

## 內容摘要

台灣基督長老教會的行政法，於 1999 年四十六屆總會議會中，通過了一項影響會員權限的重大修改議案。為反省此項議案是否符合加爾文之代議精神，因而重新進行加爾文在日內瓦所進行之改革理念的理解，並以其教會治理的權力觀，及會眾在教會治理之權限的論點，作為檢視之基礎。

由於，加爾文所建置的代議體制有其發展的時代背景，其中 1517 年馬丁路德在歐洲大陸的宗教改革風潮所引起的社會動盪不安之局勢，使加爾文以回歸合乎聖經的聖潔生活為神學基礎，來建置維持「教會秩序」的紀律規範。此規範除有別於羅馬教會的代議體制，且使教會和社會不至於陷入混亂，並令信徒的自由意志在獲得發展的同時，也對信徒的倫理生活有所幫助，甚至將神職人員的聖潔生活，也納入體制中予以有效的監督，以杜絕其可能因權力而產生的腐敗，並確保教會權力的職份可以依正常秩序運作，使教會秩序得以維持，此一體制也成為改革宗長老教會的教會治理的基礎。

代議制於宗改時期之前，既有其政治及教會中的發展歷史，加上日內瓦獨立自主的市政體制，使會眾在加爾文所建置的代議體制中，成為權力制衡中的一環，這種會眾的權力意識在近代的社會政治理論中，也可獲得驗證。這些相關背景的探討，除有助於理解加爾文的代議精神外，對反省會員在教會治理中應有的權限，也提供了相當助益的佐證與參考。

現行長老教會的行政法規中，會員和會是會員參與教會治理之權限的最重要依據，由於相關條文的修改對會員權限具有重大的影響性，特別在聽取報告及選舉的權限。因此，本文即以加爾文於日內瓦所建構之體制的探討結果，對法規中有關會員在和會中的權限作出必要的反省。

## 研究動機

台灣基督長老教會（長老教會）自 1865 年馬雅各醫生於台南宣教起，在台設教已將近一個半世紀，由於宣教士的教導，長老教會承接了加爾文改革宗教會的信仰傳統，同時，也以加爾文改革宗的教會體制為基礎，逐步建構台灣本土長老教會的教會法規體系，1951 年成立總會時，統合了台灣南、北本土教會的憲法及行政法規，<sup>1</sup>並在序文中，揭櫫「台灣基督長老教會乃繼承加爾文主義的改革宗信仰與長老教會制度者」的信念。<sup>2</sup>多年來，長老教會在歷代信徒的努力下，教會會務的推展，頗具成果，並使長老教會成為台灣擁有最多會員人數的基督宗教會，這些成就，無形中直接或間接地強化了教會法規對所屬教會的影響力，並使法規的修訂，成為教會達成內部治理目標的重要程序之一。現行法規，在推行近六十年之間，有過五次重大的修改，<sup>3</sup>足見因應時代需求的法規修訂，實為必要之舉。然而，法規的修訂，除了呈現教會在時代變遷過程中，所具有的反思精神外，也相當程度地反應出，每個時期教會所面臨的難題。從最近有關會員和會、長執選舉及牧師聘任制度等重大法規的修訂內容來看，法規的修改及其提案的原因，都反應出牧會事工，在傳統代議的體制中，已面臨相當程度的困境，<sup>4</sup>然而，法規的修改方向，卻是以限制會員的權限來作為避免或緩和產生紛爭的進路。<sup>5</sup>這似乎隱含著將教會困境的癥結歸咎於會員有過多的參與權限之疑慮。只是，限制會員權限的作法，是否會產生不但無法達成消除紛爭的目標，反而使教會失去加爾文代議體制之精神的遺憾？甚至使教會陷入另一種以長老和牧者為核心的紛爭中。因此，進一步了解長老教會所揭示之「加爾文主義的改革宗信仰與長老教會制度」在相關議題中的基本精神，可能有助於我們理解此一進路的困境，進而學習如何更客觀地來面對法規在時代更迭中所須的變革及其應有的神學反思。

---

<sup>1</sup> 黃六點，《長老主義論》（台北：建成教會，1981），99。

<sup>2</sup> 台灣基督長老教會法規序文，<http://acts.pct.org.tw/laws>（Accessed 2013 年 3 月 15 日）。

<sup>3</sup> 台灣基督長老教會憲法，<http://acts.pct.org.tw/laws>（Accessed 2013 年 3 月 15 日）。

<sup>4</sup> 參考 1995 年 42 屆總會議事錄第 58 條，及 1996 年 43 屆總會議事錄第 64 條。

<sup>5</sup> 參考 1999 年 46 屆總會議事錄第 22 條〈台灣基督長老教會行政法修改案〉第三章第 21 條〈會員和會中不接受提案〉之說明。

## 研究方法與限制

本文的目的在於對現今長老教會在會員權限的限制上作出反省，此反省係以加爾文在日內瓦之改革的相關論述為基礎，因此，全文將以加爾文為維持教會秩序而建置之代議體制為探討的核心。然而，加爾文於日內瓦所建立的教會體制與今日台灣長老教會所承接的長老教會體制之間，尚有漫長的體制發展歷史，其中包括了約翰·諾克斯在蘇格蘭的改革，及蘇格蘭長老體制擴展至加拿大與英國的演變。不過，這些變革的研究已超出本文所能及之範圍，因而，本文僅能就當今教會反思的情境，而侷限於加爾文在日內瓦所完成之體制的探討。

由於加爾文的代議體制，有其發展的特殊時代背景，為有效理解該體制的意涵，本文將以宗教改革（宗改）時期的社會困境，及當時瑞士與日內瓦的政治情勢等，影響加爾文宗改之背景因素作為啓始點，從而探討加爾文的教會治理之秩序與權力觀，再以此權力觀來思考加爾文之代議體制的意涵，其中也將以代議制在宗改前的發展歷史作為思考的參考。隨後，即進入會眾在加爾文代議體制中之權限的討論，討論的目標，在於思考何為加爾文代議體制的核心精神，而此核心精神即是應予堅定持守的理念。最後，再以此理念，作為反思長老教會會員在教會治理中之權限的依據。

在進行會員權限之反思時，將先就長老教會的法規發展歷史，進行簡要的回顧，以作為後續研討的基礎。隨後即就法規中有關會員權限之條文作出討論，特別是會員和會條文中有關聽取報告、選舉長執、牧師續聘之權限，及會員和會中不接受會員提案的規範，同時，就討論的結果提出反省的參考。

## 第一章 加爾文在日內瓦的宗改背景

加爾文在日內瓦能成功地推展其宗改事業，客觀上，是有其時代的特殊背景原因，特別在加爾文之教會治理體制的建構上，其客觀的影響因素，除了路德在 1517 年所掀起的宗改思潮時的大環境外，至少還有 1518 年慈運理在蘇黎士的改革，與當時瑞士的政治局勢。這些時空下的人事背景，都直接或間接地對加爾文在日內瓦的宗改事業產生影響，因此，對這些背景作一簡要的回顧，將對加爾文在日內瓦所推展的宗改運動的理解有所助益。

### 第一節 宗教改革初期的局勢

十六世紀初宗改運動之前，教會內部的腐敗以及神職人員種種不道德的惡劣行爲，引起大眾對於改革的殷切期盼，<sup>6</sup>1517 年，馬丁路德即以抗議教會的弊政來開啓宗改運動。然而，在 1532 年加爾文投入新教陣營時，路德在歐洲大陸所掀起的宗改風潮，已不再是單純的宗教運動。當時，各國國內的政權與教權之間，因掌權者之宗教立場的不同而引發了鬥爭，進而成爲社會動盪的根源。路德生前的宗改情境，就如王艾明所描述的：

既有的權威搖搖欲墜、新的權威系統尚未確立的歷史大變局時期，因此，必須從法理的層面理清時代的思路，同時，必須明確看到暴力手段所促成的變局只會引起更多的暴力，而在暴力基礎之上的法理和倫理系統又是與聖經的神聖啟示和聖而公之教會的理念不相符合。<sup>7</sup>

不幸的是，此改革運動所引起的社會動盪，也非僅僅存在新舊教之間的鬥爭而已，就是同爲新教陣營的小派教會，也因拒絕一切世俗政權，及聖俗不分的政教關係，同遭舊教與新教主流教會的抵制，並在世俗政權的支持下遭受血腥的鎮壓，當時教會的情境可說是混亂與失序。<sup>8</sup>身處此動盪時代的宗改家，如梅蘭希頓（Philipp Melancthon）和布塞珥（Martin Bucer）等，也「開始著手思考如何

---

<sup>6</sup> 華爾克（Williston Walker），《基督教會史》（*History of The Christian Church*），謝受靈原譯、趙毅之修譯，（香港：基督教文藝，1998），523。

<sup>7</sup> 王艾明，《加爾文神學與中國教會》，（香港：基督教中國宗教文化研究社，2011），10。

<sup>8</sup> 王艾明，《加爾文神學與中國教會》，173。

建立在反抗羅馬教廷權威之革命性口號以外的思路，以推進改教之理想與信念」。<sup>9</sup>這些推進改教之理想與信念的思考，引發出「怎樣在嚴格的法律誠命和個人的意志自由之間作出符合上帝公義的抉擇」之疑慮。<sup>10</sup>身為第二代宗改家的加爾文，似乎也看到暴力只會引起更大之暴力的困境，因此，1541年再次來到日內瓦時，立即建立了管理市民之行爲的紀律規範，以教導包括神職人員及平信徒在內的所有教會成員，回歸合乎聖經的聖潔生活，並活出真正基督徒生命的樣式。此進路的神學基礎，即在於以紀律的規範來維持「教會秩序」，使教會和社會不至於陷入混亂，同時，建置有別於羅馬教會的代議體制，使信徒的自由意志在獲得發展的同時，也能對信徒的倫理生活有所幫助，甚至將神職人員的聖潔生活，也納入體制中予以有效的監督，以杜絕其可能因權力而產生的腐敗。<sup>11</sup>

## 第二節 瑞士的宗改背景

中世紀時期，居住瑞士阿爾卑斯山脈峽谷的自由農牧民，因處於與外界隔離的地區，因此，雖在神聖羅馬帝國的管轄下，卻已擁有完全自治的自由。<sup>12</sup>這些以農牧爲業的民眾，透過集團聚會來討論並議決有關公共權益的問題，是其社會組織中最重要活動，這種直接的民主方式，成爲「日後瑞士直接民主的濫觴」<sup>13</sup>。當時集團聚會的討論，不僅涉及政治議題，同時也延伸成爲「集體維護司法以及獨立自主的政治暨管理體制」。<sup>14</sup>十二世紀到十三世紀之間，一些村落團體逐「以當地的豪族爲基調而組成共同社群」。<sup>15</sup>1291年八月一日，三個位處阿爾卑斯高山峻谷地帶的小城邦，亦稱爲森林的小邦郡：烏里（Uri）、下瓦爾登（Nidwalden）、舒維茲（Schwyz），在神聖羅馬帝國皇帝魯道夫逝世，而日耳曼王公諸侯尚未選出新皇帝之前，「簽署締結一種相互支援的軍事防衛永久同盟（Eternal Alliance）的誓約，並宣示獨立自主、共同抵制王侯侵害他們的權益的

---

<sup>9</sup> 同上

<sup>10</sup> 王艾明，《加爾文神學與中國教會》，158-9。

<sup>11</sup> Hans Joachim Hillerbrand, *The Reformation in its own words* (London: SCM Press, 1964), 188-9.

<sup>12</sup> 張維邦，《瑞士史：民主與族群政治的典範》，（台北：三民，2006），45。

<sup>13</sup> 張維邦，《瑞士史》，46-7。

<sup>14</sup> 張維邦，《瑞士史》，47。

<sup>15</sup> 同上。

決心，表明世世代代為維護自主結成聯盟。」<sup>16</sup>這個聯盟在加爾文時代，成為由十三個行政區所組成的瑞士邦聯，體制上雖屬帝國，但每個行政區幾乎都是一個自治的民主小國家。<sup>17</sup>加爾文得以在日內瓦推展其宗改事業，瑞士邦聯的自治民主體制，是一項重要的影響因素。

一五一九年慈運理在瑞士的蘇黎世開始推展宗改運動，到了 1523 年，蘇黎世市議會為了解決新舊教間的爭論，舉行了一場辯論會，結果慈運理贏得了辯論，致使蘇黎世市議會在 1525 年決定廢止彌撒，而使蘇黎世成為新教地區。<sup>18</sup>此後，慈運理便以此種公開辯論的方式，在其他各行政區推展宗改運動。當時，慈運理求學時曾居住過的伯恩（Bern），是瑞士南部勢力最強的行政區，<sup>19</sup>也因其在此地的一場公開辯論，於 1528 年二月七日決定接受福音派主張，並推行改教運動。<sup>20</sup>而伯恩也正是日後協助日內瓦自主獨立的最重要力量，因此伯恩能投入新教陣營，對加爾文日後在日內瓦的宗改事業可以說是一個深具影響的發展。1531 年瑞士境內的基督教州郡與舊教州郡之間爆發戰事，最後雖然基督教陣營戰敗，慈運理也陣亡，但在隨後的和談會議中，基督教派爭取到州郡自己決定自己宗教方式的權利，<sup>21</sup>這也就是日內瓦在獲得獨立後，可以自己決定自己的宗教取向的權利來源。

### 第三節 日內瓦的宗改背景

日內瓦的宗改情勢，可以說是瑞士宗改運動的延續。1528 年瑞士南部勢力最強的伯恩推行宗改運動之後，於 1530 年十月和夫賴堡（Freiburg）聯合，共同支援日內瓦從薩伏衣（Savoy）公爵的侵略威脅中獲得獨立自由。<sup>22</sup>隨後，伯恩既在日內瓦鼓吹改革的教義。只是，同為支援者的夫賴堡，卻是舊教的支持者，

---

<sup>16</sup> 張維邦，《瑞士史》，51。

<sup>17</sup> 華爾克，《基督教會史》，558。

<sup>18</sup> 麥格夫（Alistair McGrath），《宗教改革運動思潮》，（香港：基道，1991），128-9。

<sup>19</sup> 麥格夫，《宗教改革運動思潮》，127。

<sup>20</sup> 華爾克，《基督教會史》，562-3。

<sup>21</sup> 華爾克，《基督教會史》，566。

<sup>22</sup> 華爾克，《基督教會史》，604。

於是兩者在日內瓦又展開了另一場的爭執，<sup>23</sup>直到 1532 年十月，支持宗改的法惹勒（William Farel）到了日內瓦，並參與這一場爭戰後，才使日內瓦在伯恩的協助下，於 1536 年一月，完全脫離了薩伏衣的壓迫；市議會於五月二十一日經投票通過接受改革派的信仰，最後，八月七日在伯恩的承認下，終於獲得完全的獨立主權。<sup>24</sup>法惹勒不僅是日內瓦爭取獨立時的主要成員，也是獨立後重建日內瓦的重要人物，同時，也是 1536 年使加爾文參與重建日內瓦的關鍵人物。<sup>25</sup>這些改革的演變，成爲影響加爾文日後在日內瓦推展宗改事業的重要客觀因素，而市議會在重要決策中所扮演的角色，更是日後加爾文建構代議體制的重要基礎。

事實上，加爾文在參與日內瓦改革之前，心中便已孕育了他治理教會的理念。1536 年三月《基督教要義》（*Institutes of the Christian Religion*）初版問世，<sup>26</sup>當年八月五日加爾文到達日內瓦時，即以此作爲改革的基礎，只是爲了紀律的問題與市議會的領袖發生衝突，導致 1538 年四月與法惹勒同時被市議會逐出日內瓦的挫折。<sup>27</sup>隨後，加爾文受布塞珥之邀，前往司陶斯堡（Strasbourg）避難時，從布塞珥領受了許多與預定論、教會的組織，及教會論相關的重要思想，諸如「注重上帝的榮耀，萬物受造都爲彰顯上帝的榮耀，信徒蒙揀選，基督徒得救之穩定可靠，以及信徒努力切實遵行上帝的旨意，乃爲蒙召被選的目的」等。<sup>28</sup>三年後，由於日內瓦的教會領袖，無法應付即起的動盪局勢，最後，勸請加爾文重返日內瓦。於是加爾文在 1541 年九月十三日再度來到日內瓦，<sup>29</sup>並在那裡事奉了二十三年，直到離世爲止。

加爾文在日內瓦的改革方案中，係以「教會法規」及「合議會（或稱宗教法庭，Consistory）」的設置爲最重要的方向，前者是教會及居民生活的規範標準（於 1541 年即已提出），後者則是維護及落實教會法規的方法（1541 年就已開

---

<sup>23</sup> 同上。

<sup>24</sup> 華爾克，《基督教會史》，605-6。

<sup>25</sup> 華爾克，《基督教會史》，606。

<sup>26</sup> 華爾克，《基督教會史》，611。

<sup>27</sup> 華爾克，《基督教會史》，616。

<sup>28</sup> 同 9。

<sup>29</sup> 華爾克，《基督教會史》，617。

始運作)。日內瓦在宗改之前，其法院大多是採用羅馬教會法規（The Canon Law of The Roman Catholic Church）所發展出的規範為準則，<sup>30</sup>宗改後，新教便以「聖經」及「羅馬法」作為法律制訂的標準，這些法律也成為日後國家法律（National laws）成形的先驅。<sup>31</sup>然而，周延的法令，若沒有秉公處理的司法體系，也無法為城市帶來紀律。James Brundage 指出，中世紀的法庭辦案，常有不遵守法令規範的問題；1555 年「日內瓦之子」引發了反對加爾文的公開暴動，背後因素之一，即民眾對改教前的法庭（Catholic Courts）濫用法令之痛恨，如具高爭議性的「開除會籍（Excommunicate）」問題，在許多地區的法庭常被濫用於未繳稅、商業債務等之懲處。<sup>32</sup>加爾文在司陶斯堡從布塞珥所領受的教會治理觀點，可能使其對法令的落實，產生了深刻的影響，致使加爾文認為教會合議會的設置，為建立「高尚的日內瓦」所必備的重要根基之一。不過，重返回日內瓦後的加爾文，雖積極地想儘速完成這兩項改革措施，卻也在開除會籍的權責上，遭受嚴厲的挑戰，因為，此原屬市議會的權限，在加爾文的方案中，卻要改為隸屬教會的合議會，實質上已侵犯了市議會對於教會的管理權，此爭議最後雖以合議會有權建議開除會籍，地方官員有權執行開除會籍的各自解釋作為妥協，但仍然無法消除兩者之間對立的立場。<sup>33</sup>事實上，教會紀律與世俗地方行政權力的從屬問題，在慈運理時代，即是一個爭論的議題，特別是慈運理的貴族統治傾向與路德的君主統制傾向存在明顯的對比。<sup>34</sup>但加爾文卻認為兩者都是受託同一使命，只是用不同工具，在不同權柄範圍執行其任務而已，<sup>35</sup>此論點賦予了合議會作為教會及市議會之間的中介權威之神學基礎外，也成為加爾文所建構之代議體制的特點。

---

<sup>30</sup> Robert M. Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), 8.

