

# 權力神學初探

鄭仰恩

普林斯頓神學院哲學博士

台灣神學院教會歷史學教授

## [前言] 從權力的腐化與濫用談起：

眾所周知的，權力的腐化與濫用是人類社會和歷史中各種不公義和傷害的源頭。對習慣於競逐世俗權力的政治團體或社會群體來說，這當然是司空見慣的事，然而，值得注意的是，近年來連長期反對國民黨威權政治且對民主運動貢獻甚力的台灣基督長老教會也面臨本身體制腐化和權力濫用的危機。換句話說，如果連體制健全、自律甚嚴的長老教會都必須面對權力的誘惑和挑戰，更遑論其他體制發展仍未健全的主流教派甚至不重視體制規範的獨立教會了。長期以來，台灣的宗教人物常被批評為「迷信成功、與為政者交相勾結、不問人間疾苦、忽視經典研究、心靈粗俗低劣、不願接受監督規範、追求靈驗」等，就這點來看，權力的腐化與濫用，似乎連號稱以「追求神聖」為目標的宗教團體也不能免俗。

事實上，權力的腐化往往源自於權力的獲取。以長老教會為例，自解嚴後的1980年代末期起，由於民間力量蓬勃發展，台灣社會權利意識高漲，連帶地也激發長老教會內部比過去更為強大的權力誘惑，以及赤裸裸、白熱化的「教會政治生態」。結果，長老教會屬下的教會機構都面臨經營上的困難與紛爭，近20年來更因為一些人事糾紛而成為社會大眾注目的焦點。這些難以處理的課題讓作為信仰團體的教會本身不得不開始思考，教會存在的本質與特色為何？她的事業機構的存在有何信仰和宣教上的意義？作為一個信仰團體，教會機構和事業團體要向誰負責(accountable to whom)呢？這些是人事的問題還是制度的問題？是人性的問題還是信仰的問題？或是整體台灣社會與文化特質的問題？是否行使權力的教會領導者



需要信仰與靈性上的更新？或是教會的體制與法令需要革新、再造？教會應如何看待本身的權力結構與權力運作的問題？

公元 2000 年，民進黨本土政權在舉世震驚下勝出，給予台灣社會一個初嚐自由氣息的透氣窗。然而，台灣社會雖經歷政權和平轉移，也完成民主程序，但民主素養卻仍有待建立，族群關係盤結糾葛，錯亂的意識型態和國家認同也須重新建構。不幸的是，民進黨政府八年的執政表現因政治智慧不圓熟而讓寄予厚望的人民深感失望，加上領導者及其家庭陷入貪婪和權力腐化的漩渦，讓支持者既氣憤又深感無奈。可幸的是，長期以來在台灣追求主權獨立和民主發展的進程中作為民進黨「戰鬥伙伴」和「錚友」的長老教會，儘管曾面臨「政教互動關係不清」和「批判性距離不明」的困惑，但大致而言在政權轉移的過程中並未陷入權力的泥沼中。不過，可以確定的是，如影隨形的權力魔咒曾經如「魔戒」般發出召喚之聲，聲聲入耳，著實令人憂心。

面對台灣邁向「民主深化」和追求「轉型正義」的新政局，台灣教會要如何因應？如何扮演盡責的監督者？如何保持批判性的距離？如何繼續抗拒政治利益的誘惑，並避免淪為特定政治派系或政治人物的附庸或工具？這些都是和「權力的本質及其運作」相關的議題。筆者盼望在本文中提供一些初步的神學思考，首先界定權力的本質以及它和意識型態的關係，接著從聖經研究和改革宗思潮裡汲取傳統智慧，再介紹當代神學對此議題的相關論述，最後以當代「權力運作」的兩個面向——基要主義者的權力慾和全球化世俗主義的帝國本質——為例說明並作小結。

## 【一】無所不在的權力：

台灣神學家宋泉盛在《故事神學》一書中，通過蘇聯的政治卡通為例，說明權力的濫用無所不在。<sup>1</sup> 他也以十二生肖中「老鼠」和「牛」相爭的故事指出，「權力」的本質不是中性的，必須從「倫理」的角度加以檢視，特別是作為社會性、政治性、宗教性用途時，必須有「善惡之分」。然而，他同時指出，權力也有創造、

<sup>1</sup> 權力之濫用，台灣社會亦然。筆者曾聽一位在台灣工作超過三十年的法國天主教神父提到在台灣的生活經驗：「這些帶有中國官僚氣的行政官員，好像只要擁有一點小小的權力，就要濫用它。」





醫治、救贖的功能，能夠讓邊緣人、無力者得到自信和勇氣，並獲致力量(empowerment)，且能克服社會上種種不公義的藩籬。<sup>2</sup>

換言之，權力絕不是中性的，是政治倫理的基本課題，需要反思、明辨。南非神學家波沙克(Alan Boesak)在《向無知說再見》一書中批判傳統教會往往選擇以一種「溫和不帶刺激的無知心態」(a bland kind of innocence)走過歷史，並將「痛苦的真相」(指貧富差距、種族偏見、階級壓迫等事實)隱藏在種種神話的外觀之後。他指出，這樣的「無知」已經不再可能，因為解放神學已經撕破這些神話的表象。他引用羅洛梅(Rollo May)在《權力與無知》一書中的觀點，指明「假無知」(pseudoinnocence)的可悲，並主張唯有去除「被植入的奴隸心態」才有真實解放的可能。基督徒需要培養具有判斷與辨識能力的屬靈智慧，並勇敢「向無知說再見」。<sup>3</sup>

面對權力的巨大力量，筆者曾為文指出它與意識型態的緊密互動關係，並舉曼海姆(Karl Mannheim)和呂格爾(Paul Ricoeur)為例，說明我們的思想是深受到我們在特定歷史情境下之社會結構中所擁有權力和特權之程度所影響，特別是呂格爾所指明在權力運作下意識型態所扮演的三個功能：整合、正當化、以及扭曲。易言之，權力驅使每一個意識型態都存在著互有張力的二個可能取向：成為致力於社會保存(social preservation)的思想體系，或成為帶有建設性遠見(constructive vision)的改造力量。筆者也引拉丁美洲解放神學家的觀點指出，沒有任何神學可以宣稱它是不受意識型態影響的(ideology-free)，因為任何神學都有它的「政治成分」(political quotient)或權力意涵。因此，面對神學常會在有意無意中成為某些錯謬意識型態的「共犯」(accomplice)或「被意識型態所俘擄」(ideological captivity)的危險，神學研究者應將信仰的形成過程中所受意識型態的扭曲視為一種危害，並儘量以敏感的心來分辨問題之所在。<sup>4</sup>

<sup>2</sup> C. S. Song, *Tell Us Our Names* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1984), chap. 1; 亦參漢譯本《故事神學》，(莊雅棠譯，台南：人光，1991 修訂再版)。

<sup>3</sup> Allan Aubrey Boesak, *Farewell to Innocence: A Socio-Ethical Study on Black Theology and Power* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1977), 3-7.

