研究方法

本研究希望透過短宣經驗的再現，而能夠在本研究的發問上尋找有宗教學意義的洞見。質性研究著眼於研究者和被研究者在日常生活世界中，意義的描述及詮釋（王文科，2000）。這樣的研究自然是要使用質性的研究方法較為適切，而在質性研究方法的選擇上，所選定的方法論應該能幫助研究者照亮他的研究旨趣，對本研究而言，所需要的是能夠使研究者與被研究者的生活經驗（lived experience）持續產生對話、最終出現經驗背後之意義的方法論。

現象學與詮釋學，皆是哲理和思考的訓練，詮釋現象的研究能激發我們在每天的生活中對細節的深入覺察，讓我們更貼近我們所處的世界（Van Manen，1997）。為細膩地探討短期宣教參與者之生活經驗，我選擇「詮釋現象學」（hermeneutic phenomenology）為本研究之研究方法論。

詮釋現象學源起於德國哲學家 Heidegger（1889-1976）於「存在與時間」這本書中的概念，他認為個體的理解是不可能完全的懸置，人必定會帶著先前的理解進入現象場域中。Heidegger 提出四個基本假定，藉此詮釋現象學得以將人類經驗的理解完整呈現（Chesla，1995；引自李正傑，2001）。

1. 人類是情境的（humans are situated）
2. 人類是社會建構的（humans are constituted）
3. 人類是經由日常生活而存在的（humans are engaged）
4. 人類和生活世界是相互關連的（humans are concerned）

Van Manen 指出詮釋現象學一方面是「描述性（現象學）的方法論，因為它留意現象是如何發生的，並希望讓現象自顯其原貌」；另一方面是「解釋性（詮釋學）的方法論，因為它宣稱任何現象都是可以被解釋的」；「詮釋現象學本著

對現象學方法的哲學理念與批判、且蘊含著詮釋學的觀點，試圖對人類的經驗及人類所建構的意義做互為主體性的了解，尋找經驗背後的意義的組型，並對此經驗加以詮釋」（高淑清，2001）。當教育領域的研究者在連貫現象學和詮釋學研究時，可免於在教學實踐上遺漏任何洞見（Van Manen，1997）。這也是本研究希望對於宗教教育者、短期宣教差派機構所作的一點貢獻。

詮釋現象學顧名思義，包含了詮釋學（hermeneutics）與現象學（phenomenology）的方法論。現象學關心經驗本質得以呈現，詮釋學關心的是所呈現的現象得以有意義地被理解。

Van Manen 認為，現象學的研究就是生活經驗的研究。「胡賽爾（Husserl）主張知識是由檢視日常的生活經驗而得，因此『回歸事物本身』是現象學知識論的基礎」（高淑清，2000）。現象學是探索人類生命經驗的科學，主要目的在探討現象原始存在的面貌，即在沒有預設立場與期望的前提下，瞭解呈現在意識層面上的生活經驗。透過生活經驗本質的描述，陳述生活經驗的意義（Van Manen，1997），就如同我們體驗過一般。

現象學研究把我們在生活世界中所遇見人類行動、行為、意向、經驗等，建構成一份有生氣的文本，系統化的揭露和描述生活經驗的內在意義架構（Van Manen，1997），它是一門描述性的科學（高淑清，2000）。它要問的是「這樣的經驗像什麼？」，它和其他的科學不同的地方在於它企圖洞察性的描述我們所經驗的世界，而不去分類、分等或摘要（Van Manen，1997）。所以現象學並不提供我們有效的理論來解釋或控制這個世界，而是提供我們合理的洞察，帶著我們更直接地與這個世界接觸（Van Manen，1997）。

現象學主要目的是探討現象原始存在的面貌，藉以展現生活經驗中的純粹本質（高淑清，2000）。所謂「本質」（essence）是指藉由分析及比較不同人對共同現象的經驗歷程，所得之為大家所理解及認同的意義（吳芝儀、李奉儒譯，1995）。為能進入受訪者真實的生命世界、深入瞭解其生活經驗之本質，研究者必須先排除其主觀意識。以「存而不論」的方法（陳伯璋，2000），「在沒有預

設立場與期望的前提下，了解呈現在意識面上的生活經驗」（高淑清，2000）。探求事物本質要藉由和參與者產生對等、客觀的對話，及以開放的態度去接收現象本身所散發出來的所有訊息，讓現象得以展現其真實且完整的面貌（高淑清，2000）。正因為研究者要將自己的先前主觀經驗予以懸置，研究者要對自己既有的主觀想法及經驗有所覺察，才能對現象洞察的影響程度降到最低，試著從沒有預設的立場出發，來還原事物最原始的狀態（謝曉雯，2001）。

詮釋學是一門意義詮釋的方法、理論或哲學（梁福鎮，2000），Hultgren 將詮釋學定義為「理解的哲學，詮釋學植基於一種理解的探索方式，且與了解人類寓居於世的方式息息相關」（引自高淑清，2000），Van Manen 認為「詮釋學是解釋的理論與實務」（Van Manen，1997），主要是探討「意義的理解與解釋」的一門學問（洪福財，1998）。