<sup>31</sup> 鄭仰恩，〈宗教迫害·「抗辯者」卡斯帖里歐·論使用「刀劍」〉《宗教改革運動講義》，2010。

<sup>32</sup> Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, 18.

<sup>33</sup> Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, 19-20.

<sup>34</sup> 麥格夫，〈宗教改革運動思潮〉，324。

<sup>35</sup> 麥格夫，〈宗教改革運動思潮〉，328。

## 第四節 宗改時日內瓦的議會體制

加爾文於 1541 年重返日內瓦後，立即透過教會法規建置了一個「四重職份」的教會體制，即牧師、教師、長老及執事，<sup>36</sup>並在原有的合議會中，加入了長老的席次，使會眾所選出的長老可以與「牧師團」（The Company of Pastors）的牧師，藉由合議會的運作來共同分擔管理居民生活的責任，此修改成為合議會中最具意義的部份。原有合議會是替代已施行百年之「采邑主教」（Prince-Bishop）法院的新制度，而管理合議會的便是具有層級結構的市議會。<sup>37</sup>十六世紀初，日內瓦的政權，主要是由主教、行政官及公民共同來負責，其中公民行使政權的方式，係採取議會的模式。公民每年開大會一次，選舉四名理事（Syndics）及一名司庫，同時有一個負責管理公民的事務的小議會，其成員有二十五名議員，當年及前年的理事為當然議員。若有重大事件，小議會可以另外委派一個六十人議會來處理，1527 年為了導入改革，在與伯恩簽訂聯盟時，即仿倣其體制而另設一個兩百人議會，其成員除了小議會議員外，再加上由小議會所選出的 175 人。<sup>38</sup>對日內瓦最具侵略性威脅的薩伏衣，一直是以控制主教及行政官的方式來奪取日內瓦的政權，因此形成公民透過議會行使政權，以對抗掌控主教及行政官之背後的薩伏衣勢力。事實上，此議會的制度，也是加爾文的教會法規及合議會得以在日內瓦落實的重要背景因素，甚至合議會也是以此議會制度作為基礎所修改而成的。<sup>39</sup>

日內瓦的市議會包括了大議會（General Council）、兩百人議會（Council of 200）、六十人議會（Council of 60）及小議會（Small Council）等多層級的議會體制。大議會是市議會的基礎，具有最高的政權，組成的成員是所有公民及中產市民（Bourgeois），他們是二十歲以上，擁有資產或特別專業的人士，前者必須出生於日內瓦，後者則非必要，但須給付設定的金額，或有特殊的服務，如牧師或合法顧問等。大議會通常在每年的二月集會一次，選舉當年各議會之常務委

---

<sup>36</sup> Hillerbrand, *The Reformation in its own words*, 189.

<sup>37</sup> Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, 11-2.

<sup>38</sup> Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, 12.

<sup>39</sup> 同 31。

員（Standing Committees），重要法令必須在會議中表決是否接納，而為了重要法令的接納，也可能召開臨時會議。1536年改革法令（Reformation）及1541年加爾文回到日內瓦後所提出的教會法規，都是在此議會中被接納的議案。<sup>40</sup>

市議會的中間層級，為兩百人議會（Council of 200）及六十人議會（Council of 60），以不定期會議來處理一般重要的問題。兩百人議會為較新的組織，此議會最重要的功能是處理不適合在大議會討論之事項，以及被小會證明有罪之人的赦罪申訴。對於習慣快速且任意審判的管理系統，此議會提供了有效的安全閥作用。六十人議會相對為較早的體制，最後則為兩百人議會所取代。<sup>41</sup>

小會為最高層級的議會，由二十五名市民組成，幾乎每日集會，為實際的執行委員會，也是當時城市最有效的管理主體。小會有四名委員（Syndics），每年選舉一次，任期一年且得連任。<sup>42</sup>小會之下設有數名官員及常務委員，這些常務委員，加爾文稱之為「執事（Deacons）」，也是每年選舉一次，負責城市的會計，糧食的供應，城市工程的監督等，同時也負責民事犯罪案件之法定程序的啟動。常務委員中有兩位委員的功能是偏向宗教事務，一位為醫院管理處的代理人，督導有關慈善事業的行政管理，另一位則是參與合議會的運作。<sup>43</sup>議會的主席官員為當年四名理事中的一位，其他成員則分成兩種席次，一是由市府聘任的牧師組成，並指派到城市內的教區，及幾處所屬腹地的鄉村地區，加爾文則是此牧師團的首席，且為永久主席；另一個席次則是由每年選出的長老所組成。<sup>44</sup>議會開始運作後，在加爾文的時代，最多組成的人數是十二名長老及人數不等的執事，但平均在十至十二人之間。長老的推選，是小會推出兩名，六十人議會推出四人，兩百人議會推出六人。宗教會議每週二集會一次，每個會期均對傳喚而來的市民進行訊問，每個案件的記錄內容通常包括了傳喚詢問的理由、被告者的回

---

<sup>40</sup> 同 32。

<sup>41</sup> 同 32。

<sup>42</sup> Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, 13.

<sup>43</sup> 同上。

<sup>44</sup> Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, 13-4.

應，及議會判斷應執行的事項。<sup>45</sup>

從日內瓦的議會體制中可以看出日內瓦整個行政區內的政教關係甚為密切，市民與會友的身份幾乎不分，而區內的公民也可透過議會的機制來參與教會的治理，這對加爾文所建構的代議制之教會體制，似乎也有一定程度的影響性。

## 第五節 小結

宗改運動初期的社會情勢，以及瑞士行政區的自主獨立政治體制，對加爾文能在日內瓦有效地依其理念來建構治理教會的體制，確實有其相當程度的影響。由於瑞士特殊的邦聯體制，使日內瓦市議會在日內瓦因伯恩的協助及法惹勒的努力下，獲得獨立之地位後，其所施行的實質城邦代議制度，也成為加爾文教會治理之體制的基礎。1536年加爾文第一次在日內瓦提出改革法令的失敗，及1541年回到日內瓦後提出的教會法規的成功，都是市議會所作的決定，而加爾文建置的合議會體制，也使教會的治理和市政產生了緊密的連結，其中，由會眾選出長老來參與牧師團的服事，這種沒有主教的教會體制，對當時的教會而言，可以說是嶄新的創舉，也似乎是教會內部管理民主化的濫觴。事實上，這種民主的體制，也符合當時日內瓦的城邦自主獨立的政治意識，對加爾文，這無疑也是其宗改事業可以獲得重大發展的重要因素之一。雖然加爾文在日內瓦的工作也有阻礙，但加爾文在日內瓦得以透過代議體制下的議會來治理教會，這些客觀的環境及背景，對加爾文的宗改事業而言，實在是上帝所給予的重要預備。

---

<sup>45</sup> Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, 14-5.

## 第二章 加爾文在教會治理中的秩序與權力觀

如前所述，宗改初期所引發的社會動盪情境中，教會本質與教會治理成爲宗改的重大爭論議題，它不僅存在新教與舊教的教會之間，也存在同屬新教的不同陣營中。加爾文的教會觀，除了在舊教之外找到真教會的神學論點，也與激進的小派教會觀作出了區隔，其特點，即一方面要改革舊教教會引發腐敗的專制科層體制；一方面也要避免小派教會可能引發的群眾暴力之危機。加爾文引用保羅所提示的，「眾聖徒除非同心合意在學習上和長進上遵守上帝在教會中所規定的秩序，就再沒有使他們保持一體的共同聯結。」<sup>46</sup>來強調「教會秩序」對「聖徒合一」的重要性。這種重視「教會秩序」的論述，成爲改革宗教會的重要傳統，其中，專制與群眾之間的制衡，也成爲加爾文在教會治理之體制中，特別重要的權力觀，甚至在後人的發展下，成爲改革宗教會的重要特色。

### 第一節 加爾文之教會秩序與權力觀的發展

加爾文的教會秩序觀是源自其對上帝首先創造出「秩序」的理解，亞當照上帝的形象被造是「意味著他必須活在一個有秩序的整全與公義、依靠著上帝的恩典來活以及藉由上帝的話和上帝共融當中……而亞當的墮落……被拋入全然的無秩序與混亂當中。」<sup>47</sup>上帝的救贖就是要讓人類回復到真正的秩序與真實的整全當中，<sup>48</sup>加爾文的教會秩序是：

基督教信仰與生活的重要觀念。上帝在祂的創造及人類的存在中建立秩序，但這秩序卻被罪所扭曲。因此，加爾文視教會存在的目的為「回復秩序」，而基督徒受召的目的就是要過一個「有秩序」的生活，並通過基督所重建的新人格來參與在信仰團體的「和諧」結構中。這種重現「教會秩序」的信仰態度可以說是改革宗傳統的主要特色。<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> 加爾文，《基督教要義》，（4.1.5）。

<sup>47</sup> 蔡銘偉，〈加爾文神學中律法與自由概念之研究〉（道學碩士學位論文，台灣神學院，2000年），34。

<sup>48</sup> 加爾文，《基督教要義》，（1.15.4）

<sup>49</sup> 鄭仰恩，〈尚·慕赫利事件－法國改革宗教會草創時期的一場教制之爭〉，《台灣神學院論

同時，加爾文也認為教會秩序是建立在「適當地施行聖禮」和「適當地執行教會紀律」的記號上，這使得「適當地執行教會紀律」成為教會秩序得以維持的重要論點。蔡銘偉曾引用加爾文及學者的論述，來呈現紀律在加爾文神學的教會論中對教會秩序的重要性：

《基督教要義》第四卷第十二章也提到：「教會需要紀律。」因此施行紀律也是教會的特徵之一。加爾文……曾說：「我已經告白紀律是教會本質的一部份，經由施行紀律教會能建立良好的秩序。」而加爾文在另一篇短論……提到：「那建立並保障教會的有三件事：即教義、紀律和聖禮。」……White 說的好：「藉著施行紀律，使得其他二者得以真正存在。」<sup>50</sup>

然而，紀律對教會秩序雖具有重要意義，加爾文本身卻並未將教會紀律列為辨識教會的記號。根據王艾明從 Mehl 的論述所理解的，加爾文是基於要「完全接收路德和梅蘭希頓的神學立場，堅持新教教會的特徵為『福音的宣講』和『諸般聖禮的實施』」，<sup>51</sup>但是，王艾明卻認為「若要成功地抵抗那繼承古公教會全部道統的羅馬公教會的權威，路德就必須以具體的規定去體現出新教教會之合法性……他實際上接受了……加爾文之教會制度創設之必要性」，<sup>52</sup>而此必要性的體現，便是加爾文的教會秩序能有別於路德與小派的重要進路。此進路的基礎即在權力須予以制衡的體認，此體認也在加爾文的學生約翰·諾克斯及其後人的傳承與發展下，明確地將「教會紀律」列為真教會的第三個記號，<sup>53</sup>而權力須予以制衡的觀念，也就被納入教會治理之體制的創設中，成為此記號得以具體實踐的一部份。

## 第二節 權力之制衡在加爾文教會秩序中的意義

新教教會在宗改運動中所對抗的舊教權威，實質上是一個政治與宗教相互糾

---

刊》19期（1997年），92。

<sup>50</sup> 蔡銘偉，〈加爾文神學中律法與自由概念之研究〉，26。

<sup>51</sup> 王艾明，〈加爾文神學與中國教會〉，231。

<sup>52</sup> 王艾明，〈加爾文神學與中國教會〉，233-4。

<sup>53</sup> 鄭仰恩，〈尚·慕赫利事件－法國改革宗教會草創時期的一場教制之爭〉，92

纏的威權體制。因此，加爾文的教會秩序論述，無可避免地也要與其政教關係的思想產生關聯。在《基督教要義》之〈論政府〉中，加爾文曾明確地表示，不具公職的「私人」是不適合參與所處之地應使用何種體制的辯論，<sup>54</sup>此顯示加爾文認為民眾參與政治的權限，是應有其限制性。事實上，加爾文對何種體制才是最好的政治體制是有保留的，雖然他認為體制的適用性，將因情境而有所不同，甚至也表示各種體制均有其優點。<sup>55</sup>然而，加爾文也直接指出三種政治體制的個別缺陷：

君主政體，由一人掌權，不管他是稱為君王，還是稱為公爵或其他；貴族政體，由國中的主腦人物掌權；民主政體，或平民政治，政權屬於全體民眾。誠然，君主政體容易變為獨裁政治，貴族政體也不難變為少數黨的寡頭政治；但是民主政體最易轉為叛亂。<sup>56</sup>

同時，在一段有關君王與一切在位者的權力都是來自上帝的論述後，<sup>57</sup>加爾文也具體表達自己是「無法否認：貴族政體，或貴族政體與民主政體的配合，遠優於君主政體」<sup>58</sup>的立場，原因是：

很少有君王能夠約束自己，不使其意志與公義及正直相抵觸；又因為他們鮮能慎思明辨，在凡事上發現那盡美盡善的。所以由於人的罪惡和缺欠，使政權操於許多人之手，乃較為穩妥，他們好彼此幫助規勸。這樣，倘若有人越權，別人就可以監察並約束他的野心。這是經驗時常證明的，也是主用他的權威認可的。<sup>59</sup>

由此可看出，加爾文雖對菁英式的貴族政體抱持肯定的態度，但也不諱言，落入少數黨的寡頭政治是貴族政體的最大危機。這種政體的弊端，可以在近代精英卡爾特（Elite Cartels）及寡頭與黨派（Oligarchs and Clans）之政體中所發生的

---

<sup>54</sup> 加爾文，《基督教要義》，(4.20.8)。

<sup>55</sup> 同上。

<sup>56</sup> 同上。

<sup>57</sup> 參考加爾文，《基督教要義》，(4.20.4-7)。

<sup>58</sup> 同 54。

<sup>59</sup> 同上。

腐敗實例得到驗證。<sup>60</sup>因此，貴族政體與民主政體的配合成爲加爾文在貴族政體之外的另一個選擇，此選擇的核心概念，即在於由多人操作的貴族政體可避免成爲獨裁政治，並且較爲穩妥，同時彼此間有相互監察與約束的功能，而加上民主政體的配合，即可避免貴族政體成爲少數黨的寡頭政治，此即加爾文所承認的：「在這種政體內，自由若是與適當的約束相調節，而且是建立在一個鞏固的基礎上，就沒有一種政體較比這種政體更好的。」<sup>61</sup>

從加爾文對政治政體的理解，可以察覺到加爾文對菁英式的貴族政體雖有偏好，但仍憂心其產生少數黨的危機。因此，民主政體的配合，可以形成必要的權力制衡，而使加爾文的權力觀具體成形於代議體制的結構中。也就是以政權屬於全體民衆的民主基礎，來配合菁英行使的治權，即加爾文所建置之代議體制的核心理念。在這種代議體制下，民衆之政治權限的自由度，及其受約束的適當程度，即在於是否可以有效地防止行使治權的菁英人物，形成少數黨，而落入易於濫權的寡頭政治弊端中。

此外，王艾明在《加爾文神學與中國教會》一書中也指出，在世俗統治的觀念上，加爾文認爲不論是什麼統治形態，政權的基礎都應以法律之公平性和基於此公平性的諸般法律法規爲本。<sup>62</sup>因此，「通過對屬世政權內蘊的公正和公義之神聖本質……從而明確了新教教會最重要的神學、政治學和倫理學原則，即權威原則。」<sup>63</sup>此權威原則，則以保羅的節制、公義和敬虔三個信德爲準則，透過揀選的教義，由那些特別蒙揀選的人來承擔初代教會的「特殊祭司權」，此與舊教體制的最大不同點，即是這些特別蒙揀選的人只有內在共同信德的標準，卻沒有等級的差異，因此，在此揀選教義的發展下，權力予以制衡成爲避免這些特別蒙揀選者在職份上「出現權責不分或僭越侵權，或獨斷專行等古公教會史上屢屢出