<sup>4</sup> 鄭仰恩，〈由宗教和意識型態的糾葛談台灣的族群關係 – 兼論1970年代以後的台灣基督教會〉，《歷史與信仰：從基督教觀點看台灣和世界》(台南：人光，1999)。亦參Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, trans. by Louis Wirth and Edward Shils (N.Y.: Harcourt, Brace, 1936); Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, edited by George H. Taylor (N.Y.: Columbia University Press, 1986).



## [二] 聖經傳統論權力：

當代最具有創意和啟發性的兩個神學運動 – 拉丁美洲的解放神學及歐美的婦女神學 – 都提醒我們，在舊約聖經的先知傳統裡，上帝是關心政治和公義的上帝，他不容許「野蠻的權力遊戲」。從出埃及記裡以色列人受到壓迫、剝削(3：7-8; 5：7-9)到獲得解放(12：30)，先知阿摩司(3：9-10)、彌迦(3：1-3)對不公義的沈痛呼聲，以及以賽亞(11：16-17)、耶利米(22：13-17)的公義呼籲，都反映人性和良心對濫用權力的真實聲音，也表明上帝是袒護弱者的上帝(賽25：4)，更指陳現代基督信仰所面對的挑戰和責任。<sup>5</sup>

以整本聖經作為涵括性的詮釋架構，韋伯(Hans-Ruedi Weber)整理、建構了六個不同的信仰傳統，包括強調「上帝解放作為(上帝的手)」的出埃及記傳統(Exodus tradition)、反映「神聖統治(上帝膏立的王)」的王家傳統(Royal tradition)、肯定「上帝賞賜能力」的智慧傳統(Wisdom tradition)、彰顯「上帝神聖臨在(敬拜的力量)」的祭祀傳統(Cultic tradition)、「替窮人申冤辯白(無力者的力量)」的「雅威的窮人」傳統(Poor of Yahwe or *Anawin* tradition)，以及「通過審判帶來更新(激進盼望的力量)」的天啓文學傳統(Apocalyptic tradition)，來指明、呈現聖經對「權力運作」的豐富多元理解。<sup>6</sup> 他也主張，上述這六個傳統的思想軸線(trajectories)都在「拿撒勒人耶穌」(Jesus of Nazareth)身上得到彙整結合，特別是彰顯在他的生命、死亡和復活裡。最後，他以下列六個簡要陳述作為上述各傳統的小結，讓我們再次認知權力運作的複雜演變過程。<sup>7</sup>

- 上帝在人類和宇宙權力結構中的主權統治。
- 權力是在體認上帝過往的解放作為中期待他當下的介入。
- 上帝所賦予的權力應該被用來改造歷史並關顧窮人。
- 無力者的空無所有、吟唱哀歌和義憤往往是上帝施行拯救的媒介。
- 權力的誤用是一切罪惡的根源，需要糾正與醫治。

<sup>5</sup> 可參考Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*, (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1976); Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk: Toward A Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983); *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, edited by Catherine Mowry LaCugna (New York: HarperCollins, 1993).

<sup>6</sup> Hans-Ruedi Weber, *Power: Focus for a Biblical Theology* (Geneva: WCC Publications, 1989), 29-165.

<sup>7</sup> Hans-Ruedi Weber, *Power: Focus for a Biblical Theology*, 166-168。



- 在罪惡的處境中，上帝忠實的子民確信最惡劣的戰鬥已經過去，並以激進的盼望(radical hope)期待權力的最終轉移。

我們若再將焦點集中在耶穌的教導和作為時，我們可以明顯看到一位對「權力」的潛在危機和可能性掌握明確且不斷提出「另類思考」的猶太教師。<sup>8</sup> 以路加福音為例，耶穌基本上反對使用暴力(路9：51-56; 22：51)，也提倡「非宰制」(domination-free)的治理模式。他指明「上帝國的權力」和「世俗君王的權力」的對比，並以「服事他者」為最高的權力表現(路22：24-27)。他也以三個「大筵席」的比喻表明上帝國的價值觀在於謙卑、不求回報、接納邊緣人，而真正的「首座」(place of honor)是位於卑微、邊緣之處或角落(路14：7-24)。換句話說，耶穌的權力觀是對「宰制系統」(Domination system)的反抗和批判。<sup>9</sup>

福音書裡所呈現的耶穌本身就是一位「為他者而活的人」(a man for others)。在受難日的前一晚，當門徒們還在為誰要坐在耶穌的左右邊而爭執不休時，他在設立聖餐前為門徒洗腳(可10)。相對於競逐權力、追求名聲和地位的人性本質，耶穌卻留下委身服事的典範。用當代政治神學的語言來說，耶穌時代的羅馬帝國美其名以「和平」(*pax Romana*)為表象，卻是一個建立在軍事武力基礎上的專制威權統治，是政治經濟的霸權結構。相對的，耶穌所倡導的「和平」(*pax Christi*)則是以愛和分享、慈悲和純潔、醫治和整全為基調的理想境界。<sup>10</sup>

論及權力，保羅書信也有類似但更貼近當時「帝國」(Empire)處境的觀點。在羅馬書這本「神學短論」的教義達到最高峰時，保羅以頌讚的方式指明「上帝的愛」超越所有的權力：「不管是死，是活；是天使，是靈界的掌權者；是現在，是將來；是高天，是深淵；在整個被造的宇宙中，沒有任何事物能夠把我們跟上帝藉著我們的主基督耶穌所給我們的愛隔絕起來」(8：38-39)。雖然在論到「服從政府」的信

<sup>8</sup> 有關另類思考，請參考 Walter Brueggemann, *Testimony to Otherwise: The Witness of Elijah and Elisha* (St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2001), 27.

<sup>9</sup> Walter Wink, *The Powers That Be: Theology for a New Millennium* (New York: Doubleday, 1998), 64-66.

