

中港教會評論集

貳

少數派
與
少數主義



梁家麟 著

建道神學院

基督教與中國文化研究中心

作者簡介

梁家麟

香港中文大學哲學博士

加拿大維真學院道學碩士

建道神學院研究教授

少數派與少數主義

中港教會評論集（二）

梁家麟著

建道神學院

2002

文化評論 2

少數派與少數主義：中港教會評論集（二）

作者：梁家麟

編輯：吳麗恆、張智喜

製作助理：戚雪萍

出版者：建道神學院

香港長洲山頂道 22 號

電話：(852) 2981-0345 傳真：(852) 2981-9777

電子傳遞：cccrc@abs.edu

國際網頁：<http://www.abs.edu>

總代理：宣道出版社

香港九龍中央郵政信箱七二二八九號

電話：(852) 2782-0055 傳真：(852) 2782-0108

CCCRC Church and Society Series 2

Minority and Minoritarianism: Discussions of Hong Kong and Chinese Churches (2)

Author: Leung Ka-lun

Editors: Ng Lai-hang, Wendy C. Cheung

Production Assistant: Grace S. Chik

Publisher: Alliance Bible Seminary

22 Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

Tel: (852) 2981-0345 Fax: (852) 2981-9777

E-mail: cccrc@abs.edu

Web Page: <http://www.abs.edu>

Sole Agent: China Alliance Press

P.O. Box 72289, Kowloon Central Office, Hong Kong

Tel: (852) 2782-0055 Fax: (852) 2782-0108

© 建道神學院二〇〇二年

二〇〇二年十月初版

版權所有

©2002 by Alliance Bible Seminary

First Edition, October 2002

All Rights Reserved

ISBN: 962-7997-56-0

目錄

系列說明	v
自序	vii
壹、少數派與少數主義問題	1
一、少數派與多數主義心態	3
二、少數派與少數主義心態 —— 一個福音派的社會與文化宣言	17
貳、「九七應變」—— 香港教會的社會及 神學討論 (1982-1997)	55
參、香港神學教育的歷史回顧與現況分析	143
建道神學院 「基督教與中國文化研究中心」簡介	227

系列說明

建道神學院「基督教與中國文化研究中心」成立的目的，除了專注於本色化神學的研究之外，也致力於關懷中國及香港教會的發展及需要。在跨進二十一世紀門檻之際，中國及香港均經歷著前所未有的劇變。一方面，中國這社會主義國家，經過了三十多年政治運動的衝擊後，目下正致力於經濟改革，如何進一步深化改革，確立完善制度以根治改革衍生的種種流弊，即成為備受舉世關注的課題。但無論如何，改革開放的開展，無可避免地對整個政治、社會及文化環境，帶來了根本的變化。

另一方面，香港作為舉世知名的資本主義城市，經過十多年的過渡期後，也將在「一國兩制」的構想下，回歸社會主義祖國的懷抱。香港在九七後的前景如何，中港兩地在溶為一體後，能否朝著良性互動的方向發展，也是我們切身的問題。凡此種種，均為活在這個時代的我們，帶來不少的衝擊及挑戰。教會作為社會的一分子，也不能豁免於這些震盪之外，其發展也必然與整體環境的變化密切關連。我們都是活在這個時代之中，也在時代與信仰的互動、激盪中為自己的存活定位。如何忠於信仰，迎向時代，見證時代，仍是我們不敢或忘的使命。這是「文化評論」系列出版的緣起。

整個系列主要輯錄本中心同工撰述的評論文章，內容均與中國教會及香港教會的發展有關，希望能適切活在劇變時代中

的教牧同工及一般信徒的關懷及需要，提供一個持平及客觀的度向，讓他們可以在認識時代的同時，也能立足本土，胸懷中國。

我們不期望這些文章可以流傳於千秋百世，只盼它能服事這個時代，成為時代的見證。

自序

每當有人對我說：「你的文章寫得很快。」我都會趕緊回答：「不是的，我的研究做得很慢。」這絕非謙虛客套之言，字字屬實。若這話的隱喻，是說我粗製濫造的話，那我更要嚴正拒絕這個評斷。每個付梓的成果，其寫作歷程之艱困，我都能一一細數，它們絕不是三兩天就完成的急就章。

若不過於自抑，我或許能說，每天花在研究寫作的時間較一般人要多些，特別是從半夜三時許至早上七時半的四小時裡，我能完成的工作，比花了整個大白天所做的要多。但是，除少數有時間規限的計劃外，我甚少急於將草稿般的貨色推出市場，在完成初稿後，都讓其攔一段時間，多番修改。因此，每項計劃從開始到完結，總是綿延數年之久。此外，自忖珍惜羽毛，沒有刻意翻出舊作，老調重彈（個別觀點重覆，則是免不了的）；亦從不假手別人，以錄音帶轉抄成書，或是剝削學生、同工與國內學者的廉價勞力；所有研究都是我親自完成的。我不能保證梁家麟作品，必屬佳品，但若文章有未盡善處，那是力有未逮，而非未盡全力。

就如收在這本集子裡的三個研究，大都經歷一段醞釀儲藏的時間。我自信它們都有若干原創性與獨特發明，可供後續研究者批判或沿襲。這些研究揭示了香港基督教歷史的某個面

相，為後來者保存與整理部分史料與觀點；既研究香港教會歷史的某個片斷，亦將成為香港教會歷史的一個片斷。

第一個研究關於「少數派與少數主義問題」，第一篇文章〈少數派與多數主義心態〉於1996年底寫畢，翌年發表於《時代論壇》，惹來一場筆戰；其續篇〈少數派與少數主義心態——一個福音派的社會與文化宣言〉則在1999年初完成，同年3月在「建道神學院百周年學術研討會」上發表，後刊於《建道學刊》第12期（1999年7月）。

第二個研究是〈「九七應變」——香港教會的社會及神學討論(1982-1997)〉，成文時間較晚，約在2001年底，是專為台灣中原大學「海峽兩岸教會史研究現況研討會」而撰寫的，原名〈香港教會在八十年代以來所關注的社會及神學課題〉，這是大會主席林治平教授囑咐我做的題目。後收入該次研討會所出版的論文集裡。

第三個研究〈香港神學教育的歷史回顧與現況分析〉，則是為1999年11月信義宗神學院主辦的「邁向廿一世紀的香港神學教育——回顧與前瞻」學術研討會預備的，原題〈邁向廿一世紀的香港神學教育——一個分析性的回顧〉亦由大會擬訂供給。後發表於《神學與生活》第23期（2000年）。

讀者大概都發現，在認信聖經權威與福音信仰方面，我是不折不扣的保守派；但在對教會與社會的各種分析與評斷方面，我可是個奮銳黨。三個研究的部分觀點，都為我帶來相當的麻煩。自嘲從過去作為憤怒青年，邁進今天的憤怒中年，人雖衰殘，盛氣不減。我沒有效忠於任何社會與教會的建制（身有所屬倒是自然的事），在事奉上恆常與權力保持一個安全距

離，在研究上則對任何權威無所避諱顧忌，有話直說，絕不瞻前顧後。在許多地方，我自認比拙文裡所批判的「前衛基督徒」更為激進，我之反對他們中間一些人，絕非由於他們的言行激進，卻僅在於其言行淺陋與不負責任。就如今天香港那群自命民主派的政客，十多年來都仍在玩光破不立、你管做事我管罵人、政府必須減稅加福利……的遊戲，幾乎未曾進步過，亦鮮為香港前途作長遠設想；香港的未來若交付這些人的手中，情況將更不堪。我偏向激進，所以憎厭犬儒；我追求民主，故抗拒自命民主派。

真正的激進者必須是個對現實全情投入的愛者與行者。我以此自勉，亦與讀者同勉。

最後，要謝謝間接促成上述研究的張慕皚院長、林德皓院長、林治平教授等；謝謝建道神學院出版部的同工張智喜、戚雪萍與吳麗恆三位姊妹；謝謝妻子柳萍一直以來的體諒與包容，勉予和天憫無言脅迫我作他們的榜樣。對於以上各人，我是如假包換的負債者。

梁家麟

2002年2月5日

壹

少數派與少數主義問題

少數派與多數主義心態

幾位大專同學來訪，談到九七後香港教會的前景問題。有同學問在政權轉易後，香港教會會否失去部分自由，以至無法繼續扮演某些社會角色。我的答覆是：這當然大有可能。不過會失去或能失去的，多數都是不太重要的，也是我們本不該有的，故也不值得可惜。

多數主義心態

香港教會最可能及應該失去的，是多數主義 (Majoritarianism) 的心態，特別近二十年來，這是在許多前衛信徒心裡根深柢固、盤踞不去的心態；它讓基督徒相信他們是社會的主流，該在公眾生活扮演主導的角色，肩負領導的責任。他們假設自己活在一個與信仰同質的基督教世界裡，故可與其他不同信仰者攜手同心，合力為未來創建合乎信仰的美麗新世界。

這種多數主義的心態所以在香港教會廣泛、長期地存在，當然有其政治與社會的基礎。它主要建造在以下兩個事實之上：第一，香港是英國的殖民地，故這個位處東方的小島成了西方世界的延伸，也擁有基督教國家所獨有的政治環境與政教關係。第二，自奠立之初，香港教會便以殖民地教會的形式展現，發揮了過於其他文化傳統與群眾實力所當有的社會功能。

這兩個因素均與信仰無關。

香港是西方世界的延伸

以下且詳細分述此兩個因素。

第一，香港作為英國的殖民地，奉行英國式的政治社會文化。百多年來，雖然沒有全面的民主選舉，但無論是法治、人權保障、社會容忍、輿論監察，乃至政治的非意識形態化，香港均接近歐美的水平，而遠超於絕大多數非西方國家（包括台灣、新加坡在內）。而宗教（特別是來自西方的基督教）與政治的關係，及其在社會上所發揮的作用，基本上也是以西方模式為範本的。

所以一方面，政府遵奉政教分離的原則，確認宗教不屬政府的管轄範圍，不會插手干預宗教事務，不設置管理宗教的部門，容許教會在獨立於政治權力以外的私人領域自行拓展；另一方面，由於政府的權力是有限的，公民社會有充分的發展空間，政府反過來要接受社會不同力量的制衡與監察，而宗教便是其中一種能發揮制衡作用的社會力量。

大致上，政教分離與宗教容忍兩大原則，都能在香港貫徹實行。

必須指出，今天我們視為理所當然的政教相抗衡觀念，其實只是西方基督教世界的獨有產物。世上絕大多數古老的民族與文化，君權都是無限的，它要非與神權糾結在一起（藉神權來統治），便是凌越於教權之上，監控宗教的活動與發展。宗教無法劃定自己的勢力範圍，而不受政權干預。

那為甚麼西方基督教可以獲得相對地較獨立的地位，不完全受政權轄制呢？有人（例如國內那些主張引入基督教來捍衛

民主的「文化基督徒」)從聖經裡尋索解釋，宣稱這是因為基督教相信上帝是宇宙和歷史的主宰，故拒絕將人間的任何權威神聖化，基督教世界的君主遂無法擁有絕對及自足的權力。筆者可不大同意這個哲學性的解說，理論終究是理論，與歷史事實並不相符。

證諸舊約以色列王國的歷史，君王何嘗不是擁有近乎絕對的權力？說他們受耶和華的律法宰制，與中國君主得順天應民分別不大，這絲毫不減他們的實際權力。例如按照大衛傳統的君王神學，甚至確定君權神授的觀念，君主挾上帝而自重哩。

以祭司為代表的教權，向來是順服在君權之下的。至於說那些桀驁不馴、敢於頂撞當權者的先知，其角色與作用亦不過近似秉持道統(天道)而與人間政統相抗的中國士大夫罷了。要是神權至上的教義是抵制王權的利器，那為何整個東方教會(從四世紀基督教合法化迄今)，以及敘利亞、埃及、亞美尼亞等基督教眾多小傳統，均沒有體現這種內蘊的、獨立於政權外的基督精神？難道她們的聖經與我們不同？抑或千百年來她們都沒有讀懂聖經？

並無據證明基督教一神信仰是塑造西方基督教世界政教關係的主要因素。西方基督教之所以有突出表現，主要原因是歷史性(因此是偶然的)而非神學性的。這是由於五世紀西羅馬帝國陷落後，羅馬大公教會利用此短暫的權力真空期，擴充其社會功能，地位因而大幅竄升，她廣泛地介入公共事務，造成信仰與社會結合的情況。

尤其重要的是，教會在社會文化上成了羅馬帝國的直接繼承者，入侵的蠻族必須倚仗這個普遍主義的唯一代表——教會

的認受，才取得普遍統治的合法性；故在中世紀的一千多年間，教會可以保衛自己的疆域不受政權侵犯，教權且成了足以與政權相抗衡的力量。

或許我們相信，西方的模式是人類自有歷史以來最合理的模式，也是所有民族與文化必要達到的境界，並進而相信人類歷史有一個必然的路向與發展軌跡（民主派的基督徒大都如此想）；故香港今日的政教關係，香港教會如今扮演的社會角色，都是既不容挑戰亦不可或缺的。然而，我們總得正視一個不幸事實，這種流行於西方的政教關係，尚未普及於亞洲，尤其不存於中國；更要知道香港所以能提前享受人類歷史更高階段的狀態，完全是托英國殖民地的鴻福。

我們活在英國的餘蔭下，但這個餘蔭正在消逝。

借來的歲月、借來的籌碼

第二，香港教會是英國殖民地的教會。基督教在這裡獲得的待遇，與在英國的幾乎一樣，諸如宗教節日是公眾假期（聖誕假期竟較中國傳統節日為長）、奉獻給教會可獲扣稅、教會可以舉行婚禮、神職人員獲准豁免某些社會義務等。跟中國長久以來輕視宗教從業員的傳統不同，在香港，教會與牧者的社會地位，一般而言是頗受尊重的。

更特別的是，因著殖民地政府不欲承擔太多社會責任，故從十九世紀開埠時，直至二十世紀六十年代末年為止，許多教育、醫療與社會福利工作，政府都推卸給教會承辦，政府甚至寧願只出錢資助，委託教會代辦；而教會也樂於承接這些社會職責，參與慈惠服務，增加傳教機會。這樣便造成以下奇特的

現象：一個人數甚少的教會，竟然託管了龐大的公共事業，所發揮的影響力，是過於其團體實力所該有的。

基督教運用大量公眾資源，承辦大量公眾事業，其在社會的能見度和影響力自然大增。昔日窮苦階層都知道教會是有救濟品派發的地方，今天許多中產階層亦深知道，加入教會將有助子女考進該教會所辦的名校。一個篤信孔孟之道的父親，大多不會反對其子女入讀教會學校，不介意子女被迫上宗教課，因為撤除教會學校，餘下的升學選擇便不太多了。再者，由於教會擁有大量社會資源與人脈關係(如校友)，加上信徒多屬中上階層人士，故無論是面對政府抑或面對公眾，基督教的談判籌碼與發言權都是不弱的，雖然教會不常運用這方面的影響力，保守的教會甚至否認有這方面的社會功能，但這確實是不容忽視的社會力量。

就絕對數字而言，基督教會只是細小的信仰群體，人數從沒有超逾全港人口的百分之五；但她在社會上的發言權與影響力，卻遠遠大於這個人口比例所當有的。佛教或道教的信徒人數遠多於基督徒，但其社會能見度便遠遠及不上了。每年聖誕節，天主教與聖公會的主教都會在電視上發表聖誕文告，但我們何曾見過佛聯會會長在佛誕當日有此特權？

殖民地政府一方面容讓教會保留不受政治干預的發展空間，另一方面又幫助她進入公眾生活，參與主流社會與文化的建設。因此，一個才二十多萬信徒的宗教團體，竟被裝扮成擁有廣泛群眾基礎的主流宗教，不獨與佛教、道教平起平坐，在宗教界發出最嘹亮的聲音，基督教會更成了公民社會一股活躍的力量，在傳媒前特別活躍。

要是基督教是社會的主流宗教這想法，只是教外人士的美麗誤會，那倒還無話可說，反正我們無法左右別人的思想；但可悲的是，某些基督徒被別人的掌聲迷糊了眼目，也被勝利主義的神學思想沖昏了頭腦，竟然相信基督教真的是社會上的主流宗教，並以基督教在西方社會所扮演的角色作典範，要求香港教會東施效顰。他們宣稱教會的首要角色，是扮演社會的良知、文化的更新者、政治的守望者。

浮沙上的影響力

這裡筆者所關切的，並非教會的主要使命是否扮演社會良知等原則性問題，而是香港教會根本不具備歐美那樣的基督教文化傳統，不具備南美或東歐天主教會那樣的群眾基礎，所以本來就既不應、也不能與這些地區的教會相比，發揮類似的社會作用。

有些人或許會宣稱，雖然我們沒有類似南美或東歐教會的群眾基礎，但我們仍得知其不可而為之，努力促使香港教會像這些基督教國家的教會一樣，發揮類同的社會作用，因為惟有這樣的社會作用，才是基督教的必須或理想形態，我們縱然無法完全達到，仍得勉力為之，盡可能貼近此理想。¹ 這個說法存在著兩個困難：第一，如何確定類似基督教在南美與東歐的社

¹ 不少批評本文的人，都特別強調他們之主張教會必須積極參政，乃是出自聖經的教導，諸如舊約的先知傳統，而非由於他們看到香港有可能成為基督教世界。所以，他們只有聖經的理想，並無現實的政治理想。參如黃冠雄：〈教會和教徒的角色〉，《時代論壇》1997年3月30日，頁8；李子揚：〈「多數主義」爭論的盲點〉，《時代論壇》1997年7月6日，頁8。

會作用，是基督教的必須或理想形態？前面我們已說過，這不能說是二千年教會歷史的所謂「正常」或「普遍」形態，而筆者也看不到這是基督教的教義所賦蘊的必然社會意涵。這個說法只能說是主權者個人的神學抉擇或政治喜好，甚難在信徒群體中間取得普遍性的基礎。第二，退一步說，就算確定南美與東歐的形態是必須及理想的形態，我們仍得問：如何實現這個理想形態？沒有相應的下層建築，上層理想是否僅為空想？筆者不介意倡導者是空想主義者，倒是擔心他們因為無法在教會裡取得足以實現理想的資源和力量，便借用教外力量，包括將教會運動附屬於主流的社會運動之內，及在教內教外玩弄社會運動慣用的魚目混珠把戲。這是筆者在下文所要討論的要點。

無論如何，我們今天在社會上若有任何談判籌碼與影響力，都不過是英國殖民地這個特殊的政治與社會處境所恩賜的。所以，我們基本上是憑藉信仰以外的元素、教會以外的力量，來發揮這樣不稱身的社會作用。要是我們視現在的影響力為理所當然、不可或缺的，那麼我們就不過在合理化殖民地這個政治、社會的狀態。

我再說，在過去漫長日子裡，香港教會的社會影響力，其實是沒有相應的文化傳統與群眾基礎的。

難圓人間天國夢

多數主義的心態可說是無處不見。它的其中一個表現，是相信基督教與社會是同質的，基督教的社會理想可以在公眾生活上兌現；基督徒其中一個責任，正是要用政治及社會參與的遊戲方式，藉立法程序兌現基督教的理想。

昔日改革宗清教徒致力建設一個合乎上帝心意的社會，將人間生活提升至近似天國；今天自由派的基督徒則將上帝拉落凡間，把人文主義的民主、自由、人權等觀念，全然等同所謂「基督教精神」。

他們同樣主張基督徒必須藉體制內的競選參政，或體制外的社會行動，將這些所謂「基督教精神」落實在政治與社會的現實之上；不過由於他們已全然認同人文主義的社會主流，所以毋庸另訂基督徒的社會理想，只要求教會隨眾湊興，在社會運動中加入基督徒的吶喊、附和聲音。

筆者有一次偕同神學院的同學到國內教會訪問，有人提出以下的疑問：要是中國政府不容許教會發揮社會批判及文化批判的作用，那基督徒豈非無從實踐其社會責任了嗎？我的答覆是：中國教會確實面對著許多政治制肘，社會功能有限，但我們可不要被香港那些前衛基督徒誤導了，以為若不上街遊行示威，不登報自白立場，就等於沒有盡社會責任。² 筆者要問，

² 基督徒必須參與社會運動的遊戲，亦惟有參與社會運動的遊戲，才等於承擔了社會責任，這是許多前衛基督徒的隱含假設。請看以下一段說話：「在八四年至九七年之間整整十三年的過渡期內，香港教會領袖（主流派、福音派、基要派、靈恩派等），在香港社會的問題上，尤其是一些社會、民生與政制改革等問題上，為社會與教會做過甚麼？……在八七年之時，時值香港社會辯論應否有『八八直選』，那些宗教領袖說過甚麼，做過甚麼？就以八九年六四事件為例，香港教會在苦撐七年後，去年一群教牧領袖在自籌國慶一事上，已足以令人感到異常困惑。為何梁家麟在這大是大非問題上，一點兒記錄在案的聲音或文字也沒有表達過呢？」繆織宏：〈誤導的命題，錯誤的結論——評梁家麟「少數派與多數主義心態」〉，《時代論壇》1997年4月6日，頁8。

基督教會在最初三百年是怎樣過的？世上許多非民主或非基督教的國家，裡面的教會又是怎樣存在的？就是在回教國家馬來西亞，基督教的社會見證亦不可能像香港教會那末高調：凡事表態，凡事在報上刊登文章，或在鏡頭前發表意見。

筆者不是說香港教會的社會高姿態有甚麼不好（能有機會，當然要盡量爭取），只是說這不是教會作社會見證的唯一形式。而我們也得清醒地了解，香港教會之所以能高姿態演出，乃是因著她是在名義上是基督教國家的大不列顛殖民地上立足，我們沒有足夠的、本然的社會與文化基礎（香港絕非基督教社會，傳統不是，現實也不是），以支撐我們這樣的高姿態的。

我們欽羨波蘭的天主教會能夠動員成千上萬的信眾，在國難當前時支持團結工會，推翻共產暴政，並且批評香港教會的主政者缺乏相類的道德勇氣；卻忘記了今天香港基督徒社會運動的遊戲，從來不是這樣玩的。就如社會上多數壓力團體一樣，我們都不過是數十人的小團體，掛了十多個牌子，然後充分運用傳媒的放大作用，使自己儼然變成社會或教會的主流聲

這段說話實在是不值得回應的。筆者不了解繆織宏所指的教會領袖是哪些人，故不能代任何人答辯；但得指出，在八十至九十年代，教會許多牧者與信徒非常努力做了大量回應時代的工作，包括植堂佈道與各種福音事工，這些事工也有不少是具有社會與民生意義的，他們亦就教會如何回應九七的轉變，作了不少思考討論。當然，他們不一定都有興趣參與某些政治運動，沒有凡事上街凡事表態，但因他們沒有做前衛基督徒唯一有興趣的工作，便籠統地指他們沒有負上信仰與社會責任，甚至以政治陰謀論的角度，解釋他們為何在此等政治運動缺席，則惟有順著這些批評者的邏輯前設，才能解釋過去。

音。我們根本沒有成千上萬的群眾，又如何號召成千上萬的群眾上街？

筆者當然同意基督信仰帶有群體倫理的要求，而基督徒亦得在公眾生活中作鹽作光，卻懷疑向外征服與改造的心態，是否真的是聖經明示的要求、耶穌樹立的榜樣？至於這是否基督徒社會見證唯一或主要的形式，就更不用討論了。

筆者的理解是，聖經教導我們要活得有所不同，不與這個世界同流合污，敢於向主流的社會與文化說「不」，並願意為之付出代價，甚至被人看為傻子笨蛋也在所不惜；但聖經沒有應許我們可以改造世界，使之變得與基督教的精神相合，更不曾宣示基督信仰與這個世界是同質的，天國真的可圓現於人間。

我們常在報刊上看到前衛基督徒指摘教會，批評或嘲諷她在社會立場上過於內向保守；這些批評不是全無道理的。但要是我們不斷章取義歪曲聖經，則得承認教會與世界區別開來、別樹一幟，是更符合聖經教導的社會見證形式，雖然這未必是在香港這個「次西方社會」裡最合適的形式。

何苦自我膨脹？

多數主義心態另一個更普遍的現象，是對教會及基督徒懷有全能主義的期望。有趣的是，這種全能主義思想多數是以負面形式表達出來，指摘、批評現實的教會和基督徒達不到全知全能的理想狀態。

舉例說，香港基督徒（特別是自命前衛或擁有泛濫的社會良知的）常有一種莫名其妙的原罪感，永遠自覺負孽甚重，欠

了全世界的債（這裡指的不是福音的債）。他們自己如此想，又努力將這種罪咎感推銷給別人。每當社會上出現某些不合理的現象，總有正義的教內人士提出貌似正義的控訴，批評教會後知後覺，沒有事先洞悉此現象的潛在危機（即未盡未卜「先知」的責任！），而在現象出現後，又不亡羊補牢，自我檢討，謀求補救之道。

例如，當有虐待兒童的事件發生，我們便質問教會為何不關注兒童的福祉；當遇上社會人士關注外地勞工被剝削（其實多數僅是報刊輿論炒作此題目），我們便又批評教會沒有為受欺壓的人伸張正義；說得誇張點，就是發生了狗咬人的事件，我們也可以埋怨教會沒有教導人與動物相處之道——這顯然與上帝給我們的創造訓令不符。總而言之，一切社會問題皆是教會的問題，一切社會未臻完善處，都是教會未嘗繳付的賬單。正如筆者在另一篇文章中慨歎道：「又是我們欠的債嗎？」³

教牧同工是在這種正義呼聲之下首當其衝的受害者。因為發出正義之聲的人，大概亦無法為該個社會問題提供一個簡易而教會又能應付的行動方案，因此除了一句極為廉價的「現在是起來行動的時候了！」這空話外（這句話筆者曾在多篇正義的鴻文的結尾讀到），多數僅以呼籲教會加強對信徒的相關教導作結。

而在建議要加強教導的同時，正義之士又必然連消帶打地批評教牧同工沒有在講壇上教導某方面的知識，才連累信徒認

³ 梁家麟：〈又是我們欠的債嗎？〉，《時代論壇》1995年9月24日，頁10；1995年10月1日，頁10。

識不足。這個批評是不可或缺的，因為它是合理化前述建議的主要論據——正因為教導不足夠，所以才要加強。

筆者曾多次聽到有人質詢教牧同工，為何不在講壇上加強公民教育、不講解《基本法》，不為信徒提供中國政社經的知識。教牧同工動輒得咎，凡事都要負責任，在自歎倒楣之餘，他們還是得徇眾要求，努力惡補，好成為僅次於上帝的全知的人；而教會的講壇亦應變成多頻道的有線電視，提供綜合性的娛樂和資訊，傳遞包括文、理、商、工、醫、社科、法……等不同範圍、不同專業的知識。

神學院是第二位無辜的受害者。要是問題癥結在於傳道人的知識不足，那訓練傳道人的場所當然要承擔絕大部分的責任了。

某個從事文學創作的人，曾在筆者面前不留情地批評神學院不注重傳道人的文學素養；無獨有偶地，一位基督徒藝術家亦同樣指摘神學院忽略藝術的薰陶培育。兩人的批評幾乎同出一轍，也同樣義正詞嚴，教人肅然起敬。

筆者曾參與（包括華福大會在內）多個教會會議，印象所及，每當討論到教會現存的問題時，總有人提出建議，要求神學院改革課程，騰出空間來拼入新的科目，諸如政治、社會、經濟、法律，甚至編輯技巧、文字工作、傳播理論等。

抱歉要在這裡指出，提出以上偉大建議的人，幾乎都是神學教育的門外漢（他們肯定是說三道四、指手畫腳，企圖「以外行領導內行」的人）。要非如此，他們就不會不知道神學院的課程，現在已夠爛夠蕪雜了，神學生亦已對一個主修、十個副修

的繁重課程吃不消了。如何能再百上加斤，忍心添加科目呢？因為他們是門外漢，根本不清楚神學是怎樣的一門學問，不清楚神學院在教甚麼科目，所以只能建議加科，而說不出現存的科目有哪些是可以省去的。

信徒「代贖」之身

一般信徒則是正義呼聲所苦害的第三種人，這包括了幾乎所有信徒在內，無人幸免。

教會流行的一種正義聲音是：香港的教育問題那麼嚴重，基督徒教師為甚麼不本著真理與良知，尋求解決之途呢？香港的司法制度這麼不完善，基督徒律師為甚麼不團聚力量，將之完善化呢？香港的社會福利制度，與聖經揭示的社會理想相距甚遙，基督徒社會工作者為何袖手旁觀，不發出先知之言，協助創建美麗新世界呢？如此類推。

早期教會備受羅馬社會人士迫害，認為他們卑賤的信仰為整個社會帶來噩運，每當尼羅河的河水暴漲時，便有人高叫處死基督徒；今天我們面對差不多的處境，每當有露宿者凍餓、或中小學生自殺時，便有人大聲疾呼基督徒自我省察。不同的是，如今「迫害」基督徒的不是教外人士，而是教會內的正義之士。於是，全香港六百萬市民面對的所有問題，都該由那只有二十餘萬眾的基督徒來承擔。真箇是任重道遠！

有位基督徒教師在參與某次傳講這樣正義信息的聚會之後，跟筆者訴苦說：「在香港當教師，已是夠繁重的工作；要做一位好教師，滿足授業解惑諸般要求，在課餘輔導同學，便更艱難至極。若果要在教會學校當一位好的基督徒教師，兼顧

學生的屬靈需要，帶領團契活動等，就幾乎連吃睡的時間都不夠用。如今竟然要我們承擔改革香港教育制度的責任，還說這是擁有上帝真理的人義無旁貸的天職，那我們還要不要活下去？」筆者對她深表同情，勸慰她說：主必快來。

我們為殖民地教會的外觀所誤導，以為自己真的擁有作為社會主流的實力，也期望自己發揮改造社會、導引文化的社會作用，卻忘了自己的實力是與這個外觀不相稱的。過高的期望必然換來無盡挫折感，我們不切實際的自我要求，只會不斷強化已有的原罪感，並且不斷指摘教會與基督徒未負上社會責任，這實在是不公允的控拆。

重建少數主義心態

香港教會或是努力營建，增加信徒，使自己盡快變成社會上的多數派，好與其一貫所持的多數主義心態相稱，毋須假借殖民地處境來為其撐腰；或是重新認識她自己（至少在目前）不過是少數派的事實，並從而調節她的上層建築，變回少數主義的心態 (Minoritarian Mentality)，才能改變這種情況。

至於香港教會當如何以少數派的心態來自我調節，又當如何探索其作為少數派的社會角色，則是這篇文章未及的議題，留待另文再作說明。

*本文原載於《時代論壇》第489期（1997年1月12日），第490期（1997年1月19日），第491期（1997年1月26日），第492/493期（1997年2月2日及9日）。

2001年2月7日略為修訂。

少數派與少數主義心態—— 一個福音派的社會與文化宣言

少數派的宗教

要探討香港福音派教會在二十一世紀的文化與福音使命，我們必須首先確認一個事實：基督教在香港乃至中國都是少數派的宗教，並以此事實作為討論的大前提。

基督教在西方世界是否已趨向沒落，讓位給世俗主義、新紀元運動和東方宗教？傳統形態的宗教是否已無法適切現代人的心靈，必須轉變為非制度化的靈性 (de-institutionalized spirituality)？從不同宗教的擴張速度看，基督教的鰲頭地位會否在半個世紀內為伊斯蘭教所取代，結束二十世紀號稱的基督教世紀 (Christian century)？¹ 以上問題其實都在探究基督教會否由多數派的地位衰落為少數派，對此樂觀者與悲觀者有懸殊的分析和推測，這裡不擬伸論；但直到今天為止，基督教仍是全球信眾最多的宗教，並於西方世界以多數派宗教的形式存在。

在中國社會，基督徒是少數派群體，基督教亦是少數派的宗教，這是毋庸爭議的事實。並且，這不僅是短時間的過渡情

¹ 有關西方是否已經或即將變成後基督教社會，及福音派教會的反應，參 Doug LeBlanc, "Living in a Christian Culture," *Moody*, 94:10 (June 1994): 11-17。

況，而是在可見的將來都不會有甚麼改變。不管我們如何憑信心臆測或宣信，「中國福音化」都是可望而不可即的口號，基督教不可能成為十二億人口的主要宗教。我們以此作為宣教的終極目標，自勉同勉一番是不錯的；若要當成現實或歷史趨向的描繪，只會造成自欺欺人的後果。²

所謂少數派的宗教，除了指信徒在人口比例及絕對數值上屬於少數外，也指他們對主流社會與文化的影響較少，並且通常懷抱自我邊緣化的心態，不願發揮僅有的社會功能和影響。他們既是數量上的少數 (numerical minority)，也是社會地位上的少數 (peripheral minority) 和心態上的少數 (attitudinal minority)。這是少數派一詞三個層面的含義。

在中國大陸，基督教的少數派地位是清楚不過的。首先，基督徒是數量上的少數。撇除那些空憑信心的喊價，筆者相信國內基督徒人數不會超逾全國人口的2%，且高度集中在某些地

² 波斯頓 (Larry Poston) 說得好：「雖然對現實事件持勝利主義的期望與詮釋，是典型的後千禧年末世觀的產物，但福音派信徒總是有一個想法，就是他們若不製造出一堆勝利及朝著終極目標邁進的報告，他們整個事業的可信性便會令人懷疑。」Larry Poston, "Christianity as a Minority Religion," in *Alliance Academic Review 1995*, ed. Elio Cuccaro (Camp Hill, PA: Christian Publications, 1995), 124。

華人教會除有上述傾向外，尚有另一個陋習——若不盲目胡扯，就不能顯示出對上帝非凡的信心。所以在某些公開聚會裡，當有人公開說他祈求上帝在某地多賜下一萬間教堂，眾人為此興奮鼓掌後，總有人前仆後繼地站出來，喊叫他祈求上帝多賜二萬間、三萬間……喊價愈高，顯示信心愈大（在信的人，凡事都能），換來的掌聲愈熱烈。反正沒有人會在事後追究他們的瞎扯，說錯了也沒關係的。所以，為了表現自己的信心，必須常說偉大的空話。

區，分布極不平均。除了在部分農村或少數民族地區，基督徒佔較大的人口比例外，從全國的角度看，基督徒在數目上是不折不扣的少數派。

其次，基督徒是社會位置上的少數派。中共至今仍堅持它是無神論政權，宗教即使不再受嚴重壓制，仍遭遇各種有形無形的歧視。一個人要是公開宣認為基督徒，便不得入團入黨，如此也失去許多方面的晉升機會和發展空間。基督教是邊緣化的宗教，基督徒活在社會邊緣；這是為甚麼只有農民才最無顧忌地接受基督教，基督教在農村擴展得最快，因為他們本來就是社會的邊緣階層，信教不會為他們招來太大損失。

筆者曾以「文化基督徒」³的現象，說明這種基督徒邊緣化的情況：

³ 儘管不同人對「文化基督徒」一詞有不同的定義，但首先提出這個名詞的劉小楓嘗說，他不認為那些對基督教感興趣、或以研究基督教為志業的人，便是「文化基督徒」。對他而言，這個名詞有較嚴謹的定義：其一，對耶穌基督有真實的宗教信仰；其二，對文化研究有個人的負擔和實際參與；其三，基於某種緣故而不加入教會組織及參與其活動。劉小楓在〈現代語境中的漢語基督教神學〉一文，其實已較含混地作過以上的定義。《道風漢語神學學刊》第2期（1995年1月），頁25～26。

可以看到，前兩項因素並不構成一個獨特的「文化基督徒」類別，因為我們也沒有「政治基督徒」「藝術基督徒」「建築基督徒」等類別，對任何事物的關懷和參與，都不足以令我們成為另類基督徒，故真正要緊的是第三項。針對此項，我們可以問，為何「文化基督徒」要徹底拒絕參與教會呢？要是他們跟某間教會的領導層或成員有嫌隙，或者不滿其中的人事、組織與教義，他們大可轉投別的教會，甚或聚集一群志同道合的人自組教會，如此他們亦不用突出第三項標誌而成為另類基督徒。筆者相信，無論如何作出修訂，甚或如劉氏所言整個定義只適用於三數人，「文化基督徒」一詞在理論上都是困難

事實上，知識分子中間之所以出現「文化基督徒」的現象，其中一個原因，是由於在現實的中國，基督教根本無法擠進社會和文化的主流，無法建立所謂「基督教文化」(Christian Culture)或「文化基督教」(Culture Christianity)；因此，那些不甘被邊緣化及自我邊緣化的知識分子，便不肯加入教會，接納傳統意義的基督教，寧可擷取傳統基督教的某些概念，自行搭建出一套理念中的「基督教」，好與主流社會和學術界接合，而他們也得以繼續留在學術界和文化界，甚至保留黨員的身分，毋須因著皈依這個邊緣化的宗教，而讓自己也被邊緣化了。簡言之，「文化基督徒」在學術界出現，乃是因著「文化基督教」無法在中國出現。⁴

不甘寂寞，不願付上信仰代價，再加上民族狂妄心態（咱們中國人有權甚麼都自來一套！⁵），「文化基督徒」便就此鬧哄哄地登場了。無論如何，這個現象側面說明基督徒在社會地位上屬於少數派。

最後，基督徒也是心態上的少數派。由於政府歡迎的是神祕宗教 (mystical religion) 而非實證宗教 (positive religion)，不

重重、不堪詰難的；這個詞彙若有任何存在的價值，都是現實性而非理論性，甚至是非信仰性的。

⁴ 梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》（香港：建道神學院，1999），頁430。

⁵ 典型例子可參博凡：〈誰的基督，哪個傳統？〉，收漢語基督教文化研究所編：《文化基督徒：現象與論爭》（香港：漢語基督教文化研究所，1997），頁166及後。對於這樣的民族狂妄心態，筆者只能借用劉曉波一句話來回應：「狂妄是中國文化最致命的謬誤。」劉曉波：《悲劇·審美·自由》（台北：風雲時代出版公司，1989），頁66。

容許它發揮任何狹義的宗教功能以外的社會和文化作用，更不容許人利用宗教批判政治、社會、文化；加上國內信徒教育水平普遍偏低，社會地位一般不高，亦難以在公眾生活發揮進取作用；⁶ 因此，基督徒大多抱有濃厚的出世與避世思想，他們藉宗教信仰進行自我精神放逐。只有基要主義的神學思想，才在中國有適切的政治和社會土壤，擁有群眾基礎；⁷ 其他甚麼這個神學那個神學，都不過是少數「秀異分子」在象牙塔裡自說自話。⁸

⁶ 附和政府的政策倒是不可避免的，如在政府大力推動「講道德」的時候，提出「因愛稱義」來配合；但這樣的「附和神學」既談不上是文化與社會批判，亦不可能在教會內獲得廣泛的群眾認受。有關課題參邢福增：〈講倫理道德的基督教〉，收氏著：《當代中國政教關係》（香港：建道神學院，1999），頁134及後。

⁷ 丁光訓曾為基要主義在中國教會的蔓延表示震驚和憂慮。他說：「從本世紀二、三十年代起，金陵神學院一直是一所接受較多新思想的基督教高等學府，它一直被認為是『新派』，通過它的出版物、教師和畢業生，它的確為中國基督教灌輸了新的血液。可是近幾年來，它的這一作用越來越少，而教會裡一些非常落後的神學觀念已經在相當程度上佔領了學院的陣地。試舉一例，基督教中有人熱衷于渲染天地末日將臨，這一渲染也進入了金陵。說甚麼愛滋病蔓延，說明這是對人的懲罰，是耶穌再來和世界毀滅的預兆。如此等等。這種宗教觀念似乎不涉及愛國主義，但事實是，如果天地末日就要到來，那麼愛國主義、三自愛國、建設祖國……等等從何談起？接受這種宗教觀點的神學家對祖國禍福怎麼還有一點感情？號稱三自愛國運動的勝利成果、中國基督教的最高學府的金陵尚且如此，三自愛國在全國基督教有多少基礎可想而知。」丁光訓：〈調整宗教觀念的呼喚〉，《人民政協報》，1998年9月4日，第4版。

⁸ 就好像陳澤民諷刺韓國的民眾神學根本沒有民眾基礎一樣，那些在中國神學界瞎說某套借用自西方新自由主義神學理論的人，亦只是在腦袋裡營建虛幻世界。陳澤民對民眾神學的批評，參陳澤民：〈有關中國教會神學建設的問題〉，《金陵協和神學誌》復第18期（1993年1月），頁23～24。

至於香港方面，情況較為特別，基督教一直在人數上屬於少數派，卻長時間在位置上和心態上扮演多數派的角色。筆者曾指出，基督徒(單以更正教徒計算)在人口比例上從未超過百分之五，可說是不折不扣的少數派，與佛教、道教及其他民間宗教的廣大信眾難以比擬。然而，由於香港百多年來都在英國的管治下，而英國在名義及文化傳承上是基督教國家，故其殖民地也制訂了許多優惠基督教的政策，容許教會利用公眾資源進行傳教活動，擴張其影響力，因此在社會上，基督教不僅不是邊緣宗教，甚至佔著宗教界的中心地位，儼然以多數派自居。必須指出的是，基督徒人數雖然不多，卻集中在教育水平與社會地位較高的階層裡，對基督教的影響力顯然大有助益。基督教在香港社會獲得顯要地位，並非因其本然擁有的社會實力，卻是受惠於殖民地政府的蔭庇。

在心態上，由於長期在社會地位上扮演多數派的角色，香港基督徒大都有一個錯覺，以為基督教是主流宗教，基督徒佔人口的多數，甚或把香港看為基督教社會。1997年以前，當香港這個基督教社會即將與無神論政權的中國接棒，不少牧者信徒都有很大的疑懼。過去在土地供應和事工資源等方面大得殖民地政府之利的主流宗派領袖，他們特別眷戀曾經享有的各項政治與社會權利，固然是人之常情；有趣的是，一群最早不過在八十年代才崛起的，自命前衛的基督徒，他們竟然亦萌生多數主義的心態，認為基督教在香港的政治社會和文化建設上，扮演著領導角色。如同筆者所說：「……(多數主義心態)讓基督徒相信他們是社會的主流，該在公眾生活扮演主導性的角色，肩負領導的責任。他們假設自己活在一個與信仰同質的基

督教世界裡，故可與其他不同信仰者攜手同心，合力為未來創建合乎信仰的美麗新世界。」⁹

隨著香港回歸中國，教會享有的殖民地餘蔭將逐漸消失，至終復歸亞洲基督教會的一般處境，就是少數基督徒活在一個非基督教世界裡。筆者不認為必須待中央政府干預打壓，香港教會才失去各種政治與社會的特權；導致教會「失勢」的主要原因，乃來自社會上主流宗教與世俗人文主義的抗議聲音，他們要求基督教退回與其成員人數相稱的社會地位去。香港從來不是基督教社會，教會享有特權並非天經地義的事。我們在人數上是少數派，在社會地位上也很快會淪為少數派。要是我們在數量和社會地位上都是少數派，卻同時堅持多數主義心態，那主觀意志與客觀處境的不相應，必然為自己及群體帶來許多矛盾與困擾。

無論是中國教會抑或香港教會，都得嚴肅思考如何在非基督教世界裡扮演少數派角色。我們必須在作為少數派此事實的前提下，才能有效地思考基督教會的社會與文化責任，及參與的可行模式。任何抽離現實的主張，諸如以基督信仰為中華民族立心立命、基督徒承擔重建二十一世紀中國文化的使命、文化基督化等，都不免淪為自說自話的空口號。

香港福音派教會的社會關懷

前面討論教會在社會上的實力與地位。這裡我們進一步回顧和前瞻香港福音派教會與社會的關係，藉以突顯我們的困境所在。

⁹ 參本書〈少數派與多數主義心態〉，頁3～16。

1949年以前，香港居民人數雖已超過百萬，但流動性甚大，居民的歸屬感不強；許多宣教組織只以香港為向華南地區宣教的踏腳石，並未銳意經營本地事業，故基督教在香港的發展有限。直到抗日戰爭爆發為止，全港教會才三十多家。一些較有歷史傳統的宗派如崇真會、中華基督教會與浸信會，承擔若干教育、醫療與社會服務工作，增加其在公眾社會的影響力，但他們的事工策略和發展模式，與在中國大陸其他城市沒有太大分別，殖民地政府的實際助長不多，獲得較多便利和優待的，是具官方教會性質的聖公會。時至今天，在實際信徒人數上只居各宗派中列的聖公會，仍廣泛被誤會為基督教的代理人和發言人。

絕大多數宗派和堂會，都是在抗戰勝利乃至1949年後才陸續在香港成立的，她們不少隨難民從國內撤走，故本身也帶有難民性質。事實上，不少宗派因鑑在國內遽然喪失所有宣教資產的慘痛經驗，在五十年代多不願大量投資購置不動產以發展事工；她們看到香港擁擠著大量難民人口，確認社會服務與傳福音的需要，願意留下發展，卻不願就教會的未來作太多設想和部署。¹⁰ 這些服事難民的教會、傳教士和華人傳道（如國內知名的奮興佈道家），抱有強烈的難民心態。香港教會是名副其實的難民教會，真正自覺屬於社會建制、積極扮演社會控制角色的，可謂少之又少。

¹⁰ 具知名度的奮興佈道家幾乎在六十年代或以前便全部移民海外，他們在香港工作的時間甚短。雖然其中如計志文、沈保羅與趙世光等，也在香港建立了一些堂會和事工，但整體而言，他們個人對香港教會的影響力仍是有限。參梁家麟：《建道神學院百年史》（香港：建道神學院，1999），第六章。

難民心態的一個特徵，是自視為客旅與寄居者，對所居地沒有歸屬感，不願在感情與行動上參與本地事務。長期處於逃難生涯的人，往往將一切關懷壓縮到生存自保的層面，個人生存以外的所有集體理想都是奢侈的。宗教信仰若對這些難民有意義，乃在於滿足他們的生存關懷，包括物質援助與精神慰藉。強調出世、避世與厭世的華人基要主義於此便大派用場，甚受難民歡迎。五十年代留港的奮興家所傳講的佈道信息，大多是一切皆空、唯主是賴，他們藉此呼召許多人入教。王明道等的華人基要主義，包括屬靈與屬世的二分、對社會和文化發展的漠視，成了五、六十年代香港教會的指導思想。有人說，基要主義是造成香港教會避世主義的元兇，對此筆者略有保留。究竟是先有難民與難民心態，才有難民教會與難民神學，抑或難民信徒是由華人基要主義此難民神學培育出來的，這是雞與雞蛋孰先孰後的問題，也許是兩者皆然，互為影響吧。

在六十年代，原本亦存難民心態的香港政府，開始擺脫這個心態的桎梏，銳意發展教育與社會基本建設，其中不少設施乃委託基督教會等社會志願組織代辦。若干宗派（特別是聖公會與中華基督教會）利用這機會，積極擴張學校和堂會數目。不僅開辦學校的費用主要不是來自本會信徒的奉獻，就是日常運作的費用，也是透過每年舉辦各樣社會籌款活動得來的；她們充分利用教會以外的社會資源擴充實力，成為「主流宗派」。這是殖民地政府治下特有的教會發展路徑。有論者因鑑教會擁有全港近五成的教育事業，和近七成的社會事業（這個數字包括天主教），乃斷言她是「既得利益者」，處於社會建制核心。¹¹

¹¹ 陳慎慶：〈香港政教關係發展前景〉，《思》第35期（1995年1月），頁17～22。

這個說法必須作兩點補注：其一，香港教會擁有龐大的社會資源，僅是在六十年代以後；其二，充分利用社會優勢的只是幾個宗派，只有它們才夠資格成為所謂建制教會或「既得利益者」。¹²

福音派教會難民心態的消退，大概要到七十年代中葉以後。究其原因，與其說是持此心態的人改變了想法，不如說是持不同心態的新一代領袖崛起，並取代了前者的位置。七十年代是香港經濟騰飛的時期，也是1949年後本土出生一代成長的時期；這群新生代生於斯長於斯，不再視這地方為暫居地，不再認同父兄輩謀生圖存的危機意識，卻積極參與公共事務，尋索自己的本土與民族身分。在香港，本土意識與民族意識是相

龔立人運用偷換概念的手法，以說明教會不以教會名義參政，乃主要（若非完全）出於這個社會經濟的原因，而非神學上的理由：「面對香港教會參與社會時，我們發現一個有趣的現象：就是香港教會甚少用教會名義參與政治。事實上，佔了九成以上的社會參與皆是來自基督教團體。這個現象究竟是否說明香港教會對政教關係特別敏感或對政教關係不認識，還是有其他原因呢？（筆者按：注意以下幾句的邏輯跳躍。）從過往百多年殖民地歷史，我們不能不承認香港教會已成為『既得利益者』。當然，要放下這身分不是一件容易的事。結果就是教會成為維持社會現況的支持者。」

在作者眼中，大概教會以教會名義參政不僅是正常的，更是必須的，不參政的唯一原因就是給「政治收買」了。龔立人：〈參與、秩序和空間：一個基督徒對當今香港政治實體的執著〉，收陳慎慶編：《香港的遠象》（香港：基督教文藝出版社，1998），頁26。

¹² 陳慎慶對香港政教關係的分析，如提出「體制性引導」的說法，在理念上是有相當洞見的。但筆者懷疑這些說法在香港現實的適用程度。陳慎慶：〈香港政教關係的發展前景〉，收黃美玉編：《基督教信仰與香港社會發展》（香港：香港基督徒學會，1995），頁142～143。