---

<sup>60</sup> 邁克爾·約翰斯頓（Michael Johnston），《腐敗征候群：財富、權力和民主》袁建華譯（上海：上海人民出版社，2008），93-162。

<sup>61</sup> 同 54。

<sup>62</sup> 王艾明，《加爾文神學與中國教會》，168。

<sup>63</sup> 王艾明，《加爾文神學與中國教會》，169。

現的痛心現象」，<sup>64</sup>也就是說，權力的制衡是爲了確保教會權力的職份可以依正常秩序來運作，以使教會秩序得以維持。

綜合了加爾文在〈論政府〉的論述及王艾明對加爾文的理解，可以看出權力制衡的實踐，即加爾文爲教會治理所創設「要檢查聖職職份中握有權柄的教會負責人是否按照正規的程序確保效率與信用」的監督機制，<sup>65</sup>而此權力制衡之監督機制的具體表現，即在於加爾文爲教會治理所提出的代議體制。

### 第三節 加爾文之教會治理體制的神學意涵

加爾文在《基督教要義》中論及教會秩序時，將聖禮的設立視爲信仰的合一，以及建立良好秩序的準備。<sup>66</sup>聖禮在宗改時期所理解的靈性意義具有上帝「對人類軟弱的神聖俯就」。<sup>67</sup>加爾文認爲上帝爲了配合人的限制，祂俯就自己，好把自己啓示給各種樣式的人。相類似的是，「加爾文確信，需要爲一個遵守紀律、秩序和結構井然有序的教會設定詳細的指引，以管理教會的每一層面」。<sup>68</sup>也因此，他在《基督教要義》中對教會的秩序與教會治理的關係，作了如下的敘述：

我們因信福音而有基督，並分享他所獲得的救恩和永福。但因為我們的無知，懈怠，和心思上的虛幻都需要外援……，上帝就體恤我們的軟弱，給我們預備了這種援助……。他委派了牧師和教師來教導他的子民；他又賜他們權柄；總之，凡能助成信仰的聖潔合一，以及建立良好秩序的事，他無不準備好了（參弗 4：11-16）……。因之，照著訓導的秩序，我們現在必須討論教會，教會的治理，職分，與權力；<sup>69</sup>

所以「教會的治理、職分，與權力」就是上帝因體恤人的軟弱，而爲人預備的援助，教會的法規與體制似乎可理解爲上帝體恤人類的軟弱，所給予的一種「俯就」，因此，教會秩序中的權力制衡要如何實踐，便成爲一個重要的神學議題。

<sup>64</sup> 王艾明，《加爾文神學與中國教會》，176-8。

<sup>65</sup> 王艾明，《加爾文神學與中國教會》，178-9。

<sup>66</sup> 加爾文，《基督教要義》，(4.1.1)。

<sup>67</sup> 麥格夫，《宗教改革運動思潮》，238。

<sup>68</sup> 麥格夫，《宗教改革運動思潮》，296。

<sup>69</sup> 同 66。

在加爾文的理解中，上帝藉著建立一個可委身的體制來達到使人活出有秩序之聖潔生活的成聖目標，就如同上帝在歷史中藉著道成肉身來救贖人類一樣。加爾文為教會所建立的體制，也因而成為其宗改思想的骨幹。<sup>70</sup>教會秩序是透過《教會法規》來作為實踐的進路，也就是說，教會是透過法規與體制來完成治理教會的使命，其中，法規與體制可視為教會秩序的外在象徵，原因即在於法規與體制的有形概念已存在世俗政權當中，如麥格夫所述：加爾文「獨特的教會行政建制（……從俗世政權的圈子借用了 *administratio* 一詞）」，<sup>71</sup>同時，其「教會管理的詳細理論，廣泛地建基於羅馬帝國行政的用語」，<sup>72</sup>甚至是「上帝使用某些肯定是屬地的方式施行祂所揀選者的拯救」。<sup>73</sup>如上述，加爾文即以當時的政治體制，來表示其政治理想是「含蘊著民主政治分權制衡的原則」，<sup>74</sup>這也是加爾文以代議體制來實踐權力須予以制衡之進路的思想所在。而此體制似乎就是一種上帝「俯就」的象徵，即是會眾可以從世俗政權中獲得理解的事物，來理解有秩序之聖潔生活的神學意涵。

#### 第四節 小結

加爾文的教會秩序觀，不僅從聖經中得到符合上帝創造萬物之本質的神學論述基礎，同時也成為教導教會信徒，活出聖潔的基督徒生命的依據。此聖潔的生命，也提醒教會中各個被授予治理權柄的服事者，必須體認人本身的有限性，而肯謙卑地在教會的紀律中，為維持教會的秩序而接受限制與制衡。在此論述中，治理教會之權威的授予、運用，甚至終止，均須服膺權力制衡的原則，如此才能使避免專制獨裁及少數黨的寡頭政治來危害教會的秩序。這種限制與制衡的體制，在神學的意涵中，無非是上帝對人的軟弱所給予的一種「俯就」。實務上，加爾文也是透過《教會法規》的制定和合議會的改革，來創制一個具體可被檢驗的體制，以實踐其權力須予以制衡的神學觀點，並使教會秩序獲得維護。

---

<sup>70</sup> 麥格夫，《宗教改革運動思潮》，299。

<sup>71</sup> 麥格夫，《宗教改革運動思潮》，294。

<sup>72</sup> 麥格夫，《宗教改革運動思潮》，295。

<sup>73</sup> 麥格夫，《宗教改革運動思潮》，299。

<sup>74</sup> 林鴻信，《加爾文神學》（台北：校園書房，2004），205。

### 第三章 加爾文教會治理之代議體制的探討

加爾文之所以引用代議制作為教會治理的體制，是為了改革羅馬教會科層結構下，專制之權力所產生的腐敗，同時不願看到會眾制可能導致的群眾暴力危機之故。事實上，代議體制就是期望威權能謙卑地將自己放在被制衡的結構下，威權若不願被制衡，就有腐化與濫用的可能，而「權力的腐化往往源自於權力的獲取。」<sup>75</sup>現今教會的牧師，甚至長老，往往自許為社會的良知，但對教會內部權力的困境，卻無力反思。鄭仰恩在〈權力神學初探〉中即引用雷茵霍·尼布爾的主張：「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>76</sup>同時表示：「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』的說法是違背長老教會精神的。」<sup>77</sup>因此，今天要反思教會對權力之取得及權力之制衡的問題，就必須深入探討加爾文當初所設立之代議體制的基本核心精神。

#### 第一節 宗改前的代議體制發展背景

十四、十五世紀時，世俗政治的論述中，已出現政府應與民眾共享的主張，而代議制大會（*assembly representative*）即是民眾參與政府的一種形式。<sup>78</sup>自十二、十三世紀開始，受到教會會議模式的影響，封建體制中，逐漸發展出如修道院長身邊之小顧問團的“樞密院”（*conseil*）組織。<sup>79</sup>早期英、法國王身邊就有具司法裁判及政治商議會功能的“王家議事廳”（*cour, curia regis*），這些顧問起初都是由國王挑選，而後隨國家功能之日益加重，便逐漸形成各種特殊職能之委員會的議會模式<sup>80</sup>。

議會形式的演化，最重要的是，從只有封臣和神職人員才能參與，演變到開

---

<sup>75</sup> 鄭仰恩，〈權力神學初探〉，《玉山神學院學報》16期（2009年），25。

<sup>76</sup> 鄭仰恩，〈權力神學初探〉，41。

<sup>77</sup> 鄭仰恩，〈權力神學初探〉，41-2。

<sup>78</sup> 菲利普·內莫（Philippe Nemo）著，《教會法與神聖帝國的興衰：中世紀政治思想史講稿》，張竝譯（上海市：華東師範大學，2011），379-80。

<sup>79</sup> 同上。

<sup>80</sup> 同上。

始任命居民來參與的模式，<sup>81</sup>最後才形成代表理性大眾的國王的樞密院（Conseil du roi），其意義是在於，「擁有高於國王的權力，國王的權力“必須少於全體大眾或最有價值的群體”」。<sup>82</sup>這種議會形式即在英國發展出最早的代議制，其發展的概念是：

英國的理論家們相信整個王國共同體（*communitas regni*）都有權參與政府。他們對國王的立法與執行“特權”提出了異議。自 1215 年簽訂《大憲章》（*Magna Carta*）起，便引入了這樣的觀念（第 61 條），即如果國王背離（同樣的人類）法律，那王國共同體就會對他進行約束。在 13 世紀一篇名為《路易士之歌》（*Song of Lewes*，1264 年）的佚名的英國文本中，說不受限制的君主制僅是上帝的特權。作者認為，國王不應自由選擇他手下的顧問。<sup>83</sup>

內莫推測，「這些“民主制”觀念的主要來源之一是由教會法學家闡述的團體理論，以解決教會內部提出的法律問題。」<sup>84</sup>這個理論對代表制和選舉制作出了必要的探討，為的就是要解決教務會的議事問題，諸如：

誰能向外界代表教會或修會，尤其是在召開教會會議和大公會議時？教務會上該如何進行決策？該如何計算票數？司鐸是否能對教務會或主教提出訴訟，主教是否能反對教務會的意願等等。<sup>85</sup>

有關代表制的探討，教會發展出了兩種不同的理論，第一是作為團體的領導者可以直接對管轄的團體作出所有決策，「就像父親可為家庭、領主可為佃農作出決策一樣」。<sup>86</sup>另一種則是類似羅馬民法在司法訴訟中之“代理人”或“代表者”（*syndic*）的代表，必須由團體對某位成員付予委任，<sup>87</sup>這種代表在議會中，從起初只能“聽發言，作彙報”，不能對委任人提出建議，進展到可以代委任人

---

<sup>81</sup> 菲利普·內莫，《教會法與神聖帝國的興衰》，381。

<sup>82</sup> 菲利普·內莫，《教會法與神聖帝國的興衰》，383-4。

<sup>83</sup> 菲利普·內莫，《教會法與神聖帝國的興衰》，385-6。

<sup>84</sup> 菲利普·內莫，《教會法與神聖帝國的興衰》，387。

<sup>85</sup> 同上。

<sup>86</sup> 菲利普·內莫，《教會法與神聖帝國的興衰》，388。

<sup>87</sup> 同上。

作出決策，這種“全權”（plena potestas）代表的概念，也是從民法中借用而來，同時因為這種概念的引用，因而使“代表大會”得到進一步的發展。<sup>88</sup>

至於選舉制的理論，內莫表示：

教會法學家首先引入了一個主要概念：在團體中，所有意見均會受到考慮，沒有哪個意見會受到先天地忽略……教會法學家通過引證民法規則……在查士丁尼的《法典》中讀到這個規則：涉及所有人的事務均應得到所有人的同意<sup>89</sup>

此規則起初是爲了監管人而設立的，既成爲監管的人，「其決策只有在得到所有人的贊同後方才有效。」<sup>90</sup>最後，則被應用在團體中，「對團體作出決策必須得到其所有成員的認可。這並非必然意指決策需得到全體同意，而是說，至少原則上沒有人該被排除於程序之外。」<sup>91</sup>此理論同時也探討多數規則的概念，並且針對“多數”是量或是質的界定，發展出「一個獨創的理論，即 major et sanior pars（“最大多數與神志最健全部分”）理論：多數概念應該使質的方式和量的方式統一起來。」<sup>92</sup>然而，到了中世紀晚期，多數規則最終仍是採納了簡單多數（major pars，最大多數部分）的立場，甚至被普遍採的「移植入了整個教會和世俗國家的層面之中。」<sup>93</sup>

選舉原則在教會中的應用，曾因使徒們是直接由耶穌基督揀選，非由團體選出，因而產生了神學上的困境。最後教會法學家以區分「選舉的效果和祝聖儀式的效果」<sup>94</sup>來解決此一困擾，他們提出：

選舉賦予主教裁定的權力，但只有祝聖儀式方能賦予其神聖的權力。換句話說，儘管這一被神聖設立的、身爲教會的君主制中，所有權力均源

---

<sup>88</sup> 同上。

<sup>89</sup> 菲利普·內莫，《教會法與神聖帝國的興衰》，389。

<sup>90</sup> 菲利普·內莫，《教會法與神聖帝國的興衰》，390。

<sup>91</sup> 同上。

<sup>92</sup> 同上。

<sup>93</sup> 菲利普·內莫，《教會法與神聖帝國的興衰》，391。

<sup>94</sup> 菲利普·內莫，《教會法與神聖帝國的興衰》，391-2。

自上帝，但其仍能經由選舉體中的民眾而間接地來自上帝。<sup>95</sup>

這些團體理論使國家形成一個「不僅獨立於作為基礎的個體，而且獨立於其領導者人格的法人（*personne morale*）」的概念，此概念也引用於團體及其成員的關係，使團體成為「擬制之人格（*persona ficta*）」，<sup>96</sup> 而此人格化之團體的理論也在大公會議至上主義中得到驗證。

在大公會議至上主義觀念中，「教皇的權力應受教會大公會議的控制和限制。」<sup>97</sup> 雖然大公會議至上主義曾導致教會的大分裂，但到了十五世紀時，德國庫薩人尼古拉「發展了這樣一個觀念，即不管什麼樣的政府，只有當其依憑於被統治者的“同意”才是合法的，這需以被統治者可被視為“自由人”為前提條件。」<sup>98</sup> 此觀念同意：

大公會議所作的集體裁決因此就優於被視為個體的教皇。“觀察到所有屬靈的和塵世的權力都以潛在的方式存在於民眾中間，確實令人心悅。”因此，任何權力只有通過選舉才會合法……這也會被應用至所有的政府形式中，包括世俗的形式，因為“所有人均不受”自然法的約束。只有在人們同意統治者的統治時，統治者才有充分的理由進行統治……該原則被應用至帝國中，照此原則，帝國必須每年一至兩次定期召開會議，且必須言論自由；會議會對帝國的法律“表示贊成”。<sup>99</sup>

## 第二節 從代議制之發展看加爾文的代議體制

從上述發展背景來看，代議制演進到加爾文時代時，已具有透過選舉授權代理人參與議會來為組織研議決策的概念，同時，決策也需獲得全體同意等基本精神，特別是有關所有成員的事務，均須獲得所有成員的認可才算為合法的觀念。此種個體與團體之間的相互關聯性，在加爾文之後，也有更進一步的發展，並且強化了個體在團體中的重要性。

---

<sup>95</sup> 菲利普·內莫，《教會法與神聖帝國的興衰》，392。

<sup>96</sup> 同上。

<sup>97</sup> 菲利普·內莫，《教會法與神聖帝國的興衰》，393。

<sup>98</sup> 菲利普·內莫，《教會法與神聖帝國的興衰》，398。

<sup>99</sup> 同上。

田立克（Paul Tillich）在其系統神學中，曾對個別化的個體在集體社會及國家中應受到尊重的觀念，作如下的說明：

……甚至在集體主義（Collectivistic）社會裡，個體也充當其承擔者，因而，終局上做為集體社會的目的，……甚連最專制的國家也強調（其國家）是為個個國民的福祉而存在。法律基於其性質上的獨特的、不可更替的、不可侵犯的，因而必受維護，同時必負責任，也對個體尊重。

100

他也同時提到「沒有個別化，就無物可相關地實存。沒有參與，則關聯的範疇在實有中便無何基礎。」<sup>101</sup>及「個別化與參與，在存有的所有層次上是互相依附的。」<sup>102</sup>此一觀點顯示出個體與團體之間的關聯存在的必要性，但團體對個體的尊重則是文化進展中，個體是否能充分個別化的結果。在此論點下，代議制度似乎可同時呈現，團體對個體之必要性，及團體對個體之尊重。然而，代議的方式，卻也涉及作為代議士之個體與授予其代議權的其他個體間的關聯特性。

A. H. Birch 在《代表》一書中，就代議制度的理論，提到兩種代議制度的主張，一是英國惠格（Whigs）黨人所主張的，代議之「國會議員必須能夠自由做他認為最有利於國家利益的事，而不只是作其選區的代理人」，第二個，則是托利（Tories）黨人所主張的，「國會議員的功能是代表地方利益，並為某些訴怨尋求救濟之道」，<sup>103</sup>不過，在現代民主社會的代議制度中，兩種理論所期待的功能，似乎是同時被賦予的，只是，他們必須透過定期的選舉，由選民來給予檢驗。1966年美國詹森總統在提議廢止眾議院的中期選舉時，反對的國會議員即表示：「每兩年選任一次是十分有用的，因為這樣強迫一位立法者回家去做我所能做的，使我得以盡我所能地運用我的耳朵，按門鈴，並探查人民對越南如何看法

---

<sup>100</sup> 田立克，《系統神學》，尤榮文、龔書森譯，第一卷（台南：人光，1993），234。

<sup>101</sup> 田立克，《系統神學》，236。

<sup>102</sup> 同上。

<sup>103</sup> A. H. Birch，《代表：政治學的基本概念之一》，朱堅章、王浩博譯（台北：幼獅，1978），30。

……」，<sup>104</sup>因此，定期的選舉是促使議員在自由做他認為最有利於國家利益的事時，仍能去明瞭地方的利益，或民眾有什麼訴怨的動力。

近代政治體制的討論中，許多學者對代議制也有更深入的探討，甚至加爾文所體認的貴族政體，<sup>105</sup>也被認為是具有某種程度的代議概念。盧梭對此體制有如下的說明：