<sup>10</sup> John Dominic Crossan 在《歷史的耶穌》一書中主張耶穌是一位以醫治的事工(healing ministry)來宣揚上帝國的臨在，並通過醫治和共餐(healing and commensality)的方式來主張宗教和經濟平等主義(religious and economic egalitarianism)，企圖打破羅馬社會之階級、主從(patronage)制度，以及猶太宗教之專賣、經紀人制度(brokerage)的猶太農民運動領袖，見其 *The historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish peasant* (New York: HarperCollins, 1992).



仰責任時，他告白「權力的存在是上帝所准許的；當政者的權力是從上帝來的」(13：1)，但我們必須認知那是在一種「神權政治」的背景（猶太文化和羅馬文化皆然）下所提出的觀點，需要在歷史實況中加以詮釋。神學家巴特(Karl Barth)就主張應以羅12：21「以善勝惡」的精神來解釋這段經文。<sup>11</sup>

新約裡最具有「政治神學」意涵的啓示錄以批判的眼光提到象徵「權力」的海底和地底怪獸(13章)，包括「有誇大褻瀆的嘴巴，被授權可隨意行事...開口侮辱上帝，褻瀆他的名...被准許攻擊上帝的子民，擊敗他們」的戾龍以及「有像羊的角...行神蹟...迷惑人...強迫人打印記...」的第二隻獸，這些都象徵獨裁及威權政治。有趣的是，這樣的「強權政治」形象，正好對比馬利亞「尊主頌」(路1：51-53)裡論及耶穌所將帶來的「人民政治」(people's politics)：「他伸出權能的手臂，驅除狂傲者心中一切的計謀。他把強大的君王從寶座上推下去；他又抬舉卑微的人。他使飢餓的人飽餐美食，叫富足的人空手回去。」確實，在耶穌身上我們看到整本聖經有關「權力」之論述的縮影。

### [三] 改革宗傳統論權力：

中世紀末期起，由於羅馬教廷腐敗，改革運動逐漸興起，西歐封建社會裡的政教關係開始有了新而顯著的轉變。在這關鍵時刻，第一位對「權力之行使」提出批判性觀點的不是別人，正是改教運動的先驅，也被稱為「改教運動前的改革家」的威克里夫(John Wycliffe, c. 1330-1384)。他於1372年獲得牛津大學的博士學位後，逐漸成為深受敬仰的聖經學者。值得注意的是，他最早涉及公共事務是因受派處理英國國王和羅馬教廷之間有關賦稅和封建宗主權的爭執和糾紛，當時他就已發展出「主權」(Lordship)的理論。在《論神聖主權》(*De dominio divino*, 1375)一文裡，他主張一切人間權力皆來自神聖主權，只屬「租借」、「暫時」性質，故非永久也非無限制，行使權力者不應自稱為「主」，而是「管家」。世上的資源是上帝恩典的賞賜。其後，在《論世俗主權》(*De civili dominio*, 1376)一文裡，他更指出，一切權力的

<sup>11</sup> Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, trans. by Edwyn C. Hoskyns (London: Oxford University Press, 1933), 476-479.



行使，須視行使者的忠實(faithfulness)與公道(justice)而定，只有成爲僕人才能擔任教會領袖。教會無權「永久地」給予或接受饋贈或財產，教會領袖必須是管家，不是主人。他更強調，不公正的教會領袖無權再行使對財產的權力，合法正當的政治領袖都可沒收其財產。<sup>12</sup>

威克里夫也主張神職人員應依「使徒貧窮」(apostolic poverty)的原則來生活，教會一切罪惡的起源是在於神職階層和修會的財富。一切教會之罪惡源頭可追溯到「君士坦丁大帝的捐贈」(donation of Constantine)。他主張將沒收的財富分發給窮人，但這主張後來卻被英國王室濫用。他也極力主張教會是「無形的團體」(invisible community)，參加有形的制式化教會不代表也不保證救恩。他的「主權」觀點早於1377年5月就被教宗貴鈞利十一世(Gregory XI)指責爲錯誤，特別是《論世俗主權》有十八項主張被明文譴責。<sup>13</sup> 威克里夫最終死於1384年，並於1415年的康士坦斯會議中被指責犯下267條錯誤，且遺骨還於死後被挖出焚毀，成爲教會歷史上的一大憾事。

經過宗教改革運動的劇烈震盪以及政教關係的重整，西歐社會逐漸邁入近代民主政治的萌芽時期。這當中，由加爾文所開創的改革宗傳統逐漸發展出「監督」與「分權」的概念。整體而言，加爾文的改革理念主張社會改革(social reform)應以「追求共同正義」爲基礎，並以全體人民整全的社會福利（包含物質和心靈層面）爲導向，特別應確保經濟體制的公平合理，關照弱勢者，阻絕地方惡勢力，提倡簡樸、節制、高尚的生活方式。他也強調政治改革(political reform)應以「建立正當秩序」爲取向，並賦予政治官員應有的權力和尊嚴。面對不合理、不公義的政治體制時，則可循符合時代潮流的程序以參政、監督、改革、不服從、抵抗，甚至革命等方式來追求能賦予人民最大自由、尊嚴、幸福的體制。最後，加爾文視「教會」爲宗教改革運動的冠冕，因爲只有教會才能藉著上帝的恩典來改革人心、重建心靈。而正因爲「心靈重建」是社會與政治改革的基礎，因此教會的革新是根本且首要之務，

<sup>12</sup> 見 Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven: Yale University Press, 1980), 165-166.

<sup>13</sup> Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, 165。



教會本身的責任也特別大。<sup>14</sup>

在論到政府的體制時，加爾文賦予了政治領袖極高的地位與尊嚴。他認為，在世界中維持「秩序」(*la police*)本身就是「神聖的事」。他所厭惡的，是在過往歷史中有許多政治領袖利用宗教來作為社會控制的工具，他更反對過去中世紀時主教和神職人員從政府官員所竊佔的世俗權力。因此他基本上遵循了「政教分離」的兩個王國理論。加爾文相信，在上帝所設立的世界秩序中，政治官員扮演了積極且高尚的角色。另一方面，加爾文也對政府的功能與權力做了相當程度的限制與規範。他認為政府是上帝所設立的，為要賞善罰惡，也應維持正當的禮拜。不過，面對不公義的統治者時，他認為「私民」(*private person*)的基本態度應該要忍受並祈求上帝的拯救。他也相信上帝會興起人 – 或許是他的僕人或許是惡人 – 來除滅暴君。然而，他也強烈主張，在政治體制中具有監督責任者或「次要官員」(*lesser magistrate*)都有抵抗暴君的責任。最重要的是，當統治者違反上帝的旨意時，人民不應該服從之。在十六世紀的時代處境中，加爾文所提倡的是「體制內的革命」以及「不服從的公民抵抗權」。<sup>15</sup>

