文・化・評・論

困乏多情：中港教會評論集

壹

梁家麟、邢福增著

建道神學院
基督教與中國文化研究中心

作者簡介

梁家麟

香港中文大學中國文化研究哲學博士

加拿大維真學院道學碩士

建道神學院副教授

基督教與中國文化研究中心主任

邢福增

香港中文大學歷史研究哲學博士

建道神學院助理教授

基督教與中國文化研究中心副主任

困乏多情

中港教會評論集 (一)

梁家麟、邢福增著

建道神學院

1997

文化評論 1

困乏多情：中港教會評論集 (一)

作　者：梁家麟、邢福增

編　輯：邢福增

文稿編輯：李愛玲

出版者：建道神學院　　基督教與中國文化研究中心
香港長洲山頂道 22 號
Tel: (852) 2981-0345　Fax: (852) 2981-9777

總代理：基道出版社
新界沙田火炭坳背灣街 26 號富騰工業中心 1011 室
Tel: (852) 2687-0331　Fax: (852) 2687-0281

CCCRC Church and Society Series 1

Weary Yet Passionate:
Discussions of Hong Kong and Chinese Churches (1)

Authors: Leung Ka-lun & Ying Fuk-tsang

Editor: Ying Fuk-tsang

Script editor: Lee Oi-ling

Publisher: Christianity & Chinese Culture Research Centre
Alliance Bible Seminary
22, Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong
Tel: (852) 2981-0345　Fax: (852) 2981-9777

Sole Agent: Logos Publishers Limited
Tel: (852) 2687-0331　Fax: (852) 2687-0281

© 建道神學院　© by Alliance Bible Seminary
一九九七年二月初版　First Edition, February, 1997
版權所有　All Rights Reserved
ISBN: 962-7997-20-x

目錄

系列說明 v
序言 vii

第一部分　中國政教關係

基督教與共產主義　/梁 3
中共宗教政策的歷史回顧　/梁 10
人民鴉片？——近年國內宗教理論的研究趨向　/邢 19
另類鴉片？——宗教與中國社會主義的適應問題　/邢 ... 25
國家控制下的宗教政策　/邢 30
地方主義與宗教政策的落實問題　/邢 35
求真？求存？——三自神學初議　/邢 40
文化熱、基督教熱與中國知識分子　/邢 44
民間基督教熱的傾向與隱憂　/邢 51
基督教能救中國嗎？　/邢 55

第二部分　中國福音事工

中國福音事工的省察　/梁 61
世俗化衝擊下的中國神學教育
——廣東協和神學院黃廣堯牧師專訪　/邢 75

路漫漫其脩遠兮　/邢 83
誰來接棒？——談中國教會的「斷層」問題　/邢 89

第三部分　香港教會與中國

「實證宗教」與福音使命　/梁 101
「驚世預言」與末日教會　/梁 112
艱苦奮進，困乏多情　/梁 121
妥協抑抗爭？還是……　/邢 130
「國慶」給我的挑戰　/邢 138

建道神學院
「基督教與中國文化研究中心」簡介 149

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。在跨進廿一世紀門檻之際，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，只盼它能服侍這個時代，成為時代的見證。

序言

早在十九世紀西方傳教士來華傳教伊始，香港即成為在華宣教事業的重要基地。雖然在一八四二年後香港已成為大英帝國的殖民地，但是對大多數的差會而言，香港基本上仍屬於華南教區的一部分，與華南地區共享資源。直到五十年代初西方傳教士從中國大陸撤退，不少宗派不得不在港建立其中輟的宣教工作。在接收大量國內資源，以及汲取昔日的經驗及教訓後，香港教會從五十至七十年代間，逐漸茁壯成長。與此同時，因著中國大陸正進行史無前例的政治鬥爭運動，中國教會也在三自運動的旗幟下，高舉「反帝愛國」的政治任務，最終也煙沒於文化大革命的狂瀾之中。中港教會可說在兩種截然不同的歷史時空下，各自獨立發展，分割了整整三十年的時間。

進入八十年代，隨著國內政治、社會形勢的變化，中國教會也得以在相對寬鬆的環境下發展，中、港兩地教會的接觸亦相應增加。九七回歸的事實，也成為兩地教會互動的重要推動因素。香港教會將成為中國教會的一部分，意味著在兩種不同社會制度下的各自發展的信仰群體，將在「一國兩制」下再次溶為一體，彼此休戚與共，血脈相連。一方面，憑著香港教會過去積累的豐富資源及經驗，對中國教會在重災後的重建，無疑是饒有意義的補足。另方面，中國教會的歷史陰影，卻又無可避免地成為香港教會揮之不去的實存困擾。可以說，香港教會就在這種矛盾中，投進中國的懷抱之中。

建道神學院自九三年成立「基督教與中國文化研究中心」以來，一方面致力參與中國事工，通過訪問、交流及合作，與內地教會、神學院建立了良好的關係，也增進了我們對中國教會的認識。另方面，作為回歸的一分子，我們也願意緊握時代的脈博，將我們對時代處境的體認與分析，與香港教會分享。近年間，梁家麟博士與我先後在不同的場合中（主要在《時代論壇》、《守望中華》、《今日華人教會》等）發表了不少評論文章，均以中港教會的課題為主，我們敢於將有關文章輯錄出版，希望能幫助香港教會，特別是香港信徒認識身處的處境。

本書以中港教會的相關課題為主軸，就內容而言分為三部分：一是「中國政教關係篇」，主要處理基督教與中國社會主義社會的關係，特別是宗教政策、政教關係及基督教信仰與社會、文化的關係等問題；二是「中國福音事工篇」，指陳了我們對中國事工的省察，以及在交流過程中對中國教會現象的觀察。三是「香港教會與中國篇」，見證了香港教會近年在回歸過程中產生的困擾與爭論。

本書命名為《困乏多情——中港教會評論集（一）》，表達出我們對中國及香港的期許，但願「艱苦我奮進，困乏我多情，千斤擔子兩肩挑」的承擔精神，成為策勵我們面向九七，迎向二千的動力。

末了，謹在此對「文化中心」同工韓建軍先生的勞苦，致以衷心的銘謝，李愛玲姊妹在文稿方面的修飾，也在此一併致謝。

邢福增

一九九六年十月一日

壹

中國政教關係

基督教與共產主義

梁家麟

狹義的共產主義

自一八四八年馬克思、恩格思為共產主義者同盟擬定的《共產黨宣言》問世至今，馬克思主義已在人類歷史中存在了超過一個半世紀，並且產生了極其深遠的影響。在此百多年間，有關基督教與共產主義的關係的各種闡述也相繼面世，特別是在英語世界裡已逾百種以上。今日當我們要用有限篇幅來重拾這個已被廣泛處理課題時，必須首先確立我們的焦點：我們的關懷在甚麼地方？共產主義到底意指何為？要討論兩者的關係，重點應放在理論層面抑或實踐層面？

首先，為了行文的方便，我們必須略去那在歷史上曾存在過的各種共產主義理論或實踐，而將我們的重心放在馬克思列寧主義之上，這才是今日我們的問題癥結所在。因此，且讓我們忘記使徒行傳所載的初期教會凡物公用的情況到底算不算是共產主義的一種形式；毋庸探問基督徒是否必然要支持資本主義制度、而不可以主張集體所有制；也不必討論資本主義制度與共產主義制度孰優孰劣、何者對人類歷史造成最大的罪惡…等問題。我們的焦點是在馬克思列寧主義的共產主義，並且這不僅是政治的理論或政制模式的構想，而

是自一九一七年俄國十月革命以後，已廣泛存在於東歐及部份亞、非國家的政治實體。馬列主義是現實的政治世界的一部份，它既是政治模式、經濟制度，又是思想、文化、生活的秩序與形式。當然，更狹義地說，我們真正關注的其實是一九四九年在中國建立、奉行馬列主義的社會主義政權。

基督教與馬列主義無法兼容

如前面所提，馬列主義既是政治、社會、經濟的制度，又是一套思想、文化、生活的模式。馬列主義絕不僅是政治或經濟的理論，它在歷史發展及現實上，已變成了無所不包的龐大體系。我們絕不可以砍掉它的歷史唯物論而孤立地討論馬克思的剩餘價值論，也不能單純地欣賞早期馬克思的人道主義而忘記列寧的鐵腕式建黨理論。因此，當我們要探討基督教與共產主義是否可以兼容時，必須注意的是，我們要問的並不是基督徒可否主張共產主義經濟政策，而是在於基督徒可否同時成為從宇宙起源論、拯救論到末世論無一不備的馬克思主義的信徒。在中國的政治現實裡，馬列主義已成為有自己的教義、教團、教規的宗教。基督教與馬列主義的關係，已屬比較宗教的課題，而非信仰與政治的問題。所以，最簡明直截的答案是：基督教與馬列主義絕對無法兼容，基督徒不可能同時是馬列主義者，正如中共規定所有黨員在成為基督徒後必須退黨一樣，兩者是水火不容的。

對馬克思本人而言，反基督教是建構他的政治和經濟學說的起點，對基督教的批判是一切批判的基礎。而在現實的共產政權裡面，反宗教也是不容妥協或動搖的立場。正如牙

含章所言：「馬克思主義者是最徹底的無神論者，是堅決反對一切宗教的。」[1] 不管今日中國的宗教政策是怎樣：壓迫抑或容忍，反宗教（注意：不僅是無神論）始終是最堅定不移的原則，一切宗教政策都是建基在如何減小宗教的作用和影響力，最終使其消亡。基督徒對此是毋須存有任何超現實的幻想的。

反基督教政策

對執政了七十年經驗的蘇聯和掌權了四十年的中共，經濟決定論已不是馬列主義者的理論關鍵所在。畢竟資產階級政權已被推翻了，整個社會的生產關係也相應地更易了。今日共產政權最大的困擾仍是：經濟無法如所預期的搞上去；人性、思想等上層建築並未因應更新，貪婪私欲仍舊存在，人民生產的主動性並沒有發揮出來。因此早在俄國革命成功不久，列寧便已大幅修正了階級決定人性的理論，從而確立人民的思想必須受到黨的控制和教育，然後藉革命的道德觀和意志力來改善生產力、推動經濟發展的方向。[2] 這個路向對自古以來皆相信藉改變人的道德和意志來解決一切現實問題的竅門的中國人而言，自然有極大的吸引力。毛澤東和其他中國共產黨的領導者基本上是信奉這套列寧化的道德觀。

---

[1] 牙含章：〈再論如何劃清宗教與封建迷信的界限〉，收中國無神論學會編：《宗教與無神論》（福建：人民出版社，1985），頁 1。

[2] 詳參 K. Bockmuehl, ***The Challenge of Marxism*** (Colorado Springs: Helmers & Howard, 1986), pp.98, ff.

因此，儘管中共在「三反、五反」及文化大革命期間，以「階級決定人性論」來全面打擊黑五類，但是卻對「唯生產力論」進行批判。共產黨毫不猶疑地擔承了傳統帝皇的教化責任，牢牢地控制人民的思想。「反資產階級自由化」的理論絕不是一時一地的產物，而是早在延安時期便已存在的。中共嚴格控制人民的思想言論，並且透過無止境的政治運動，使他們與黨中央的正統看法相一致。更弔詭的是，中共雖然聲稱奉行馬列主義，但馬列主義卻不是它最高的權威，沒有人可以用馬列主義理論來反對現行的黨領導路線。因為只有經過黨詮釋的馬列主義才是正確的，如此才具有終極權威；只有黨的領導才有解釋馬列主義的權利。套用大公教會的說法，聖經雖是權威，卻不是自我說明的，必須經過不能謬誤的教皇詮釋，才成為真正的權威。故黨就是真理，黨的最高領袖就是真理的化身！這是為甚麼中共的領導人可以在六四事件後聲稱——我們所看到的血淋淋事實，不過是因為我們「認識不足」所致的誤解。(我們是認識不足：是對黨所詮釋的真理認識不足！)。這樣兼具人性與神性的黨領袖、這個比任何宗教還要具排他性的共產黨，自然地難以容忍其他宗教存在。既然是上層建築決定下層建築，那共產政府自然不會容讓宗教「自然消亡」，而一定要加以打擊、加以控制。

現實的並存

不過，雖然基督教與馬列主義不能兼容和共產黨必要消滅宗教是個事實，卻不等於在現實世界裡兩者不能夠並存。

一方面基督教並未如馬克思所預言般會隨著下層建築的改變而自動消亡，反而有著巨幅的增長，信徒增加，教會的生命也非常活潑，此實在令共產主義者意料不及。另方面教會也接受了世界上存在著眾多共產國家的事實；我們的信仰並未給予信徒豁免權，好使教會從這些國家撤離，反之，上帝的道必須在紅色政權下繼續傳播。因此，弔詭性的現象是：一個信奉上帝的宗教與一個反宗教的政權共棲一枝，巧妙地並存著。當然兩者的相處恆常是處在緊張的狀態下：政權欲消滅宗教，但不果，又會因著種種政治現實的考慮而給予人們若干宗教的自由。這樣，基督教雖在共產中國可以保留下來，但必須在政治條框的限制下，尋求生長的空間。

如果說基督教在東歐國家有深厚的傳統，使基督教未被共產政權消滅是可以理解的話，那過去四十年基督教在共產中國的驚人發展，就不啻是椿二十世紀的神蹟。有關基督教如何在中國發展，已有多篇文篇討論過，這裡不擬述及。可是在讚美上帝之餘，筆者必須指出的是在共產國家的土壤裡生長的基督教，起碼就現象上言是與由西方移植過來的教會模式是有若干差異的。在中國，教會必須將她的活動局限於「純粹」的宗教範圍，不單不能介入教育與各樣社會事務(愛德基金會是另一碼子的事，已復辦的青年會及女青年會的社會功能亦非常有限)，甚至連在社會上的先知角色、社會良心也不能扮演。除了被迫地要公開表態支持現階段的政治路線外，教會與國家是嚴格分開的 (前者不能過問後者，後者卻可以隨時干涉前者)。如此就造成基督徒內向與出世的傾向。教會傳講的信息，偏重於救贖論而非創造論，上帝

的國與基督的主權就變成較被忽略的課題。如同 Thomas A. Smail 描述靈恩派的弊病一樣，中國教會在所傳講的福音中，三位一體的父是最被忽略的。因此，套用馬克思所說基督教是「被壓迫生靈的歎息、無情世界的感情…人民的鴉片」——倘若此診斷有任何正確反映現實的能力的話——這話正反映出共產世界裡的基督教發展的情況。於此上帝對馬克思及其信徒的嘲弄，是令他們相當難堪的。

面前的挑戰

幾個月前的政治震盪，曾使我們被迫調校了對中國及對共產主義的種種樂觀預測。雖然我們可以套用歷史潮流不可抗拒這句「歷史命定論」的說話，指共產世界的改革大潮流始終會有一日蔚捲中國；但這至終的樂觀看法對八年後香港便要回歸中國此鐵般事實，卻難以起任何沖喜的作用，恐懼仍在我們中間蔓延。無論如何，八年後香港的教會便會隨同香港回歸中國的懷抱；按理論說，我們仍然是在特別行政區的資本主義制度裡發展；但是，馬列主義的陰影始終籠罩著我們的上空；如何在共產政權下生存和發展，仍是我們需要迫切面對的課題。

就過去的歷史經驗看，香港教會被新政權扼殺的可能性是不存在的，因為共產政權從未有過這樣的成功例子。倘若我們所信奉的教會元首耶穌基督同時又是人類歷史的掌管者的話，那祂自然會親自負責教會的延續與發展，我們對此毋須過份憂慮。問題是：我們是否願意無條件地接受共產政權為宗教所預設的條框？倘若基本法的保障能力一旦失效，我

們的宗教特區被迫與內地的作若干程度的看齊的話，那我們的底線到底在甚麼地方？如果要妥協、調適的話，又到那一個程度？轉變是可以預見的，但並不一定是壞事。畢竟今日香港教會在教育及其他社會服務上的參與和影響力，遠超過她的信徒群體在整體人口上的比例。關鍵之處只在於我們是否可以放棄如今各樣傳統，及我們對今天傳統的依賴性有多大 (如教會學校與信徒來源的關係)？某些傳統如關懷國是、參與社會等，是否為我們所傳講的福音信息中不可或缺的組成部份？這些都是值得我們深思的課題。

教人遺憾的是，不但東歐基督教會在過去近一世紀來於共產政權下的共存發展經驗，未曾受到我們的充份關注；就是中國教會在過去四十年的掙扎成長經歷，也未有完整和有系統的整理。這些都是教會寶貴的遺產，也是應當盡力發掘與繳付的賬單。無論如何，我們是不會孤單的，因為有很多先驅者在先前為我們舖了路。畢竟教會的歷史從來都是踏著烈士的鮮血前進的。