貴族政體有三種-自然的、選舉的，和世襲的。第一種是只適於簡單的民族，第三種是最壞的政體，第二種是最好的，才是真正所謂貴族政體……在民治政體，人民都是生而為官長的，而在貴族政體則執政的限於少數人，而該少數人又只是選擇出來的……再則，貴族政體比之民治政體，較易於召集會議，而國事由可敬的元老來主持，比由無名的或可鄙的群眾來主持，也較能維持國家的對外信用……最好的和最自然的辦法，是最聰明的少數人來管理大眾，只要其管理不是為他們少數人自己的利益……但是我們也要注意，在這種政治裡，少數人的團體的利益常指揮公共的力量，使公共的力量較不受公共意志的節制。<sup>106</sup>

因此，縱使「最聰明的少數人」的貴族政體是理想的體制，由人民選舉而出，同時須關注其節制，仍是基本原則。就盧梭的觀點而言，沈清松表示：

盧梭由於主張人民直接民主，因而批評代議政治，認為至少應對『代表』加以重新定位和限制。所謂重新定位，是指代表其實只是「委任人員」；所謂限制，是指對代議士的權力運作應加以監督設限，至於其具體內容，盧梭在《對波蘭政府的考量》中提出兩點：一、縮短任期，經常更換代表，使其續任代表的誘因代價更高，更困難；二：訂定嚴格規則令代表精確遵行，並嚴格考核代表在任期中之表現。不過，類似的監督與設限只在代議政治已成為事實的不得已情況下使用，基本上盧梭還是主張直接民主，而不採代議民主。而且，他所提供直接民主最核心的觀

---

<sup>104</sup> A. H. Birch，〈代表〉，80。

<sup>105</sup> 同 89。

<sup>106</sup> 盧梭（Jean-Jacques Rousseau），〈社約論〉，徐百齊，（台北：台灣商務，1999），90-1。

念就是：人們既然要服從於法律，就必須先是法律的訂立者。如果人民聽任代表擺布，那就失去了自己的主權和自由。也因此，任何一條未經人民親自批准的法律皆屬無效。<sup>107</sup>

在盧梭的觀點中，對代議政治下的代表設限及監督是屬必要，而其設限的觀念與韋伯在《支配的類型》一書中，對大團體裡的權力支配者，如何使其任何行動能符合成員之意志時，所提出的方法也有類似之處，其方法為：

(a) 簡短的任期，如果可能的話，將任期限定於前後兩屆成員大會之間。(b) 隨時可予以罷免。(c) 任職以輪流或抽籤方式決定，使每一個人都有機會擔任公職。這可以避免受有特殊技術訓練的人，或久居其位及掌握官方機密的人享有過度的權力。(d) 由會員大會嚴格規定擔任公職者的話行事規則，使其管轄權限清楚且具體，而非籠統一般性的。(e) 擔任公職者負有向大會提交收支的嚴格義務。(f) 對於大會不曾預見的不尋常問題，公職人員有將它們提交大會或代表大會的委員會議決的義務。(g) 將權利分配於眾多的職位之間，每一職位有其特殊的功能。(h) 使公職成為一項副業，而非專職……所有重要決定都必須提交大會。<sup>108</sup>

從這些觀點來看，貴族體制、代議體制，甚至是加爾文所指的「貴族政體與民主政體的配合」<sup>109</sup>，其核心精神與上述代議體制之發展進路都是相互呼應的，即民選、制衡，及會眾最終的同意權，所不同的，只是被選人之身份的認定，及其限制與監督的方式。因此，加爾文在《教會法規》中所呈現的權力制衡之教會治理觀，可以說是在後代學者的政治體制理解中得到了充分的驗證。

### 第三節 加爾文代議體制中的教會治理權力

就代議體制的內容來看，加爾文的教會體制與世俗政治體制，最大的差別，即在牧師與長老的角色。加爾文依據聖經的記載，將具有治理教會之權力的人，

---

<sup>107</sup> 沈清松，〈導讀〉，《社約論》，盧梭，（台北：台灣商務，1999），24-5。

<sup>108</sup> 瑪克斯·韋伯（M. Weber），《支配的類型：韋伯選集（III）》，康樂（台北：遠流，1989），137-8。

<sup>109</sup> 同48。

均視為監督、長老、牧師，或教師，並無區別，<sup>110</sup>其中，長老及牧師既現今長老教會中最重要的教會治理權力受託者。其中，由會眾中選出的長老，其功能是以會同牧師行使治理的權力為主，<sup>111</sup>但牧師則是地方教會最主要的專職服事者，同時兼具教導與治理的功能與權責。加爾文在《基督教要義》第四卷中既對牧師的職份作了重要的說明。首先，加爾文認為牧師是上帝「永生和救恩的道理」的受託人，並借以教導人。<sup>112</sup>牧師的職分甚至被視為與使徒相同，差別只在於牧師是受託治理個別教會，<sup>113</sup>因此，從加爾文的論述中，可看出牧師在治理教會的權柄上，應比長老更為重要。但聖經的教導上來看，兩者似乎都具有神聖威權的承繼特質，這種神聖威權對教會而言即是來自復活的基督。高橋三郎在《教會的起源和本質》中引用魯杜爾夫·曹姆之《教會法》對教會此一威權的看法：

基督教會是佳利斯馬的組織體（由上帝恩賜的佳利斯馬維持秩序的共同體），本來不應該具備法律秩序。基督信徒的生活，應該只由上帝的靈感動的內在力量支配，具體上是服從那些領受屬靈恩賜（佳利斯馬）者的權威，不是服從法律（被認為上帝給與教會全體的）的權威。<sup>114</sup>

這種屬靈恩賜的威權觀念，韋伯在《支配的類型》中作了更深入的探討，韋伯對此類威權作了如下的定義：

“卡理斯瑪（charisma）”，<sup>115</sup>這個字眼在此用來表示某種人格特質；某些人因其有這個特質而被認為是超凡的，稟賦著超自然以及超人的，或至少是特殊的力量或品質。這是普通人所不能具有的。它們具有神聖或至少表率特性。某些人因具有這些特質而被視為“領袖”。在較為原始的社會中，這些特質是來自巫術（magic power），如先知、號稱具有醫治或律法智慧的人、狩獵活動的領袖反戰爭英雄等。我們應根據什麼

---

<sup>110</sup> 加爾文，《基督教要義》，（4.3.8）

<sup>111</sup> 同上。

<sup>112</sup> 加爾文，《基督教要義》，（4.3.1）。

<sup>113</sup> 加爾文，《基督教要義》，（4.3.5）。

<sup>114</sup> 高橋三郎，《教會的起源和本質》，115。

<sup>115</sup> 「charisma」在韋伯《支配的類型》中譯為「卡理斯瑪」，此既高橋三郎《教會的起源和本質》中的「佳利斯馬」。

倫理學、美學或其他任何的標準來衡量這些特質都與“卡理斯瑪”的定義無關。最重要的是服從卡理斯瑪支配的人，如“追隨者”（followers）或“門徒”（disciples），他們如何真誠地看待具有這些特質的領袖人物。<sup>116</sup>

卡理斯瑪即是高橋三郎引用曹姆的佳利斯馬，即屬靈恩賜。對教會而言，卡理斯瑪的威權是來自復活的基督，十二使徒自然是具有屬靈威權之恩賜的繼承者。依據加爾文對牧師與長老之職分的理解，牧師與長老所具有之治理教會的權柄似乎也就是卡理斯瑪之威權的繼承者，但就韋伯的觀點來看，卡理斯瑪之威權的支配「只能存在於初始階段，它無法長久維持穩定。它終究會被傳統化或理性化，或兩者的連結所轉化。」<sup>117</sup>此觀點與林鴻信在《教會論》中論及教會發展體制的情境相類似，他表示：

教會……在客觀和主觀兩極，上帝和世間存在著緊張性，教會必須是屬於上帝，又屬於這世界的，教會就是在這兩極之間擺盪。以這樣的角度來看教會，教會是信仰團體，卻又具有組織體制，信仰團體強調人與人關係的一面，組織法規卻只強調體制的一面……基督教信仰原本是一個見證耶穌基督復活的信仰運動，因此初代教會並沒有複雜的體制。服事與聖靈恩賜有密切的關係，聖靈恩賜來自聖靈自由的賞賜，因此重視靈恩的教會在組織上比較自由。然而教會也不能沒有發展體制，因為如果沒有組織的話，運動就會一直停留在區域性，甚至只成為個人性信仰，而無法擴大影響力，而且靈恩的運用需要體制的規範，才能建立教會的秩序。<sup>118</sup>

因此，面對教會治理之權力在自由與規範之間的張力，代議體制成為加爾文所採取的進路，事實上，曹姆的觀點並不為改革宗教會所接受，這種單以服從領受屬靈恩賜（卡理斯瑪）者之權威的理解，雖然可以彰顯上帝的主權，卻忽略了人的有限性，即牧師與長老的角色雖具有神聖的威權性，卻同時存在自身為人的有限性。因此，牧師與長老在神聖的呼召下，仍須體認此一有限性，並願意以謙

---

<sup>116</sup> 韋伯，《支配的類型》，65。

<sup>117</sup> 韋伯，《支配的類型》，71。

<sup>118</sup> 林鴻信，《讓教會成為教會：教會論》（台北：禮記，2000），72。

卑的心志，為維持教會的秩序，而與會眾一同順服體制的規範，這正是加爾文權力制衡的另一種理解。

## 第四節 小結

加爾文為日內瓦教會所建置的代議體制，可以說是加爾文將代議政治之概念有效地引用在教會之治理的重要成果。其引用的背景雖與日內瓦本身既有的政治體制有關，但從代議制的演化歷史來看，代議精神在世俗政權及教會體制的發展中，都具有時代性的意義與價值，甚至在近代的政治思想中，仍屬重要的理念。代議體制的發展中，成員團體的人格化，是一個重要的發展概念，此概念使個別成員可以透過團體表達其自由意志，並對代議士進行監督，甚至以選舉及最終的同意權作為權力的最終制衡力。教會雖具有其神聖的本質，但體制的建構卻是實際反應教會作為人之團體的有限性，更重要的是，加爾文的代議體制，確實是有效地回應了宗改時代的宗改家「怎樣在嚴格的法律誠命和個人的意志自由之間作出符合上帝公義的抉擇」之疑慮，<sup>119</sup>在當時令人擔心的混亂局勢中，加爾文透過經由會眾的同意，以及選舉代議的體制，使治理教會的各項權力，獲得必要的制衡，並以帶人悔改歸正的心思來建立信徒及任職者的生活紀律規範，而使教會得以走出那一段動盪的時代，這應該是加爾文對教會的一項重大的貢獻。

---

<sup>119</sup> 同 8。

## 第四章 加爾文教會治理的代議體制中的會眾權限

自宗改運動興起以來，教會的有形「記號」，一直是神學論述的重點之一，加爾文在《基督教要義》中，明白表示教會不可或缺的兩個記號，即「聖道的傳揚」及「聖禮的施行」，<sup>120</sup>但除此之外，加爾文也強調「良好秩序」對「聖潔合一」的重要性，<sup>121</sup>因此，1541年加爾文重返日內瓦時，便堅持以「教會法規」（Ecclesiastical Ordinances）作為重建教會秩序的準繩，並依此建構日內瓦教會的體制，此體制所要達成的主要目標，也就是教會秩序的維持，但加爾文即是以代議體制作為其實踐維持教會秩序的進路，會眾自然要在此體制中找到其承擔之角色的自由與限制，而此自由與限制即為權力制衡中的重要一環。

### 第一節 會眾在宗改中的角色

「秩序」本身在宗改運動中，就是一項深具意義的課題。秩序的關注，除了上述因宗改而引發的社會動盪外，宗改運動的多項論述，都涉及了廣泛民眾的宗教參與權限也是因素之一，包括打破教廷為中心的「教會威權」、回歸使徒時代的基督信仰、以聖經為教理辨識準則等重要信念，都強調要讓會眾有直接參與信仰的經驗，而會眾對宗改運動的影響，就如麥格夫在宗改思潮擴散的途徑中，所描述的：

教改家述諸於民眾，過於聖職人員和神學家領袖。他們堅持，民眾必須作抉擇。瑞士宗教改革運動的實踐，就是反應了這個基本原則，福音派與天主教徒，在其中以地方語言作出公眾辯論，然後由全體的公民出席者投票，決定是否接納宗教改革運動。<sup>122</sup>

所以，宗改之所以成為教會歷史的範型，會眾的角色是不可或缺的一環，也因此，諸多與會眾有密切關聯的神學教義，如會眾領受聖餐的方式、會眾自由閱讀及詮釋聖經的正當性，以及會眾在教會體制內的參與權限等，在宗改運動中，

---

<sup>120</sup> 加爾文，《基督教要義》，（4.1.9）。

<sup>121</sup> 加爾文，《基督教要義》，（4.1.1）。

<sup>122</sup> 麥格夫，《宗教改革運動思潮》，334。

均被逐一重新檢驗，這些議題的發展理念，大多與馬丁路德所提倡的「凡做基督徒的，都是祭司」有關。<sup>123</sup>鼓勵會眾直接參與信仰體驗，成為宗改運動的重要神學特質，會眾可以直接全領聖餐，可以直接閱讀聖經，可以在聖靈的感動下自行詮釋經文，而教會威權破除之後的教會治理權責，也為會眾留下參與的空間。然而，若進一步探討這些議題的發展，就會發現，議題中所論述的會眾參與項目，若不直接引起破壞教會「秩序」的疑慮，那麼該議題就不具有爭議性，信徒在聖餐中可以直接全領餅和酒便是一例，反之，若會眾的參與，會引發破壞「秩序」的疑慮，那麼防範產生混亂的措施，便是議題的論辯方向。只是，所謂的防範措施，則多數是朝向為會眾設限的方向發展，信徒自由詮釋聖經就是明顯的例子。宗改初期，路德與慈理運的論述，均傾向信徒可以完全從閱讀中明瞭聖經的意義，並有權可以解釋聖經，然而，當兩人在「這是我的身體」（太 26:26）一節經文上的釋義，產生嚴重的分歧時，除了導致宗改運動的分裂外，<sup>124</sup>也引起了信徒解釋聖經之自由度的疑慮，因為產生「教理問答式」及「政治化詮釋」兩種典型的解決方式。<sup>125</sup>這種避免因會眾參與而產生失序的防範理念，在教會體制的論辯中，便顯得更為明確與激烈。宗改之後，新教雖仍有保留「集權體制」的教派，但多數教會都是在「會眾制」與「代議制」之間尋找適合於自己教會所處之環境的體制。加爾文的教會法規，便是以代議制作為建構教會體制的基礎，並藉此來防範會眾制可能引發失序的缺點，同時也可排除集權制的腐化濫權。加爾文所提的代議體制，原是建置在日內瓦已經存在的多層級市議會，及加爾文所修改的合議會兩個制度的基礎上，許多承繼加爾文代議體制的地區，或國家之教會，即因所處環境的特性，而必須對加爾文在日內瓦所實施的代議體制，提出適用性的調整論辯，其中最核心的問題之一，便是會眾參與權限的爭議。

## 第二節 聖經中會眾的教會治理角色

聖經中的權威建立，通常是與會眾有直接或間接的關聯。高橋三郎曾指出，

---

<sup>123</sup> 馬丁路德，〈教會被擄於巴比倫〉，《路德選集》，徐慶譽、湯清譯，章文新主編（香港：信德，2006），335。

<sup>124</sup> 麥格夫，《宗教改革運動思潮》，223-4。

<sup>125</sup> 麥格夫，《宗教改革運動思潮》，225-7。

摩西的權威並非來自體制的授予，而是在上帝無形的選召中所設立的。摩西是經過多年的努力與無比的耐心，並藉由上帝賜予的恩賜及其誠然盡忠的事實（參來 3:5），來獲得以色列全會眾的接納，並確認其職份的權威性。<sup>126</sup>新約時代的保羅也有類似的處境；保羅雖在異象中被耶穌呼召作為使徒，但也同樣是經過百般困境後才在信徒中建立其使徒的權威。不過，這種設立的方式卻是有別於彼得從耶穌在「我要把我的教會建造在這磐石上」（太 16:18）的宣告中得到權威的模式。同時，也與耶穌的兄弟雅各可能來自猶太傳統所獲得教會領導權威的途徑不同。除此之外，為補滿十二人為使徒名額而選出的馬提亞，其權威則是來自另一種建立於會眾選舉之模式的體制（參徒 1:21-22），<sup>127</sup>此模式也曾應用在七位管理飯食之執事的選舉（參徒 6:1-6）。<sup>128</sup>因此，新約時代即存在三種權威的樹立途徑：一者是來自個人從上帝直接的感召，經由盡心的服事而贏得會眾給予其權威的肯定，如保羅；另一個則是直接來自具權威的傳統所授予的，如彼得、雅各；最後，則是在體制中經由會眾的選舉來授予的權威。其次，初代教會中，除了上述權威的樹立途徑外，權柄的使用也存在群體相互性（commune mutuality）的原則，<sup>129</sup>使徒行傳 15:22 a 記載著「那時，使徒和長老並全教會定意從他們中間揀選人，差他們和保羅、巴拿巴同往安提阿去；」呈現「全教會都有機會參與揀選差派之事」，<sup>130</sup>曾立華即依此對初代教會的權柄使用原則，作出如下的論述：