輔相成的，這是年輕一代在文化思想上尋根的一體兩面。¹³ 尋根運動首先以學生運動的形式出現，在大專校園產生極大震盪，對大專團契造成甚多衝激。為了應付校園同儕指摘他們不關心社會，大專基督徒首先從西方福音派學者的著述裡，發掘社會關懷的聖經與神學論據作理論基礎，藉以抵禦保守的堂會牧者的反對聲音；然後糾集力量，參與小規模的校園運動與社會運動，汲取行動經驗。部分人在畢業後，更組織或參與一些專業的社會行動組織，長期投身社會改革運動。

雖說歐美當代福音派運動的一個特徵，是關懷文化與社會，如英國的史托德 (John R. Stott) 便是其中重要的倡議者，而1974年的洛桑會議，更可以說是其中一個重要的里程碑。¹⁴ 但對保守派的華人教會言，直到七十年代，我們仍看不到他們受這個趨向影響。當然三、四十歲的中生代領袖，不會對西方教會流行的思想與運動一無所知，他們恆常出席有關大型會議，亦積極投入響應傳福音及普世宣教等課題；惟由於他們深切了解教會保守勢力根深柢固，是以對社會關懷問題，則不敢輕舉妄動。〈洛桑宣言〉(The Lausanne Covenant) 的中文翻譯，竟然刪掉社會關懷一段，足可反映這樣的謹慎心理。在七十年代參與西方福音派運動的芸芸華人教會領袖，沒有任何一人曾積極倡議社會關懷；所以，香港福音派教會的社會參與，不能說是

¹³ 梁家麟：《憤怒的一代》(香港：基道書樓，1993)，頁95～97。

¹⁴ 洛桑會議的全名是 The International Congress on World Evangelization。有關會議對福音派運動的重要性，參 C. René Padilla, ed., *The New Face of Evangelicalism* (London: Hodder and Stoughton, 1976)。

受西方福音派直接影響。同樣地，年輕一輩雖然是從西方福音派學者的著述裡汲取靈感，並借用其權威來抗衡教會的保守勢力，但誘發他們轉向社會關懷的，卻是本地的學生運動和社會運動，他們沒有直接參與西方的福音派運動。無論如何，促成七十年代末期年輕信徒社會心態轉變的原因是非神學性的，他們的所有思想和行動都是回應性的，就是回應此時期風起雲湧的社會運動。

及至八十年代，形勢丕變，社會關懷不再限於學生，卻是深入許多宗派和堂會之內；各種有關政治和社會問題的研討會，都有不少牧者和信徒出席，他們積極參與各種文化和社會運動，探討教會的社會責任和文化承擔，¹⁵ 過去的難民心態，與屬靈屬世的禁區界線，在幾年間消失得無影無蹤。造成這個突變現象的原因是多方面的。外因方面：第一，經過六、七十年代的經濟發展和社會改造，香港市民的難民心態已給沖調得極其淡薄（他們倒以本地主人的自覺，抗拒中國大陸與越南的難民入侵），保守教會亦難高舉與時代心靈格格不入的難民神學。第二，九七問題自八十年代起困擾市民大眾，中英政制爭拗，社會開放與民主步伐加速，對社會現狀與政治未來的爭論，使香港人變得愈來愈政治化，教牧同工難免受政治洪流的沖激，而一般信徒亦無法置身事外，袖手旁觀。因此，九七問題的出現，使社會參與變得理所當然，教會裡就是有微弱的反對聲音，亦無法獲得廣泛認同。¹⁶

¹⁵ 由一群牧者信徒在1984年5月通過的《香港基督徒在現今社會及政治變遷中所持的信念獻議》，絕大多數參與成員都是來自福音派。

¹⁶ 必須一提的是，不少在此時期推動教會參與社會與政治行動的

內因方面：第一，早在六十年代，特別是六七暴動後，香港已出現北美移民潮，不少教會牧者長執隨潮他去；隨著九七問題浮現，八十年代移民潮再度高漲，離去的牧師傳道為數甚眾。由於許多保守牧者移民他去，無法在教會固守反對社會參與的營壘。與其他地方的華人教會相較，香港在此時期的交棒是最為順暢的，普遍的問題不是老年人不肯交棒，而是年輕一代接不上棒。第二，九七問題使教會的政治與社會討論變成個人問題，討論者很難對討論課題置身事外，不作個人表態。譬如說，那些已移居北美的牧者，不論是否回流，都失去參與教會政治和社會取態的討論資格；¹⁷ 尚未移民但擬於不日離去的，基於個人理由，亦不便公開發言，表達看法，最多只能隱晦地勸喻信徒提防被人誤導。¹⁸ 在此時期勇於在教會論壇發言的，大都是旗幟鮮明的新生代留港派，他們大都拒絕基要主義思想。人事遞變，教會主流聲音大為不同。

人，有意無意地都在製造一些「九七驚嚇」，警告教會若不起來行動，尋求自保，一旦港英政權換上了中共，則將無法保持宗教自由的現狀。這樣的驚嚇通常是有效的，也使得反對參與者難以高調地提出他們的反對聲音。參如林來慰：〈香港教會回應香港社會——回應與獻議〉，香港福音二千編：《九十年代的挑戰》（香港：香港世界宣明會，1991），頁108。

¹⁷ 那些在六、七十年代移民北美的牧者，在八十年代以後成了反對香港教會參與政治和社會事務、特別是與中共交往，最激烈的一群；但他們除了在北美提出異議聲音外，對香港教會的發展趨向並未帶來甚麼影響。

¹⁸ 如在教牧回流的爭議上，正準備移民的劉銳光便含蓄地提出香港教會慎防被分化。劉銳光：〈儆醒提防〉，《基督教週報》第1346期（1990年10月21日），頁1。

不過，福音派信徒一直沒有穩固的社會參與的神學理論基礎，沒有充分裝備有關社會理想、社會策略與社會分析；他們因鑑時代急遽轉變，和彷彿難以抗逆的壓倒性需要，便一窩蜂地把頭栽在社會行動裡。¹⁹ 這種回應性的社會行動產生兩個後果：其一是迷失方向，在此起彼落的行動事件中，在此言彼語的社會論爭裡，茫無頭緒，不辨路向，難定行止，結果在參與一陣子以後，便又退回屬靈屬世二分，那個為他們熟悉的世界去。其二是隨波逐流，由於個人既無社會目標，又缺乏行動策略，只能在各種運動裡乘搭「順風車」，於是很快便為主流組織和運動所吸收，成為其支流甚或是附庸；而就是在教會內部，若有任何關於社會參與的行動與成就，亦大多為某些更激進前衛的非福音派組織接收。所以在八十年代中期，我們看到有福音派的中生代領袖參與和帶領某些社會行動，與那些前衛基督教組織的領導人平起平坐，促成黃碧雲所說的「史無前例的合一現象」；但是過了不多時，他們大都從社會運動中退下來，空著的位置便由前衛人士獨領風騷了。²⁰

最後一點正是本文所要處理的課題，下文將詳加說明。

¹⁹ 黃碧雲認為：「基於社會、政治形勢的急迫需要，香港教會在裝備不足的情況下，不容許停下來慢慢搞『後援建設』，只好選擇了『邊上陣，邊摸索』的做法。」黃碧雲：〈八十年代教會聯合關社行動的回顧與前瞻〉，《思》創刊號（1989年4、5月），頁15。

²⁰ 黃碧雲稱八十年代中期以後，建制教會逐漸淡出社會運動之外，代之而興的是各種小型的基督徒群體。當然她所指的建制教會，主要是基督教協進會及其公共政策委員會，與各大宗派的領袖。但事實上，在八十年代中期以後，原來已甚微弱的福音派聲音亦不存在，那些小型前衛群體成為教會內外的壓倒性聲音。黃碧雲：〈八十年代教會聯合關社行動的回顧與前瞻〉，頁16。

總結本段所作的歷史回顧，我們看到香港福音派教會在七十年代逐漸擺脫難民心態，及與之相附的華人基要主義思想；在外圍的社會與文化洪流沖激下，特別在九七問題的召喚下，年輕一代迅速迎向社會與文化的挑戰。適時移民潮帶走原來持保守社會神學立場的教會領袖，教會在無太大困難的情況下轉換領導班子，同時轉換對社會和文化的立場。不過，由於此時參與社會的人大概都沒有清晰的神學和社會路向，結果要非為主流的社會運動吸收，便是被前衛組織佔據領導位置。

信仰的社會與文化議題

前面提到福音派教會並無穩固的社會參與的聖經與神學基礎，必須公允地說，這不是香港獨有的情況，事實上，西方的福音派神學家除了以聖經教訓來支持社會參與的合理性和必須性外，同樣沒有提出具體的行動方略與終極目標。²¹ 不過，西方社會和文化與基督教的歷史淵源甚深，其中不少聖經觀念已潛入社會心靈，成了一般人的共識；加上基督徒人數在人口比

²¹ 在七十年代末期，除了史托德外，在社會參與影響香港福音派大專信徒最深的神學家是賽德 (Ronald J. Sider)，筆者在書架上仍有他編著的幾本書，都是當年必讀的作品：*Rich Christians in an Age of Hunger* (London: Hodder and Stoughton, 1977), *Christ and Violence* (Bristol: J.W. Arrowsmith, 1980), *Cry Justice* (NY.: IVP, 1980), *Living More Simply: Biblical Principles and Practical Models* (NY.: IVP, 1980)。此外，較受重視的還有柯克 (Andrew Kirk) 與埃斯科巴 (Samuel Escobar) 等。

翻閱這些福音派的社關作品，我們看到他們大多只提到上帝關懷貧苦的人，而關懷貧苦者不僅是愛心的表達，更是福音精神不可分割的部分。簡言之，他們多數仍在「應否參與」的原則問題中打轉，觸及「如何做」的實踐課題的篇幅不多。

例上不少，他們可以自成一股旗幟鮮明的社會力量，而社會大眾亦廣泛接受教會在公民社會的角色和意義。所以，當基督徒提出某個片斷性（即是「改良」而非「革命」）的社會或政治訴求，諸如反對同性戀或墮胎，只要遵從各利益團體慣用的社會行動遊戲規則，進行遊行示威、政治遊說，便是理直氣壯的，反正其他利益與信仰群體也會做同樣的事。但是，對於無論是人數或是社會地位都屬少數派的香港教會而言，情況便顯有不同。由於人數稀少，即或自樹一幟亦難成氣候；加上基督教信仰並未成為社會道德行為的一個公認標準，故他們必須為自己的存在和行動賦予非信仰的解說；²²要是他們沒有支撐其行動的理據，沒有行動的長短程目標，則他們必然在行動中難定行止，迷失方向，並在各路人馬雜沓、不同群體逕自喊價的聲浪中面目模糊，迷失身分。

這裡筆者討論的不是個別基督徒的社會參與，而是群體性、並且高擎基督教團體身分的參與。基督徒要在公眾生活裡謀個人席位是完全沒有困難的，反正他們除信徒身分外，尚有其他公眾身分，包括公民、專業人士、父母親、社區成員……這些身分都賦予他們在不同場合發言和行動的權利。作為公民，他們本來便有責任或權利投票選舉，表達對某個政策的看法；對個人來說，基督徒的身分對參與這些公共生活，既無添加亦無助益。誠如吳利明所說：基督徒參與公眾事務，最多只顯示

²² 譬如說，筆者在八十年代初有分參與反對同性戀非刑事化的運動，便有不少人（包括那些自命前衛的信徒）提出異議，指我們不應以基督教的道德標準強加在非基督教社會之上。

他們也做這些事，而非只有基督徒才做這些事，故亦談不上有甚麼獨特見證。²³ 這是「求同」而非「存異」。²⁴

但是，基督徒要在公眾生活中謀一個集體性的席位，在政治、社會、經濟、文化等議題上表達源自信仰的獨特立場，卻是難乎其難的事。我們得承認，基督教信仰並不具備任何現成的社會理想模型與行動方略，遑論一個廣為信徒接受的模型與方略，能藉以團聚他們，糾集力量，構成群體見證了。²⁵ 就算我們用後千禧年的觀點來詮釋福音使命，將「天國」描繪成那個應許的美麗新世界，又以「行公義、好憐憫」等教訓作為所有政治和社會抉擇的最高指標，也還是得作出大量添加，把各種政治、社會、經濟理論偷運進聖經去，方能拼湊出一個號稱「基

²³ 吳利明說：「和其他的人在同一的社會參與中，信徒又是不是一定比別人做得好而達到見證我們信仰的目的呢？這一點我們也是不能肯定的。就好像在最近的愛國行動中，信徒的參與也只是顯示了基督教的信徒也是愛國的，而不是只有信徒才是愛國的。」吳利明：〈從歷史角度看民運與宣教的關係〉，《思》第3期（1989年8、9月），頁5。

²⁴ 筆者承認，在一個高度中央集權的社會裡，政府不容許個別成員或群體「存異」，自訂社會立場和行動，故「求同」也是一種重要的見證。基督徒必須向政府證明他們愛國、積極生產、參與四化建設、講道德、提倡精神文明建設……諸如此類。但是在香港，筆者卻看不到為何教會必須「提前過渡」，在政治、社會、經濟、環保等公眾議題上凡事表態，緊跟主流聲音，並且認為若不表態，即失去社會見證。我們得問：這是甚麼「見證」？

²⁵ 吳利明早在1982年回顧二十至四十年代中國教會的社會和政治參與的歷史經驗時，已提出這樣的觀點。江大惠亦將同一個看法套用在他對八十年代香港教會的社關行動經驗上。吳利明：〈社會變遷與教會〉，《香港教會與香港前途》（香港：香港基督教協進會，1982），頁20～21；江大惠：〈八十年代教會聯合關社行動評議〉，《思》創刊號（1989年4、5月），頁8。

「基督教」的社會運動綱領。問題是作為基督徒的我們，或許可以在基本信仰上達致共識，卻不見得在政治、社會、經濟問題上有任何共識，因此對於要添加甚麼門派的理論，以拼湊出一個「基督教」綱領，必然引起沒完沒了的爭論。

事實上，我們是否能在基本信仰上達致共識，也是成疑的。因為對於大多數積極參與社會運動的人而言，信仰立場只是用來合理化他們已有的社會立場和行動，而非形塑或指導這些立場和行動的；故社會問題與行動方略缺乏共識，最終必然導致信仰內容和立場的徹底分歧。要是我們緣木求魚，刻意要從基督教信仰裡求得對某些公共問題的看法，則幾乎只能陷落到還原主義 (Reductionism) 的神學格式去，而這正是那些前衛基督徒的遊戲形式。他們高度概括化和抽象化聖經的教訓，將基督教信仰還原為某個所謂「福音精神」「耶穌精神」，然後以之與心目中某些現成的政治、社會、經濟的理想相配套。譬如說，他們宣稱基督教主張人追求民主、正義、自由、友愛的社會，因此凡與民主、人權相關的，基督徒便得毫無保留地支持；他們宣稱基督教支持所謂「弱勢群體」，所以不管某個群體是在甚麼意義下成為弱勢群體，我們都得徹底認同支持。可以看見，在八十年代中期以後，充斥教會圈子的社會性言論，聲音最嘹亮、聲勢最浩大的，幾乎都是這些還原主義的貨色。

還原主義的神學格式是高度概括性與原則性的。對秉持這種思路的人而言，全本聖經已被約化為「福音精神」，其餘部分不過是枝節末葉，再無應用價值，可以棄如敝屣了。前衛基督徒絕不容許聖經的具體教導挑戰其確立的普遍原則。自由既是福音精神的彰顯，自由的概念便成了上帝的代名詞，他們再也

不用探究自由主義是否與聖經的人觀與倫理觀相衝突，反正就是相衝突也無所謂，他們奉為最高權威的是世俗人文主義思想 (Secular Humanism)，而非基督教的聖經。²⁶ 一個矛盾的現象是：前衛基督徒一方面批判教會不參政、在多數的社會問題上不表態，但另一方面卻又不容許基督徒以他們獨特的信仰和倫理立場，提出與世俗人文主義或主流的社會批判相異的聲音；換言之，教會必須反「建制」，卻不能反「建制的『反建制』」。

正因還原主義的神學格式具有高度概括性的優點，它可以簡易地應用在所有社會場景裡，為處境分析與行動部署提供鮮明便捷的答案，這是任何尊奉聖經權威的福音信仰者所不能比擬的。因此，它很快便成了基督徒社會行動的唯一選擇，奪取了基督教在公眾社會的代表性。相對於那些擁有簡化信仰（信仰便是幾個「福音精神」）與簡化現實（一切人物忠奸分明、事件對錯立判）的前衛信徒，福音派信徒既在現實解說上囉唆難辨，又在行動上踟躕滯礙；畢竟一個在觀念和行動上都不夠世俗化的人，在參與世俗化的遊戲時實難得心應手。在洶湧澎湃的政治與社會浪潮裡，福音派信徒要非自動出局，便得銷融在前衛信徒主導的社會運動裡去。

如此，香港福音派信徒的社會行動面對如下的難局：作為社會上的少數派，一方面必須向多數派群體和主流運動靠攏，否則難成氣候，難以自成可見並具實力的運動；另一方面卻又得向教會內的少數派前衛群體（他們是少數派中的少數派）靠攏，

²⁶ 筆者曾詳細分析過這樣的神學套路，參梁家麟：《挑戰與承擔》（台北：雅歌出版社，1998），第二章。

因為後者已跟主流運動全然妥協，亦已為主流運動確認，成為基督教的全權代表。²⁷

投降派與賣教派

鑑古知今，倘若還原主義在十九世紀是自由主義神學伸張其學說的利器，我們看不到在今天或以後，它可以不是自由主義的禁臠。事實上，那些對基督教持非本質主義、非基礎主義的人，擁有最寬廣的空間，可以隨意將基督教還原(或化約)為任何概念與行動，他們甚至用自訂的、還原版本的「基督教」，公然顛覆傳統意義的基督教。不客氣的說，這群人願意把基督教的傳統內容折價出賣，作為被非基督教主流社會認受(此即信仰的時代相關性)的代價，實在可被稱為投降派甚或賣教派。福音派基督徒與這些人之間，可說不存在任何具實質內容的信仰公分母。

前衛人士認為，只要附和社會主流聲音，跟隨主流運動，他們的角色和意見便會受到主流的重視，甚至會被不知情者列入主流的行列去。他們批評那些要求突顯基督教的身分和立場，別樹一幟的行動為破壞團結的妄動。²⁸ 問題是，設若他們

²⁷ 在這方面，中共建國前後的一頁教會歷史是很好的鑑戒。「教會改造派」無論從人數乃至權力地位上，於教會都不具代表性，卻因言論主張與主流的社會批判運動同質，而為後者默許(在1949年後則是「欽點」)為基督教的代表。參梁家麟：〈五十年代三自運動的不同詮釋〉，收邢福增、梁家麟：《五十年代三自運動的研究》(香港：建道神學院，1996)，頁219及後。

²⁸ 「我們也聽聞一些教會人士教導信徒在遊行集會時應自成一個組別，自唱聖詩，自喊口號，因為跟隨遊行大隊高呼口號、高唱愛國

的成員人數不多，在所屬的群體裡又缺乏代表性，加上除了拾人牙慧，附和一切主流的議題和答案之外，他們根本提不出任何獨特見解和策略。那麼，這些僅僅挾著各種組織名義，卻無群眾與獨立方案的參與者，除為主流運動擴大(虛張)聲勢、增加資本，諸如在聯署名單上增添幾個名字外，他們的存在與否，對運動本身亦不會帶來任何分別。增固無益，棄亦無損，他們只能成為主流運動的附庸。因此，就是福音派信徒全然棄權，任由這些少數派中的少數派充當教會的代表，他們亦不可能踐行出一個基督徒的社會行動模式來。他們只會銷毀基督教，而不是基督教的未來希望。

在文化層面也是這樣；筆者不久前參加一個有關耶儒對話的學術研討會，感慨萬千。整個會議的格局，與過去十多年來筆者所參與的會議無甚分別，也就是說期間沒有甚麼明顯的進步。會上，少數新儒家代表(特別是唐君毅與牟宗三的弟子)仍然秉持一貫的凌人氣焰，認定儒家思想至今仍是中國文化的不貳代表，而新儒家是對儒學的唯一合法解釋；基督教若要在中華文化的土壤上立足，必須預先得到他們的核准。他們執著於儒家思想與基督教的幾個主要差異處，就是「人皆可以成為基督嗎？」「耶穌是人而神，抑或神而人？」「除耶穌以外，是否

歌曲是與信徒身份不配的。我相信如果信徒真的照著這樣的教訓去做，他們一定會感到異常吃力與迷惘。在群眾高呼的口號中，如果有一兩句是我們無法認同的，我們大可以到時閉口不言。但如果信徒真的要在遊行集會中獨樹一幟，打擾群眾遊行的活動，這實在容易予人自義和腐朽的印象。這樣子的一個基督徒群體，只能在一個進步的社會中扮演無足輕重的角色。」〈評論：歷史契機不可一失再失〉，《思》第2期(1989年6、7月)，頁4。

別有拯救？」「耶穌獨尊，抑或孔子、釋迦同尊？」²⁹……等等，要求基督徒必須在這些地方退讓，否則便無會通的餘地，基督教亦不可能成為中國人的信仰。換言之，基督教必須首先破除其獨特性，使基督教不再是基督教；否則便沒有與儒家對話的空間。天下間竟有這樣荒謬的道理！

令人費解的事尚不止於此。在這次會議（及大多數筆者曾出席的會議）上，面對新儒家咄咄逼人的苛索，總有一些自命開明的基督教代表，運用轉彎抹角的手法，宣稱基督教願意與新儒家簽訂城下之盟。他們提出，只要參照某位外國神學家某個觀點，或證諸某個後現代的詮釋理論，則基督教便大可放棄所有獨特教義，包括罪論與基督論，與儒家殊途同歸了。他們在會議中儼然以基督教代表自居，與儒家進行全面妥協式交易，其「賣教」程度，顯然較耆英擅自向英國人應許割讓香港還要僭越。也許，他們旨在為教會爭取公眾生活的發言空間，為此不惜放棄自己的獨特身分和信息。

這裡得重提前面說過的，香港教會在人數上是少數派，但心態上是多數派的奇特現象，正是這樣的現象使部分自命前衛的基督徒產生莫名其妙的想法，認為基督徒若在文化與社會問題上堅持自己的教義與倫理原則，便等於搞「霸權主義」。³⁰

²⁹ 這些問題正是十多年前蔡仁厚所提出的，他認為基督教若要與傳統中國文化會通，就必須解決這幾個問題。林治平編：《會通與轉化》（台北：宇宙光出版社，1986），頁115～127。

³⁰ 提到基督徒若堅持信仰原則即等於搞「霸權主義」的人非常多。如心恩：〈對「少數派與多數主義心態」（一至三篇）的一點回應〉，《時代論壇》第495期（1997年2月23日）；陳家偉：〈誰擁有「多數主義心態」？〉，《時代論壇》1997年4月27日，頁9。

他們首先在理論上假設香港與西方一樣都是基督教世界，故基督教與社會的主流思想和行為同質，可以充分接合，然後再在實踐上摒拒所有與這個假設相衝突，就是突顯了與主流思想異質的基督教元素，無論異質元素是來自教義本身，抑或是那些堅持排他主義的保守派。他們全然順服社會上佔多數的世俗人文主義者、新儒家信徒、自由主義者……並向他們宣示自己的忠誠不貳（你不會在任何宗教對話的會議上，看到他們以基督教立場挑戰對方的主張）。自由主義者及新儒家可以明確表達立場，甚至以對方是否附和其立場，作為能否與他們合作的前提；唯獨基督徒得虛己，連「耶穌是獨一的救主」也不好提，以免破壞合作氣氛。這是我們實際是少數派，而在心態上作多數派的不平衡現象，造成的許多不平衡心理。

套用後殖民主義理論的解釋，這群自命前衛的人，正好是受了西方基督教或後基督教的激進社會文化思想的洗腦，以為自己活在殖民地宗主國的西方，並儼然以殖民地主子自居，卻不察自己是受殖民的對象，而他們倡議的種種主張，恰好來自把他們殖民化的主子。譬如說，他們宣稱香港教會不積極參政，乃是由於教會已被殖民化，故才擁抱社會建制，不予批判；卻看不到他們生吞活剝從西方移植過來的整套批判理論，包括反殖民地化的種種說法，才是被殖民化的鮮活表現。³¹ 他

³¹ 在香港提倡後殖民地理論的人，往往對香港歷史與社會的真相認識不多，他們大多只是生吞活剝一套西方的理論，而在這種輸入的過程裡被殖民化。不過，西方提倡後殖民主義理論的人，大多亦是只談理論不務現實的，故這不僅是香港華人獨有的情況。如博埃默(Elleke Boehmer)說：「後殖民的討論基本上把自己局限於訓練有素的理論評論上，雖說有一定的見地和啟迪，但往往是談一些大的方

們假設香港已處在基督教世界，然後以此為前提，努力將教會和社會過渡到他們心目中理想的後基督教世界。

在此我們也看到，前衛人士真正推崇的，是西方意義的後基督教社會，他們信仰的是後基督教而非基督教。³² 也許他們曾經在基督教世界獸過一陣子，但如今已過渡到後基督教的境界。對他們而言，基督教不過是為證立其反題 (antithesis) 而必要設定的正題 (thesis)。³³ 他們不是要宣揚基督教，而是要利用某些基督教的元素來發展他們的後基督教，³⁴ 基督教是他們批判而非繼承的對象。

面，作籠統的概述。正因為它是這樣一種籠統的鋪陳，其重點又僅僅是進行文本層面上的對抗，這就產生了某些後殖民批評忽視歷史背景和政治背景的傾向。而這看上去似乎更加矛盾，因為殖民文學和後殖民文學從來都是從歷史中尋求自身的界定參數的。」艾勒克·博埃默著，盛寧等譯：《殖民與後殖民文學》（瀋陽：遼寧大學出版社，1998），頁7。

³² 其中一個特徵是，他們的興趣在基督教的敘事 (narrative) 而非其教義內容，就是不帶規範的說故事 (storytelling)，藉以為他們思想和感情提供馳騁的空間。有一篇文章值得參考：Andres Tapla, "Reaching the First Post-Christian Generation," *Christianity Today* (Sept. 12, 1994): 18-23。

³³ 舉例言，某些前衛學者拿儒家經典或任何東方著述，模仿西方的做法，與聖經的若干觀點附會拼湊，做基督教的解讀；他們宣稱這樣的做法乃是為了破解基督教經典的獨佔性，卻忘記對絕大多數中國人而言，基督教的聖經從來不是公認具有權威地位的「聖經」。他們自己為這是平等對待儒家經典，然而這樣的附會，除了造成二十世紀初「人有我有式」的耶儒對話的效果外，根本不會獲得儒家學者的青睞。

³⁴ 他們視基督教為一個文化遺產，在其中汲取資源，以解決他們更為關注的社會與文化問題。參如 Philip P. Chia, "Intersubjectivity, Intertextuality and Interconnectivity: On Biblical Hermeneutics and Hegemony," 《建道學刊》第5期（1996年1月），頁9。

舉例言，陳慎慶在一篇探討如何以「基督徒品格」處理亞洲社會所面對的問題的文章裡，便將「基督徒品格」定義為「寬容的精神、確認世界被造的本質及其腐朽的傾向，以及更正教原則」。其中「更正教原則」的含義是：「若世界上出現人所建構的事物企圖自我絕對化，或以人取代上主的位置，基督徒都有責任揭露其相對的本質和腐朽性，包括基督教教義和教會本身。」³⁵ 這樣，「宗教改革」便只剩下「改革」本身，而「更正教」亦不過是崇尚「不斷革命論」的宗教。

前衛基督徒的社會行動，不能確立基督徒的獨特身份和使命，事實上他們也得不到教牧同工與信徒的基本（更別提廣泛）支持。香港絕大多數所謂前衛的基督徒社關組織，都是靠賴西方團體的金錢援助維生的，一旦西方中斷或減少財政接濟，它們便面臨生存危機。在香港這樣富庶的社會，竟然出現如此現象，不能不教人嘖嘖稱奇。這些機構的負責人恆常批評主流教會保守，扼殺另類組織的生存空間，使他們得不到本地支持；他們從來沒有反省過，無論是理念抑或行動，他們都與一般信徒嚴重脫節。³⁶ 這裡得強調，倘若金錢援助意味著對一個事工的支持，拒絕援助反映對此事工的漠視和嫌棄，則嫌棄這些所

³⁵ 陳慎慶：〈在多元文化的亞洲社會中發展基督徒品格：問題、目標與建議〉，打印稿，頁7～8。

³⁶ 〈機構跨世紀接棒人〉，《時代論壇》1999年1月10日，頁1。該文作者在末段這樣說：「香港教會的資源算得上是充裕，問題出在資源運用失衡，香港教會無視基督教民間社會研究機構的需要，任讓她們靠賴外國教會撥出資助，維持運作和事工經費，這可笑而荒謬的現象還要延續到何時？」這段說話雖然在邏輯上完全不通，卻還是可圈可點的。

謂前衛的基督徒組織的人，絕不僅限於某些教會建制裡的「當權派」，而是廣大的信徒群眾；這可以從它們所主辦的活動，數十人掛十數個不同名堂的牌子，但來來去去都是一小撮人參與可見。³⁷ 香港有二百多個福音機構，它們的主要經濟來源是信徒的直接奉獻，經由堂會轉撥金錢的比例不大，「當權派」的扼殺能力是很低的。

筆者相信，福音派教會若要尋索其社會和文化的使命，不能再順應前衛群體此種自毀性的「求同」模式，毫無選擇權的承接外來訂單，然後給與「我也一樣」(Me-too-ism) 的附議。教會必須另闢蹊徑，確立真正屬於基督教的社會和文化議題，並且按照全面而非割斷的聖經真理，作有限度、謹慎，卻具有鮮明信仰身分的少數派回應和參與。最重要的是，我們必須確認自己的少數派身分，既不一廂情願地自認為主流派或當權派，亦不為求獲得主流派運動認受而割價求售。我們要接納信仰與世界不同質，而皈依基督信仰，即意味向主流社會和文化棄權的事實，甘於寂寞，勇於活得有所不同。先安內而後攘外，視鞏固身分與承擔使命為所有行動不可分割的一體兩面；必須採取「以農村包圍城市」的策略，接受邊緣化的社會地位，而在心態上不自我邊緣化，並在邊緣挑戰中心的必須性和正統性。

³⁷ 筆者曾說過不止一次，這些自命「民主派」的前衛群體，在心態上是完全不民主的，他們從來沒有尊重過民意，從其輕蔑地批判教會的做法和聲音的行動，反映出他們視多數信徒為無知無識的愚夫愚婦，這些人是要被教育和改造的對象。因此，「民主派」其實是「民主派」。

重訂基督徒的社會和文化議題

長久以來，有關基督教與社會文化關係的討論，一直受尼布爾《基督與文化》一書設定的框架所宰制。這本書告訴我們，在過去近二千年的教會歷史裡，存在著五種基督教與文化的態度：基督反對文化、文化的基督、基督凌越文化、基督與文化辨證性互存，及基督改造文化。由於作者強調，他所說的文化是廣泛地包括了一切民族與文化的活動，而非局限於西方文化之內，³⁸ 故雖然他幾乎完全採用西方歷史資料以論述，我們也可以假設，作者視此五種態度為五種可能存在於世上的模式。事實上，所有引用尼布爾一書的華人學者，都不自覺地把他的分類模式視為最高的典範，他們僅是在現實擷取例子，為這個理論作套格說明。

直到最近，才有人指出這本書的進路其實充滿誤導成分。³⁹ 尼布爾的立論，是假設在某個特定的社群與時間之內，存在一個宰制性、代表性的文化，或更直截地說：「文化」(the culture)，而基督教並不屬於這個文化的全部或部分；因此，基督教必須考慮其與文化的關係，是接納之抑或反對之，是與之為友抑或與之相抗，這便是基督教的文化態度。再者，作者彷彿假設就是在所謂基督教的西方，基督教還是(或可以成為)純粹的宗教，擁有超文化的特質，從而可以自由地、人為地考慮

³⁸ H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper & Row, 1975), 30-31.

³⁹ 克拉普 (Rodeny Clapp) 對尼布爾一書的批判，雖然並不充分，卻仍是精彩的。本段參考了他的一些觀點。Rodeny Clapp, *A Peculiar People: The Church as Culture in a Post-Christian Society* (Downers Grove: IVP, 1996).

其與文化的關係。簡言之，文化不是宗教，宗教不是文化，我們且來討論一下宗教與文化的關係。

同情地說，尼布爾其實是活在二十世紀那個仍然受啟蒙運動思想籠罩的時代氛圍裡，並且順應這個時代的思路而擬定他的理論模型。啟蒙運動的哲學家激烈地批判宗教（特別是指向基督教）的存在價值和社會功能，他們無視宗教在社會上仍然廣泛受人擁護的事實，宣稱宗教在現代社會、現代文明已無立足的餘地，已被革除了球籍（天曉得為何他們掌握了全球文化入境處的官方印章）。此時期，一些在心底裡完全認同啟蒙運動所有主張（包括自然主義與實證主義）的神學家，乃積極主張按著啟蒙運動所樹立的真偽是非標準，全面重訂基督教的形式與內容，藉以向那些自封主導地球文化的權貴重新乞討入場門票。

尼布爾便是在這樣的場景裡，討論基督教與文化的關係。他把早期教會反對希臘羅馬文化的哲學思想與社會文化的言論，等同於反對整體的人類文化（所以便是「基督反對文化」）；把路德對人文主義與世俗政權的迎拒態度，視作基督教與主流文化的分合關係。我們的回應是：為何不把早期教會抗拒希羅文化的做法，看作基督徒自立一套少數派的基督教文化和社會，藉以抗衡主流的異教文化和社會？他們反對的是「異教文化」，而非「文化」本身。同樣地，我們沒有理由將十六世紀神聖羅馬帝國的主流文化代表，拱手讓給世俗君王和人文主義者（讀歐洲歷史的人都知道，當時期哪些人擁有最多的群眾基礎，在文化思想上最有影響力！）；故馬丁路德並非採納甚麼「基督與文化弔詭並存」的態度，而是站在當時佔主流的基督

教文化的立場上，批判性地迎拒新崛興的人文主義，接納其對古典的愛好，卻拒絕其內蘊的世俗情調。這是文化與文化之爭，而非基督與文化之爭。

問題的核心在於：為甚麼基督教只是宗教，而不同時是文化與社會？為甚麼我們討論的不是基督教文化與異教文化的關係，卻是基督(教)與文化的關係？為甚麼我們要將某些非基督教或反基督教的文化，視為人類文化的法定代表，然後可憐巴巴地討論基督教該如何與其拉關係？我們得理直氣壯地宣稱：基督教是文化，基督教是社會，基督教是政治。

我們甚至拒絕接受基督教文化是某個特定社群的文化（如最籠統的「西方文化」）一部分的說法。因為這樣的文化合集是虛擬的，在現實世界中並不存在。我們若是承認有某個代表性的中國文化、英國文化，再把基督教文化置放其中，便得同時將基督教文化與這個虛擬的文化合集建立主從的關係。一旦某個文化（如世俗人文主義、唐牟式的新儒家、實用主義式的馬克思主義……）宣稱它們竊居這個文化合集的主導權，盛氣凌人地要求基督教文化得在接受它們設定的各種苛刻條件後，才取得由它們頒發的合法居留身分，那基督教便真的自找麻煩、自取其辱了。

回顧基督教在華傳播的二百年歷史，我們一直跟那些宣稱作為中國文化壟斷性代表的主子糾纏不清，先是儒家，繼是移植到中國來的西方啟蒙思想，及亂七八糟的社會學說，最後是共產主義。不管它們是末朝皇孫抑或新興權貴，我們都得兢兢

業業地與之周旋，在它們霸權式的苛索中自戕自伐⁴⁰（我們總是以為自己在棄車保帥，卻不料到頭來是車帥同棄），阿諛順旨，委曲求全。這二百年的經驗告訴我們，基督教若能在中國生根建造，從來不是由於某位投降派基督徒寫了某本《基督教與中國文化》，在其中接納孔子與基督同尊，更不是在基督教自戕後取得了某位儒家權威認可；而是因著有更多基督徒我行我素，宣稱基督教是唯一的終極真理，而其本身亦是一個文化與社會，然後在中華大地上艱苦自營一個基督教文化和社會。所有基要主義的差會和宗派（包括來華傳教士人數最多的信心差會），所有本土教派（如小群教會、真耶穌教會），所有縱橫全國的本地奮興佈道家，乃至1949年後在幅員廣大的農村崛起的自發教會，都可印證以上的說法不誤。讓我們直截了當地說出來吧，不管我們如何自戕，放棄基督教的關鍵教義，總不會討得蔡仁厚等新儒家原教旨主義者的歡心的，即使我們將基督教改變得與新儒家水乳交融，他們的評語亦不過是由「中國人不接受」改成「中國人不需要」吧。⁴¹浪花淘盡英雄，我們且走著瞧，看誰真箇能千秋萬世。

⁴⁰ 先是在晚清，有儒家信徒要求基督教放棄排他主義的救贖論，在祭祖祀孔的問題上讓步，修正基督教的人觀和倫理觀；而在民國時期，較基督教還晚進中國的自由主義、科學主義和社會主義等，又要求基督教放棄所有迷信成分，包括上帝的創造與基督的復活；到了1949年後，民族主義與無神論的共產黨人，更要求基督教革除所有被指為帝國主義毒素的成分。它們分別都強調，基督教若不按照其指令而自戕，便喪失在中國立足的資格。

⁴¹ 曾慶豹在這一點說得很好：「基督教與華人人文世界是兩個不相容的『典範』，基督教與華人人文世界的基本觀點和前提不同，處理的問題和對象也不同，它們各自採納的語言都在各自的歷史脈絡和

這裡我們得鄭重指出，基督教文化可以說是人類文化的一部分，但卻毋須注明是甚麼個別文化的一部分，基督教文化就是基督教文化，基督教是文化，僅此便足夠。（以上的討論，毋須挾洋自重，借用任何後現代理論以為撐腰。）

在中國及香港，雖然基督徒僅是少數派、基督教是少數派的宗教，但我們堅稱基督教不單是宗教，同樣是文化與社會，它是部分中國人與香港人所持定，並在其中生活的文化。我們毋須宣稱它是中國文化或香港文化的一部分，因為我們根本不承認有一個所謂中國文化或香港文化的存在，而那個在人數與社會地位上屬於多數的所謂主流文化，無論是儒家抑或甚麼官方意識形態，都是我們要顛覆的對象，故亦毋須承認它們的領銜或主宰地位。

在確定基督教是文化、基督教是社會、基督教是政治以後，我們整個思維模式便可以全盤改換過來了。作為一個實證宗教而非神祕宗教，我們的責任在自建文化和社會，而非僅是與主流文化和社會相糾纏，無論是批判抑或擁抱主流文化。當討論基督徒或教會的政治責任時，我們毋須把中國共產黨或香港民主黨所擬定的政治課題，作為參政與不參政的最高標準。我們有自己的愛國定義，不順從政權或政黨的某個主張，不等

文化處境中展開。……這兩個典範無法轉譯成中立的語言，它們之間永遠有一種詮釋的衝突，華人人文世界既不會承認，也不會接受基督教對華人人文世界所做的比較或會通的成果。換言之，它們之間永遠是各說各話，頂多只是滿足個人的民族主義的情感而已，會通或比較既沒有必要，也不可能。」曾慶豹：〈歷史、相對與亞洲詮釋學——庫恩的典範論及其問題的開展〉，《建道學刊》第5期（1996年1月），頁47。

於不愛國；我們有自己的參政定義，不發動信徒參與遊行示威，亦不等於沒有盡政治責任。基督徒自有其社會責任與功能，我們不一定要認為民主、自由、人權、法制是不能批評、不能質疑、不能反對的圖騰；不一定要支持所有打著此等旗號的組織和運動；不一定非參與由「社會建制」或「建制的反建制」主導的運動不可，否則就是沒有盡上社會責任。⁴²說得極端一點，要是基督徒認定傳福音就是社會關懷，就是基督徒最大可能的社會責任，他們還是理直氣壯的；沒有人有權論斷，說他們若不參與某些前衛人士主張的社會行動，⁴³就等於沒盡社會責任，甚或被扣上反社會的帽子。（筆者在此不是要鼓吹價值相對主義或虛無主義，認為任何人都有權訂定基督教

⁴² 陳慎慶一方面主張，面對九七的轉變，香港教會必須肯定她的主體性，「保持教會的獨立性和自主性，確認教會的存在有其信仰意義和使命，而非為其他媒體或目的服務。」這段話再對沒有了。但另一方面，他卻同時主張這個主體性僅是針對中共與港共政權而言的，對於民間的社會與政治運動，基督教最好別維持其主體性與獨特使命了。在同一篇文章裡他便主張發展「市民社會的基督徒運動」：「教會與其他社會組織之間，必須有意識地建立一個非形式的溝通及聯繫網絡，抗衡國家的入侵，尋求一個免於國家控制的生存空間。」當然這兩個主張不一定是不能並存的。但作者必須進一步證明，從統一戰線的角度考慮，今天香港教會的頭號敵人為何是中國共產黨或任何社會建制，而非世俗人文主義。陳慎慶：〈香港政教關係的發展前景〉，頁145～146。

前衛分子的自相矛盾處，正在於一方面要求教會與基督徒不附從建制，保持說「不」的勇氣，但另一方面卻又不容許教會與基督徒有保持緘默的權利，要求他們必須參與主流的反建制運動，並且不准另起爐灶（否則就是對「建制的反建制」搞破壞）。參本文注27的引文。

⁴³ 我們甚至不能說這必然是社會的主流意見。事實上，香港大多數政治選舉裡，選擇不投票的人往往不是少數。當然，我們慣常用政治精英的角度來批評他們，說他們「政治冷感」是不對的。

社會責任的具體內容，而其中沒有好壞對錯的分野，一切端在於個人的喜惡；而是堅持所有討論與批判都只能是神學性的，而非出於權宜的現實考慮。）

我們是反文化、反社會、反政治嗎？對於這些質詢，我們的回應是：誰是文化、誰是社會、誰是政治？我們肯定不會全稱地反對文化，只是反對那些與基督教文化相抵觸的異教文化，因為我們也是文化，我們不會反對自己。我們堅決拒絕官方文化要求基督教衰減為純粹的宗教信仰，剝掉信仰本然蘊涵的意識形態和社會關係，而這二者正是使基督教同為文化與社會的要素，更是所有霸權式的官方文化感到如芒在背，務要除之後快的成分。⁴⁴

筆者並非主張基督徒與世隔絕，如重洗派或耶穌家庭般經營一個地理上的自留地 (ghetto)，拒絕執行所有公眾社會的責任；亦不認為基督徒得採取激烈的排他主義態度，在任何情況下都不與非基督教團體合作。我只是拒絕承認某個主流的社會、文化與政治的霸權和宰制，拒絕承認某些自稱是社會與文化代表的合法性，更拒絕從它們手裡為基督教的存在乞討一個合法性回來。我們不是要從某個社會與文化場景中退出，而是得在任何時間裡，都認清自己有異於他人的特殊身分與使命，

⁴⁴ 筆者曾多次指出，有神論與無神論並非基督教與中共的主要分歧所在，「中共所關心的，是宗教除了作為有神論的信仰外，亦同時是一個意識形態及社會組織。」中共對於後二者，是必要加以控制，務除其相對官方文化的異質元素的。參如梁家麟：〈中共宗教政策的歷史回顧〉，收梁家麟、邢福增：《困乏多情：中港教會評論集（一）》（香港：建道神學院，1997），頁14及後。

並且這個特殊的身分和使命，是有異於主流文化和社會的，使教會能夠以教會的形態存在於世界，又吸引人加入她的行列。

少數派心態與少數派行動

筆者持定前千禧年的末世觀，相信這充分反映少數派的末世信仰心態，這個心態曾深遠地影響十九世紀信徒對宣教和社會運動的看法，並形塑保守派的華人教會。穆勒爾 (George Muller)、皮埃遜 (A.T. Pierson)、宣信 (A.B. Simpson)、慕迪 (D. L. Moody) 及哥頓 (A.J. Gordon) 等前千禧年者，都強調信徒得盡快將福音傳遍地極，然後末期才到。他們關懷的是世界的福音化 (Evangelization)，而非基督化 (Christianization)。少數派心態使他們迫切鞏固自身獨特的身分，又產生強烈的使命感，將有異於人間智慧和能力的福音信息帶給主流社會，破除主流文化的壟斷性和正統性；而不是旨在改造社會或改造自己，使兩者至終合而為一。保守派的傳統無疑有許多待修正的地方，但這仍是最值得我們珍視和堅持的屬靈傳統。

少數派心態使我們對基督教與主流社會的關係有一個較現實的觀點。我們不會故步自封，躲藏在社會一隅，拒絕與任何學說或運動對話，從而失去總要得些人的機會。但我們卻深切知道基督信仰的異質性，不管如何努力對話、溝通、調適，基督教與主流社會在許多根本的觀念和做法上，總是水火不容、格格不入的；而這些不同是無法修繕或取締的，因為它們是基督教的必要組成部分，是使基督教成為基督教的界定性徵（相同的都是次要的，不同的才是不可或缺的）。基督教不可能與任何人間學說和運動結成長久的神聖同盟。並且，我們不會被

偽裝為多元主義的相對主義主張所蒙蔽，一方面不戰而潰地放棄傳福音(自己改變對方)的使命，另一方面又自毀長城地放棄護教的設防(對方改變自己)，畢竟信仰與信仰間的對立，文化與文化間的抗爭，是無法避免的。我們可以改善過於挑戰性的表達形式，但要警覺自己正處於戰爭狀態，絕不能稍有鬆懈。我們謹記耶穌基督的說話：「只因你們不屬世界，乃是我從世界中揀選了你們，所以世界就恨你們。」(約十五 19)

少數派心態使我們有警覺心，對信仰的各項要求恭謹持守，「恐懼戰兢，作成得救的工夫」。我們自知處於少數派的位置，而主流社會和文化(包括西方資本主義自由社會在內)是對基督教不友善的，故得格外小心提防，不要掉進惡者所布置的網羅，誤認某個今世風俗與基督信仰殊途同歸，隨從前者而毀棄信仰的原則。少數派心態導引出信徒必須具備的防衛心態(defensive mentality)。再者，我們知道天啟信仰是與人間理性和智慧不相符的，更不是人在犯罪墮落後順應本性便能認可的，總得攻克己身，叫身服我，勉強自己宣認主權，奉行主道，而不會按著人情常理推求出信仰的表達內容和形式，以人意代神意，逕說上帝在這裡在那裡。我們得特別提防自然主義與人本主義的思想，及依據此等思想而建構的心理學、教育學、社會學與政治學等理論，這些都最容易偽裝成基督教的形式，堂而皇之地進入教會或神學院。

我們歡迎世界真正的世俗化，既不期望基督教當家作主，也不接納任何宗教與偽宗教擁有國教的主宰地位。政府與社會毋須制訂任何優待基督教的政策，教會也不期望任何特權好處。世俗化社會實行徹底的政教分離，政治不干預宗教，宗教

亦不涉入政治。世界既不可能成為基督教世界，而基督教亦不可能發展出針對今世政治議題的一套基督教政治方案。教會有自身的政治議題，而福音使命本身亦蘊含政治性的影響力，但耶穌基督拒絕成為政治彌賽亞，祂的國也不在人間。因此，教會的政治議題不在於爭論該在哪個年份全面直選，教會的政治使命更不是要創建一個公義和平的美麗新世界（個別基督徒倒可有這樣的抱負），而是尋求上帝的治權成就在每個人的生命裡，從而建立一個聖潔的國度、上帝子民的群體。無論如何，我們拒絕的不是世界的世俗化，而是世俗主義的流播橫行；我們更得提防教會被世俗主義思想佔據，難以識別其別異性（這是「聖潔」的真正意義）。

少數派心態使信徒間建立一個緊密的群體與伙伴 (*camaraderie*) 關係。我們自知活在世上就等於羊進入狼群，殺機四伏，難以倖存，故不能單打獨鬥，自闖江湖，必須與其他信徒連成一線，互相守望，彼此勸戒，同奔天路；信徒間有不能逃避推卸的責任，我們必須成為看顧弟兄的人。英雄主義與浪漫主義在基督教會史裡，是完全沒有施為空間的。這正是福音使命並非授予個人而是授予教會、聖經從未容許我們離開教會（群體）而自為基督徒（不管是「文化基督徒」「政治基督徒」，抑或其他）的原因。基督信仰使個別信徒走在一起，結成「我群」，從而區分出非基督徒的「他群」。教會（群體）對個人是具有思想和行為的約制力的，縱然這個約制力必須受到聖經的最終裁斷。再者，正因為有群體存在，我們才談得上建立基督教文化和基督教社會；任何個人主義的信仰，哪怕再高談闊論甚麼「文化基督教」，都不能在現實裡構築「基督教文化」。