延續加爾文的強烈政治意識且面對天主教政府的殘酷鎮壓手段，他的法國改革宗跟隨者(即俗稱的「預格諾派」(*Huguenots*))更進一步發展出「抵抗理論」(*resistance theories*)，其後更深深影響到法國、荷蘭、英國，以及美國的政治革命理論。我們可以將他們的信念簡述如下：<sup>16</sup>

- 基於對上帝絕對主權的堅持與強調，對一切自我絕對化、「造神運動」或濫用權力的做法或主張提出批判並予以「非神聖化」(*desacralization*)。
- 強調政治良心是以宗教信念為基礎的，因此政治是一種良心事業，也是「良知化」(*conscientization*)的過程。加爾文的接班人，也是抵抗運動主要領導者

<sup>14</sup> William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 204-213.

<sup>15</sup> John Calvin, *On God and Political Duty*, edited by John T. McNeill (N. Y.: The Bobbs-Merrill Company, 1956).

<sup>16</sup> 有關預格諾派的抵抗理論，請參閱本人的博士論文。Cheng Yang-en, *The Theology of the Calvinist Resistance Movement: A Theological Study of the French Calvinist Resistance Literature (1572-1579)*, Ph.D. Dissertation, Princeton Theological Seminary, 1994.





之一的伯撒(Theodore Beza)就主張神學是「辨識良心」的學問。

- 強調君主與人民的對等責任，也是一種契約關係(covenantal correlation)；若統治的君主違背公平正義的誓約，人民無須服從，且可以加以抵抗。法國改革宗教會的「契約神學」成爲後世「民約論」的宗教根源。
- 強調根據政治「天職」的實踐(vocational praxis)，特別是指體制內負有監督、糾正職分的「次要官員」(lesser magistrate)的責任。這可以說是後世「責任政治」與「監督制度」的濫觴。
- 至於有關「私民」可否抵抗的問題，加爾文的兩位主要跟隨者伯撒(Theodore Beza)和諾克斯(John Knox)都主張，任何人都可以依據信仰良心來抵抗暴君。

這就是加爾文主義者的激進政治(radical politics)。試想想，一群自認經過特定的「選召」(calling)及組織過程的人，積極參與在政治世界裏，根據「上帝的話語」來毀滅舊有的既定勢力，並重建社會。這種情景從未在同時代的馬基維利(Machiavelli)、路德或鮑丁(Bodin)的政治思想中出現過，因爲他們在改革的過程中過度依賴「君主」的勢力。但是在瑞士、法國、荷蘭、蘇格蘭、英國以及後來的「新大陸」，卻出現一群帶有極端政治思想（意識型態）及革命性行動的聖徒/公民(saints/citizen)。<sup>17</sup> 事實上，是加爾文主義者首先將政治思想的重心由君主轉至聖徒（或一群聖徒）身上，然後賦予政治行動的理論和神學根據。加爾文主義者所稱的「聖徒」，後代的人會稱之爲「公民」，因爲二者同樣具有公民的美德(civic virtue)、紀律及責任感。二者都是將「私民」(private person)帶入政治領域中，而這新秩序視政治爲「出於良心及持續的行爲」。換句話說，在這些加爾文主義者身上我們看到政治參與變成一種「工作」(work)，而指導這工作的是「超凡的良心」。如果說中世紀的人民是政治上的「非參與者」(nonparticipants)，是「不活躍」(inactive)的政治人，在加爾文主義者身上我們首次看到一群積極參與，且政治行動受「信念/意識型態」支配的激進政治人。<sup>18</sup>

基於改革宗傳統對上帝的主權信仰(in God we trust)，以及對人性「墮落」本質

<sup>17</sup> 參Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (New York: Atheneum, 1970).

<sup>18</sup> Leland Ryken, *Worldly Saints: The Puritans as They Really Were* (Grand Rapids: Academie, 1986).



的不信任，其影響所及的政府或教會都在制度上強調「民意」和「監督」的重要性。這種代議制度成爲現代民主政治的基礎（瑞士、法國、英國、美國），也是追求上帝旨意實現的過程，更是長老教會組織和體制的動力。以當代美國神學家雷茵霍·尼布爾(Reinhold Niebuhr)的名言爲例：「人類行使公義的能力使得民主政治成爲可能；但是人類的傾向於不公義卻使得民主政治成爲必須。」<sup>19</sup>

值得注意的是，基於改革宗對「上帝主權」的強調，當代神學對上帝「全能」(omnipotence)的觀念開始提出挑戰，特別是源自於「爲何上帝容許邪惡存在」等神義論(theodicy)的問題。一方面，這牽涉到對上帝「全能」(omni)本質的認知，從多馬·阿奎那(Thomas Aquinas)到加爾文到近代的巴特都試圖解答這個問題，而當代的過程神學(Process Theology)和婦女神學已經提出相當具有說服力的替代性方案；另一方面，這也牽涉到上帝的權力經常被用來「正當化」人類權力的情形，結果是造成更多的不公義和壓迫。<sup>20</sup> 整體而言，爲因應第一個議題，當代的神學論述重新發覺上帝的「受苦」(suffering)或「易感」(vulnerable)的特質與意涵。<sup>21</sup> 爲因應第二個議題，當代神學則針對權力的本質、宰制系統、抵抗的可能性、社會記憶等主題深入探討，我們將在下文中介紹。

#### [四] 近代神學論「權力」：

在當代神學家當中，對「權力」議題著力最深的應該是溫克(Walter Wink)。在得獎名著《權力三部曲》中，他提及在現代世界中，我們必須積極對付(engaging)權力及其宰制系統，這牽涉到如何辨認(identifying)、指稱(naming)和抵抗(resisting)

<sup>19</sup> “Man’s capacity for justice makes democracy possible; but man’s inclination to injustice makes democracy necessary.” 引自 *The Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses*, Edited and Introduced by Robert McAfee Brown (New Haven: Yale University Press, 1986), 160; 亦參 Gordon Harland, *The Thought of Reinhold Niebuhr* (New York: Oxford University Press, 1960), 164.

<sup>20</sup> Anna Case-Winters, *God’s Power: Traditional Understandings and Contemporary Challenges* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990), 7-13.