可見使徒的權柄並非專權獨裁，相反，是領導 體有互相監察作用的共同決策，其中有所謂「群英之冠」（平等為首，first among equal）的傑出領袖形象（彼得、雅各），在處事過程中，使徒並非認為只須向神負責，無須向會眾交代，他們往往擴闊領導的介入層面，使更多人在某種程度上能參與影響重大方向的決策。<sup>131</sup>

---

<sup>126</sup> 高橋三郎，《教會的起源和本質》，郭維租譯（台南：教會公報，2009），88-89。

<sup>127</sup> 加爾文，《基督教要義》，（4.3.14）

<sup>128</sup> 加爾文，《基督教要義》，（4.3.15）

<sup>129</sup> 曾立華，《自由中的約束—論教牧倫理與品格》（香港：天道，2012），149。

<sup>130</sup> 同上。

<sup>131</sup> 曾立華，《自由中的約束》，149-50。

事實上，宗改之後直接來自傳統的權威似乎已被視為舊教的象徵，也為多數新教教會所摒棄，權威是建立於會眾的認同上，遂成為上帝主權的另一種理解，也成為新教的表徵之一，這也是加爾文代議制中的民主意識的理念，同時也是後續承接加爾文主義的之教會的治理體制基礎。

加爾文對政教關係所持有的理念之一，是要政府學習長老治理教會的模式來建立一個民主的政體，進而提升公民政治的權利，<sup>132</sup>在此理念中，加爾文採取類比於長老治理模式的角度來看民主的政體，似乎已表示會眾在長老治理模式中已享有相對於公民在世俗政治中較高的權利。宗改時期有關教會法規與體制的論述中，路德表達了「教會及其職事人員的合法性，不是基於使徒教會歷史性的延續性，而是在於神學的延續性。」<sup>133</sup>而此延續性的理解，即在於「傳講與使徒所傳一樣的福音，較諸作為在歷史上源於他們的組織成員更為重要」。<sup>134</sup>依此觀點，路德堅持聖職人員與平信徒之間的區別是「功能性的，而非本體性的，所有基督徒由於他們的洗禮、信心和福音，都是祭司」，<sup>135</sup>此即「信徒皆祭司」的教義論點，而「教士被認為是『職事者』，他們的特權與功能，只有他們被『那些委派或選擇他們』的人接納時才可以繼續下去……一旦教士退休或解職，他們就回復到平信徒的角色」。<sup>136</sup>此一論述的重要性，在於將法規與體制是否合法性的判斷，放置在會眾的權限內。同樣的，慈運禮也認為教會的最終權威是在於地方的信徒群體，此權威「是由那據稱按照聖經教導而行使的國民所行使的」，<sup>137</sup>至於教會體制中的職份，詹姆士·麥勒威勒則主張：

有兩種不同性質的召喚，其一為非常的，為上帝所直接召喚的，如先知及使徒等，這種召喚在業已建立並且經過改革的教會中並無地位。另一

---

<sup>132</sup> 凱利 (Douglas F. Kelley)，《自由的崛起：16-18 世紀加爾文主義和五個政府的形成》，王怡，李玉臻（南昌：江西人民出版社，2008），68-69。

<sup>133</sup> 麥格夫，《宗教改革運動思潮》，285。

<sup>134</sup> 同上。

<sup>135</sup> 同上。

<sup>136</sup> 麥格夫，《宗教改革運動思潮》，285-286。

<sup>137</sup> 卡維里 (Veli-Matti-Karkkainen)，《教會論：全球導覽》(An Introduction to Ecclesiology Ecumenical, Historical & Global Perspectives)，陳永財譯（香港：基道，2010），69。

種召喚是通常的，它除了有上帝的召喚和心內的見證之外，更須有人事上的外表認可，這認可必須根據上帝的話和祂為教會所立的制度表現出來。無論何人，除非在上帝面前有了這種良好的內心見證，即不可擔任教職。這種通常和外在的召喚有兩部分：即選舉與封立。選舉的意義即揀選最適當的人來擔任職務，由長老們的審斷和會眾的同意決定委派適當人選。……選舉方法的製訂，是為了避免有人未得他們所要服務的會眾的同意，或未經長老們票選即出而擔任教會職務。<sup>138</sup>

由上述的探討可大致看出，在宗改後的教會體制觀念中，會眾也被部份教會視為具有上帝所設立治理教會之代理人的角色，也就是說，在「上帝的代理人治理人」的論點中，被治理的人對上帝的代理人也具有某種有形的權威，而此論點與加爾文在維持教會秩序的法規與體制模式中，所採取的代議及長老制，似乎有所差別，而主要的差別，應該就是在於會眾行使權威的方式與範圍。

### 第三節 加爾文的教會體制中會眾的參與權限

從加爾文在日內瓦的改革背景中，可以看出特爾慈所說的：「加爾文的聖潔社會理想祇有在當時日內瓦的實際狀況下纔能獲得實現」的時代特性。<sup>139</sup>十六世紀進行宗改的主要歐洲國家及地區，各有不盡相同的政治體制，如馬丁路德在德國地區所進行的改革，是屬選侯的領地，與日內瓦的帝國城市之特性，在政治運作上存有極大的差異，前者領地的選侯對轄區內之教會的影響力，遠超過以議會體制來管理教會的日內瓦城邦。1555年開始引入日內瓦新教改革的法國，因屬獨立的君主統治國家，改革所涉及的幅員、社會文化與政治的牽扯因素，均遠較上述兩者複雜，因此，加爾文的教會體制，在不同政治結構的國家或地區中，便產生了不同的承繼模式，其中最被關注的議題之一，即是「會眾制」與「代議制」的爭論，雖然加爾文在日內瓦所推行的體制是代議制，但1643年的韋斯敏斯德會議中，兩種體制的選擇仍是討論最激烈的議題，<sup>140</sup>爭論的焦點仍是會眾在教

---

<sup>138</sup> 麥勒威勒（James Melville），《不列顛宗教改革思潮》，赫德遜編訂（香港：輔僑，1962），475。

<sup>139</sup> 特爾慈，《基督教社會思想史》，戴盛虞、趙振嵩編譯（香港：基文，2005），403。

<sup>140</sup> Walter L Lingle. *Presbyterians Their History and Beliefs* (Richmond John Knox Press, 1944), 58.

會治理中的參與權限範圍，以及會眾對牧師之選舉與罷免的權限問題。

加爾文的教會法規中，牧師候選人的資格，有如下的規定：

第一是，他們的行為是否符合教義，對聖經是否有良好及正確的知識，並且能適當及正確地向人傳講，以使人得到教誨。更重要的是，要確定候選人不會抱持任何具危害性的觀點，這最好是由他自願接受並遵守教會認可之教義……的宣誓。第二部份是有關他的生活，他須有良好的舉止，並且經常生活在這些被規範的行為之中，所遵守之規範，也是聖保羅所論述的重點之一。<sup>141</sup>

法規中也特別提出，牧師必須每週找一次合適的時間，大家聚在一齊研討聖經，此聚會沒有人可以有理由缺席，若有人輕忽於此，便須予以訓戒，重要的是，當發生教義的爭議時，牧師就必須集合開會討論，甚至，若有必要，他們有責任召集並依權柄委託長老來協助解決爭論，最後若仍有一方堅持己見而無法達成共識，則須將此事件呈由行政法官作最後的判定，顯示必要時，仍應由長老及代表管理教會的政府單位參與爭議的處理。<sup>142</sup>此外，法規也規範牧師應有的生活準則，甚至在涉入一些須被譴責的罪行時，則應由合議會來處置，除給予他一般人的懲處外，仍須以免除其職位來作為懲處；若涉及的罪行須先由法規會議執行調查，則讓委員或長老一齊參與牧師的調查。<sup>143</sup>

至於教會訓誡的執行，加爾文則作了如下的說明：

我只要加上一點，就是革除犯罪會友的合法手續，照著保羅所指示的，不僅當由長老們執行，而且須為教會所知道所贊同；然而會眾不是主持這事的，而是以見證人和守衛者的身分監視這事的，以免少數人由於不正的動機而有所操縱。不只在呼籲神名時，而且在整個程式上，事事都當出以嚴肅，表現基督是在場主持判決。<sup>144</sup>

---

<sup>141</sup> Hillerbrand, *The Reformation in its own words*, 189.

<sup>142</sup> 同上。

<sup>143</sup> Hillerbrand, *The Reformation in its own words*, 190-1.

<sup>144</sup> 加爾文，《基督教要義》，(4.12.7)。

會眾雖非訓誡的執行者，卻扮演著見證人和守衛者的身分來監視事件的執行，此亦反應權力須予以制衡的觀念，在加爾文的教會法規之體制中的重要性，而「權力制衡的原則就是任何權力的使用都不得違背上帝公正、分平和公義之原則……各種人手中的權力總是受到另一種力量的制約，以獨斷專行和破壞組織機構內部的法律和民主程序」。<sup>145</sup>

由上述牧師的管理規範來看，單就加爾文在日內瓦所推行的議會運作模式而言，縱然所有公民及中產市民所組成的大議會是會眾參與教會治理的最重要管道，但大議會的權限，也只有對重要法令的接納權，以及常務委員的選舉權，其中並無牧師的選舉、罷免，甚至也不包括長老的直接選舉權。然而，加爾文在《基督教要義》中，卻明確表示牧師的選舉應為會眾的權利，<sup>146</sup>而罷免則是以革除的方式，歸屬於訓誡中的懲處項目，兩者之間存有明顯的差異。事實上，當時在日內瓦，牧師的提名、選舉與罷免完全是屬於牧師團的權限，甚至長老與牧師團共組的合議會也沒有這項權責，<sup>147</sup>而牧師團則是透過彼此的監督，來確保牧師能維持其教義的純全及生活倫理的無可指責。<sup>148</sup>法國改革宗信徒，慕赫利(Jean Morely)便斥責這種由牧師團選罷牧師的體制，為「新人選舊人」(Cooptation)的「專權作法」，他提出一個「較具民主精神且能讓會眾充分參與的辦法—由牧師、長老，或會眾中的任何成員提名，然後由全體會眾選舉」，<sup>149</sup>而罷免不適任牧師的權利，慕赫利也強調應屬於全體會眾。<sup>150</sup>至於蘇格蘭的清教主義創始人，諾克斯(John Knox)，在其參與制訂的《第一教規書》(First Book of Discipline)中也指出，牧師的選舉是屬全會眾的，但對牧師的罷免權限，則未明確地說明。<sup>151</sup>

---

<sup>145</sup> 王艾明，《加爾文神學與中國教會》，178-9，188。

<sup>146</sup> 加爾文，《基督教要義》，(4.3.15)。

<sup>147</sup> John Calvin, "Ecclesiastical Ordinances, 1541", *The Protestant Reformation*, edited by Lewis W. Spitz (Englewood, N. J.: Prentice-Hall, 1966), 123, 127-28.

<sup>148</sup> Calvin, "Ecclesiastical Ordinances, 1541", 124-25.

<sup>149</sup> 鄭仰恩，〈尚·慕赫利事件—法國改革宗教會草創時期的一場教制之爭〉，102

<sup>150</sup> 同上。

<sup>151</sup> "Concerning Ministers and Their Lawful Election", in *The First Book of Discipline (1560)*, [http://www.swrb.com/newslett/actualNLS/bod\\_ch03.htm#SEC04](http://www.swrb.com/newslett/actualNLS/bod_ch03.htm#SEC04). (Accessed 2012年11月19日)

## 第四節 加爾文代議體制中會眾參與權限的精神

體制雖會隨著時空背景的變遷而產生差異，但內在的神學理念，仍應有不變的適用原則，不同時代所要承繼的，應該就是體制內的神學思維，及其不變的適用性原則。因此，若從上述的討論中來思考加爾文在日內瓦所設立的教會法規，有幾項原則，應該是加爾文所建立之代議體制中，不變的適用性原則：首先是，會眾可透過定期的會議來參與教會的治理事工。日內瓦市議會中的大會是最高政權機構，也是加爾文代議體制的基礎，顯示出會眾透過定期會議來參與教會治理事務的精神是不變的適用性原則。其次是，會眾可透過定期的選舉來組成代議的議會以執行治理教會的事工。日內瓦的市民定期經由直接或間接的選舉，選出代議議員於議會中執行治理市政及教會的事工，此種由會眾定期選舉代議議員的模式正是日內瓦代議體制的基礎。最後則是代議的議會須依教會法規來執行治理教會的事工。加爾文的教會法規是代議體制得以發生功效的重要因素，也是加爾文維持教會秩序的根本，但法規的定訂，特別是重大的法規，必須經由會眾的同意（至少是接納）則是制定教會法規的最基本精神。

依此三項基本精神來探討日內瓦體制內的兩項較具爭議性的問題，其一是，對牧師的聘任與罷免，會眾能有什麼參與的權限？其次則是法規增修的最終同意權中，會眾的參與空間又將如何？就牧師的選舉與罷免來看，在日內瓦，此一權限是完全屬於牧師團，不過，在當時的環境中，牧師實質上是由政府聘任的準公務員，因此牧師資格的認定與其教會之派駐，會員的意向可能不是最重要的考量因素；至於法規的增修，在日內瓦的市議會中，是必須通過市民大會的接納才算完成了程序。只是，依當時的人口結構而言，舉行代表全體市民的大議會可能已是一件大工程，對今天的長老教會而言，召開全體會友的議會似乎更為困難，因此，如何在維持加爾文的代議精神下，建構適用於目前教會所處環境的機制，可能是繼承加爾文主義與其長老教會體制的重點之所在。

## 第五節 小結

法規與體制是否可以有效地維護教會秩序，關鍵則在於法規與體制所建構的權威是否具有正確的神學意義，同時有合宜的制衡機制。王艾明引用加爾文在《基

《基督教要義》第四卷第八章所說的，加爾文即是以「教會之權威」來切入教會秩序的法治說明：「教會之權威……一方面在乎在各監督，另一方面在乎教會會議，……這權威在乎教義—統治的權柄，或在頒布法規上。」<sup>152</sup>因此，對加爾文而言，貴族政體，或貴族政體與民主政體的配合，能遠優於君主政體，乃在於其所具有的制衡功能，事實上，這正是加爾文當時的日內瓦城邦的議會體制之精神，也是加爾文採取代議體制的核心理念。宗改運動以來，會眾雖然在信仰中得到一個全新的境界，但同時也成爲諸多神學議題的爭論焦點，而爭論的核心仍然是在於所須加諸於會眾身上的限制有多少，或者是會眾能參與的權限有多少，特別在治理教會的議題上。以代議體制作爲實踐教會治理之權力制衡的進路，可以說是加爾文在宗改運動中一個重要的神學觀點，特別是有關會眾之權限的不變適用性原則。代議者之權力固然是來自至全能的上帝，但仍須以全體會眾的認同作爲援助，以因應人性是軟弱的事實。因此，從聖經的觀點及神學的論證中，可以理解到參與教會治理確實是會眾的重要使命，也是教會秩序得以維持的基石。

---

<sup>152</sup> 王艾明，《加爾文神學與中國教會》，169。

## 第五章 台灣長老教會的教會體制發展

台灣長老教會是由蘇格蘭長老會的馬雅各醫生，及加拿大長老會的馬偕博士，分別於 1865 年及 1872 年來台，個別在南部與北部宣教時所建立的。因此，早期南、北部的長老教會是個自獨立的信仰團體，但因兩者同屬長老會的差會，兩地教會自然是引用兩者個別所屬之母會的長老會體制及法規。<sup>153</sup>直到設立中會後，建構本土教會之體制的議題，才逐漸成為教會治理的重大課題，也是台灣長老教會體制化的起點。

### 第一節 台灣長老教會體制的發展背景

長老教會在宣教士的草創開拓時期，南北教會即有不同的教會治理風格。北部的馬偕是以較具個人色彩的方式在帶領教會，而南部雖「較早就已發展出團隊合作的模式」，<sup>154</sup>卻仍以外藉宣教士所組成的教士會為治理的核心。<sup>155</sup>長老教會體制的本土化，應該是起始於 1896 年南部教會成立南部中會之時，當時，治理教會的事工，雖仍以教士會為主，卻也開始走向本土化的方向。當年南部中會第一次的秋季會議通過的「大會綱例十七則」及「大會治事條規 16 則」，<sup>156</sup>應該是長老教會最早的本土成文條例。但有關教會治理的成文法規，卻是在 1904 年的秋季會議中，委託甘為霖牧師所撰寫的「治理教會」，其羅馬字版本，於隔年的十月完成付印，<sup>157</sup>算是教會法規的濫觴。然而，從歷史年譜中，似乎無法看出「治理教會」的內容是否有透過任何會議的研議程序來作確認。