Gadamer 提出「詮釋即對話」（interpretation as dialogue）的詮釋學，即詮釋者與讀者尚未對文本進行理解時，文本本身不具任何意義，意義的本身通常隱藏無法自顯，當詮釋者與讀者進行一種「互為理解」（mutual understanding）的對話時，文本的意義才能彰顯出（引自洪瑞璇，2001），而這對話過程就是詮釋理解的過程。因此詮釋者與被詮釋者必須共處於相同的歷史情境之中，才有可能達到視野的交融（fusion of horizons），也才能達到意義的理解。然而歷史的情境是不斷改變的，所以只有透過不斷的理解才能正確的掌握不同時空背景下的意義（游家政，1993；梁福鎮，2000）。然而畢恆達（2001）認為，人們無法在對現象一無所知的情況下進行所謂的理解，所以先前理解（pre-understanding）是理解事物的必要條件。這種先前的理解，根源於我們從過去延續到現在的生活背景，人類在其歷史發展中，總會累積許多人類的共通經驗，而這種經驗的累積，就是理解某種事物或行為意義的起點（陳伯璋，2000）。然而人類生活事件存在於歷史的進程中是連續而不可分割的，理解的作用，並非支離破碎的將經驗累加，而是要將事件放入較大的時空脈絡中考量，從整體的角度進行理解，才能掌握事物現象真實的意義（洪福財，1998；陳伯璋，2000）。

透過詮釋現象學的研究方法，研究者在進入研究場域，以開放性的心去傾聽現象本身所發出的聲音，藉由互為主體關係的對話方式，讓經驗可以展現原有的風貌；繼而以整體-部份-整體（whole-parts-whole）之詮釋循環（hermeneutical circle）概念產生多層次的理解，以至於無窮意義的展現歷程，整合性地詮釋經驗背後隱藏深層的意義。

本研究透過詮釋現象學的方法論來進行。由於我本身就是短期宣教的規劃者，也就是以一個局內人（insider）的角度來進行研究，因此在先前理解的部分，透過之前多年的參與我已經得到許多資訊，足以促成我的研究興趣與發問。研究初期，我透過文獻的閱讀對於研究主題有更多角度的認識，然而在研究的訪談過程中，我仍提醒自己不要被既定的框架所侷限，除了檢視自己的角色、經驗及背景，在研究過程中，我不斷提醒自己要秉持著開放、客觀、不帶任何預設立場的態度進入受訪者的世界，讓關於短宣參與者之生活經驗逐漸呈現本質，這些本質將繼續深化我的先前理解，再藉由我的主觀詮釋，呈現出我所訪談的短宣參與者的真實生活經驗，進而揭示短期宣教體驗背後所隱藏之深層含意。

本研究的訪談對象，是以研究者的教會內關係為起點，尋求合立意取樣（purposive sampling）的訪談對象，他們必須符合以下條件：

1. 基督徒。
2. 參加過短期宣教之旅。
3. 參加短期宣教之旅的時候是大學生或研究生的身分。

由於平時與訪談對象熟識，所以只要符合條件者時間能夠配合，都願意接受訪談，但考慮到數量只要達到理論飽和，我優先選擇表達能力良好，且盡量分屬於不同隊伍的，以呈現整體短宣團隊的經驗。本研究共訪談 10 位短宣參與者，所有受訪者的資料如下（為了保護受訪者的隱私，以後本文所使用到的所有名字，都以英文代稱）：

表 5 受訪者之基本資料

受訪者	性別	參加年份	城市	當時受洗多久	當時幾年級
Scott	男	2002	上海	1 年	大二
		2004	武漢	3 年	大四
		2005	北京	4 年	大五
Wen	女	2002	上海	3 年	大三
William	男	2003	上海	2 年半	大二
		2004	武漢	3 年半	大三
		2005	北京	4 年半	大四
Debbie	女	2003	上海	2 年半	大四
Amy	女	2004	武漢	2 年	碩一
Victor	男	2005	北京	3 年	碩二
Sylvia	女	2005	成都	3 年半	大二
Parble	男	2005	大連	4 年	大四
Angela	女	2006	大連	6 年	碩三
David	男	2006	西安	2 年半	大三

在訪談設計方面，本研究採取半結構式的深度訪談（semi-structured in-depth interview）。訪談大綱是我在訪談時和受訪者談話的主題，用來提醒自己訪談的方向，我並不限制受訪者談話的內容及方向，也不預設立場，而是透過開放式的問題，讓受訪者用自己的脈絡、結構來陳述其生活經驗（高淑清，2000）。訪談時我依照受訪者當時的談話內容，來決定回應及發問的問題，訪談大綱的設計是用來提醒我訪談的方向，以免訪談內容有過大的偏誤或遺漏。本研究的訪談大綱內容如下：

1. 談談為什麼想去短宣？
2. 去短宣前有什麼想法？
3. 剛出發的時候是什麼樣的感覺？
4. 談談你如何適應當地的生活？
5. 有哪些經驗對你來說是很特別的？
6. 為什麼覺得特別？

7. 回來台灣的時候有什麼感覺?

8. 短宣的經驗對你產生了什麼改變嗎?

每個訪談並不限制時間，也不侷限次數，如果需要我就進行第二次或第三次的訪問，直到受訪者自覺完整表達、我也不再有問題為止。