少數派心態使我們不致在世上廣啟戰線，專注於維繫身分與實踐主要使命。我們並不狂妄自大，認為香港六百萬人存在的所有問題，都可以由不到三十萬的更正教徒承包過來，得關懷參與每一個環節的活動和運動，無處不在。我們不以為基督教擁有一切現世問題的答案，並為了維持這個通天曉的假象，而把非基督教的答案順手拈來，甚至連為這些答案洗禮的步驟也省掉。我們必須將所能提供的答案，局限在上帝已啟示的範圍內，離開聖經設定的議題，我們便被打落凡間，與世人同樣困頓無告，承擔宇宙人生奧祕(無名、無常)的痛苦。我們的使命亦同為上帝的啟示所限定。雖然從個人的角度看，我們既然擁有其他社會身分，就無法亦不應推卸各樣的社會責任，這些責任本身亦有若干信仰含義，但是我們仍得小心，不將它們無限神聖化，以致和基督所頒授的福音使命相混淆。而從教會的角度看，我們更只有一個簡單而直接的福音使命，就是使非基督徒成為基督徒，所有其他功能和活動都是由這個福音使命派生出來的，這些活動要非「銷售計劃」，便是「售後服務」，捨此無他。

少數派心態使我們更仰望上帝的直接帶領和供應。耶穌基督使我們從世界裡區分出來，成為寄居者的群體；我們別無預設好的社會和文化軌跡可以遵從，除了步武耶穌在世時的腳蹤外，聖經的教導和聖靈的內貫引領，便成了我們在每個階段去留行止的判准。而更重要的是，耶穌基督關於末世的預告、新天新地的應許，恆常成為我們渴慕的對象，我們藉此將眼前一切美善或悲苦相對化，隨時調校自己的物理與心理的所在位置。我們都是末世聖徒，所有活動和運動亦具備主臨運動(Adventist movement)的性質，即片段性、暫時性和預表性。並

且，由於世界從來就不是自主自足的，我們自己亦不是自主自足的，我們再無人間憑藉可依恃，只能建立一個倚靠上帝的心態和生活形態，唯主是賴，唯主是望。

貳

「九七應變」——香港教會的社會及神學討論
(1982-1997)

「九七應變」——香港教會的社會及神學討論 (1982-1997)

本文旨在簡括回顧在1982年中英兩國就香港前途問題進行談判以後，直到1997年香港回歸中國為止，香港基督教會內的社會與神學爭議。這十五年間，香港從英國殖民地逐漸過渡成為中國特別行政區，轉變不可謂不激烈。與六百萬香港人一樣，基督徒面對極其艱困的外在環境，被迫因應時勢，作出各種理性判斷、意志抉擇與情緒調節。不少人被迫選擇離開生活多年的家園，為免他日投奔怒海，趕緊在今天移居外地，他們經歷生命中一個嚴重的斷層。自願或被迫留在香港的，也因政治變動，而經驗多番困擾、恐懼、失望與挫折。港人對中國政府的或迎或拒、香港未來發展何去何從、教會在社會轉變時期所應扮演的公眾角色……以上種種爭論，為人數原來不多的信徒群體，注入衝突與分化的元素。香港教會在這個時期充斥著各種聲音，有些是理性的說辯，有些則是無意義的呢喃。

教會對回歸的態度

一切都從九七回歸問題開始。

(一) 民族認同與贊成回歸

香港是一個移民城市，原居民極少，絕大多數人都是在殖民地建立以後才遷居此地的。他們離鄉別井，到一個由英國人

統治的地方居住，是為了追求較穩定的政治環境及較佳的生活。香港人大都是自願選擇成為殖民地居民，而非被迫接受一個入侵的外來政權的管治；八十年代以前，不少人還得經過一個法律程序，才能申請歸化成為英國(或英國屬土)公民。所以自開埠起，到八十年代為止，香港人都沒有強烈的反殖民地意識。

與台灣或新加坡不同，香港是一個人口開放的城市。1945年抗戰勝利時，港九居民才六十多萬，1950年卻激增至二百一十萬。五十年代以後，繼續有大量人口遷來，平均每十年便增加外來人口一百萬。因此，「香港人」並非一個清晰的觀念，既包括在香港出生的人，亦有來港從數年至數十年不等的移民，後者的人數尚多於前者；故儘管前者在香港的建制社會扮演主宰地位，我們還是不能簡單地以他們為香港人的代表。不同成長背景香港人，他們彼此間的「文化認同」，遠高於「政治認同」。¹ 香港人與中國大陸的關係密切，不少人尚有第一代的直系親屬居住在國內，並且往來甚密；所以他們縱然對共產黨政權有不同程度的抗拒，感情上卻仍強烈的依附中國。香港人鮮有「港獨」意識。九七回歸前，不少人為懼怕新政權，寧可選擇離去，卻幾乎沒有人公開主張香港獨立。²

¹ 香港人有強烈的「文化認同」，特別是對如電影、電視、音樂、漫畫、書報雜誌等流行文化，乃至語言談吐、行為舉止與生活形式。外來移民面對這個單一而強勢的主流文化，大都自願或被迫選擇盡快融入，消除文化隔閡，故很難形成或維持不同方言的次文化群。七十年代以後，上海話、福建話、潮州話的方言社群大都式微，連普通話(國語、華語)亦不普及。此外，許多香港人在移居外國後，仍舊依戀香港文化，致力在所居地建立次文化的社群。

² 劉紹麟：〈愛國主義號召與港人回應〉，《中國神學研究院期

香港人（特別是年輕一代）的民族意識並不強烈。但在七十年代，本土意識卻伴隨著民族意識而萌生。無論是釣魚台事件、爭取中文成為合法語言，乃至風起雲湧的學生運動和社會運動，都夾雜相當程度的民族主義，藉以抗衡港英政府的殖民地統治。所以，本土意識與國家認同並非兩個相互對立的元素。八十年代初年「九七問題」初現時，學運與社運的新生代領袖間，幾乎沒有出現反對香港主權回歸的聲音；社會的主調是：先認同，後認識。³

在正義凜然的民族主義話語宰制下，香港教會也沒有出現過公開反對回歸的言論，不贊同的只能保持緘默。恐懼歸恐懼，支持回歸總是民族大義所在；基督徒個人可以選擇離開，但教會整體還是得贊同返回中國的懷抱。筆者曾指出：

在九七問題剛被教會關注和討論時，大致上七十年代學運與社運的兩個指導性思想：民族感情與社會關懷，仍起著指導性的作用，成為考慮問題和校正路向的兩個標準。首先，在民族感情方面，至少在公開言論的層次，所有基督徒都承認香港的主權原屬中國，殖民地並非公義合理的制度。因此，回歸祖國也是理所當然的。他們也確認自己的中國人身分，相信上帝既創造他們為中國人，承擔中國的苦難便屬推卸不掉的責任。為此，他們對於過去香港人失去文化的根源與歷史的遠象，也缺乏國家觀念與民族自尊

刊》第23期（1997年7月），頁33～50。筆者不同意作者的是，他其實並沒有真的列出一些反對回歸的人，那些所謂反對者不過是公開表達對回歸中國的憂慮而已。

³ 這兩詞取自李怡：《從認同到重新認識中國》（香港：七十年代雜誌社，1982）。

而深覺慚愧；並且願意立志把握歷史契機，正面尋求香港人與基督信仰此二者可資貢獻中國的地方。⁴

1982年，英國首相戴卓爾夫人訪華，中英兩國開始就香港前途問題進行談判磋商。英國最初意欲維持現狀，爭取中國政府同意延展其對香港的統治期；其後退一步企圖以主權換取治權，英國承認中國在香港的宗主國地位，中國則容讓英國繼續管治。不過，這些爭取都告失敗。中國政府堅持在1997年收回對香港的管治權，並提出「收回治權，港人治港，制度不變，保持繁榮」四個基本立場。⁵至此，英國政府和香港人都得正視香港不久將回歸中國的現實。

基督徒對時代的回應是非常快速的。面對政治地位的轉變，突破機構在1982年首先提出「尋根、植根、扎根」的口號，鼓勵年輕人重新確定自己中華兒女的身分，培養對中國河山的感情，認同近百年的苦難，關懷中國的現況，積極探索可有的貢獻。循道衛理聯合教會的宣教同工在1982年亦發表公開聲明，肯定「香港在地理上是中國領土不可分割的一部分，其居民絕大部分是中國人。因此，中國對香港擁有主權。」⁶ 1984

⁴ 梁家麟：《憤怒的一代》（香港：基道書樓，1993），頁119～120。有關言論，可參香港基督教協進會公共政策委員會編：《香港教會與香港前途》（香港：基督教協進會新聞部，1982）及郭佩蘭編：《一九九七與香港神學》（香港：崇基學院神學組，1983）各篇。

⁵ 有關香港在回歸前所發生的種種政治事件，如無注明，皆參考自袁求實編著：《香港回歸大事記（1979-1997）》（香港：三聯書店，1997）；袁求實編：《香港過渡時期重要文件匯編》（香港：三聯書店，1997）。

⁶ 〈循道衛理聯合教會宣教同工對「香港前途及香港教會前景」

年，香港一群教會領袖所發表的《信念書》(下詳)裡，重申香港教會對中國的認同和承擔。或許基督教的道德意識較為強烈，故當多數香港人心底裡仍盼望維持英國管治的時候，教會公開發表的言論，已一面倒地支持回歸中國。

當然，民族認同不能簡易地消除心底裡對回歸的恐懼。基督徒與多數香港人一樣，既在理性上肯定回歸的正義性，在感情上卻對前途感到焦慮。教會該如何平衡信徒理性與感情兩方面的張力，重整聖經的信息，提出勇氣與盼望的遠景？能較有系統地探索這個問題的，是楊牧谷的《復和神學與教會更新》。作者鼓勵香港基督徒跟過去和現實的中國復和，別讓負面的歷史經驗扼殺他們面對前路所需要的信心和勇氣；又跟上帝復和，認定上帝為歷史的主，拒絕認為留在香港是給人遺棄的結果。⁷平情而論，此書僅是半成品，在提出「復和」路向之餘，沒有甚麼具體實踐的建議，作者在日後亦沒有循此進路繼續發展他的神學觀點。不過，這仍不失為饒富意義的宣信。

(二) 社會與政治參與

「九七問題」的出現，為香港教會的社會參與帶來重要的突破。上一輩的居民有強烈的難民心態，視香港為寄居地，對參與政治和公共事務的興趣不大。年輕一代（特別是五十年代以後本地出生的）的本土認同感較強，但身處殖民地架構內，施

的看法)，收吳思源編：《邁向明天——循道衛理教會對宣教使命的反省》(香港：循道衛理聯合教會文字事工委員會，1984)，頁255。

⁷ 楊牧谷：《復和神學與教會更新》(香港：種子出版社，1987)。

為的空間不大，當家作主的可能性幾不存在。教會因應難民社會與難民心態，締造一套難民神學，對政治事務抱持敬而遠之的態度，論政成為教會圈子的禁忌。

七十年代以後，社會運動的風潮首先波及大專校園裡的基督徒，年輕一代較為關注社會事務，他們採納西方福音派的社會關懷理論，作為支持行動的論據。「九七問題」出現後，由於關涉全港近六百萬人的福祉命運，教會很難置身事外；此時期對社會現狀與政治未來的種種爭議，使香港人變得愈來愈政治化，教牧同工和信徒群體受政治洪流所衝擊，不能不參與思考和討論。「九七問題」使基督教的社會參與變得理所當然，雖仍有人主張教會不應捲入世俗事務裡，但這些微弱的反對聲音無法獲得廣泛認同。此時期教會普遍面對的問題不再是應否參與，而是如何參與。⁸

一般接受傳統神學訓練的教牧同工，對社會和政治參與的知識有限，難以自行分析形勢與判定行動，必須倚重在這方面較有經驗的平信徒專業人士，及少數一向具社會意識，亦活躍於公眾社會的牧者。因此，八十年代教會的社會參與有較顯著的平信徒主導性質，並造就了十多個活躍於社會事務的牧者，如余達心、蔡元雲、盧龍光、朱耀明、陸輝……等，他們幾乎每個社會事件都參與，在傳媒面前與公開集會裡扮演教會代言者的角色，儼然成了香港教會的新領袖群。七十年代或以前，香港教會的代言人主要是一群「培靈型」領袖，如吳明節、滕近輝、鮑會園等，他們廣被邀請主領大型培靈奮興聚會的講員；

⁸ 參本書〈少數派與少數主義心態〉，頁17～54。

八十年代以後，教會的代言人卻主要是一群「社會型」領袖，他們活躍於研討會與公開講座。

由於教會缺乏回應社會的現成機制，基督徒乃以自由結社的形式，關懷和參與各種社會事務。⁹ 這些組織和行動有些是得到建制教會支持的，譬如在1985年，中英雙方在北京簽署香港前途的《聯合聲明》，開始草擬《基本法》，一群與基督教協進會有關的人士為爭取較廣泛的教內代表性，組織「基督教關注基本法委員會」，發動信徒關心《基本法》的草擬。他們於8月31日在大專會堂舉辦聚會，參加者超過一千五百人。在八、九十年代，這種因應某個政治或社會事件而產生的臨時組合相當普遍，如「基督教關注人權法案聯委會」「基督徒關注改制檢討聯委會」及「全港基督徒聲援中國愛國民主運動聯合會」等。不過，這些五花八門的組織（「基督徒關注XX委員會」）的核心成員，來來去去都是十多人。掛出的牌子不同，成員還是差不多。

此外，也有幾個不是為針對個別議題，屬一般論政的基督徒團體，最具代表性的當推基督徒香港守望社與香港基督徒學會。守望社於1985年成立，由一群專業基督徒組成，以在教會

⁹ 黃碧雲指出：「由於欠缺傳統的架構回應政治化的香港，加上建制教會的淡出，加強了一群關注香港社會、教會前途的基督徒的危機感，紛紛『埋堆』，各自組成小型的基督徒群體。」她說教會沒有現成的架構回應政治事件是對的，但說由於建制教會淡出，才有小型群體興起，則是時序錯誤的說法。她把小型群體興起的年份定在1985年以後，此時建制教會根本未曾積極投入過政治事務，何來淡出？黃碧雲：〈八十年代教會聯合關社行動的回顧與前瞻〉，《思》第1期（1989年4、5月），頁16。

和社會推動長線的民主教育為己任，這是一個純粹的議政團體，發表近百篇政治評論。¹⁰ 由於支持者不繼，組織於1991年解散。香港基督徒學會於1988年成立，由剛從協進會交卸總幹事一職的郭乃弘出任總幹事。學會旨在凝聚基督徒力量，就香港前途及其他問題發表意見。當時郭乃弘指出：香港現正處於轉接時期，客觀形勢提供許多參與空間和塑造前景的機會，基督徒必須爭取發言，藉以影響社會。¹¹ 在芸芸前衛基督徒團體裡，學會是最具規模與分量的一個，在九十年代對社會和教會產生相當影響。

必須指出，基督徒在社會建制內的參與為數更多。先別談各級政府官員與官方委員會中的基督徒，在八、九十年代，立法局裡無論是直選議員抑或委任議員，都有不少基督徒，如劉千石、涂謹申、馮智活、鄭務智、何敏嘉、狄志遠、馮檢基等，比例高於基督徒的人口比率。有說這顯示「更多的基督徒都願意在這段過渡期的重要時刻，投身社會，為香港服務」。¹² 然而，我們卻很難評估基督信仰在他們參政行動裡發揮的作用。

¹⁰ 他們收錄部分評論文章，出版《過渡期的香港：政治、經濟、社會》（香港：守望社，1988）。

¹¹ 老冠祥：〈為香港求平安——香港基督徒學會成立始末〉，《時代論壇》1988年10月9日，頁1；郭乃弘：〈迎向九七——學會倡議另類策略〉，《思》第17期（1992年1、2月），頁18～19。

¹² 〈為九一年劃上逗號，從回顧中探索未來方向〉，《時代論壇》1991年12月29日，頁1。

(三) 高度希望與深度絕望

八十年代初期，基督徒參與政治和社會事務的情緒高漲，教會也有較強的團結合一意識。此時期，各種外在挑戰和客觀需要是清晰可見的，基督徒必須予以回應，這是他們首先達致的共識，他們也為此而走在一起。直到日後碰到應如何回應的問題，就是診斷社會和教會問題，和制訂有關策略行動時，分歧才告出現。

與一般市民一樣，香港基督徒向來都有被動的心態，認為自己無力過問政治事務。「九七問題」出現，形勢丕變，許多人認為可以利用歷史契機，建設民主政制，扭轉市民長期作為「客體」而非「主體」的地位。港英政府為增加在談判桌上的籌碼，大力鼓勵港人表達意見。¹³而中國政府應許「港人治港」，似乎亦意味港人從此有權參與決定自己的命運。因此，不少人興致勃勃地參與討論政制發展與社會事務，一廂情願地期望中英兩國將會按民意辦事。但不久，他們發現事情的發展並非如其所願望，他們所提的意見並未得到充分採納，因希望過高，造成的落差便非常激烈，有人因此陷在深度絕望裡，重新確認參政是沒有用的，中國政府根本不會尊重港人的意見。

1986年爭取停建大亞灣核電廠是其中一個例子。中國政府最終決定興建核電廠，以解決華南地區的電力供應問題，香港輿情廣泛認定這是不顧六百萬港人死活的行動，陰謀理論滿天飛；筆者認識好些基督徒，毅然決定移居他國，逃避核災。此

¹³ 有關港英政府如何決定發動民意，增加談判籌碼，參鍾士元：《香港回歸歷程——鍾士元回憶錄》（香港：中文大學出版社，2001），頁58。

外，面對中英兩國就香港過渡問題的連場爭拗，教會亦出現懷疑與消極的情緒。港英政府原擬在1988年推行立法局的直接選舉，並發動民意輿論支持，基督徒群體配合推動支持八八直選的運動，民主呼聲高唱入雲；¹⁴ 但不久在中方的政治壓力下，港英政府收回有關直選的建議，維持立法局議員的委任制度，使許多人有被玩弄和操縱的感覺。¹⁵

《基本法》的草擬是八十年代後期香港最主要的政治議題。1988年，基本法起草委員會公布《基本法（草案）徵求意見稿》，公開徵求港人意見。前述的「基督徒關注基本法委員會」解體，有信徒另組「基督教回應基本法聯委會」，他們在7月編寫一份〈教會同工對《基本法（草案）徵求意見稿》立場書〉，獲得三百多名教牧同工聯署支持，於9月遞交基本法諮詢委員會。他們又呼籲信徒以一人一信的方式，表達對《基本法》的意見。¹⁶

基督徒對《基本法》的內容引起最多爭辯的，是九七年後特別行政區首長的選舉模式。教會裡中產階層專業人士遠較工商界業者為多，他們傾向支持以一人一票形式選舉特首。¹⁷ 此

¹⁴ 有關行動，參徐珍妮：《回應九七——基督徒群體的見證》（香港：香港基督徒學會，1992），頁34～37。

¹⁵ 余達心主講：〈再思基督徒對九七及基本法的期望〉，《時代論壇》1988年6月5日，頁1。

¹⁶ 〈教會同工對基本法（草案）徵求意見稿的立場書〉，《時代論壇》1988年8月7日，頁1～2；老冠祥：〈呼籲教徒一人一信交諮詢委會，關懷與見證聚會〉，《時代論壇》1988年9月18日，頁1。

¹⁷ 〈支持一人一票直接選舉〉，《時代論壇》1988年9月25日，頁1。

外，港英奉行的普通法與中國沿用的大陸法不同，中國堅持《基本法》的最終解釋權不在香港的司法機關，而在國內的立法機關，即人民代表大會常務委員會。這使不少對中國司法制度缺乏信心的人不安，擔心中國政府將來會利用法律解釋權破壞港人的自治。至於宗教自由的條款，信徒除因對未來的政府不表信心，有各種咬文嚼字的疑慮外，倒沒有引起太多爭議。¹⁸事實上，宗教問題不是中國政府在過渡時期的主要關懷，不會在這方面招惹任何論爭，起草委員會接受香港宗教界提出的幾乎所有要求。

經過兩番公開徵求意見及多次修改，1990年4月4日，中華人民共和國第七屆全國人民代表大會第三次會議正式通過香港特別行政區《基本法》。

移民潮的衝擊

(一) 移民熱潮

1982年初，中英就香港前途問題進行交涉伊始，港人便籠罩在一片惶惑恐懼氣氛下。1983年9月黑色星期六，港元急挫，市民搶購糧食，爭兌美元，社會嚴重動蕩。1986年爭取停建大亞灣核電廠事件，許多人在作出強烈訴求後產生嚴重的挫折感。中英爭拗不絕，增加他們對前景不明朗的焦慮。而1989年的「六四事件」，更嚴重傷害港人的民族感情和對前景的信心。於是乎，「走為上著」成了不少人的心態，移民風潮席捲香

¹⁸ 黃傑豐：〈從基本法草稿看宗教自主與自由〉，《時代論壇》1988年6月26日，頁4。

港。自1990至1994年，每年平均逾六萬人移民；估計自1984年迄2001年底，已有五十多萬人離港他遷，這是繼1967年暴動後另一次移民高潮。

當時，最有資格遷居外地的是中產以上人士，基督徒較多屬於這個階層，受移民潮的波動較大；事實上，他們除有政治、經濟等因素的恐懼外，更有對宗教前景的顧慮，故較一般市民更乏信心。據1990年的《全港華人教會概況普查》顯示，七成多的教會有會友考慮移民；移民人士佔信徒人口2.1%，較香港移民佔人口1%為高。¹⁹ 筆者估計，從1982年至1997年十五年間，約有十萬信徒離港他去，佔全港移民人數的五分之一；用單年來對照，佔1980年時全港信徒人數（215 000人）的二分之一，佔1994年時（381 200人）的四分之一。不過由於他們不是一下子悉數離去，教會又不斷有新會友補充，故堂會實際流失人數約在一成左右，中產與專業人士較多的教會，流失率則高達兩成以上。²⁰

¹⁹ 香港福音二千編：《九十年代的挑戰——全港華人教會概況普查報告及回應》（香港：香港世界宣明會，1991），頁35～38。

²⁰ 教會更新運動分別在1989年與1994年做了兩次調查，發現1989年全港各教會的名冊會友為270 100人，居港的為180 600人；1994年的名冊會友為381 200人，居港的為257 100人。換言之，兩次的差額分別為九萬與十三萬人。不過，筆者懷疑其中有部分所謂不居港的會友其實是流失了的信徒，故實際數字亦沒有這樣高。香港教會更新運動編：《香港教會未來趨勢》（香港：香港世界宣明會，1996），頁74。

郭乃弘的估計則是，到九十年代中期，基督徒移民將有約二萬餘人，佔教會總人數的十分之一。郭乃弘：〈九十年代香港教會處境之探索〉，《思》第4期（1989年11、12月），頁16。基督徒移民的意向，可參李信堅等：〈本港教友未來動向問卷調查報告及分析〉，《思》第10期（1990年11、12月），頁4～6。

教會大量成員移民他去，他們主要移居美國、加拿大等幾個西方國家的大城市，促成這些地區說粵語的教會蓬勃發展。今天北美洲華人教會的總數，已多於香港或台灣任何單一地區。

(二) 對教會的負面影響

能夠移民與實際已移民的，仍佔教會的少數，多數信徒還是選擇(或被迫)留在香港。不過，由於移民他去的信徒擁有較高學歷，不少在教會裡原任長執、主日學及團契導師，此外他們亦是經濟的支柱，故他們離去所造成的衝擊，較實際人數的比率為高。整體而言，人才流失較錢財流失對教會的影響較大，因為移民信徒大多為受固定薪金的專業人士，他們無法把職位與薪資帶走，只要仍有相同比率的信徒補上該等職位，教會的奉獻收入便不會下降。從八十年代初到九十年代中期，香港教會可說處於豐年期，無論是堂會抑或機構事工，都有非常可觀的發展，單是物業購置的數額已非常驚人(好些個別機構都耗用了超過數千萬港元)，可見移民潮為教會造成的財務壓力不大。人才流失才是較為嚴峻的問題。一些教會由於未能即時覓得適當人選以為替補，事工質素受相當影響。事奉人員或中途辭職，或更迭頻仍，對工作的延續性和軍心士氣，都有一定程度的打擊。

中國神學研究院校友會在1990年所作的一個調查說，過往幾年的十萬本港移民者裡，基督徒佔總數三成，此數字可能略有誇大。何永康：〈余達心談教會的時代信念〉，《時代論壇》1990年4月29日，頁1；林頌基：〈致「回流牧師」的一封信〉，《時代論壇》1990年8月19日，頁7。

牧者的移民比率較信徒更大。隨著信徒大量移居美國、加拿大、澳洲、紐西蘭等地，這些地區華人教會數目大增，對華人教牧同工的需求亦相應遞增。華人教牧人員乃當地無法自行供應的專業人士，申請工作簽證和移民一般不難，故教牧同工是最容易移民的行業之一。此外，不少教牧人員以申請到北美唸書為名義，尋覓移居當地的機會；²¹ 也有為部署移民而放棄原職，在香港或海外攻讀神學者。筆者估計，從八十年代以迄1997年，最少有二千名在職教牧人員（不算機構同工，不包括家眷）移民他國。此外，不少福音機構或將總部遷離香港，或在海外成立支部，分散投資與風險，部分亦藉以協助同工移民。

牧者流失較信徒離去，為教會帶來更大困擾。首先，教會同工的流失情況嚴重，領導層轉換頻仍，個別宗派甚至有超過一半資深牧者移民，這對教會的士氣、信徒的信心和實際事工運作，都造成嚴重影響。²² 其次，資深牧者離去，教會得扶植年輕同工接班，設若接班人在知識與經驗均未符合條件，造成青黃不接局面，便為肢體關係與事工質素加增負面元素。年輕同工缺乏資深牧者帶領，被迫在錯誤中學習，很易傷痕纍纍，

²¹ 青草：〈給一位決定移民的神學生朋友的信〉，《時代論壇》1990年10月21日，頁7。筆者在八十年代末期到加拿大攻讀神學，就讀學校裡上一屆十多名香港學生，只有一人在學成後回港，而筆者的一屆，亦是在十多人中僅筆者一人返港。學校原本設有助學金供來自包括香港在內的第三世界國家學生申請，俾使他們學成後回國服務，後來校方告訴筆者，由於絕大多數香港學生都不回港，故決定削減給予他們的助學金。

²² 〈沒有牧人怎麼辦？〉，《時代論壇》1992年4月26日，頁1。

造成轉換工場頻繁的現象；長執信徒對牧者的委身程度和能力失去信心，處處設防監察，雙方的誤會與衝突甚多。第三，有相當數量的牧者是以請假讀書為名到外國探路的，甚或事先申請教會的讀書補助，而在覓得移民機會後便立即辭職，完全不顧原教會領導位置懸空多年的困苦，與遽然離職為信徒帶來的傷害；這種不負責任的事件多不勝數，²³為後繼的牧養工作撒下大量稗子。第四，牧者作為教會的領袖、羊群的牧人，在面對政治與社會危機時首先逃逸，嚴重威脅教會的教導權威。「牧師也移民」不僅是一個廣為關注的社會議題，更成了屬靈與道德的問題。²⁴

牧者權威形象備受破壞，造成牧養工作的嚴重危機；在九十年代，牧者如何在教會裡重新定位，是迫切有待解決的課題。²⁵

²³ 更不用提有宗派牧者公然利用教會經濟，有計劃地將他們自己差到澳洲與加拿大傳福音，所有薪金費用由香港宗派支付；又或是有牧者提出「自費宣教移民」計劃，鼓勵牧者利用加拿大移民政策的漏洞，代報為傳教身分，實際純為移民……等荒誕現象。李澤恩：〈路德會牧師遷冊〉，《時代論壇》1989年7月9日，頁6；繆熾宏：〈教牧移民公開化〉，《時代論壇》1989年4月23日，頁4；萬崇仁：〈「自費宣教移民」——可悲、可恥！！〉，《時代論壇》1990年3月18日，頁6。

²⁴ 魁：〈一同經歷偉大的時代〉，《時代論壇》1988年8月7日，頁3；黃文祐：〈移民、疑民、爾民〉，《時代論壇》1994年2月20日，頁6；葉敬德：〈牧師也移民？有何不可呢？〉，《時代論壇》1994年4月10日，頁6。

²⁵ 〈九十年代牧養的危機〉，《時代論壇》1991年12月8日，頁1～2；〈時代轉折中的教牧新生代〉，《時代論壇》1993年7月18日，頁1。

資深的牧者與信徒領袖離去，也動搖了教會的傳統根基。一方面，人事轉換頻仍，嚴重干擾了教會的正常部署。在八十年代，幾乎沒有堂會或宗派能有選拔或培養接班人的空間，人力需求孔急，許多被迫聘請來自別的宗派或堂會的牧者，這自然削弱了教會維持傳統的能力。²⁶ 二方面，時代急遽轉變與事工發展步伐急速，加上人事更迭，教會被迫較多從行政與商業的角度來考慮問題，實用主義與功利主義心態強烈，能抓老鼠的就是好貓，超宗派的講座與跨宗派的聚會大受歡迎，牧者與信徒競相往外界取經，希冀維持教會的增長與活力。宗派主義淡化，教義、禮儀與教制等，統統難再成為維繫信徒與堂會的主要元素。²⁷ 三方面，由於不少傳統教會的領導層不牢固，信徒對堂會與宗派的認同感轉弱，參與外界的事工和活動亦減低了他們對教會的向心力，²⁸ 因此，少數具恩賜與魅力的本地領袖乘時而起，他們所帶領的教會有高速增長，而多數新增信徒乃由前述的傳統教會轉過去的。這種超級教會崛起與多數教會式微的現象，在九十年代中葉以後尤為顯著。

²⁶ 〈教會接棒的斷層現象〉，《時代論壇》1992年11月1日，頁1。

²⁷ 區淑芬：〈信徒應絕對服從教會的路線嗎？〉，《時代論壇》1990年9月23日，頁7；胡志偉：〈轉變的香港，轉變的教會〉，《時代論壇》1997年7月13日，頁8；梁廷益：〈昨日，今日——現代人如何選擇教會？〉，《時代論壇》2000年3月19日，頁10。

²⁸ 在九十年代初年，甚至有明星級講員發起組織「另類教會」，諸如「聖約團契」，將教會徹底功能化，就是能提供好的講道與音樂節目的地方。參〈每兩個星期一次聚會：「聖約行動」欲代替教會〉，《時代論壇》1994年6月5日，頁9；楊牧谷：〈另類教會？——聖約團契的答問〉，《時代論壇》1994年8月21日，頁6。

移民風潮除了構成教會相當的衝擊外，也在牧者與信徒間製造對立不和。八十年代中期，移民尚是教會裡的一個禁忌，不少牧者與信徒都是在起行前的一刻，才匆匆向教會告別，這破壞了信徒間的坦誠互信。其後，有牧者與信徒為合理化他們移民的行動，提出某些神聖理由，在教會裡產生「主留派」與「主溜派」間的張力。²⁹而九十年代以後，陸續有早前移民的牧者回流，重佔教會領導位置，也造成香港教會的代表性的爭議。³⁰

(三) 傳統更新的契機

當然，牧者與信徒移民不盡然為香港教會帶來負面作用，其中也有正面的影響。³¹第一，領袖更易與傳統的動搖，為教會事工的轉變提供一個結構性的可能性；香港教會鮮有年長者不願交棒的情況，牧者與信徒抗拒與時俱變的保守心態亦不嚴重，變化太多，失去方向的現象倒還要更普遍。八十年代以

²⁹ 〈梁燕城談移民因由〉，《時代論壇》1990年3月18日，頁6；徐少驊：〈評梁燕城的移民理論〉，《時代論壇》1990年3月25日，頁7。此外，《時代論壇》發表了一篇〈可悲的香港人〉的社評（1989年5月14日，頁1），對不少香港人為逃避九七而逃亡外地感到惋惜後，便接連收到讀者的指摘，批評此說造成移民者與留港者的矛盾。如劉銳光：〈回應「可悲的香港人」〉，《時代論壇》1989年7月9日，頁2。有關討論參梁家麟：《憤怒的一代》，第四章。

³⁰ 林頌基：〈致「回流牧師」的一封信〉，頁7。

³¹ 八十年代迄今，探討教牧和信徒移民問題的著述，只有吳羅瑜、許志賢：《去留之間》（香港：中國神學研究院，1989），這是該院在1988年就有關課題所舉辦的一次研討會的文集，不過裡面的文章，大部分都僅是重覆「去留隨神旨」之類的論調。另參《今日華人教會》1988年8月號對是次研討會的報道。

後，香港教會無論在神學思想與事工策略上，都有許多革命性的變化與創新的嘗試。³² 第二，教牧人員更短缺，為信徒提供更廣闊的事奉空間，在許多宗派和堂會裡，信徒發言與領導的情況都比以前多了，牧者的角色和權力相對地被削減了。而在堂會以外，由於教會得回應各種政治社會的議題，此等公共議題皆非牧者所專長，故信徒專業人士所能發揮的作用往往較牧者為大。³³ 此時神學院與福音機構大力發展平信徒培訓課程，對提高信徒的事奉參與能力幫助甚大，至少有神學教育與牧師專業「非神話化」的作用。³⁴ 從正面的角度看，「信徒皆祭司」此信念獲得長足的發展。

隨著移民潮及教會植堂增長，教牧人員嚴重短缺，神學院積極擴充招生，為教會培育人才。³⁵ 而增加師資、擴建校舍、修訂課程、發展研究與出版等教學配套、提高學術水平等，亦

³² 如一位信徒所言：「沒有昔日的移民潮，就沒有今天的更新。」〈心聲：小羊十年見證錄〉，《時代論壇》1997年6月29日，頁8。

³³ 〈停不了的講座熱潮〉，《時代論壇》1994年9月4日，頁1。在香港，最受歡迎的幾個公開講座講員，都不是傳統形象的牧者，而是具專業資格的學者或機構主管。有關名牌講員對教會傳道所造成的衝擊，參無名小傳道：〈從基督教「四大天王」到無名小傳道的掙扎〉，《時代論壇》1995年9月17日，頁9。

³⁴ 梁家麟：〈邁向廿一世紀的香港神學教育——一個分析性的回顧〉，《神學與生活》第23期（2000年），頁35～37。

³⁵ 據一個簡單調查，香港神學畢業生人數從1991年的268人增至1994年的298人，三年內增加一成多。〈從「三年來神學畢業生出路」看教會為甚麼鬧人才荒〉，《時代論壇》1994年6月12日，頁1。

是因應時代需要而有的努力方向。從八十年代到1997年，可說是香港神學教育發展的黃金時期。³⁶

宣言泛濫的時代

(一)《信念書》的草擬

1984年3月中，二十四位堂會與機構的同工在粉嶺宣道園退修，討論歷史變遷與教會使命的問題，他們決定組成基督徒關心教會前景小組，草擬一份信念宣言，表達教會在時代轉變中的見證。5月，他們出版《香港基督徒在現今社會及政治變遷中所持的信念獻議》（簡稱《信念書》）。

《信念書》全文約二千字，內容分十點：（一）對社會政治變遷的看法；（二）教會在社會變遷中不變的原則；（三）教會本質與教會使命；（四）基督徒對社會的責任與期望；（五）香港基督徒對中國的承擔；（六）香港教會與普世教會的關係；（七）對政教關係的看法；（八）社會變遷與教會內部更新；（九）基督徒的合一見證；（十）教會自守與忠心。

同年7月，為回應《信念書》中有關教會更新的號召，三十多位來自不同宗派的教牧同工成立「香港教會更新運動委員會」（後稱「教會更新運動」），目的在推動教牧靈命更新，探討教會回應時代的模式，加強教會間的合作。活動範圍包括舉辦禁食祈禱會、福音遍傳運動、靈命更新營及出版通訊書籍等。

³⁶ 梁家麟：〈邁向廿一世紀的香港神學教育〉，頁23～35。

要評說《信念書》對香港教會所產生的影響，那大概就是為教會增加了一份文件，最多是為部分不善於作綜合工夫的牧者和信徒，提供一份較為便捷的參考材料。³⁷ 它「終亦擺脫不了抽離現實的理念框框，無法貫徹落實，《信念書》變作清談。」³⁸ 事實上，《信念書》所說的大多僅是七十年代洛桑運動以來，西方福音派教會所宣認的基本信仰內容，對香港的特定時空的緊扣程度有限，且多停留在原則宣言的地步，沒有觸及較敏感、但卻是關鍵的課題。譬如說，《信念書》第七章是關乎政教關係的陳述，裡面宣告的那些人人認可的大原則，未能協助排解在九十年代，教會在政教關係課題上所產生的重大論爭，甚至未曾成為爭論雙方的基本共識。

(二) 各種宣言與牧函

在回歸前的十年間，香港教會出現不下三十份的信仰或使命宣言(信仰告白)、宣教與事工策略，或牧函，尚未計算那些由個別信徒自由組合，在報章以廣告形式刊登的，對某個社會議題的立場宣言。單以在八十年代中期才成立的教會更新運動為例，他們召開多次教牧會議和福音會議，幾乎在每次會議後

³⁷ 郭偉聯：〈八十年代前期香港教會社會參與——《信念書》的分析〉，《中國神學研究院期刊》第30期(2001年1月)。文章對《信念書》的歷史背景和內容有詳盡的分析，雖然作者用詞立意已相當謹慎，但筆者認為他仍誇大了這份文件的歷史含義和作用。

³⁸ 連起草人余達心亦承認《信念書》在香港教會落實得並不理想，何永康：〈余達心談教會的時代信念〉，頁1。《信念書》沒有為香港教會帶來多少影響，參〈香港教會的挑戰〉，《時代論壇》1994年7月24日，頁2；〈邁向特區，香港教會緩步跑〉，《時代論壇》1994年7月24日，頁1。

均發表宣言，如《使命宣言——2000》（1989年3月）、《迎向二千——香港教會使命宣言》（1992年10月）、《邁向特區——香港教會使命宣言》（1995年1月）與《特區教會同心同行牧函》（1997年1月）等，成了最踴躍製造宣言的團體。

基督教協進會是另一個積極作宣言的組織。於1990年4月召開了十年一屆的香港教會使命諮詢會議，會後發表《九十年代香港教會使命宣言》。其後，陸續發表其他宣言文件，如《九十年代香港教會使命中期諮詢會議致全港基督徒牧函》（1994年）、《九七聲明》與《教會合一宣言》（1997年6月）等。

另外，個別宗派亦有制訂一些與時代問題有關的信仰宣言或牧函，作為團體回應時代的基本立場和共識。³⁹

以下是其中部分宣言與牧函的名稱：

香港教會回應「九七問題」所發表的重要文獻⁴⁰

	文獻名稱	發表日期	推動 / 發表單位
1.	《香港基督徒在現今社會及政治變遷中所持的信念獻議》	4.1984	基督徒關心教會前景小組
2.	《香港基督教會有關宗教自由聲明》	8.1984	基督教協進會

³⁹ 可以確定，不同宗派所制訂的信仰與使命宣言，遠多於本文所列出的數目。筆者亦曾被兩個規模較小的宗派邀請，協助他們制訂信仰宣言，此兩份宣言由於僅限內部傳閱和使用，不在表列之內。

⁴⁰ 主要引自〈宗派的特區信仰宣告〉，《時代論壇》1997年6月8日，頁9；另參李志剛：〈香港基督教會在二十世紀末後十年的信仰宣示及期望〉，《中國神學研究院期刊》第25期（1998年7月），頁144～145。

	文獻名稱	發表日期	推動 / 發表單位
3.	《香港基督徒北京訪問團對香港前途意見書》	9.1984	基督徒訪京團
4.	《使命香港——2000》	3.1989	教會更新運動
5.	《九十年代香港教會使命宣言》	4.1990	基督教協進會
6.	《香港基督教服務處使命宣言》	8.1991	香港基督教服務處
7.	《香港基督教人士北京訪問團意見書》	11.1991	基督教人士訪京團
8.	《迎向二千——香港教會使命宣言》	10.1992	教會更新運動
9.	《邁向特區——香港教會使命宣言》	1.1995	教會更新運動
10.	《香港的遠象宣言》	11.1996	一群基督徒學者
11.	《特區教會同心同行牧函》	1.1997	教會更新運動

宗派名稱	宗派於過渡期制定的事奉計劃或使命書	制訂年份
中華基督教會香港區會	《十年路向研究小組報告》(個別堂會按此報告之建議需要,自訂發展計劃)	1991
	《中華基督教會香港區會時代宣言》	1995
	《中華基督教會香港區會對前景的看法》	1995
中國基督教播道總會	《主後二千福音廣傳計劃》	1990
	《播道會面對未來轉變的聖經基礎》	1996
宣道會香港區聯會	《十年增長計劃》	1988
	《五年計劃》(延展先前的十年計劃)	1996
	《回歸信念書——基督教宣道會香港區聯會獻議》	1997
循道衛理聯合教會	《宣教同工對香港前途及香港教會前景的看法》	1982
	《中英聯合聲明簽署後對香港前途與教會前景進一步的看法》	1988
	《新時代牧函》	1997
基督教香港信義會	《基督教香港信義會九十年代宣教策略》	1991

從內容說，十多份宣言內容大同小異，大都是強調教會對香港與中國的承擔，鼓勵教牧人員與信徒謹守崗位，面對時代挑戰；關切中國與香港的社會建設，注重民主、人權、法治的發展；重申教會的福音與文化使命，加強教會的牧養工作，提高社會服務的素質等。宣言的簽署者有許多是重疊的，好幾份都是由同一位或幾位牧者草擬出來。而就是草擬的團體、個人有不同的，他們在草擬過程裡也參考了以前的宣言，相互模仿程度甚高。

在九十年代，部分基督徒非常喜歡在報章上發表聲明與宣言，表達對某個社會或政治議題的看法，爭取社會曝光率，署名者包括各宗派、機構，甚至是信徒自由組合，有時一星期多達兩、三次。一些學術或教會事工會議，亦有制訂使命宣言，如1996年的香港的遠象學術會議。連原則上各堂會獨立自主、聖經以外不立信條的浸信會，亦曾有一群教牧以個人名義聯署一份牧養信念宣言。⁴¹

這些宣言大多僅是重述一些眾所周知，根本不會引起爭議的基本原則，又通常迴避了會導致紛爭、卻是問題焦點所在的事端，故總是給人說盡好話，卻說了等於沒說，於事無補的感覺。這些宣言把敘述的焦點放在「應該做甚麼」（應該關懷、應該承擔、應該參與……）的原則之上，甚少涉及「如何做」的技術層次，多流於理念與口號，實踐能力甚低；並且，草擬者總是傾向將主觀的個人立志，視為解決客觀社會問題的出路，徬

⁴¹ 〈香港浸信會一群教牧同工邁向公元二千之牧養信念〉，《時代論壇》1996年2月11日，頁10。

佛只要基督徒願意承擔，政治社會經濟等問題就迎刃而解。再說，在制訂和通過這些宣言與牧函以後，就是參與討論和起草的成員，也不受宣言的條文約束。譬如說，某宗派的傳道同工一方面在宣言裡強調委身社會和教會，另一方面他們卻幾乎所有人都已經或即將辦理移民，宗派不僅不予阻止，更大開方便之門，讓已移民者隨時回港復職；如此，宣言撰述人和他們所撰的宣言，自然難讓一般信徒信服。⁴²李志剛說得好：

舉凡香港近年所發表的宣言、策略等等信仰宣示，似是教會中某些知識分子的一種創作，而此種創作能否讓全港教會的信徒，或是個別宗派的全體信徒有所認知，有所接納，有所實行，並因此而貫徹到堂會和基層信徒，都是一個疑問。⁴³

當然，發布這些宣言亦非完全沒有正面作用。特別是宗派性的宣言，可以在幾方面發揮作用：一、作為宗派的基本立場和共識，包括對某些具爭議性的團體和行動作出防衛性的說明，減少日後成員間或會出現的衝突；⁴⁴二、就一些政治、社會事件表達態度，澄清信徒對教牧人員或有的誤會，譬如讓他們知道教會領導層亦要求平反「六四」、教會沒有放棄信仰原則

⁴² 莊耀洸：〈基督徒在八十年代香港社會運動所擔當之角色〉，郭乃弘編：《香港教會與社會運動：八十年代的反思》（香港：香港基督徒學會，1994），頁19。

⁴³ 李志剛：〈香港基督教會在二十世紀末後十年的信仰宣示及期望〉，頁162。

⁴⁴ 馮煒文說，宣言表達教會對某些問題的基本共識，從此堂會與個人便在此共識之上行事，彼此尊重，維持合一。馮煒文：〈有共識，過風浪〉，《時代論壇》1996年3月3日，頁12。

或福音使命等；三、讓參與討論與撰寫宣言的教牧人員有機會合作，從而建立風雨同路、共同承擔的一體感。循道衛理宗的李鼎新說，1997年該宗派所制訂的《牧函》「幫助了我們牧師委身，肯定牧養的信念與承擔。個人不會覺得孤單，大家有共同看法支持就更大。」⁴⁵但是，以上都只能說是宣言所發揮的副作用。筆者非常懷疑宣言是否準確地描述香港教會在相關時期的普遍想法，遑論它們形塑教會路向的作用。

福音機構與城中話題

(一) 福音機構過度膨脹

七十年代以後，隨著社會急速轉變，衍生的社會問題不斷複雜與多元化，傳統模式的堂會難以應付客觀需要，福音機構乘時大量湧現。他們各自以服事特定群體、從事特別事工為號召，吸引傳道同工與專業信徒加入行列。其中最具代表性的包括服事青少年的突破機構，立志向勞工階層傳福音的工業福音團契，向吸毒人士傳福音的互愛團契等。八十年代中期，非宗派性的福音機構共有145間，⁴⁶服事範圍遍及各個階層與行業。至九十年代，福音機構的數目繼續高速增長。據教會更新運動在1994年的資料，不同類型的機構總計有215個；若連同一些宗派性的聯絡組織與服務單位，為數便在三百以上，換言

⁴⁵〈特區教會牧函譜出新時代召命〉，《時代論壇》1997年6月29日，頁1。

⁴⁶《香港福音機構資源及服事對象調查報告》（香港：香港教會更新運動委員會，1987）。另參黃美玉整理：〈香港福音機構點滴〉，《思》第15期（1991年9、10月），頁4～12。

之，平均每四所堂會便有一個機構，比率不可謂不高。機構重疊情況嚴重，單是從事戒毒服務的便已超過十個，從事影音製作的也有十個以上。根據2001年香港神學教育協會一個非正式的調查，在香港，規模大小不一的神學教育機構達三十四個之多。要是八十年代中國農村出現所謂「濫建小廟」的現象，那同時期香港教會也有非常類似的情況。

福音機構努力開拓生存空間，事工形式愈趨多元化，不少原本專門從事某項特殊事工的機構，逐漸都發展出多元化的企業來，增添許多人手與設備，有的甚至擴展至百人乃至數百人的龐大員工隊伍。他們互相仿效，若某機構推動的某個新事工有市場需要，其他機構便迅速跟進，推出包裝不同，內容卻相近的貨品。機構過度膨脹，嚴重影響教會發展的生態，亦使堂會與機構之間的關係變得愈來愈緊張。⁴⁷

(二) 製造城中話題

為了維持市場的佔有率，不少機構採用商業經營的手法，藉以吸收更多的人力和財力資源。⁴⁸ 他們總是傾向主辦大型活動，好大喜功，製造聲勢，引起傳媒與信眾的關注。舉例言，

⁴⁷ 在九十年代，有不少關於堂會與機構關係的討論，參孫偉光主講：〈福音機構：教會增長之阻力？助力？〉，《時代論壇》1989年12月3日，頁1；〈如何使機構成為教會增長的助力〉，《時代論壇》1990年1月28日，頁1～2；潘柏昌：〈福音機構：教會的助力〉，《時代論壇》1990年1月14日，頁7；梁家麟：〈堂會與機構的恩怨情仇〉，《今日華人教會》1999年8月，頁18～20。

⁴⁸ 〈教會機構運財自有方〉，《時代論壇》1994年10月23日，頁1。

一個標榜培育信徒的機構，卻總是以大型運動的形式來培育信徒，並且熱衷於在大球場與體育館主辦大型「培訓之夜」之類的活動；至於這些活動和運動如何產生培育信徒靈命的果效，大概連主辦者也回答不上。此外，他們也得定時炮製新的城中話題，製造潮流，推陳出新，方能刺激信徒的感官，吸引教會的關注。然而，要在本地實際處境裡發掘從沒人提出過的新課題並不容易，許多機構的慣常做法，是從海外輸入新話題。北美教會新近流行的話題，半年一載之內總會給引進本地。

篇幅所限，這裡僅舉一個例子：八十年代一個城中話題是城市宣教。1986年舉行的第三屆世界華人福音事工會議裡，曾有特別聚會專門探討城市宣教的課題。而在香港，華福會香港區委會分別於1984年與1987年，舉行關於香港教會如何推展城市宣教的研討會，邀請西方學者蒞臨主持講座，介紹西方有關理論，然後與教會、神學院和福音機構的同工，共同探討如何實踐這些理論。1988年1月25日，華福聯絡中心復邀請四位本地學者與牧者：陸輝、倪貢明、黃漢森與江耀全，介紹西方不同的城市宣教理論。不過，由於這些西方理論才剛起步，內容膚淺至極，而本地論者大都沒有這方面反省與實踐的第一手資料，他們所達致的，不外乎更注重聖經、更注重群體、更注重文化等老生常談的結論。⁴⁹至於所謂具體行動的建議，包括重視大眾傳播、多元化福音事工、適切時代需要的社會服務等，⁵⁰