相較於南部教會，北部中會晚了將近九年，於 1904 年才成立。<sup>158</sup>早期馬偕

---

<sup>153</sup> 黃六點，《長老主義論》，1，95。

<sup>154</sup> 鄭仰恩，〈從草創開拓到組織牧養 試論台灣基督長老教會宣教模式的轉換〉，《定根本土的台灣基督教》（台南：人光，2005），11。

<sup>155</sup> 鄭連明主編，《台灣基督長老教會百年史》（台南：台灣教會公報社，1965），68。

<sup>156</sup> 黃武東、徐謙信合編，《台灣基督長老教會歷史年譜》（台南：人光，1995），100。

<sup>157</sup> 黃武東，《台灣基督長老教會歷史年譜》，139。

<sup>158</sup> 黃武東，《台灣基督長老教會歷史年譜》，134。

雖關心本地教會的「自給」，<sup>159</sup>但也許是時代背景的因素，馬偕在宣教的事工上，包括教會的建立與信徒的造就，均有卓越的成果，但在教會治理的教導上，似乎是付之闕如。<sup>160</sup>然而，馬偕過世後，加拿大差會派來接續馬偕宣教事工的，卻是一位注重組織及管理能力的吳威廉牧師。<sup>161</sup>吳威廉牧師接棒後的長老會，即因其民主作風而使教會進入組織的建設時期，教會的治理開始有朝向體制化邁進的趨勢，除了擺脫一人專權的局面外，<sup>162</sup>也同時發展出諸如創立北部中會、制定聘請本地牧師之規則等重大組織上的規範，<sup>163</sup>也成爲長老教會本土體制化的重要推手。

## 第二節 台灣長老教會的教會法規發展

黃六點曾對台灣長老教會的法規的制訂過程，作了如下的匯整：

一九〇五年南部教會針對實際需要委託宣教師甘為霖牧師（Rev. William Campbell）編訂「治理教會」。

一九一二年北部教會由北中規定「北部中會法規」陳清義、吳威廉。

一九三〇年南部教會編訂南部台灣基督長老教會憲法規則條例，林謹慎、潘道榮。

一九三四年北部基督長老教會憲法規則條例。憲法編輯委員：偕叡理、明有德、陳清義、蕭安居、郭水龍、葉金木、徐春生、張金波、余約束、鍾天枝。

日據時代有台灣基督教團規則，羅文發、黃六點。

一九五八年總會統合版，憲法、規則、條例。

一九六一年中文試譯版，台灣基督長老教會法規委員黃六點編。

一九六二年台灣基督長老教會教會法規，其中有憲法十七條，規則一六

---

<sup>159</sup> 鄭連明主編，《台灣基督長老教會百年史》，100。

<sup>160</sup> 廖安惠，〈北部台灣基督長老教會『新人運動』之研究〉（歷史研究所碩士論文，國立成功大學，1997年），29。

<sup>161</sup> 鄭連明主編，《台灣基督長老教會百年史》，101。

<sup>162</sup> 廖安惠，〈北部台灣基督長老教會『新人運動』之研究〉，32。

<sup>163</sup> 廖安惠，〈北部台灣基督長老教會『新人運動』之研究〉，50。

七條及諸章程。

一九六七年「法規整編本」。

一九七一年教會法規，法委再整編。

一九七五年教會行政法十四加一四三整編。<sup>164</sup>

長老教會的法規於 1912 年到 1942 年之間，南北教會雖已合一成立台灣大會，但法規似乎仍是維持個別的自主性，直到 1946 年日本教團離台後，教會在研討有關成立總會事宜時，因規則的不一，而在籌備工作中，作了先期的處理工作，<sup>165</sup>直到 1951 年成立總會時，「審議總會組織條例及教會信條案，並議決暫用南大的法規，直到次屆總會」。<sup>166</sup>隨後，即在 1958 年發行總會統合版的憲法、規則及條例。

### 第三節 台灣與加爾文時之日內瓦的不同環境

不過，依據 1537 年的人口調查資料顯示，日內瓦城的人口不過約為 10,300 人，<sup>167</sup>此人數大約是 1934 年台灣北部教會信徒的總人數（當年信徒的人數，北部為 10,414 人，南部則有 33,444 人），<sup>168</sup>但日內瓦卻是一個獨立自主的地區，市議會就如政府，居民也如公民一般。<sup>169</sup>由於日內瓦是一個新教的社區城邦，居民就是教會的會員，因此，整個城市內的教堂都是同屬一個城邦政府的教會，也就是說，城邦內所有教會的治理及教會紀律的管理，均被視為一體，而由合議會統一管理，這種社區城市的教會體制在不同的地區便有適用性的問題。諾克斯在蘇格蘭所設立的議會架構，因無市議會的政治體制為基礎，因此在全國的改革宗教會中，便以堂會，區會及總會的結構，來建構蘇格蘭的教會體制，<sup>170</sup>在此體制中，會眾的參與權限只有牧師的選舉權，但似乎沒有罷免權。蘇格蘭的體制在歐洲各地區獲得進一步發展後，成為蘇格蘭「長老教會」（Presbyterian Church）

---

<sup>164</sup> 黃六點，《長老主義論》，98-9。

<sup>165</sup> 黃六點，《長老主義論》，75-6。

<sup>166</sup> 黃六點，《長老主義論》，77。

<sup>167</sup> 鄭仰恩，〈加爾文和日內瓦的難民潮〉，《台灣教會公報》，第 2998 期

<sup>168</sup> 鄭連明主編，《台灣基督長老教會百年史》，491。

<sup>169</sup> 麥格夫，《宗教改革運動思潮》，20。

<sup>170</sup> 華爾克，《基督教會史》，648-9。

系統，及歐洲大陸「改革宗教會」（Reformed Church）系統的基礎，台灣長老教會一百多年來所繼承的教會體制，正是來自蘇格蘭的「長老教會」。

若以加爾文建置之教會法規及合議會時的時空背景，來比較現今台灣長老教會的處境，基本上可看出下列幾個差異性：

1. 日內瓦的全體市民，原則上全都是教會的會友，因此所有教會均屬市政府管轄，此種教會整體性，實非現今台灣長老教會所能比擬的。
2. 由於日內瓦的教會均屬市政府的管轄，教會的事務和一般世俗的行政，都是透過代議體制的市議會來管理，而當今的長老教會，只能自行建構管理教會的組織。然而，若以堂會之小會作為治理教會之基礎代議單位，當今教會的規模將遠小於當時日內瓦整體教會的治理規模；若以中會作為整合教會管理中心的角度看，教會的整合性又遠弱於日內瓦城邦的整體教會，至使長老教會不易建置如日內瓦市議會所能運作的教會管理機制。
3. 合議會的修改，是加爾文宗改體制中的重點之一，主要目的在於使會友可以透過體制，定期選出長老，以與牧師一同負責教會會員，甚至包括牧師的紀律監督與勸戒。現今長老教會的體制並無此一獨立組織，而紀律的監督與勸戒，則由小會及中會直接依戒規來負責，<sup>171</sup>也就是說，今天長老教會的議會，好像就是兼具日內瓦市議會管理教會事務之權限，及合議會維護紀律之權限的組織，因此，也失去了合議會客觀獨立審理教會紀律案件，包括審理牧師及長老的相關案件之客觀獨立特性。
4. 現今長老教會體制內，似乎沒有類似日內瓦兩百人議會，或六十人議會功能的中間議會組織，而此中間層級的議會，卻是處理一般性之重要問題的第一個單位，除了協助市議會之小會執行案件的初步審理外，也是審判系統中重要且有效的安全閥。
5. 現代社會的政教分離環境，比加爾文時代更具壁壘分明的特性，教會治

---

<sup>171</sup> 台灣基督長老教會憲法，<http://acts.pct.org.tw/laws>，（Accessed 2012年11月19日）。

理的權威不但不易得到公權力的尊重，與政府的司法體系之間也沒有互補的任何關連。

6. 教會與社會之間不具緊密結合的關係，會友的教會生活與其世俗的社會生活是可明確分隔，這使現今教會對會友及任職者的生活紀律，產生無法有效執行戒規的困境。

這些差異點，將是長老教會要在台灣社會環境中承繼加爾文之教會治理的傳統時，所須反思的重要議題，特別是如何在堅守不變之適用性的原則下，因應不同的環境條件所須作出的調整與修改。

## 第四節 小結

台灣長老教會在海外宣教師的教導及協助下，能逐步發展出本土的教會體制，原是上帝給予台灣教會的莫大恩典。然而，由於宣教師是來自長老會的差會，以代議體制作為治理教會的基礎，成為台灣教會的必然選擇，也因此，面對加爾文代議理念的時代適用性，自然成為教會必須面對的課題。在對比加爾文時代之日內瓦之情境下，為因應台灣教會自有的環境條件，教會必須慎重思考與反省，什麼是必須堅持的基本理念，什麼又是必須因地制宜的項目，如此才能使體制的發展成為治理教會及宣教的幫助。從教會的歷史軌跡來看，台灣長老教會是從馬偕的強力領導時期，經歷了諸多爭議的考驗後，才成功地蛻變成為本土的信仰團體。或許，體制建構的過程中，爭論正是教會藉以謙卑反省自己的動力，特別是被授予治理及教導權限的牧長，更應深切體認爭論背後所具有的原由，才能有效地建構出造就信徒及造就教會的體制與法規。

## 第六章 台灣長老教會會員參與權限相關法規之探討

現行長老教會的教會法規中，有關會員實質參與教會治理的條文，可以說是長老教會承續加爾文教會體制最基本的回應位置，也是反省此一議題的主要內容與依據。檢視目前教會法規中，有關會員實質參與教會治理的條文，最重要的，就是在行政法的「會員和會」與選舉規則中的相關規範。然而，在現行教會中的各級議會中，除了會員和會外，從總會、中會，乃至於堂會中的小會，甚至長執會，沒有一個議會對有資格的與會者訂有限制參與研議的條文，也就是說，只有會員和會，對有資格參與議會的會員，訂定了限制參與的條文，此正是本文所關注的主要核心議題。

### 第一節 會員和會中會員聽取報告的權限

由小會所召開的「會員和會」，可以說是會員參與教會治理的唯一例行性及公開性的正式管道，且是一年一次。會員在和會中可執行的權限，依行政法第三章第 20 條所定的項目為：

1. 聽取小會及屬下機構之事工及會計報告。
2. 聽取小會報告有關總會、中會概況。
3. 聽取年度事工計劃。
4. 聽取查帳委員之報告。
5. 選派委員檢查該年度會計事務。
6. 接納當年決算、審核翌年預算。
7. 依法選舉牧師、長老及執事。
8. 不動產之購置及處分。<sup>172</sup>

此外，1999 年四十六屆總會議會通過教會行政法修改案時，修改案中增列了第 21 條「會員和會中不接受會員提案」的規定，其說明理由為：

此一條文雖為新增條文，卻不是新規定的法律，台灣長老教會自設立以

---

<sup>172</sup> 台灣基督長老教會行政法，第三章：會員和會，<http://acts.pct.org.tw/laws>，（Accessed 2012 年 11 月 19 日）。

來，一直都遵循長老宗之傳統以中會中心與長老主義為體制運作方式，在體制設計上是以小會治會為原則，與和會、長執會各司其職。會員在和會中不提議案是落實此一制度之一項設計。近年來，教會出現和會與小會職權的爭議，為了明確宣示本宗體制設計之精神，因此增列此條文。<sup>173</sup>

依此兩項條文，會員在會員和會中的參與權限，具有兩項須深入思考的議題，一是法規對會員的參與權限的影響，其次則為會員在牧師、長老及執事之選舉的權限問題。

會員和會中辦理事項之規定中，除選舉與不動產之處置外，會員可以執行的權限有三種類型，分別是聽取報告、接納結算及審核預算。此三種類型的權限，在 1958 年總會發行白話文統合版之法規前，均為聽報告及決定預算兩種類型的權限，到了 1961 年的中文試譯版後，便改成聽取報告及決定預算。1970 及 1971 兩年則分別修改成接納報告、議決預算，及審核報告、審核預算，是歷年來差異最大的兩個版本（參考下列表一）。1975 年後則改回聽取報告，但仍維持審核預算，直到 1999 年才增加接納當年度的結算，<sup>174</sup>也就是說，會員在會員大會中的三種權限類型，在不同的議題上都有特定的用詞，即聽取、審核，及接納。

	<1958	1961-1967	1970	1971	1975-1997	1999<
報告	聽	聽取	接納	審核	聽取	
預算	決定		議決	審核	審核	
結算	無					接納

表一：三種類型的權限在各年代之法規版本中的用詞

這些權限類型及用詞，若與美國基督長老教會的法規比較，可看出只有類似聽取報告一項出現在會員和會的條文中，其內容如下：

堂會應舉行年會，若需要時可召開其他會議。年會可考慮這些事務：如選舉任職者，聽取小會報告及來年計劃，聽取執事會及教會其他組織的

<sup>173</sup> 台灣基督長老教會四十六屆總會議事錄 1999，20-1

<sup>174</sup> 參考台灣基督長老教會 1958 至 2010 教會法規文本中的會員和會。

報告，及處理其他適當事務。它應重新檢討小會先前所審(G-10·0102n)堂牧或堂牧們謝禮的足夠性。開會公告應於兩主日前發佈。<sup>175</sup>

此條文的 1989 年版本原文條文為：

The congregation shall hold an annual meeting and may hold other meetings as necessary. The annual meeting may consider such business as electing officers, receiving reports of the session along with plans for the coming year, receiving report from the board of deacons and other organizations of the church, and transacting other business as is appropriate. It shall review the adequacy of the compensation of the pastor or pastors upon report of the prior review by the session. (G-10.0102m.)<sup>176</sup>

對照中譯本的「聽取報告」，其原文是使用「receiving reports」，然而，新約聖經的英文譯本，羅馬書十四章第一節中的 *προλαμβάνομαι* 在 ASV、YLT、WEB、DARBY 及 KJV 等版本，均譯為「receive」，NIV 及 NASB 則譯為「accept」，中譯本中，和合本及新譯本譯為「接納」，思高本則譯為「容納」（參考羅 14:1 各版本的譯本），由上列譯文的用詞，可以看出「聽取」的詞意有相當大的詮釋空間，在教會法規中，聽取、審核，及接納三者並存，表示聽取的意涵即不是審核也不是接納，但在中英的翻譯對照下，「聽取」又可能具有「接納」的含意，因此，如何詮釋「聽取」的詞意，也將影響會眾在會員和會中的權限。筆者曾經接觸過三位資深牧者對「聽取」之意涵的不同見解：一位堅持「聽取」只能聽相關報告，而不須有接納的行為，而且不須提意見；另一位表示「聽取」應包含接納的行為，而且可以提出質詢與意見；第三位則表示，小會與會員和會是平等的，所以「聽取」沒有所謂是否接納，但對所聽取的內容有意見時，可提出給小會斟酌處理。此南轅北轍之詮釋，顯示出會員權限的內容不易從條文的文字中獲得理解的處境。

---

<sup>175</sup> 教會法規( Book of order, Presbyterian church (USA) )(美國:全國台灣人長老教會聯合會, 1997 ) , G-7.0302。

<sup>176</sup> *The Constitution of the Presbyterian Church (U.S.A.): part II book of orde* (The office of the General Assembly Presbyterian Church (U.S.A.) ), G-7.0302.

## 第二節 會員和會之法規對會員參與權限的影響

會員和會中辦理事項之規定，及上述「會員和會中不接受會員提案」的新增條文，對地方教會之會員在會員和會中的參與權限，形成了下列實質的影響：

1. 聽取報告：包括小會、教會所屬機構及查帳委員的報告，若「聽取」是被詮釋為：被動的聽取，且沒有表達異議、質詢及提案的權限，甚至也沒有表達是否接納的權限，那麼會員在聽取報告的權限中，就沒有任何意見表達的空間。相類似的，「聽取小會報告有關總會、中會概況」，更是不確實的條文，諸多總會、中會的會務概況，甚至涉及會員或堂會之權限的法規修改，多數教會是不會在會員和會中提出報告，加上會員只能聽取，其落實度與執行，似乎已無實質的參與意義。
2. 臨時會員和會：會員若擬提出議案，「會員和會」第 24 條文中規定，必須以臨時會員和會方式辦理，其規定為「臨時會員和會係在……或在籍現有陪餐會員五分之一以上之請求……時所召開之會員和會。由小會決定日期，應於召開日前兩個星期公佈時間、陪餐會員名單以及辦理事項……未經公佈事項不得辦理。」<sup>177</sup>此規範為會員的提案權設立了五分之一的門檻，這不僅表示個別會員沒有向教會提案的權限外，也使有心於教會事工的會員，容易陷入被指責為「結黨」與「運作」的污名中。
3. 接納當年決算及審核翌年預算：由於行政法第五章第 33 條中，將教會的財政管理權，完全付予小會，因此，和會中接納當年決算及審核翌年預算，成為會員對教會財政唯一的參與機會，但法規對於接納及審核的意義並無規範，因此造成下列深具模糊的空間：
  - 3.1 接納的意義不明，會員若因財務執行方式的合理性，甚至合法性有不接納的狀況時，小會該如何作出回應？在和會不接受提案的規定下，小會是否須主動提出改善方案，以尋求被接納的可能？或則是須有會員五分之一提案後方可在臨時和會中作專案處理？或則是

---

<sup>177</sup> 同 172。

和會中不被接納的結果，對小會處理財務的過去，甚至未來，僅是參考，並無實質的約束力？

- 3.2 對於預算的審核，是否可透由審核的途徑，對小會在財務執行方式上提出異議，或作改善處理的提案？這些異議或建議，對小會在預算的編列上，是否具有實質約束力？或僅是議事中，作為小會處理財務事宜的參考而已？或是因和會不接受提案的規定，至使會員也無法有實質審核的作為？
4. 選派委員（查帳委員）檢查該年度會計事務：查帳委員在法規中並無明確的查帳辦法，依一般經驗解讀此規範的原義，應該是為了透由和會公推的代表，以客觀的立場來稽查，並顯示小會辦理財務事項的正確性及合理性，那麼查帳委員在和會中，就檢查的內容，是否可以因具有會員所託付的權責，對所檢查的教會財政事宜，提出異議，或提出改善缺失的建議？而所提的異議或建議，是否對小會具有約束力，或者，也只是作為參考而已？事實上，若查帳委員的報告只是參考的意義，那麼查帳委員的設立，便無相對的稽查功能。