(一九八九年十月)

中共宗教政策的歷史回顧

梁家麟

無神論政權的宗教政策

中華人民共和國是一個信奉馬克思、列寧主義的政權。儘管經歷了建國後四十多年極左思潮的肆虐，以及近十餘年開放改革所帶來的轉變，政府及民間對共產主義的理解和態度，已與從前有極大分別。雖然實用主義的鄧小平路線壓倒了革命浪漫主義的毛澤東思想，但由於中國難以迅速地由意識形態主導的政權，過渡至西方式的世俗政權，馬、列、毛的基本主張，仍是這個政權不可或缺的合法性的根基。在可見的將來，她都不可能在條文上正式放棄馬列主義。「四個堅持」仍清楚寫在國家的憲法裡，以反宗教為大前提的辯證法唯物論是她的正統神學思想。中國政府始終是高舉無神論的政權。

不過，中共宣稱信奉無神論是一回事；她是否大力鼓吹無神論思想，甚或刻意取締與無神論相衝突的宗教活動，卻又是另一回事。許多海外分析家常犯的一個謬誤，便是運用簡易的邏輯推理，指出中共既然信奉無神論，則她之全力迫害宗教徒、鎮壓宗教活動，便是不可避免的事。即使目下她似乎推行著較為寬容的政策，亦不過是暫時性的權宜措施，

最終她還是要返回嚴打宗教的常規道路去的。這些分析家認定，無神論若在理論層面無法與宗教活動兼容，則在現實上它們也必然是互相排斥的。他們想不到的是，理論上不能兼容，不等於現實上不能並存。在實際的政治場景裡，理論的純粹和一貫從來不是重要的關懷；即使是在極左時期，中國的領導人也不會先查(馬恩列斯毛) 經，然後制定國策。執政者提出的任何理論，旨在合理化他們已訂定的政策；故永遠是政策先行，理論隨之。我們必須牢記，中國人是一個實用取向極強的民族，政治或宗教的原教旨主義，向來沒有甚麼市場。

基督教不是中共的頭號敵人

回顧中共在過去半個世紀執政的歷史，我們看到基督教及其他宗教確實遭遇了極其漫長而又嚴酷的迫害，[1] 甚至可以用「血的洗禮」來形容之。中共夥同其欽點出來的「異類」宗教分子，[2] 裡應外合地大肆摧毀教會組織，殘害宗教徒。[3] 這個政權及其附屬組織對基督教 (及其他宗教) 所欠

---

[1] 我們必須強調，中共對基督教的迫害，是早自 1951 年年底便已開始的；絕非如中共或三自教會所宣稱的，只在 1957 年大躍進甚或 1966 年文化大革命的所謂極左時期才出現。

[2] 筆者稱這些人為「異類」宗教分子，是因為我對他們的基督徒身分持懷疑的態度。我不以為他們都是別有政治用心的「教奸」，但他們的信仰多數不是傳統意義的基督教。參梁家麟：《吳耀宗三論》(香港：建道神學院，1996)。

[3] 有關建國初年中共整治基督教的歷史，可參邢福增、梁家麟著：《五十年代三自運動的研究》(香港：建道神學院，1996)。

下的纍纍歷史債項，是我們必須牢記的，絕不能以甚麼「往前看」的套話來一筆帶過，否則就是對不起歷史，更對不起在歷次迫害中為堅持信仰而付上重大代價的受害人。

縱然我們強調中共多番殘害宗教的事實，但同時亦得注意到，在過去半個世紀政治運動綿延不斷的歷史裡，中共並沒有掀起過任何一場政治運動（那怕是再小規模的）專門針對基督教的。我們作為基督徒，特別關注基督教的命運，是很自然的事；但我們往往因此便過分誇大了基督教在中國政治舞台上的中心位置，以為基督教是中共最大的眼中釘，必須刻意且全力對付。[4] 我們忽略了一個重要的事實，便是直至 1949 年中共立國為止，基督教在全國才有 70 至 80 萬的信眾，佔當時全國四億人口千分之二還不到；與別的宗教相比，可說是微不足道之至。這樣細小的數字，根本用不著讓中共花大氣力來專門整治。雖然早至立國以前，在中共的管轄區內，便已有某些地方幹部因對基督教懷有偏見而予以迫害，但這多是零星出現的個別事件（這些事件，至今仍不絕如縷），[5] 談不上是政府全面的宗教政策。在全國層面，只

---

[4] 有人甚至主張，中共早自 1922 年非基運動時期（其時中共建黨才一年）開始，便已存在著一套長期部署而又周全一貫的宗教政策了。

[5] 時至今天，仍有不少分析家因著某些地區性的迫害事件，而動輒高喊中共的宗教政策又收緊了。我對這些捕風捉影、以偏蓋全的喊叫感到相當厭倦。筆者在此敢略為武斷地說，在全國層面，自八十年代迄今，中共的宗教政策基本上沒有重大修改或轉變過。政策的執行可能有寬有緊，各地落實的情況或有不同，甚至換了不同的幹部亦會影響政策的執行程度；但政策本身還是相當穩定的。

是在各個搖撼全國的政治運動中 (三反五反、大躍進、文化大革命)，基督教才給株連而遭逢毒手。

也許可以這樣說，就其規模及潛在的負面影響力言，基督教並未大到一個地步，值得中共專門對付之；但就其作為一個宗教 (落伍的意識形態)，加上過去百多年的歷史恩怨 (傳教事業與帝國主義的關係) 而觀之，基督教卻又因其帶有仿似那些地、富、反、右、壞等「黑五類」般的政治成分，無法在任何政治運動中倖免。沒有任何政治運動是專門針對基督教的，但基督教卻幾乎在每一場政治運動中皆受牽連。

無論是 1949 年的「中國人民政治協商會議共同綱領」，1954 年及 1982 年的中華人民共和國憲法，都毫不含糊地表明政府容許人民有宗教信仰自由。雖然人們常常質疑中共遵守憲法與法律的紀錄，但至少我們得承認，中國在制訂憲法時，並未遭受 (亦不介意) 英美等外國勢力或人權組織的壓力，她也不是為了堵住別人指其不民主不自由的譏評，才勉強寫下憲法的宗教自由條例的。那些陰謀理論在此甚難有解說事實的能力。我們可以說，中共並沒有制訂全面消滅宗教的長程或短程目標，更沒有企圖運用其統治機器 (政治或法律) 的力量來消滅宗教，這既不是她的治國方略，亦非其政治關懷。中共只是在極不尋常的極左時期 (諸如文革十年)，才會把社會上存在著的意識形態的分歧，視作生死存亡的問題；才會刻意運用政治力量，不計代價地全盤剷除宗教。這種激烈的做法，不但缺乏政治智慧，亦沒有理論的支持。因為根據正統馬克思主義的觀點，宗教作為上

層建築，其存在及存在形態是受社會的生產力與生產關係所決定的；下層建築一天未曾全盤改變，促成宗教滋長的經濟與社會因素未除，則宗教不可能完全消失。毛澤東及「四人幫」拒絕遵從這個（偽）科學定律，迷信人的主觀意志的作用，勉強推行全面打壓宗教的政策，結果便為國家帶來嚴竣的後果。

在八十年代以後，中共回復所謂正常時期的宗教政策。基於過去數十年極左路線的慘痛經驗，中共不得不承認馬克思的「鴉片理論」的有效性是有時地限制的，宗教長期存在、且會與社會主義政權長期並存，是他們必須接受及正視的事實。所以，他們乃陸續制定宗教管理法規，如 1982 年的「十九號文件」及 1991 年的「六號文件」；而在九十年代以後，他們更積極進行宗教立法，企圖使宗教管理的基礎由政令層次提升至法律層次。我們是否喜歡這些條例法規是一回事，總不能說中共這些措置的目的乃在鎮壓宗教、或促成她的消亡。海外分析家要用在六、七十年代凝煉出來的解釋模型（鎮壓與消滅），來解說八十年代以後的情況，將會是愈來愈捉襟見肘了。

控制與改造

在一般的「正常時期」，中共對基督教的政策，可以概括為控制與改造兩項，目的在消除這個宗教的異質成分，使之不致成為妨害其有效統治（而非理論）的負面因素。在理論層面的關懷，有神論與無神論當然是重要的分歧；但在統治層面的關懷，這分歧卻不構成任何實質的威脅。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。

(一) 意識形態的控制

所謂意識形態，就是說基督教不僅信奉一位上帝，更因著這個上帝信仰，而建立起她獨特的人生觀、價值觀與世界觀來。中共一貫認定意識形態的爭奪是一場寸土必爭的戰爭，故絕不容許宗教徒樹立及散播與官方「正統」意識形態相違的「異端」思想。在五十年代，中共既狠批教會內存在著的反共親美的思想，又嚴厲指責某些人以神學理由反對參與朝鮮戰爭、反對社會主義改造，視之為反革命的行為。他們一方面動員群眾舉行控訴會，批判與清除教會內的帝國主義殘餘分子；另方面又發動教會內親共的「異類」分子重新詮釋信仰，在屬靈屬世、唯心唯物的二分，救恩與歷史、教會與人民的關係等神學課題上，泯除基督教與共產主義的差異，藉此除去基督教的異質成分。所以，三自教會恆常說五十年代是中國教會思考得最活躍的時期。因為在當時，神學詮釋不單是為了適切教會內部的需要，也是一樁由外而內的政治任務。此外，政府明文禁止宗教牽涉入政治與教育的場域，因為這兩者是爭奪意識形態的主要戰場。在八十年代以後，中共管理宗教的部門亦多番表明，教會的其中一項政治任務，是使信仰與社會主義（其實是政府政策）相適應。這顯示中共對宗教的意識形態問題，從未掉以輕心。

(二) 社會組織的控制

所謂社會組織，是指基督教作為一個宗教團體，有她特

定的人事與組織、活動及聯繫。無論其性質與宗旨為何，所有社會組織皆有其潛在的政治影響力，可以威脅統治者的權威與合法性。中共作為專權的政府，對一切官方或民間組織，總是要嚴加控制的，絕不容許有公民社會的出現。因此，她除了在黨與政府設立部門 (如 1951 年成立的宗教事務處)，專責管理 (與控制為同義詞) 宗教組織及活動外，更在五十年代初年在各宗教內部展開奪權運動，將原有而不為他們信任的領導層拉下馬，然後換上由他們欽點出來的「異類」分子。再者，為了便於全盤監控，政府又強制各宗教成立全國性的組織 (佛教協會、道教協會、伊斯蘭教協會、天主教愛國會、基督教三自愛國運動委員會)，並以政府力量來幫助這些組織一統江湖，由上而下地控制全國各地的宗教活動。至於那些無法組織、又難以監控的民間宗教，便乾脆指它們為封建迷信，全面取締。

對中共而言，基督教作為一個社會組織，最棘手、也最急待處理的，是她的普世性及與海外教會的聯繫，以至與英、美等 (所謂基督教) 國家千絲萬縷的關係的問題。特別是在朝鮮戰爭爆發後，美國成了中國的頭號敵人，中共遂要求基督教立即切斷其與「美帝國主義」的連繫，並順勢即時重組她的領導層。[6] 時至今日，中共仍不時提出警告，要慎防海外敵對勢力利用宗教來顛覆中國。

---

[6] 不少研究中美關係的學者都已指出，朝鮮戰爭的爆發與中美兩國自五十年代開始長期的敵對局面，是偶發而非必然的情況。要是沒有朝鮮戰爭，中國當代史 (包括基督教的命運) 也許會有相當程度的改寫。

消滅宗教或許是某些中共官員（特別是老一輩的革命家，新一代而又有此想法的倒罕見）的一個隱而不宣的長遠目標，[7] 但他們最多是把其即時的政策指向這個長遠的目標，促進它的早日實現；卻不會單單因著這個遙不可及的目標，不顧眼前的利害考慮，而決定他們短期的宗教政策的。

未來的展望

展望未來，隨著改革開放所促成的社會多元化，中共政府在社會的監控能力將會愈來愈薄弱，不同的利益（地區、行業、人事派系…）團體的相互矛盾，將會在各方面削弱政府的直接管治效能，迫使當政者在許多政治與社會的問題上，採取消極化或間接的管治方式——法律化是其中一個表現。如此，基督教存在與活動的空間，將會較為廣闊。當然，教會領袖是否敢於主動開拓空間，試探政府的底線，也是教會能有多快朝這個好的趨向前進的一個關鍵因素。[8] 此外，隨著中央對地方的控制能力的削弱，由政府力量支撐的宗教全國組織亦自然難以發揮其通盤駕御的功能。短期而言，教會會受較多地方政治的影響，長期來說，地區性的分

---

[7] 他們對促成這個目標的熱衷程度，尚是甚可疑的問題哩。特別是在八十年代以後，到底有多少中共黨員（不論官階高低），是堅決相信並矢志促成共產主義社會的全面實現的，我想我們都心中有數吧。

[8] 事實上，筆者相信，中國教會未來若有任何危機，內憂都是遠遠大於外患的。至少共產主義對基督教的威脅程度，便遠遠及不上世俗主義了。

化與相互競爭，將是不可避免的；這亦該為基督教的發展，增添更大的空間。

而在意識形態方面，不管中央領導層如何高嚷要加強政治（就是思想）的領導、加強精神文明的建設，改革開放所帶來巨大的世俗化洪流，都是他們莫之能禦的。世俗化所造成的影響之一，是令政府愈來愈難樹立一套足以駕御全局的正統意識形態。即使是在今天，我們已看到這樣的趨勢：政府對人民的維繫，主要是依靠經濟發展為他們謀取實利，以及藉宣揚對傳統文化的認同或反外國侵略而鼓舞民族感情。政治八股（意識形態）在政治與社會的黏合作用甚少，故政府在作社會動員時亦較少採用。政治非意識形態化是歷史發展必然的趨向，這個趨向，至終會使中共失去鎮壓與消滅宗教（即或他們有這個意圖）的理據。因此，儘管中共仍宣稱她是一個無神論的政權，仍奉行「四個堅持」，我們也毋須憂慮基督教是否能在無神論的政權下存活了。

中國基督教會待思考的不是能否存活（to be）的問題，而是怎樣踐行上帝交付她的福音使命（to do）。

（一九九六年十一月）

人民鴉片？——近年國內宗教理論的研究趨向

邢福增

基督教在當代中國的發展空間，與其身處的政治、文化處境，及社會變遷間有著密切的關係。打從一九七九年中共中央召開十一屆三中全會以還，改革開放政策的推展，使中國在近十多年來經歷了翻天覆地的變化。中國教會的命運，既與整體中國社會的發展緊緊的繫在一起，因而在近十多年間，亦經歷了重大的改變。在改革開放的新形勢下，中共宗教政策背後的指導理論，其實已經起了頗為關鍵的變化。

馬克思：「宗教是人民的鴉片」

作為信奉馬列主義的政權，馬克思對宗教的理解與詮釋，在一定程度上，必然影響他們對於宗教政策的制訂。馬克思深信：宗教乃人民反映與投射出來的產物，是「那些還沒有獲得自己或是再度喪失自己的人的自我意識和自我感覺」。人民按著現實世界的苦難而創造了上帝，並以宗教為自我安慰的工具。因此，「宗教是被壓迫生靈的嘆息，是無情世界的感情，正像它是沒有精神制度的精神一樣，宗教是人民的鴉片。」(《黑格爾法哲學批判》導言) 另一方面，

馬克思也指出，那些進行剝削的統治階級，也洞識到宗教的「麻醉」作用，因而積極利用宗教，作為合理化其政權的武器。(《萊茵觀察家報》的共產主義)

職是之故，在「鴉片論」的指導下，宗教是一種反動的意識形態，使人民群眾將一切希望寄託於來世的天堂，默默地接納了現存不合理及剝削人的制度，因而大大阻礙了革命意識的發展及人類歷史的前進。

我們須留意，馬克思對宗教的理解，其實指陳以下事實：只要人類社會還存在著宗教賴以生存的土壤和條件 (如人世間的苦難，統治階級的剝削等)，則宗教作為一種「鴉片」，肯定仍有著存在的需要。人民會不自覺地繼續通過鴉片來自我麻醉，統治者也會同樣利用宗教來麻醉人民。因此，宗教並不能通過打擊的手段來予以消滅，唯有隨著生產力及生產關係的發展，社會進入不再存在著苦難，也沒有剝削與逼迫的階段；那時人們可以完全把握自己的命運，成為自由的人，不會再盼望那「彼岸世界」，宗教方會隨著「彼岸世界」的消失而自動消亡。對馬克思來說，這個社會就是他心目中的共產社會。