⁴⁹ 陸輝等：〈簡介三個城市宣教理論的重點〉，收倪貢明、羅慧芳合編：《城市宣教在香港》（香港：世界華人福音事工聯絡中心，1988），頁32～41。

⁵⁰ 倪貢明：〈香港城市佈道策略的再思〉，收倪貢明、羅慧芳

就更是香港教會早自五十年代已積極推行的，談不上有任何創見。

事實上，香港人（也許應說全球大多數華人）從未有鄉村生活較城市生活美好的觀念，他們喜歡聚居在物質條件較優越的城市，教會一直亦主要是在人口密集的市區發展，⁵¹ 故香港教會從未出現忽略城市需要的問題，其面對的挑戰，反而是如何處應急遽轉變的社會需要。連篇累牘地介紹聖經的城市觀，及西方學者有關教會必須回應城市需要等原則性的普遍呼籲，根本沒有正視真實的問題。⁵² 再說，為了證實洋話題的有效性，而肆意批評香港教會停滯、保守，忽略城市發展的需要，更是無的放矢。事實上，一向以來香港教會的應變能力甚高，

合編：《城市宣教在香港》（香港：世界華人福音事工聯絡中心，1988），頁96～98。

⁵¹ 也有個別宗派在某個時期較多在鄉村發展事工。譬如崇真會較為集中於新界的客家人地區，宣道會於五十年代開始亦較多在鄉鎮與離島工作。但這不能說是普遍的情況。參湯詠詩：〈香港華人教會之研究——以香港崇真會為個案〉，《建道學刊》第16期（2001年7月），頁137～175；梁家麟：《華人宣道會百年史》（香港：建道神學院，1998），頁63～64。

⁵² 陸輝以「鄉鎮心態」與「抗拒都市的偏見」來解說香港教會的問題，乃是張冠李戴的。香港教會有傳統與現代對立的問題，但不存在鄉村與城市對立的問題。那些被他指為落伍的傳教形式，諸如街頭派單張等，基本上是城市而非農村的傳教形式；而他所說帶有西方鄉鎮味道的「教區」觀念，除了某幾個宗派以外，在香港極不普遍。香港的問題倒在於同一條街有多間教會，甚至是同一個宗派，也可能在同一區或同一街有多間教會。

陸輝的觀點參氏著：〈香港城市宣教的評估及反省〉，收倪貢明、羅慧芳合編：《城市宣教在香港》（香港：世界華人福音事工聯絡中心，1988），頁66～71。

從五十年代的難民救濟、開辦天台學校，六十年代參與教育與社會建設，到七十年代大規模發展新屋村與新市鎮的社會服務，乃至前述數百個的福音機構，都說明教會從未忽略城市的需要；當然也有個別宗派與堂會，因跟不上時代步伐而逐漸式微，但這不能說是整體的情況。真正有志從事城市宣教研究，而非為製造城市話題的人，應該著手整理過去極多的本地經驗，歸納與提煉理論，切實地提出一些策略性建議，而不是藉洋人的口來告訴香港教牧城市宣教的聖經原則。

（三）洋為港用

在此我們看到香港教會長期存在的一個鮮明現象：幾位（僅是幾位而已！）福音機構主管，非常志切從西方引入時髦話題，或是邀請西方學者前來主持聚會，或是本地牧者自行介紹有關理論。他們不管這些西方話題是否適切香港社會和教會的現實處境，是否對應市民與信徒目下的關懷，總之一股腦兒的輸入西方的問題與答案。而許多時候，為了證明這些西方話題是有意義的，他們必要首先證明香港已存在、或即將存在這些西方的問題。在此有部分人確實有先知識見，預先知道那些隱而未顯的教會問題，提出應對；但更多人是穿鑿附會，勉強將原屬不同類型的本地問題，套在西方話題之上。從某個角度言，他們是為香港教會製造新的問題，而非解決現存的問題。由於他們的第一關懷是輸入西方話題，所以只要將理論介紹了，便算完工竣事，再不用深入探究這些理論的適切性，及如何在本本地具體應用。

自八十年代迄今，香港教會的公開論壇不斷冒出新的話題，而提出新話題的，往往是在幾間福音機構工作的幾個人。

這些話題總是「七日鮮」，提出來一陣子，喧嚷一會，便陡然沈寂下去。最初提出話題時，主事者總是闡述它們是如何迫切重要，若不正視並趕緊處理，將為教會帶來難以彌補的損失，然而熱潮過後，便不再提起，彷彿這個原本迫切的關懷，已不復為香港教會的問題了。我們可以稱這些人為「洋買辦」，而整個現象則為「辦洋貨」。

因鑒以上「七日鮮」的現象，我們有理由懷疑這些曾掀起一陣子熱潮的話題，是否香港教會的真實問題，而略為推介一下某個西方理論的行動，又算不算是神學反省(遑論「本土的神學反省」了)。我們得指出，輸入西方理論以增添本地問題的這個現象，才是香港教會存在的更根本問題。⁵³

或會有人指出，若這些「洋買辦」在提出某個新話題以後，吸引不少聽眾與追隨者，市場決定成敗，那至少說明他們的洋話題還是有本地土壤的。筆者大概同意這個說法，但得堅持，本地教會真正存在的，大都是與洋理論不同類型的問題；然而在這些「洋買辦」穿鑿附會的解釋下，才張冠李戴地將本地問題與洋理論拼湊一起，讓人誤會它們是相同問題，覺得有需要趕時髦，學習一番而已。我們只有正確診斷出本地教會的真實問題，才能對症下藥，予以疏解，否則錯將問題變作答案，喧嚷一陣子，那實在是於事無補，徒添熱鬧。⁵⁴

⁵³ 李清詞曾對此現象作出批評。李清詞：〈高度「自傳」〉，《時代論壇》1996年6月16日，頁6。

⁵⁴ 參楊牧谷的說法，〈香港教會需要怎樣的復興？〉，《時代論壇》1996年5月12日，頁1。

筆者無意在此批判福音機構的缺失，但因本文題旨為介紹八十年代以來香港教會的社會與神學議題，便得在這裡解釋為何筆者不把某些曾短暫流行的城中話題列入討論範圍之內，因筆者不認為那些是香港教會的真正議題。

屬靈操練熱潮

回歸前，社會與教會面對各種衝擊，不少牧者與信徒都有強烈的乏力感。他們迫切渴求更新與出路，⁵⁵ 在個人的屬靈生命與教會的福音事工上有所突破，「尋求更新」是九十年代香港教會最重要的話題。

(一) 第三波靈恩運動

第三波靈恩運動在八十年代末年由蔡元雲等引入香港，正值香港教會面臨多方衝擊，極待新方向、新力量之時；蔡元雲等主倡者以尋求聖靈能力的更新為名，鼓吹各種神蹟權能，宣稱這是使香港教會重新得力的出路。⁵⁶ 1990年3月，在有心人士邀請安排下，韋約翰 (John White) 和溫約翰 (John Wimber) 首度來港主領「敬拜，權能，更新」大會，引起教會激烈的爭論。由於香港教會在六十年代因靈恩運動造成嚴重分裂，舊創未復，不少人對第三波抱持疑懼的態度，甚或視為異端而完全排斥。1991年7月第四屆華福大會，在最後一天閉幕前臨時召開

⁵⁵ 劉少康：〈渴求出路的香港教會〉，《教會更新》第65期（2000年4月），頁1～2。

⁵⁶ 劉達芳：〈香港所需要的權能〉，《時代論壇》1990年7月29日，頁7。

一個特別的座談會，由滕近輝主持，蔡元雲、唐崇榮、周神助就第三波問題進行尖銳的對話，反映福音派華人教會在有關問題上的看法分歧。⁵⁷

受第三波靈恩運動的衝擊，不少教會重新思想其牧養與事工的模式。許多牧者與信徒不一定接納第三波的神學觀點，卻認定其創新與具時代氣息的事工模式，有值得借鑑之處，其中最可參考的有三：第一，敬拜模式的更新：教會放棄傳統偏向靜態的禮儀形式，鼓勵信徒更主動的投入和參與敬拜，這包括將傳統莊重典雅的聖詩，改換為活潑輕快的短詩，將詩班改為敬拜隊，增加樂器的種類與音樂的時代感，容讓信徒自由表達信仰感情，加強見證分享的環節等。⁵⁸

第二，教會組織的更新：大幅度簡化傳統教會多層架構與活動形式，以小組作為基層組織與事奉單位，加強牧者的權威，及對教會全面監控，發動牧者與信徒參與牧養工作，注重建立肢體關係，強調信仰理論的生活應用。

第三，牧養模式的更新：教會事工以市場為導向，致力滿足信徒當下的需要，協助他們獲得第一手的信仰經驗，重視心

⁵⁷ 〈震撼生命的動力——聖靈的權能與香港教會更新〉，《時代論壇》1990年3月25日，頁1～2；〈第三波靈恩運動探究之一：專訪韋約翰醫生〉，《時代論壇》1990年5月13日，頁1；〈第三波靈恩運動探究之二：本港教牧人士的回應〉，《時代論壇》1990年5月20日，頁1～2；何永康：〈華人教會如何面對第三波〉，《時代論壇》1991年10月6日，頁1。

⁵⁸ 〈用心靈和誠實拜祂〉，《時代論壇》1990年7月29日，頁1～2；葉楓林：〈福音流行音樂的聖與俗〉，《時代論壇》1990年6月10日，頁6。

靈輔導，以醫病、趕鬼、泛靈主義詮釋等方法，拉近屬靈事物與世俗生活的距離。

九十年代中期以後，本地乃至海外（韓國、新加坡、台灣、美國）某些高速增長的超級教會，成了許多教牧和信徒爭相學習仿效的對象，訪問取經之旅絡繹於途。教會愈來愈趨向事工單元化與市場導向。

（二）屬靈操練

與第三波靈恩運動差不多同時出現的，是屬靈操練熱潮。這亦是某些基督徒銳意從西方輸入的運動。有關靜修、獨處、屬靈操練的講座如雨後春筍，有關書籍大量出版，如盧雲 (Henri J.M. Nouwen)、梅頓 (Thomas Merton) 的著作，與各種各樣的「靈修系列」「生命系列」等，廣受讀者歡迎；不少團體紛紛舉辦教牧或信徒的靜修營。⁵⁹ 一些傳統天主教的屬靈操練模式，如耶穌會 (Jesuits) 與迦密會 (Carmelite) 的，在更正教會裡都各有倡導與追隨者。至於個別的觀念和做法，諸如冥想（默觀，contemplation）、禱讀、屬靈導師等，更被廣泛傳揚和應用。

屬靈操練熱潮最初由某些福音機構所推動，一如以往，他們以舉辦大型活動與運動的手法來宣揚屬靈操練，以商業的進取手法來宣揚退隱田園的重要性，鼓勵牧者與信徒更忙碌地參與各樣靜修活動，學習短時間內獲致寧靜心境，攀登超脫的屬靈境界，從而應對忙碌生活為他們造成的心理與靈性疲憊。其

⁵⁹ 〈重整生命的退修與獨處〉，《時代論壇》1994年4月10日，頁1。

中，古代與現代、曠野與城市、退縮與進取、捨棄與得著、境界與運動等理念，與現實的反差極強烈，矛盾詭譎處令人瞠目。

屬靈操練熱潮能否為香港教會帶來靈修觀念與實踐的重大突破，尚待證實；但它產生了一個即時的神學思想突破，就是扭轉基督徒對天主教的負面看法，對宗教改革以前的一千五百年教會歷史，有較正面的評價。由於大量輸入更正教以外的屬靈操練傳統，華人保守派教會長期以來與天主教漢賊不兩立的立場，受到愈來愈多質疑和挑戰。不少人公開探討兩派的共通處，及可以相互學習的地方。⁶⁰

(三) 從「外王」到「內聖」

筆者曾就「崇拜更新」「屬靈操練模式的探索」「信仰的個人經驗」「權能佈道」及「內在醫治」等在九十年代成為城市話題的現象，指出這是將信仰內向化——從「外王」復歸「內聖」的一個趨向：

正是由於我們無力在政治、社會、文化等宏觀層面回應時代的挑戰，信仰似乎無法為我們提供在制度上、集體性解決問題的良方；那麼，退而求其次，讓我們在微觀層面，

⁶⁰ 施齊：〈基督教與天主教的接觸與結連〉；黃浩儀：〈從天主教與基督教的分別看屬靈操練〉，皆收《時代論壇》1992年6月28日，頁1～2。平安福音堂最近就有關問題，引發一些討論。參吳主光：〈為「天主教合一運動」作出立場聲明〉，《平安年報》(2002年1月)，頁1～6。

經驗上帝的真實性，好為我們的信仰增加強度與韌度，倒也是既必須又合理的事。⁶¹

直到今日，筆者仍敢斷言，香港的華人教會不存在只重視理性不注重靈性的問題，改革宗清教徒的理性主義，在教會與神學界只佔市場的極少位置，主流思想仍是抱有濃烈反智傾向的敬虔主義。只要看坊間較為嚴肅與理論性的神學書籍，其銷售情況幾乎都不理想，而講道內容與邏輯思維都有嚴重問題的好些奮興佈道家（亦稱「棟篤笑」講者）仍繼續縱橫天下，便可證明感性泛濫，感情掛帥仍是壓倒性的現象。

當然筆者不反對教會信徒普遍存在著屬靈危機，但危機的癥候是舊有的屬靈模式業已疲憊失效，無法幫助信徒處應現實世界，將信仰與生活整合，讓他們一方面用信仰形塑生活，並在生活中產生新的信仰經驗。造成這個癥候的一個主因，正是教會長時期「泛屬靈化」：我們慣常用一套固定的屬靈話語來解說生活，將各種複雜的現實情況，大幅度約化還原為幾條已有的屬靈套式（諸如所有社會問題都根源自人心敗壞），然後又視復振這套屬靈話語為解決社會與教會所有問題的簡易處方（諸如只要有更多人信主，社會問題便會迎刃而解；教會一切問題歸根究柢都是靈性問題，信徒與上帝的關係理順了，教會問題亦將不藥而癒等）。當信徒不斷演習這套屬靈話語，亦不斷重覆屬靈復振的循環遊戲（個人或教會有問題 → 靈性不佳 → 培靈奮興 → 剎那的信仰激情掩蓋了問題 → 激情過後問題復現 → 靈性低落 → 培靈奮興……），卻發現問題始終沒能解決，他們

⁶¹ 梁家麟：〈五四運動對香港教會的啟迪〉，《時代論壇》1992年5月3日，頁3。另參梁家麟：〈「實證宗教」與福音使命〉（上），（下），《時代論壇》1995年2月12日，頁10；1995年2月19日，頁10。

便只能在「懷疑自己是否還有信仰」與「信仰是否真實」中間二擇其一。

香港華人教會屬靈問題的真正根源，在於我們的屬靈觀與生活割裂脫節，信徒得在「信仰」與「生活」中間二擇其一，或是承認「信仰」真實而懷疑「生活」的真實性，或是承認「生活」的真實性而質疑「信仰」是否真實。若不正視這個真實的問題，而只是從修補現有的屬靈話語入手，譬如引入更多傳統模式（耶穌會、迦密會等的屬靈操練模式），便只能為信徒帶來較多元化的選擇，增添一下新鮮感；這種以傳統話語來解決現代問題的企圖，筆者非常懷疑其成效。

香港可以做甚麼？

（一）「六四事件」所引發的神學議題

1989年發生的「六四事件」震驚全世界，亦為香港社會與教會帶來嚴重衝擊。那年5月以後，香港市民熱誠地投入支援中國愛國民主運動的行列，其中5月21日及28日兩次大遊行，都有上百萬人參加。基督教方面，5月20日成立「全港基督徒聲援中國愛國民主運動聯合會」，登報發表抗議和譴責的聲明，發動及參與全港市民的大遊行和集會。5月25日晚，三百多位教牧同工前赴新華社，抗議北京政府暴力鎮壓學生運動。6月24日，在紅磡體育館舉行兩場「愛國、民主、行動」大會，有兩萬名基督徒參加；會上，由五十多名教牧與信徒發起的「基督徒愛國民主運動聯合會」正式成立。⁶²「愛民運」成立

⁶² 周玉玲：〈愛國、民主、行動——基督徒對中國愛國民主運動

後，致力支持中國民主運動，亦發展本地民主運動，每年主辦燭光祈禱會，悼念北京學運的死難者。「六四事件」促成香港教會史無前例的大團結，突破長久以來教會不應參與政治事務的禁忌。⁶³

不過，面對這樣重大的政治事件，許多牧者與信徒都感到強烈的無能與無奈，特別在他們聲嘶力竭地吶喊，而得不到如其所願的效果以後，都有說不出來的鬱悶。他們深深看到傳統的信仰模型難以解說和應對當前的處境，故除了附和主流社會運動的政治與社會訴求以外，難以揚起基督徒的獨特聲音。基督信仰在處應急遽轉變的世界時，顯得既滯礙又乏力。激情過後，繼來的是強烈的迷惘。⁶⁴

在這困境裡，有前衛信徒主張基督徒必須重訂信仰內容，放棄基督教的歷史特殊性，從而容納新的政治與社會經驗。他們聲稱基督教所宣揚的福音不但是個人得救，也包括民主、自由、人權和法治；上帝的啟示不局限於聖經之內，更是內貫於歷史裡。再說，「耶穌基督」不局限於福音書所載那位歷史的耶

的承擔和反省》，《時代論壇》1989年7月2日，頁1；〈長期支援中國民運，「愛民運」絕不退縮〉，《時代論壇》1989年9月10日，頁2。有關基督徒在「六四事件」前後的參與，參〈香港教會回應日誌(1989)〉，收黃碧雲編：《國難、民運、信仰》(香港：香港基督徒學會，1990)，頁104～105。

⁶³ 〈教會新的一頁〉，《時代論壇》1989年6月4日，頁1。不少主張教會與基督徒得積極支持民主運動的，都是原來在神學立場上相當保守的人。

⁶⁴ 楊牧谷指這是因信仰無法解釋現實而產生的方向迷失感覺。楊牧谷：《學運、國運與華人教會——為愛國憂民作屬靈定位》(香港：卓越書樓，1989)，頁50。

耶穌，而是以不同面貌呈現在不同文化與宗教裡；「基督徒」不局限於基督教會內的成員，信奉其他宗教的人也可以被視作「匿名的基督徒」。這些自由主義的神學理論沒有甚麼新意，卻在這個獨特的危機場景下廣受信徒歡迎，甚至被迎進福音派的神學院與教會的講壇裡。

舉例言，與以上的神學課題相關的一個爭論是：「六四事件」的死難者是否得救。天主教會的徐錦堯神父在追悼中國死難同胞的彌撒講詞中，大膽地提到：雖然這些人並非受過水禮的「基督徒」，但他們所受的正是教會傳統所說的「血洗」；他們的行為符合了聖經的兩個標準：一、即耶穌在最後審判時所說的：「你們為我最小的一個弟兄身上所做的，就是為我做的。」（約二十五 40）；二、就是耶穌在臨別贈言中所說的：「人若為朋友捨命，再沒有比這更大的愛了。」（約十五 13）在基督教圈子裡，認同這個想法的大有人在，既包括原屬自由神學傳統的人，亦包括滿腔救國熱誠的年輕人。⁶⁵

（二）重整前路

對香港社會整體而言，「六四事件」的激情過後，確實為許多人帶來一段漫長的消沈日子。他們迫切期望北京政權迅速倒台，或至少為他們的過失向人民道歉。最初也有不少類似的政治傳聞，讓人相信美夢很快成真，但隨著時間過去，他們被迫接受心願未遂的冷酷事實。有部分人因此心灰意冷，或積極安排移居外地，或寄情於投資發財，將個人關懷由「生活」層次

⁶⁵ 李熾昌：〈對中國民運的聖經反省〉，收黃碧雲編：《國難、民運、信仰》（香港：香港基督徒學會，1990），頁24。

退回到「生存」層次。但亦有部分人在尋問：香港人所推動的愛國民主運動，下一個階段還能做些甚麼？香港人對中國和香港，還能做甚麼？

香港人可以做甚麼？這個問題同時有積極與消極兩方面的含義。積極地看，香港作為一個彈丸之地，無疑難以左右中國政局的發展，但要是我們相信，中國未來必然走向現代化與民主化，這既是歷史大勢所趨，亦是民望所歸，那香港在今天，也許能在這個總路向扮演若干的正面催化作用，無論是直接參與中國的有關建設，或是間接起示範作用。消極地看，香港即將回歸中國，面對一個在各方面都不理想的政權，香港人要考慮如何盡可能防範干預和影響，保持並繼續發展優點，不致在尚未能對中國作出貢獻以前，已為中國所同化。前者考慮的是進攻——改變對方，後者考慮的是防守——防範被對方改變。

盧龍光指出，為防避北京政府的干預，香港人大致採納了四種努力的方向：一、在香港建立民主制度；二、建立廣泛的國際支持網絡；三、積極與中國政府建立關係；四、積極影響中國並期盼其進步。⁶⁶ 其中最容易設想，卻知易行難的進路是：在香港建立一個民主、自由的政治體制，為中國發揮示範作用。⁶⁷

⁶⁶ 盧龍光：〈回歸路上的矛盾、掙扎與定位〉，《思》第44、45期（1996年10月），頁4～6。

⁶⁷ 李景雄：〈中國民運與中共反民主衝撞下的神學反思〉，收黃碧雲編：《國難、民運、信仰》（香港：香港基督徒學會，1990），頁35；〈建設九十年代的香港〉，《時代論壇》1989年9月3日，頁1。

(三) 民主拒共

必須首先指出，香港人追求民主，不純然是為了與中國相對抗。早在八十年代，時任協進會總幹事的郭乃弘便認為：基於中國政府答允港人治港，與保持五十年不變這個良好願望，香港人應該把握機會，利用這個時間，以事實證明自由和民主政體是可行的，更是可貴的。⁶⁸ 郭氏在當時尚不以中國為香港的假想敵，而視雙方為互補性的發展伙伴。但是，這種善意的主張卻在九十年代以後消失殆盡。

「六四事件」後，民主訴求陡然增添了政治角力的因素。此時港英政府一改以往政治中立的立場，容許海外反共的民運人士在港活動；繼而因應兩局議員的要求，英國給予五萬個香港精英分子家庭居英權；英國並向中國政府施壓，加快香港民主化的步伐；後來又在未得中國的同意下，於1990年3月把《國際公民和政治權利公約》規定的《人權法案》刊登憲報，隨後通過成為香港的法律。從此香港進入中英兩國對抗期，八十年代和衷共濟的氣氛不復存在。

1992年，英國派來政客彭定康就任末任總督，在其一力籌劃下，港英政府不顧中共反對，蓄意違反《中英聯合聲明》的規定及早前中英所達成的協議，⁶⁹ 毅然進行政治改革，於年底迅

⁶⁸ 郭乃弘：《共覓前路——九七當前的教會使命》（香港：香港基督徒學會，1990），頁70。

⁶⁹ 1996年，中方發表中英兩國外長在1990年1至2月互通的七個函件，就香港的政治模式，包括選舉團、功能組別議席的選舉模式，作出規定。此等信函所述內容，與彭定康在1992年所提出的政改方案有重大不同。七封信函公布後，英方的解釋是這只是雙方討論的

速推出政治改革方案。民主派政團積極附和，視彭定康為他們的戰略伙伴；在政府、傳媒和政客的相互配搭下，「民主拒共」高唱入雲。樂觀地說，不少港人期望先造成政治上的既成事實，迫令中共為顧全大局而接受此等現實；而退一步說，他們宣稱寧可冒著沒有「直通車」的風險，亦得作政治賭博。⁷⁰ 於此，民主訴求成了不折不扣的殖民地工具——港英政府拒共的工具，這是一個至為不幸的發展。⁷¹

這時候，針對中共的陰謀論此起彼繼，許多人主張不用考慮九七後政權銜接問題，亦無須理會在此以前簽訂的中英協議，盡快加速香港政制民主化的步伐，推行三級議會的全面直選。⁷² 民主派利用危機心理，大撈政治本錢；⁷³ 政客、傳媒與

過程，而非有關協議，彭定康更宣稱他沒有看過該七封信。（彭督承認沒有看過「七封信」），《明報》1996年6月29日。

⁷⁰ 成名：〈香港民主化的契機與困局〉，收陳慎慶編：《香港的遠象》（香港：基督教文藝出版社，1998），頁1～17。另參〈政改爭論帶來的政治效應：專訪港大政治系講師陳祖為〉，《時代論壇》1992年11月22日，頁1；〈《時代論壇》讀者意見調查顯示，八成反對彭督收回政改方案〉，《時代論壇》1993年2月7日，頁1～2。

⁷¹ 王家英：〈宏觀結構因素下的微觀選擇——香港九四區議會直選政治行動初探〉，收王家英編著：《過渡期香港民意與政治》（香港：田園書屋，1997），頁3。

⁷² 徐錦堯在1993年，便指出彭定康拒絕與中國政府合作，單獨在香港推行民主改革，鞏固「兩制」的發展而置「一國」於不顧，乃令中國認定英國要使香港成為半獨立的政治實體的手段。徐錦堯：〈彭定康是民主鬥士嗎？〉，《明報》1993年4月20日。

⁷³ Leung Sai Wing, "The China Factor in the 1991 Legislative Council Election: The June 4th Incident and Anti-Communist China Syndrome," in *Hong Kong Tried Democracy*, ed. Lau Siu-kai and Louie Kin-sheun (Hong Kong: Hong Kong Institute of Asia-Pacific Studies, 1993), 187-235.

部分學者，不停製造「九七驚嚇」，把每個與中國有關的政策和政治事件，均解讀為中國對香港的政治迫害，造成社會群體性恐慌，風聲鶴唳，草木皆兵，有稱之為「強姦恐懼症候群」。⁷⁴中英雙方在處理有關香港過渡的各項事宜上，處處對立，互不信任，民主派與港英政府通力合作，破壞任何可以獲致順利過渡的「直通車」安排，不惜一切代價證明中共這個政權是不會支持民主政治的。政府、政客與傳媒互相渲染拍和，矛盾對立的情緒蔓延至社會各個階層，人與人之間互相妖魔化。⁷⁵當然，日後香港社會得償付這種政治妄動所造成的苦果。直到今日，香港的政治生態仍然是糜爛不堪的。

「九七驚嚇」與各種陰謀理論在教會裡同樣廣泛出現，其中最哄動的是1994年蔡元雲在北美散播的驚世預言。他宣稱有人已收到通知，所有不在獨立建築物開辦的教堂，包括在住宅樓宇（所謂「二樓教會」）與在學校、社會服務中心等場所開辦的教會，在九七以後或將無法維持，故約有三分之一到二分之一的教會遭到迫遷的命運，造成相當恐慌。⁷⁶

⁷⁴ 〈香港政治的強姦恐懼症候群〉，《亞洲週刊》2000年8月14日至8月20日，頁5。

⁷⁵ 陳慎慶在1997年回顧《信念書》的撰寫時，指出《信念書》裡對政教關係的看法，反映教會對政府持肯定的態度；他認為「這顯示教會對政府的批判力不足，以致採取一個較信任政府的立場。」在陳氏眼中，教會對政府持任何友善與信任的態度，也許都是不正常或不恰當的。張玉雲：〈歷史變遷中的定位——從《信念書》看香港教會的時代承擔〉，《時代論壇》1997年6月8日，頁8。

⁷⁶ 〈蔡元雲醫生暢談九七——風雨中的香港，預料近半數香港教會被逼他遷〉，《真理報》1994年6月1日，頁1~2。梁家麟：〈驚世預言與末日教會〉，收梁家麟、邢福增：《困乏多情——中港教會評論集（一）》（香港：建道神學院，1997），頁112~116；童小軍：

此外，在一群自命「民主派」的基督徒與幾個前衛基督徒組織⁷⁷的煽動下，「狼來了」的呼喊亦不絕如縷。⁷⁸ 中國政府或親中人士的任何言論與行動，均被解讀為摧毀香港民主法制自由的陰謀表現；而教會領導層任何主張維持社會與教會穩定，促進順利過渡的言論和行動，亦盡皆被扭曲為對政權的阿諛奉承，甚至連對他們所提的訴求不感興趣，選擇保持緘默的，也被詮釋為怯懦退縮，或為保存自身的既得利益而泯沒良知，放棄先知責任。⁷⁹ 實在極盡醜化之能事。

〈為「驚世預言」的驚世而震驚〉，《時代論壇》1994年10月16日，頁12。〈因利成便的「學校教會」〉，《時代論壇》1994年11月20日，頁1。

⁷⁷ 筆者是絕不承認他們是真正的「民主派」的，一方面他們只是教會內的極小撮，並且沒有多少民意的代表性；另一方面他們亦常玩一個理論套局，在自封為「民主派」後，任何反對他們的人便等於打壓「民主派人士」，甚至變成「反民主」了。梁家麟：〈反民主的「民主派」〉，《時代論壇》1997年5月11日，頁9。另參符碧珊：〈被壟斷的民主〉，《時代論壇》1997年10月26日，頁2。

基於同樣理由，筆者亦堅決拒絕稱他們為甚麼「前線團體」，香港教會和社會有無數條「戰線」，站在牧養、宣講、服事、見證前列的人在所俱備，沒有甚麼人站在其他人的前面。除非我們將「前線團體」定義為平常不到作為「後勤基地」的教會聚會的人吧。

⁷⁸ 一本有關九七回歸後香港宗教發展路向的博士論文，便搜羅了好些這樣「狼來了」的呼喊：Kwong Chunwah, *Hong Kong Religions in Transition: The Restructuring of Religions during Hong Kong's Incorporation into Mainland China (1984-1998)* (Waco, Texas: Tao Foundation, 2000)。

⁷⁹ 繆熾宏：〈香港教會花果飄零〉，《星島日報》1996年5月24日。一篇典型陰謀論式的政治解讀，參郭乃弘：〈特區下民間團體的空間〉，《思》第51期（1997年9月），頁15～19。

(四) 前衛組織的徹底對抗

這些前衛組織包括香港基督徒學會、婦女基督徒協會、基督徒學生運動、基督教工業委員會、基督徒關懷香港學會等。除基督教工業委員會外，其餘大都成立於八十年代以後。這些團體的活躍成員合共不逾百人，重覆成分甚多，但所有基督教的民間聲音，幾乎都由他們承辦。所以，當有說基督教內對某事件有激烈的反對聲音時，必須注意這大都僅來自這幾個組織，我們不能單以見報率來決定民意的依歸。⁸⁰

這些前衛組織基本上是民間自發的團體，對民主的訴求強烈，積極促進香港實現全民直接選舉。它們有明顯的草根性，對政治與社會(包括教會)建制抱猜忌態度，寧可進行體制外的抗爭；此外，還有理想主義的傾向，拒絕與對手尋求妥協與共識，敵我意識分明，為求理想實現，不問現實、不計代價。⁸¹ 這些組織對香港未來的政治與社會發展，缺乏清晰而具體的藍

⁸⁰ 周永新指出：「基督教內有幾個團體常常發表聲明，給人的印象是基督教內有這樣的主張，但這幾個團體有多少成員？我不怪責他們發表聲明，但希望他們除多諮詢其他基督徒的意見外，也不要說基督徒就是這樣想的，發表一些與事實不符的說話。」周永新：〈沒有多數人的意見〉，《時代論壇》1997年8月31日，頁2。另參陳家偉的回應，陳家偉：〈回應周永新教授「沒有多數人的意見」〉，《時代論壇》1997年10月5日，頁9。

⁸¹ 他們常批判教會太接受現實，亦太關心自身的現實利益。參郭乃弘：〈見異象，發異夢〉，《香港基督徒學會月訊》第91期(1996年5月)，頁1。

從正面的角度說，這是「價值理性」蓋過「目的理性」，意即凡事只問對或錯，不計算能否實現，或實現所得付的代價。黃結梅：〈香港社會六四後的轉機——「價值理性」的抬頭〉(上)、(下)，《時代論壇》1989年9月17日，頁3；1989年9月24日，頁3。

圖，亦無任何階段性的策略，只有一個抽象的原則：即建立更公義、民主與尊重人權的社會；⁸² 這導致他們在評論、回應政治事件時，都流於泛道德主義與兩極化——如批評人或是支持民主、或是徹底反民主；任何直接促進形式民主的政策都是好政策，反之則為反民主派的陰謀。邏輯簡明，非黑即白。

前衛組織專注在論政工作上，對組織群眾和實踐行動的興趣不大。⁸³ 他們積極參與「六四事件」，個別團體為支聯會的成員，極不滿中國現政府種種專制與打壓民主的做法。而在本地事務方面，他們的政治立場與「民主派」政團一致，擁護港英政府在九十年代以後單方面推行的政治改革，強烈反對中方成立臨時立法會，反對推選委員會這種接近委任制的代表產生方法。要是民主派於此時成了殖民地工具，則這些組織亦可說是殖民地的工具。

對前衛基督徒而言，「逢中必反」是他們的鮮明立場，非友即敵是他們的思維方式。教會界任何與中國政權交接或示好的行動，任何對政權交接較積極與樂觀的態度，均被視為賣港

⁸² 徐珍妮：《回應九七》，頁25。

⁸³ 黃志偉：〈基督徒社運組織：發展與局限〉，《思》第33期（1994年9月），頁21；〈風雲中挺進的前線群體〉，《時代論壇》1994年4月24日，頁1。

關信基與劉兆佳對八十年代初年香港的政治團體的評論，大抵亦適用在他們身上：「他們又大多是組織細小、鬆散，由精英骨幹而非群眾組成的團體；他們缺乏層級性的領導層、共同遵守的政綱或組織紀律。他們之所以仍有少許影響力，主要還是端賴傳媒的報導和過去幾年政制改革所帶來的機會。」關信基、劉兆佳：〈中英協議後的香港——政制變遷的限度〉，劉兆佳編著：《過渡時期的香港政治》（香港：廣角鏡出版社，1993），頁38。

賣教所為。他們到處尋找涉嫌賣港分子，以泛陰謀論的方式來解讀一切他們不同意的行為。⁸⁴

這些極少數派的偏激言論，扭曲了基督教的公眾形象，造成教會界的嚴重分化和對立，⁸⁵ 他們有部分人甚至明白主張與教會破裂關係。⁸⁶ 由於偏激的言論總佔據著公眾論壇，這又往

⁸⁴ 筆者曾在一個思想論爭中批評繆熾宏等陰謀論者：「我不知道在過去的日子裡，香港因著九七問題而產生的眾多政治社會紛擾，是否為人帶來過重的心理壓力，以致我們無法在心理上取得平衡；我發現繆兄最近寫的幾篇文章，都充斥著強烈的陰謀理論，他總是懷疑與他持有不同想法的人別有用心；他們之所以說不同的話，做不同的抉擇，不會僅是不同的人就有不同的意見，而是因著他們懷有不可告人的政治動機。如此，要討論的重心不是紛紜的意見，而是意見背後各種可能的政治陰謀。」梁家麟：〈泛濫的陰謀論〉，《時代論壇》1997年5月4日，頁8。

⁸⁵ 前衛群體恆常主張，教會分化的原因端在於「領導層欠缺民主胸襟，不能容忍異己而採取的內部鎮壓、『堅壁清野』的行為和手段」。黃碧雲：〈八十年代教會聯合關社行動的回顧與前瞻〉，頁17。但是，除了郭乃弘離開協進會，與馮智活被停止在聖公會的牧職兩樁事件外，筆者再想不到教會領導層如何鎮壓了前衛群體。我們看到的卻是，前衛團體天天在報章與講座論壇裡公開責罵教會，醜化教牧，以陰謀論與自由心證的形式任意解讀教會的行動，又以簡單二分對立的思維，批判社會關懷以外的傳福音與祈禱讀經等行為。這些批判言論泛濫成災。荒謬的是，他們以上百篇文章來醜化教牧，自覺為理直氣壯，但筆者只以一篇小文章反駁，便被他們批評為打壓民主言論；於是乎，只有他們有權罵人，卻無人有權罵他們。梁家麟：〈反民主的「民主派」〉，《時代論壇》1997年5月11日，頁9。

筆者完全不能同意他們是被迫害的一群，亦不同意教會的對立和分化主要是由於領導層不容納他們。

⁸⁶ 徐珍妮說：「基督徒群體似乎相當珍惜與教會保持良好關係，這是否反映基督徒群體的自我肯定仍然不足，以致未敢冒險傷害與教會之間的關係？基督徒群體一日不作出決定，便會繼續設法子維繫與教會的關係，結果可能是在社關工作中保持低調。」徐珍妮：《回應九七》，頁67。

往成了所有聯合關社行動的最後立場，結果嚇怕了剛邁出關心社會第一步的福音派教會，他們既無法認同那群主導社會行動者的激進信仰與行為，又無力與之相抗衡，只好退出所有聯合行動，從而終結了八十年代初年普世派與福音派在社關行動方面「史無前例的合一現象」。⁸⁷

過渡期的政治爭議

下面四個事件，可以讓我們看到教會在過渡時期所面對的政治挑戰（外患）與內部衝突（內憂），特別是前衛團體散播陰謀理論所造成的困擾。

（一）自籌國慶事件

一直以來，教會界部分人士都獲新華社邀請，出席每年一度宗教界的國慶酒會。「六四事件」以後，基於政治的敏感性，這些人大多藉詞婉拒參加。但是，每年都得為不參加找藉口，總有詞窮理絀的時候；且九七臨近，亦甚難在各界舉辦的國慶活動上全無表示。⁸⁸ 因此，有教會領袖便主張化被動為主動，自籌教會界內的國慶活動，自訂慶祝內容，一方面既對公眾有所交代，表白基督徒的愛國態度，另一方面亦避免無原則地附和外界組織的活動和傳遞的理念。⁸⁹

⁸⁷ 參本書〈少數派與少數主義心態〉，頁17～54。

⁸⁸ 馮煒文：〈逃避之後〉，《時代論壇》1996年5月5日，頁10。馮煒文是教會自籌國慶的首倡者，有關他的理念，參陳家偉：〈讓我們為十一定性：既做祭司，也做先知〉，《思》第44、45期（1996年10月），頁15～18。

⁸⁹ 〈教會討論辦國慶活動，余達心說乃「回應」新華社〉，《明報》1996年6月17日，頁A4。

1996年4月，陸輝、李炳光、盧龍光等四十七名教牧與信徒領袖發起自籌國慶活動。他們將活動目的訂為讓教牧和信徒交流，討論如何積極面對香港主權回歸後，因身分及客觀環境轉變所帶來的疑慮，又如何以信仰角度面對及釐清自己的立場。最初計劃分三個階段進行，5月24日舉行教牧同工研討會，6月30日舉行信徒大型公開聚會，9月29日舉行基督徒慶祝國慶聚會。

5月24日，四十多位發起人出席題為「回歸路上」的教牧研討會，諮詢其餘百多位出席會議的教牧與機構同工對自籌國慶活動的意見。在當晚即場收回的問卷裡，較多信徒同意慶祝國慶，但認為1996年非舉辦活動的合適時機的亦佔多數。⁹⁰不過，因鑑整個爭論高度政治化，有發起人已即場宣布放棄參加，亦有人爽性缺席以迴避爭議。會後，籌辦者決定將自籌國慶改為於9月29日舉行「基督徒慶祝中華人民共和國國慶茶會及崇拜」。

6月30日，逾四百名教牧與信徒參與「回歸路上」的信徒研討會，正式建議將國慶日聚會改名為「國家日崇拜」，並即場進行民意調查。參加聚會者對是否贊成舉行國家日崇拜仍意見分歧，無法達成共識。最後，發起人宣告國家日崇拜僅屬個別基督徒的自發活動，參加與否悉隨尊便，希望藉此消除支持者與反對者之間的矛盾。⁹¹

⁹⁰ 〈自行籌辦國慶，教牧意見紛紜〉，《時代論壇》1996年6月2日，頁1～2。

⁹¹ 〈一群基督教教牧建議國慶日聚會改名國家日崇拜〉，《明報》1996年7月1日；〈教會國慶活動易名國家日崇拜〉，《時代論壇》1996年7月7日，頁1。

贊成慶祝國慶的余達心認為，任何國家的教會參與慶祝國慶活動，均是正常不過的事，「作為中國人，認同十二億同胞及回歸中國，合情合理。若果香港是回歸台灣，我也慶祝雙十。」堅決反對慶祝國慶的朱耀明則主張撤去「國慶」二字，讓各教會自行討論應否在會堂內辦一些哀悼、祈禱的活動。他認為許多香港人仍欠缺慶祝國慶的情懷，若堅持辦國慶，無法令港人動情。⁹²

由於傳聞有發起人曾與新華社協調部(即統戰部)有聯繫，並獲委託積極推動教會界慶祝國慶活動，這個運動背後另有政治目的的陰謀論甚囂塵上，許多人大玩競猜誰是幕後黑手的遊戲。⁹³ 雖然主事者多番否認，⁹⁴ 始終無法讓人——特別是陰謀論者釋疑。真箇是清者自清，疑者自疑。

1996年10月1日，國家日崇拜終於在尖沙咀聖安德烈教堂舉行，有一百二十多人參加。

⁹² 〈半數基督徒反對今年辦國慶聚會〉，《明報》1996年6月1日。

⁹³ 余明：〈十一國慶未到，教會分化已臨〉，《明報》1996年5月27日；繆熾宏：〈無形之手干預香港教會〉，《星島日報》1996年5月30日；胡志偉：〈回歸路上荊棘滿途〉，《時代論壇》1996年7月7日，頁8；朱耀明：〈自籌十一國慶背後動機昭然若揭〉，繆熾宏：〈教會自籌國慶的荒謬〉，皆刊《思》第44、45期(1996年10月)，頁9～14，19～22。

⁹⁴ 〈辦國慶活動基督教會分歧擴大〉，《信報》1996年5月28日；陸輝：〈「回歸路上」的七個困惑與抉擇〉，《時代論壇》1996年6月23日，頁8；余達心：〈教牧籌辦國慶的本意與誤會〉，《明報》1996年6月27日。

1997年10月1日，第二屆國家日崇拜於中華基督教會長老堂舉行，有近三十人參加，人數較去年大為減少。同日晚上，基督徒關懷香港學會舉辦一個座談會，題為「信仰與愛國，相容？相斥？」，講者有江丕盛、陳士齊與繆熾宏三人，有三十多人參加。⁹⁵ 從參加人數看，兩派陣營所主辦的都是極小圈子的活動。

(二) 信義宗事件

世界信義宗聯會計劃在1997年7月8日至16日在香港假會議展覽中心舉行五十週年國際會議。籌辦單位依照國際慣例，早於1993年到北京向中國政府知會有關計劃。及至1997年初，駐香港的中國官員突然通知籌辦單位，指因鑑九七年間香港慶祝回歸活動頻繁，此期間舉行大會有「技術困難」；於是產生軒然大波，各方輿論紛紛直指中國干預宗教與集會自由，企圖封殺香港教會的國際連繫。最後中國政府被迫表白無意干預有關活動，會議如期舉行。

中方在處理整個事件時，犯了多個錯誤，包括以為籌辦單位的事先匯報便等於申請，而他們亦有權批准或不批准；在遭到民間與港英政府責難後，他們仍拒不認錯，更一度「上綱上線」，將這民間活動提升至外交活動層次，宣稱必須在中英聯絡小組商討。⁹⁶ 但是，傳媒與教會界前衛組織同樣將整個事件

⁹⁵ 〈國家日崇拜近三十人參加〉，《時代論壇》1997年10月12日，頁2。

⁹⁶ 林行止：〈不涉宗教自由，關乎行事拙劣〉，《信報》1996年2月28日，頁1；小軍：〈「都是信義宗的錯！」〉，《時代論壇》1996年3月10日，頁11。

「上綱上線」，認定這是中國政府蓄意打壓民間活動，干預香港的自治，壓制宗教自由，侵犯港人的人權……言無不盡。⁹⁷

如盧龍光所言，信義宗事件引起的連串風波其實是一場誤會，除顯示中國大陸和香港雙方對問題的處理手法不同以外，中英政府間的猜疑，加上九七期近，使事件被嚴重「政治化及特殊化」。⁹⁸

1997年7月9日，特首董建華出席世界信義宗大會，發表公開講話，保證香港今後仍享有宗教自由。⁹⁹

信義宗大會事件尚有餘波，就是與會的香港教會代表，大都反對大會原擬就中國人權問題發表的一份批評聲明，認為此舉將令主辦大會的香港信義宗教會感到尷尬，也不是一個合宜的做法。最後大會經投票而決定收回聲明。事後香港教會代表自然難逃缺乏道德勇氣的指摘。¹⁰⁰

⁹⁷ 參包括香港基督教工業委員會、香港婦女基督徒協會、基督徒關懷香港學會、香港基督徒學會等七個團體所發表的聲明。〈基督徒團體對世界信義宗大會事件聲明〉，《時代論壇》1996年3月10日，頁11。若參照同版刊出的〈世界信義宗香港會員教會聲明〉的內容，便可看出前者如何「上綱上線」，旨在挑啟事端而非解決問題。

⁹⁸ 〈牽涉九七上帝也頭疼〉，《亞洲週刊》1996年3月10日，頁40。

⁹⁹ 〈世界信義宗大會在港舉行，董建華保證續享宗教自由〉，《時代論壇》1997年7月20日，頁1。

¹⁰⁰ 〈信義宗大會聲明無共識，批評中國內容全部刪除〉，《時代論壇》1997年7月27日，頁1。另參馮煒文：〈定位出錯〉，《時代論壇》1997年8月17日，頁2；李廣生：〈另一個「可悲的版本」〉，《時代論壇》1997年10月26日，頁8。

(三) 推委會事件

1996年初，特別行政區籌備委員會正式成立。其中一項議程是成立一個由各界代表組成的推選委員會，以便選出臨時立法會與特別行政區首長。在四百人的推委會裡，宗教界是代表界別之一，基督教界獲分配四至五席位。這樣的選舉形式當然是不民主的。

推委會的基督教代表該如何產生？最簡單的方法是委託現存的教會組織代為推選。香港華人基督教聯會向來不肯介入政治事務，只有基督教協進會願意承擔這個責任。協進會於5月17日舉行特別會員大會，通過由該會與其他教內組織組成提名委員會，提名教內人士擔任推選委員，此案獲二十三票贊成五票反對。鑑於反對者力言臨時立法會非《基本法》明載的組織，且是中國為了拒絕讓港英的立法局直接過渡而作的臨時設置，基督教代表不應支持或參與其推選過程，故協進會會員大會同時要求，被選出來的基督教推選委員不參與推選臨時立法會。¹⁰¹

協進會轄下會員堂只佔全港教會總數21%，參與主日崇拜人數更只佔12%，必須爭取更廣泛的代表性。協進會曾聯絡華人基督教聯會，徵詢聯合籌組提名委員會的可能性；不過，華聯會的負責人擔心政治問題將引發各會員間的衝突，故沒有在

¹⁰¹〈基督教會通過參與推委會，不介入產生臨立會工作〉，《信報》1996年5月18日，頁3；〈基教（按：原文如此）協進會通過選代表入推委〉，《明報》1996年5月18日。

不過，事後成為推選委員的協進會主席薛磐基，卻違反了5月會員大會的協議，在選舉臨時立法會時投了票。〈薛磐基選臨立會「心安理得」，對辭職要求一笑置之〉，《時代論壇》1997年1月12日，頁2。

執行董事會討論有關議題，亦不打算作出諮詢。¹⁰² 協進會退而求其次，乃聯絡個別教會與神學院，成立聯合提名委員會。

8月，基於若干界別難以推薦代表，特區籌備委員會宣布，各界別團體只須核實有意成為推委人士的身分，無須作出推薦，聯合提名委員會宣告解散。協進會執委會決定，不再主動聯絡任何人參加推委，但樂於為他們證實身分。事件告一段落。

對於基督教是否推舉代表加入推選委員會，推選第一屆行政長官與籌組臨時立法會，教會內部意見分歧，有人積極支持，也有人激烈反對。¹⁰³ 反對的包括浸信會的朱耀明，他直指持贊成意見的盧龍光是政客所為，失去基督徒起碼的道德感。此外，九個前線團體於4月28日舉行信徒大會，參加者約八十人，與會者大都反對教會派員加入推選委員會；¹⁰⁴ 八個前線團體聯同一百八十名信徒，又於5月17日在報刊發表聲明，反對教會組織以任何形式加入推委會。不過，如同劉子睿所指，這次意見衝突的爭論雙方，都只屬於教會群體的部分聲音，大部分信徒保持沈默，而信徒人數最多的福音派教會更未曾表態。¹⁰⁵

¹⁰² 〈基督教「推委」應如何產生？〉，《時代論壇》1996年4月14日，頁1；〈教會的埋身政治——應否加入推委會議而未決〉，《時代論壇》1996年4月28日，頁1。

¹⁰³ 〈基督教派涉政大分歧〉，《明報》1996年5月8日。

¹⁰⁴ 〈信徒大會大比數反對加入推委會〉，《時代論壇》1996年5月5日，頁2。

¹⁰⁵ 〈協進會擬決提基督教推委，反對者指自相矛盾將進一步行動〉，《時代論壇》1996年5月26日，頁1。

在此期間積極散播陰謀論的新聞工作者繆熾宏，便在報刊中假借「一些教內的資深人士」的口，公開指摘盧龍光支持推委會，僅為使他領導的中文大學崇基神學組與國內保持更密切的合作關係，言下之意就是他為自己撈政治本錢。¹⁰⁶

(四) 祈福會事件

1997年，為迎接香港回歸，教會舉行兩個大型祈禱聚會，一是由華人基督教聯會主辦的「迎九七求復興聯禱會」，一是由不同宗派的牧者信徒合辦的「香港基督徒感恩祈福大會」。前者於6月30日，即回歸前一天假兩間教堂舉行，主題為「為教會求復興，為香港求平安」；後者則於6月1日在香港大球場露天舉行。