### 第三節 會員選舉長老及執事的權限

「依法選舉牧師、長老及執事」可以說是會員在會員和會中，除了「不動產之購置及處分」外，最具實質的教會治理權限，在代議體制中，也是會員最重要的權責之一。但近年來，為了避免在選舉中產生令人難以面對的紛爭，法規的變革，趨向以限制會員權限來因應，其中長執選舉的部份因須「依法執行」，因此會員在和會中的長老及執事的選舉，便因相關法規而形成如下的影響：

1. 依教會選舉規則第二章，第 12 條規定，長老須曾任執事滿二任以上才有被選資格，執事則須陪餐滿二年者才有被選的資格，所以一名會員從受洗成為陪餐會員開始，最少要十年，才能具有長老的被選資格，此年資的限制雖非不合理，其影響意義，也不在於會員被選舉權的門檻提高，而是在於，因提高長老候選的限制，而降低了小會成員異動的可能性，

這種限制若再加入諸多教會習慣的教會自行增定候選人資格之內規的作法，便使會員在長執選舉之權限上受到更進一步的影響。

2. 選舉規則第二章，第 13 條，付予小會有推薦長執候選人的權力，就文字內容的敘述，小會的權限是「得推薦應選人數以上之候選人」，但法規對推薦的作為，除了「應選人數以上」的規定外，沒有其他相關推薦作為的規範，因此，得推薦的規定，往往被延伸成為小會有訂定候選資格的權力，甚至產生小會成員集體自我推薦的現象，加上會員沒有提案的管道，至使小會極有可能，透由此語意不明的條文，而影響了會員在法定的代議體制下對候選人的選擇權。
3. 有關小會得推薦應選人數以上之候選人的規定，並沒有限制會員不可以選擇推薦外的人選，也就是說，只要符合第 12 條所規定的資格，會員應可選擇非推薦名單中的人選，但假設小會對此推薦權限作擴大的解讀，並定下不得選擇非推薦人選的內部規定，那麼在會員沒有表達異議的規定下，小會這種擴大權限的作法，是否具有法理上的正當性，甚至顯露出法規周延性的問題。
4. 在法規之外訂定長執候選資格的內部規定，是許多教會慣用的選舉管制方法，這種教會內部私自增訂標準的作法，法規中並無明文的規範。雖然行政法第十四章「法規的施行及修改」中的第 138 條規定「各中會、教會、機構辦理事項牴觸法規者無效」，<sup>178</sup>且法規解釋文 66，對「教會選舉長執時可否訂定內規」的疑問，亦以第 138 條的規定為解釋，<sup>179</sup>但條文並未對內規的訂定設立會員同意，或接納程序。由於會員和會無類似議案之同意或接納的權限，因此，若要對小會設定之內規表達異議，就須依第三章「會員和會」第 24 條的臨時會員和會之規定，由五分之一以上之會員請求召開臨時會員和會來反應。此一法規的空間，使得小會

---

<sup>178</sup> 台灣基督長老教會行政法，第十四章：法規的施行及修改，<http://acts.pct.org.tw/laws>，（Accessed 2012 年 12 月 19 日）。

<sup>179</sup> 有關教會法規之解釋，<http://acts.pct.org.tw/laws>，（Accessed 2012 年 12 月 19 日）。

可以很方便地超越中會，而成為治理堂會的準寡頭專制組織。堂會自訂單行法規的慣例，對會員在教會治理中的參與權限，是一項無形的限制作為，對整體教會而言，應是一項嚴肅的體制問題。

#### 第四節 會員聘任牧師的權限

會員對牧師的監選制度，1994年四十一屆總會議會，由台中中會提出廢除的議案，其提案的說明為：

1. 現行牧師監選制度不符現時情況，弊病叢生。
2. 各教會因牧師監選之前因後果帶來緊張與紛亂，造成信仰之傷害及教會沒見證。<sup>180</sup>

提案中同時建議「牧師在教會若有問題，應提請中委會介入善處，並由中委會評估，勸勉留任，或差派他處」，<sup>181</sup>此提案被保留至四十二屆總會議會討論時，與台北中會所提之「『堂會牧師聘派條例』草案」併案討論，<sup>182</sup>該草案建議於中會成立「堂牧小組」，並採取比台中中會所提建議案更為積極的方式，主動關懷、協調及輔導牧師與教會，並於聘牧的開始即介入牧師與教會之間的關係，但也同時刪除續聘由會員大會投票決定的條文。<sup>183</sup>此合併討論案最後修改成「請制定堂會牧師聘派條例」及修改相關條文議案，送交各中會討論後，交由總委會研議，並提交下屆總會表決。<sup>184</sup>修改後之議案各中會在四十三屆總會議會中的回應，同意制定的有七星、台北、彰化、台南、高雄、壽山、太魯閣、泰雅爾、阿美、東美、西美、排灣、布農、中布等14個中會，不同意制定的，則有東部、新竹、台中三個中會，未討論的則有嘉義、屏東、南布等三個中會。<sup>185</sup>所有同意制定的中會，均同意修改行政法第一二三條第一、二款，即刪除由會員大會投

---

<sup>180</sup> 台灣基督長老教會四十一屆總會議事錄 1994，83

<sup>181</sup> 同上。

<sup>182</sup> 台灣基督長老教會四十二屆總會議事錄 1995，36。

<sup>183</sup> 台灣基督長老教會四十二屆總會議事錄 1995，37。

<sup>184</sup> 台灣基督長老教會四十二屆總會議事錄 1995，38。

<sup>185</sup> 台灣基督長老教會四十二屆總會議事錄 1995，39。

票決定牧師續任之條文，所有呈列的意見中，只有壽山中會的鄭兒忠反對條文之刪除，其意見如下：

- a. 維持行法第 118 條第一款、第 123 條第一、二款，選舉規第十八條、第二十條等原條文，不予修改。
- b. 建議設置各中會堂牧協調小組。
- c. 說明：
  - (a). 近年來各中會教會陸續發生糾紛，引起教會增長之負面影響
  - (b). 牧師被初聘後，堂牧之間有時缺少真正暢談、探討糾紛的問題，以致冷戰蘊釀，最後無法收拾。
  - (c). 堂牧之間已經離棄起初之愛心，應回想從何時墜落的，並要悔改行起初所行的事（啟二:4-5）。
  - (d). 解決糾紛似應從軟體（誠實、愛心、謙卑）做起。修改硬體（行政法、選舉規則）就是法規作業，無法治本，只是換湯不換粒。這類風氣似逐漸彌漫了教會。
  - (e). 加爾文創設之民主宜直選精神於長老會 130 年之歷史，已經根深蒂固造成了今天教會的輝煌增長。教會在社會上是表率、先鋒，由此不宜開民主倒車，改為「堂會牧師聘派小組」之委選方式而全權處理牧師聘派事宜。<sup>186</sup>

牧師聘任之相關規則的修訂案，最終於 1999 年四十六屆總會議會中通過，不過，原台北中會所提於中會成立「堂牧小組」的建議，並未被採納，依現行行政法第十一章第 109 條的內容，該提案的內容已簡化成爲：

堂會牧師受教會聘請後，應由中會主持就任授職，並受中會之輔導與管理。其辦法如下：

- 一 堂會牧師受聘請滿四年後，必要時由中會所組成之牧會關懷小組關

---

<sup>186</sup> 台灣基督長老教會四十三屆總會議事錄 1995，38。

懷之。

二 小會超過半數之要求，在籍現有會員之三分之一連署或牧師本人申請時，中會應派牧會關懷小組就牧師之工作情形進行瞭解與協調，並得作成協議。未能達成協議時，經由小會超過半數之要求，或中會牧會關懷小組之建議，應召開會員和會舉行續聘選舉。<sup>187</sup>

修改條文中的中會角色完全成爲被動的立場，似乎不像以中會爲中心之長老宗體制的精神。此外，修改條文中，堂會牧師受聘滿四年後，要讓會員有機會對牧師的續聘表示意見的狀況，除了有三分之一的會員連署之門檻外，也仍然完全取決於小會的決定。<sup>188</sup>

由修訂後的內容來看，除了牧師本人的申請外，對一般教會而言，在籍現有會員三分之一的連署，幾乎是一項不可能達成的門檻，若真有會友要發動連署，那教會的紛爭必是無可言喻，甚至瀕臨破裂，因此，是一項沒有人願意走的程序。所以，唯一可能的途徑，只有小會超過半數之要求的規定。而小會的召開是「小會議長認爲必要時得召開小會。如小會員三分之一但至少需二人以上；或在籍現有陪餐會員十分之一以上之請求，或中會或中委會命令時，亦應召開之」，<sup>189</sup>也就是說，要透過小會來決定牧師的續聘，除了牧師以外，也須有規定之人數的小會員，或會員才可召開小會。然而，在目前的體制下，長老被選資格門檻的提高，小會推薦長執候選人的權力，及自訂長執候選資格內規的作爲，加上牧師爲小會當然議長（行政法第五章第 34 條，小會議長由牧師擔任之）等因素，教會的代議體制的發展，成爲以限縮會員的參與權限，來大幅擴張牧師及長老之間的權力制衡，也就是說，在權力制衡的理論中，會員群體已幾乎喪失制衡的角色。此時，教會中若有足以對抗或影響小會權柄的個人或勢力，甚至是長老本身，那麼在現有體制下，小會反而成爲教會最大紛爭的源頭，這種小會與牧者之間的張力

---

<sup>187</sup> 台灣基督長老教會行政法，第十一章：牧師，<http://acts.pct.org.tw/laws>，（Accessed 2012 年 11 月 19 日）。

<sup>188</sup> 同上。

<sup>189</sup> 台灣基督長老教會行政法，第五章：小會，<http://acts.pct.org.tw/laws>，（Accessed 2013 年 3 月 25 日）。

，難免會形成牧師以「牧小會」為重的疑慮。

## 第五節 現行體制下的牧師及長老之關係的反思

現行法規體系下，牧師及長老之間的張力，顯然成為教會爭端的源頭，弔詭的是，牧師和長老間的通力合作，也相對成為議會中另一種權力爭取的可能模式。在約翰斯頓的《腐敗征候群：財富、權力和民主》中，有關精英卡特爾如何收買朋友，以及如何統治人民的論述中，有諸多類似的觀察：

有時腐敗更多的是控制的問題而非權勢的問題，相互勾結的……族群領袖分享靠腐敗得來的利益，建立起網路和同盟，鞏固權力並擊退反對派。此種腐敗或許獲利很大，但它也是一種制止政治變革的策略。這些精英卡特爾的做法……金錢與特殊照顧彼此交換，好處流向那些得寵的人們……涉及的大部分社會都是相對穩定的、中等收入或富裕的民主社會，或者完全處於鞏固的過程……司法體系軟弱，常常妥協……往往體現各派精英追隨者的利益而不是代表社會各個階層廣大民眾的利益……精英卡特爾腐敗的核心作用就是保護和壯大較高層次精英的網路……其目的不是影響特定的政策，而是阻撓或籠絡競爭者，積聚足夠的影響力去進行治理並且使經濟和政策優勢不受選舉和社會壓力的影響。<sup>190</sup>

從上列精英卡特爾的敘述，長老教會的體制似乎就是處在這種相對穩定、但司法體系卻呈現軟弱的情境，因而透過代議長老與牧者之間的同盟，便可能形成類似精英卡特爾的網路，進而控制議會中的選舉與議案的表決，並達到同盟成員獲取利益的目標。此同盟網路的形成，極類似加爾文所顧慮菁英式的貴族政體會落入的少數黨寡頭政治的樣式。在此精英卡特爾的比較中，可以發現，現今長老教會的體制下，堂會的困境通常是因為牧師與長老發生了爭執，而中會以上的教會困境，卻是出於牧師與長老形成了精英卡特爾同盟。

由上述兩種困境的模式中，可以看出，現行的法規，除了兩者彼此間的制衡外，幾乎沒有實質權限的第三個制衡力存在。陳明文在其教育碩士論文中，曾描述其所觀察到教會三個組合成員之間的關係變遷現象，作了下列的陳述：

---

<sup>190</sup> 邁克爾·約翰斯頓，《腐敗征候群：財富、權力和民主》，93-4。

從台灣教會牧者的「父權傳統」來看，教會的發展繫於牧者，牧者也決定了教會的文化型態和信仰傳統……因此，教會形成了「父權傳統」……當台灣社會受到現代教育的薰陶，牧者漸漸地不再是「父權傳統」中教會唯一仰賴處理事務的對象，由長老組成的小會，或是長執組成的長執會等教會權力核心單位漸漸地有能力來處理以往完全仰賴牧者的教會事務。承襲了「父權傳統」，教會權力核心也以「父權傳統」的方式處理教會事務，即使沒有牧者，教會依然可以仰賴教會權力核心處理教會的事務。從「父權傳統」中牧者—教會的關係模式，牧者或是教會權力核心與信徒的關係是主從關係，將教會再分成信徒和教會權力核心……

191

此一觀察相當敏銳地察覺到教會內三個組合成員，即牧者、教會權力核心和信徒，之間的微妙關係。但現今的體制已將教會治理的張力集中在牧者與教會權力核心，也就是長老的身上，而牧師續聘的決定權，則幾乎集中授權給長老，以至於，牧師與長老之間若沒有適當的張力，不夠或超過，都容易產生弊端或爭端，而傳統上，真正可以使這些弊端或爭端獲得最終制衡的節制力，應該就是具會員身份之信徒的意志。

然而，教會在現有的法規中，幾乎已將此制衡力侷限到最低的範圍，甚至使會眾在牧師及長老間的重大爭議事件中，陷入「沒有權力表示意見」的處境。一位平信徒即因牧師與長老爲了牧師續聘的爭論，而提出下列之疑慮：

1. 如果牧師續聘與否，由小會議決，對於其他多數會友（包括執事、婦女同工、聖歌隊隊員、主日學老師、團契成員等），並沒有表達意見的空間。即使向中會連署要召開會員和會，也不被接受。或許有人認為開會員和會，會導致教會不合而分裂，但我覺得這只是駝鳥心態，粉飾太平，並無實質上的幫助。
2. 如果牧師續聘與否，由小會議決，牧者有可能認為，只要與小會員建立良好的關係，就可以安心地牧會下去。抱著多做多錯，少做少錯，不做不錯的心態，對神的國度，也沒有多大

---

191 陳明文，〈論台灣人的孤兒意識和奴隸意識在台灣基督長老教會地方教會內部衝突所產生等影響〉，（教育碩士學位論文，台灣神學院，2000年），26-7。

幫助。3· 如果牧師續聘與否，由小會議決，小會員有可能誤認為自己權力很大。但主耶穌說：「誰願為首，就必做眾人的僕人。」4· 金錢是解決問題的好方法嗎？有一間教會，小會認為牧師不適任，議決不再續聘牧師。但有會友希望牧師能夠留任，所以連署至小會、中會，希望能夠召開會員和會表決此案，中會確實派員協調3次，不過都沒有達成共識，因為小會堅持不肯召開會員和會，卻提出一個優退方案，只要牧師主動離職，將付給牧師32個月的謝禮，由於中會協調不成，所以作出議決，要求牧師必須接受小會提出的優退方案，主動離職。否則，將以戒規處分，給予免職、除名。<sup>192</sup>

由此信徒的疑慮中可以看出，臨時會員和會在現行法規中存在小會堅持不予召開的案例，顯示教會治理的權限，已明顯向牧師與長老一端傾斜，至使牧師與長老之間的張力，成為現今教會困境的核心。

## 第六節 會員參與教會治理之權限的反思

愛若·霍維寧（Eero Huovinen）曾表示：

儘管牧師應該避免討好人，但他需要聽批評的意見。靈裏堅強的牧師，敢於聽取批評和不同的意見，無論其內容如何，就是在聽到對上帝之道的批評時，牧師也應該能夠將耳朵打開，應該給人批評教會和反對上帝的機會。接受批評是對人的尊重。如果閉耳不聽人們對上帝的抱怨，那就是阻擋上帝所造之人在走自己的路。其實我們誰能知道上帝希望人走甚麼樣的道路呢？對於路德來說，重要的是要記得，把人帶到天國的上帝，會先把人帶到地獄。獲得批評的信息，對於牧師的自我認識，也是非常重要。為了成長，人需要鏡子和共鳴板。<sup>193</sup>

這位芬蘭赫爾辛基的主教所敘述的，似乎正是長老教會現行法規中，會員參與權限被了侷限的根本原因，也就是牧師與長老不願聽取會眾的意見，甚至是批評。這種會眾在教會內自由發表公眾意見的必要性，甚至在廿世紀仍屬保守的天