若順著馬克思的「鴉片論」，則中共對宗教的態度，首要的關懷並不是將宗教徹底消滅，因為這既不符合宗教的本質及其與社會的關係，也違背了解放初期的中國國情。對中共而言，如何割斷帝國主義與宗教 (特別是基督教與天主教) 的關係，方是他們真正的關懷所在。因此，隨著基督教三自愛國運動委員會及天主教愛國會的成立，及教會內舉行控訴帝國主義活動的展開，直至一九五七年反右運動前，中共基

本上仍以「統戰」的既團結又鬥爭的基調來對待宗教。一九五四年統戰部在〈關於過去幾年在少數民族中進行工作的主要經驗總結〉中，便提出宗教的「五性」：群眾性、民族性、長期性、國際性及複雜性，反映出他們對處理宗教問題的審慎態度。

不過，隨著大躍進、反右以至史無前例的文化大革命的爆發，中共的路線愈益朝向激進化的極「左」方向發展，中國社會也陷入翻天覆地的動亂中。教會作為社會的一員，也無可避免地受到衝擊，公開的宗教活動完全停頓。

第三次鴉片戰爭

文革結束，四人幫下台後，各地的宗教活動也逐漸恢復。然而，教人驚訝的是，各宗教並沒有因著文革期間經歷的種種迫害與打擊而消亡，反倒有著比前更為蓬勃的發展，其中以基督教的情況更為顯著。基督徒的數目從解放初的七十萬，增至一九九五年的一千萬 (國務院宗教局統計)，這還不包括為數眾多，但又難以統計的家庭教會信徒。作為「洋教」的基督教，經過連串的衝擊後，不僅沒有一蹶不振，反倒在八〇年代在神州大地上掀起一場「基督教熱」，這不能不說是其備受關注的原因。

改革開放時期宗教的發展，既說明了宗教不能因著強硬的政治或行政手段而促使其消亡的事實，也使中共陷入一個難以自圓其說的糾結之中。因為正如前述，按著馬克思的「鴉片論」，則宗教將會隨著共產社會的降臨而自動消亡。然而，令人尷尬的是，中共自一九四九年立國，社會主義在

中國不經不覺間已經過了三十多年的實踐，照理宗教雖不至於完全消亡，但起碼也會逐漸萎縮吧。但是，現在的事實是：宗教在這個號稱社會主義的國度裡，竟然會有著驚人的發展。這是否反映出中國社會壓根兒尚存在著種種讓宗教得以依賴的因素，所謂「社會主義」的社會，與解放前的半封建半殖民地社會，又有啥分別呢？

事實上，中共在一九八七年召開的十三大中，已提出「社會主義初級階段」的理論，以合理化中共推行經濟改革(所謂「發展有計劃的商品經濟」) 與社會主義本身存在的矛盾。不過，問題是，儘管中共已承認中國現在尚未達致高度的社會主義理想，但畢竟也開始進入了「初級階段」吧。因此，按照馬克思的「鴉片論」，則「宗教熱」、「基督教熱」無論如何，也不應出現於中國社會吧。如此，為了化解理論與現實間的矛盾，中共唯一可行的，就是對馬克思的宗教詮釋理論，作出重大的修訂了。

肩負起建構中國特色的宗教理論這個任務，是上海社會科學院宗教研究所及南京大學宗教研究所。他們經過大量的社會調查及研究後，大膽地修正馬克思將宗教視為人民的鴉片的理論。一場被國內學者稱為「第三次鴉片戰爭」的論戰，便圍繞著馬克思這個論斷在中國的有效性而開展起來。這群宗教理論學者指出：馬克思及列寧關於宗教是「鴉片」的論述，「首先著眼於當時歐洲 (宗教與反動統治結合得很密切的德國和俄國) 的情況，著眼於宗教在無產階級革命中所起的消極作用而提出的」，因而並不適合處於社會主義時期的中國的具體情況。社會主義時期宗教的作用，絕對不能

用「鴉片」來說明。因為昔日的剝削制度已經被推翻，剝削階級也不存在了。因此，宗教的「階級根源已經消失」，人們不再由於階級剝削和壓迫造成的苦難無法擺脫而求助於宗教的慰藉。

在階級剝削的矛盾得到解決的同時，社會主義中國是否便完全沒有困苦呢？當然不是，這些理論家指出，在社會裡還存在著大量的「人民內部矛盾」及社會問題。因此，人們仍會因著暫時的困苦而求助於宗教。當然，他們強調，這種暫時的困苦與剝削制度造成的苦難有著本質上的分別。在前者的情況下，宗教所起的消極作用，不僅可以限制在最小的範圍內，抑且宗教更可以發揮積極的功能，與社會主義社會相協調。[1]

早在一九八二年頒佈關於宗教政策的十九號文件中，便開宗明義地說：「那種認為隨著社會主義制度的建立和經濟文化的一定程度的發展，宗教就會很快消亡的想法，是不現實的。那種認為依靠行政命令或其他強制手段，可以一舉消滅宗教的想法和做法，更是背離馬克思主義關於宗教問題的基本觀點的，是完全錯誤和非常有害的。」事實上，不少共產政權向來均是先在現實上發現理論存在的問題，然後才在理論上作出補救，以合理化現實。中共對宗教的本質與作用的詮釋，也不能擺脫這個規律。

---

[1] 詳參一本重要的經典之作，羅竹風主編：《中國社會主義時期的宗教問題》(上海：社會科學出版社，1986)。

當然，更重要的是，要是中共對宗教的理解不再囿限於「鴉片論」的負面含義，反倒承認宗教在社會主義中國有著長期存在的根源，並發揮與社會主義相協調的功能；那麼，基督教作為宗教之一種，在中國的發展空間也必然相應地得到改善。有關宗教如何與社會主義相協調的問題，筆者將在另文再作討論。

(一九九五年六月)

另類鴉片？——宗教與中國社會主義的適應問題

邢福增

隨著宗教理論工作者對「鴉片論」的修訂，中共領導人在八〇年代以降對宗教的態度，基本上也是順著如何與社會主義相適應這個大方向發展。例如中共總書記江澤民在一九九三年十一月召開的全國統戰工作會議上指出：貫徹黨的宗教信仰自由政策，依法加強對宗教事務的管理，目的就是要引導宗教與社會主義社會相適應。與此同時，各宗教團體的領導人也在海南省三亞市，參加了以「宗教與社會主義相適應」為主題的研討會，與會者均就此課題展開了深入的討論。(《人民日報》，一九九四年二月六日) 職是之故，「相適應」不惟是解讀中國政府對宗教態度的基調，也成為我們了解宗教在當代中國發展不可或缺的進路。

「相適應」的含義

在改革開放時期，中共面對的現實是，宗教既在中國社會主義時期仍能夠長期存在，抑且兼具群眾問題、民族問題與國際問題的複雜性，所以他們不能不以現實的態度來對待

宗教，積極引導宗教與社會主義社會相適應，以有利於整個社會的穩定與發展。[1]

不過，我們需留意，所謂宗教與社會主義社會相適應的意思，乃是宗教要適應社會主義社會的發展要求，而非社會主義社會適應宗教。因此，這並不是一種對等的適應，而是有主次之分。換句話說，宗教必須在中國共產黨和國家的引導下，將自身的發展和進步，與社會主義社會的發展目標協調起來。這個目標是甚麼呢？就是建設有中國特色的社會主義，致力振興中華民族。[2]

如何適應？

在宗教與中國社會主義社會相適應的前提下，政府的首要關懷並非要宗教信徒放棄他們的有神論思想和宗教信仰(因為事實擺在眼前，根本不容改變)，反倒是要求信徒愛國守法，同全國人民一起，積極為社會主義物質文明和精神文明的建設而努力。基本上，這是一種「統戰」的策略，以求達到存信仰之「異」而求政治之「同」的目的，讓不同宗教的信徒之間，信徒與非信徒之間，在建設中國特色的社會主義的旗幟之下，共同努力。

---

[1] 國務院宗教事務管理局編：《宗教工作基礎知識》(北京：中國旅游出版社，1990)，頁 281。

[2] 龔學增等編：《民族問題與宗教問題講座》(北京：中共中央黨校，1994)，頁 180。

宗教如何能建設社會主義現代化的事業呢？具體而言，可分三方面：

第一，是宗教與社會主義政治制度的適應。作為中國的公民，所有信徒必須在政治上熱愛祖國，擁護社會主義制度和教條，擁護中國共產黨的領導。事實上，近年來，中共積極提倡「愛國主義教育」，國務院宗教事務局也在九四年十一月在北京舉行了宗教界學習貫徹〈愛國主義教育實施綱要〉座談會，並通報了〈關於認真學習貫徹愛國主義教育實施綱要的意見〉，希望各宗教團體把愛國主義教育作為一項經常性的工作堅持下去，在宗教界營造出一個良好的愛國主義氣氛。

第二，是宗教與社會主義經濟建設的適應。信教的工人、農民和知識分子努力發展工農業生產，提高科學技術水平，開創社會主義現代化建設的新局面。事實上，在發展市場經濟的大前提下，致力提昇物質文明成為改革開放的大氣候。因此，宗教信徒也必須積極參與建設「四化」，全力投入生產，搞好經濟。

第三，除了物質文明外，如何發揚精神文明也是宗教與社會主義相適應的重要內容。顯然，中共現已揚棄以馬列主義、毛澤東思想作為精神文明的唯一素材。儘管學習雷鋒精神的聲音仍然響亮，但中共也不得不接受一個事實，即宗教道德的某些內容，確實可以引導信徒棄惡從善，有利於社會的安定團結。特別在近年，社會道德倫理隨著商品經濟的發展而備受衝擊，「向錢看」所引致的種種問題，確實成為社

會不安的潛存因素。因此，如何同時抓緊建設兩個文明（物質，精神），成為中共至為關懷的問題。

實用主義的考慮

中共從揚棄馬克思將宗教定義為「人民的鴉片」的負面理解，到現在強調積極引導宗教與社會主義現代化事業的相適應，可見是實用主義的考慮，而非意識形態的指導，成為當前中共對待宗教的基本前設。在改革開放的環境下，中共首要的關懷是社會的穩定與團結。正如「六四」後，「一個中心（經濟發展），兩個基本點（堅持四項基本原則，堅持改革開放）」成為黨基本路線的基礎；如何在安定團結的社會局面下，堅持中國共產黨的領導，繼續深化經濟改革，從而建設有中國特色的社會主義，將成為今後中共領導人的共識。

在這樣情況下，宗教不僅是作為社會意識而存在，更是特殊的社會組織和社會政治力量。從「五性」（群眾、民族、長期、國際、複雜）的原則出發，能否恰當地處理宗教工作，實嚴重影響到國家與社會的團結與安定。因此，宗教與社會主義相適應的指導原則，反映出中共以實用主義的統治政策為出發點，在承認宗教在社會主義社會存在的同時，積極「利用」宗教的事實。當然，中共並非僅僅「利用」宗教，在實用主義的原則下，舉凡可以有助於鞏固其統治，並維持社會穩定的思想（例如儒家思想），均可以被吸納在發展中國特色的社會主義的口號之下，產生相適應的積極果效。

儘管國內的宗教理論家辯稱「相適應」並非「利用」，因為社會主義社會根本不存在對宗教的「利用」。但問題是，這種實用主義掛帥的手段，在功能上，與馬克思所言統治者利用宗教來合理化其統治與剝削的說法，又有啥分別？在揚棄「鴉片論」的同時，中共事實上也陷進了「利用」宗教來達致維持社會的安定與團結的糾結之中。看來，馬克思這位老祖宗，確實有其先知灼見！

(一九九五年七月)

國家控制下的宗教政策

邢福增

在實用主義的考慮下，中共釐訂其宗教政策的目的，是要引導宗教與社會主義社會相適應。所謂相適應的意思，主要是針對宗教如何調校自身的發展，與黨、國的發展目標認同，而非社會主義社會去適應宗教。不過，對國家方面來說，黨與政府能否全面正確地貫徹執行宗教信仰自由政策，遂成為相適應的保證條件。職是之故，宗教政策的內容，不惟反映出黨、政府對宗教活動的認可範圍，定規了宗教的發展空間；也成為政府能否團結千百萬信教群眾，充分發揮他們在四化建設中的積極作用，發展安定團結的政治局面的重要關鍵。

宗教信仰自由政策

中國至今尚未有一部全面及系統的宗教法，有關中國(中共) 對宗教的政策，我們可以從八〇年代以還陸續頒佈的憲法 (第卅六條，1982)、政策文件 (十九號文件，1982、六號文件，1991) 及法規 (國務院法令第一四四及一四五號，1994) 中，看到一些端倪。歸納而言，其中主要的內容為：一、中國公民有信仰及不信仰宗教的自由；二、各宗教一律平等；三、宗教與國家政策分離，宗教不得妨礙國家行

政、司法及教育制度，並破壞社會秩序；四、堅持獨立自主辦教會，宗教事務不受外國勢力支配；五、國家保護一切正常宗教活動。

儘管中共再次三強調他們正奉行宗教信仰自由政策，但是不少香港及海外的基督徒卻十分關心國內的宗教自由情況。其實，中國究竟有沒有宗教自由，一直成為國內外的爭論所在。若干家庭教會受到迫害、取締的消息，遂成為中國箝制宗教自由的最佳說明。不過，對中共而言，這些取締活動，卻顯然沒有抵觸憲法裡「國家保護一切正常宗教活動」的條文。因此問題的關鍵，端在於對「正常的」宗教活動場所的界定。

那甚麼才是「正常的」宗教活動？按照中共中央在一九八二年頒佈的〈關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策〉(即十九號文件)，一切宗教活動場所都要「在政府事務部門的行政領導之下，由宗教組織和宗教職業人員負責管理。」現時中國政府內與宗教事務相關的事務部門，自然是國務院宗教事務局及中共統戰部。至於中國政府所認可的愛國宗教組織共有八個，分別涉及全國五大宗教（佛教、道教、伊斯蘭教、天主教、基督教)。以基督教的情況而言，就是中國基督教三自愛國運動委員會（一九五四年成立）及中國基督教協會（一九八〇年成立)〔統稱「兩會」〕。換言之，所有正常的宗教活動場所，均須隸屬於相關的愛國宗教組織，並接受政府部門的行政領導。不過，十九號文件又指出，關於有基督徒在家裡舉行宗教活動，雖然在原則上不應允許，「但也不要硬性制止」。

「六四」及「蘇東波」後，中共中央在一九九一年再頒佈〈關於進一步做好宗教工作若干問題的通知〉(即六號文件)，強調依法對宗教事務進行管理和監督，並提出「一切宗教活動場所都應依法登記」，「堅決制止自封傳道人的傳教活動以及其他各種非法的傳教活動。」而一九九四年二月由國務院頒佈的第一四五號法令〈宗教活動場所管理條例〉，亦再次重申，所有宗教活動場所必須進行登記。

可見，唯有是在經政府登記批准的宗教活動場所內進行的宗教活動，方屬「正常」，並得到國家的保護。在未經政府批准的宗教活動場所之外進行的佈道與宗教活動，則屬於「不正常」及「非法」的宗教活動。一九九四年五月，在國務院宗教事務局按照國務院一四五號法令而制定的「宗教活動場所登記辦法」中，便詳細將有關宗教活動場所的條件與申請手續列出。在這個登記辦法中，雖然不再強調申請登記的宗教活動場所必須隸屬於官方認可的愛國宗教組織 (即家庭教會只須登記，而不須加入兩會)，但是在第二條的條件中，卻提及必須「有主持宗教活動的宗教教職人員或者符合各宗教規定的人員」一項。問題是，甚麼是「符合各宗教規定」的宗教教職人員？對那些家庭教會的牧師及傳道人而言，是否意味著他們必須與處理教務及按立聖職的基督教協會建立若干的關係？……這些都是極其敏感卻又未有說明的問題。

「控制」而非「消滅」宗教

要求一切宗教活動場所登記，可說是中共宗教政策的重要內容，目的在於將一切宗教活動納入其管治的範圍之內。對他們而言，任何家庭教會的存在，不僅是對官方認可的愛國宗教組織的威脅，更是對政府宗教管理的嚴重挑戰。因此，中共對「正常的」宗教活動的界定，事實上正是希望通過登記的方法，將一切在政府管治範圍以外的宗教活動，全部納入政府宗教事務部門的管理中。因為任何不受管治、監督的宗教活動（家庭教會），毋寧是威脅政治、社會秩序安定的潛伏因素，甚或成為境外滲透的對象，進行顛覆社會主義的「和平演變」的工具。

任何對中國傳統政教關係略有認識的人，都不會對這種國家控制宗教的政教關係感到陌生。畢竟，作為高度一體化的全能政治（totalism），中國共產黨與過去的君主專制制度，不僅在本質上並沒有太大的分別，反倒對社會基層有著更深入的控制。因此，我們必須從中國現實的政教關係來解讀當前的宗教政策，而非動輒以「陰謀論」的角度來推敲在宗教政策背後，必然存有中共（作為信奉無神論的政黨）要消滅一切宗教的動機。