<sup>21</sup> 可參考 William C. Placher, *Narratives of a Vulnerable God: Christ, Theology, and Scripture* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994); 曾宗盛，〈舊約中「易感的上帝」：士師記脈絡中的 10:6-16〉，《台灣神學論刊》，29 期（台北：台灣神學院，2007），35-59。



各種權力及其支配系統，並撕破、揭露其假面具(unmasking)的問題。<sup>22</sup> 受到拉丁美洲解放神學家的啟發，他確信在各種物質存有或系統的背後實際存在著靈性的世界，因此將弗3：10；6：12以及西1：15-20所指稱的「在天界執政的、掌權的」(principalities and powers)詮釋、理解為各種的「體制、結構、系統」，並強調當這些「受造物」背離其原本「應造福大眾利益」的受造目的時，它們的靈(spirituality)就開始生病、死亡，最後它們變成「魔性/邪惡的」(demonic)。

溫克分析了西方社會的五種世界觀，古代世界觀(The Ancient Worldview)是聖經中所反映的世界觀，將天與地視為對應的實體；靈性世界觀(The Spiritualist Worldview)興起於第二世紀，視靈性為善、物質為惡，代表思潮為諾斯底思想、摩尼教及新伯拉圖主義；物質世界觀(The Materialist Worldview)盛行於啟蒙運動時期，和前一個世界觀剛好對立，強調物質感官世界是唯一真實的世界；神學世界觀(The Theological Worldview)則是因應物質世界觀而生，此一觀點將屬世實體世界「讓渡」給科學，並為自己保留一個不受科學挑戰的「靈性」領域；最後，整全世界觀(The Integral Worldview)源自當代的新物理學、解放神學、婦女神學、榮格心理學、過程神學等思潮，認定天與地、靈性與物性實際上代表任何實體的內、外層面，而靈性正是所有受造物的核心。溫克指出，此一讓人重新「向靈性實體開放」的世界觀不是一種泛神論，而是「萬有在神論」(panentheism)。<sup>23</sup>

有趣的是，溫克發現，在新約聖經中惡魔或邪靈必須有具體的展現形式(embodiment)，或是人類(可1：21-28；太12：43-45；路11：24-26)，或是豬(可5：1-20)，或是政治體系(啓12-13)。也就是說，當「權力的網絡」和一個「偶像化」的價值觀或意識型態結合時，一個「宰制系統」就產生了。溫克確信，這種系統性的邪惡權力，會像一個具有「傳染力」的電腦病毒般地自動散播，或像是在現代社會裡經常發生的足球暴動般激發，就好比有一個「暴動邪靈」(riot demon)在背後支使、動員群眾似的。

<sup>22</sup> 他的《權力三部曲》(Powers trilogy)包括 *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1984); *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence* (Philadelphia: Fortress Press, 1986); *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* (Minneapolis: Fortress Press, 1992).

<sup>23</sup> Wink, *The Powers That Be*, 13-25.



那麼，到底權力在本質上是邪惡的嗎？或者有一些是善良的呢？換另一個角度來問，到底一個權力是如何變成「偶像化」(idolatrous)或是「魔性」(demonic)呢？對溫克來說，只要任何權力「追求一個與他被上帝創造的使命相異，並以自我利益為最高目的時，它就變成邪惡的」。<sup>24</sup> 那麼，要如何才能讓一個邪惡的權力回歸它的受造目的呢？溫克提出一個簡單的理論架構：

權力是好的(The Powers are good)

權力墮落了(The Powers are fallen)

權力必須被救贖(The Powers must be redeemed)

這就是溫克所提出「權力需要被改造」的主張。在分析過去及現今的「宰制系統」(包括古代近東諸帝國、羅馬帝國、歐洲封建體制、共產集權國家資本主義、當代市場資本主義、南非種族隔離制度等)時，他明確拒斥「救贖性暴力的神話」(the Myth of Redemptive Violence)，批判其運用傳統、禮儀、慣俗以及基督教象徵為宰制系統提供正當性，並以冷戰結構下的「國家安全體系」以及對外發動的「正義之戰」為例加以說明。換句話說，救贖性暴力的神話就是「絕對化的國家主義」。<sup>25</sup>

相對的，溫克指出，耶穌的生平事工和他所宣揚的上帝國正是為了對抗各種宰制系統以及它們所帶來的壓迫，並帶動權力結構和價值體系的徹底改造。同時，他所提倡的愛具有轉化力量，反映上帝的「包容性」，更視仇敵為一種「禮物」(gift)。藉著耶穌「向權力而死」的行動，這樣的「非暴力」哲學不但打破了「暴力的循環」(spiral of violence)，更在「正義之戰」(just war)及「和平主義」(pacifism)之間走出第三條路，致力於積極對付權力並試圖加以改造。<sup>26</sup>

在溫克之後，許多神學家及倫理學者更進一步發展並深思「權力神學」的意涵，特別是它和公義、和平及各種宰制系統的關係。一部份的學者延續溫克的研究架

<sup>24</sup> “When a particular Power... pursues a vocation other than the one for which God created it and makes its own interests the highest good—then that Power becomes demonic.” Wink, *The Powers That Be*, 29.

<sup>25</sup> Wink, *The Powers That Be*, 37-62, 特別是 61 頁。在此溫克主要的批判對象是發動波斯灣戰爭的美國帝國主義。

<sup>26</sup> Wink, *The Powers That Be*, 63-179。



構，從分析世界觀、理解權力本質、對付權力結構這三個層面入手，分別探討社會科學分析方法對權力神學的助益、傳統宗教與文化和權力的關係、政治經濟體制下的暴力文化、公義與和平方案的可能性，以及抵抗與不抵抗之分野等問題。<sup>27</sup> 另一部分學者則關心「擁有權力」(power)和「缺乏權力」(powerlessness)以及二者和神聖權力之間的辯證關係 – 上帝同時象徵著穩定性及顛覆性的力量。這些學者以科際整合為研究取向，重視聖經、神學與世界的關係，強調在尋求神學焦點的「一貫性」(coherence)時，必須同時著重經文與實況所具有的複雜性(complexity)及多元性(diversity)。<sup>28</sup> 他/她們的研究主題包括社會實體建構和神學建構裡的「系統性扭曲」(systemic distortions)問題、以「危險的社會記憶」來建構抵抗性團體的可能性，以及經文的象徵世界(symbolic world)所具有的形塑、扭曲、改造力量等，值得深思。<sup>29</sup>