祈福大會籌委會臨時主席吳振智指出，大會主要帶出四個信息：一、見證回顧過去教會的貢獻；二、承擔未來社會及教會的需要；三、與香港市民同在同行；四、為市民、教牧、信徒祈福。¹⁰⁷ 聚會名稱的「感恩」，原指教會為過去一百五十年所作的社會見證向上帝感謝；因鑑教內反對意見，最後他們決定改名為「全港基督徒見證祈福大會」。¹⁰⁸

¹⁰⁶ 繆熾宏：〈無形之手干預香港教會〉。

¹⁰⁷ 〈禱告迎回歸，兩大聚會六月舉行〉，《時代論壇》1997年5月11日，頁1。

¹⁰⁸ 〈歷史變迭下，教會重尋定位——評推選委員、自籌國慶、祈福大會〉，《時代論壇》1996年5月19日，頁1。

祈福大會如期舉行，是日出席信徒人數估計逾五千人。¹⁰⁹

對於祈福大會，前衛團體自然持反對態度，任何對九七回歸持積極善意期待的行動，毫無例外地——確實是全無例外——皆為他們所反對。他們反對的理由是，這個行動若非基督教人士直接為當權者塗脂抹粉，便至少給廣大市民造成塗脂抹粉的印象和誤會。陳慎慶與龔立人兩位學者對祈福會持鮮明的反對態度。陳慎慶指出，教會人士主辦祈福會，為香港祈求平穩過渡，將令香港市民誤會教會「擦鞋」，與政權妥協，令教會失去公信力。龔立人則認為祈福會將令信仰和愛國扯上必然關係，對信徒造成很大的壓力和錯誤的印象。¹¹⁰ 一直以來，這兩位學者都積極支持基督徒參與批判政治與社會的行動，從未擔心教會給人對抗政權與不愛國的印象；所以，在他們看來，遊行示威較諸為國祈禱，是基督徒更合宜的行為，更不會招致公眾人士誤會。

以上兩位學者的反對意見還算較為理性。一位陰謀論者更認為：「這群（倡辦祈福會的）教牧領袖明顯地有其祕密政治議題，不少其他外圍邊緣教牧，不知這班核心人士最終想搞甚麼？引導香港教會走向哪一個方向？」他又繪聲繪影地指出：倡辦者「十分神祕，不敢以真正面目去全面解釋這次教會慶祝國慶背後的考慮過程，以及其後的政治涵義」。¹¹¹

¹⁰⁹ 〈基督徒祈福大會為香港祈福〉，《時代論壇》1997年6月8日，頁2。

¹¹⁰ 〈合一劃一不盡同，愛主愛國非相生〉，《時代論壇》1996年5月19日，頁1。

¹¹¹ 〈「國慶騷」起大爭論〉，《星島日報》1996年5月30日。

前衛團體組成了「七一連繫」，自1995年起，每年在7月1日主辦祈禱會，對香港回歸作「另類」紀念活動。

政制安排對教會的影響

(一) 過渡困難

為順利收回香港，鄧小平在八十年代提出了「一國兩制」的構想，中央收回對香港的主權，但同時容許港人最大程度保留他們的社會制度與生活方式。這個構想是極具創意的，最大可能地兼顧各方面的利益；但正因它要討好每一方面，甚至是相互衝突的不同理念和利益，實行起來卻絕不容易。中國與香港在許多方面存在懸殊的差距，在「一國」之內如何能容下「兩制」；若維持「兩制」，又將如何體現「一國」？許多問題都不能一下子發現和處理，只能像鄧小平所說的：「摸著石頭過河」，走一步是一步。

若是沒有發生「六四事件」，也許中英兩國政府在過渡時期政權移交會有更順暢的安排。英國政府不會單方面推行政改方案，香港的政黨不會以「逢中必反」的手法來撈政治利益，而民間亦不會有非理性的反共拒共情緒；與此同時，中國政府不會過分懷疑猜忌香港的民主和政治改革，不會處處防範外國敵對勢力利用香港作為和平演變中國的顛覆基地，不會企圖跳越現有的領導層，而另扶植一批親中勢力。這樣，遇到「一國兩制」出現不協調的地方，兩地當能以較為坦誠理性、互諒互讓的態度，處理有關問題。自1989年的悲劇發生以後，中英港關係起了根本的變化，中英、中港的雙邊互信基礎業已不存在，

彼此互設各種關卡，限制對方能對己造成的傷害，結果互相造成更大的傷害。

在傳媒與政黨廣泛歪曲與渲染下，香港社會瀰漫著一片悲觀的情緒，報憂不報喜，陰謀理論滿天飛，任何政府政策或中方言論，毫無例外皆被解讀成針對香港的政治陰謀。¹¹² 教會裡，常積極發言的少數派也刻意營造同樣的「輿論」。幾乎在所有的公開論壇的言論或傳媒的報道裡，「香港二十多萬信徒」盡皆對香港回歸一萬個不放心，認定宗教自由很快便被剝奪。¹¹³ 他們論斷，中央政府就是暫未有意圖對香港教會採取行動，篤信佛教的董建華亦會修改過去對基督教友善的政策；政府就是沒有任何主動針對教會的行政手段，教會裡的領袖亦會自動獻身，「自己識做」。這些猜測與擔心是無須證據的，反正一切悲觀論調與陰謀理論都是理直氣壯的。

（二）廢法問題

1990年3月，港英政府公布《1990年香港人權宣言條例草案》，使《公民權利和政治權利國際公約》所規定的權利，成為香港法律的一部分；港府且在《人權宣言條例》內加入一條釋義條款，要求法官盡可能按照《人權宣言條例》的原則解釋現行和將來的法例，換言之，《人權宣言條例》便獲得近似憲法的凌駕性地位。1991年6月，香港立法局三讀通過《1991年香港人權

¹¹² 黃志偉：〈社運生態的變化——香港的「新加坡化」〉，《時代論壇》1997年11月9日，頁10。

¹¹³ 〈特區教會自主獨立成疑慮〉，《時代論壇》1997年5月18日，頁2。

法案條例》。中國政府迅即作出反應，指有關法案抵觸了《基本法》的權威，中國政府保留在1997年後按照《基本法》的規定重新審查《人權法案》的權利。1994年後，港英政府因應《人權法案》，修訂《社團條例》與《公安條例》，中國政府明白表示不接受這些修訂，將來要採用修改前的版本作為特區的法律。

1997年4月，香港特別行政區行政長官辦公室（以下簡稱特首辦）公布了《公民自由與社會秩序諮詢文件》，就如何修訂《公安條例》及《社團條例》展開諮詢。文件首次把「國家安全」的概念引入本港法例裡，引起社會各界廣泛的憂慮和爭議。社會輿論擔心有關法例將容許政府以「國家安全」為理由，限制公眾集會和遊行，拒絕及撤銷某些社團的註冊，扼殺市民的言論、集會及結社自由。此外，文件又建議限制外國勢力影響本港政治，以防止香港的社團受到外國政治勢力的控制。

經過諮詢，特首辦最後對原件作出十一項的修訂，但保留不能危害「國家安全」的條文。據特首辦政策統籌局長孫名揚指出，「國家安全」將定義為「維護中華人民共和國的領土完整和獨立自主」；換言之，將來任何分裂國土的主張，不管是否牽涉武力，均屬違法。修訂的《社團條例》又規定，所有以參政為主要目的的「政治團體」，均不得跟外國政治組織有直接聯繫，包括財政資助、決策影響及組織隸屬等。候任特別行政區長官董建華指出，特區政府必須「阻止外國政治勢力影響或干預本港的政治活動」。

正如邢福增與筆者的分析，這兩個條例並非中央用以限制香港人參與本地政治的自由，卻主要是限制香港人展開針對內

地的政治活動；特別是提防有人援引對中國懷有敵意的海外政治勢力，威脅國內現政權的合法性與合理性。因此，與其說條例制訂的目的，在以河水（中國）來犯井水（香港），不若說是為了防範井水侵犯河水。¹¹⁴

對一般教會而言，較令人擔心的莫過於教會或基督教團體會否因其議政（包括遊行、集會與發表聲明）而被界定為「政治性組織」，其次是一些積極參與政治與社會行動的基督教團體能否繼續接受外國人和外國組織的財政捐助。事實上，一向強調本地化的前衛組織，其經濟來源多是來自海外的捐助，本地支持有限，¹¹⁵若是《社團條例》限制了論政團體的外國聯繫，它們便首當其衝受到影響。幾個前衛基督教組織與個人分別於4月21日和28日到特首辦公室表達意見，要求擱置有關條例的修訂。他們認為法例的修訂將限制基督徒論政團體與外國信徒的交流，亦反對將有關法例的修訂交給立法會處理，因他們認為臨時立法會沒有法理依據與民意基礎。

有關兩項法案的修訂，招來輿論界許多惡評，陰謀理論不絕。有分投贊成票的籌委會成員、香港大學教授周永新解釋，《人權法案》所廢除的是其可以凌駕其他法律的地位，此無損《人權法案》的作用和給予市民的保障；而《社團條例》所修改的是禁止香港的政治組織與外國政治組織建立聯繫，這是《基

¹¹⁴ 邢福增、梁家麟：〈論《公民自由與社會秩序》與香港教會〉（上）（下），《時代論壇》1997年7月6日，頁9；1997年7月13日，頁9。

¹¹⁵ 1988年才成立的香港基督徒學會，有七成半的經費來自海外捐款，本地的僅佔二成半。老冠祥：〈為香港求平安——香港基督徒學會成立始末〉，頁1。

本法》早已明文規定的。至於《公安條例》，則是還原港英政府所曾修改的法例。自《中英聯合聲明》簽署以來，英國一向的態度和向聯合國表達的意見，均認為《社團條例》與《公安條例》完全符合兩個與權利有關的公約；直到《人權法案》在1991年通過後，才突然認為有修改的必要，如此，修例的目的不是因為兩個條例本身是惡法，而僅是為了貫徹《人權法案》有凌駕諸法之上的地位。再說，英國在簽署《中英聯合聲明》時，已承諾不在過渡時期對法例作重大修改，故改法乃違背誠信的行為，目的純為針對中國。周永新考慮上述因素後，決定支持「廢法行動」。¹¹⁶

基督徒與國家

(一) 基督徒的愛國問題

香港人長期生活在殖民地政權下，學校與社會教育極少提及愛國信息，青少年亦鮮有國家民族觀念，民族情緒本來已較淡薄。¹¹⁷ 中國政府過去恆常利用「愛國」為名，鼓動人民支持其推動的所有國策，動輒扣異見者「不愛國」的大帽子，故香港人對於「愛國」的呼籲，總是抱持猶豫態度。「六四」以後，「愛國」更成了一個至為敏感的課題，國家與執政黨之間的關係糾纏不清。童小軍說出了箇中複雜的情緒：

¹¹⁶ 周永新：〈我為甚麼贊成「廢法」〉，《時代論壇》1997年3月2日，頁2。周永新亦曾為文表達他贊成臨時立法會的成立，周永新：〈我為甚麼贊成臨時立法會的成立〉，《時代論壇》1996年4月14日，頁2。

¹¹⁷ 曹敏敬：〈愛國、愛教〉，《信息》第193期（1997年5月），頁1。

試問那些聽從毛主席號召，起來「造反」的紅衛兵愛國不愛國？試問六四事件誰是愛國的呢？是絕食遊行的學生，抑或鎮壓學生的人？是逃亡海外的「民運領袖」，還是今天仍在位的國家領導人？試問支持臨時立法會是否等於愛國？反對就不愛國嗎？移民的人是否愛國？既已移民，應愛哪一個國？試問彭定康推行政改方案，是愛國嗎？他愛的是中國，還是英國？如果台灣人支持台獨不算愛國，那支持國民黨算是愛國的嗎？台灣人要反對台灣擴展國際空間，才算愛國嗎？¹¹⁸

對基督徒而言，五十年代政府利用「愛國愛教」為名，大肆整肅教會，殘害信徒，這一頁歷史是他們難以忘懷的。如同筆者所指，五十年代由政府一手策動的三自愛國運動，絕不僅是要求基督徒原則性地愛國，而是要他們按照政府所指示的範式，改造自己也改造信仰；「愛國」於此不是空洞的原則，而是被賦予反帝國主義、無條件擁護共產黨、改造與馬列主義不合的信仰內容等政治含義。基督徒若不完全接納政府所定義的內容，就等於是不愛國了。正因有這樣的歷史背景，許多基督徒對「愛國愛教」一詞有極大的戒心，他們不是在原則上不認同愛國為基督徒的天職，不是主張基督徒有權選擇他們所愛的國家與政權，而只是憂慮一旦接納了愛國的前提，便得被迫接受接續而來沒完沒了的政治任務，無從招架地接受一個不由他們決定其含義的名詞。¹¹⁹類似的情況在九十年代的香港仍有出現，

¹¹⁸ 童小軍：〈試問愛國，竟是千重情結〉，《時代論壇》1996年6月9日，頁9。

¹¹⁹ 梁家麟：〈愛國愛教的困擾：一個歷史的分訴〉，《信息》第193期（1997年5月），頁4。歷史部分的討論，參梁家麟：〈五十

北京官員要求香港人必須跟隨他們對愛國的定義與表達愛國的方法，馮煒文稱之為「牽著鼻子愛國」。¹²⁰ 無論如何，在教會圈子內提倡「愛國」，較在社會上談「愛國」更為敏感。

為表達對中國現政府的保留態度，有人倡言愛國並非每個國民必須有的情感，更非基督徒必然有的責任。¹²¹ 有人宣稱十字架上的上帝是反國家與反權勢的，祂是卑賤者和異見者的上帝。¹²²

至於不從原則反對基督徒應該愛國的人，亦質疑是否得以某種公開、固定的形式表達此情懷。¹²³ 此外，有人一方面積極推動愛香港愛中國的運動，另一方面卻同時努力為港人爭取居英權，宣稱可以將「國籍」與「民族」分開。¹²⁴ 社會大眾普遍對

年代三自運動的不同詮釋》，收邢福增、梁家麟：《五十年代三自運動的研究》（香港：建道神學院，1996），頁127及後。

¹²⁰ 馮煒文：〈牽著鼻子愛國？〉，《時代論壇》1996年4月21日，頁10。

¹²¹ 龔立人：〈愛上帝和愛國——倫理反省〉，《時代論壇》1996年6月2日，頁9。

¹²² 文不多：〈國家、政治和信仰——從十架神學的角度看基督徒壽祝國慶〉，《思》第44、45期（1996年10月），頁31。

¹²³ 時為宣道會牧師，今負責香港教會更新運動的胡志偉說：「『形勢逼人來，我們必須反客為主』的思維方式，只會把香港教會推落不必要的政治遊戲內。教會應拒玩遊戲，即或因此而被視為不愛國。……與政治保持適當的距離，並抽離於既定的遊戲規則，也許是香港教會保持非政治化實力的可行途徑。」胡志偉：〈回歸路上荊棘滿途〉，頁8。

¹²⁴ 盧龍光主講：〈香港政治何去何從〉，《時代論壇》1989年9月17日，頁2。

那些過去從未表達過愛國情懷，如今卻「忽然愛國」的政治與社會人士心存厭惡，這個矛頭同樣指向教會中人。¹²⁵

在自籌國慶活動的爭議中，余達心提出認同國家不等於認同政權的說法，以為自辯。¹²⁶ 這說法在理論上是成立的，在民主政體中亦是可實踐的，但要落實在中國的政治現實裡，卻有相當程度的困難。因為中國是由共產黨所統治的，人民無法按自己的意願更替這個政權，國家與政權可謂難分難解。面對這個政治現實，要在心態上將國家與政權分開，在10月1日慶祝國慶卻說不等於支持政權，非常不容易。¹²⁷ 而在「後六四」情

¹²⁵ 「香港的基督教圈子說話永遠是冠冕堂皇的：八十年代大批教會有名望的牧師忽然說自己『看到上帝異象』，要到美加向當地華人『傳福音』……那時從來沒有人說要遺憾殖民地統治，熱烈慶祝『十一』；今天大伙兒嚷著要慶祝了，說是認同十二億同胞，為何是今天才來慶祝，今天才來認同？難道教會過去是認同殖民地統治？假話！說穿了，天上人間，聖俗凡人，原來都是背負同一個十字架；為生存，不能免俗也。」范中流：〈基督教會從俗辦國慶〉，《信報》1996年6月7日。另參陳毅峰：〈未到九七基督教已分裂？〉，《九十年代》1996年8月，頁46～48。

必須指出，這段話是邏輯思路不通的，純粹從陰謀論的角度，解說基督徒在面對政權轉易時必須建立愛國情懷的呼籲。說這話的人（筆者認識該文作者）卻從不因鑑教會在過去多年沒有參與民主運動，而批評那些投身者為「忽然民主」，並從陰謀論的角度來解說他們的動機。

¹²⁶ 余達心：〈不願再作無國之民〉，《明報》1996年6月20日。

¹²⁷ 羅秉祥：〈十一的雙重涵意〉，《時代論壇》1996年7月21日，頁7；江丕盛：〈回歸路上的既濟與未濟〉，《時代論壇》1996年7月28日，頁8。

宣道會的蕭壽華解釋不支持自籌國慶活動的理由有二：「一，我們支持基督徒應同時是愛國愛人民的公民，但在回歸前十月一日由教會舉行國慶活動，會導致社會人士以為教會要討好政權，靠攏中共，

緒仍然籠罩的情況下，鮮有人敢逾越一步，直言認同今天的中國政權，¹²⁸於是，許多人只能受困於國家與政權在理論上可以分家，但實踐上難分的糾結裡。

馮焯文提出一個疏解有關問題的觀念。他說基督徒不應再宣稱「香港基督徒為中國向神祈禱」，卻應說「中國基督徒代表著中國向神祈禱」；我們就是中國，我們代表中國，這是運用了祭司身分。「祭司的祈禱，打破了任何政治權勢以國家民族為它的禁禱的狂妄。」¹²⁹

(二) 政教分離問題

在基督徒應否參與國慶活動、教會應否推舉代表加入推委會等爭議裡，反對者最常提出的理由就是「政教分離」。提出是項論據的不限於保守派信徒，更多是一直熱衷於參與社會與政治運動的人。朱耀明指出，推委會事件有違「政教分離」的原

對教會帶來不良形象。二，香港基督徒對政權轉移，抱有不同的感受，對中國共產黨的認同程度各有不同，於十月一日舉行活動，難於向信徒群體說明只是記念國家和人民，與政黨則毫無關係，因此倘若在十月一日由教會自籌國慶或國家日，必然會在信徒群體中引發難以調和之爭論，甚至是對峙等局面。」蕭壽華：〈教會應否推選代表進入推委會及自籌國慶〉，《宣道牧函》1996年8月，頁2。

¹²⁸ 較為直接說明這方面的大抵只有基督教協進會在1997年6月發表的《九七聲明》，文中說：「我們為重獲中國人的身分而感到驕傲，為這個歷史性的時刻而喜樂，為成為中華人民共和國的公民而高興，能與中華大地的同胞共結骨肉之親而興奮。」《時代論壇》1997年6月29日，頁12。

¹²⁹ 馮焯文：〈我們就是中國〉，《時代論壇》1996年5月12日。他的說法與羅孚異曲同工，羅孚：〈愛國就是要反對竊國〉，《明報》1996年6月11日，頁C6。

則，並質疑：「若容許教會組成提名委員會這等臨時性質的組織提出參與政事，日後當中國政府組成臨時性質的組織參與教會事務，教會將難以抗拒。」¹³⁰ 協進會的領導層則認為，教會組織組成提名委員會，而由提名委員會推選基督教界的候選人，以個人名義參加推委會，這種間接參與的形式符合「政教分離」的原則。¹³¹

前衛團體所理解的「政教分離」，並非教會不應參與政治事務，而是教會不應進入任何政府的架構（包括不具權力的諮詢組織），卻得以體制外的身分來監察和批判當前的政治事務；換言之，體制內的合作協商就是破壞了「政教分離」，體制外的抗爭則符合「政教分離」的原則。¹³²

馮煒文卻認為，教會應否派人進入推選委員會，與「政教分離」的原則毫不相干。「政教分離」所關注的是防止政治勢力干預教會，但在推選委員會此這事上，僅是政治團體邀請教會參與有關活動，教會可以決定參加與否，這與政治干預教會屬兩碼子事。¹³³

¹³⁰ 朱耀明：〈基督教派涉政大分歧〉，《明報》1996年5月8日。另參鄧偉棕對朱耀明的觀點的批評。鄧偉棕：〈放棄機會？出賣原則？教會應否參加推委會〉，《經濟日報》1996年5月31日，頁26。

¹³¹ 〈香港基督教協進會特別會員代表大會參考文件〉（原件）。有關爭論，另參〈教會加入推委有違政教分離？〉，《明報》1996年6月29日，頁D5。

¹³² 香港基督教工業委員會等六個團體：〈讓我們成為世上的光〉（1996年4月18日）；郭乃弘：〈教會當監察政權〉，《明報》1996年7月13日。

¹³³ 馮煒文：〈不再寒蟬〉，《時代論壇》1996年6月2日，頁10。

由於對「政教分離」的定義眾說紛紜，協進會乃搜集資料，研究香港開埠百多年來港府與教會的關係，亦參考其他國家的政教分離原則和概況，希望制訂一套可供香港教會沿用的立場，處理九七後教會與政府的關係。¹³⁴

(三)「六四情意結」

前衛組織與一些年輕信徒，要求教會與社會領袖，維持昔日他們在「六四事件」時所表達的，與中國現政權漢賊不兩立的立場，反對轉變態度，與中國政府交往、親善、認同，認為這是政治妥協和「轉馱」(扭轉方向盤)。任何主張與中共或未來的特區政府接觸，意圖在建制內發揮作用的人，都被斥為妥協派。這是明顯的「六四情意結」，裡面夾雜了強烈的歷史浪漫主義。¹³⁵ 在反對自行籌辦國慶一事上，他們的口號是：「六四未平反，何來有國慶？」¹³⁶ 基督徒關懷香港學會的趙善榮說，中共政權若不肯面對歷史的過失，包括文革和六四事件，教會不可以真心誠意慶祝國家的誕生。¹³⁷

楊牧谷對於上述的說法有這樣的回應：

¹³⁴ 〈擬撰政教分離文件，基督教會籌劃九七後方針〉，《明報》1996年3月5日；〈協進會政教關係文件九七年六月前出爐〉，《時代論壇》1996年5月12日，頁2。

¹³⁵ 王紹爾：〈歷史拒絕浪漫主義〉，《明報》1996年6月4日。

¹³⁶ 胡露茜：〈籌辦國慶等於愛國？〉，《明報》1996年6月8日，頁A13。

¹³⁷ 〈基督徒對應否籌備國慶意見分歧〉，《信報》1996年5月24日。

不改變就不能接受嗎？一派意見認為中共不認錯就不能接受他，因此抗衡和抵制是基督徒應有的立場。這立場我有困難認同，聖經舊約中的但以理服事了幾個朝代，這些巴比倫君主不見得是仁君，或其朝政是沒有矛盾之處。新約時代耶穌基督接納稅吏，撒該或妓女，都沒有先要他們改變才接納，乃是先接納才能改變，因此我認為「你先改變，我才接納」是自我的和不合聖經的。¹³⁸

要是香港社會和教會必須維持百數十年的傳統，過去不慶祝國慶，九七後也就不該慶祝，任何改變即等於「忽然愛國」，那社會與教會也不用談面對時代轉變而有的回應了。事實上，批評別人「忽然愛國」的，從來沒有同時批判「忽然民主」「忽然社會責任」的傾向。要是香港社會和教會真的可以維持百數十年的傳統，無視香港回歸中國的現實，原封不動地維持昔日殖民地時期的狀態，繼續做沒有國民身分、不屬於任何政治實體的「中國人」，那九七問題原來就不是一個問題了。盧龍光批評那些漠視九七因素，拒絕承認教會得作出相應配合的人為「鴛鴦」行為。¹³⁹他說：

九七的轉變是客觀的轉變，我們必須重新為自己的身分定位，作為一個中國公民的基督徒與作為一個英國屬土公民或無國籍華人的基督徒，在對國家的責任和角色上肯定不

¹³⁸ 楊牧谷：〈被統戰的危機〉，《明報》1996年6月8日，頁A13。

¹³⁹ 〈發起國慶回歸連串活動，盧龍光不願做鴛鴦〉，《明報》1996年5月8日。

同。若果我們不肯面對和接受這種改變，我們會處於迷惘與失去立足點的危機當中。¹⁴⁰

當然，如同江丕盛所言，教牧同工亦必須正視一般信徒尚未能培養出愛國感情的事實，不能勉強行事，否則只會激發教會內部更多對立情緒。¹⁴¹

(四) 教會的社會責任

在八十年代，一些前衛團體與「前線基督徒」，經常批評教會不肯積極參與政治與社會運動，在傳媒與政客高調地提出的公眾議題上，並沒有發表意見，以致無法有效作出社會見證。他們指摘這種迴避參與政治事務的態度乃屬鴛鴦心態，「滯留在中世紀政教分離的僵化觀念中」。¹⁴²

而在九十年代以後，有人進一步認定，香港教會所以拒絕以教會名義參與政治事務，乃是由於教會已成為「既得利益者」，所以傾向維持社會的現況。¹⁴³ 有人指出，香港教會一直

¹⁴⁰ 盧龍光：〈回望「六四」，面向九七，面對中國〉，《時代論壇》1996年6月2日，頁10。

¹⁴¹ 江丕盛：〈國民身分與教會承擔——從過渡期香港基督徒的困惑〉，《中國神學研究院期刊》第23期（1997年7月），頁119。

¹⁴² 李錦洪：〈基督徒的政治參與〉，《時代論壇》1994年7月31日，頁3。明顯地作者不懂教會歷史，不曉得「政教分離」並非中世紀的觀念。對李錦洪的批評，參胡志偉：〈香港教會的有所為及有所不為——哀悼積依路，回應李錦洪〉，《時代論壇》1994年9月4日，頁12。

¹⁴³ 龔立人：〈參與、秩序和空間：一個基督徒對當今香港政治實體的執著〉，收陳慎慶編：《香港的遠象》（香港：基督教文藝出版社，1998），頁26。

承擔政府授予的社會服務，扮演合約承擔者的角色，甚至因而成了殖民地工具和幫兇；而教會所提供的社會服務，亦發揮了緩和階級矛盾、穩定社會秩序的作用。¹⁴⁴這便是所謂「殖民地工具論」。

對於「殖民地工具論」，邢福增曾為文反駁。¹⁴⁵筆者亦曾指出，說香港教會成為既得利益者，充分利用社會優勢，獲取龐大的社會資源等，這些說法就是有事實根據，亦僅適用在如聖公會、中華基督教會等少數所謂「主流教會」之上，對於為數最多的福音派教會，既從未成為殖民地的既得利益者，也談不上作為其統治工具與幫兇。福音派教會所以拒絕參與政治事務，主要原因仍是神學性而非政治社會性的。¹⁴⁶

有人擔心，教會在未來的日子對參與政治和社會事務更為消極。面對九七的政治壓力，勢必減低教會對社會、民生以致政治等問題表態的意欲，為保存傳福音的機會而放棄批判社會和政治的角色。¹⁴⁷

¹⁴⁴ 陳慎慶：〈香港政教關係發展的前景〉，《思》第35期（1995年1月），頁17～22；陳慎慶：〈香港的世俗化與社會變遷：社會學的詮釋〉，陳慎慶編：《香港的遠象》，頁246；郭乃弘：〈基督教在香港發展的角色和任務〉，郭乃弘編：《香港教會與社會運動》（香港：香港基督徒學會，1994），頁79。

¹⁴⁵ 邢福增：〈為殖民地工具論辯說〉（一）至（三），《時代論壇》1997年8月3日，頁5；1997年8月10日，頁5；1997年8月17日，頁5。另參後續討論，陳慎慶：〈與邢福增先生商榷「殖民地工具論」〉，《時代論壇》1997年8月31日，頁8；邢福增：〈回應陳慎慶先生的商榷〉，《時代論壇》1997年10月12日，頁8；陳慎慶：〈「殖民地工具論」再探討〉，《時代論壇》1997年11月30日，頁9。

¹⁴⁶ 參本書〈少數派與少數主義心態〉，頁17～54。

¹⁴⁷ 〈邁向特區，香港教會緩步跑〉，頁1。

香港教會在九七後如何自處？羅秉祥等依據尤達 (John H. Yoder) 的《耶穌政治》(*Politics of Jesus*) 的說法，主張教會應該成立神國群體，自行實踐新的社會秩序，促成新的社會運動，藉以衝擊現存的社會秩序。為了對現實社會產生衝擊力，教會必須保持其獨特性，堅持自身的價值觀，拒絕被主流社會所同化；教會不參與對世界的管治，不分享政治權力，卻是在體制外樹立新的典範。¹⁴⁸

筆者曾指出，香港教會一直在友善的政府所提供的安全環境下生存，信徒習以為常，理所當然地認為自己是主流、是社會上的多數派。面對九七的轉變，教會必須醒悟自己從來不是社會的主流，學習如何以少數族類的身分自處，包括與對信仰不友善的政府交往，及與其他更具主流位置的宗教共存；教會也要放棄承包所有社會責任的野心，專注於能力所及的福音與文化使命上。能活出與眾不同的生活，為主流社會提供一個另類選擇，是教會最可能作出的貢獻。¹⁴⁹

教會的群體性身分

(一) 政治同盟

早在八十年代初年，已有人呼籲各教會團結起來，共同表達對政治與社會問題的看法：「香港教會界應當在耶穌基督的

¹⁴⁸ 羅秉祥：〈從《耶穌政治》到牧師政治〉(一)至(三)，《時代論壇》1996年8月25日，頁8；1996年9月1日，頁9；1996年9月8日，頁8；羅秉祥：〈《耶穌政治》與國慶政治〉，《思》第44、45期(1996年10月)，頁32～37。

¹⁴⁹ 〈香港教會與非殖化〉，《時代論壇》1994年1月9日，頁1。

名下團結起來，組成有形體的組織，並開始與中共進行有益的對話。如果教會失去主動性，很可能會成為中共統戰政策中被分化的一部分，失去應有的影響力。」¹⁵⁰ 協進會在1990年舉行的香港教會使命諮詢會議，亦提出「建立合一的見證，是香港教會今後十年貫徹使命的起點」。¹⁵¹ 合一成了回應時代的迫切需要。

事實上，面對風雲幻變的時代，教會人士深深感受到難以獨力回應，必須建立聯盟，共同進退，表達基督徒的群體立場。香港迎接的是一個持無神論意識型態的政權，教會未來禍福難料；加強內部團結，彼此守望，肯定是自保的必要環節。他們亦擔心教會若不保持團結，便有給敵人分化，遭個別擊破的危機。協進會總幹事曹敏敬說，若教會肯「攬住一齊死」（攜手共赴義），肯定死不了，否則只會「逐些逐些死」（逐漸給蠶食掉）。¹⁵²

要求合一也有策略性的考慮。事實上，面對複雜敏感的政治與社會抉擇，個別教會領袖亦感無所適從，難作準確判定或行動，他們尤其懼怕迎向意見紛紜的會眾，接受充滿意氣激情、「上綱上線」的質詢。因此，他們總是期望聯合各方領袖，

¹⁵⁰ 趙天恩：〈從統戰策略看中共宗教政策及香港教會前景〉，《中國與教會》第34期（1984年5至6月），頁7。

¹⁵¹ 〈九十年代香港教會使命宣言〉，收香港基督教協進會編：《合一承擔牧萬民——九十年代香港教會使命諮詢會議》（香港：該會，1990），頁29。

¹⁵² 〈我們信，亦希望中國政府信我們〉，《時代論壇》1995年10月1日，頁2。曹敏敬多次談到教會必須建立共識的需要，〈香港教會與中國（上）〉，《時代論壇》1994年5月8日，頁3。

作出集體的決策和行動，以免由個人承受所有的責難。在教會應否自籌國慶一事上，發起人之一循道衛理聯合教會的領袖李炳光便說：「如果做（國慶）就一齊做，如果不做就一齊不做。」¹⁵³客觀形勢需要他們尋求合一。

（二）猜忌與對立

然而，正當教會與信徒急需合一以共處時艱之際，合一卻顯得極不可能。由於市民對政治形勢的分析與處應之道的看法嚴重分歧，加上社會與教會嚴重分化，敵我分明，陰謀論滿天飛，不存在客觀理性討論的空間，故就是在教會界內，也不存在賴以建立合一的互信基礎。馮煒文一方面呼籲全港教會設立機制和共識，共同回應時代的挑戰，另一方面卻又強調，每個牧師和平信徒都要「睇實」（嚴格監管）他們宗派的領導，以免他們的利益給領導作政治利益交換而出賣了。¹⁵⁴明顯地，這個說法就是不信任教會領袖，要防範他們擅用宗派與信徒名義做信徒所不同意的事。事實上，不少信徒反對堂會與宗派的領袖有權在政治問題上代表他們表達立場。¹⁵⁵就是一直奉行主教制的天主教，亦有評論員質疑主教是否有權決定教會的政治取態，

¹⁵³ 〈自行籌辦國慶，教牧意見紛紜〉，頁1。

¹⁵⁴ 〈我們信，亦希望中國政府信我們〉，頁2。

¹⁵⁵ 徐麗梅：〈我要表態！〉，《時代論壇》1996年6月9日，頁8；一群基層基督教教友：〈「愛國」的背後〉、〈教會領袖乏力面對批評〉，《明報》1996年7月1日至2日；李景雄：〈就「自籌國慶」、「國家日崇拜」問誰是教會的發言人〉，《時代論壇》1996年7月14日，頁9。

或是得透過民主程序確定與表達多數信徒的立場。¹⁵⁶「教會民主化」成了此時期的討論課題。¹⁵⁷

若是在同一個宗派之內亦有領袖出賣信徒的憂慮，那跨宗派的合作似乎更不可能了。任何跨宗派的組織與個人組合，若宣稱以香港基督教或全港基督徒名義作任何宣言或行動，都會讓人質疑其代表性；要是這些宣言和行動有親政府的嫌疑，反對其代表性的呼聲便更高了。¹⁵⁸

有人質疑教會領袖的代表性，也有人質疑這些質疑聲音的代表性。舉例言，前衛團體在1996年4月28日就推委會事件舉行全港信徒大會，參加者僅約八十人；6月14日就自籌國慶而舉辦的全港信徒大會，連同與會的天主教徒在內，當日收回的問卷亦僅得九十七份。¹⁵⁹在9月再辦的推委會事件聚會，更只

¹⁵⁶ 杜耀明：〈主教一錘定音，公義萬籟無聲〉，《明報》1996年5月10日。

¹⁵⁷ 盧龍光：〈民主浪潮中的教會〉，郭桂明編：《我們是為了信仰——循道衛理教會宣教反省文集》（香港：香港循道衛理聯合教會文字事工委員會，1991），頁244～248；潘柏昌：〈教會善用民主〉，《時代論壇》1997年7月27日，頁9；蔡啟恩：〈香港教會體制與民主原則〉，《時代論壇》1997年8月17日，頁9。

¹⁵⁸ 譬如1996年5月17日協進會就應否參與選派代表加入推委會而舉行的特別代表大會，僅有三十人出席，不及全體會員代表的一半，而是晚投贊成票的共二十三人。一些前線團體便立即發表聲明，質疑「這二十三人的立場能否代表協進會屬下十九個會員教會，更遑論代表他們所號稱的二十萬信徒」。基督徒前線團體：〈遺憾協進會加入推委會〉，《明報》1996年5月24日。

¹⁵⁹ 〈前線團體辦信徒諮詢大會，調查指教會不宜自籌國慶〉，《時代論壇》1996年6月30日，頁3；〈基督徒多反對辦國慶聚會〉，《明報》1996年6月29日。

有「小貓三幾隻」(寥寥幾個人)參加。協進會的曹敏敬因而斷言，反對的主張「大勢已去」，「這些對立，意氣多於理論。遲些人就會接受現實，不能不參與」。¹⁶⁰

這樣，教會代表被質疑沒有代表性，而質疑其缺乏代表性的人亦被質疑沒有代表性。誰也代表不了誰。

(三) 吳耀宗陰魂

平情而論，基督徒所以對教會代表性的問題有這樣的過敏反應，不完全是捕風捉影的。五十年代，中共刻意扶立幾個在基督教會全無代表性的親共分子，由他們建立全國基督教總代理組織，取代原有的宗派與機構，然後名正言順以教會名義，對教會實施嚴酷的整肅與改造。¹⁶¹前車可鑑，由於有這麼一頁慘痛的血淚史，許多信徒對任何聲稱代表香港教會的團體和個人都懷著猜忌，絕不放心讓他們以基督教名義跟政府接觸。¹⁶²

¹⁶⁰ 〈基督教推委爭論告一段落，政治光鹽堪回味〉，《時代論壇》1996年9月15日，頁1。

劉兆佳指出：「香港民主運動另一個獨特的弱點，乃是一個可嘆的事實，那就是即使中產階級分子(知識分子、律師、教師、新聞從業員、社會工作者、神職人員)出任這個運動領導，但他們也不能在他們自己的階層中獲得支持。」劉兆佳：〈沒有獨立的非殖化〉，劉兆佳編著：《過渡時期的香港政治》，頁60。

¹⁶¹ 梁家麟：〈中共建國前後吳耀宗的教會改造思想〉，收氏著：《吳耀宗三論》(香港：建道神學院，1996)，頁65～70。

¹⁶² 龔立人雖然在原則上反對教會自籌國慶，但亦同意這是一個具策略性的考慮：「若果現時我們不率先並主動安排國慶活動，我絕對相信中國政府會在某些時候拉攏某部分教會，並要求他們辦國慶活動，進而口口聲聲說他們代表基督教。最後，受害者莫過於是信徒，

他們問：「在這最後三百多天的過渡期中，香港教會有人最終成為國際矚目的『香港吳耀宗』嗎？」¹⁶³有將這種恐懼感稱之為「吳耀宗之陰魂再現」。因此，聖公會大主教鄺廣傑在被委派進入籌委會後，便公開宣布不會諮詢眾教會的意見，而他的委任、立場與言行亦與聖公會無關，以圖杜絕別人對他的基督教代表性的疑慮。

在「推委會事件」裡，我們清楚看到基督教代表性的困擾。反對由協進會以任何形式選派基督教界代表進入推委會的人，其中一個理由是質疑協進會及其推選出來的代表的代表性。但贊成者卻指出，協進會若不參加推選，籌委仍委任基督教圈子內人士出任，並聲稱代表基督教會，後果可能更壞。¹⁶⁴如此，基督徒一方面認定必須自行建立具代表性的組織，防範有人竊奪香港基督教的名義，但另一方面仍對自行產生的代表難以安心，擔心他們的政治與信仰行為不能代表信徒的普遍利益。

更加是人民，因為他們對教會失望。」龔立人：〈基督徒籌辦國慶乃策略性建議〉，《明報》1996年6月8日，頁A13。

¹⁶³ 繆熾宏：〈無形之手干預香港教會〉。連信義宗神學院的蕭克諧亦說：「我們既不需要吳耀宗一類的人來鼓吹向政府靠攏，也不需要王明道那樣的人來宣講與政府分離。但我們不能不擔心一件事，即有人為了討好新政權，或為了迎合新的情勢而引經據典地散發一些似是而非的道理，像我們在今天的中國教會，特別是解放初期的中國教會所看到的。這些似是而非的道理可能擾亂信徒的信仰，混淆社會的視聽，歪曲教會的形象。」蕭克諧：〈香港基督教協進會在特區時代應扮演的角色〉，《信息》第192期（1997年4月），頁4。

¹⁶⁴ 邢福增：〈妥協抑或抗爭？還是……〉，《時代論壇》1996年6月16日，頁8。

為防範教會在「合一」的政治或社會訴求下，被其他基督教組織牽著鼻子走，做出一些有違信仰原則、有損教會利益的行為，一些神學立場保守的宗派，紛紛制訂守則，作更嚴格的規定。譬如播道會便在1996年通過規定，該會可與其他信仰相同的基督教會及組織互相團契合作，但「對其他信仰迥異而稱為基督教的教會及組織，不能也不應與這些團體有屬靈的交往，因他們拒絕承認基督教基本信仰」。¹⁶⁵

(四) 建制與反建制

無論如何，面對政治形勢洶湧翻騰，教會領袖志切尋求建立共識，聯合行動，卻發現政治事件只會破壞他們過去維持的合一局面，造成堂會與堂會間、宗派與宗派間、牧者與信徒間，乃至前衛組織與教會領導層更嚴重的分化。¹⁶⁶

整體而言，香港基督教要否認她是宗教界的既得利益者是不容易的。根據1995年的數字，作為一個只有二十六萬信徒、佔總人口百分之四的群體，卻管理了121間中學、146間小學、233間幼稚園，另外還有七間醫院、二十四間診療所及六十一個社會服務機構。教會有如此驕人的社會服務成就，與港英政府

¹⁶⁵ 〈播道會面對未來轉變的聖經基礎〉，2.7.3，收中國基督教播道總會執行委員會專責小組編：《播道會面對未來轉變參考文件》（香港：該會，1998），頁91。

¹⁶⁶ 梁榮光：〈教會步向分化？〉，《信報》1996年6月14日；Fanny Wong, "Christians Caught by Patriot Game," *South China Morning Post* (Hong Kong), June 16, 1996。

過去給予教會許多的優惠和補助不無關係。¹⁶⁷無論如何，教會確實是社會建制不可分割的部分。

一位新聞從業員吳貴亨作出以下的分析：前衛基督徒團體高舉絕對理想，堅持原則，本屬無可厚非，但他們卻不能不考慮，九七後教會要與政權完全絕緣是不可能的。教會只有三個選擇：一、與建制接觸，但盡量爭取按教會原則辦事；二、走基要主義與政治分離的道路，甘願付上教會所辦的社會服務逐漸被取締的代價；三、走抗爭路線，像菲律賓的「草根神學」與台灣的「鄉土神學」等，教會與當權者抗爭。假如信徒堅持以絕對原則辦事，他們必須準備要走第二及第三條路線。作者同時指出：

至於信徒「陰謀分析」部分教牧人員美其名爭取空間，實際是無底線妥協，以求生存。筆者反而覺得這是一個合理的憂慮。……畢竟許多大宗派教會已成為建制一部分，他們是否敢在認同中國政權的框架下肆意批評國家的一切不義，實屬疑問；要知道，當實際籌備起國慶崇拜來時，有攻有守的政治決定跟拉攏權勢的逢迎只是一線之差。信徒有理由擔心，今天部分教會領袖信誓旦旦要辦一個符合信仰的「國慶」，到頭來卻敵不過中方的統戰，結果還是一樣的貨色。外界批評教會人士「天真」，事實也是針對這一點。¹⁶⁸

¹⁶⁷ 吳貴亨：〈從政治層面看教會人士籌辦國慶〉，《思》第44、45期（1996年10月），頁25。

¹⁶⁸ 吳貴亨：〈對基督教界自發籌組國慶活動的反思〉，《信報》1996年6月25日。另參氏著：〈從政治層面看教會人士籌辦國慶〉，頁23～26。

一些年輕基督徒面對建制與反建制的兩極選擇時，亦表達類似的疑慮。

一，對走綱線的一群：教會作為民間服務組織多於為一政治組織，採取完全抗爭之勢，自絕於社會中的醫治角色，未免代價太高，故此，對政府抱一個較為「圓滑」（但仍有立場）的態度絕對是可以理解的。但這種「圓滑」行徑會否成為無底線妥協的開始，仍是令人擔心。再者，教會要保著這麼多社會角色（教育、醫療、服務），背後的目的為了甚麼？是為了要有更多的權勢，還是基於背後有更高的信念？

二，對抗爭到底的一群：視死如歸，為理想革命的心志絕對是可佩服的，也相信你們會如斯實踐。但廣大的小市民、小信徒，或許未能付上「拋頭顱、灑熱血」的代價，你教他們如何在現實中自處？順著大形勢？還是叫他們落在知行不一的分裂中？不跟從你們的一套，可否別有他途？¹⁶⁹

對教會領袖而言，基督教是一個存在社會裡的現實組織，有其特定的社會空間和功能，他們必須負責任地考慮如何讓這個組織繼續存在，繼續發揮其社會功能，為此而作出若干策略性的調整與妥協是必須的。但對前衛基督徒而言，基督教卻首先是個政治和社會的理想，他們用這個理想來批判一切的現實，包括現實中的教會，現存的組織和功能統統是可以放棄的。兩個陣營連對基督教一詞的理解亦不一樣，彼此溝通對話的空間自然甚為狹窄。

¹⁶⁹ 吳智威、鄧振弦：〈國家日崇拜風風雨雨〉，《臨界點》第13期（1996年9月），頁5。

中國福音事工的參與

(一) 中國福音事工的熱潮

1992年前後，香港教會陡然爆發一陣關心中國教會建設的熱潮，不少宗派與堂會紛紛積極探索如何參與中國福音事工。

一直以來，香港都是中國福音事工最重要的基地。早自五十年代開始，中國研究、福音廣播與各類型的事工便已利用香港作為策劃與推行的基地；不少牧者與信徒積極參與，包括私下運送聖經與屬靈刊物，支援國內的地下教會，又為中國福音門戶重開而恆切祈禱。所以，說此時期香港教會投身中國事工，似乎沒有甚麼特別之處。

值得注意的是，這時爆發的中國福音熱潮，並非如以往一般，主要由福音機構帶動，而是個別宗派與堂會的牧者及信徒推動的。他們不再避諱以宗派和堂會的名義參與中國事工，積極發動信徒以短期宣教的形式參與，且將中國事工編定入教會常年行事曆與財政預算之內，有宗派或堂會更將國內某個地區的教會視為固定支持的對象，建立長期的合作關係。也有個別宗派，訂定一套中國事工政策，撰寫宣言和守則，以為成員堂會行動的指引。¹⁷⁰

當然，福音機構在中國事工方面仍扮演重要的角色，特別是福音廣播與編印培訓資料等工作，必須由專業機構承擔，堂會難以取代。較具歷史的福音機構，如遠東廣播公司、環球廣

¹⁷⁰ 梁家麟：〈中港教會互訪不絕〉，《時代論壇》1995年1月8日，頁2。

播公司、海外基督使團等，仍繼續積極推動和參與各類型的中國事工。他們逐漸朝專業化與專門化的方向邁進，如探討向少數民族傳教的策略。此外，在九十年代，也出現一些從事中國事工的新機構，包括專門從事救災與社會服務（如福音戒毒、孤兒院等）的。福音機構的數目和參與的程度，並未因教會投入工作而減少。

另一個較特別的現象是，過去香港的保守派教會，對國內三自教會總是抱著敬而遠之的態度，認定她是由政府一手扶立的傀儡，目的在協助政府打壓信徒、消滅宗教；而大多數教會只選擇與家庭教會合作，相信惟有家庭教會才是真正的教會。¹⁷¹然而，在九十年代以後，愈來愈多香港教會改變這種二分對立的看法。一方面，他們相信三自教會是一個混合團體 (mixed body)，其中有政府欽選的宗教幹部，有缺乏信仰的吃教者，也有具真實信仰生命的牧者和信徒；並且愈接近基層的教會，信徒的真實性愈高。二方面，他們相信政府宗教政策的穩固性，固然無神論的政權不會對宗教作肯定性的評價，但那時候的中共，已與五十年代初作為革命政黨時有所不同。八十年代以後的中共，已沒有對國家進行社會主義全面改造的抱負，亦不再以消滅宗教為短程的政治目標，至少我們無法用「引蛇出洞」等傳統陰謀論解釋八十年代的宗教政策。這樣，我們對中國教會的未來，也不用太悲觀。三方面，隨著中國經濟與社會的開放進步，教會仍有拓展公共空間的機會，基督徒無必要向地下教

¹⁷¹ 華：〈評香港樂觀派教會人士對「九七」的立場〉，《中國與教會》第40期（1985年3月），頁2。

會方向發展，或採取與政權對著幹的立場，卻可以利用有限的合法空間，公開地發揮信仰影響力。

(二) 思索回歸的正面意義

筆者曾指出，使香港教會對中國教會轉變態度的原因有二：一是中國開放與政策穩定，政府壓抑宗教的情況較前減少，教會有較大的生存與發展空間，這使香港教會對前景較樂觀，相信基督教可以在合法與公開的形式存在國內；二是由於香港將要回歸中國，教會與機構在計劃事工時，必須考慮能否幫助中國。¹⁷² 關於第二點，說得簡單一點，就是必須為事工增加中國的因素。

如前所說，「六四事件」所引發的激情過後，許多香港人都在問，他們還可以為自己和中國做甚麼。在教會裡，不少教牧與信徒亦尋問他們下一步可以做甚麼。早在八十年代，香港教會因大量教牧同工與信徒移民，而產生「主留派」與「主溜派」相對立的情緒；「六四事件」彷彿證明了「主溜派」對香港和中國的悲觀預言，亦說明「主留派」（特別是那群有能力移民的）所作的留港抉擇是錯誤的。面對更加洶湧的移民潮，不少自願或被迫留港的信徒都有被遺棄的感覺。教會氣氛低沈，許多教牧人員與信徒都感到迷失方向，不敢再說異象目標等偉大口號，將個人與群體的關懷退縮至如何尋求自保之上，他們主要考慮的不是生活，而是生存。