職是之故，只要基督教承認黨與政府的統治權威，接受其領導，消極地扮演不干涉（批評）社會、政治的角色，也積極地甘心在「個人信仰」的範圍內，繼續發揮穩定、團結社會的作用，與社會主義社會相適應，則中共自當賜下「宗教信仰自由」的「權利」。誠然，這是被規範了的權利，也許如某些學者所言，稱之為「鳥籠宗教」！作為自由社會的

基督徒，我們對此等政教關係當然並不滿意，也因而存在若干憂慮。但仍得留意，這與中共定意要通過甚麼「官辦教會」來達致「消滅」基督教的做法，壓根兒屬於不同的範疇。我們必須校正我們的憂慮，明白問題的核心，這比活在種種不切實際的陰影下來得更為恰當。

這種國家控制宗教的政教關係能否改變，關鍵仍端在中共的全能主義政治格局會否出現「質變」的可能。事實上，隨著十多年來的改革開放，中共已開展了一個自己也不能完全控制的局面。在「中央失控」與「地方主義」的消長下，各地官員如何落實執行上述的宗教政策，實在存在著極大的變數。抑且，各地的所謂愛國教會，也有部分乘此機會擴展其發展空間，測試政府的容忍底線。「量變」雖然仍佔少數，但畢竟已經開始了。

(一九九五年七月)

地方主義與宗教政策的落實問題

邢福增

「上有政策，下有對策」這句廣泛流行於中國的俗語，說明了當代中國政治的重要現象：中央失控與地方主義抬頭。在宗教政策方面，憲法、法令及文件裡呈現的宗教政策，無疑可以幫助我們了解中共中央的統治心態，但對於幅員廣大的中國而言，要管窺教會在不同區域的發展及其面對的具體困難，單憑字面上的條文，卻又難免失諸於「一刀切」之流弊。

全能主義的中國政治

誠如不少政治學者所言，自一九四九後，中國即呈現「全能主義」(totalism) 的政治形態，意思是政治機構的權力可以隨時地、無限制地侵入和控制社會的每一個階層和每一個領域。也就是說，這個社會中個人或群體的自由和權力沒有受到法律和憲法的保障。人們自由活動範圍的大小和內容，完全是政治權力機構決定的。[1] 因此，在中共統治之

[1] 參鄒讜：《二十世紀中國政治》(香港：牛津大學出版社，1994)。

下，即使在社會最基層的單位，政治的權力也可以通過無所不在的「黨委」而通行無阻。事實上，在傳統君主體制下，中央權力往往只能下達至「縣」一級（知縣），縣以下龐大的領域根本沒有中央派來的地方官駐守，社會功能的維持便只得落在士紳身上。相對而言，中共對社會基層的「滲透」，確比昔日有過之而無不及，「黨委」貫穿在不同的「單位」之中，加上龐大的城市街道辦事處系統，可說無處不「黨」。

毋庸置疑，中國是以黨治國的。儘管整個國家系統裡區分了黨的系統（以黨總書記為首）與政府的系統（以國務院總理為首），然而，黨的地位畢竟是比政府為高的。我們更須留意，中央與地方間的關係，在黨系統裡是一種「領導」關係（所謂「條條關係」），但在國務院系統裡，卻只屬於「指導」關係（所謂「塊塊關係」）而已。換言之，真正可以從中央直接領導地方的，不是國務院系統，而是黨系統。並且，這是從中央至社會基層皆緊緊接連的系統，中國社會上根本沒有任何政治或社會力量可以與中共相比。

回到宗教方面，雖然國務院宗教局是制定及推行宗教政策的行政部門，但是，中央的宗教事務局與地方（省、市、縣）的宗教事務處／科之間，卻只是一種指導的關係而已。因此，國務院宗教事務局的政令，並不能單純直線地傳達至地方的宗教事務處／科，而必須依循黨的系統來下達，並在地區（省、市、縣、鄉）黨委書記的領導下，交黨統戰部與

政府的宗教官員執行。有關情況如下圖：

「上有政策，下有對策」

但是，隨著鄧小平推動改革開放政策後，一個不完全卻具有活力的市場的出現，逐漸削弱了國家對物質利益分配權力的壟斷，也對經濟改革前形成的泛政治化社會 (politicized society) 帶來衝擊。再者，沿海省分在改革開放中得到的巨大收益，使省級政府比前扮演更為自主的角色，甚或形成「弱中央」與「強地方」(所謂「諸侯經濟」) 的局面。

在中央與地方關係的消長之下，部分在經濟改革中富強起來的沿海省分，因而出現了不少不服從中央的情況。九五年五月一日的《人民日報》更發表了〈自覺維護中央的權威〉的評論員文章，以空前嚴厲的語氣「反對分散主義和地方主義」。在上述的情況下，顯示出在黨的系統內，中央與地

方之間的領導關係，在若干程度上出現了張力，也意味著地方(省、市、縣、鄉) 黨委的自主性，比前更為增加，即使面對來自上級黨委傳達的「政策」，也可以彈性地予以「對策」。

因此，中央所頒佈的宗教政策在不同地區的落實情況，其實完全仰賴於地區黨委領導人對宗教的態度。事實上，在部分內陸省分，地方幹部仍有以較「保守」或「左」的態度來對待宗教，並視之為洪水猛獸，處處制肘教會的發展，甚至對「正常的」宗教活動，也隨意予以打擊。在此等地區，可說連最基本的宗教政策也無法落實。兩會領袖丁光訓主教，也多次公開抨擊地方幹部打擊宗教的不法行為。當然，在一些沿海的省分，隨著經濟改革的深化，地方幹部不僅將宗教政策落實，抑且有採取種種難以想像的寬鬆措施呢！總而言之，教會在不同地區究竟遭受幹部的箝制、打擊，還是支持、協助，完全端在當地官員的思想是否開放、或是否認同宗教工作的重要性 (包括與社會主義社會相適應，發揮安定社會局面的作用、及成為引進外資的管道)。筆者就親身經歷過在同一個省分內的幾個縣市 (僅相距數小時車程而已)，卻感受到地方官員對教會採取完全迥異的態度呢。

總的來說，在某些嚴峻的政治形勢下 (如「六四」後)，宗教政策在中央全面收緊的同時 (如六號文件的頒佈)，地方因著需要一致向中央表態的關係，其「對策」與「彈性」會相應地減少。但是，在局勢逐漸平靜後，地方利益的考慮又再會成為主導。「上有政策，下有對策」成為我們了解中國的重要進路。職是之故，宗教政策在地方的落實問題，事實

上讓我們更能正確地掌握各地教會遭遇不同際遇的關鍵，而非單從某些先入為主的假設來審察形勢。

(一九九五年七月)

求真？求存？——三自神學初議

邢福增

神學一般被定義為教會在獨特時空下對上帝啟示的思考。那麼，中國這個社會主義社會的歷史處境如何設定了神學反省、基督教神學家又如何建構適切其處境的神學，確實是個饒有意思的課題。本文旨在通過幾位「三自教會」內重要的神學家在八〇年代以還的反省，嘗試作出初步的討論。

對社會主義社會的接納與肯定

誠如筆者在另文指出，中共對宗教的基調是：要是宗教能主動對社會主義社會作出適應，並將自身的發展，與建設有中國特色的社會主義的目標協調起來，則國家亦將致力執行宗教信仰自由的政策，並對此等「正常的」宗教活動予以保護。這是任何宗教在中國生存與發展的基本要求，也成為當代基督教神學建構的「底線」。職是之故，對中國社會主義社會的接納與擁抱，成為三自神學的重要特色。

在九四年病逝的中國基督教協會副會長兼總幹事沈以藩主教曾指出，中國基督徒必須面對的重要社會事實是，在新中國成立後，中國人民 (特別是底層的人民群眾) 的命運有著根本的改善，社會的罪惡亦隨著舊制度的改變而得到消滅。另方面，社會主義革命者為建設新中國而表現出的高尚

品德及犧牲忘我的精神，也是不能忽視的。無疑文化大革命使中國陷入巨大的災難中，但文革後中國又出現了新的發展局面。這些都是中國教會的神學思想不能不關注的客觀事實。

南京金陵協和神學院神學教授陳澤民牧師也認為，中共現政權無論從歷史上和現實上的意義來說，是「一切可能的世界中最完美的世界」，這是四千多年來中國人民從未有過最公正、最人道的新社會。新中國儘管還存在著缺點與錯誤，但從「重大的社會改革看來，從對人的尊重和關懷、從對人類有史以來最大的罪惡——戰爭和剝削——的憎恨和厭惡看來，我們不得不從信仰中發出『這 (筆者按：指中國的解放) 是出乎上神的公義和善良』的斷定。」

宇宙的基督

對中國社會主義社會的適應與肯定，意味著在神學反省上，基督教必須改革不適應社會主義社會的制度與教條，利用宗教教義、宗教教規和宗教道德中的某些積極因素為社會主義建設事業服務。按全國兩會領袖丁光訓主教的意思，長期以來，基督教以人類的墜落和善的缺乏作為宣講罪和救主基督的依據，顯然與新中國的現實呈現重大差距。因此，他提出「宇宙的基督」(The Cosmic Christ) 的概念，作為建構中國神學的中心思想。

所謂宇宙的基督，是指基督以其愛的本質，將其主宰、關懷和愛護普及整個宇宙。宇宙的基督是上帝愛的表現，因為上帝的本質就是愛。上帝的愛與關懷是對全人類的，不論

他們屬於各種各樣的宗教傳統，或是沒有宗教信仰。基督徒要學習不要咒詛那些教會外的人，反倒是欣賞和尊敬他們所做的美事，並且體認這些美事也是出於上帝，藉著聖靈從上帝那包羅萬象的愛中流露出來的。職是之故，基督不僅僅是救贖各地的基督徒，而且還救贖全人類。祂的救贖計劃也將包括整個宇宙。而聖靈的工作也不僅僅是局限在救贖的工作中，也在一切人類文化、科學、藝術的進步和成就中；在一切正義、和平、解放的事業中。

誠然，沈以藩也強調，人唯有藉著福音與救恩方能得救，仍是基督教的根本信仰。不過，要是在教會外的人行了公義、善良、和平的事，基督徒也應為此而感謝在天上的父；而不是因著他們非基督徒的身分，而全然否定其作為。畢竟，人雖墜落，卻並未完全失去上帝的形象。基督徒應該與非信徒一起合作，努力參與建設社會主義現代化的偉大事業。

求真與求存？

有學者嘗指斥三自神學為教會在中共政權下「委曲求存」的表現，只是為中共統治辯護的「統戰神學」；但也有人強調其「求同存異」的特色，在搭建基督教與共產主義間的實存關係上所發揮的積極作用。要在這篇短文內全面評檢三自神學，顯然是一件不可能的事。不過，無論如何，我們必須將當代中國神學家的思考與反省，置於其身處的獨特政治環境內。在當前的政教關係之下，中共為宗教 (基督教) 的發展空間，事實上已設定了不容逾越的範圍與底線。因

此，三自神學的建構，顯然是偏重於解釋及合理化現實，並將信仰對社會的改變力量，局限在認同黨領導的社會主義現代化建設的範圍之內。至於如何本著信仰的理想與原則、基督徒的良心與社會責任感，進而對社會現實作出批判，則明顯十分貧乏。

另方面，我們也須注意，三自神學的建構，其實只局限在少數的教會領袖及神學家中，對於整體中國教會而言，委實沒有多大的群眾基礎，對具體教會事工也缺乏指導作用。因此，我們也不須以偏概全地將之視為中國教會的全貌。

作為局外人，儘管我們對上述的神學反省並不滿意，也得明白這是在怎樣的政教關係中提出來。廿一世紀的中國教會在社會主義國家裡將何以自處，也許不是簡單的「求真」與「求存」二分思路可以涵括的。

(一九九五年七月)

文化熱、基督教熱與中國知識分子

邢福增

打從中國教會在八〇年代恢復公開活動以來，基督教即有著教人驚訝的發展。在這股備受關注的「基督教熱」中，最為人津津樂道的，就是中國知識分子對基督教的態度，從過去的敵視排拒(視為帝國主義侵華的工具)，轉為仰慕欣賞，甚至皈信。要正確了解上述的情況，我們必須從「文化熱」的角度入手。

中國文化往何處去？

所謂「文化熱」，即泛指八〇年代中期開始，在中國大陸思想領域裡湧現有關文化課題的反省現象。改革開放的推行，在政治上創造了相對地寬鬆的氣氛，解放以來「全能主義」的國家控制社會模式亦呈現根本的變化。作為官方的意識形態的馬克思主義，亦因著人們對文化大革命的否定而動搖及解魅 (disenchantment)。不少知識分子痛定思痛，希望能夠通過文化層面的反省，尋索中國當前現實危機的根源及其出路。

與此同時，對外開放政策亦使中國在瞬時間暴露在西方現代文化的猛烈衝擊之下，中國人發現自己尚是「一個現代化的落伍者」所產生的普遍焦慮，再次帶來了沉重的危機感。於是，知識分子急於反省中國落後的根本原因何在，西方得以成功的關鍵又在那裡？

職是之故，中國知識分子就「中國文化何處去」這課題，展開了全方位的探討。對他們而言，對文化課題的處理絕非純粹與現實抽離的討論，反倒是因應現實危機而激發出來的深刻反思。一方面，他們嘗試解釋為何中國現代化的歷程會如此漫長，以至今日中國仍然處於相對地落後的光境。另方面，他們又將中國文化與西方文化對比，希望能夠找出西方現代文明富強的關鍵，卻又為中國所缺乏的地方，並為中國文化如何「開出」此等因素提供出路。

「基督教熱」的出現

「基督教熱」就是在「文化熱」的脈絡裡逐漸形成的。正如前述，「文化熱」的重要課題是通過比較中西文化，進而評估彼此的得失成敗所在。對部分中國知識分子來說，他們赫然發現：中國文化由於深受儒家傳統的影響，既重視「天人合一」，強調對人性的樂觀(性善論)；抑且缺乏超越的上帝及原罪觀念，因此對人性的陰暗面體察不足。這是中國知識分子相信「道德人格萬能」，並呈現「人格狂妄」的關鍵。不過，在「狂妄」的同時，中國人又有極度「奴化」的人格。總而言之，在傳統文化的深層影響下所模塑出來的國民性，正是中國不僅不能民主化，反倒在過去產生瘋狂大

酷劫的原因。因此，中國現代化的阻力是傳統，唯有「全盤性反傳統」，方是中國文化的出路所在。

部分中國知識分子在反傳統的同時，投向西方文化的懷抱之中。在這個過程中，他們意圖突破對西方文化物質的、表層的認識，從而發掘其核心的精髓所在。最後他們發現，西方文化的根源是基督教文化。打從五四以來，中國知識分子夢寐以求的「民主」、「科學」，其實都是與基督教文化有著緊密關係的。要了解西方的富強，就必須了解基督教。例如劉小楓便相信，正因為基督教的罪感及超越的上帝觀，使人「渴望從自身的非存在狀態中超拔出來，從原生命的無意義性和自然狀態中超拔出來，從人的不可避免的卑鄙渺小中超拔出來。」(《拯救與逍遙》) 中國人要真正探究「人本身的價值及尊嚴、人的存在之可能性和非可能性、人之為人的根基」，就必須向基督教神學的人觀補課。唯有這樣，中國的民族文化方能從「替天行道」、「人人可以成聖」的「人言傳統」中釋放出來。(《走向十字架的真理》)

對不少關心中國民主化的知識分子而言，基督教文化對人性的模塑更是民主制度的基礎及保障。例如，嚴家其在一九八八年訪問美國後，即深深感受到歐美民主社會的基礎，一方面是「上帝」給予人類的良知和理性，另方面則為人認識到自己的種種弱點，人不是「上帝」。與此相反的是，中國的統治者把自己視為全知、全能的上帝，扼殺了中國人的良知與理性，形成專制、極權而非民主的社會。(嚴家其：《政治多麼簡單》)

總的來說，在這些中國識分子眼中，「上帝」乃真理的化身、真理的人格化，甚或可作為中國人重建其「終極關懷」的依據。他們確信，正因為西方現代文明乃根源於基督教，並且在這個基礎上，塑造了理想的人格，保障了民主、自由、法治。因此，在中國尋索現代化的當下，必須要引進基督教的因素，以更新中國文化，回應當前的現實、文化危機。