## [五] 基督徒的權力慾：基要主義的威脅與挑戰

在本文的最後部分，我們列舉基要主義者的權力慾和全球化世俗主義為例來說明「權力運作及其濫用」的普遍現象，前者反映「個體」的層面且象徵基督徒的涉入，後者則反映「系統」的層面且代表世俗勢力的展現。

在《逆神的恐懼：基要派基督教和權力的濫用》一書中，帕森斯(Stephen Parsons)以實例指出，曾有基督徒因為深深信任教會是一個「愛的大家庭」而遭遇到被利用或心靈受創傷的悲痛經驗，也有基督徒在教會中因想法另類而被批評為「撒旦的化身」甚至連人格都被「妖魔化」，更有基督徒在教牧協談的過程中被侵害甚至強暴，也有因身為同性戀者或因支持同性戀議題而遭到「政治化」的壓迫和排擠，另也有些基督徒在末世預言的狂熱情境中被誤導而身不由己。許多類如上述經驗的真實故事都曾發生在基要派的基督教團體中，令人生畏。他提到，許多時候，基督徒事實

<sup>27</sup> 見 *Transforming the Powers: Peace, Justice and the Domination System*, edited by Ray Gingerich and Ted Grimsrud (Minneapolis: Fortress Press, 2006). 這些學者以門諾會及傳統小派背景居多數。

<sup>28</sup> *Power, Powerlessness, and the Divine: New Inquiries in Bible and Theology*, edited by Cynthia L. Rigby (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1997), ix-20. 這些學者代表主流教會神學界的觀點。

<sup>29</sup> *Power, Powerlessness, and the Divine*, edited by Cynthia L. Rigby, 57-124, 137-178, 209-280。



上是被其他「誠心」(sincere)的基督徒所主張的信念或教義所傷害。<sup>30</sup>

經過深度的分析與探討，帕森斯認為，這些會帶給個別基督徒傷害的教會或團體都有一個共同的特徵，那就是「控制」(control)。換句話說，這些團體或領導者不但試圖控制每一個成員，更細密地控制著他們的信念和生活中所有的層面與細節。更有趣的是，他也強調，這些想要控制他人的意圖大多是出於心理而非神學的因素，因此，想要和這些基要派基督徒直接衝突或辯論是不太可能有結果的。<sup>31</sup>對他而言，根本的解決之道就是回到耶穌對權力的真實理解。他指出，面對「帝國」的霸權，耶穌拒斥並譴責「濫用權力」的暴政和虛偽之道，他所提倡的「愛的力量」邀請人進入上帝國，自由地分享上帝的主權。這樣的權力或許會對人發出挑戰，但絕不會威赫或脅迫人(may challenge, but never threatens or intimidates)。<sup>32</sup>

確實，基要主義者「奉上帝之名」(in the name of God)行事，卻不免對單純的善男信女或社會大眾造成衝擊甚至傷害，對基督教的社會形象也造成某種程度的扭曲。<sup>33</sup>至今，這種「自我絕對化」的宗教心態也被用來描述世界主要宗教裡的激進派系或團體，目前媒體慣稱的「基本教義派」就是由此而來。<sup>34</sup>當代宗教歷史學者凱倫·阿姆斯壯(Karen Armstrong)在《為神而戰》一書中很詳盡地描述了基要主義者在這些宗教裡的發展和主要特色。事實上，自從冷戰結構解體之後，「反共」不再是美國傳統保守派基督徒的有效宣傳政綱，因此他們遂轉而集中焦點於美國本國內的道德議程(moral agenda)。然而，容易引發爭議的是，他們所提出的道德觀點往往是一種帶有「排他性」(exclusive)的觀點。<sup>35</sup>坦白說，很少人會懷疑基要主義者的信仰熱誠。此外，他們的信仰立場雖然和普世主流教會不盡相同，但也應該受到

<sup>30</sup> Stephen Parsons, *Ungodly Fear: Fundamentalist Christianity and the Abuse of Power* (Oxford: Lion Publishing Plc, 2000), 27-192.

<sup>31</sup> Stephen Parsons, *Ungodly Fear*, 279-282。

<sup>32</sup> Stephen Parsons, *Ungodly Fear*, 262-277。

<sup>33</sup> Roland Howard, *Charisma: When Christian Fundamentalism Goes Wrong* (London: Mowbray, 1997).

<sup>34</sup> 參Martin E. Marty and R. Scott Appleby, *Fundamentalisms Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1991); *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge*, edited by Hans Küng and Jürgen Moltmann (London: SCM, 1992).

<sup>35</sup> Karen Armstrong, *The Battle for God: A History of Fundamentalism* (New York: Alfred A. Knopf, 2000); 漢文譯本《為神而戰—基本教義派的起源與發展》，(王國璋譯，台北：究竟，2003年)。





尊重。然而，他們那種「奉上帝之名」行事，且帶有「自我絕對化」傾向的排他心態，加上強烈的權力慾和控制慾，以及似乎永無止盡的好鬥性格，實在讓人難以苟同。<sup>36</sup>

## [六] 生活在「帝國」的陰影下：全球化世俗主義的挑戰

從現今世俗主義的衝擊和挑戰來看，全球化(globalization)是一個前所未見的可怕力量。「普世第三世界神學家協會」(EATWOT)於1996年在菲律賓塔綫泰市(Tagaytay City)舉行的第四屆大會宣言中指出：「全球化原本是指世界上人民之間的互動，然而，現今對全球化的了解卻指向資本主義的成長和擴張。從重商主義式奴隸交易的初始階段，到工業化殖民主義的階段，一直到今天形成了企業化的新殖民主義、資本主義的依賴機制，以及世界財富的單向流通。全球化運動的主要意識形態就是『競爭』。通過競爭它造成社會的兩極化，並引向殘缺的市場。現今的全球化是建立在優勢國家所維持的市場獨佔上。在這種文化、宗教、意識形態的獨佔下，加上科技、金融、自然資源、資訊、傳播，以及大型毀滅性武器的掌控，貧窮國家受到極大的殘害。因此，全球化不只是經濟問題，也牽涉到兩性、種族、族群、文化的壓迫性意識形態。」<sup>37</sup>

確實，從所謂「南方」(泛指位處南半球的國家)的觀點來看，無所不在、無所不能的「市場」帶來了生命的毀壞和社會價值的扭曲，以致人類被「商品化」，窮人和邊緣人的生命被任意捨棄，在所謂「發展」、「現代化」、「進步」的名義下生態環境和下一代被無可挽救地殘害。另一方面，市場的快速發展也造成人們在食物、衣著、習慣、生活方式等喜好上的「同質化」。媒體的強大勢力，以及它所提倡的消費態度和貪婪心，更操弄著廣大群眾的心靈。傳統的價值和倫理也因而嚴重地扭曲，甚至毀損。換句話說，頂著「全球化」的新名號，這個第三波的殖民主義

<sup>36</sup> 亦參鄭仰恩，〈以神為名？—具有悲劇性格的基要主義者〉，《道》雜誌，第18期（台北：台灣神學雜誌社，2004年2月），62-69。

<sup>37</sup> “Search for a New Just World Order: Challenges to Theology--Final Statement of the Fourth Assembly of EATWOT, Tagaytay City, Philippines, June 1997,” *Voices*, Vol. XX, No. 1 (EATWOT, 1997).