¹⁷² 李寶玲：〈開放政策下的大陸福音工作〉，《時代論壇》1992年10月4日，頁1。

幸而香港教會並未長期陷在沮喪與自憐的困局裡。九十年代初，不少牧者從福音使命的角度，重新檢視回歸的意義。他們認定自己不是被遺棄於將沈的破船，只能等候死亡的一群，卻是被上帝選召而留在香港的。上帝選召他們，不僅是為了讓教會繼續存在，而是為了實踐福音使命。因此，耗費大量心力思考教會如何自保，如果與其建立各樣防禦工事，不若積極思索回歸帶來新的福音機會。他們相信，上帝所以在過去百多年間，讓香港教會在借來的空間時間發展，又在今天將她接駁回中國的母體，這裡面肯定有神聖旨意，祂要香港教會利用她在人才與資源各方面的優勢，協助中國教會更健康的成長。正是在這樣的思路下，有教會提出參與中國事工的。因此在這時期，中國事工並非純粹是中國事工，也是香港本土事工不可分割的部分。進攻就是防衛，既然香港與中國已連在一起，那中國與中國教會有更美好的明天，香港和香港教會的前途就有較大的保障，為了香港的未來，必須參與建設中國的現在。中國好，香港也好，絕不僅是無意義的祝福套話。¹⁷³

這種發展的情況，與八十年代許多人的估計是背道而馳的。當時他們認為，隨著九七的臨近，香港教會的自保心態必然愈趨強烈；並且為了防範中國以河水侵犯井水，干預香港教

¹⁷³ 梁家麟：〈中國福音事工與香港教會〉，《生命季刊》第2期（1997年6月），頁18～19；梁家麟：〈九七年後香港教會的身分與中國福音使命〉，《中國神學研究院期刊》第23期（1997年7月），頁73～85。筆者在九十年代，曾協助五個宗派制訂中國事工策略，其中好些宗派是把中國事工與九七應變放在一起考慮的。對這些宗派而言，中國事工並非僅是對外的宣教工作，這與香港教會的自我身分和使命也是分不開的。

會事務，教會亦將自限而不再涉足中國事工。¹⁷⁴ 意想不到的，九十年代以後，香港教會參與中國事工竟然更廣更深，並且愈來愈堂會化與群眾化。

宗派與堂會參與中國事工，形式是非常多樣化的。從不同層次(教牧、長執、專業人士、詩班、團契……)的兩地交流互訪，策劃聯合事工(諸如聯合崇拜、夏令營)，組織培訓班以訓練義工領袖與教牧人員，安排國內同工到海外進修，出版屬靈與生活書刊，以至資助教會重建教堂，協助開辦各項教育及社會服務……等等。至於一些「半合法」與「法外」的工作，就不在此介紹了。¹⁷⁵

至於教會聯合組織，和福音機構與中國教會的互相交往，就更是頻繁。以協進會為例，1984年，該會首次應國務院宗教事務局的邀請組團訪華。1991年，協進會組織第二次訪問團前赴北京，並遞交一份〈香港基督教人士北京訪問團意見書〉，表達對中國、香港社會與教會的看法，其中包括直率地期望，中國能在尊重人權及發展民主法制方面有穩定的進步，依法公平對待以非暴力方式爭取民主的人士。¹⁷⁶ 此外，神學教育的交流亦甚多，包括派遣教師到內地主領短期培訓，邀請國內神學院

¹⁷⁴ 陸向榮：〈中國福音使命再思〉，《中國與教會》第42期(1985年5月)，頁6~7。

¹⁷⁵ 梁家麟：〈中國福音事工的省察〉，收梁家麟、邢福增：《困乏多情：中港教會評論集(一)》(香港：建道神學院，1997)，頁64。

¹⁷⁶ 〈香港基督教人士訪問團北京之行〉，《時代論壇》1991年12月1日，頁1~2。

的教師與學生前來香港交流學習，交換神學書籍與其他教學資源，多舉辦兩地神學院教師與學生的交流，乃至香港派遣神學生前往國內教會實習等。¹⁷⁷ 值得一提的是，香港神學院與國內的學術交流，業已突破與之對口的神學院，進而及於大學與科研單位(如社科院)，並與國內對基督教研究深感興趣的知識分子有長期的對話和合作。

救災工作是八十到九十年代，香港教會參與中國事工的重要主題，也是最能牽動一般信徒的感情，讓他們自覺最有能力參與的環節。中國幅員廣大，每年各地都有大小不同的天然災害，香港教會非常積極回應因旱澇風雨而造成的迫切需要，協進會在這方面有突出貢獻；而一些有基督教背景的救援組織如宣明會等，亦開展一些改善國內貧困地區生活條件的建設事工。

筆者相信，隨著香港回歸中國，香港教會業已成為中國教會不可分割的部分，亦已為中國教會注入了中國政府所不能完全監控的元素；香港教會必須謹慎思考其中國身分，從而釐訂未來的使命路向。

結語

無論是對香港社會抑或教會來說，1982至1997年這十五年都是躁動的日子。人們認定大變在即之餘，卻對前景有截然不同的診斷，對這現狀亦有南轅北轍的處方，各種對立意見相互

¹⁷⁷ 〈神學教育北望神州〉，《時代論壇》1996年1月21日，頁1。

激盪；面對外在比人強的形勢，人與人之間的生存空間狹小，難免彼此踐踏，失卻從容的態度與包容的心。實在說，「求存」是這個階段香港人最大的關懷。無論是個人抉擇移民他國，教會機構遷冊或分散投資，福音事工的重新部署，乃至參與政治民主改革；種種行動背後，都隱藏著保存香港一直以來擁有的自由與機會的議程，應變的最終目的是為了保持不變。

一直以來，基督徒都宣稱信仰是人生問題的終極答案。在個人層面，這個宣信應是恆常有效的；但在集體層面，至少在此十五年間，信仰本身卻成了有待解答的問題。基督徒的移民比率一直高踞香港人的前列，而牧師傳道的普遍出走就更成為社會人士關注的課題；雖然我們不能因此便質疑信仰給予人生勇氣的有效性，卻有理由對某些團體和個人在此時期的高言偉論持觀望態度，畢竟在非常時期，言者與言語是特別相依存的。

作為歷史的現場目擊者與案件的當事人，筆者的述說難言客觀中立，缺乏從事歷史研究所需的空間距離，只能為這個時代多留下一份證詞，供日後的史學工作者評審論定。這裡筆者的證供是：香港教會主要不在此時期的信仰告白與小眾運動裡。

叁

香港神學教育的歷史回顧
與現況分析

香港神學教育的歷史回顧與現況 分析

歷史回顧

過去已有好些研究，探討香港神學教育的發展歷史，已勾勒出一幅相當整全的圖畫。¹ 因此，本文不擬再重組整個故事，僅欲指出歷史發展的某些脈絡及現象，作為分析今日景況的背景說明。

(一) 二十世紀五十年代以前

甲、十九世紀的神學教育

從時間上說，香港的神學教育起步甚早，幾乎與傳教工作同步。1843年，在理雅各 (James Legge) 的帶領下，倫敦會將原設在馬六甲的英華書院遷來香港，並於1848年將學校發展為

¹ 蕭克諧博士的研究是其中的佼佼者，他的幾個著述都成了這個課題的權威論述：〈中文神學教育的過去和現在〉，《神學與生活》第1期（1978年8月），頁5～22；〈七十年代中文神學教育之回顧〉，《神學與生活》第4期（1981年），頁3～18；〈八十年代——香港神學教育輝煌的十年〉，《信息》第118期（1989年9月）。另參如彭麗紅：〈香港的神學教育（一九四九年至一九七九年）〉（香港信義宗神學院宗教教育碩士論文，1980）；盧龍光：〈香港的神學教育〉，《建道學刊》第8期（1997年7月），頁135～148。

英華神學院 (Anglo-Chinese Theological Seminary)，而原有書院則成為神學院的預備學校。1850年，聖公會在施米夫主教 (George Smith) 的領導下，建立聖保羅書院，委任薩默 (James Summers) 為院長，訓練本地傳道人。² 開埠不到十年，香港便出現兩所神學院校。³

傳教士所以在開埠早年就興辦神學教育，原因之一是他們多年來已在南洋開辦教育事業，早已打算發展神學教育，如今不過將在南洋建立多年的事工遷港辦理，並非從零開始。⁴

傳教士在南洋發展工作，雖不能說對當地人士全無承擔，但他們的終極目標是中國大陸而非南洋本地，卻是無庸置疑的。他們將原在南洋的事工遷港，乃因香港比南洋更靠近中國大陸，更適合作為中國事工的後勤基地，這亦顯示他們原來的志向是中國而非南洋。⁵ 同理，傳教士在香港發展神學教育，或

² George B. Endacott and Dorothy E. She, *The Diocese of Victoria, Hong Kong: A Hundred Years of Church History 1849-1949* (Hong Kong: Kelly & Walsh Ltd., 1949), 20.

³ 有關歷史，參邢福增：〈香港教會歷史回顧 (1842-1949)〉(發表於香港基督教福音事工會議 [1999年7月]，未刊稿)，頁22~23。

李志剛認為郭實臘於1844年在香港所創辦的福漢會，乃「訓練華人進入中國內地傳道的神學教育中心」，筆者對此未敢苟同。李說參〈信義宗神學院時代變遷——一九一三至一九九三年發展史略〉，《信義宗神學院八十週年紀念特刊》(香港：該院，1993)，頁37。

⁴ 同時期遷港的尚有兩間原在澳門開辦的學校，一為馬禮遜教育會 (Morrison Education Society) 的男校，一為浸信會叔未士夫婦 (J. Lewis and Henrietta Shuck) 所設的學校。浸信會出版部編：《香港基督教教授的先驅》(香港：浸信會出版部，1955)，頁33。

⁵ Wong Man-kong, *James Legge: A Pioneer at Crossroads of East and West* (Hong Kong: Hong Kong Educational Pub. Co., 1996), 29-31.

遷入原在別處開辦的事工，其目標亦不在香港而在中國。在他們眼中，香港這個小漁港的最大價值，僅是作為大陸事工的後勤基地。中國地闊人稠，福音的需要與發展的機會肯定遠較香港為大，就是個別傳教士願意委身服事本地的小社群，從差會的拓展策略角度，總是應把最有經驗的人才部署在潛力最大的地區，故他們把有限的傳教資源主力投放在內地城市，也是無可指摘的安排。

在這階段，如果說是香港的神學教育，不若說是在香港的神學教育。香港本土的因素並未成為在這裡興辦的神學教育的考慮。

為了讓學生在修讀神學以前具備一定程度的西學知識與西方語文能力，英華書院與聖保羅書院均開設預備班，提供大概等如高小至初中程度的文法學校課程。如同筆者所指，傳教士本來就沒有承擔教育工作的意思，僅欲培訓傳道人才，但他們仍得為前來就讀的學員提供基礎教育，以預備接受專業訓練。⁶就是在二十世紀中葉以後的香港，神學院開設預科，幫助學員達到足以接受神學訓練的程度，也不是罕見的情況。

由於並未具備客觀條件，過早出現的神學教育未能在香港奠立根基。英華書院在1856年停辦，聖保羅書院亦在1866年改成一所普通英文書院。二者存在的時間都不足十年。

造成這個情況的原因有二：其一，香港的地理位置並非如傳教士想象般理想。除了香港給割讓予英國外，中國還須另外

⁶ 梁家麟：《廣東基督教教育（1807至1953年）》（香港：建道神學院，1993），頁67。

開設五個商埠，傳教士獲准在這些城市居住建屋。除上海為新建港口外，其餘四個商埠都屬於古老商港，人口稠密，與內陸的交通往返便捷。傳教士發現地處極南端、人口稀少的香港，並非興辦神學教育最合宜的地方，加上地方語言的差異，雖說作為英國殖民地是較有利的政治條件，仍無法抵銷地理位置帶來的不便。傳教士寧願選擇在較北地區開設學校，直接培訓本地人才。

其二，在香港接受文法教育，就業途徑眾多。早期傳教士在中國各地開辦教育，面對的一個困擾是學生的就業出路問題，傳教學校所提供的西學知識與中國傳統學問格格不入，學生在畢業後既難參加科學考試，亦不易在社會覓得謀生職位，許多只能投身傳教事業，以謀糊口之資。但香港的情況則不同，作為英國殖民地，西學教育從開始便獲得正統的地位，英語能力更是高薪厚職的保證；無論在政界抑或商界，畢業生均有較廣闊的發展空間。⁷傳道工作的報酬相對菲薄，難以吸引年輕人投身，⁸他們在完成預備課程，即文法教育部分後，大都不願升入神學班，造成神學教育難覓生員。由於計劃不售，傳教

⁷ 李志剛：〈民國以前香港基督教之本色化事業及其影響〉，收林治平編：《基督教在中國本色化論文集》（北京：今日中國出版社，1998），頁168。

⁸ 當時期，一個能操英語的華人，在貿易公司可以賺取二十五至一百元的月薪；華人傳道的月薪卻只有二十至二十五元。E.J. Eitel, "Materials for a History of Education in Hong Kong," *China Review* 19 (1890): 335，轉引自 Wong Man-kong, *James Legge*, 66；另參頁78～79。

士被迫面對現實，將教育事工局限在文法教育之內，這是英華書院結束與聖保羅書院改成普通學校的原因。⁹

自開埠以來，香港長期成為差會在華南傳教的後勤基地，不少在華南地區發展的差會均在這裡建立辦事處，作為與西方聯繫及物資運送的中心；也在此接待新傳教士，照顧需接受西方教育的傳教士子女，及讓在內陸的同工定期於此聚集及退修。不過，由於流動人口太多，整體居民有限，香港本土福音工作發展並不蓬勃。傳教士志不在此地，專注開拓人口更密集的珠江三角洲鄉鎮，是造成這個現象的原因之一。抗日戰爭以前，香港只有三十多間教會。二十年代傳教事業最高峰的時期，來華傳教團體有一百五十多個，但其中只有約十分一在香港兼辦事工。

乙、二十世紀上半葉

從1866年到1937年七十年間，香港的神學教育發展幾乎停滯不前。在香港長大的蘇佐揚，於1934年前赴山東華北神學院就讀，1937年畢業。他曾如此寫道：「十八歲那年，我十分希望在不久的將來能去念神學。當時香港沒有神學院……」¹⁰對香港神學教育歷史知之甚詳的蕭克諧亦指出：「就我們所知，

⁹ 羅香林指出：「按本港之英華書院……雖初期以訓練華人傳教士為理想，然以條件未備，乃改以培養深通英語人才為急務。」羅香林：《香港與中西文化之交流》（香港：中國學社，1961），頁23。

¹⁰ 蘇佐揚：〈童年及青年蒙恩回憶錄〉，氏著：《蒙恩的腳蹤》下集（香港：基督教天人社，1978），頁284。

一九四〇年代末的香港並沒有一間神學院。」¹¹ 這說法不無辯證餘地。

蘇佐揚親對筆者澄清他以上的話，他所指的是當時香港並無任何招收高中畢業生的神學院，而非說完全沒有訓練傳道人的場所。就他的記憶，香港在三、四十年代最少辦有兩間聖經學院。其一是他所隸屬的便以利會 (The China Peniel Missionary Society) 在 1931 年開辦的便以利會聖經學院。聖經學院由便以利會創辦人李順 (Albert Kato Reiton) 建立，院址設於油麻地便以利會。該校在 1941 年底停辦，抗戰勝利後重開，至五十年代末期為止。¹²

其二是一間名為永生門聖經學院，在三十年代由某靈恩派教會開辦，蘇佐揚的兄長蘇天佑曾在該校任教務主任。¹³ 由於年代久遠，資料散佚，我們已不易復原二十世紀初年香港的神學教育史。

香港教會數目不多，基督徒人數亦少，不需要專辦一間較高程度的神學院。據 1935 年一項全國神學教育的調查：「發現一樁驚人的事實，就是：在中華基督教廣東協會的整個範圍以內，包括繁榮的大城市，如廣州和香港，祇有兩位受過大學教育的神學畢業生，在教會擔任實際的傳道工作。」報告慨歎：

¹¹ 蕭克諧：〈從瀟口到香港——中文神學教育轉捩點之一〉，《神學與生活》第 22 期（1999 年），頁 87。

¹² 譚平斌：《便以利會歷史與信仰》（香港：便以利會，1965），頁 19。

¹³ 蘇佐揚牧師訪問記錄（1999 年 10 月 22 日，香港天人神學院）。

「今日中國教會缺乏受過高深教育的人才，以從事於實際傳道工作。」¹⁴ 教會牧者的教育水平普遍不高，但相對於當時香港居民的平均教育程度，也不算太低的。

香港教會所需的傳道人才，主要由國內聘任，他們許多畢業於廣州的神學院。如廣州協和神科學院乃聖公會與循道會聯合贊助的，此二教會的傳道人便多由此校畢業；浸信會的傳道人多畢業於兩廣浸信會神道學校。此外，廣西梧州的建道聖經學院、¹⁵ 廣州下芳村的信義神學校、廣州崇基聖經師範學校（女校）、廣東寶安李朗神學院與興寧的樂育神科學院，¹⁶ 亦為香港教會提供傳道人才。也有香港教會的年輕人，遠赴滕縣的

¹⁴ 中華基督教宗教教育促進會編：《培養教會工作人員的研究》（上海：該會，1936），頁11～12。

¹⁵ 1948年7月15日，在香港的建道校友成立梧州建道留港校友會。根據該會在同年出版的《一九四八年梧州建道留港校友錄》，歷屆在港校友共四十二人。這也許不是所有居港校友的總數，而只是校友會能夠聯絡上的人數。這些校友大多在香港各教會任職。參《一九四八年梧州建道留港校友錄》。

¹⁶ 據周天和憶述：「巴色會在寶安李朗所辦的神學院是全中國最早的神學院，創辦年期是一八六四年。其後於一九二五年遷至興寧坪塘，一九四七年又遷至梅縣黃塘，並改名為樂育神學院，直至一九五一年才停辦，前後共八十七年，所造就的傳道人共六百五十多名。香港崇真會許多比較年長的人士所熟悉的凌善元牧師、張德恩牧師、沈天福牧師、張聲和先生、萬鼎新牧師、萬福新牧師、何樹德牧師、曾恩蔚牧師、何道修牧師、洪德仁牧師、張道寧先生、黃紹衡先生等都是李朗神學院畢業生。香港聖公會的張綠蕓法政牧師、中華基督教會合一堂已故名牧張祝齡牧師，以及廣州中山大學文學院已故名教授陳安仁先生也都畢業於李朗神學院。」周天和自已則於1949年畢業於梅縣的樂育神學院。周天和：〈從耶路撒冷到安提阿：巴色、老隆、香港〉，《基督教香港崇真會150周年紀念特刊》（香港：該會，1997），頁106。

華北神學院或上海的伯特利聖經學院就讀，當然，他們皆得克服語言與生活習慣上的障礙。

1929年，原在瀋口信義神學院任教，後在南京創設道友會和景風山事工的艾香德 (Karl Ludvig Reichelt)，將他在南京的事工遷來香港，並在沙田建立道風山基督教叢林。1933年，艾香德為那些原為僧侶，後來皈依基督教而又具有一定教育程度的人，提供神學訓練，使他們成為傳道人。宗教研究院於焉成立，設一年預科及三年正科。課程包括宗教比較學、神道學、新約、舊約、教會歷史、牧師學、演講術、宗教哲學、心理學、倫理學、宗教教育、社會學、物理學、中國哲學史、文學史、英文、德文、拉丁文等。教師方面，除艾香德外，尚有田蓮德夫婦及洪施德。正科每期開一至二科，視乎修讀人數而定。

雖然我們沒有這個宗教研究院的詳盡資料，但從擔任主要教學職責的艾香德於三十年代外遊頻繁的現象，¹⁷ 我們有理由相信學校不過是一個不定期的訓練班，專門為已住在叢林的學員而設，作為叢林生活一部分；並藉以在其中挑選幾位較具才幹的學員，培養成為叢林事工的助手。宗教研究院既沒有向香港教會推廣事工，未曾向信徒廣泛招生，也沒有幾個畢業生受僱於各堂會，故談不上為教會供應傳道人才。道風山的神學立

¹⁷ 柏偉志：〈異象與現實——艾香德博士與道風山基督教差會 (CMB) 之歷史與傳統〉，收陳廣培編：《傳承與使命：艾香德博士逝世四十五週年學術紀念文集》（香港：道風山基督教叢林，1998），頁22～24。

場與宣教政策，不大能見容於一般教會，故不會吸引牧者派遣信徒前來接受造就，他們亦不把這所學校視為正式的神學院。¹⁸

宗教研究院在抗戰時期據說仍斷續開課，給從國內逃難來港，借住山上的讀書人提供課程。不過，修科人士品流複雜，學校甚難維持神學院的格局。1954年，即艾香德逝世後兩年，宗教研究院結束。¹⁹艾香德與信義神學院有歷史淵源，信義神學院於1948年冬天決定由瀟口遷香港時，便借用道風山上課，至1956年為止。

丙、抗戰時期遷港的神學院

由於擁有特殊的政治環境，香港很早便成為國內基督徒與神學院躲避戰火的避秦地。1922年，廣西梧州內戰爆發，為免生員遭害，建道聖經學院教職員帶領寄宿生遷往香港暫避，亂平後始返原地復課。非基運動期間，也有不少華南地區的傳教士遷居香港暫避，他們不少是從事神學教育者，但整所神學院遷港倒未有所聞，唯一例外的是道風山叢林；如前所說，這不是一間傳統意義的神學教育機構。

¹⁸ 據蕭克諧說，信義神學院在遷港後數年，決定搬離道風山，其中一個理由是要與之劃清界線：「但遷離道風山的主要原因，根據目前尚健在的某教授的了解，是教授中有人對道風山的宣教策略極為不滿，認為是搞基督教的混合主義，因此以分隔為宜。」蕭克諧：〈信心之旅八十年〉，《信義宗神學院八十週年紀念特刊》（香港：該院，1993），頁3。

¹⁹ 賽馬會體藝中學一群學生：〈西方宗教融入華人社會的嘗試——從景風山到道風山〉，收鄭德華編著：《歷史追索與方法探求——香港歷史文化考察之二》（香港：三聯書店香港有限公司，1999），頁199～209。

抗日戰爭爆發，香港尚未被波及，許多教會機構與信徒，紛紛逃難而來。

伯特利聖經學院是最早由國內遷港的神學院。該院於1925年在上海創立，附設於伯特利教會。1937年8月13日上海戰爭開始，伯特利聖經學院被迫停課；1938年1月學院遷港，初址設於九龍侯王道，嗣遷嘉林邊道現址。因有孤兒同來，兼辦孤兒院。1941年，孤兒院遷返上海。是年聖經學院向香港政府辦理註冊，但未獲批准。

1941年12月，日軍佔領香港，聖經學院停課。1942年4月，學院遷入內地，9月在廣西貴縣復課，繼遷至貴州的獨山、畢節等地。1946年春，抗戰勝利復員，伯特利聖經學院同工由重慶返上海，是年秋天在上海復校。由於舊址被毀，難以遽然恢復，因想香港的院舍堪用，便擬遷回香港。但香港院舍為英軍徵用，不能立即收回，英軍歸還校舍後，乃於1947年2月遷校香港，於3月3日復課。²⁰藍如溪自1931年起便為聖經學院院長。

廣州聖經學院由美瑞丹會於1932年在廣州開辦，首任院長為梁貴仁。於1937年遷至香港，隨校而來的共有學生三十餘人。初在大埔賃屋，後購得侯王道院舍。1943年6月，學院停

²⁰ 藍如溪：〈伯特利神學院史略〉，戎玉琴等編：《伯特利我們的家》（香港：伯特利教會天梯出版社，1993），頁24～25；〈伯特利神學院簡介〉，《基督教週報》第54期（1965年9月5日），頁4。

課。1945年戰爭結束後，即在香港復校，1946年3月遷回廣州。²¹

此時遷港的尚有三間女子聖經學校，包括浸信會開辦的培賢女子神道學校，於1937年由廣州東山搬到九龍城，學校於1908年由基憐夫人 (Mrs. G.W. Greene) 所辦，於香港淪陷前共有教職員九人，學生四十人；²² 中華基督教會廣東協會主辦的崇基聖經師範女校，於1939年由廣州白鶴洞遷香港沙田；神召會在佛山所辦的培善女子聖經學校，在深水埗復課，於1940年有學生二十五人。²³ 不過，這些聖經學校都在香港淪陷以後結束，培賢女子神道學校師生隨伯特利聖經學院遷返內地。

伯特利聖經學院與廣州聖經學院均在此階段與香港發生短暫的關係，並購置物業，這為他們在數年後重遷香港奠下基礎。

另外值得一提的，是在1947年開辦的明華書院，這是聖公會港澳教區屬下一間學院，專門為平信徒提供訓練，俾使他們對本宗派的傳統有更深入的認識，並有更完善的裝備以參與事奉。學院由何明華 (Ronald Owen Hall) 倡導，並委任時在教育

²¹〈播道神學院〉，《基督教週報》第151期（1967年7月16日），頁8。

²² 梁家麟：《廣東基督教教育（1807至1953年）》，頁151；劉粵聲：《香港基督教會史》（香港：香港浸信教會重印，1996），頁227～228。

²³ 劉粵聲：《香港基督教會史》，頁229～230。

司署任職的張紹桂為院長。不過，直到1996年以前，這所學校都不是為訓練全職同工而設的。²⁴

(二) 五十至六十年代

甲、解放前後遷港的神學院

1947年，中日戰爭結束才兩年，國共內戰爆發，迅速引發全面戰爭。此時期差會與機構逃避的不僅是短暫的戰火，更是即將全面掌權的共產黨政府。戰爭由北至南蔓延，從大陸撤離的神學院亦從北方開始，第一間遷港的是位於華中的信義神學院，最後一間則為位於廣西的建道聖經學院，合共四所。

信義神學院由挪威差會（湘中信義會）、芬蘭差會（湘西信義會）、美國差會與侯格差會（豫鄂信義會）聯合主辦，1913年3月設於湖北省漢口市北瀟口鎮。此校為中華信義會的全國神學總機關。因戰爭關係，五度遷徙，又在各地開設分院。抗日戰爭爆發，1939年瀟口院停課。1944年於重慶復院，至1946年遷回瀟口。1948年，因政局動亂，神學院遷來香港，借沙田道風山上課。²⁵ 1956年自設院舍於沙田白田村。負責遷港的院長為康爾伯（Gustav Carlberg）。1977年，由於禮賢會、崇真會及台灣信義會的加入，學校改組，易名為信義宗神學院。²⁶

²⁴ 有關明華學院與明華神學院的資料，主要由該院提供，謹致謝意。

²⁵ 有關遷校過程片段，參吳明節：《恩海浮沉錄》（香港：靈文書房，1991），頁40；蕭克諧：〈從瀟口到香港〉，頁83～89。

²⁶ 蕭克諧：〈信義宗神學院的過去現在和將來〉，《神學與生活》第10期（1987年），頁5～6。

神召聖經學校在1926年由馬理信 (G.E. Morrison) 創辦於廣州河南怡樂村，原名明德聖經學院。1949年遷來香港，在長洲大新街賃屋上課，學生則住宿長洲旅館。1953年，購得沙田新址。1957年，由巴爾德 (B.T. Bard)²⁷ 接任院長。1983年，學校易名為神召神學院。²⁸

香港復校初期，神召聖經學校除院長外，另有四名教師，包括陳偉崑教士、陳玉玲教士、蔡提摩太牧師與鍾耐成牧師。另蔡宗鴻為幹事，並協助馬理信翻譯。第一屆學生有二十多人，包括蕭開理等；第二屆有二十人，包括謝志和等。²⁹

廣州聖經學院於1937年曾遷香港，1943年停課。學院於1946年在廣州復課，1949年遷港續辦，借播道會恩泉堂（即該校在抗戰期間所購原址）上課。1957年購得九龍塘現址，由胡恩德接任院長。1965年改制，易名為播道神學院。自1961年起，鮑會園接任院長。³⁰

建道聖經學院於1899年由宣道會傳教士創辦於廣西梧州。1949年，傳教士被迫離開中國，他們不願意聽從差會遣調，到東南亞開闢新工場，卻選擇在香港長洲開設神學班，培訓尚餘一年課程的梧州期學員。1951年，雖然此時間梧州學校尚未正

²⁷ 巴爾德為德國人，原為北京神學院院長，曾出版四本中文註釋，包括《出埃及記》及《創世記》等。其後部分著作曾在香港重印。

²⁸ 參〈神召聖經神學院專刊〉諸文，《基督教週報》第95期（1966年6月19日），頁4～5。

²⁹ 謝志和牧師訪問記錄，2000年3月1日。

³⁰ 鮑會園：〈服務教會，造就信徒——廣州聖經學院的起源與目的〉，《基督教週報》第33期（1965年4月11日），頁4。

式關門，院長劉福群 (William C. Newbern) 已決定在香港長期續辦學院，並招收第一屆學生。³¹

乙、五十年代新辦神學院

1949年，大量難民湧入香港，隨來的還有許多原在國內工作的傳教士。這些傳教士失去事奉多年的工場，前景未卜，卻看到滯港難民是他們的機會，遂積極開展傳教工作。為了更快更有效地傳揚福音，亦為一些具才智的難民提供就業的機會，傳教士很快便開辦神學院，培訓剛信教不久的難民；僅在難民匯集的調景嶺，就設立了兩間新神學院。第一間是由美國路德會於1950年開辦的協同聖經學院，提供兩年制的訓練；另一間則為宣道會傳教士於同年開辦的宣道聖經學院。路德會與宣道會原來在香港並未開辦任何堂會與事工，這兩間學校正好培養急需的傳道人才，填補新辦堂會的空缺。

這些開設在難民中間的神學院，乃名副其實的難民學校。院舍設備乏善可陳，只是蓋搭一個油紙棚，半戶外的上課。師資方面，乃由傳教士輪流講授，談不上專任兼任；由於得有關方面的接濟，學院亦毋須為學生張羅食宿。因此，這樣的神學院，實際上只是在難民區的一個神學訓練班而已。

不過，由於調景嶺的難民流動太大，許多人逗留只一會兒便轉遷台灣，故在那裡開設的教會與神學院，參與人數暴起暴跌，實在不容易維持。兩間神學院都只延續了三數年便結束。

³¹ 梁家麟：《建道神學院百年史》(香港：建道神學院，1999)，第六章。

路德會在他地另辦協同神學院，宣道聖經學院的學生則轉入同會的建道聖經學院繼續學業。

1951年，香港浸信會聯會籌備成立香港浸信會神學院，接收來自兩廣浸信會神學院的同學，首任院長為華牧劉粵聲。兩年後轉交西國同工白箴士 (J.D. Belote) 接任。最初提供神道及聖經兩科，前者需高中畢業；1953年，開設預科。另在1960年，香港浸信會神學院與亞洲七間浸信會神學院合作，共同開辦亞洲浸信會神學研究院，提供神學碩士及其他研究院學位課程。³²

香港聖經學院由華僑遍傳福音會於1952年發起成立，中華傳道會 (Christian National's Evangelism Commission) 贊助支持，周志禹出任院長。這是唯一一間全無國內歷史淵源，在香港創辦的神學院校。1970年，易名香港神學院。³³

1952年，鑑於難民抵港人數日增，福音事工急待人才，信義聖經學院遂告成立。除有三年制的正科班外，又開設為期四個月的短期班。³⁴ 1968年，信義聖經學院併入信義神學院。

中華聖公會與華南循道會原來一直贊助廣州協和神科學院，而衛理會則參與合辦華中協和神學院。1955年，聖公會與衛理公會合辦香港協和神學院，附設於香港大學聖約翰書院

³² 參〈香港浸信會神學院專刊〉諸文，《基督教週報》第43期（1965年6月20日），頁4～5。

³³ 《香港神學院四十週年紀念特刊》（香港：該院，1992）。

³⁴ 吳國英：〈香港信義聖經學院簡介〉，《基督教週報》第59期（1965年10月10日），頁4。

內，為大專畢業生提供三年制的神學課程。學校規模不大，創辦十年，至1965年共有畢業生二十人。³⁵

樂育神學院於1955年由香港區崇真會在巴色傳道會的協助下開辦。學校前身可以追溯至1864年瑞士巴色傳道會在廣東寶安李朗開設的存真書院，日後在廣東興寧開設的樂育神科學院，及1951年停辦的梅縣樂育神學院；不過，這事實上是一間全新的學校。學校提供四年制的神學文憑，主要以客語授課。1967年與崇基神學院聯合辦理。³⁶

1954年，福音道路德會在杜愛萊 (Elmer Thode) 的領導下，開設一個「在職人員進修班」，訓練該會畢業於兩年制聖經學院的在職傳道人。在美國母會的同意下，1957年，正式在香港開設協同神學院，由何傳捷 (Wilbert Holt) 任院長。³⁷ 1963年，學院遷到又一村。1968年，信義會與福音道路德會曾合辦信義路德神學預科學院，地點設於協同神學院內。1972年，協同神學院為在職人士提供晚間進修神學的學位課程。³⁸ 1989年，學院停辦。

³⁵ 參〈香港協和神學院特刊〉諸文，《基督教週報》第39期（1965年5月23日），頁4～5。

³⁶ 參〈樂育神學院專刊〉諸文，《基督教週報》第51期（1965年8月15日），頁4～5。

³⁷ 福音道路德會曾於1922年在漢口設立協同神學院。雖然這與香港的學校並無組織上的承傳關係，但採用同一名稱，精神上的延繼仍是明顯的。

³⁸ 有一段記述與這事件有關，值得轉錄如下：「在其（按：指潘文熙博士）神學院長任期內，有見於讀神學者越來越少，若再少下去，神學院長職位也無法繼續下去了。他乃提倡擴大夜間師範神學

據蕭克諧統計，香港在1950年時只有兩間神學院（即伯特利和信義），但在1950至1970年間卻最少新建十五間學院。筆者懷疑兩個數字皆不完全。

丙、宗派性的神學教育

嚴格地說，五十年代在香港建立及運作的神學院，都是新建院校（包括早前建立的伯特利與信義在內）。就是從內地遷港，本身擁有悠久歷史的，其實不過是在香港以原校名開辦新校。政權轉易後，僅差會與傳教士被迫撤退，部分牧者與信徒出逃，國內仍存在教會，而離去者鮮能變賣與攜走國內的物業資產，必須將之留給教會，故遷移的主要是人員（教師及學生）及少量物資。傳教士選擇定香港或台灣作為新工場，租賃或購買院舍，重辦新學校。至於此時期新建的院校，大都由從國內撤退出來的傳教士與華人傳道發起，旨在為本宗派在港的新興事工培訓人才，作長治久安之計，他們也有不少曾參與國內的神學教育。無論是遷港舊校與新建院校，在各方面條件差異都不大，最主要的分別，僅在於前者已有一個教學班子，及隨校遷來的首批學員。

政局瞬息萬變，傳教士都是倉卒決定撤離與復校，根本無暇從容計劃；而只有由單一宗派主辦的院校，才能靈活迅速地

部，改讀學分制。拿到畢業證書後可做受召教師，再兼受召的『工作者牧師』。這一計劃廣用（按：應為『開』）神學院大門，見有數十位學生每晚來讀神學。又一村各街道上絡繹不絕者，皆博士之高足也。這對路德會的影響如何？筆者不想多說。但是若請博士自己來回顧一番，他又有甚麼好的解說呢？如果他說這是不好的，都仍是要責怪中國人哪！不說也罷。」唐因構：〈由佈道所到堂談以琳〉，《香港路德會救恩堂建堂卅週年紀念特刊》（香港：該堂，1983），頁29。

決定撤離與復校，是以在香港復校與建校的都是宗派神學院。此包括宣道會的建道聖經學院、信義會的信義神學院、浸信會的浸信會神學院、神召會的神召聖經學校、播道會的廣州聖經學院、崇真會的樂育神學院、路德會的協同神學院等。這些學校皆由單一宗派的傳教士負責，差會則提供經費與大部分教員人手。³⁹

至於原本在國內的跨宗派神學院（所謂協和神學院），由於它們大都已有一個獨立於各支持差會以外的董事會，各差會向來甚少直接干預院政，故復校計劃不易推動；再者，這是牽涉超過一個宗派的決定，手續繁複。此時國內的政策，是將小型神學院併歸大型的協和神學院，故協和神學院總是最後才關門的。既然這些學校在五十年代初期仍然於國內開課，若在香港以原名復校便不好交代。所以，在五十年代的香港，由超過一個宗派合辦的只有新辦的香港協和神學院，原在中國的所有協和神學院皆沒遷來。

不少在港建立的宗派院校，前身都是國內院校，擁有自己的身分和傳統，遷港時，大都是整個教師隊伍（包括傳教士及華人）、行政班子及（或）在院學生一同遷來，是以學校可以很快走上軌道，順利運作。不過，許多差會在香港原來還沒有開

³⁹ 以信義神學院為例，「本院從開頭起就樣樣依賴差會的支持。直到一九五〇年代末，本院的學生都直接由各差會遴選並保送入學，畢業後也由各差會指派工作。遲至一九七〇年代初，本院的經費，包括教授的薪津和經常費都百分百來自差會。」蕭克諧：〈重返道風山從信義宗神學院新校園落成說起〉，《信息》第149期（1992年11月），頁2。

展事工，既無教堂、亦缺乏信徒，條件未具，所建立的神學院自然得因陋就簡，程度不高。

事實上，此階段的香港教會也不需要程度高深、規模完備的神學院校。不少宗派差會所以復辦神學院，除繼承昔日的傳統外，也是為了適應時代的需要。在政權交替期間，大量難民湧入香港，當中有不少新皈依者；傳教士確認這是黃金機會，必須加緊訓練本地工人，開辦與牧養教會。難民信徒的教育程度參差，許多為退役國軍，他們對物質條件與教學內容要求不高，臨時湊合的聖經學校已能供應需要。五十年代神學院校畢業生的學術水準容或不高，但他們更願意開荒吃苦，不少也做出可觀的成績來。其中一個顯著的現象是，五十年代初，入讀神學院的學生平均年齡較大，至五十年代末期以後，才恢復至以招收中學畢業生為主。

神學院主要在難民中間汲納學員，學校難免帶有慈惠性質。譬如說，學生不僅毋須繳交任何學雜費，連吃住零用與書籍也由學校提供，他們在畢業後的出路，亦由傳教士代為安排。由於神學教育是免費午餐，部分學校便堅持只有本會會友方能享用，而畢業生亦必須在同宗派工作最少若干時日，以為償付。這些神學院的宗派性強烈。無論如何，神學院校既是為配合宗派的佈道與植堂事工而辦，自然得沿宗派或差會的路線而發展。

有人指出，宗派神學院孕育了宗派主義：

有些宗派神學院，過分注重本宗派與其他宗派在神學思想、教義、教會行政的分歧，形成過於高舉本宗派的傳統規模，只注重訓練合乎本宗派的工人，與其他宗派格格不

相合；甚至在宣教神學上，亦形成建立本宗派的教會，而非建立主的教會。⁴⁰

將「宗派教會」與「主的教會」相對立，發言者明顯是受了中國式弟兄會的教會論影響。無論如何，宗派主義即或是個問題，也僅存在於所謂主流宗派的神學院，在基要主義神學傳統的院校則鮮有這問題（即使它們各隸屬不同宗派）。在奮興神學的超宗派主義思想主導下，基要主義的傳教士及華人同工，宗派觀念都很淡薄，甚至不大了解所屬宗派傳統的底蘊。他們所主持的宗派神學院，在外觀上與跨宗派或超宗派的差別不大，收錄學生大部分來自其他宗派，教師、職工與董事會成員的背景亦然；學院生活罕有強調宗派特色，不少學院甚至不開設宗派的神學與禮儀一科。⁴¹

但是，對個別宗派而言，由於神學院長期由差會支持與經營，形成堂會與信徒普遍認為神學教育乃屬差會事工，他們毋須過問其中的政策路線，亦不用在財政上予以支持。神學院長期隸屬於差會系統，對神學教育本地化自然是一大妨礙。日後（如晚至八十年代）就是差會願意將神學院的領導權讓出來，華人教會在各方面亦未預備好承擔職責，使交接時困難重重。

⁴⁰ 〈討論會：宗派與非宗派神學院之比較〉，中文神學教育促進會編：《中文神學教育研討會報告書》（香港：證道出版社，1973），頁232。

⁴¹ 〈華人神學院〉，《當代華人教會》第6冊，頁50。

丁、奮興家開辦的神學院不多

五十年代一個突出的現象是，由華人奮興家開辦的神學院校不多。證諸中國近代基督教史的發展，這不能說是一個毋庸解釋的正常現象。

在三十年代開始，國內已陸續開設多間本土神學院（聖經學院），主理者大多為知名的華人奮興家或神學教育工作者；而在抗日戰爭期間，隨著傳教士撤走，原來設在沿海城市、由差會主辦的神學院關門，這些由華人開設並自理的院校，受到廣泛歡迎，特別吸引許多孤身滯留大後方的年輕人就讀。賈玉銘的中國靈修學院及陳崇桂的重慶神學院是知名度最高的兩間。1949年後，這些本土神學院由於與差會沒有直接關係，在政權轉接期間並未立刻受衝擊，不須第一時間撤離中國，有部分學院更堅持留在國內續辦，如賈玉銘及陳崇桂的學院等。

至於那些從國內逃出來的奮興家，他們縱有辦神學的抱負，但在五十年代，他們大都對香港的政治前途沒信心，居留不多時後，便相繼轉遷東南亞及北美，願意留在香港的極少。趙君影在1951年移居新加坡，協助創辦新加坡神學院，1956年到美國，後來在那裡開設歸主聖經學校。計志文的中國佈道會未有在香港開設神學院，卻在1953年於印尼創立東南亞聖道學院，及後再設立泰國聖道聖經學院。趙世光雖然在五十年代建立靈糧堂，並有相當發展，卻沒有立刻開辦神學教育；及至六十年代形勢穩定，才開設國際神學院。

雖然在堂會生活層次，特別在老一輩的牧者與信徒心中，王明道、倪柝聲及其他奮興家的影響極深，這種心態至七十年代才略有改變；但由於神學教育主要由宗派差會與傳教士帶

領，復原主義 (Restorationism) 與還原主義 (Reductionism) 的神學思想並沒有很直接的影響新一代傳道人，教會領導層因而有較整全、持平的神學觀點；相對於其他海外華人地區，香港教會的民粹主義與排外心態不算強烈，出世與遁世思想亦較淡薄，這對傳道人與信徒吸收新知識與技巧，回應時代需要，自然是一大助力。筆者相信，香港教會與神學院在七十年代以後，在神學思想建設與教會模式探索等方面，較別的華人地區有更快的發展，這實與其受本土奮興家的籠牢制肘較小，有極大關係。單薄與一元化的還原主義神學思想，根本無法讓神學思想有任何再生與發展的空間，這從所有本土教派至今尚未能突破其創辦人的思想框框可見。

來自大陸具知名度的奮興佈道家的影響有限，香港教會主要是由傳教士夥同在五、六十年代神學院畢業的傳道人建立起來的。如此，香港宗派教會的發展較為正常，拒絕接受神學訓練而自行投身奮興佈道行列的人不多。包括地方教會、真耶穌教會在內的本土教派，發展亦未見突出；至若六十年代出現的福音堂運動，雖然仍舊承襲中國式弟兄會的思想，但表達形式較溫和，排他性亦較低，參與者幾都沒有反對神學教育。

在此時期冒起而在日後被確認為香港乃至普世華人教會的領袖，幾乎都是宗派的傳道同工，此種情況在中國近代教會史是罕見的。而這些教會領袖大都參與神學教育，或全職或兼職的，藉著他們的教學，培植堂會所需的人才，他們因此獲得教牧同工廣泛尊崇，奠定領導地位。

戊、六十年代的鞏固與發展

六十年代以後，香港的政治與社會形勢漸趨穩定，經濟發展亦逐漸走上軌道，雖然仍時有大批難民湧入，但社會整體的難民氣氛已告減退。難民心態淡化，奮興家慣常採用的危機佈道方法的吸引力逐漸下降，新信主人數減少，教會增長速度放緩。在1960至1963年三年間，會友增加率每年有12%；而在1963至1966年三年裡卻降至每年4%。此外，就業機會增加，信徒不再以奉獻傳道作為謀生出路，投考神學院校的人數減少，⁴²五十年代過分擴張的神學教育事業得相應收縮，雖有新增宗派性神學院，但亦有結束事工的。

六十年代，香港最少有七間新建神學院校，包括國際神學院、中華神學院、崇基神學院、香港浸信會聖經學院、海外神學院、天人神學院及真道聖經學院。

1962年，趙世光在九龍城嘉林邊道靈糧堂堂址開設國際神學院，但為時甚短，至1966年首屆學生畢業後便結束，共造就四位傳道人，任教者包括其女兒趙天珍⁴³。蘇佐揚於1964年後

⁴² 宣道會西差會主席季維善 (M.G. Griebenow) 在1961年給美國總會的報告指出，多數神學院在此階段都面對收生率下降的困擾，但建道神學院尚能保持過往的收生數字。M.E. Griebenow, "China-Hong Kong Field Narrative Report for 1961," 5。

建道不曾受學生人數減少的影響的說法，大抵是正確的。兩年後，西差會的年報更稱建道已成為全港最大的更正教神學院。Robert Patterson, "China-Hong Kong Field Narrative Report for 1963," 6。

⁴³ 趙天珍，1933年8月26日生於江蘇省江陰縣，為趙世光的長女。五十年代赴美留學，獲教育碩士學位。曾在台灣基督書院任教。1960年返港，在靈糧堂負責婦女工作，並在國際神學院任教。1965

為學院院長，但包括院長在內，全院並無全職教師。學校停辦後，蘇佐揚自辦天人神學院。

中華神學院原設在上海江灣，1950年2月停辦，教師全都去了美國，從事文字工作。1961年，學院決定到香港開設週末聖經專修班，以國語教授，先租用太子道一樓宇作為院址，後遷往尖沙咀。1964年，在籌備了一段時間後，中華神學院正式在港復校。⁴⁴

1961年，隸屬於中華基督教會的何福堂神學院師生和圖書館遷入崇基校舍；1964年，崇真會的樂育神學院亦遷入。兩院組成崇基神學院，附屬於崇基學院，惟與中文大學並無組織上的關係。神學院由六個公會支持，包括中華聖公會、中華循道公會、中華基督教香港區會、中華基督教香港崇真會、潮語浸信會、中華基督教聯合衛理公會。1968年，崇基學院哲宗系神學組成立，成為香港中文大學及崇基學院的一部分。神學組的財政獨立，在學術課程上則與大學聯合。1969年，神學樓建成。

1965年，真道聖經學院成立，提供日、夜校課程，由陳公展任監督。⁴⁵ 對於這間學校，我們所知道的不多。

年主持尖沙咀靈光堂會務。1972年被按立為牧師。夫為梁林開牧師，1962年結婚。1977年因癌症逝世。參〈趙天珍牧師安息禮拜儀節生平史略〉（1977年1月15日）。

⁴⁴ 何守瑛：《我看見了神的作為（續編）》（香港：中華神學院出版部，1968）；《中華神學院六十週年紀念特刊（1930-1990）》（香港：中華神學院出版組，1990）。

⁴⁵ 《基督教週報》第209期（1968年8月25日），頁8。

曾在中華神學院任教一段短時間的曾霖芳，在1965年自辦一間靈修院，訓練有志傳道的人，不計學歷。1966年，成立海外神學院，提供四年制神學文憑課程，招收中學程度學生。學校維持華人基要主義的特色，教師主要來自原校畢業生。海外神學院於1997年前全面停課，遷往美國續辦，為因九七問題而停辦的唯一一所神學院校。

1966年，萬國宣道浸信會創立香港浸信會聖經學院。首任院長為李威廉 (Bill Reid)。最初提供三年制的基督徒生活證書課程，及後設立神學士與神學文憑，1977年招收第一批全日制學生。1980年，學院易名中國浸信會神學院。⁴⁶

同在1966年，蘇佐揚開辦天人神學院。天人社原在國內開設，於1949年前遷港，於五十年代開設函授課程，而蘇氏則任教於伯特利等院校。1966年，由於趙世光遽然結束才辦四年的國際神學院，時兼該院院長的蘇佐揚便決定自辦「面授課程」。學校參借華北神學院課程，除蘇佐揚外，皆由兼職教師授課，學生多為部分時間及走讀生。1975年，蘇佐揚移民美國，學院停辦兩年，1977年蘇回港後復辦。1986年停辦面授課程，仍維持海外函授部。⁴⁷

可以看到，六十年代有較多由華人奮興家或牧者自辦的神學院校，包括國際神學院、真道聖經學院、中華神學院、天人

⁴⁶《中國浸信會神學院三十週年 (1966-1996) 院慶感恩特刊》(香港：該院，1996)；《中國浸信會神學院'98畢業年刊》(香港：該院，1998)，頁28。

⁴⁷國際神學院及天人神學院的資料，主要由蘇佐揚牧師提供，謹此致謝。另參蘇佐揚：《事主四十年——海外佈道蒙恩錄》(香港：基督教天人社，1980)，頁128。

神學院等，主辦者大都有志維持門徒訓練式的靈修學院的傳統。不過，由於宗派神學院已開辦有年，且建立相當基礎，故這些後起的本土神學院的發展空間有限。

五十年代為大多數神學院校的草創時期，一切因陋就簡，既未訂定完善課程，亦不重視學位的頒發。及至六十年代，社會趨於穩定，經濟也較充裕，人們講究素質，對神學教育便有更高要求，設備太簡陋或學徒式的一人主理學校，受歡迎程度不高，有院校就因收生不足而得結束。有志投考神學院的人，亦注重學院是否頒發學位，特別是計劃在畢業後出洋留學者，未具學位將為他們帶來不便。中華基督教會香港區會在1965年成立神學考試委員會，為崇基學院神學系及其他神學院的畢業生開設課程，修畢並及格後，由宗派頒發宣教學士學位或神學文憑，作為過渡時期的解決辦法。⁴⁸