「文化基督徒」現象的出現

在部分中國知識分子間呈現的「基督教熱」，乃視基督教作為精神文化、思想哲學，以至神學，而非作為宗教信仰的認同。「文化基督徒」一詞，正是對此等現象的抽述與形容。

不過，「文化基督徒」一詞，確又帶有相當的含混性，正如劉小楓指出，設若有人只把基督教認信作為文化思想來採納，便不能具有「基督徒」之名。因為此稱謂之存在必須植根於信仰及其重生的經驗。另方面，即使若干已獲得基督信仰之認信之知識分子，他們卻又與現在中國任何形式的教會，都不發生關係。甚至連最基本的崇拜、團契生活都沒有。(《這一代人的怕和愛》) 毫無疑問，劉氏本人就是「文化基督徒」的代表人物。

劉氏所指的「含混性」，筆者以為，其實正是「文化基督徒」的最佳寫照。一方面，他們確實缺乏對基督教作為宗教信仰的認信及經歷，而僅視之為精神、文化來予以認同。另方面，在這個過程中，雖然其中有若干知識分子逐漸對作

為宗教信仰的基督教產生興趣，但當他們嘗試參與國內的教會聚會後，卻又因教會的模式、教導未能適切其需要（認為教會的講道只適合老人家，十分淺薄），而最終對教會卻步。

事實上，國內一些宗教調查報告指出，基督教信徒群體中，仍以老人佔大比數，農村的情況，又遠比城市為嚴重。城市的青年信徒無疑有所上升，但流失率也相對地為高，遠比不上老年人的穩定。就以上海這個大城市為例，九〇年市區十一所教堂的受洗者中，老人平均佔48%，有個別堂更多至60%以上。至於青年信徒，九〇年市區八所教堂的平均為25.2%。其中具大專以上及高中以上學歷的，分別為10%及14%。有關研究指出：「到教堂去看熱鬧的青年人遠遠多於受洗者，信教青年佔全市青年的比例也是很小的。」筆者也認識若干對基督教文化有興趣的知識分子，他們大多對教會的教導感到不滿，而繼續作一名教會外的「基督徒(?)」。大城市的情況尚且如此，更遑論農村地區？

就筆者所見，對「文化基督徒」現象的評估，大多是積極而肯定的。劉小楓便指出，在當代中國神學在人文學思維方面出現嚴重萎縮的時候，只得期望「文化基督徒」「在人文科學的、反思性神學的定向上推進基本——系統神學以及基督哲學及文化學在漢語域中的建立。」更有學者相信：「『文化基督徒』的影響力會比起牧師、傳道更遠，因為思想的力量是大的。」

對「基督教文化熱」的評議

第一，筆者再三強調，我們對中國知識分子間近年呈現的「基督教熱」，必須從「文化熱」的角度來予以理解。部分知識分子對基督教的認同，與其說是建基於他們與基督教間的「信仰關係」，倒不與說是完全仰賴於他們對中西文化評估後得出的「功能關係」。他們對基督教文化、精神以至神學的接納，乃出於實用主義的「功能」考慮：即對中國現存現實問題的診斷，及基督教文化在當中的貢獻。正由於他們相信西方現代文明與基督教文化間，存在著必然的因果關係，故此，當中國文化正在尋索如何現代化的時候，他們乃將出路押注於基督教文化身上，期望中國文化得到基督教精神價值的灌溉後，可以像西方一樣，結出美好的果子來。但問題是：要是未來知識分子對中國問題的診斷有所改變，那麼基督教能否繼續成為中國文化的出路所在，便頗成疑問。事實上，現在知識分子的對比中西文化，均視兩者作為整體來參照，如此進路，必然將複雜的問題簡單化，並約化成為可以作邏輯推衍的因果關係。然而，在處理文化的問題時，簡單的因果關係具全面的解釋力嗎？這是很值得商榷的。

第二，在「基督教（文化）熱」中逐漸形成的「文化基督徒」，就現今中國教會嚴重缺乏基督徒知識分子的情形來說，可說是個教人興奮的現象。筆者同意劉小楓所言：中國基督教向來「只有教會神學形態，一直缺乏一種人文科學性的、反思性的神學形態」，這對中國教會的發展是極為不利的。而「文化基督徒」群體的出現，在若干程度上，正說明中國教會的模式事實上未能滿足到知識分子的需要。筆者甚

至聽過其中一些所謂「文化基督徒」的怨言，表示教會對他們的不認同，而他們亦十分輕視教會的「反智」表現。

誠然，今日中國教會在神學上的發展，確實以「教會化」為主要關懷，對中國本色神學的思考，顯然仍未提上討論的議程。現階段在教會外對基督教文化的研究及介紹，確實是饒有意義的補足。不過，要是中國教會及神學教育的發展仍然相對地落後，以致基督徒知識分子群體缺乏成長的空間及土壤，而「文化基督徒」的神學思考則繼續抽離於教會群體；並且此等差距在可見的將來不僅不能拉近，反倒形成更嚴重的鴻溝。那麼，基督教在中國，勢將出現兩極化的發展：一方面是「民間宗教」式的個人信仰，另方面則為「文化基督徒」式的神、哲學討論。這絕非健康的現象。

筆者的盼望是：中國知識分子對基督教的理解，能夠突破「救國」的「功能」考慮，而中國教會的環境也可以逐漸改變，以致基督徒知識分子群體能夠凝聚在教會的環境內，慢慢成長。

(一九九五年七月)

民間基督教熱的傾向與隱憂

邢福增

一位國內的朋友曾對我說：「毛澤東辛苦經營了三十多年的新中國，在鄧小平一聲『改革開放』之下，一夜間便回到舊社會的模樣了！」毋庸置疑，在近十多年間，曾經在中國社會主義社會裡消失的不同現象，也隨著社會環境的改變而再次勃現。其中，傳統民間宗教的驚人發展，在在說明其潛存的影響力，並沒有因著中共過去提倡的「破四舊」、「反封建主義遺毒」運動而完全絕跡。

民間宗教的復活

學者向來均同意中國宗教的主流不是具獨立理論與組織的制度性宗教 (institutional religion)，而是依附於世俗制度(如家庭、宗族、社團、行業……) 之中的所謂散佈性宗教(diffused religion)。宗教與世俗社會結構的密切關係，結果是中國社會中彌漫著濃烈的宗教氣味，甚或呈現滿眼盡是鬼神的情況。

隨著近年社會環境的相對寬鬆，種種曾被官方定性為封建迷信的宗教活動與行為，也悄悄地在中國社會的不同角落

裡「復活」了。地方宗族勢力的抬頭，使祖先崇拜、地區性的祭祀活動也頻繁起來。此外，形形式式的命相占卜、風水、燒香拜神活動，也成為不少農民及城市人的習慣。據一項統計顯示，福建省十個縣市卅個行政村中，僅一九九〇年後便耗資卅一萬元，建造了廿七座寺廟。一九九二年，卅個村出現較大規模的宗教活動共七十三次，參加人數計二萬多人。

不惟傳統的神明崇拜活動有著驚人的發展，中國人的造神運動，也將一位新的神明——毛澤東——推上諸神榜之上。近年間，毛澤東熱潮席捲神州大地，顯然不再是以昔日的政治形式出現，反倒成為一位民間熱衷供奉的新保護神，毛澤東竟淪為「招財進寶」、「出入平安」的保證，這相信是毛本人也意想不到的！

民間宗教熱在八〇年代以還的復活，在在反映出潛存在中國民眾心底的宗教觀——功利主義——的根深蒂固。中國人對神祇的選擇，壓根兒是從世俗與現世的角度出發，只問能否滿足一己的功利需要，而不在乎對彼岸世界的追求及其對現世社會的昇華力量。「靈驗」成為唯一審視神明可信與否的標準，不同的神明也被安置在不同的「功能」範圍之內，諸神間和衷共濟，攜手合作，好能使各信眾心滿意足。

「基菩薩」的出現

在這股宗教熱泛起的同時，基督教的發展，不幸地也走上「民間宗教化」的傾向。所謂基督教民間宗教化，或民間基督教的意思，是指信徒純粹從傳統民間宗教的範疇，來接

受與理解基督教信仰。他們對耶穌或上帝的認信，主要是因為其「靈驗」而已。有學者估計，中國大陸農村中有百分之九十的基督徒，及城市裡百分之七十的基督徒是因病信主的；換句話說，是基督的神蹟大能，而非教義道理吸引他們成為基督徒。基督教對他們而言，只是眾多民間宗教之外一種，抑且是最有「能力」的一種；上帝或基督耶穌，正是一位比他們向來信奉的「菩薩」更為「靈驗」的神明；至於牧師或傳道，就不過是某些具有特殊「法力」的靈媒而已！

不少社會調查顯示，「基菩薩」的形象，委實是深入民心的。例如江西武寧縣的一些信徒，便將上帝理解為具有直接因果報應的「能力」，虔誠信仰上帝就得到保佑，反之則受到懲罰。現實生活中遇到不如意的事，只要虔誠地向上帝祈禱，上帝就會顯靈，自己的要求便會得到兌現。上帝還會驅趕妖魔鬼怪，使病人恢復健康。他們也相信傳道人的代禱具有更大的效力，其中威望愈高的，便愈能與上帝溝通，其代禱也更有能力。再者，他們甚至將《聖經》用紅布包好，珍藏在箱底，如有病人，可放在其枕邊，出門時也可攜帶，可收壓邪驅鬼、保人平安之效！

民間基督教熱的傾向，說明在「基督教熱」的背後，不少信徒片面理解基督教的嚴重情況。要改變這種「基菩薩」的形象，一方面，中國教會必須在實際的牧養上，能給予信徒足夠的教導，好讓他們在信仰上的偏差，能逐漸糾正過來。事實上，在為數眾多的農村聚會點中（無論合法與否），的確嚴重缺乏合資格的傳道同工。要防止基督教的民間宗教化，中國教會在培訓傳道同工及義工方面的努力，便

更顯得任重道遠了。神學教育的成敗，即直接影響廣大信徒對基督教信仰的理解，也間接模塑著中國教會的屬靈質素。另方面，中國社會環境的改善因素，也是不可或缺的。面對大量農村基督徒均為文盲的事實，設若「普九」(九年普及義務教育) 不能在農村地區有效實施，以致中國國民的教育水平得以改善，則民間宗教式的信仰肯定仍有其市場需求。

一位在上海從事宗教研究的學者嘗對我說：「要是基督教在中國仍不能就本色化神學的課題多作努力，則其『民間宗教化』的傾向，最終會使之淪為道教的模樣！」毋庸置疑，假使中國教會在未來的發展，仍未能提昇信徒的素質，並讓基督徒知識分子群體在一較理想的土壤中成長，則中國本色化神學不僅仍是不切實際的空談，甚至基督教信仰也將面臨極大的危機。

(一九九五年八月)

基督教能救中國嗎？

邢福增

打從鴉片戰爭以還，中國歷盡內憂外患，面對劇變與動盪的時代，國家的重建與出路問題，不僅成為中國知識分子的終極關懷，同時也是不少基督徒努力反省與實踐的課題。基督教在國家社會的議題上，可以扮演怎樣的角色，從十九世紀至今，一直成為華人教會一個討論熱點。

五四、六四的符號

在中國人追求國家富強的過程中，五四運動及八九民運所帶來的震撼力是毋庸置疑的。至今，每逢五四、六四的週年紀念，必定湧現大量回憶及反思的「論述」，或是高度評價兩代知識分子、學生們對民主、自由等理念的追求，從而激勵今天的我們繼續承擔這個偉大的歷史使命；或是批評他們其實對民主、科學的理念所知有限，通過檢視其不徹底性，以超越的方式去承擔民族的使命。

職是之故，五四與六四已成為民族的集體記憶及精神符號，不能忘懷的夢想。純客觀的歷史解釋已變得次要，重要的是我們如何為這個民族符號賦予意義而已。在記念與反省之中，我們其實是通過對五四、六四兩代知識分子未竟之志——民主、科學、自由、人權——的追念，從而讓我們今日

為中國的將來而努力時，可以找到重要的支撐。正因為今日的中國仍未達致民主、自由等理想，因此，我們只得通過對五四、六四符號的論述，來繼續造我們的中國夢。

五四、六四的符號，反映出中國人近百年來，在追求國家富強的歷程上，肯定了「民主」、「科學」、「自由」……等理念的絕對價值與意義。因此，問題不在於中國需要甚麼，而是要用甚麼方法，好讓「德先生」、「賽先生」能在中國的土地上孕育出國人夢寐以求的理想。不幸的是，對不少知識分子而言，救亡心態促使他們將中國的問題簡單化，並致力於尋索中國問題的「根本解決」；民主、科學等理念因而成為解決中國問題的靈丹妙藥，「德先生」、「賽先生」遂淪為「德菩薩」、「賽菩薩」。

「基先生」與民主

中國基督徒既不能幸免於整體民族的苦難，自然也為中國的前途而費心，不僅如此，他們更致力整合國家與信仰，期望基督教能夠成為中國富強的基礎與保證。「基督教可以救國」遂成為不少信徒深信不疑的結論。

不少信徒確信，基督教信仰的「內聖」正是開出救國「外王」的唯一基礎與必然保證。中國為甚麼不能民主呢？豈不是因為國人只徒追求西方民主制度的表象，而忽略了民主作為一種精神，一種以信仰作基礎的深層文化結構的意義嗎？要是中國人的人格依舊，單憑制度方面的變革，也是無濟於事的，「中國人離上帝多遠離民主就有多遠。」(遠志明語) 也有人謂：「政治、法律和憲法，只是工具。家國·

社會問題都只是病癥而不是病源。病源在人的本身。」因此，唯有耶穌基督的人格 (愛、犧牲、捨己)，方是醫治國人民心與道德淪喪的根本良藥。只要更多人皈信基督，一切國家、社會問題也將迎刃而解。此外，亦有基督徒認定基督教本身可以提供一套獨特的方案，(或所謂基督教的「獨家出賣」)，去解決國家社會複雜的問題，從而將天國實現在地上。歸根究柢，唯有基督教方是救國的根本出路！

揚棄「基菩薩」

中國基督徒在整合國家與信仰的課題時，無可避免地，也陷進了將中國問題簡單化的思路糾結之中。不僅如此，他們在追求終極的、根本的救國方案時，又將此等方案神聖化，並視基督教為救國的不二法門。他們沒有意識到，這些所謂基督教的方案，壓根兒只是被基督化了的世俗方案。信仰於此，完全沒有其自足的價值與位置，不僅不能扮演「全能」的救國角色，反倒只能合理化或神聖化某些世俗理念與方案而已。

筆者深信，惟有我們一方面揚棄追求根本出路的心態，認識清楚國家、社會問題的複雜性，其實並沒有任何「根本」的解決之道；另方面，又接納基督教在處理此等問題時，是有其自身的限制，並非甚麼靈丹妙藥，我們方能持平地反省與整合信仰與國家間的關係。

倡議基督教救國論者，認定信仰與國家富強成敗之間，存有必然的因果關係；前者是後者的充份條件與必須保證。但問題是，基督教信仰其實只是中國在現代化過程中，達致

國家、社會合理化的一個根據，而非必然的、唯一的保證，使一事情合理並不等於使一事情有成效的。當然，信徒仍須努力將信仰落實在生活層面，認識並承擔個人在國家、社會上應完成並可以完成的任務。這相信比誇大基督教的救國作用，或把信仰個人化與內在化，只談拯救靈魂的做法，都來得實際與可行。

華人教會在迎向二十一世紀時，如何回應劇變社會在「現代化」與「後現代」方面的雙重挑戰，委實值得深思。

(一九九五年八月)

貳

中國福音事工

中國福音事工的省察

梁家麟

對中國福音的承擔

一直以來，香港都是中國福音事工最重要的根據地。從十九世紀割讓予英國開始，香港便成了海外差會進入華南地區的跳板，及內陸省分宣教區的後勤基地。及至四九年中共立國，基督教無法自由傳播，香港復又成為福音滲透入中國的主要窗戶；無論是福音廣播、書刊供應，以至對國內信徒各種形式的支援，均倚重香港進行。香港接壤中國特殊的地理位置，是全球任何地區都難望項背的；而香港信徒對中國事工所投入的人力物力，也是用不著在人前感到羞慚的 (在上帝跟前常自覺虧欠，倒不在話下)。

八十年代以後，中共宗教政策轉變，國內教會重開，福音機會隨之大為增加。除了沿用的福音廣播等傳統事工仍繼續發揮作用外，藉著人際接觸的直接傳道方式更受重視。由於香港人到國內旅行、投資設廠、工作、升學，乃至定居的愈來愈多，與內地人民往來接觸的次數頻仍，基督徒在其中便較易扮演福音使者的角色。在中國事工機構大力推動下，不少信徒積極地參與運送聖經書刊、個人談道和跟進栽培等各層面的事