開始席捲貧弱的第三世界。它比過去兩波更橫霸、更具全面性，因為它不但控制了資源和勞力，更擄掠了社會大眾的集體意識。透過媒體，它有效地導引了社會的主體論述，將全球化描述為正規、可欣羨的模範，甚至宣稱它是一個可以具體實現的「烏托邦」。<sup>38</sup>

在這種衝擊下，產生了兩個悲慘的結果：首先，「市場」成為個人和社會的唯一媒介；其次，「金錢」不再是交易的媒介，而是界定和賦予事物「價值」的衡量標準。除此之外，新自由主義的意識型態也成為市場的媒介和幫辦。過去傳統上不受市場控制的人際關係網絡—如教育、健康保險、宗教行為等—如今也已經被納入市場的機制和領域裡。簡言之，市場已經全面且毫無顧忌地控制著人類的社會、經濟、政治、文化等關係。這個以「市場」為媒介網絡、以「金錢」為終極價值的全球化體制與意識型態，我們可以稱之為「市場宗教」(market religion)或「金錢神教」(money-theism)。此外，因為全球化也延續了過去殖民主義的市場機制所同時帶來的經濟剝削、文化霸權、消費崇拜、拜金主義，以及人性價值的扭曲等，更值得我們省思。<sup>39</sup>

全球化的另一個象徵用語，可以說就是「帝國」(Empire)。美國麻州大學新約學者侯士黎(Richard A. Horsley)在《耶穌與帝國》一書中首先強調，耶穌時代的宗教和政治是沒有界限的。若是堅持要把耶穌「非政治化」(de-politicized)，並主張他的信息主要是針對個人心靈而非社會團體或制度的弊病，那是當代自由派學術文化的產物。在現今消費主義與個人主義盛行的社會裡，「靈性」往往淪為中產階級在追求實現自我生活方式時的一種避免腐化的溢美之詞。換句話說，如果我們僅將耶穌視為一個「智慧的教師」或是「四處雲遊的犬儒學者」，那麼，我們就落入了消費資本主義的思考陷阱，將基督教視為一種旨在提醒人專注於美好事物或積極思想，並且無視於「帝國」之殘酷現實的「心靈雞湯」或「靈性防腐劑」罷了。<sup>40</sup>

侯士黎也指出，當今以美國為首的西方軍事強權國家，不但以片面限武論

<sup>38</sup> 見鄭仰恩，〈新的殖民主義？--試論全球化的危機與挑戰〉，《道》雜誌，第4期（台北：台灣神學雜誌社，2001年10月），39-47。

<sup>39</sup> 鄭仰恩，〈新的殖民主義？--試論全球化的危機與挑戰〉，39-47。

<sup>40</sup> Richard A. Horsley, *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 5-9, 147-149.





(unilateralism)獨佔全球軍事上的主導權和制裁力量，更夾雜著經濟霸權的優勢力量，掌控著全世界不同宗教、族群、文化的人民及其生活。<sup>41</sup> 他指出，這種建立在軍事武力基礎上的政治經濟霸權結構，非常類似耶穌時代的羅馬帝國，是美其名以「羅馬和平」(*pax Romana*)為表象的專制威權統治。相對的，耶穌拒斥了帝國「對權力的控制和支配」，提倡「權力的互享」，拒斥了帝國「對權力的愛欲」(*the love of power*)，提倡「愛的力量」(*the power of love*)，因為只有愛與服務才能帶來轉變並賦予新動能(*love transforms and empowers*)。<sup>42</sup>

為回應全球化的議題，特別是它所帶來的經濟不公義及生態浩劫，「世界歸正教會聯盟」(*World Alliance of Reformed Churches*)自1997年在匈牙利德布雷琴(*Debrecen*)所召開的第二十三屆大會中通過決議，要求全體會員教會參與在一個「告白信仰的過程」(*processus confessionis*)中，也就是一個對經濟不公義和生態浩劫「持續認知、教育、告白的委身過程」，該方案簡稱為「為經濟和生態大地的公義締結盟約」(*Covenanting for Justice in the Economy and the Earth*)。經過七年冗長的研議、討論、爭辯，以及不同版本的修訂，各會員代表於2004年在非洲迦納的阿克拉(*Accra, Ghana*)舉行的第二十四屆大會中達成「所有會員教會共同懺悔、告白、締結盟約、行動」的共識，並在最後一天的議程中接納了《阿克拉信仰告白》，可以說是普世改革宗教會面對「全球化」所形塑的不公義權力結構的共同信仰宣言。<sup>43</sup>

## [結論] 握有權力者當自省

雷茵霍·尼布爾曾主張，教會若要對周遭社會提出建言或發出先知的聲音，首先必須自我反省並悔改。<sup>44</sup> 筆者認為，長老教會首先必須面對近年來自身逐漸形成的威權文化 – 特別是強調必須順服牧師或教會權威的主張。這種近乎「偶像崇拜」

<sup>41</sup> 在此必須指出，新任美國總統歐巴馬自2008年底上任以來，就積極大幅度改正過去布希政權任內所制訂的錯誤政策，已經獲得舉世的積極迴響，至於成效和影響如何，值得繼續觀察。

<sup>42</sup> Horsley, *Jesus and Empire*, 129-149.

<sup>43</sup> 參見世界歸正教會聯盟，《世界歸正教會聯盟阿克拉信仰告白：經濟與生態公義協約》，(張懋禎翻譯，鄭仰恩校譯，台北：台灣基督長老教會普世關係委員會，2007年)。

<sup>44</sup> *The Essential Reinhold Niebuhr*, 95-97.