---

<sup>192</sup> 李誠芳，〈「牧師的續聘與否，由小會議決」之再思〉，《台灣教會公報》3103。

<sup>193</sup> 愛若·霍維寧（Eero Huovinen），《牧師？》，黃占竹譯（香港：道聲，2010），45-46。

主教會也作出了反省。美國前主教團團長約翰·奎因（John Quinn）曾在〈教會內的改革和批評〉一文當中下了一個標題：「批評是改革的基體。」<sup>194</sup>他表示，「教宗庇護十二世(1939–1958)是第一位用“公眾意見”來表達其與教會關係的教宗。」<sup>195</sup>，奎因引用庇護十二世的發言說：「對於教會中的公眾意見，我們還要說，在這些問題上能夠進行自由討論……因為教會也是一個有生命力的機構，如果沒有公眾意見的表達，就失去了其生命中的一個重要因素。」<sup>196</sup>庇護十二世有關“公眾意見”的論述到了梵蒂岡第二次大公會議時，不僅採納公眾意見作為主題，甚至宣稱：「在不違反倫理秩序及公共利益的條件下，人們可以自由探索真理，自由發表並宣傳自己的意見」<sup>197</sup>，大公會議同時明確地指出，教會對於“公眾意見”的思想，「也應當承認，神職人員和包括平信徒在內的信友，在這些問題上應享有自由質詢、自由思考，並且在他們所擅長的問題上，謙遜而勇敢地發言。」<sup>198</sup>奎因對某些立場與教會不同的公眾意見之所以能夠存在，直指其原因「是由天主聖神的作用所領導的。」<sup>199</sup>而對來自公眾意見所發出的批評，他則以批評與忍耐為標題，作出教會對批評應有的回應態度，奎因說：

批評本身不是教會所排斥的，它也不一定表示對教會不忠、信仰淡泊或有缺陷。相反，教宗保祿三世在對特利騰公會議的期望，和教宗若望保祿二世致力於基督徒合一的追求中，都主動而明確地要求大家提出批評意見——若望保祿二世也以一種改革的觀點，要求對首席的實施提出批評。在教宗保祿六世對羅馬教廷的以下講話中，更體現了教會對批評所持的鼓勵和開放態度：「我們必須以謙虛和反省的精神接受批評，並承認正確指出的東西。羅馬不必設防，不應對來自各界人士的意見充耳不

---

<sup>194</sup> 約翰·奎因（John Quinn），《教宗制度的改革》，周太良譯（北京：宗教文化，2006），33。

<sup>195</sup> 奎因，《教宗制度的改革》，51。

<sup>196</sup> 同上。

<sup>197</sup> 同上。

<sup>198</sup> 奎因，《教宗制度的改革》，52。

<sup>199</sup> 奎因，《教宗制度的改革》，54。

聞，更何況他們也是我們的朋友和弟兄。」<sup>200</sup>

當保守如天主教的教會在思考如何面對公眾意見的批評時，作為新教致力於改革的長老教會在面對教會內的爭議時，應該思考的似乎是如何教導會眾「在不違反倫理秩序及公共利益的條件下」<sup>201</sup>自由地發表意見，甚至是批評，而非壓抑會眾發話的權限。就如曾立華所作的反省：

在事奉職事中，有時領導者運用權柄時會遇到反對、反抗或不為接受的情況。這時領導者切忌以行政權力處理問題，也不要將真理原則（有時並不涉及真理，只是處事方式問題而已）將就妥協，而應以堅毅的耐力，以父母的關懷和愛心的態度說服反對者。試想在家庭中發生衝突或意見相左時，父母能否說一句：「這裏誰才是當家作主？」就能將問題壓下去？總之，高壓處理對解決問題並沒有久遠的果效（人心難服），只會加深積怨，日後再有事發生更不可收拾！在這方面，我們當效法保羅，他給我們看見權柄與愛心關懷勸導兼行，才能面對惡劣的反對環境，至終才能達成神所賦予我們的使命（參林前 4:15-16；帖前 2:6-8）。<sup>202</sup>

事實上，一般教會的會員，對中、總會，及教會所屬機構的事工，大多是採取信任與諒解的態度。教會內的紛爭，若可以在合乎教會民主理念的原則下，有效地透過法規的修改來處理爭端，自然是會友們衷心的期盼，但若是以限制會員的權限，甚至訂定會員無權對牧師或小會提出異議的法規條例，那麼，教會的牧長就應作更深切的反思，這種法規演變的思考模式，是否符合加爾文的代議體制精神，因此，就法規的層面，提出個人的反思如下：

1. 會員在和會中所施行的權限，是否應該改為接納。過去的「聽取」模式中，牧師的續任是由會員和會作決定，因此，在現行法規中，會員和會不再有牧師續任的投票權時，聽取的意義便失去制衡的精神。由於聽取與接納兩者所呈現的代議意涵完全不同。就上述日內瓦市議會的運作歷史來看，1536年改革法令及1541年加爾文回日內瓦後所提的教會法規

---

<sup>200</sup> 奎因，《教宗制度的改革》，65。

<sup>201</sup> 同 197。

<sup>202</sup> 曾立華，《自由中的約束》，150-1。

，都是在市民大會中被接納的議案。因此，接納權之行使，是否應該就是會員在和會中最基本的權限。

2. 會員的接納權及選舉權，是會員在教會治理中，最基本的權限，因此，教會對此兩項權限的修改，是否應視為重大的議案，同時須由會員作全面性的接納，方可確認其合法性。雖然，讓會員參與法規的增修程序，是有執行上的困難，但是，若有涉及堂會，或會員權限之法規的增修內容，實務上，是否仍可考慮透過每年各堂會中的會員和會，採取類似美國總統的選舉人團制度，在法案於中會或總會研議通過後，透過小會向各堂會提出報告，而後由各堂會的會員和會就通過之法案作是否接納的表決，若多數接納，則該堂會出席中會之議員數即全數為同意票，反之亦然。若法案未涉及堂會，或會員之權限問題的重大議案，則應由小會向全體會員公告，並設法訂定公告多久期限後才得生效之程序規定，同時規範有異議時的處理程序，使教會在增修法規時，顯得更為嚴謹，如此才可持守代議體制的基本信念。
3. 與牧師續聘的相關法規條文中，應避免讓小會（包括牧師）擁有太大的影響空間，其中以長老的選舉更為重要。由於會員選出長老來參與治理教會的事工，是加爾文教會觀中最重要的內容之一，現今法規也付予長老最大的治會權責，因此，應考慮在小會推薦候選人的權限上，作更清楚的規範，並儘量使會員在長老的人選上，有更大的選擇空間，同時，在法規的規範下，應避免可能的任何人為影響因素，如以制定內規來限定候選人資格的作法等。反之，若無法維護會員對長老候選人有最大的選擇空間，那就應該恢復由會員透過監選，在和會中決定牧師的續聘，如此才能維護代議體制中的制衡精神。
4. 若基於福音事工的需求，教會必須制定擴大解釋教會法規內容的內部規範，如自訂長老被選資格之內規等，除不可與憲法及法規抵觸外，若在行政法中增例，「凡在法規之外所增列的堂會內部規範，均須在會員和會中被接納才能予以執行，必要時也應向中會報備」之條文，似乎較可

確保中會對堂會事工管理的完整性，同時不會有逾越教會法規的疑慮。

5. 上述增列第 21 條「會員和會中不接受會員提案」的說明理由為「和會、長執會各司其職」及「教會出現和會與小會職權的爭議」，實為有待商榷的說法，就日內瓦市議會的體制來看，議會最終的權威仍為市民大會所有，其他更高層級的議會乃是依授權而行事，因此和會和長執會之間本無職權的爭議問題，就如法規解釋文 1 所示：「會員和會與小會不是高低階層決策之分別，而是權能之劃分」。<sup>203</sup>因此，有的只是議題的爭議，若為了避免議會中發生爭議，而制定了會員和會中不接受會員提案的規定，那麼在不接受提案及僅有「聽取」的雙重限制下，教會便形成「準寡頭」的體制，似乎已背離了加爾文的代議體制精神，因此，教會應讓會員在和會中享有更多的發言權力，小會則應以最大的包容心胸，來傾聽會員的聲音，同時，對會員和會所議決的事項，教會所屬單位也應有必須負責執行的信念。
6. 中會應強化與各堂會之間的互動，甚至考慮派員參與各堂會的和會，或由中會受詮衡的同工定期代表中會，以交換講台的方式，主動來實際感受及了解所屬教會的治理狀況，同時也可盡到監督及關懷教會的任務，並預防產生爭端於未然，而非有爭端時才被動地派員協調而已。
7. 牧師及代議長老有義務讓小會成員了解總會及中會的概況，如此也才能進一步落實和會中小會應報告有關總會、中會概況的責任。此規定的執行，除了讓會員體認到教會的一體性外，也可藉此建立堂會與中會，甚至總會之間的連結基礎，以便中會於必要介入堂會的事務時，有一良好的互信基礎，同時，也可讓中會及總會在須要堂會參與整合性的事工時，能有基本的共識與認同。

## 第七節 小結

如本章前面所言，現行教會中的各級議會中，只有會員和會對有資格參與議

---

<sup>203</sup> 同 179。

會的會員，訂定了限制參與研議的條文，會員在教會治理中必須有參與的權限，此並非爭取權力的論點，或質疑牧師及長老治理教會之職權。將教會議會中的不和諧完全歸咎於會眾，而加以限制，將使小會失去制衡的力量。徐信得在〈基督教教育的再思〉一文中表示：

我們常被教導要保持和諧安定，也為了要達到這種情況，卻忽略了很多應該要伸張的正義。不同的人與群體，彼此間會產生衝突是很自然的事，但比較重要的是如何化解衝突，是否能從化解的過程中學會彼此了解，尊重，也是信仰學習的重要課程，不容忽視。衝突逼使人們要彼此學習容忍、接納，學習要面對面坐下來談話，彼此聆聽。整個協商的過程，或許讓大家感到衝突，雖有緊張，但若處理得當，會讓我們學習更多。<sup>204</sup>

如何面對體制運作中所出現的衝突或爭議，乃是教會全體應該謙卑來學習的功課，而不是以限制會眾的權限來作為因應。特別是治理教會的核心任職者，牧師與長老，應以更大的耐心來包容。面對教會的衝突與爭議，以侷限信徒參與治理教會的權限來作為減少教會爭端的方法，其意義並不在於違背了長老教會的民主傳統，真正的問題乃是喪失了五百年來長老教會在民主體制的論證中所傳承下之神學與思想的核心價值，也應是今天長老教會任職者的長老與牧師所應深刻反思之處。

---

<sup>204</sup> 徐信得，〈基督教教育的再思〉，《信仰的成長與深化》，鄭仰恩、林明珠編（台南：人光，1998），108。

## 第七章 結論

由於宗改運動的基本神學信念，都是以恢復信徒在基督裡應有的自由為目標，加爾文在日內瓦所建構的代議體制，便是在此目標下，加注「教會秩序」以持守保羅在「聖徒合一」的教導。此信念落實在長老宗的教會代議體制及法規上，就是讓會眾透過議會，及長老，甚至是牧師的選舉制度，直接或間接地參與治理教會的事工。由於代議體制，係具有政治學上的發展意義，加爾文也是以日內瓦原有的市議會為基礎，來建構日內瓦教會的代議體制。實際上，當時所有教會的治理規範，都是經過全體民眾接納的程序，甚至加爾文有部份的事工計劃，如開除教藉的想法，與領聖餐的次數，都因議會不同的意見，而作出執行方式的妥協與讓步，<sup>205</sup>足見會眾在加爾文時代的代議體制中，所具有之治理權限的實踐性。

現今長老教會的處境與加爾文時代的日內瓦有時代背景上的差異，這也是長老宗教會在加爾文之後所努力予以因應處理的問題，就如蘇格蘭長老宗教會的建立，即訂出日內瓦教會所沒有的堂會，區會及總會之結構以作為因應，但就加爾文的教會治理觀中所必須持守的重要理念，蘇格蘭長老教會仍不因體制結構的異動而有所改變。這些重要的理念在近代依然保守的天主教會中，也已成爲其反省的議題。梵二大公會議爲了避免讓人以爲自由發表並宣傳自己的意見只是存在於世俗世界裡，因而在會議中明確指出，這樣的思想是適用於教會，<sup>206</sup>因此，今日台灣長老教會似乎應更深入地了解加爾文在代議體制中爲會眾所建構的參與空間，及對牧師與長老的期許，不宜將會員在和會中的自由發言，甚至批評的模式視爲「世俗的那一套」，而加以排斥，甚至以法規來抑制會員參與教會治理特權限，如此也才能實踐加爾文爲合乎中道所建立的代議體制，同時，也才能真正避免集權制及會眾制的缺點，並讓教會所有的會友，長執，與牧師，能以更大的信心，及更謙卑的心，來學習教會治理及關懷基督肢體的功課。

---

<sup>205</sup> John Leith, *Introduction to the Reformed Tradition* (Atlanta: John Knox Press, 1981), 173.

<sup>206</sup> 同 198。

## 參考書目

1995 年 42 屆總會議事錄。

1996 年 43 屆總會議事錄。

1999 年 46 屆總會議事錄。

Birch, A. H. 著。《代表：政治學的基本概念之一》。朱堅章、王浩博譯。台北：幼獅，1978。

Calvin, John “Ecclesiastical Ordinances, 1541” Pages 122-9 in *The Protestant Reformation*. Edited by Lewis W. Spitz. Englewood, N. J.: Prentice-Hall, 1966.  
“Concerning Ministers and Their Lawful Election” The Fourth Head in *The First Book of Discipline (1560)*.

[http://www.swrb.com/newslett/actualNLs/bod\\_ch03.htm#SEC04](http://www.swrb.com/newslett/actualNLs/bod_ch03.htm#SEC04). (Accessed 2012 年 11 月 19 日)

Hillerbrand, Hans Joachim. *The Reformation in its own words*. London: SCM Press, 1964.

Leith, John *Introduction to the Reformed Tradition*. Atlanta: John Knox Press, 1981.

Lingle, Walter L. *Presbyterians: Their History and Beliefs*. Richmond John Knox Press, 1944.

Kingdon, Robert M. *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

王艾明。《加爾文神學與中國教會》。香港：基督教中國宗教文化研究社，2011。

卡維里 (Veli-Matti-Karkkainen)。《教會論：全球導覽》(An Introduction to Ecclesiology Ecumenical, Historical & Global Perspectives)。陳永財譯。香港：基道，2010。

台灣基督長老教會行政法。<http://acts.pct.org.tw/laws>。(Accessed 2012 年 11 月 19 日)。

台灣基督長老教會憲法。<http://acts.pct.org.tw/laws>。(Accessed 2012 年 11 月 19 日)。

田立克。《系統神學》。尤榮文、龔書森譯。第一卷。台南：人光，1993。

- 林鴻信。《加爾文神學》。台北：校園書房，2004。
- 林鴻信。《讓教會成爲教會：教會論》。台北：禮記，2000。
- 特爾慈。《基督教社會思想史》。戴盛虞、趙振嵩編譯。香港：基文，2005。
- 馬丁路德。〈教會被擄於巴比倫〉。《路德選集》239-348 頁。章文新主編。徐慶譽、湯清譯。香港：信德，2006。
- 高橋三郎。《教會的起源和本質》。郭維租譯。台南：教會公報，2009。
- 陳明文。〈論台灣人的孤兒意識和奴隸意識在台灣基督長老教會地方教會內部衝突所產生等影響〉。教育碩士學位論文，台灣神學院，2000 年。
- 麥格夫 (Alistair McGrath)。《宗教改革運動思潮》。香港：基道，1991。
- 麥勒威勒 (James Melville)。《不列顛宗教改革思潮》。赫德遜編訂。香港：輔僑，1962。
- 凱利 (Douglas F. Kelley)。《自由的崛起: 16-18 世紀,加爾文主義和五個政府的形成》。王怡, 李玉臻。南昌：江西人民出版社，2008。
- 曾立華。《自由中的約束—論教牧倫理與品格》。香港：天道，2012。
- 華爾克 (Williston Walker)。《基督教會史》(History of The Christian Church)。謝受靈原譯、趙毅之修譯。香港：基督教文藝，1998。
- 菲利普·內莫 (Philippe Nemo) 著。《教會法與神聖帝國的興衰：中世紀政治思想史講稿》。張竝譯。上海市：華東師範大學，2011。
- 愛若·霍維寧 (Eero Huovinen)。《牧師?》。黃占竹譯。香港：道聲，2010。
- 瑪克斯·韋伯 (M. Weber)。《支配的類型：韋伯選集 (III)》。康樂譯。台北：遠流，1989。
- 蔡銘偉。〈加爾文神學中律法與自由概念之研究〉。道學碩士學位論文，台灣神學院，2000 年。
- 鄭仰恩。〈加爾文和日內瓦的難民潮〉。《台灣教會公報》2998。  
<http://gospel.pct.org.tw/AssociatorArticle.aspx?strBlockID=B00007&strContentID=C2010050600006&strDesc=&strSiteID=S001&strCTID=CT0005&strASP=default>。(Accessed 2012 年 11 月 19 日)。

鄭仰恩。〈宗教迫害·「抗辯者」卡斯帖里歐·論使用「刀劍」〉《宗教改革運動講義》，2010。

鄭仰恩。〈尚·慕赫利事件－法國改革宗教會草創時期的一場教制之爭〉。《台灣神學院論刊》19（1997年）：91-120。

鄭仰恩。〈權力神學初探〉。《玉山神學院學報》16（2009年）：25-41。

盧梭（Jean-Jacques Rousseau）。《社約論》。百齊譯。台北：台灣商務，1999

。

約翰·奎因（John Quinn），《教宗制度的改革》。周太良譯。北京：宗教文化，2006。