奉；也有商人在大陸所設工廠裡開辦查經班及其他宗教活動，有專業人士專程為福音的緣故而赴華定居與工作。可以發現，與七十年代以前相較，如今帶職事奉的觀念更為普遍，願意藉職業與生活開闢福音戰線的基督徒也明顯增多了。

當然得指出，中國對外寬鬆的政策，是推動基督徒參與福音工作的一個間接但至為重要的因素。儘管某些機構一貫傾向報憂不報喜，把那些在華傳教而遭遇麻煩的個案無限誇大地報導，動輒說如此證明中國的宗教政策又收緊了；但他們當難以否認，若與實際參與中國事工的人次相比，發生「意外」的數字其實是極低的——絕不比在香港碰上交通意外的機會率為高。海外人士「非法」傳教，只要不是過於張揚或出位，一般都不會遭到甚麼麻煩；就算真箇當場被公安逮住，亦鮮會釀成嚴重後果。正因為參與中國福音工作而毋須付上太大的代價，才鼓勵了更多信徒 (尤其是商人！) 投身帶職傳道的行列。

堂會與宗派的參與

除卻個別信徒透過福音機構參與中國事工外，逐漸也有宗派與堂會以組織名義自闢入華管道。自八十年代中葉起，先是一些所謂「大宗派」(其實無論就堂會或會友數目言都已不算「大」) 教會的教牧同工組團訪問內地教會，了解到實際的需要，然後糾集宗派的資源，承辦某個地區的某個事工，諸如重建教堂、資助神學院及其他教會事業、參與社會救濟與福利服務…等。這些事工所需的資源較多，並且要事先徵得地方政府同意才能順利進行，故較宜以組織而非個人承辦。及至九十年代以後，福音派教會亦陸續打破「漢賊不兩立」的心理障礙，

迎向這個時代的需求。

促成香港教會在中國事工上有所突破的原因甚多。八十年代以後中國的巨大轉變，使人逐漸擺脫文革時期的陰影，相信政府不會 (亦無能力) 全面剷除宗教，故對教會未來前景較為樂觀，是其中之一。但更重要的是，香港教會過去十多年來飽受九七問題的震盪，內外交困；痛定思痛下，不少人決定擺脫自保的消極心態，以進取代替防衛。他們不再以教會大限來看待香港的回歸，卻視之為上帝賜與他們恩澤中華的契機，願意藉政治上的回歸而在信仰上回饋中國。這是多數參與者心底裡的祝願。時至今天，就筆者所知，香港規模較大的福音派教會中，已有近半數開展了不同形式的中國事工。

基於種種現實問題的考慮，宗派與堂會一般都不會以組織名義來參與支援家庭教會的「非法」事工；因為這一方面牽涉到參與者的人身安全，及堂會要承擔的責任的問題，另方面也要顧慮參與「非法」(或稱「法外」) 工作可能會構成對教會自身在香港發展的危害。與福音機構不同的是，宗派與堂會乃植根在這塊土地上的，信徒大多自願或被迫的留在此地，教會不能隨意捨他們而去，故她幾乎沒有「遷冊」的可能性，即曰分散投資亦無甚意義 (所謂「分散投資」，不過是海外宣教罷了，對香港教會本身安危，無甚關連)。所以，儘管牧者或信徒甚少在心態上單單支持三自教會，但在組織層次，他們亦傾向僅與政府認可的教會交往合作；他們主張支援家庭教會方面，應由信徒以個人名義進行，並尋求福音機構襄助，宗派與堂會不宜直接涉手。

參與模式多樣化

就過往的經驗而論，宗派與堂會參與中國福音工作，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，策劃聯合性事工 (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」或「法外」的工作，就不在此介紹了。)

對一個宗派而言，開展中國事工最容易及最有效的方法，是重建昔日該宗派在華的歷史關係。要是他們在過去曾於某地區發展堂會事工，至今尚有原屬該宗派而仍然在生的牧者或信徒，則便甚易恢復那中斷近半個世紀的聯繫。就算私人感情已不復存在，歷史的淵源仍是爭取兩地相互信任的一個憑藉。因為不少地區的教會領袖其實都在尋覓海外的資源，以協助發展事工，要是有海外團體投懷送抱，又有歷史淵源作為可資向政府及其他人交代的藉口，那對他們而言乃是求之不得的事。這樣，不少宗派便得以在四九年前的基礎上，重建教會事工；為了加強彼此的認同感，有意或無意地，宗派的教義與禮儀特色便重新在該等地區突顯出來，宗派意識因而復甦了。有個別的宗派 (特別是排他主義較強的) 更刻意要恢復在華的獨立教會系統。

在可見的將來，由於中國的對外政策還要 (也不能不) 進一步開放，全國基督教兩會對地區教會的監控能力愈來愈弱；中港兩地的關係愈趨複雜與多元化，香港人與中國人的身分界線愈難辨認 (如今已有相當多香港人被派往內地長期定居與工

作)；故香港教會在中國福音上的參與，無論從形式或程度說，都只會有增無減；即使中國政府欲立例查禁，亦不見得可以奏效。

中國教會與信徒如何看待香港及海外教會的援助呢？大致上，基於實際的需要，無論是所謂三自教會抑或家庭教會的領袖，都歡迎 (甚至迫切渴望) 海外基督徒多所參與；堅持自力更生、拒絕受助的可說是鳳毛麟角。當然，礙於政策所限，他們不一定接納海外教會過高的叫價，不容許海外信徒為所欲為(包括有要求恢復原來宗派名稱的)，但是大多數援助都是他們所期盼的；今天許多地區的教會甚至主動地投函香港及海外，邀請他們協助國內的教會建設。筆者有時感受到，有些教會領袖甚至覺得海外的援助是理所當然的，而他們享用海外的援助也是天經地義的。(我們為主受這麼多苦，你們怎能不與我們分享資源？)

至於政府方面，不少地方的宗教管理幹部，或是為了憑教會擴展與參與社會事業 (特別是救濟方面) 來自詡業績，或是藉教會的海外關係而從其中獲得若干好處，故不但不禁止海外基督徒的參與，甚至催促與玉成國內教會跟海外團體的合作。也有地方政府從對外開放與引進外資的考慮出發，以開放宗教事工作為吸引同鄉及基督徒商人的手段。事實上，有地方政府向海外團體主動提出建設教會或社會福利事業等計劃，並慨允免費撥出土地以供發展呢。所以，香港與海外教會投身中國事工，基本上鮮有任何政策或制度上的困難。

不過，正因為海外教會參與中國事工不會遭遇外在的障礙，綠燈盡開；教會便得更為小心，自設關卡，步步為營。倘

若我們不反省所做的是否允當，若不自我節制投入的步伐，反而是過分熱心，短視地追求即時的業績，甚或缺乏屬靈及政治智慧，做了一些不當的事的話，便會為中國教會的未來發展種下長遠的負面因素。筆者憂慮的是，在好些地方，我們正在重蹈過去百多年來在華傳教歷史的錯誤，並未真箇從歷史中汲取教訓。

勝利主義的心態

好大喜功、「以我為主」、勝利主義，是十九世紀以來特別是英、美系統的更正教常有的毛病 (香港教會亦不例外)；我們在從事宣教工作時，總是期望樹立自己的勢力，擴張自己的國度，對自我的考慮往往較對受助者的考慮為優先。這是根植在信仰深層的心理結構，極難由局內人自行發現及自我糾正的。

茲舉兩個較為極端的例子，某美國機構才在國內兩所神學院極有限的參與了那麼一兩次，便逕向全國兩會倡議，由他們統籌國內十三所神學院與海外的聯繫，海外神學院若要到中國交流活動，須透過他們這個總代理進行，並接受他們的調配。他們擺出桌面的理由，是不要讓中國這個福音工場，重覆八十年代末年前蘇聯那樣群鶩亂舞的情況。但骨子裡卻反映了他們仍以為美國教會是基督教的中心，任由他們指點江山，擺佈全球資源；並且他們仍視中國教會為 (全球最大的)「宣教工場」，可以由海外差會自行分配事工的勢力範圍。問題尚不在於他們是否有能力在海外一統江湖，而在於他們這個建議會引發許多嚴重的負面後果，包括減損了國內教會與海外聯繫的主

動性，並企圖要求三自中央更嚴密地駕御各地的神學院 (慶幸地，這在事實上是辦不到的)。

又如另一美國機構，曾向三自教會豪氣地承諾出巨資刊印聖經，但指明要發行相當數量給他們認為的家庭教會的系統；結果三自教會的領袖反詰說：「你給我們提供家庭教會的名單，我們將為您們付運聖經。」問題於此也不在於家庭教會是否迫切需要聖經，或海外是否應該影響三自教會增加供應聖經給家庭教會；而在於整個行動背後顯示的無知與狂妄。且不論若他們真的提供家庭教會名單將會造成的害處 (幸而他們並未這樣做)；就是他們自恃財雄勢大，對人頤指氣使，完全不用顧及對方的感受與面子的做法，也是必須反省和檢討的。縱然我們不一定在心底裡尊重與我們洽談業務的對手，但亦不能以財勢屈之，否則只會將對方中間尚有氣節的人排除出會議桌外，剩下那些趨炎附勢之徒來與我們合作；並且這樣子的合作亦難以建立長期的互信關係，反倒增加了對方的反感與猜忌。無論如何，這種「老子有錢，老子話事」的心態與嘴臉，嚴重傷害了中國信徒的自尊。

要是以上的情況純粹發生在西國同工身上，我們還可以用中外國情不同來自解；但教人遺憾與不解的是，至少在上述兩個事件中，均有本地及北美的華人同工參與，甚至出謀畫策，權充翻譯。他們尾隨外籍信徒，與中國教會進行這樣的「不平等條約」的協商，充分印證了華人教會仍是歐美教會的附庸的事實，至少他們在神學思考與福音使命上，並未有獨立的觀點。

說句相關的題外話，某些歐美人士因在華「非法」傳道而

給驅逐出境後，在傳媒面前呼籲美國總統以政治或經濟手段懲罰中國，已是屢見不鮮的事，這常挑起國人對十九世紀在華傳教不名譽的一頁歷史的回憶。在最近一次類似故事見報後，筆者曾給未信主的家父痛斥：「看你們這些 (基督徒) 美帝國主義者！」我敢說這是中國十億以上非基督徒的共同感受。我們不斷強化他們的成見：相信基督教是「洋教」，外國政府千方百計向中國傳教，實懷有不可告人的政治動機。作為基督徒的我們，可以不認同不遵從中共禁止外人在華傳福音的法令，明知違法而故犯，情願為福音付各樣代價 (「順從上帝不順從人是應當的」)；卻絕不該讓以武力捍衛傳教此種帝國主義式的主張在教會裡流播，必要及時加以申斥，以正視聽。中國教會過去的悲劇不可再重現了！

使中國教會全盤西化

因著隱含的勝利主義的心態，香港及海外不少教會和機構，往往做出一些不大智慧 (或不大道德) 的行動。譬如有機構為了虛報業績，乃主動聯絡國內的好些家庭教會，要求他們併入某個系統之內，接受海外的經濟援助與行政指導，也採納該機構倡導的佈道與訓練模式；然後他們便可以堂而皇之地在海外宣稱，曾協助建立了多少個家庭教會。

也有機構為了銳意推銷他們在北美風行一時的佈道或培訓模式，乃以津助為名、金錢為餌，要求國內傳道同工放棄他們沿用經年的土方法，整套挪用西洋的「先進技術」；明顯地對他們而言，證明咱家一套乃放諸四海而皆準(連中國這個全球最大的福音禾場也樂於採用！)，比協助國內教會長期且健康地發

展還要緊。筆者曾聽過一個北美機構的負責人得意洋洋地說，他們已徵得國內教會高層同意，可以在全國開設培訓班，推行他們的訓練模式，並從北美遣調教師來中國教學，這本來是一樁好事；但查究他們的課程設計，發現原來竟然只是提供如「舊約導論」、「新約導論」等基礎科目，這便教筆者大惑不解了：中國再缺乏人才，大抵亦不會欠缺連神學院高年級同學也能勝任教授的科目的師資吧？何必要從北美千里迢迢把這樣的「人才」運送過來？並且與其花大氣力來翻譯這樣的基礎課程，為何不重印如賈玉銘牧師等中國神學家的舊作？難道西洋產品會較中國古老的土產更適切中國的需要？

這種要求中國教會全盤西化，輸入整套西洋技術 (從佈道、栽培、植堂、崇拜、團契、主日學，乃至教堂擺設與詩班編制) 的做法背後，隱藏著一個心態，便是對中國教會 (特別是農村家庭教會) 自文革以來自行摸索建立起來的土模式強烈的不信任，認為其即使未致成為異端，也是頗有偏差的。與此同時，他們也相信惟有歐美那一套才是基督教的「正統」方法、亦是全球通用的。家庭教會過去走不同的道路 (他們對這段歷史還是不敢不肯定的)，有不同的模式，只是礙於政治形勢的權宜之計；在教會所處的政治環境逐漸正常化後，如今便是適當時機，讓她們跟海外教會看齊了。

建立抑或拆毀

筆者承認中國教會停滯封閉了相當年日後，在許多方面均百廢待舉，了無章法；我亦沒有「中國中心論」的觀點，不反對國內教會在神學知識與牧養技巧各方面向西方學習，但我卻

不認為中國教會需要全盤移植西方的模式。特別是那些無關真假對錯的做事方法，譬如傳福音、訓練模式等，它們主要的評審標準是有效性與適切性；要是中國的土方法行之有年而證明仍然有效，那為甚麼還要讓農村信徒學習問以下問題：「你怎麼知道若今晚逝世你能上天堂？」西方教會 (包括香港在內) 既有這麼多不同的佈道模式，她們的佈道效果真的便較中國為佳嗎？

也許有人說，多元化既是全球的大趨勢，那讓中國教會多學習幾套洋技，亦是無傷大雅的吧？筆者在原則上同意這個說法，但在實踐上，我卻更關懷延續能力 (Persistence) 的問題：農村教會若用土方法而可以自給自足，那麼在採用 (也許是更完備的) 洋方法後，會不會反而使他們無法自立：包括在配套的資源上必須仰賴西方的定期供應，及在心態上不敢再發掘創意就地取材？倘若我們說二十世紀中葉以前中國教會有強烈的殖民地教會的傾向的話，那財務與組織上隸屬西方只是外在的表象，心態上的依附才是更根深蒂固、亦是最難糾正的。我在此懇切祈求，那些提倡保羅模式、提摩太模式、彼得模式…的組織或個人，請高抬貴手，別讓中國教會成為西方模式的實驗場。

筆者最憂慮的是，我們在國內教會的參與，會破壞當地同工的自尊自信，使他們更難善用資源，站穩崗位，尋索適合本地需要的事奉模式。事實上，所有土方法都未曾配上嚴密的聖經或神學理據，故除有效性外別無可恃，甚難與洋洋灑灑理論一大堆的西洋模式匹敵；所有土法傳道都不曾受過西方式的專業訓練，在洋牧師面前單是比學位亦會教他們氣短，更遑論要

他們堅持沿用的做法了。舉例說，我們這些在海外擁有高等學位的神學院講師，若在國內神學院教授短期課程，必然遠較那些僅及學士程度的本地講師出色，但是若我們在他們的學生面前證明他們技不如人、力有未逮後，便瀟灑離去，那他們如何收拾餘下的爛攤子，重建自信也重建師道尊嚴呢？當然學術交流是重要的，但保羅立志不在他人的根基之上建造的原則也是應當謹守的；最起碼的禁戒是：倘若對方已有新約講師 (不管是否稱職)，就不要再派新約教師前往，尤其不要主動要求教這科那科，更不要教授基礎課程(他們不缺這方面的教員)。我們是絕對可以證明國內的教牧同工 (特別是年輕一代) 乃訓練不足的，也有財力與能力打擊他們個人的自尊與事奉上的自信的；問題端在於這樣做會帶來怎樣的後果？我們為中國教會的禾場，撒下了麥子抑或稗子？

財政援助問題

除了事工參與外，財政援助的手法也是值得我們檢討的。毫無疑問，無償又不帶條件的財政支援是最受中國教會歡迎的參與形式；但就過去的經驗看，卻又是最易帶來負面影響的方法，包括使牧者與信徒腐化，促使教會或信徒間因利益分配問題而分裂。這些例子太多，毋庸在此舉例說明。

一直以來，都有機構或個人在財政上支持家庭教會的自由傳道；在近數年，開始有一些香港牧者或信徒，在了解國內傳道同工與神學院講師薪酬菲薄以後，主動建議每月給與各人若干數額的補助。這個做法的動機是好的，但造成的後果卻幾乎都是壞的。因為如此一來，中國的教牧同工便由原來自給自