神學院在此時期致力提高水平。五十年代香港復辦或新建的院校，主要分神學院與聖經學院兩種。在1949年以前，中國神學教育主流是聖經學院，入讀者的平均資格為初中或以下。六十年代以後，隨著市民教育程度普遍提高，神學教育亦相應有更高的學歷要求。建道聖經學院於1956年易名建道神學院，提供四年制的神學士訓練，入學資格為高中畢業，是較早升格的一間聖經學院。六十年代以後，原來的聖經學院紛紛升格，廣州聖經學院於1965年易名播道神學院，香港聖經學院於1970年易名香港神學院。大約在六十年代以後，投考神學院的基本

⁴⁸ 〈中華基督教會區會設立神學考試委員會〉，《基督教週報》第19期（1965年1月3日），頁2；另參第26期（1965年2月21日），頁2。

資格一般為五年制中學畢業，當然也有個別神學生的教育程度是低於這個標準的。

堂會與信徒增長的速度放緩，對神學院畢業生的出路亦略有影響。大致上，香港教會仍面對傳道人不足的情況，特別是在六十年代後期，因著政局不穩定，移民潮轉熾，有相當數量的資深教牧退休或離職，而出洋留學後留洋不歸的傳道人也不少，故傳道人的空缺一直存在。但對若干宗派性較強的神學院而言，因為只專注訓練本宗派的神學生，並有為所有畢業生安排出路的傳統，而與此同時宗派的擴展速度若不夠快的話，則會有畢業生過剩、被迫減少學額的困擾了。協同神學院曾因此發生學潮：

全時間就讀生於一九六九和七一兩屆畢業後，一方面發現有「市場短缺」現象，另一方面，學生質素上亦有小部分問題，加上有部分學生為爭取更多零用費而鬧情緒，終至釀成罷課的行動。其中部分學生，因已決志奉獻，就請求院方協助轉移在其他行業中接受訓練，以便其在神學院畢業後，若無專職教會工作，得以部分時間在教會中事奉主。經幾次師生退修會之禱告與磋商，教授部分於一九七二年接受了學生之要求。其後，院董會和教會的總議會亦接受了神學院改制的建議。⁴⁹

1972年的改制，令協同神學院成為「非傳統性」的神學教育機構。實際改革內容如下：第一，學生由全職變成兼職，他們各自有全職工作，只在工餘時間進修；第二，神學院不再為

⁴⁹ 丘恩處：〈香港協同神學院〉，東南亞神學院協會編：《華文神學教育研討會記錄》（出版資料不詳），頁96。

學生安排畢業後的出路，由他們自行尋覓工作，或當全職牧者，或在工餘事奉；第三，課程全面學分化，修畢指定學分便告畢業，實習亦由時間制改為項目制；第四，神學教育不再免費，學生得繳付一切學雜費。我們看到，這樣的改制大致上成了日後各神學院自動或被迫調整的方向，譬如容許學生以走讀甚或兼讀形式上課，神學生在畢業後自行選擇工場，教牧與非教牧訓練的區分模糊化，課程要求學分化與項目化，神學教育收費等。迨至八十年代以後，香港絕大多數神學院都是收費教育。

(三) 七十年代迄今的神學教育

甲、新增神學院

香港神學院的數目在七十年代曾出現減少趨勢。1977年，共有神學院十一間及聖經學院二間，較1970年時減少四間。⁵⁰ 蕭克諧相信：「這種逐漸減少之趨勢將繼續下去。」⁵¹ 不過，往後的發展卻並非如此，八十年代以後，神學院的數目又告增加。這裡簡介一下七十年代以後新成立的學院。

1975年，中國神學研究院成立。這是香港第一所專門訓練大專畢業生的神學院，開設道學碩士與基督教研究碩士。首任

⁵⁰ 但據何世明的說法，在1976年，不計聖經學校，更正教的神學院共有十五間，包括建道神學院、信義神學院、協和神學院、伯特利神學院、中華神學院、播道神學院、神召聖經學院、香港浸信會神學院、香港神學院、協同神學院、華南三育書院神學系、崇基學院神學組、天人神學院、中華路德會神學院、海外神學院等。何世明：〈基督教會〉，收香港中文大學崇基學院編：《廿五年來之香港(1951-1976)》(香港：該院，1977)，頁20，另注6。

⁵¹ 蕭克諧：〈中文神學教育的過去和現在〉，頁14。

院長為滕近輝。創校伊始，設立福音傳播與中國文化研究中心，後易名中國教會研究中心。

1981年，中國神學研究院延伸部開辦基層工作者神學訓練課程，兩年後訂為三年制的基福課程，九十年代更發展為獨立的訓練學院與事工機構：禧福協會，為專門訓練基層堂會與機構同工的院校。⁵²

1987年，中國宣道神學院成立，由中國教會研究中心主任趙天恩創辦，最初擬建立一間宗教學院，後將宗旨訂為「將中國研究與神學教育結合，訓練適切中國文化的傳道工人」。學院提供兩類課程，包括五年制道學科，及兩年制短宣科，後改成四年制課程。⁵³

1988年，香港基督徒短期宣教訓練中心成立，這是將香港平安福音堂在兩年前所做同類事工，作全港性跨宗派的推廣。其特色是要求平信徒奉獻兩年時間，一面接受簡單訓練，一面參與個人佈道，並協助教會植堂開荒。嗣後，中心又為未能奉獻兩年時間的信徒提供各類型的短期訓練課程。

1995年，香港平安福音堂發起成立香港基督徒牧職培訓學院，於翌年正式開課，開辦「牧職培訓文憑」與「長執牧養培訓文憑」，並與香港基督徒短期宣教訓練中心合辦聖工學士學位課程，提供四年制全職傳道的訓練。

⁵²《中國神學研究院二十週年紀念特刊》(香港：該院，1995)。

⁵³何傑：〈中宣〉，林來慰等編：《華人神學教育與福音使命》，頁89～91；《中國宣道神學院十週年特刊》(香港：該院，1997)。

1996年，聖公會港澳教區決定將訓練全職教牧人員的責任授予明華學院，並將校名易為明華神學院，提供三年制課程，教師多為宗派的教牧同工。

1998年，鄒子仲創辦信心神學院，提供四年制全時間神學文憑課程。學校的前身為一年前成立的信徒造就協會，該會設有兼讀的神學證書與遙距神學證書。⁵⁴

七、八十年代新增院校不止於上述記載，有不少是由個別宗派或堂會自行開設的學徒式課程。因資料難以蒐集，這裡無法復原一幅完整的圖畫。

乙、七、八十年代的發展趨勢

趙天恩在1972年舉辦的中文神學教育研討會中作總結時，引述韋格爾 (Luther A. Weigle) 在1935年對當時的中國神學教育所作的四個診斷，指出這在七十年代的海外華人教會仍然有效。這四個診斷是：

- 一、教會經濟能力缺乏，不足以供養高等神學教育人才，
- 二、大學畢業生入神學院的日漸減少，
- 三、中文教科書與參考書特別缺乏，
- 四、中國神學教員特別缺乏。⁵⁵

⁵⁴ 學校資料由鄒子仲牧師與鄒倩兒姊妹提供，謹謝。據鄒牧師指出，信徒造就協會與鄧英善所辦的聖經信息協會略有淵源，但兩機構組織上各自獨立。

⁵⁵ 趙天恩：〈第一次中文神學教育研討會的回顧與前瞻〉，中文神學教育促進會編：《中文神學教育研討會報告書》（香港：證道出版社，1973），頁283。

十年後，上述四個診斷雖仍未在香港教會完全消失，卻已不能說是神學教育的顯著特徵。隨著經濟發展及其他因素，神學教育在八十年代獲得長足發展，神學院來自本地的經濟支持大幅增加，大專畢業生逐漸成為神學生主要來源，中文神學著述陸續出版，華人神學教員無論在數量與素質上都居壓倒性位置。蕭克諧稱此階段為「香港神學教育輝煌的十年」。

從數字上看，這個時期是充滿生機的。神學生數目大幅增加，1988年，十三間神學院共有學生1129人。學生的程度提高了，據1980年一項統計，具中五至中七畢業程度的神學生分別佔38.1%與28.5%，具大學學位的則有21.6%，而不及中五程度的神學生只有1.8%。⁵⁶在1988年，幾乎所有學生入學的最低教育程度為中五，而具大專畢業程度者更躍升至45%。

教師的數量和質量大幅提升。1971年，全港各神學院只有十三人擁有高等學位，包括神學博士與哲學博士九人，神學碩士四人；1978年增至二十七人，包括神學博士與哲學博士二十一人，神學碩士六人；1988年再增至六十九人，包括神學博士與哲學博士四十七人，神學碩士二十二人。若將教牧學博士十二人計算在內，八十年代末期擁有高等學位的教師共八十一人，佔全港十三間神學院241位教師（專任93人，兼任148人）的34%。再者，華人教師的比例亦由1971年的52%增至1988年的84.6%，他們佔了上述擁有博士學位的五十九教師中的四十一位。

⁵⁶ W.M. Wangerin, *Theological Education in Hong Kong: Report on a Survey Taken in 1980* (Hong Kong: Lutheran Theological Seminary, 1981), 3.

圖書數目在此時期大幅增長，1971年各神學院圖書的平均數目為6 322冊，1978年增至12 766冊，1988年再增至25 692冊。⁵⁷

八十年代以後，除個別一兩間學院外，神學教育已基本實現自治自養。經濟與行政獨立，院長及主要教員由華人出任。隨著經濟騰飛，此時期的神學院校所關懷的已不僅是財政上的自給自足，而是籌集資源，大幅度改善學校的硬體和軟體設備。在硬體方面，興建新校舍，添購圖書，是兩個最迫切的努力目標，不少神學院進行大規模的校園擴建計劃，以容納日益增加的學生，改善學習條件。而在軟體方面，課程修訂、擴充學額、師資儲備，亦為當前急務。除了為訓練全職傳道而設的基本課程外，不少神學院開辦宣教、聖樂、心理輔導、文化研究、基督教教育、大眾傳播等專門課程，為教會訓練各種專才；為了培養神學教育的專才，好幾所神學院都耗費相當時間和金錢，遣送畢業生或其他儲備講師出洋留學，以待數年後回院事奉。至九十年代，人才設備已較充裕，為配合教育高等化的要求，若干神學院更在教學以外，鼓勵同工參與研究與出版，神學院設立不同項目的研究中心，出版專門的學術期刊，定期舉辦與時代課題相關的研討會與延伸課程。

神學教育走向高等化與專門化，兼職教員愈來愈難應付教學上的需求，因此在八十年代以後，絕大多數院校都建立具規模的全職教師隊伍，由數人至二十餘人不等；堂會教牧人員兼職教師的雖仍大有人在，但其佔學校的人手比例卻相對有限，

⁵⁷ 蕭克諧：〈八十年代——香港神學教育輝煌的十年〉，頁2。

就是任教應用神學及實用神學者亦不例外。這些專職教員一方面得應付日常教學與輔導學生的任務，另一方面承擔日益龐雜的行政、事工、公共關係等學院工作，三方面還得勉力保持對當今神學研究的趨向的理解和參與，忙得不可開交。神學教師專業化，不少教師且以平信徒姿態在教會出現，無疑為神學院與教會脫節這個永恆的指控提供證據，但此現象的普及化，似乎亦說明這已廣為牧者與信徒所接納。就是神學院的董事會成員，有的也是平信徒而非牧者。事實上，福音機構在八十年代大幅增加，頻繁地舉辦各類型活動，並將許多原為堂會的功能搬到堂會以外進行，反映事工和事奉的專業化是香港教會不可逆轉的大趨勢；再沒有幾個人期望堂會牧者是通天曉，能夠承擔所有的事工，亦鮮有人認為堂會牧者身分，是領導所有事工的必須條件。因此，神學院的教師並非皆為教牧人員，也不算是太特別的情況，現在要考慮的僅是曾任專職堂會牧者的人，在整個教員隊伍中所當佔的比例而已。

為應付教會與社會多元化的需求，神學院的課程愈來愈龐大，新增科目愈來愈多，包括政治、社會、經濟、文化、心理、科技等知識，與各種教導、輔導、行政管理、傳播傳銷、資訊管理、聖樂等技術。這些新增科目都有其存在的理由，但硬生生的增加科目，並為騰出學習空間而勉強裁撤舊有科目，卻使原有課程變得支離破碎，破壞其完整結構與教育理念。

針對科目擠兌的困擾，不少學校實行分流施教的措施，例如增添選修科，或開設不同的主修副修；而基督教研究碩士課程，就更是專門神學訓練的最佳蔭庇處。不過，將各項專業訓練從基本的神學課程（特別是訓練教牧人員的主流課程）裡抽調

出來，置放在各項專門訓練之上，也產生不少流弊；其中最嚴重的負面後果，是閹割教牧人員的職能，諸如「教牧輔導」等導論課程，不斷向神學生灌輸他們「不能做」而非「能做」的觀念，以致他們在畢業後除了將有需要者轉介給專業人員外，便甚麼都不能做或不應做。如何為全職教牧人員的職能定位，如何為神學教育的課程定位，乃至如何整合不同的課程要求，甚或全盤更新課程設計與教育理念，是神學教育者急待思考的課題，我們將在下面詳細討論。

隨著九七問題臨近，中國因素逐漸成為香港教會乃至神學院的普遍關懷；不少學校都思考如何將事工拓展到中國大陸，及如何最終成為名副其實的中國神學院。此時期的國內教會，在禁制多年後才剛恢復，百廢待舉，人才培訓的需求尤為迫切；因此，許多神學院都積極與國內教會展開各項交流合作計劃，例如派員到國內神學院授課，提供書籍與其他教材，接待從內地到香港進修的傳道人或神學院講師，甚或派遣神學生到國內教會實習等。可以想見，與內地的關係及未來可能的發展空間，對香港神學教育將有愈來愈大的形塑作用。

在這裡得指出一個現象：最晚在七十年代以後，福音派教會已取代了某些向被稱為「大宗派」或「主流宗派」的教會，成為真正的主流教派，無論從堂會數目乃至會友人數，都佔領先位置，這自然影響神學教育的發展。福音派教會很吸引年輕信徒加入，奉獻傳道的人也較多，故此時期福音派神學院的增長一枝獨秀，雖然它們在師資及設備方面，仍及不上好些非福音派的院校，但卻吸引了最多考生。據1980年的一項調查，在受訪的十一間神學院的333位學生裡，最多人隸屬的三個宗派依次

為宣道會、浸信會、播道會，共佔了所有神學生的三分之一。⁵⁸ 同一個調查亦發現，若與1934年中國所作的神學生調查相較，踏入八十年代的香港神學生的神學思想，竟然遠較三十年代的為保守，他們更看重上帝的呼召，更注意靈性操練，更願意委身堂會事工。⁵⁹

而在八十年代以後，乘著教會與信徒資源投入的增加，福音派神學院大規模擴充，增建設施，提高學術水平，加上新一代曾受良好訓練的教學同工加入，因而與非福音派神學院的師資、設備與學術水平的差距，已不復存在。

福音派神學院具壓倒性的領先地位，造成一個負面後果，就是華人神學的單面化與淺薄化。前面我們提過華人保守派教會幾乎都是奮興運動的產物，或多或少都秉持超宗派、反傳統與反歷史的思想，在感情上與基督教具歷史的傳統（特別是傳統宗派，historic denominations）割斷開來，造成神學底子極其薄弱，可供吸養與發展的資源貧乏。就是在七、八十年代，不少教學同工從外國獲得高等學位回港任教，情況仍不見得有很大改善，由於他們大都畢業自幾所北美福音派的神學院，並且深受美國那種以社會科學形式處理神學研究的學統影響，故提

⁵⁸ Wangerin, *Theological Education in Hong Kong*, 2.

⁵⁹ Wangerin, *Theological Education in Hong Kong*, 17。當然，1934年的調查取樣大多來自當時期大宗派的神學院，而忽略規模較小的基要派聖經學院，是造成此差異的主要原因。不過，三十年代自由派神學院的規模較基要派的為大，而七十年代的情況卻恰好相反，時移世易，這也可說明轉變的趨勢。

高學術程度，並不等於加厚了基督教的屬靈與神學傳統。⁶⁰ 今天，香港隸屬不同宗派的福音派神學院，在神學立場及由其衍生的教學內容與方向上，幾乎毫無差異。⁶¹ 這對發展華人本色神學造成負面的影響。

丙、神學院校數目過多問題

據1972年的調查統計，香港共有神學院校十四間，包括建道神學院、信義神學院、協和神學院、伯特利神學院、播道神學院、神召聖經學院、香港浸信會神學院、香港神學院、協同神學院、華南三育書院神學系、崇基學院神學組、天人神學院、中華路德會神學院、海外神學院等。這個數目仍未計算某些宗派自行開設的培訓班。

各院校均提供四年制的神學士或文憑課程。其中建道、伯特利、播道、神召、浸信會、香港、協同、崇基、天人九間神學院，共有全時間學生224人，專任講師四十四人（華籍二十三人、外籍二十一人）。就師資問題，這項調查特別指出以下三點：

- (1) 與全時間的學生比率是一比五，這表示大量師資是同在培植少量人材，因正常一間大學師生的比率，若有一比十

⁶⁰ 就這點，有一篇行內人的文章非常值得推介，龍維忠：〈神學整合的基礎〉，《播道神學院院訊》第74期（1993年4月），頁1～9。

⁶¹ 有人曾批評神學院所開設的課程與科目大同小異此現象，認為這會造成重疊和浪費資源的弊病。但對筆者而言，課程與科目的雷同倒是正常不過的，真正的問題乃在於教學內容與觀點雷同。前述批評參〈神學教育的「大同」與「小異」〉，《時代論壇》1993年3月7日，頁1。

二已是很理想了。幸而目前夜校與延伸課程發展，能更多使用學院教授，俾使平信徒與聖工人員亦能受益，若比率要再改變，大概需擴大大學院，或有些聯合課程。

(2) 華人教師佔54%，但學歷仍是西教士較高，各學院均有責培植與增加華人師資。協同目前全時間之華人教師，已送了二位到美國進修，崇基已在籌募華人教職員薪俸基金，最近浸會與信義院長換了華人，這均是神學教育本色化的象徵。

(3) 華人教師中有51%是兼任，西教士有41%。綜合兩者而言，兼任佔全數之57%，這表示神學院仍需要更多專任教師。⁶²

神學院校眾多，有的且出現教師比學生還多的現象，⁶³ 除造成資源浪費、程度難以提高的問題外，不少人亦指出這會造成濫收學生的後果。「因為神學院多，而讀神學者少；只要有人想入神學，無須審核便招收。」⁶⁴ 這樣的指控當然不完全是無的放矢，但也可能是憑空推證的。每當有人對當前的神學教育，或某位神學院畢業生感到不滿，他們便責問神學院為何不

⁶² 張修齊：〈香港各神學院調查統計〉，中文神學教育促進會編：《中文神學教育研討會報告書》（香港：證道出版社，1973），頁56～57。

⁶³ 于中旻：〈華人神學教育採用校區制之建議〉，中文神學教育促進會編：《中文神學教育研討會報告書》（香港：證道出版社，1973），頁182；另翁繩佑的發言：〈教育目標：知識、生命、技能（聯席研討）〉，林來慰等編：《華人神學教育與福音使命》（香港：世界華人福音事工聯絡中心，1991），頁49。

⁶⁴ 吳勇：〈各地中國教會當前最迫切之共同需要〉，中文神學教育促進會編：《中文神學教育研討會報告書》（香港：證道出版社，1973），頁205。

在招生入學的程序裡，先淘汰掉不及格者；他們更進一步質疑這是否由於神學院濫收學員，才導致神學生水準下降。

這裡我們先討論神學院濫收學員的問題。筆者既不擬亦不能排除這個情況的可能性，但得指出，這情況就是存在，神學院所以能濫收生員，除了有未符資格的人願意報讀外，亦得有足夠的就業市場吸納過剩的畢業生，否則濫收情況無法長期持續。在有人批評神學院濫收學生的同時，教會裡另一個更為響亮的呼聲，是要求神學院培訓更多人才，以滿足日益增加的堂會與機構的需要。特別在八十年代以後，隨著各宗派開植新堂，福音機構大規模擴充，及因九七問題而造成大量教牧人員流失，教會面臨同工嚴重短缺的問題，神學院必須增加學額，在短時間內滿足人力資源的需求。據統計，香港神學生在七十年代每年增長率約為5%，八十年代增至9%；各校學生的平均數從1978年的38.4人增至1988年的86.8人，即增加126%。⁶⁵這比同期全港信徒的增長幅度要大得多。若是教會並無足夠的工作崗位以容納這許多新增的同工，則神學生與傳道人過剩的問題很快便尖銳化；但真實的情況卻是，在八十年代中期以後，教會要求神學院推介畢業生前往應聘的籲請嘹亮，函電交加，多方請託絡繹不絕，教人應接不暇，甚至許多三年級的學生（即尚有一年才畢業）也給預早聘用了。所以，神學院是否濫收學生，神學院的數目及神學生名額是否過剩，是見仁見智的問題。

⁶⁵ 蕭克諧：〈九〇年代香港神學教育應努力之方向〉，《信息》123期（1990年3月），頁2。

至於神學院校的數目是否過多，這個指摘倒是存在了近一世紀，也不是無的放矢的。1922年，中國基督教教育調查會就當時中國的神學教育狀況，提出了下面的建議，為了提高神學教育水平，他們主張大幅減削神學院校的數目，使資源能更集中和有效的運用。報告說：

余等以為目前存在學校數目之眾多，實無充分之理由。例如一極小之省分，焉能支持九個女學校及七個男學校之費用，而尚能另謀設立乎？此實為對於人材及資款之極端的妄用，而無何種理由，可以庇護之也。現有七十一男學校之數，最少須減去其百分之五十。此一方面人材資款之集中，可使教會能維持一有限數之有名譽並有極大效用之學校。⁶⁶

這個評斷在今天的香港，仍有相當的啟示作用。不過，就基督教（特別是復原教派）的合一問題，有關討論已汗牛充棟；我們充分了解集中資源、聯合力量可能帶來的好處，問題端在於如何在實際情況下兌現理想。另外，我們在肯定合一的價值時，亦得承認多元化與相互競爭是策勵進步的重要動力，高度集中的行政體制，往往不是節省資源而是浪費更多資源，故如何就現存的神學院作組織合併或事工合作的具體探討，仍是需要慎重斟酌的。

桑安柱曾就神學院校過多的現象，歸咎於西方宗派主義：

西方教會把他們的宗派帶過來。每一宗派各自為政，互相歧視不合作。每一個宗派辦他自己的神學院，而所辦的神

⁶⁶ 中國基督教教育調查會編：《中國基督教教育事業》（上海：商務印書館，1922），頁156。

學院無論在人力物力方面，都感貧乏不足，宗派太多，宗派的神學院太多，使中國基督徒更覺困惑，對於神學院的支持與興趣，當然也更感淡然。⁶⁷

這個評斷雖非全無事實根據，可也不是公平的。因為在七十年代以後，我們看到有更多由華人開辦的神學院，這些新神學院有超宗派的，也有隸屬於本土教派的。宗派主義問題絕非局限於西方差會，重分而不重合亦是華人教會長期以來的問題，情況甚至比西方嚴重。筆者相信，香港的神學教育若非自五十年代便由宗派神學院主導，在六十年代發展至具相當規模，並使神學教育本身變成相對昂貴的投資，生存空間有限，以致獨立的華人牧者怯於涉足的話，今天神學院的數目只會是更多而不會更少。台灣與北美不斷開設華人獨立神學院，及香港獨立堂會此起彼繼，足可印證這個推想。

在未來的日子，隨著福音事工、教會模式與屬靈路線的多元化，神學院校的數目只會愈來愈多，並且將有更多非傳統的另類神學訓練模式興起。特別是那些迅速崛起的本土宗派與堂會，為了鞏固自己的屬靈傳統與事工形式，也為了突顯相異於傳統教會的獨特身分，這些宗派都會開設神學院，自行培養接班同工。這樣的情況在台灣與新加坡等地已屢見不鮮，在香港亦已有數個例子。曾有幾位胸懷大志的同工跟筆者分享他們的教會發展大計，而建立神學院都列在其計劃書內。

⁶⁷ 桑安柱：〈攔阻神學教育革新的因素〉，中文神學教育促進會編：《中文神學教育研討會報告書》（香港：證道出版社，1973），頁91。

根據香港神學教育協會的非正式統計，香港現在約有三十間神學訓練院校，雖然其中有部分可能已停止提供定期課程，但名字還是一直存在的。⁶⁸總而言之，我們不能假設神學院校的數目有任何縮減的趨勢。

丁、神學研究院的開設

解放前，中國僅有兩間具研究院程度的神學院，即燕京大學所附設燕京宗教學院及金陵神學研究院，皆招收大學畢業生。1949年以後，遷港的神學院大都維持在訓練中學畢業生的程度；雖有個別員生具大學學歷，但校方並未為他們提供特別課程，最多豁免他們一年修習，其餘便得隨神學士課程辦理。

由於條件未具，研究院程度的神學教育首先以與各地聯合的形式辦理，約在六十年代開始。正如前述，在1960年，香港浸信會神學院與亞洲七間浸信會神學院共同開辦亞洲浸信會神學研究院，提供神學碩士及其他研究院學位；而在1966年，總部設在新加坡的東南亞神學委員會，開始招收碩士學位研究生，雖然在開始時課程不是在香港開辦，但亦為本地教牧與信

⁶⁸ 這近三十間神學院校分別為：中國宣道神學院、中國神學研究院、中華神學院、伯特利神學院、建道神學院、香港浸信會神學院、香港神學院、神召神學院、信義宗神學院、播道神學院、香港中文大學崇基學院神學組、中國浸信會神學院、牧職神學院、香港路德會協同神學院、聖公會明華神學院、基督教基立聖工學院、禧福協會基層福音事工訓練學院、信心神學院（後稱整全訓練神學院）、天人神學院、紐約神學教育中心、教會增長訓練中心、香港基督徒短期宣教訓練中心、亞洲宣教士訓練學院、細胞小組教會事奉訓練學院、五旬宗神學院、衛道神學研究院、恩福聖經學院、救世軍軍官學校、安息日會三育書院等。在此謝謝李思敬博士提供協助。

徒提供進修機會。隨著哲學與宗教知識系併入中文大學，崇基書院神學系改組，1969年3月召開東南亞神學諮詢會議，議決凡未獲中文大學入學試核准的學員，改由東南亞神學委員會頒授學位。

1968年，曾發生神學院販賣外國某學店文憑的事件，引起社會與教會人士廣泛關注。《基督教週報》的「評論」在批評這事件的同時，指出：「今日教會應在積極方面，使一般人對神學教育有更清楚的了解，並且使同工們有正規進修的機會。本港的神學院，也應考慮開設研究院深造班，使有志的人們，能夠真正地充實自己，同時也間接地可使群羊得著飽足了。」⁶⁹及至七十年代以後，各方面條件趨向成熟，研究院程度的課程相繼開辦。

中國神學研究院的創辦，專門收錄大專畢業程度的學生，標誌神學教育走向高等化。但除此以外，七十年代另有四間學校辦有碩士課程，包括浸信會神學院、崇基神學組、協同神學院與信義宗神學院。八十年代，許多學校都兼辦不同的研究院課程，從碩士到博士不等。1988年，全港共有八間神學院提供道學碩士課程，有五間開設神學碩士課程，三間在東南亞神學研究院的名義下設有神學博士課程。而在九十年代以後，隨著大專教育趨於普及，學士程度的訓練逐漸式微，學生人數減少，道學碩士作為神學教育的第一學位，漸次成為主流課程。

⁶⁹〈我們對於「學位」問題的看法〉，《基督教週報》第200期（1968年6月23日），頁1；另參何天佑：〈論廉價學位〉，《基督教週報》第243期（1969年4月20日），頁1。

無論是專辦或兼辦碩士課程的學校，都既收錄大專畢業程度的學生，亦兼取已具神學士程度，而欲繼續進修的傳道人；可以說，研究院課程同時滿足了兩方面的需要。

大專教育普及化是九十年代才出現的情況，而在當前的教牧隊伍裡，他們大都是在中學畢業後接受四年制神學士訓練的，對進修的需求甚大。八十年代伊始，有幾間神學院開設教牧學碩士課程，特別針對他們的需要。由於教牧學碩士為終站課程，難與其他高等學位銜接，不少學生乃轉讀居主流位置的道學碩士，教牧學碩士課程逐漸萎縮。然而，道學碩士原來的設計，是為具大學學位的人提供第一學位的神學訓練，對那些曾接受神學士教育的人而言，接連修讀兩個第一學位課程，在內容方面難免重複。為解決課程重疊的問題，有神學院將道學碩士改訂為二年制，並增添更多專門的選修科目；無論如何，同一個課程要能滿足兩批不同學生的需要，資源投放的增加實難避免。

緊接西方神學教育的趨勢，教牧學博士將是現職傳道人進修的首選對象，亦是未來神學院的熱門課程，如今已有三間神學院自行開辦或與外國神學院合辦，隨著市場的需求，這一類課程將來應陸續增加。

隨著高等學位課程（特別是神學碩士、教牧學博士與神學博士）的開設，除教師人手外，神學院亦得相應增添各種配套設施，如必須擴充供專題研究用的圖書與期刊的藏庫；在電腦網絡方面，本地與海外神學院校的相互支援，應可減輕個別學院在這方面須投入，困難較容易克服。真正急待改善的，還是教學同工的研究著述不多，本地化研究尤為薄弱，由他們主持

的研討課程的公信力因此備受質疑，而由他們指導的研究生亦難言從事具開創性的研究。在可見的將來，神學研究的重鎮與主要論壇仍集中在歐美，香港作為邊陲地區，要在聖經與神學的前沿性研究裡佔一席位並不容易；但我們可以鼓勵神學院的師生從事更多結合本地處境的研究，藉以奠定華人神學研究的學統，建立本土神學的特色。面對中國大陸這個廣闊的華文神學市場，香港神學界擁有較為深厚的學統與靈通的資訊，在參與華文神學建設上應有相當優勢，而前景亦應是樂觀的。不過，我們得努力除去目前妨礙教學同工從事研究的主觀與客觀屏障，否則將錯失這個時機。

戊、平信徒神學訓練

神學教育必須兼顧平信徒的需要，中國教會早自二十世紀初，便已認識這點，當時稱為教會義務工作人員的培養；在中華全國基督教協進會第十屆大會裡，便議決得加強義務工作人員的訓練。

在香港方面，聖公會在解放前開辦明華書院，正是為平信徒而設的神學訓練場地。趙君影於1948年到香港，創辦基督徒短期培靈學院，出版《培靈》課程，及後由中華傳道會繼續是項工作。天人社及其開設的函授課程，最初也是為了培訓信徒領袖的。

1955年7月，建道神學院首次舉辦「港九宣教師暑期學校」，為期兩週，供教會的信徒領袖參加，性質類似今天不少海內外神學院的暑期學校(learning festival)。除了信徒領袖外，參加者還包括一些傳道同工。由於成績美滿，嗣後每年續辦，

易名為「聖工人員暑期進修班」，到六十年代末才結束。⁷⁰ 1960年，香港浸信會神學院開設信徒聖經夜校，分四個階段，以四年時間完成證書課程，與前者不同，這是在平日晚間舉行，全年開設的兼讀課程。類似的延伸與證書課程在其他神學院相繼開辦。

八十年代，平信徒訓練有長足發展，愈來愈趨於系統化與高等化。建道開設遙距、證書及延伸多種課程，崇基及播道開設神學文憑課程，中華開設聖經文憑課程，信義宗開設信徒與神學證書；九十年代，中神與學生福音團契轄下的畢業生團契合辦文憑課程；亦有神學院與個別宗派，或同一地區的數間堂會合作，共同開辦信徒造就課程。

平信徒神學訓練所牽涉的問題甚多，這裡不擬詳細討論。其中最關鍵的仍是課程的目標與內容，就是所提供的訓練能否針對信徒生活與事奉的特殊需要，而非把訓練全職傳道同工的正規課程搬過來，只稍加修訂改編；而在這問題背後，有一個更為根本的問題，就是平信徒神學訓練，是否為正考慮獻身傳道的人提供的預備課程，故得在若干程度上與正規課程相銜接，抑或它本身便是自足獨立的系統，完全不用考慮銜接問題。⁷¹

由於不少神學院將神學文憑與基督教研究碩士定義為平信徒課程，而此兩者往往又與專為訓練全職傳道而設的道學碩士

⁷⁰ 劉福群：《十架與冠冕》（香港：宣道書局，1979），頁154。

⁷¹ 梁家麟：〈平信徒運動與普世神學教育〉，《今日華人教會》（1995年7月），頁6。

課程重疊，加上學員可以全時間形式修讀，在畢業後亦可據此而投身教牧事奉，故實際上，平信徒神學訓練與全職傳道訓練的差異已不大；最多僅是前者省略部分實用神學的科目，而增加若干如倫理學、護教學、宣教學等重視科際整合的科目而已。然而部分科目內容有分別，不足以使兩個課程各自確立其獨特身分。

教牧與平信徒課程重疊，意味著受訓者將來的職能重疊。如今已愈來愈多人質疑，為何不讓經訓練的平信徒在講壇事奉與主持聖禮，反正他們無論在恩賜與裝備上，都與全職同工差異不大。對於這個泯除教牧人員與平信徒差異的趨勢，一個最正義和動聽的回應說法，是主張更易教牧人員的角色，由昔日的牧者、講員、主禮人 (pastor/ preacher/ liturgist)，改變為裝備者與推動者 (facilitator/ equipper)；⁷² 但論者甚少正視這個事實：倘若沒有永遠的學生，也就沒有永遠的教師，一間學校裡的教師之所以能長期不換，乃由於學生成員不停更換；同理，沒有人可以在一個固定的群體裡長期扮演裝備者與推動者，就是有新成員加入，除非裝備者具有使徒超然身分的優勢，否則亦不保證他能晉升為裝備者的裝備者。裝備者與推動者在性質上只是臨時工，更毋須由教牧人員承擔，要是教牧人員必須從傳統的牧者、講員、主禮人的角色退卻的話，他也不可能在裝備者與推動者的角色上安身立命，唯一出路，便是趕緊找一個專業

⁷² 有兩本書影響華人教牧圈子甚大：R. Paul Stevens, *Liberating the Laity: Equipping All the Saints for Ministry* (Downers Grove: IVP, 1985)；Greg Ogden, *The New Reformation: Returning the Ministry to the People of God* (Grand Rapids: Zondervan, 1990)。兩書均作如此主張。

(無論是行政人員 [CEO]、有執照的輔導員，抑或教師、社工)，在教會圈地營生。而這總是意味著獨立的「牧者」(shepherd) 職分的終結。

自十八世紀以來，平信徒運動風起雲湧，福音機構大量設立，福音事工多元化、專門化與「非堂會化」，宣教與職事等觀念不斷擴充，教牧人員與平信徒的差異已愈來愈模糊，平信徒神學教育只是加速這個發展趨勢的其中一個元素而已。在未來的日子，我們得重新為全職教牧人員確定其身分與職能，全面修訂神學教育的理念與內容，甚至進而廢除教牧人員與平信徒的區分。

己、神學教育聯合組織與會議

1935年7月，培育教會工作人員研究大會在江西牯嶺舉行，大會議決成立中華基督教神學聯合會，以「聯絡從事於培養教會教牧人才者，促進同工團契精神，實現分工合作為宗旨」。會方設兩種會員，一為機關會員，凡提供具初中以上程度課程的神學院或聖經學院，均可成為機關會員；一為個人會員，「凡在大學內及學院中擔任神學科目教授者，或於基督教教義有專門研究之學者」，均可成為個人會員。這是第一個全國性的華人神學教育聯合組織。

相隔差不多四十年後，1972年1月10至13日，來自台灣及東南亞各地從事中文神學教育工作的代表，出席第一屆中文神學教育研討會，會議議決成立中文神學教育促進會，其宗旨為「增進教會對神學教育之認識與連繫，協助發展有關促進神

學教育的事工，加強各神學教育機構之合作，提高中文神學教育之水準」。⁷³

同年，香港成立港九神學教師團契，為各院校同工提供經常接觸的機會。

1973年，第二屆中文神學教育研討會在菲律賓碧瑤舉行，主題是「神學教育與教會增長」。會議為華人神學教育確定方向，以訓練教牧同工為主要任務，滿足教會多元事工的需要，幫助教會增長，完成福音使命。

1980年11月，華人神學教育促進會與世界華人福音事工聯絡中心在香港聯合召開第三次會議，主題是「八十年代中文神學教育之任務與策略」。除神學教育外，基督教教育亦是大會主題。會上確定華人神學院不單要培訓教牧同工，亦得肩負平信徒神學訓練的責任。

不過，中文神學教育促進會並未發揮其預期功能，在七十及八十年代，神學院間的合作不多，最大的計劃是編印各神學院的聯合期刊目錄，第一期於1980年出版。蕭克諧憶述說：

雖然香港八〇年代的神學教育在多方面獲得輝煌的發展，但在合作上卻幾乎交了白卷。除了在一九八三年本港十三間神學院曾聯合舉辦一次「信徒領袖及教牧同工研討會」外，在那十年中各神學院間沒有過任何全面性的合作行

⁷³ 參〈中文神學教育促進會會章〉，中文神學教育促進會編：《中文神學教育研討會報告書》（香港：證道出版社，1973），頁289。

動，連在一九七〇年代組織且曾風雲一時的「中文神學教育促進會」及「香港神學教師團契」也都湮沒無聞了。⁷⁴

1983年8月，香港十二間神學院舉辦信徒領袖與教牧人員聯合研討會，其中也有討論院校合作的問題。

1988年7月11至13日，世界華人福音事工聯絡中心在新加坡召開華人神學教育模式研討會。與會代表均認為有需要加強神學院間的合作，遂成立華人神學合作研究小組。他們盼望華人神學教育促進會恢復活動及承擔工作，否則就由研究小組的香港代表促成組織華人神學協會，藉以加強華人神學工作者的聯繫、促進華人神學教育機構間的合作，及提高華人神學教育的素質。⁷⁵

1991年3月1日，一群神學院的院長與教務長共同籌組香港神學教育協會。有成員十一間神學教育機構，包括中國宣道神學院、中國神學研究院、中華神學院、信義宗神學院、建道神學院、香港中文大學崇基學院神學組、香港伯特利神學院、香港神學院、香港浸信會神學院、神召神學院、播道神學院。其後有中國浸信會神學院和牧職神學院先後加入。

⁷⁴ 蕭克諧：〈九〇年代香港神學教育應努力之方向〉，頁3。

⁷⁵ 是次會議的情況，參《今日華人教會》1988年10月號的專題報道及各篇文章。

現況探討

(一) 神學教育的不理想與不同理想

翻閱歷次神學教育會議的記錄，我們看到一個很突出的現象：幾乎所有論者，不管是堂會牧者抑或教育工作者，都認為當前的神學教育存在著嚴重問題，必須正本清源，及早解決（筆者從未看到任何一個正面肯定今天的神學教育路向的說法）。從表面現象看，百多年來論者所提出的問題都是大同小異的，要不是神學生的水準不高，未能在靈性、道德與知識技巧達到標準，便是神學教育無法適切教會的需要。

台灣聖光神學院的曾金助因此指出：「自從一八六六年第一個神學院在廈門成立，至今一百三十多年了，神學院的教育問題似乎在循環重複著，以致成為常見的問題，既是常見的問題，可見它真的是問題。」他為這樣的情況提出三個可能的解釋：(1) 無解：有問題而沒有解答；(2) 難解：問題不易解決，故歷代均出現類似問題；(3) 不解：問題雖然可解，卻又拖延不去面對，以至積弊至今。⁷⁶

筆者的看法剛好與曾金助相反。神學教育之所以常被人批評為問題重重，相同的問題常被重覆提出，乃因著這些問題根本未被界定好，問題牽涉的基本概念亦未有妥善定義，可以說，其實提問者也不大知道自己要的是甚麼。不同論者各自提出問題時，也無法對神學教育存在哪樣問題達致任何共識，甚

⁷⁶ 曾金助：〈神學教育常見的問題〉，《基督教論壇》第1742期（1999年8月22日），頁8。

至各人使用同一個詞彙，竟會有南轅北轍的意涵，故只是言人人殊，各自表述。所以，一百多年來，神學教育若重覆的出現相類問題，那就表示這不是真的問題；反而提問題的行動本身，包括提問題者在內，才是問題的根源。

簡單地說，神學教育存在問題，是論者唯一能夠達成的共識，至於存在著何種問題，該有甚麼補救的措施，卻沒有任何公論。這反映出牧者與神學教育工作者之間、不同牧者之間、不同教育工作者之間，都對神學教育的目的、設計，看法極為不同。要是連現今存在著甚麼問題也無法達致共識，那要確定共同努力的出路，便真的是椽木求魚了。筆者相信，華人教會對神學教育各持懸殊的觀點，才是今天神學教育所存在的最大問題，亦是一切其他問題難以解決的癥結所在。

神學教育的不理想，主要原因乃在於各人有不同理想。理想既不一致，就不能期望論者都滿意目下的情況了。批評往往較讚美容易，批評聲音總比讚美聲音響亮的，因此，神學教育不理想，往往便成為公論了。

這裡舉兩個例子以為說明：其一，神學教育未能本色化；其二，神學教育未能切合教會需要。此兩個批評幾乎與神學教育同壽，亦即前述神學教育所存在不斷循環重覆的問題。

(二) 神學教育本色化問題

首先我們討論神學與神學教育本色化的問題。

基督教是由西方傳入的宗教。如果最初三次來華不算在內，近代更正教傳教士將基督教帶進中國時，這個宗教已在西

方發展了近二千年，並已建立了相當的規模；故這個信仰不僅是簡單的幾個信條或觀念，卻包含著許多套龐大與複雜的教義、禮儀、組織，及附帶的意識形態。以上所提的，應是不容置疑的常識。

基督教在十九世紀傳入中國之際，正值帝國主義侵凌中國之時，差出傳教士的國家，絕大多數同時是侵略中國的西方列強，而傳教事業亦與同時期的西力擴張存在著千絲萬縷的關係。國人在反抗帝國主義侵略的同時，對基督教亦產生許多負面的看法，誤會重重，增加了傳教工作的難度。面對著國人激烈反教的外在處境，在教會裡親身經驗到某些具霸權心態的傳教士的不當對待，加上本身的民族主義感情，許多基督徒便喊出本色化的口號。他們相信中國教會的唯一出路乃在於本色化。不管是基要派抑或自由派的神學傳統，本色化都是時人的主張。這是一個時代的共識。

不少神學教育工作者認為，當前神學教育存在的主要問題，乃在於其「洋味」過於濃厚，必須推動神學教育的本色化。本色化亦是神學教育界的共識。

由於其為時代共識，在任何公開聚會裡，提出神學教育本色化的訴求，準不會遭人質疑，只會招來掌聲，故成為所有為當前神學教育的困境尋覓出路的人的必備處方。問題是，論者之間只就神學教育必須本色化這一點存在共識，至於「本色化」這個關鍵名詞該有怎樣的含義，他們之間卻各有風馬牛不相及的理解。

甲、「本色化」的定義

綜合有關論者的言論，我們最少可以看見三種對神學教育本色化的不同看法，這三種看法之間，不一定是互為補充，亦可能是互相抵觸的。

(1) 行政與財政自立

神學教育本色化即等於華人教會從差會及傳教士手中接管神學教育事業，實行自治、自營、自養。

前面已提過，香港的神學教育主要是宗派差會在五十年代奠立的，本地華人教會參與其中的不多，不少牧者與信徒都認為神學教育與堂會沒有直接關連，他們對神學院的支持亦有限。神學院由外國人主持和管理，這樣的情況自然並不理想，不過，鑑於各方面的考慮，華人教會大都不願在這時期提出類似二十年代「收回教育權」的主張，要求西國同工交出神學院的領導權，他們只能用「神學教育本色化」的說法，委婉地表達改變現狀的期望。因此，對從事神學教育的華籍同工而言，所謂神學教育本色化，主要含義是由華人教會接掌神學教育。

隨著經濟走向富庶，人才較以前充盈，加上民族主義思想席捲全球，即教會亦不能幸免，故在七十年代以後，絕大多數差會都將轄下的產業及教會的領導權轉移到華人手裡，眷戀權位不放的情況甚為罕見。神學院的行政領導權方面，在六十年代，十七間院校裡只有六間的院長為華人，但七十年代下半葉，十三間學校裡已有十一間的院長為華人，行政領導的轉移在此時期已大致完成。

由於得考慮華人教會的意願與能力，在經濟自養方面進展略為緩慢。1975年，十一間神學院裡有三間完全不需差會支持，六間需要差會支持三成以下的經費，只有兩間需要從差會獲得五成以上的經費供給。⁷⁷不過，進行調查研究的蕭克諧發現，神學教育水準愈低的學校，愈能自給自足，程度愈高的學校，則愈依賴差會的供給。⁷⁸

蕭克諧在1992年分享他的經驗說：

一九七一年，在我擔任院長後，我曾坦白向教會提出我的看法：我們所需要的不只是神學教育，而是本色的神學教育；本色的神學教育包括了本色的經費。感謝神，在各教會的支持下，本院自籌的經費迅速增加。到現在，我們不獨自己負擔80-85%的經常費，我們也有勇氣將外國教授的薪津列入整個預算中，並按本院的薪津標準每月給中西教授支付薪津。我知道好些華人神學院在推行自給自足計劃上比本院做得好得多，當然也有些仍面對比本院更重的經濟壓力。但總的來說，在經濟上完全依賴差會的華人神學院已絕無僅有了。當然，我們不能說有了經濟上的自給自足就有了本色的神學教育；但我們可以說，在經濟上一天依賴差會，就一天沒有發展本色神學教育的可能。⁷⁹

必須指出，就是神學教育的管理權不在堂會與華人牧者手裡，也不一定產生神學院與教會脫節的情況，亦未必妨礙了本

⁷⁷ 蕭克諧：〈中文神學教育的過去和現在〉，頁15。

⁷⁸ 蕭克諧：〈中文神學教育的過去和現在〉，頁16。

⁷⁹ 蕭克諧：〈重返道風山從信義宗神學院新校園落成說起〉，頁2。

土化神學研究與本色神學的建立，兩者沒有直接的邏輯與經驗關聯。事實上，被差遣來華的傳教士，他們對教會事工的關懷和參與，往往大於從一開始便立志從事象牙塔式的神學研究與教學的華人同工。而從外國學成回來的年輕一輩華人，為了盡快證明他們所學到的知識的價值，總是傾向將某些原本只在西方社會與教會出現的問題輸入本地，為華人教會製造新問題，因為若本地教會並無他們期待出現的西方問題，他們所持的西方答案亦將無用武之地。這些華人同工對傳統文化的認知與認同，也許還及不上刻意尋求認識華人文化的西國人士。我們看到，在二十世紀初年積極從事本土文化研究的，主要是由傳教士領導的教會大學；而在五十年代以後的香港，道風山基督教叢林與基督教中國宗教文化研究社是兩個最活躍於本色化神學討論的機構，兩者都不是華人教會自治、自養的組織；今天好幾個從事政治與社會層面關連化工作的基督徒前衛組織，他們的主要經費都不是來自本土的。

神學教育事業由華人接管，最多只是形式上的本色化，與神學教育內容上的本色化，不僅不是同一回事，甚至沒有必然的因果關係。

(2) 課程內容的重訂

神學院的課程從西方全盤搬過來，並未因應本地需要而作剪裁調整，這是對神學教育內容西化的批評最主要的含義。饒孝楫指出：

我們現在的神學院好像在勉強一個中國學生，先進入西方的思想系統，那些東西根本不是他們的經驗。但是你要念神學，就必須進入西方神學那個思想系統。然而當他畢業

以後，他所面對的會眾，沒有西方的思想，所以他所學的東西很難應用。但是，真正中國人的思想、文化和倫理的東西，在我們的神學明顯的課程裡面好像擺不進去。⁸⁰

有人甚至認為，華文神學教育不過是為西方神學院開設預科班。

這個指摘不無道理，在今日的神學院裡，我們很容易看到以下現象：課程與西方(尤其是美國)出奇相似，甚至是一字不易的搬過來；聖經與神學科目的教師，迫切移植的不是某個學科的答案，而是最時髦的新問題，並努力使本地教會發生同樣的西方問題，藉以顯示他們走在時代的尖端。應用神學與實用神學這些原來最講究本地化的科目，卻往往是洋味最濃厚的，由於沒有本地的田野考察數據以為調整，許多教師只能把西方的心理與管理理論搬過來，甚至連調查數據也全是西方的（他們只能假設本地教會已洋化至與西方再無顯著差異的程度）。實用神學界一個顯著的趨勢是，每當西方提出了新理論，或者編製了某個輔導或教導課程，便得趕緊將之移植過來，最好能申請專利，獨家推廣，藉以建立權威地位；好些神學院的護教學與異端研究科目，仍在解答那些本地人甚少提出的問題，回應尚未在本地崛起的異端教派。凡此種種現象，都顯示課程過分洋化是必須正視的普遍現象。