的說法是違背長老教會精神的。改革宗傳統一向主張的「破除偶像原則」指明，我們必須拒絕任何對上帝的控制或操弄，或是將自由無限的上帝固定在有形的事物中的企圖，不管它是圖像、聖餐中的餅酒、或是教會的組織結構，更堅絕掃除任何可能侵佔上帝主權的人物或作為。<sup>45</sup> 前普林斯頓神學院院長馬偕(John A. Mackay)也一再警告不要過度高舉或「美化」自身的傳統。<sup>46</sup>

確實，權力使人腐化，權力也能讓無力者翻身；權力使人驕傲，權力也能造就謙卑；濫用權力造成不公義與傷害，善用權力、使人得力(empowerment)卻能伸張公義，且讓邊緣人出頭天。權力之行使，在乎價值與信念，也在乎動機和目的。這是人類歷史自古以來傳統智慧的教導，更是歷代神學思潮不斷反省、洗滌、沈澱後的主張和提醒。

但願越是接近權力核心或是握有越大權力的人，都能夠越加敏銳、深切地不斷進行信仰反省。

---

<sup>45</sup> John Leith, *An Introduction to the Reformed Tradition: A Way of Being the Christian Community* (Atlanta: John Knox Press, 1981), 74; 亦參 Carlos M.N. Eire, *War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

<sup>46</sup> I. John Hesselink, *On Being Reformed: Distinctive Characteristics and Common Misunderstandings* (N. Y.: Reformed Church Press, 1988), 112.



[參考書目]

- Armstrong, Karen. *The Battle for God: A History of Fundamentalism*. New York: Alfred A. Knopf, 2000.
- Barth, Karl. *The Epistle to the Romans*. Trans. by Edwyn C. Hoskyns. London: Oxford University Press, 1933.
- Boesak, Allan Aubrey Boesak. *Farewell to Innocence: A Socio-Ethical Study on Black Theology and Power*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1977.
- Bouwsma, William J. *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Brown, Robert McAfee. (ed. & intro.) *The Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- Brueggemann, Walter. *Testimony to Otherwise: The Witness of Elijah and Elisha*. St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2001.
- Case-Winters, Anna. *God's Power: Traditional Understandings and Contemporary Challenges*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990.
- Calvin, John. *On God and Political Duty*. Edited by John T. McNeill. N. Y.: The Bobbs-Merrill Company, 1956.
- Cheng, Yang-en. *The Theology of the Calvinist Resistance Movement: A Theological Study of the French Calvinist Resistance Literature (1572-1579)*. Ph.D. Dissertation, Princeton Theological Seminary, 1994.
- Crossan, John Dominic. *The historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish peasant*. New



York: HarperCollins, 1992.

EATWOT, "Search for a New Just World Order: Challenges to Theology--Final Statement of the Fourth Assembly of EATWOT, Tagaytay City, Philippines, June 1997." *Voices*. Vol. XX, No. 1. EATWOT, 1997.

Eire, Carlos M.N. *War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Gingerich, Ray and Ted Grimsrud. (eds.) *Transforming the Powers: Peace, Justice and the Domination System*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

Harland, Gordon. *The Thought of Reinhold Niebuhr*. New York: Oxford University Press, 1960.

Hesselink, I. John. *On Being Reformed: Distinctive Characteristics and Common Misunderstandings*. N. Y.: Reformed Church Press, 1988.

Horsley, Richard A. *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

Howard, Roland. *Charismania: When Christian Fundamentalism Goes Wrong*. London: Mowbray, 1997.

Küng, Hans. and Jürgen Moltmann. (eds.) *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge*. London: SCM, 1992.

LaCugna, Catherine Mowry. (ed.) *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*. New York: HarperCollins, 1993.

Leith, John. *An Introduction to the Reformed Tradition: A Way of Being the Christian Community*. Atlanta: John Knox Press, 1981.

Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia*. Trans. by Louis Wirth and Edward Shils. N.Y.: Harcourt, Brace, 1936.



- Martin E. Marty and R. Scott Appleby. (eds.) *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Ozment, Steven. *The Age of Reform 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Parsons, Stephen. *Ungodly Fear: Fundamentalist Christianity and the Abuse of Power*. Oxford: Lion Publishing Plc, 2000.
- Placher, William C. *Narratives of a Vulnerable God: Christ, Theology, and Scripture*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994.
- Ricoeur, Paul. *Lectures on Ideology and Utopia*. Edited by George H. Taylor. N.Y.: Columbia University Press, 1986.
- Rigby, Cynthia L. (ed.) *Power, Powerlessness, and the Divine: New Inquiries in Bible and Theology*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1997.
- Ruether, Rosemary Radford. *Sexism and God-talk: Toward A Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983.
- Ryken, Leland. *Worldly Saints: The Puritans as They Really Were*. Grand Rapids: Academie, 1986.
- Segundo, Juan Luis. *The Liberation of Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1976.
- Song, C. S. *Tell Us Our Names*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1984.
- Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. New York: Atheneum, 1970.
- Weber, Hans-Ruedi Weber. *Power: Focus for a Biblical Theology*. Geneva: WCC Publications, 1989.



Wink, Walter. *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

----- *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

----- *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

----- *The Powers That Be: Theology for a New Millennium*. New York: Doubleday, 1998.

世界歸正教會聯盟。《世界歸正教會聯盟阿克拉信仰告白：經濟與生態公義協約》。張懋禎翻譯。鄭仰恩校譯。台北：台灣基督長老教會普世關係委員會，2007年。

宋泉盛。《故事神學》。莊雅棠譯。台南：人光，1991 修訂再版。

曾宗盛。〈舊約中「易感的上帝」：士師記脈絡中的 10:6-16〉。《台灣神學論刊》29 期（2007）：35-59。

凱倫·阿姆斯特壯。《為神而戰—基本教義派的起源與發展》。王國璋譯。台北：究竟，2003年。

鄭仰恩。〈由宗教和意識型態的糾葛談台灣的族群關係—兼論 1970 年代以後的台灣基督教會〉。《歷史與信仰：從基督教觀點看台灣和世界》。台南：人光。1999。

鄭仰恩。〈以神為名？—具有悲劇性格的基要主義者〉。《道》雜誌 18 期（2004 年 2 月）：62-69。

鄭仰恩。〈新的殖民主義？--試論全球化的危機與挑戰〉。《道》雜誌 4 期（2001 年 10 月）：39-47。