養，一舉變成為海外僱員了；他們不再是靠福音養生、憑信心過活，不用積極向弟兄姊妹灌輸金錢奉獻的意識（毋庸諱言，國內信徒在這方面的意識一向薄弱），不再需要在生活上與弟兄姊妹的平均收入看齊了。與香港人相比，月入二、三百元當然是極其可憐的，但在中國的鄉鎮，這個薪酬真的使人無法活下去嗎？要是信徒們知道牧者因聖職而獲得海外接濟，賺取遠較他們為高的收入（按：請勿誇大那些暴發的個體戶的數字，他們只佔中國人口的極極小數），那他們會作何想？要是傳道同工可以有超出人均收入的待遇，那我們如何防範「吃教者」的重現？

對堂會的財政援助也是得注意的。筆者的感受是，如今不少地區的教牧信徒，視海外教會為金山銀山，可以任意索求；他們提出的建堂計劃，其雄圖大略處，實教人瞠目結舌。譬如說，一間如今才二百餘人聚會的教會，竟然便要求蓋個可容千人的禮拜堂；一間才有百人的神學院，便要求興建一組校舍，其中有座可容二千人的教堂。除聚會地方外，他們期望的配置可驚人哩，包括幾組千呎套間的同工宿舍，以至數間可資出租營業的商舖；有些還要求興建幼兒園或其他社會服務的設施。當然孤立地評估每個要求，我們都可以同意它是合理的；但問題是，倘若過去十年來當地教會都沒有三倍五倍的增長，為甚麼我們要相信在建上一所千人大禮堂後，他們便會有驚人的發展？為甚麼我們要為一間教堂預留十年發展的容量（並且這個發展的估計通常還是樂觀的）？

雖然我曾多次聽過國內同工說兩地國情不同，內地信徒收入低微，故教牧同工薪酬必須靠教會從事商業營運來支持。但

是我也多次在他們面前質疑過這個說法的合理性：生活再窮困，亦不該妨礙十一奉獻的實踐 (聖經的要求不會對某些地區無效吧！)；而只要有十個家庭願意踐行十一奉獻，便可以供養一個傳道同工。故此信徒不肯奉獻，除了是實際難處外，更關鍵的是教導的問題。而根本的原則是：教會的收入來源是信徒的奉獻，而非下海兼營副業；而我也偏見地認為教會根本不應做任何形式的生意。當然海外人士無權干涉國內教會的做法，但要是我們出資協助興建教堂，總可明白告訴他們，香港弟兄姊妹的奉獻，不會用在建造一層地舖兩層商廈之上吧。我的問題是，若我們慷慨地為某地教會興建了一個一切自給自足的「教會企業」，那這個地區的教會將如何發展下去…(抱歉我無法把個人憂慮在此具體說明。)

筆者最不接納的，是我們在迫令中國教會走回頭路。要是某個教會打自開設以來，便一貫受海外接濟與管理，那我們明白這是任何教會初建時所必經的階段，我們要做的是不斷鼓勵信徒盡快學習自養自立；但如今的情況是，不少農村或城市的教會原本是自養自立的，我們卻出於好意的使她們變回受助教會。也許「三自」不是教會唯一要追求的目標，但在宣教的角度看，肯定是必須堅持的原則和價值。

我深信上帝將我們置放在此時此地，必在祂的救贖計劃裡有特別的旨意；我也認定香港教會伴隨著社會整體的回歸，必然地會為中國教會的重建與發展帶來祝福。因此，我衷心期望我們是既良善又忠心的管家，善用資源，亦作有效投放，務求協助中國教會結果百倍千倍。事實上，我們是中國教會 (廣義的，與任何組織無關) 的一部分，彼此血脈相連；故不能單單

視中國為宣教工場，作置身事外式或短期的參與，而必須有中國意識，以中國人的觀點，並為中國教會計較長期的好處，來從事各方面的工作。因為除非耶穌基督即時重回，結束這地上的一切，否則我們的子孫 (要是上帝也揀選他們的話) 將是不折不扣的中國基督徒，他們要在我們如今有份奠造的基礎上，將中國福音化的使命延續下去。我們要為他們留下怎樣的歷史遺產或債務？這是必須嚴肅思考的問題。

(一九九六年五月)

世俗化衝擊下的中國神學教育

——廣東協和神學院黃廣堯牧師專訪

邢福增

一九七九年以來，中國教會在蓬勃發展的同時，也須面對很多急需解決的問題。正如不少國內、外從事基督教研究的學者指出，「世俗化」(secularization) 正困擾著朝向廿一世紀邁進的中國教會。「世俗化」一詞，本指「凡俗化」，即對宗教的「脫魅」，意謂宗教在社會、文化上失去領導優勢的過程。這亦是西方宗教在啟蒙運動後的發展趨勢。現在我們對世俗化的理解，大多指經濟發展對思想及價值觀念衍生的影響。朝向社會主義市場經濟發展的中國社會，在過去十多年來，經歷了翻天覆地的變化，世俗化思想也相應發展起來。中國教會，特別是神學教育，又如何回應這股浪潮呢？

世俗化的危機

一九九四年七月十八日早上，黃廣堯牧師——廣東省基督教協會會長，兼廣東協和神學院院長，及中國神學教育協會副主任——在省基督教兩會的同工靈修會上，以雅各書一章26至27節及羅馬書十二章1至2節為旨，勸勉在世俗化衝擊下的中國教會同工。

「基督教在中國的主要衝擊不是來自共產主義的無神論，乃在世俗化、宗教狂熱與異端邪說。」黃廣堯牧師指出，過去在五十、六十年代的政治運動打擊下，福音的種籽不僅沒有在中國消滅，反倒有更蓬勃的增長。但隨著近十多年的改革開放，世俗化帶來的功利主義思想在中國社會充斥之餘，也開始在教會內萌生。向錢看、急功近利之風引致有教會同工隨波逐流，甚至出現了爭權奪利、勾心鬥角的事情，嚴重影響了教會內部的團結。而信徒在此等歪風之下，也失掉「屬靈的抵抗力」，成為沒有重生經歷的一群。

教會在世俗化的衝擊下，變得暮氣沉沉，沒有一點生氣，因而助長了宗教狂熱派之出現。這些狂熱分子目睹教會的問題，卻「將真理絕對化，矯枉過正」，異端思想因而滋生。最近在湖北宜昌，便出現了所謂「曠野教」，傳播「曠野的窄門」，引起不少問題。職是之故，中國教會當前面對最大的問題，「不是如何在共產政權下生存，倒是怎樣迎接這股世俗化浪潮的挑戰」。

神學教育的「五化」

隨著社會主義市場經濟在廿一世紀的發展，中國社會進一步趨向物質化，顯然是不爭的事實。這股洪流影響所及，近年一些國內神學院在招生時，來自城市的學生人數有明顯下降的趨勢。就以廣東省協和神學院為例，九二級的學生人數共三十七人，其中來自城市的有八位。當然，我們也不能否認世俗化也令人明白到金錢及富裕的物質並非萬能，人們還可以有更終極的追尋，這亦為福音的開展，預備了良好的土壤。因此，教

會處身於如斯處境，最重要的，就是作更多的預備，好能積極底回應時代的挑戰。神學教育在當中，自然佔有極具戰策性的地位。

近十多年來，因應教會的發展，十三間神學院紛紛在全國各地復校、開設 (參附表)。而中國神學教育協會的成立，也標誌著兩會對神學教育的重視。黃廣堯牧師一向關心教會人材的培訓問題，自一九八六協和神學院復校起即擔任院長，他表示：「中國的神學教育，必須抓緊這當前的機遇，並且朝向『五化』來發展。」所謂「五化」，即教會化、專業化、普遍化、社會化及普世化。教會化的意思，就是「神學必須是講壇的載體」，神學不能離開教會。所以，黃牧師反對「將神學院變成宗教研究所」。至於專業化，即「包括多元化的專業，讓神學生除了神學及聖經知識外，也能接受文字、聖樂、牧養等訓練。」此外，由於教會在教牧同工與信徒的懸殊比例下，呈現著嚴重的教導與牧養問題，因此，神學教育的普遍化，特別是在平信徒義工的培訓上，也是刻不容緩的課題。而社會化的意思，即「神學院不能變成修道院，學生必須服務社會」。最後，普世化，即表示神學教育的內容，也必須是普世福音的一部分。

「五化」的開展，特別是教會化、專業化及普遍化的強調，顯示中國神學教育的重點，是在解決當前教會面對的迫切問題上，特別是在世俗化的衝擊下，如何強化牧養與教導的工作，提高中國信徒的質素，從而減少異端的滋生。這顯然與一九九二年召開的中國基督教第五屆全國會議提出「辦好教會」的目標相符。

本色化神學的欠缺

中國神學教育的路線，若只放在解決當前教會的問題，滿足目下的需要時，是否視野過於短淺，定位也流於偏狹？筆者曾接觸過一些國內從事宗教研究的學者，他們指出，基督教若要在中國文化中生根，必須積極從事中國本色化神學的建構，否則面對世俗化的強勢，信徒往往從功利的角度來考慮信仰問題，基督教淪為「民間宗教」式的信仰，只停留在滿足個人欲望的層次。設若這種情況持續下去，基督教勢必步道教的後塵，成為民間宗教的一員，而不能在主流文化中，佔一位置。

對此，黃牧師承認現時有關本色化的神學思考，在神學教育下佔的比重確實不多，相應的計劃「也未放在議事日程上」，這與三十年代本色神學思考與反省的蓬勃情況相比，實見遜色。其中最主要的原因，除了受到過去政治浪潮的沖激外，在文革後教會重新開放，恢復工作的緊迫性，無疑成為中國教會當前壓倒性的關懷。他表示：「現時神學教育的方針，仍將以教會化為主要考慮」。事實上，現時在這方面的工作，正面對重重的困難，燃眉之急尚未解決，更遑論長遠的企劃。

當然，黃牧師亦同意「從長遠的目光來看，中國神學思考必須要多下功夫。」他個人便認為，「救贖論應是中國神學建構的重要基礎。」無疑，在談及基督的救贖時，有關人的罪性問題 (特別是原罪)，確實會引起非信徒的異議，特別是知識分子便很難接受，認為這是理性不能解釋的。所以，他對現時在若干知識分子中出現的「基督教文化熱」，便持頗樂觀的態度。對這群所謂「文化基督徒」，黃牧師個人表示「可以接受」。畢竟，透過有關哲學、文化的探討，知識分子對基督教

(文化) 的同情及接納確是增加了，這樣，「文化課題也扮演了楷梯的角色，將他們引到基督的面前」。當然，問題的關鍵是，教會如何跟進及培養有興趣接觸的知識分子，以致他們不會流失。其中的重要態度，就是教會不應該再恐懼知識，陷入「反智主義」的桎梏；否則只會「出現學術及知識的虛無主義」，這對中國教會來說，肯定是不利的。

神學教育的困難

不容置疑，中國教會在近十多年來，正急於處理重災後的重建工作，也要面對改革開放帶來的世俗化問題。

黃廣堯牧師表示，當前神學教育主要面臨的難題，就是教會以「塊塊」為主的體制衍生的問題。所謂「塊塊」體制，即是全國兩會－省兩會－市兩會－基層教會間的關係，「不是上級領導的關係 (即是「條條」體制)，而是指導的關係」。不少基層教會的問題，省兩會往往無權直接過問。黃牧師指出，這種「塊塊」的體制，事實上與現行的國家政治體制相似，出現地方權力過大的問題。筆者深信，隨著近年的改革開放，這種「上有政策，下有對策」之風，確實成為中國社會的特色。當然，地方擁有較多的彈性，對促進各地的發展，未嘗不是一個助力。但是，中國作為一個整體，如何處理中央與地方之間的協調，確又是急待解決的問題。

黃牧師指出，這種現象其實對中國的神學教育，帶來了負面的影響。首先，在選拔及推薦神學生時，有些地方的宗教部門，可能會有某種的意見。「這不是說要他們批准」，但畢竟學生在畢業後要回去當地工作，也要面對幹部，而他們可能較

少「從純粹信仰的角度去衡量一個神學生」。故神學院、地方教會與幹部之間「也不能不先通通氣」。否則，將來學生畢業後，就會面對一定的困難。

其次，神學院畢業的學生在回到地方的堂會工作時，也面對不少衝擊。一方面，黃牧師慨嘆地指出，「在某些地方，由於剛畢業的神學生與教會的牧者間出現了溝通問題」，因此，不是教會不要這些學生，就是有學生離開工場。「神學院好不容易才將學生培養出來呢！」正由於上述的「塊塊關係」，神學院的老師，雖然也是省兩會層面的同工，但事實上也只能透過個人的關係去溝通調解，而非用領導的關係去解決。另一方面，雖說現在中國教會已進入「宗派後」時期，但宗派傳統在不同程度上，仍然影響著各地的不同教會。剛畢業的神學生在面對不同的傳統時，在「合一」與彼此尊重的功課上，確實面對一定的困難。

最後，「是規範化的問題」。現時不同的神學院各自從本身的需要出發，在課程、學制、師資、資源等方面，並無合適的規範。雖然也切合了不同地方的需要，但從長遠的角度，中國神學教育體制的「規範化」，也是不能掉以輕心的課題。

無所作為？

「現時的情況，是無所作為，還是有所作為呢？」黃廣堯牧師說道：「雖然面對種種的困難，看似無所作為，但是無論如何，能做多少便多少，也可以說是有所作為的」。畢竟，中國神學教育尚在重建的時期，要面對教會急切的需求，如何支援「辦好教會」這目標，不能不說是當前中國神學教育的首要

關懷。縱然重建的歷程並不平坦，但當我們明白到神學教育在中國教會的戰略位置時，也得理解這項工作本身的意義。正當神州大地的教育問題受到普遍人們關注的時候，同樣的「希望工程」也必須在神學教育中開展。

神學教育是中國教會未來的希望，盼望在不久的將來，我們見到他們在致力教會化工作，使普遍信徒的素質得以提昇的同時，也開始在中國本色神學的企劃上，作更多、更全面的反省。

附表：中國十三所神學院簡介

級制	名稱	備註
全國級	金陵協和神學院 (南京)	面向全國，1981年復課，四年制本科、研究科及三年制函授聖經班
地區性	華東神學院 (上海)	面向山東、江西、浙江、福建及上海，開辦於1985年，四年制本科
	東北神學院 (遼寧.沈陽)	面向黑龍江、吉林、遼寧三省，開辦於1982年，四年制本科
	中南神學院 (湖北.武漢)	面向河南、湖北、湖南、廣東、廣西、海南六省，開辦於1985年，四年制本科及兩年制專科
	四川神學院 (成都)	面向雲南、貴州、四川三省，開辦於1984
	燕京神學院 (北京)	面向北京、天津、河北、北西、內蒙古、陝西、甘肅、寧夏、青海、新疆等省市，開辦於1986，四年制本科

省區性	山東神學院 (濟南)	1987年開辦，兩年制專科
	安徽神學院 (合肥)	1986年開辦，兩年制專科
	浙江神學院 (杭州)	1984年開辦，兩年制專科
	福建神學院 (福州)	1983年開辦，兩年制專科
	廣東協和神學院 (廣州)	1986年開辦，原為兩年制專科，94年起改為三年制
	雲南神學院 (昆明)	1989年創辦，三年制專科
	陝西基督教聖經學校 (三原)	1988年開辦

(一九九四年十月)

路漫漫其脩遠兮

邢福增

任重道遠的中國神學教育

打從「改革開放」以來，基督教在中國有著長足的發展，信徒的人數從解放前的七十萬，增至一九九五年的一千萬 (此據國務院統計)。然而，在中國教會穩步發展的同時，卻面對著嚴重的教牧同工老化短缺的問題。以廣東省為例，據廣東省基督教協會會長兼協和神學院院長黃廣堯牧師指出，現時全省信徒人數約十八萬，但教牧同工 (包括牧師、傳道人) 只得 433 人 (其中牧師佔 126 位)。換句話說，教牧同工與信徒的比例為 1:415 (牧師與信徒則為 1:1428)。若我們將城鄉之間的差距因素計算在內，則一些郊縣以至農村聚會點的情況，肯定更為嚴重。事實上，很多農村聚會點的牧養工作，在很大程度上僅仰賴著一群熱心的義工，牧師根本無暇顧及。合資格教牧同工的短缺，不僅為當前的牧養工作帶來極大的困難，也長遠地影響著教會能否減低異端的蔓延，並朝著較健康的方向茁壯成長。在這樣的情況下，神學院校在人才方面的培訓工作 (無論是神學本科、專科學生或是短期的義工領袖)，便更顯得任重道遠了。