⁸⁰ 〈課程設計及傳授方式（聯席研討）〉，林來慰等編：《華人神學教育與福音使命》（香港：世界華人福音事工聯絡中心，1991），頁59～60。

蕭克諧說：「根據華人教會之特殊需要，華人社會之特殊情況，以及普世神學教育之潮流而設計一真正本色化的課程，是所有認真從事中文神學教育的人應面臨的挑戰。」⁸¹

課程修訂是當前華人神學教育的重大課題，這不僅牽涉地域上的跨越調適——如何使西方的神學訓練模式適切華人的需要，也關乎時間上的跨越調適——奉行了近一個世紀的傳統神學訓練模式，是否仍適切現代的需要。我們知道，就是在西方的神學界，道學碩士課程是否已是夕陽工業 (dying program)，神學院的訓練模式是否得全面更新，也有極為熾烈的討論。⁸²所以，對香港的神學界而言，我們面對的是一個雙重本色化的議題：既是從西方到東方，又是從傳統到現代的。

在討論到如何改變神學院現有的課程設計，建立本色化的課程時，論者大都只建議在現有的課程上，增添所謂本色化的科目。蕭克諧列舉了七十年代的一些例子：

為了使學生了解中國的社會與文化，在宗教與文化一類課程中有不少在西方課程中較少看見的本色的課程，如中國宗教、基督教與中國文化、基督教與共產主義、香港教會與社會等等。此外，有些學校也開設了亞洲神學、中國教會史、中國宣教史、以及華人教會在七〇年代特別注重的有關受託及差傳事工的功課。⁸³

⁸¹ 蕭克諧：〈中文神學教育的過去和現在〉，頁 17。

⁸² 有一篇討論甚值得參考：Walter L. Liefeld and Linda M. Cannell, "The Contemporary Context of Theological Education: A Consideration of the Multiple Demands on Theological Educators," *Crux* XXVII: 4, 19-27。

⁸³ 蕭克諧：〈七十年代中文神學教育之回顧〉，頁 13。

這是課程內容的增補，而非全面修訂，對原有的體制衝擊較小。不過，也有人主張擺脫西方神學體制，全面修訂一套徹頭徹尾的本色化課程。

科目增添與課程變革的問題，下面仍會有更詳盡的討論，這裡筆者想指出，不管我們就課程內容本色化有怎樣的一幅藍圖，都得認清課程修訂最多只能成為教學同工進行本地整合的一個誘導，其成敗的關鍵，仍取決於教學同工是否從事本地整合；要是他們仍只把從西方神學院取回來的筆記全搬過來，則無論如何改換科目名稱，也不過是換湯不換藥吧。課程內容本色化的關鍵，端在於教學同工切實承擔本色化研究與教學的任務，而前者尤為後者的基礎，沒有從田野搜集回來的數據，沒有從實際參與中彙集的經驗，根本就無由抗衡來自西方的現成理論，因為我們根本沒有任何代換品。⁸⁴

(3) 神學與信仰的更新

有人進一步認為，不僅神學教育的形式與內容要全面本色化，神學與信仰本身更是如此。提出這說法的人，分別來自不同的神學背景與屬靈傳統，可以說是左、中、右派都有；然而，他們大都不是正在從事神學教育工作的，多數是以局外人的身分來批評現存的神學教育情況。

在最保守派的論者眼裡，西方神學乃至西方基督教的最大問題，是摻雜了許多非信仰的文化與歷史元素，此等元素統統可用「傳統」一詞涵蓋，藉以與「聖經」相對。這些保守派大概

⁸⁴ 參楊牧谷的評論：〈神學教育的「大同」與「小異」〉，頁1。

皆持前述的復原主義與還原主義思想，認定基督信仰唯一值得持守與傳遞的，盡已明載在聖經的字面意思裡，其餘都是後世的人妄自選作，增刪竄改，這些「傳統」不僅了無價值，更銷蝕了福音本身的能力，故必須完全委棄，還原一個原裝正版的基督教來。保守派論者主張直指基督，「唯獨聖經」，擺脫整個西方神學與神學教育體系的羈絆，自行訂定一個更合乎聖經教導的訓練模式來。

直到七十年代，這樣的說法在好些教會及神學教育會議裡仍相當普遍，就是在今天的教牧圈子裡，仍有一定倡議者。為避免尷尬，筆者不擬直接舉例，但在下文的討論裡，讀者當不難發現他們的蹤影。

至於自命開明前衛的論者，則不僅把聖經以外的整個神學規模都視若可棄敝屣，就連聖經與教義亦一併加以歷史化與相對化。他們或是高擎上帝繼續啟示的說法，強調真理的多源性與創新性；或是乾脆否定超自然的啟示，將信仰淪為人間的宗教經驗。總而言之，基督教不存在任何正統或道統，每個時代的人都有權因應需要自訂信仰內容，而因鑑處境和需要自訂信仰內容正是神學的任務。⁸⁵ 這樣，神學教育的主要職責不在傳遞和守護傳統，卻在於協助學生破除舊傳統以建立新傳統。西方神學教育體系和內容，是有待批判顛覆的對象，而不是本土神學的圭臬。

⁸⁵ 參黃慧貞：〈用香港人故事做神學：神學方法分享〉，黃美玉編：《香港人·故事·神學》（香港：香港基督徒學會，1996），頁3～12。

坊間許多神學與神學教育本色化的主張，及對神學院的責難批評，特別是來自年輕信徒與前衛組織的，大概都是順著這樣的思路，要求自訂神學議程乃至信仰內容。九十年代以後，在香港及大陸冒起了一批研究基督教的學者，他們自稱或被冠以「文化基督徒」的名號，就是不願意加入教會的另類信徒；他們同樣拒絕效忠有二千年歷史的教會傳統，聲稱有權重新定義基督信仰。

無論是右派或左派，他們的基本思路都是還原論式的，⁸⁶只是由於對啟示有不同理解，故才出現思維範式相同，而內容卻異的現象。這種對本色化的理解，與前二者肯定是風馬牛不相及的，不能因各人同用「本色化」一語，而勉強將他們等量齊觀。

乙、知識與靈性的對立問題

本色化一詞也許較為抽象，難以明言西方制度的不善，與必須改革之處，於是不少保守派論者便進一步斷言，華人神學教育仿效西方重智不重德的傳統，製造出一批空有知識而靈性與道德俱劣的傳道人。這個批評差不多在每一次神學教育的討論會上，都有不止一個講者（包括許多神學院院長在內！）提出，⁸⁷一百年來從不間斷。也就是說，在許多論者眼中，自從

⁸⁶ 參本書〈少數派與少數主義心態〉，頁17～54。

⁸⁷ 陳濟民指出：「我們再看當時的宣教政策，他們所走的神學教育路線，基本上是全盤從西方移植過來……『照搬』的結果，其中之一是一九一四年的時候，中國人已經開始在談神學教育是重『智』不重『德』。講智育，不重德育。因而沒有辦法改變傳道人形象和質素

華人教會興辦神學教育以來，這問題便一直存在，亦沒有人（包括提出此問題的神學院院長）曾成功解決、或改善過。

重智而不重德的神學教育是怎樣的情況？所製造出來的傳道人會是怎樣的呢？提出相同指摘的人，各有不同的理解。他們或是由教會現存的流弊出發，期望神學教育能扭轉傳道人失德的現狀；或是從他們心中理想的傳道人形象出發，期望所有神學畢業生都像其所景仰的屬靈偉人。例如王永信說：

我們愈來愈看到，今天華人神學教育最大的缺點之一就是只訓練知識而不多訓練人，充實工人的頭腦而不多擴闊工人的心。即或是操練人的時候，也多只限於他的靈修、禱告及讀經生活等。當然這些都是絕對重要而當行的，但是對於他們在生活與事奉上另一方面極其重要的操練似乎作得甚少，例如，他們的無我與容人，他們工作的氣魄與對人的大量，他們的超越態度（超越門戶之見、超越地盤主義、超越宗派主義等），他們整個的人生觀與世界觀，他們對上一代應有的尊敬，他們對下一代應有的愛心與容忍，他們對本地教會與宇宙性教會之認識與平衡，最重要的，他們對於國度觀念的深切了解與投身。⁸⁸

問題。甚至形成一個教育水準不等於質素水準的問題。過去中國神學教育雖然不斷嘗試提高教育水準，但是教育水準的提高並不保證造成更有效的傳道人，也不保證造成更有用的傳道人。」這段話似乎隱含一個結論：只有重德才是至終解決傳道人形象和質素低下、神學教育不夠實用的問題。陳濟民：〈從華人教會歷史看工人訓練問題〉，林來慰等編：《華人神學教育與福音使命》（香港：世界華人福音事工聯絡中心，1991），頁32。

⁸⁸ 王永信：〈從華福運動看今日華人神學教育〉，《今日華人教會》（1984年6月），頁14。

說西方重智不重德，當然是意涵東方(中國)重德不重智，或至少是比西方注重道德了。許多有關中國文化與中國人心理行為的研究，都印證中國人有著泛道德主義的悠久傳統，並且正因這種偏重倫理與實用的知識態度，造成中國的理論科學較西方落後，對此我們是無庸置疑的。但問題是，確定中國人一貫注重道德，並不能以此推證西方人不重道德，或西方人的知識與道德沒有平衡發展，前提與結論在此是全不相干的。我們知道，從十九世紀直到如今，都有不少固守傳統的知識分子，為強調傳統文化的價值，維護國人的自尊自信，而主張中國人強於道德而弱於知識，西方人則強於知識而弱於道德，藉以說明東西文化各有強弱，不相伯仲。⁸⁹但這種賦帶民族感情的簡單二分法，是經不起學術驗證的，這種說法只有美學的意義。

對華人基督徒而言，儘管我們不同意西方文化就是基督教文化，至少也得承認基督教信仰在許多方面深刻地塑造了西方文化，其倫理與價值觀長時期主導了西方文化的發展。除非我們認為基督教信仰是重智不重德的，甚至承認基督教的倫理觀較中國儒家的為劣，否則如何能同意受儒家思想影響的中國文化，較受基督教影響的西方文化更重道德，或前者的道德觀較後者更為高明與全面？⁹⁰

⁸⁹ 梁漱溟的《東西文化及其哲學》是其中最具代表性的作品。

⁹⁰ 事實上，當代不少中國學者都在討論如何借鑑基督教文化(他們鮮將基督教文化與西方文化嚴格區分)，包括其人觀、罪觀，甚至是神觀，來改造中國人的道德觀，補正其內蘊而難以自行修繕的缺失。他們大多數都不是基督徒。筆者在此無意挾這群非基督徒學者來自重，藉以說明基督教文化或西方文化的道德觀必然較中國的為優，但至少得指出，由華人基督徒提出「西方重智不重德」的說法，總是不倫不類的。

或曰：西方受基督教影響的傳統文化並非重智不重德，但受十八世紀啟蒙主義所影響的西洋文化，就真的是重智不重德了；持此論者聲稱，他們反對的不是籠統的西方文化，而是受十八世紀唯理主義影響的西方文化。

這裡且不評論上述說法如何粗疏。退一步說，就是同意這個說法，我們也得質疑，十九世紀以來傳入中國的基督教，主要是繼承啟蒙運動的唯理主義傳統的嗎？受大奮興運動所感召而獻身的傳教士，絕大多數都不是唯理主義的產物，他們受作為唯理主義的反動的浪漫主義所影響，顯然較理性主義還要多。⁹¹事實上，設若改革宗代表著更正教神學較為注重理性的傳統，這個傳統也在十九世紀給奮興運動裡的衛斯理主義與敬虔主義沖淡不少了。傳教士給中國人帶來的基督教，不可能是唯理主義式的；事實上，以早期華人信徒群體文化之低，連較複雜的教義也不好提說，唯理主義的信仰模式根本沒有市場。

當然，有少數致力向知識分子傳福音的傳教士，或受自由派神學影響較深的青年工作者（如青年會的幹事）與教育工作者，較常採用唯理主義以表達信仰。在二十世紀，中國教會也有自由派與基要派嚴重對立的情況，為了防範自由神學的滲透，不少保守的傳教士與華人牧者有著濃厚的反知識與反神學傾向。雖然如此，重智而不重德的批評，最多只適用於自由派的傳教士，與他們在華開設的神學院；對於無論在學院與學生數量都佔多數的福音派神學院（或聖經學院）而言，這類批評不

⁹¹最早期來華的英國傳教士，包括馬禮遜與米憐等在內，都不是在英國傳統大學的神學系畢業，而是在獨立傳道人培訓學院接受訓練的。他們受大學裡經院式神學的薰陶不多。

太合理。我們不能說，整個西方的神學教育傳統都是重智不重德，凡是來自西方的東西就是重智不重德的。

有趣的是，說神學教育重智不重德的批評，往往是針對保守的神學院而發的；基要派的牧者如此嚴厲批評，而主持福音派神學院的教育工作者也如此自我批評，卻沒有人能提出具體罪狀證據，說明當前的神學教育是如何重智不重德。⁹² 指控既不具體，就是要改善也無從入手，於是論者也只能不斷提出類似批評，原地踏步。

再退一步說，就是我們承認西方的神學教育，與在華人教會佔主流的福音派神學院，都是重智不重德的，那我們又可以怎樣改善呢？神學教育本來是西方的產物，直到二十世紀，根本不存在某個重德不重智的中國神學教育傳統，那改革之途，大概仍只能在西方二千年的基督教傳統裡尋找。譬如說，以興辦聖經學院與傳道人培訓學院，取代附屬於高等學府的神學系，這是十九世紀歐美教會的做法，我們可以採納這種西方做法修正那種西方做法，以這個重德不重智的西方傳統，取代那個重智不重德的西方傳統，然而這種模式的轉換，並不能說就等於神學教育的本色化。

⁹² 鮑會園說得好：「一般來說，今天從事神學教育的人，和神學教授，校董會們所看重的，仍是靈性、愛神的話、多讀經祈禱，不是這樣做不對，但單顧這方面就會落到神學貧乏的光景。這觀念是未能脫除以前神學（院）過份注重神學的對抗意識。」他直率地問：「實際上，今天教會中的領袖真正看重神學研究的有多少人？」筆者得指出，撇開少數幾個與我們的神學傳統無關的神學院不談，今天神學院重智不重德的情況，筆者就是一個例子也想不出來。鮑會園：〈昔今中文神學教育之缺乏與改進之必要〉，中文神學教育促進會編：《中文神學教育研討會報告書》（香港：證道出版社，1973），頁227～228。

令人憂慮的是，提出必須將神學教育本色化，以糾正西方神學教育重智不重德問題的人，由於拿不出甚麼中國傳統以為西方的對照，只能提出二十世紀三十年代以後幾間由個別華人牧者與奮興家創立的神學院（一般統稱為靈修院）為出路，故在客觀效果上，即等於為此種反歷史、反神學的訓練模式的復活鳴鑼喝道。⁹³ 這裡且不討論那些沒唸過神學，卻又教神學、辦神學的奮興家，對華人教會與神學教育的正負面影響，然而，若這類「私塾型」與「學徒型」⁹⁴ 的神學教育模式，便是神學教育本色化的出路，本色化也就等於民粹主義，筆者只能歎息無言。

歸根究柢，我們的問題是：知識與靈性為何是對立的？說理性與感性對立，我們尚可理解，但除非接納倪柝聲等的三元人論，否則理性是怎樣與靈性對立的呢？為何我們討論這問題時，總是將這兩者看為互相抵消的兩極？中國人是否無論在事實上，或是在本質上都只能重道德而輕理性？再者，除非我們能證明重德不重智不單是中國人的性向，更是聖經所樹立的神學教育原則，否則為何神學教育必要順應國人的喜好，朝這個方向來本色化？

⁹³ 參如張明哲：〈神學教育與訓練的商榷〉，中文神學教育促進會編：《中文神學教育研討會報告書》（香港：證道出版社，1973），頁164～174。

⁹⁴ 襲用于中旻的說法。「私塾型」是指「一二位全能教師包辦，三家村式的小學館」；「學徒型」是指「沒有一定的制度水準，只是三年藝滿，可以工作了」。于中旻：〈華人神學教育採用校區制之建議〉，頁182。

(三) 神學教育滿足教會的需要

撇開重智與重德、知識與靈性、西方與東方等原則性爭議，論者對當前神學教育最主要的批評，是指其未能適切教會的需要。這個指摘同樣出現在每個有關神學教育的研討會上，絕無例外。

甲、神學教育商品化

如筆者在上文所述，從十九世紀傳教士開設神學院開始，神學教育的功能便被限定為僅為教會供應合用的傳道人而已。神學院是職業訓練學校，而非一般的教育機構，神學教育的「教育」本身沒有自足的意義，它的存在價值純粹取決於是否能製造出適切教會需要的傳道人。這不單是教會牧者與信徒的想法，亦是神學教育工作者自己的共識，如周永健所說：「神學院是教會的僕人，我們是為教會訓練工人，教會需要甚麼人，我們便訓練甚麼人。」⁹⁵

桑安柱就曾批評神學教育未能適切教會的需要：

近代教育常有「學非所用」之弊；神學院原為蒙召事奉主者受「專業訓練」之所在，但神學教育常未能使神學生獲得所需之教育。神學教育亦如普通教育一樣，常與實際的需要脫節。⁹⁶

這是一個功能主義的定義。必須指出，沒有人懷疑神學教育有為教會提供傳道工人的功能，神學教育工作者必須向宗派

⁹⁵ 〈教育目標：知識、生命、技能（聯席研討）〉，頁42～43。

⁹⁶ 桑安柱：〈攔阻神學教育革新的因素〉，頁91。

及堂會負責的說法，問題是，神學院是否只是傳道人製造廠？又教會作為製成品的主要買家，是否有權要求神學院必須按她們的感覺需要 (felt need) 來製造與供應貨品？⁹⁷

筆者不是理想主義者，不贊同絕對自由主義與人文主義的教育觀念，亦不認為人格培養與專業技術兩者不能並存；但得指出，華人教會對神學院極度功能主義與功利主義的要求，神學院為滿足此等要求，而自我調節課程系統，事實上已到了一個非人化、反教育的地步。我們關心產物的合格率與合模程度，遠遠過於人的改變與成長。神學院變成工廠而非學校，是提供「專業訓練」的職業先修學校，而非人格成長的培植所。

更諷刺的是，那些要求神學院更滿足教會訂單需求的人，往往批評神學工廠製造出來的產品在道德與靈性上都不及格，並藉以證明神學工廠未能發揮應有的功能；他們看不到將神學院工廠化，正是使學院無法有效地陶造道德與靈性的罪魁禍首。每個人的背景迥異，性格不同，成長的歷程亦不一樣，培育道德與靈性，便只能因應學生各自的缺憾與潛能因材施教，潛移默化，不能期望他們在指定的時間內徹底「變身」，⁹⁸亦

⁹⁷ 誠如蕭克諧所言：「教會之需要常被認為是決定神學課程最有力的單獨因素。」蕭克諧：〈從東南亞華人教會之社會特徵看中文神學教育課程〉，中文神學教育促進會編：《中文神學教育研討會報告書》（香港：證道出版社，1973），頁125～126。

⁹⁸ 陳濟民說得好：「我越來越發現三至四年的神學教育，不能改變一個人過去二、三十年的背景。所以不管神學院如何盡力把靈命培養做得多好，也會發現在這三、四年的過程，是打一場不可能的仗。」陳濟民：〈從教會論談起〉，林來慰等編：《華人神學教育與福音使命》（香港：世界華人福音事工聯絡中心，1991），頁113。

不能期望他們都變成符合同一個所謂道德與靈性的標準模式。批評神學院的道德與靈性培育不足的，其實大都是指神學院未能製造出批評者心中期望的標準道德人與屬靈人，他們並不接納人格既然多元化與個殊化，便得有多元化與個殊化道德與屬靈表現的事實。他們要求神學生更合模 (to conform)，過於生命的更新變化 (to be transformed)；⁹⁹ 這正是我在前面說非人化、反教育的意思。

道德與靈性關乎個人的人格成長，根本不是一個高度技術化與專業化的製造廠所能臻達的任務，更不是藉一套精密設計的程式步驟，就能模造出來的成果，¹⁰⁰ 更不是一個由買家主導

⁹⁹ 黃子嘉曾分享台灣中華福音神學院的一個例子：「……我想可否嚴格一點，就是要同學好好處理人際關係。若有同學在人際關係上出問題，我們真的不讓他畢業。『華神』便有這樣的例子，有兩位同學在功課上沒有問題，但有一位人際關係很差，恐怕畢業後不能跟同工相處。神學院便成立小組對他再觀察半年，後發現他的進展太慢，及並不令人滿意，故此真的沒有讓他畢業……」〈教育目標：知識、生命、技能（聯席研討）〉（香港：世界華人福音事工聯絡中心，1991），頁44。筆者曾在多個場合聽到類似的建議，就是不讓某些在性格上未達公訂傳道人標準的學生畢業，卻從未聽過有人質疑這種做法。換言之，成績不佳的人尚可補考、留級，或以較低績分畢業；而性格未如標準的人，除逐出校外別無其他出路；沒有人想到這種做法對於那些成績及格、且無觸犯校規的年輕人並不公平。諷刺的是，倡議這種做法的人，卻往往會在倫理學上反對墮胎與優生學。我們為了防範學生在日後可能傷害教會，便連嘗試的機會也不給他，在他尚未孕育完成前便將之除去。

類似觀點參麥希真的發言：〈教師與學員之質素（聯席研討）〉，林來慰等編：《華人神學教育與福音使命》（香港：世界華人福音事工聯絡中心，1991），頁67～68。

¹⁰⁰ 真正從事神學教育的人，都知道靈命培養是非常複雜的任務，牽涉的範圍極廣，不容易推行，更不容易評估成效，遑論控制整

的市場所能供應的產品。我們以功能主義與功利主義的心態，期望神學院供應一些與功利主義正好水火不容的產品，真不啻是緣木求魚了。（筆者明白，從教會的實用主義角度考慮，製造合模的傳道人有其必須性，但請別將這種工廠集體生產的做法冠以靈命操練的美名，更不要因某些神學生未能達到產品標準——就是次貨了——而批評神學教育不重靈性。）那些為神學生的道德與靈性未達指標，到處通緝元兇的人，沒有察覺他們才是幕後的真兇。

乙、互相衝突的期望

再說，就是神學院的唯一使命乃滿足教會的要求，我們亦得面對這個事實：並不存在統一的教會及統一的要求。不同的牧者與信徒，對堂會與牧者應發揮的功能有極不同的看法，而這些期望往往是互相衝突的；故在未曾討論有哪幾方面的要求以先，我們已可斷定，滿足教會要求的使命是註定要失敗的。神學院就是竭盡所能滿足了某些教會要求，總有牧者與信徒持其他期望，批評神學院未能符合他們的要求，而他們列舉的證據，也總不會是無的放矢的。

個生產過程了。如周永健說：「傳統的神學訓練模式裡面較著重生命靈性的操練，具體說是傳道人品格的操練，但這方面越花時間去處理，就越發現很困難，越處理的話，它越像無底深潭一樣，層面很廣，包括學生的宿舍生活、靈修生活、人際關係等沒有止境。」黃子嘉說：「在靈命操練方面，神學生主要有個人靈修、分組禱告，及各種生活的操練，如打掃房間和辦伙食。」〈教育目標：知識、生命、技能（聯席研討）〉，頁42、44。

且先以傳統牧者所應扮演的角色而論。我們可以簡單地把牧者的角色界定為傳道、教導、牧養、人事與行政管理等幾方面，然後籠統地說一個理想的傳道人，應在這幾方面都表現良好。曾霖芳說，所謂適合教會的工人，就是「熱誠有力的福音使者，建立、牧養教會的工人，善於教導的聖經教師，傳講信息的時代先知」。¹⁰¹毫無疑問，「樣樣都好」是永遠不錯的說法。但是，就算我們期望所有傳道人「樣樣都好」是合理的（這明顯與聖經所說的恩賜分配法則不相符），然而事實上，不同堂會與信徒，對以上幾方面事工的「好」的標準都會不同。譬如說，不少人都指出，對華人教會而言，講道是最重要的，神學院必須訓練出色的講者，¹⁰²但也有人質疑這種想法的絕對性。¹⁰³

除非我們能精確界定上述「樣樣都好」的每個元素的定義，否則也不能保證它們之間不會互相抵銷，無法並存。¹⁰⁴就如許

¹⁰¹ 曾霖芳：〈今日中國教會之實際需要與傳道人訓練採取的方式〉，中文神學教育促進會編：《中文神學教育研討會報告書》（香港：證道出版社，1973），頁142。

¹⁰² 寇世遠：〈神學造就講座芻議〉，中文神學教育促進會編：《中文神學教育研討會報告書》（香港：證道出版社，1973），頁150。

¹⁰³ 桑安柱：〈攔阻神學教育革新的因素〉，頁92～93。

¹⁰⁴ 譬如說，傳統強調靈命的讀經方法，基本上將聖經詮釋內向化與私人化，這與時代關懷或許不能兼容。如許道良說：「傳統上我們比較看重聖經的基礎，這是對的。但錯誤的地方就是沒有讓聖經自己講話，太快就跳到應用層面，比較看重屬靈的領受。……因太過注重聖經對我們個人的領受，對我們個人的幫助，比較少對整個社會作出反應。所以我們在神學院裡面所得到的知識，出到神學院之外就不夠應用了。這是我們傳統上的一個弱點，比較從個人方面反省聖經的話語，較少從時代的需要來反省我們從神學院所得到的知識。」〈教育目標：知識、生命、技能（聯席研討）〉，頁47。

多對神學院教師的批評，總是一方面要求「神學講師多投入教會事奉」，另一方面又慨歎「缺乏本色理論的探討及華人自編的參考書不足」。¹⁰⁵ 他們同樣期望神學院教師「樣樣都好」，卻沒有考慮這些人是否尚能活下去。

平情而論，西方神學院同樣面對課程無法適切教會與社會需要的問題，不少人指摘社會已經多番轉變，惟神學院仍提供數十年如一日的訓練模式，包括聖經原文、傳統神學等。¹⁰⁶ 不過，西方神學院面對的大都是同一方面的批評，就是神學教育過於傳統保守，未能追上時代的步伐。但華人神學教育所面對的困擾卻多是兩方面的：一方面是在堂會裡佔主導地位的前輩牧者及長執，指摘神學院失落了昔日靈修院式的屬靈傳統，諸如過分追求知識而輕忽靈性，實用科目偏離了學徒制的模式，故不夠實用等；另一方面卻又有許多受時代影響較深的年輕信徒，批評神學教育過分落伍，對新思潮與新文化的敏感度不足，對社會的轉變與新需求的反應能力亦太低。¹⁰⁷ 前者認為神學教育不夠保守，後者則認為不夠前衛，兩者的想法南轅北轍。

¹⁰⁵ 王永信：〈從華福運動看今日華人神學教育〉，頁16～17；另張練能：〈時代工人的塑造——神學院與教會的配搭〉，《今日華人教會》（1995年11月），頁5。

¹⁰⁶ Thomas S. Giles, "Re-Engineering the Seminary: Crisis of Credibility Forces Change," *Christianity Today* (Oct. 24, 1994): 74-78.

¹⁰⁷ 這裡且不徵引那些散見於《時代論壇》等報刊的評論文章。值得一提的是香港大學基督徒團契主辦的《橄欖》，曾有一期專論香港神學的保守傾向，並且以與幾間神學院的教學同工討論香港神學院之未來發展作結。《橄欖》第27卷第3期（1987年3月）。

不少前輩指摘神學院未能提供適合教會的工人，然而他們在教會裡，也遭年輕一輩信徒質疑他們的牧養模式是否仍適合時代的需要，¹⁰⁸所以，他們不見得就知道今天教會需要怎樣的牧者，何為適合教會的工人。這些前輩大多是提出問題的人，甚或是問題本身，過於是能提供答案的。許多年輕信徒正是由於不滿這些前輩，才遷怒於神學教育，認定教牧與教會的保守封閉，是由神學院一手造成的。¹⁰⁹

事實上，牧者與信徒對神學教育的批評，絕大多數都源於他們不滿意教會現況及牧者表現。年長牧者大多指摘新進傳道素質不佳，而年輕信徒則多批評年長牧者落伍過時。兩者都不滿教會現狀，於是都將矛頭指向神學院。他們不一定了解神學教育是怎麼一回事，但既然神學院存在的目的是為教會供應「適合」的工人，教會的問題便是神學院的問題，教會的弊端也就是神學院未付的賬單，所以神學院總有責任承擔教會問題，責無旁貸。再說，「從教育入手」是一個永遠不錯，且對現實最無殺傷力的改革方案。於是，神學教育成為教會所有問題的根源，亦是所有問題的終極答案。

筆者絕非在這裡抱怨神學院老受各方批評，更不是要以這情況，作為不反省、不思改進的藉口；只是得指出，正因神學教育常成為解釋教會現存弊端的簡易理由，及簡易答案（教會

¹⁰⁸ 吳勇：〈各地中國教會當前最迫切之共同需要〉，頁 204。

¹⁰⁹ 最具象徵意義的，可說是台灣中興大學教授葉仁昌對台灣教會和神學院的批評。這個批評同樣適用於香港教會與神學界。葉仁昌：〈泛靈命主義下台灣教會的神學貧乏〉，《校園》1992年12月號，頁4~13；他首要的批評對象是教會，但不可避免亦牽連到神學教育，有關後者參頁8~10。

弊端是正題 [thesis]，神學教育便是反題 [antithesis])，面對著交相指摘、眾說紛紜的局面，我們根本無法準確地診斷出當前神學教育存在甚麼公認的問題，就是願意從善如流，因時制宜，結果也只像那個兩父子牽驢進城的寓言般，吃力不討好。我們必須撥開雲霧，分辨出哪些批評是望風捕影，毋須介意，哪些則有待我們「聞過則喜，知過不諱，改過不憚」。

丙、增加科目

談到神學教育如何改革課程以滿足教會需要，不可避免地牽涉傳統與現代之爭的問題，這跟前文所提華人信徒對本色化的看法分歧亦有密切關連。

不少擁護傳統文化的牧者與信徒，都期望神學院提供更多相關的科目，增加課程的本地性，他們認為這是神學教育本色化的主要進路：

中文神學院需充實有關於中國文化，歷史，中國人的思想體系，東方文化與背景及其他宗教之重要學科，使聖經真理能貫徹於本國文化中開花結實。使中文神學教育合乎國情，不與中國文化格格不入。¹¹⁰

但有更多人認為神學院必須增加現代科目，以應付日益複雜的現代世界，諸如無神主義、人文主義、唯物思想，¹¹¹ 甚至

¹¹⁰ 桑安柱：〈攔阻神學教育革新的因素〉，頁93。另參陳金獅的發言：〈教師與學員之質素（聯席研討）〉，頁74。

¹¹¹ 桑安柱：〈攔阻神學教育革新的因素〉，頁95；黃彼得：〈東南亞華僑教會之責任與神學訓練之方針〉，中文神學教育促進會編：《中文神學教育研討會報告書》（香港：證道出版社，1973），頁112。

科學知識。¹¹² 他們期望神學院訓練出來的人能夠了解時代、了解城市、懂得管理福音機構，並且從事跨文化的事工。¹¹³ 蕭克諧舉例說，香港教會在五十年代需要大批工人開荒佈道，六十年代需要植堂或牧養人才，七十年代需要一些如文字事工、教會增長、大眾傳播的專才，八十年代需要行政人才、能夠回應政治、社會、經濟事件的通才等。¹¹⁴ 神學院必須配合教會的需要來擬訂課程。¹¹⁵

撇開以上兩種意見互相對立不談，就算我們以「和事魯」的態度，主張把傳統與現代的科目都添進去，共治一爐，這種兼容並包的建議也是難以實踐的。第一，神學院的同工是否高瞻遠矚，能預先洞悉教會未來需要的變化，自然是最關鍵的課題。第二，就是負責同工看到教會與社會未來變化的趨勢，他們能否就現有資源發展新的課程，以適應時代需要，譬如由誰教授新科目，是另一個要緊課題。第三，就是有同工願意增開

¹¹² 「今天我們所處的是科學時代。所謂從原子時代進到太空時代，再到星球時代，站在講台上的傳道人和神學教授，除用應該具備豐富的基督生命與高深的靈性修養之外，也應該有廣泛的科學基本知識，以適合證道時的需要。」上官世璋：〈提倡組織亞洲中國信徒聯誼會並建議其工作目標與經費來源〉，中文神學教育促進會編：《中文神學教育研討會報告書》（香港：證道出版社，1973），頁190。

¹¹³ 陳喜謙：〈從華人福音運動之需要看工人訓練〉，林來慰等編：《華人神學教育與福音使命》（香港：世界華人福音事工聯絡中心，1991），頁38～39。

¹¹⁴ 確實有人批評神學院沒辦法訓練神學生的政治智慧，參〈神學教育整裝以待〉，《時代論壇》1995年10月12日，頁1。

¹¹⁵ 蕭克諧：〈平衡的神學教育〉，林來慰等編：《華人神學教育與福音使命》（香港：世界華人福音事工聯絡中心，1991），頁105。

新科目，在現有學制裡，哪些科目得相應地削減，亦是不能不考慮的。

為了適切時代需要，神學院已不斷因鑑教會與信徒的呼聲，增加新科目，這造成兩個後果：

第一，聖經科目被迫削減。傳統福音派神學院以教授聖經為主，聖經科目總是佔課程的相當比例，現在為了開闢空間以容納新興學科，首當其衝的自然就是聖經科目。不少人都看到，聖經科目正在逐漸減少：「新的科目越來越多，把聖經擠出去了。」¹¹⁶當然，神學院是否得在三年或四年的課程裡，把整本聖經講一遍，尚可再議；但如今的情況是，由於授課時間的限制，不僅無法在課堂裡把聖經教授一遍，在講授時也不能深入講解經文的內容，而只能講有關聖經的議題，這對神學教育的路線必然產生深遠的影響（是正面抑負面，則見仁見智）。

不少人一方面要求神學院加開「對文化、社會、倫理、異端、東方宗教及本色神學等合乎時代需要的課題」，卻在另一方面同時批評神學院的課程「神學太多，聖經太少」，¹¹⁷幸而也有人公允地看到，以上的建議是自相矛盾的，若要保持原有的聖經科比例又增加科目，唯一的解決辦法是延長訓練時間，如多讀一年，否則便只好割捨原有科目了。¹¹⁸

¹¹⁶ 〈課程設計及傳授方式（聯席研討）〉，頁 59。

¹¹⁷ 王永信：〈從華福運動看今日華人神學教育〉，頁 18。兩個評論同時並列在課程檢討的欄目裡。

¹¹⁸ 〈華人神學院〉，頁 54。

第二，課程愈來愈蕪雜及割裂。除了增加選修科目，或開設不同的主修課程外，科目整合似乎是問題的唯一標準答案。但經驗告訴我們，離開傳統的分科架構，從事嶄新的跨學科課程編排，並要求授課教師放棄從外國帶回來的筆記不用，自行編訂科目內容，絕非輕易的事。結果往往是課程的科目胡亂湊合，在各科教師討價還價下，任意裁撤這科而增加那科，甚或是在一門科目下湊上幾個互不連屬的課題，增刪科目的過程完全談不上章法，遑論課程目標或教育哲學了。

令人擔心的是，這種打著「課程整合」的名義而增刪科目的做法，造成的後果不但沒有整合了課程，反而是加深了其割裂性 (fragmentation)。為了回應時代需要，每個科目都致力向外尋找搭配伙伴，這必然破壞了神學教育系統的內在相互依存性，而強化了其對非神學科目的外在依賴性，結果整個神學的學統便給「整合」得支離破碎，神學淪為所有「世俗知識」(這個名詞不妥，但找不到更好的說法)的附庸。龍維忠對此有非常精闢的評論：

分割的神學教育所產生的問題，最明顯的就是對社會的回應也逃避不了分割的命運。實用神學、系統神學和聖經神學對時代的需要，各有自己一套的理解和回應方法。在這種情況下，若各部門皆帶著胸懷世界的態度，對時代各自作出回應，將會導致聖經研究採納某一聖經批判的學說，而系統神學建立在某一哲學體系上，輔導則採納另一心理學的學說，而宗教教育又會與某一社會學的理论整合了。結果，各部門之間因缺乏一個清晰貫徹的聖經立場來整理解和回應，產生一個四不像的東西自不待言。再者，這情

況最終會導致神學教育、教會事工、信徒屬靈生命之間的分割。¹¹⁹

筆者曾對此種課程改革的要求作過一些憤激（當然不是持平）之言：

某個從事文學創作的人，曾在我面前不留情地批評神學院不注重傳道人的文學素養；無獨有偶地，一位基督徒藝術家亦同樣指摘神學院忽略了藝術的薰陶培育。兩人的批評幾乎同出一轍，也同樣義正詞嚴，教人肅然起敬。我曾參與（包括華福大會在內）多個教會會議，印象所及，每次當討論到教會現存的問題時，總有人提出建議，要求神學院改革課程，騰出空間來拼入新的科目，諸如政治、社會、經濟、法律，甚至編輯技巧、文字工作、傳播理論等。抱歉我要指出，提出以上偉大建議的人，幾都是神學教育的門外漢（他們肯定是說三道四、指手畫腳，企圖「以外行領導內行」的人）。要非如此，他們就不會不知神學院如今的課程已夠爛夠蕪雜了，神學生亦已對一個主修十個副修的繁重課程吃不消了，如何能夠百上加斤，忍心主張再添加科目呢？因為他們是門外漢，根本不清楚神學是怎樣一門學科，不清楚神學院在教甚麼科目，所以只能建議加科，而說不出現存科目中甚麼是可以省去的。¹²⁰

倘若我們不清楚界定堂會與傳道人的社會功能，不清楚限定神學教育的目標（所有社會組織與活動，都只具有有限目標與功能），動輒因教會與社會的短期問題或立時需要，改訂神學

¹¹⁹ 龍維忠：〈神學整合的基礎〉，頁3。

¹²⁰ 參本書〈少數派與多數主義心態〉，頁3～16。

院的課程，則我們終不免趨末忘本，摭華損實，未見其利，先見其弊。

丁、新興模式與復歸傳統

增刪科目是較溫和的課程改革手段，有人進一步主張，必須放棄舊有的神學教育模式，進行全面變革。

自八十年代起，香港、台灣等地都興起一些不同模式的神學訓練機構。「如香港中國神學研究院的基層福音訓練課程、香港的中國宣道神學院(訓練到中國大陸傳福音的信徒)、台灣張進吉牧師的宣道訓練(訓練差傳同工)，還有香港的短期宣教訓練(訓練一些未清楚宣召，卻有傳福音心志的信徒)。」¹²¹此外，香港、台灣與東南亞幾所規模較大的教會，更開辦神學院，自己培訓同工。這些特殊課程與堂會神學院，都宣稱是因鑑傳統神學院未能滿足教會的需要，譬如在宣教與佈道方面訓練不足，未能適切特定群體的需要，又或者忽略靈命栽培，才逕自設立的，這些課程與學院，可說是神學教育全面變革的具體實驗。值得注意和深思的是，沒過幾年，這些新興機構大都會重新調整其訓練模式，回歸傳統神學教育的路向。這種復歸傳統的現象很常見，例外並不多。

平情而論，要批評今天的神學院在任何一方面不足夠，都是鏗鏘有聲的。我們的聖經科目不完備，歷史神學、系統神學、應用神學與所有部門的實用神學(講道、基督教教育、行

¹²¹ 陳喜謙：〈引言〉，林來慰等編：《華人神學教育與福音使命》(香港：世界華人福音事工聯絡中心，1991)，頁11～12。

政、輔導……)，許多都是理論性不足，實踐性亦不強，¹²² 可謂理論與實踐兼缺。靈育固然不足，但德、智、體、群、美等方面也未見充分。神學生的社會與文化關懷自然貧乏，但福音與教會承擔也極待加強。無論從任何一個角度，我們都清楚看到神學教育的欠缺，離我們的期望甚遠。¹²³ 我們想當然地認為這些欠缺，乃基於神學院過分偏重了別的方面，因而要求壓縮它們以成全我們的期望，就是說，所有我們未關注的東西都是可輕言放棄的。

惟有當我們具體地承擔起訓練的責任以後，才赫然發現這個在各方面都不完備的神學教育模式，還是有其存在理由的，其中每個環節，無論是理論或實踐科目，都是互相扣緊，不能輕易放棄，或從其他環節割斷出來的。舉例言，我們不能為了教導神學生如何向囚犯傳福音，而把教會歷史科取締掉；不能為了教導學生主領通宵禱告會，而刪除系統神學課。在開始一種新的教育模式時，也許會較為偏重某方面，藉以突出其特

¹²² 不少志切佈道事工的人，總是指摘神學院的佈道訓練不足；他們想當然地假設，這是因為神學院過分注重教牧訓練，以致忽略了佈道事工。對此周永健回應說：「我覺得傳統的神學教育就是提供聖經神學各方面比較全面性的訓練。但現在卻遭受只重教牧訓練而沒有足夠的佈道訓練的批評。我盼望能探討箇中原因，因為從來沒有一間神學院說我們只訓練牧師。我們訓練教會的工人來承擔教會的事工，教會的事工自然包括佈道。過去神學院雖然在程度上有所提高，但是在目標方面，課程內容方面沒有多大的改變。」〈教育目標：知識、生命、技能（聯席研討）〉，頁41。

¹²³ 這裡且不用提某些特殊的期望，諸如批評「傳道人來到監獄都不敢講道，亦不懂怎樣對囚犯談道」，「有些（神）學生連領通宵禱告會也不懂」。參張進吉；〈佈道訓練與管家訓練〉，林來慰等編：《華人神學教育與福音使命》（香港：世界華人福音事工聯絡中心，1991），頁108。

色，但不久以後，便因著糾正各個環節的欠缺，而逐漸把過去放棄的部分補回來，與傳統神學教育合模。最後，新模式的學校卻還原為另外一所舊模式學校。

以上的話，對嘗試新教育模式的人或團體，絕無不敬之意，更不是要以過去不成功的經驗，斷言革命在原則上不可能；而是想說明全盤改革神學教育是知易行難，並指出在事實上，我們至今尚未建立與傳統分殊的新模式來。

香港神學的身分與議題

前面我們提到，打從十九世紀初建神學院起，香港的神學教育便一直附屬於中國大陸的福音事工之下，在其中尋找並扮演特定的角色，無論是在香港建校、結束或遷徙，都是基於國內的情勢變化，而與本地因素沒有關係。自1949年後，香港教會與神學院無疑已擺脫了這從屬地位，且與中國大陸的教會有迥然不同的發展；但半個世紀下來，至少在心態上，香港神學工作者仍自覺他們屬於中國神學的一部分，並從中國教會的長遠發展來評估自己的得失成敗，哪怕這只是孤臣孽子保留血脈、靜待黎明的主觀意向。而在九七問題出現以後，這種身分認同與使命承擔的迫切感就更濃烈，中國觀念成了大多數神學院擴展與釐訂長期目標的必備元素，也是推動好些信徒獻身傳道，學者委身文字工作的最大動力。¹²⁴

¹²⁴ 參梁家麟：〈九七後香港教會的身分與中國福音使命〉，《中國神學研究院期刊》第23期(1997年7月)，頁73～85。

有人批評這種主動投誠的做法，認為會泯沒了香港教會與神學的獨特性。香港神學工作者若過分與中國認同，他們就難以建立起一個完整的香港主體，而此正是本土神學賴以生長的必須土壤。¹²⁵ 這個說法是不無道理的。當然，以香港這樣的彈丸之地，受各方面外來因素影響頻繁，教會的實力又如此薄弱，是否能夠建立其獨特的本土神學，不無可疑之處；而在如今為數寥寥的神學工作者裡，有幾位能拒絕北望神州，只專心致意地營建小香港而非大中國的神學，也是值得細究的。

直到今日，香港的神學教育仍未能建立自身的身分和議題。篇幅所限，筆者只能在文末綴上這個分題，深入討論倒要留待另文了。

¹²⁵ 江丕盛：〈國民身分與教會承擔——後過渡期香港基督徒的困惑〉，《中國神學研究院期刊》第23期（1997年7月），頁101～123。

建道神學院 基督教與中國文化研究中心 簡介

源起

建道神學院自1950年從廣西梧州遷港迄今，除致力在港參與華人神學教育工作外，一直沒有或忘中國福音的需要。八十年代以降，改革開放政策給社會帶來的急劇轉變，對中國基督教會的發展，有深遠的影響。為了幫助香港教會認識中國社會及教會的變化，並為迎向回歸的香港教會確立其身分與使命，建道神學院在前任院長張慕皚博士的洞見下，於1993年2月成立「基督教與中國文化研究中心」。

異象與使命

一、整合信仰與文化

1. 建立華人教會學統，為華人神學教育賦予更具體內容；
2. 從事有關基督教與中國文化各環節、中國教會、香港教會及華人神學的研究；
3. 促進神學界與學術界的交流與對話。

二、關懷中國教會

1. 更全面及深入的關注中國教會的重建及發展；
2. 反省如何更有效地參與中國福音事工。

三、植根本土

1. 推動本地教會建立歷史意識；
2. 重構香港教會的過去，認識教會的現況。

四、開拓華人神學教育的「中國視野」(Chinese Perspectives)

1. 在正規神學課程裡，開設「中國文化研究」科目；
2. 藉著研究、教學、實踐，擴闊神學生的中國視野。

我們的工作

一、研究與出版

1. 展開多項研究計劃，已完成者包括：三自運動研究、中國祭祖問題、華人宣道會百年史、吳耀宗研究、陳崇桂研究、當代中國教會等等。此外，尚有多項大型研究計劃在密切進行，包括：華人教會屬靈傳統、華人釋經、香港教會史、當代中國的教會與神學、王明道研究、倪柝聲研究、賈玉銘研究、楊紹唐研究、中國猶太人研究等等；

2. 出版下列叢書系列：「基督教與中國文化研究叢書」、「文化集刊」、「史料叢刊」、「文化評論」、「香港教會研究系刊」，截至2001年底，共出書二十多種；

3. 搜集與整理有關中國教會史的文獻資料，包括國內神學院及教會出版的屬靈書籍及培訓材料、王明道日記(1915-1955)的整理工作；

4. 口述歷史(Oral History)計劃，以中國教會及香港教會為範圍，擬定有關訪問對象；

5. 設立「香港教會資料室」，搜集在港各宗派及基督教機構的相關資料，如年報、紀念特刊等；

6. 推動華文神學教育教科書的編撰工作；
7. 就密切影響中國及香港的教會議題（如法輪功、九七回歸與香港教會等），作深入的研究及評析。

二、教育與培訓

1. 在神學碩士、道學碩士及基督教研究碩士課程裡，開設「中國文化研究」碩士主修及選修科目；
2. 開設各項與中國及香港有關的延伸課程，裝備教會領袖與信徒；
3. 主領專題及「中國主日」；
4. 舉辦「中國文化之友季會」，凝聚有心人，共同探討關於中國及香港教會的不同課題。

三、中國事工

1. 參與培訓國內神學院校師資，為其提供長期或短期進修；
2. 與中國教會及神學院交流；
3. 與國內研究基督教的學者對話，促進本港神學界與國內學術界的溝通；
4. 參與國內大學關於基督教研究的教學工作；
5. 為香港教會參與中國事工提供諮詢。

聯絡方法

地址：香港長洲山頂道 22 號

建道神學院基督教與中國文化研究中心

電話：(852) 2981-0345 傳真：(852) 2981-9777

電郵：cccrc@abs.edu 網址：<http://www.abs.edu>

建道神學院
基督教與中國文化研究中心
部分出版書目

「文化評論」

1. 梁家麟、邢福增著：
《困乏多情——中港教會評論集（壹）》
2. 梁家麟著：
《少數派與少數主義——中港教會評論集（貳）》

「文化集刊」

1. 邢福增、梁家麟著：
《五十年代三日運動的研究》
2. 楊慶堃著：
《成聖與自由——王陽明與西方基督教思想的比較》
3. 梁家麟著：
《吳耀宗三論》
4. 邢福增、梁家麟著：
《中國祭祖問題》
5. 蔡錦圖著：
《戴德生與中國內地會（1832-1953）》
6. 莫法有著：
《溫州基督教史》
7. 邢福增著：
《當代中國政教關係》
8. 梁家麟著：
《華人傳道與奮興佈道家》
9. 吳國安著：
《中國基督徒對時代的回應（1919-1926）——
以《生命月刊》和《真理週刊》為中心的探討》
10. 梁家麟著：
《他們是為了信仰——北京基督徒學生會與中華基
督徒佈道會》

隨著香港回歸中國，教會享有的殖民地餘蔭將逐漸消失，至終復歸亞洲基督教會的一般處境，就是少數基督徒活在一個非基督教世界裡。香港從來不是基督教社會，教會享有特權並非天經地義的事。

因著如此重大的轉變，無論是中國教會或香港教會，都得嚴肅思考其在社會上的角色。本評論集收錄的四篇文章，〈少數派與多數主義心態〉〈少數派與少數主義心態——一個福音派的社會與文化宣言〉〈「九七應變」——香港教會的社會及神學討論（1982-1997）〉及〈香港神學教育的歷史回顧與現況分析〉，正是在香港教會作為少數派此事實的前提下，嘗試探討教會的社會與文化責任，及參與的可行模式。

ISBN 962-7997-56-0



9 789627 1997566

SA 931