另方面，由於「反右」及「文革」的影響，導致神學教育中斷了一段長的時間，待八〇年代初才逐漸恢復過來。因此，

形成了在中國的教牧同工中間，出現了老青交接與中年斷層的情況。隨著老一輩牧者的過去，中國教會在本世紀末至下世紀初，將會完全交由年輕的牧者接棒。神學教育在迎向這個迫切的需要上，也扮演著不可或缺的角色。

自八〇年代起，隨著教會重新公開活動後，全國各地的神學院亦紛紛復校或創辦，迄今已達十三所之「多」。這些神學院校按其資源、開設課程及招生範圍而分成三種級別：全國性、地區性及省區性。其中「面向全國」的南京金陵協和神學院具備最佳的資源，除開設四年制的本科外，亦為全國唯一設有三年制研究科課程的院校。至於其他五所地區性 (如上海華東神學院) 及七所省區性的神學院 (如廣東協和神學院)，無論在「硬件」（校舍、圖書) 或「軟件」(師資與學生素質) 設備上，均面對很多的限制。職是之故，在課程方面，地區性及省區性的神學院只能分別開設四年制的本科及二至三年制的專科而已。不少畢業生往往只經過了二或三年的學習，便要進入工場事奉。筆者更接觸過一些一年制的義工進修班的學生，他們雖然十分渴望能接受更多的裝備，但奈何教會急需人手，在神學院多呆兩年的時間，遂變得十分奢侈。

無論從教會當前的需要或是長遠發展企劃的角度來看，充份提昇現有十三所神學院校的素質及設備，甚或增設更多院校，確實是毋庸置疑的。據九五年四月底在南京召開的中國福音事工諮詢會議的消息，指出中國基督教協會計劃在各省最少設立一所聖經學校，以解決教牧同工短缺的問題 (九六年四月全國兩會的會務會議，便正式要求有條件的省多辦聖經學校)。然而，問題的關鍵仍是，以中國目前的情況而言，教師的隊伍

根本不足以解決當前的急需，更遑論完成較長線的企劃呢？

「中國夢」的圓現

隨著九七的迫近，香港教會近年在中國事工方面，顯然有更多的參與。各宗派紛紛北上，在不同程度上與國內教會進行交流。一般而言，他們所接觸的教會，大多具解放前相同的宗派背景。通過這些交流活動，既可讓香港各宗派領袖及信徒了解國內教會的實際情況，從而獲得第一手的經驗；更促成了香港教會對中國教會的支持 (特別在建堂、復堂及添置設備上)。當然，也有教會開始思索在金錢援助國內教會的同時，也是否可以在教會模式及牧養經驗上，與他們分享香港的情況，從而在訓練僕人的職責上有份。

此外，香港的神學院校亦洞悉國內神學教育的需要，展開了不同程度的交流。抑有進者，中港兩地神學教育的交流，近年更突破純粹院校式訪問的層面，彼此在事工式的交流及合作上，有著深化與廣化的趨勢。特別是隨著國內神學院正積極培訓青年的老師隊伍時，香港可以發揮的作用，亦備受關注。事實上，現時各院校的青年老師，只有少部分在完成金陵協和的研究科課程後能出國深造，他們在回國後亦多留在金陵協和神學院任教。至於其他地區及省區性的神學院的老師，除部分為研究科畢業外，大多僅具備本科程度。如何提昇他們的素質，俾讓其能更有效地教導神學生，便顯得刻不容緩了。

職是之故，香港在參與國內人材培訓的工作上，無疑將能扮演比前更重要的角色。以筆者事奉的建道神學院為例，除了在圖書方面支援國內的神學院外，九四年亦與廣州市基督教兩

會達成協議，於暑假期間安排學生前往國內教會實習，分享兩地的牧養經驗。九五年我們更與北京燕京神學院合作，由該院選派兩位青年老師，來港在院進行為期半年的學習與交流。與此同時，中國基督教協會亦派遣了三位分別來自雲南、山東及陝西的同工來港，在信義宗神學院深造兩年。通過參與對國內神學院的老師的培訓，我們盼望能夠協助他們提昇其聖經及神學知識，俾能在回國後學以致用。

在可見的將來，上述在教會以及神學院層面的交流，勢將愈益頻繁，並且朝著更深度的合作方向發展。這反映出在九七迫近的同時，部分香港教會已經逐漸擺脫驚恐與無奈的心態，積極地尋索自己的身分與使命；並通過交流及合作將服侍的對象伸展至國內，為縈繞在不少香港信徒心底的中國情懷，提供了實踐的基礎。

福兮禍之所伏？

毋庸置疑，香港在過去因著借來的「時間」與「空間」，得以豁免於中國大陸經歷的種種動盪之外，並取得舉世矚目的成就，抑且在中國步向現代化的同時，香港如何憑藉著百年來累積到的經驗與資源成為中國的參照，也成為不少心懷祖國者的信念。然而，在服侍中國的時候，空有一腔熱誠不僅不足以成事，反倒會帶來相反的後果。在神學教育交流方面，我們也不能掉以輕心。

首先，中國目前在神學教育方面的情況其實並不理想。無論在師資、學生素質、圖書及校舍設備上，均遠不及於香港及海外。但是，當我們在參與交流及培訓的同時，卻仍須時刻提

醒自己，不要重蹈一些西方傳教士的覆轍，不自覺地帶著過於強烈的文化優越感來對待中國。毫無疑問，我們在很多方面有著豐富的資源，而這種「豐富」亦愈益顯出我們的「進步」。但是在熱愛中國的心下，我們很容易操之過急，期望以最快的時間將中國的情況改善；並採取簡單的二分法，抹殺了國內弟兄姊妹的優點，甚至視他們為「無知的一群」，正在等待我們的「拯救」！我的禱告是：讓我們揚棄高高在上的「拯救者」心態，學習如何成為「中國」的一部分，不分你我，憂慼與共。

此外，也必須小心在交流的過程中我們所引進的內容，究竟是否適切國內的需要。曾聽過一些神學生意圖通過一次交流活動，將香港教會流行的一些「短宣」或「門訓」模式引進國內；心裡在欣賞他們愛同胞的熱誠的同時，也禁不住問：我們在香港這個城市裡習以為常的技巧，是否同樣是國內 (特別是郊縣及農村教會) 弟兄姊妹的需要？無疑，他們起初或許會感到十分新奇，但在新鮮感過後，又留下甚麼呢？當這群進步的「外來者」離開後，又留下一個怎樣的局面給當地的傳道同工？

我常想：無論我們能在國內呆多少時間 (一星期？一個月？……)，畢竟我們都是旁觀者而已。真正在服侍弟兄姊妹的不是我們，反倒是國內的傳道同工。因此，我提醒自己，我所作的一切，不是為了滿足自己的所謂「犧牲精神」，而是為了眾弟兄姊妹的需要及益處。因為無論如何辛苦，我很快便會回到香港，繼續在自己熟悉的環境裡事奉。如此這般的苦楚，頂多能夠增添多一分的「殉道情懷」而已；在「十字架」上受苦

頃刻，我便會「英雄式」地走下來，接受群眾的鼓掌！但是，我們期望自己是這種只是為了掌聲的英雄嗎？再者，亦因著「旁觀者」的身分，我更要時刻儆醒，自己有否喧賓奪主，作出一些不負責任的批評。接納對方自身的盲點及面對的限制，存謙卑的心，設身處地的默默工作，委實需要不斷的學習。

一位曾在國內工作的姊妹曾對我說：「不要讓我們帶來的短暫歡樂，變成他們長期的痛苦！」這是每一位服侍中國者不能不引以為鑑的，也成為我一生的提醒。

(一九九五年七月)

誰來接棒？

——談中國教會的「斷層」問題

邢福增

若果我們說中國教會在五十年代開始面對的最主要困難，是來自政治運動對宗教的衝擊的話，則打從八十年代開始，隨著「全能政治」的退減，中國社會從「泛政治化」的桎梏中得到釋放後，她首要面對的，便是如何在重災後重建，並發展自身的資源。[1] 正如丁光訓多次強調，「辦好教會」成為當前中國教會的首要任務。

燃眉之急

毋庸置疑，中國教會在八十年代恢復公開活動以來，信徒人數一直有著持續的增長，甚至有冠以「基督教熱」來形容其驚人的發展。就以江蘇省為例，據該省宗教事務局官員稱，一

[1] 當然，這不是說中國教會不再面對來自政治的壓力，而是說黨國對宗教的政策，已不再是從改造及消滅的目的出發，而是在支配及管理的大前題下，引導宗教與社會主義社會的適應。關於中國共產黨在「新時期」的宗教政策，及中國教會的發展空間，可參拙著：〈人民鴉片？——近年國內宗教理論的研究趨向〉、〈另類鴉片？——宗教與中國社會主義的適應問題〉、〈國家控制下的宗教政策〉、〈地方主義與宗教政策的落實問題〉，參本書第一部分：「中國政教關係」。

九八五年時，全省有信徒十二萬五千人，但是到一九九五年，信徒卻增至九十萬人，十年間的增幅達七倍之多！[2] 不過，關於中國基督徒的具體數目，至今仍未有一準確的統計，接近官方及中國基督教協會的數字，大約是八百萬至一千二百多萬(這個數字，當然並沒有把為數眾多的農村聚會點計算在內)，而非官方的數字，更號稱有六千五百萬之多！[3] 無論如何，這與解放初期的七十萬信眾相比，肯定有著長足的發展。

基督徒的增長，無疑是值得我們欣悅的，但是，他們的素質，卻又不能不教人感到擔憂，特別在中國教會當前面臨信徒多而教牧同工少的情況下，問題顯得更形嚴重。誠然，如何提高信徒的靈命，是歷世歷代教會均面對的問題，莊稼多而作工的人少的情況，也是極其普遍的現象。但是，這些問題在中國大陸，卻又有因著其獨特的歷史背景，而顯出獨特的意義。

在一九九一年召開的中國基督教第五屆全國會議上，「人才培養組」的孫錫培牧師 (浙江省基協會長、浙江神學院院長) 的報告，即反映出問題的嚴重性。他說：

> 當前中國教會的實際，是信徒多而教牧人員少。目前教會中負主要責任的教牧同工，很多已是 70 以上高齡，雖然六年來從各級神學院故培養了 1000 餘名年輕教牧人員，後繼乏人問題有所緩解，但畢竟是杯水車薪。面對如此大量而且還在逐日增加的信徒群眾，我們不能不看到形勢的

---

[2] "How Many Christians Are There in China? Questions & Answers," ***Amity News Service*** Vol. 4.4 (Aug. 1995), p.11.

[3] ***Ibid.***, p.10.

> 嚴峻，這是其一。另一方面，我們還看到中國教會當前的一個實際，那就是信徒的素質，特別是新入教者的素質，在大幅度地下降。他們不知道基督教的眞正信仰是甚麼，甚至把一些本來是基督教所反對的封建迷信，僅僅貼上了一個耶穌的標簽，就當爲基督教，這種情況在農村教會中尤爲突出。今天如果我們不在提高信徒信仰素質和教牧工作上，痛下功夫的話，是十分危險的。長此以往，中國基督教不知將變成怎樣一個面貌，這是我們必須正視的現實。[4]

可見，信徒素質的問題，與教牧同工的短缺，成為中國教會面對的極大問題，當中的關鍵，更在於教牧同工的「奇缺」，在九一年十二月的三自四屆及基協二屆常務委員會報告中，便指出「要做好牧養帶領廣大信徒的工作，必須培養和選拔一大批合格的愛國愛教的教牧人員及義工人員，這是中國教會當前十分迫切的任務」。不過，報告同時又用「尖銳的矛盾」來形容教牧人員「奇缺」的問題。[5]

杯水車薪

教牧同工的短缺，與中國神學院校的發展，有著密切的關

---

[4] 孫錫培：〈關於人才培養問題的探討——人才培養組匯報〉，中國基督教三自愛國運動委員會、中國基督教協會編：《中國基督教第五屆全國會議專輯》(上海：該會，1992)，頁 93。

[5] 〈說不盡的恩賜——中國基督教三自愛國運動委員會第四屆、中國基督教協會第二屆常務委員會報告〉，羅冠宗編：《中國基督教三自愛國運動文選》(上海：中國基督教三自愛國運動委員會，1993)，頁 436、433。

係。早在五十年代，各地的神學院校紛紛受到關閉及合併的命運，數目已較解放前減少。[6] 後來，在極「左」路線的衝擊下，餘下的神學院也在文化大革命期間停辦。正如文革對中國正規教育帶來災難性的打擊一樣，神學教育的發展也受到嚴重的波及。由於神學院校的停辦，導致教牧同工的培訓，出現了難以補救的斷層。這個斷層的影響，隨著八十年代教會恢復公開活動後，即呈現了立杆見影的危機。即使在八十年代間，先後有十三所神學院在全國各地陸續成立，也不能把中國教會因著神學教育多年「減產」及停頓，而造成的教牧人員巨大年齡差距現象改變過來。

據統計，從一九八一年至九一年間，各地神學院共培訓了一千一百多名畢業生，絕大多數均在教會工作 (包括教會牧養、神學院教學)，流失率只有 5.1%。[7] 不過，這千多名畢業生的程度，卻顯然存在著極大的差異。因為現時中國的神學院校

---

[6] 例如南京金陵協和神學院便是在一九五二年由十一所神學院聯合組成：上海聖公會中央神學院、上海浸會神學院、杭州中國神學院、南京金陵神學院、無錫華北神學院、濟南齊魯神學院、漳州閩南神學院、福州協和神學院及寧波三一、鎮江浸會及濟南明道三所聖經學院。而北京的燕京神學院便於一九五三年由燕京大學宗教學院、北京女子聯合聖道學院、北京神學院、北京聖潔教會聖經學校、沈陽東北神學院和河南開封華內浸會神學院聯合組成。在以後三年內又加入了漢口信義會神學院、湖南聖經學院、北京神召會真理神學院、華中協和神學院及北京香山靈修院。到一九六一年，燕京神學院又合併到南京金陵協和神學院。參徐如雷：〈金陵神協和學院四十年〉，《金陵神學誌》，第十八期 (1993 年 6 月)，頁 7 至 13 。

[7] 此數字乃據黃廣堯牧師於一九九五年五月四日在建道神學院主講「中國神學教育的現況」中透露。黃廣堯乃廣東省基協會長，及廣東協和神學院院長。

分成三等級：全國級的金陵協和神學院，開設神學本科及研究科；大區級神學院共五所，開設神學本科及專科；省級神學院共七所，設二、三年制神學專科。除金陵協和神學院具較豐富的資源外，其他神學院校均面臨著不同問題的困擾，這包括：圖書、設備、校舍、師資等，大大影響了畢業學生的素質。[8] 上述千多名畢業生中，從金陵畢業的，便佔了五百多人。[9]

這一千多百位畢業生，無疑成為各地教會及神學院的重要支援。就以神學教育為例，八十年代畢業的學生，其中有不少(特別是金陵研究科畢業及神學本科畢業生)，已加入各地神學院的教師隊伍中，至一九九四年，他們已佔全部專業課程教師的 54%，到一九九六年，更增至 61%。[10] 這些新力軍，大大補足了年老教師的不足。事實上，今天國內很多神學院的教師隊伍，有近半是由老一輩的教牧同工肩負，這批青年老師的戰略價值，可謂任重而道遠。但是在面對訓練教會傳道的重大挑戰下，如何提昇他們的素質，也是不容忽視的問題。

除了充實教學隊伍外，神學院校的畢業生大多回到各地教會工作。但是在大量信徒增加的事實下，這批畢業生的加入，

---

[8] 參拙著：〈世俗化衝擊下的中國神學教育——廣東協和神學院黃廣堯牧師專訪〉，本書第二部分：「中國福音事工」。

[9] 劉美純：〈金陵協和神學院畢業生統計〉，《金陵神學誌》，第十九期(1993 年 12 月)，頁 109。

[10] 蘇德慈：〈略談中國基督教的神學教育〉，《華東神苑》，第三期 (1996 年 6 月)，頁 1。有關九六年的數據，乃根據蘇牧師在九六年七月於南京召開的「九六華人事工分享交流會」上的報告。蘇德慈現為中國神學教育委員會主任、華東神學院院長。

畢竟仍是杯水車薪。姑且以一千萬基督徒而言，現時全國只有牧師一千多人，根本無法滿足羊群的需要。[11] 以廣東省為例，現時有信徒約十八萬，但只有教牧同工四百三十三名 (其中牧師一百廿六名)，換言之，教牧同工與信徒的比例是 1:415 (牧師與信徒則為 1:1428)。就全國的情況來說，廣東省已是信徒數量偏低的省份，情況尚且如此嚴重，何況那些信徒過百萬的省份呢？(如浙江省，現有信徒一百廿六萬，也只得一百一十多位牧師，牧師與信徒的比例是 1:11450[12])！還得注意的是，若果我們把城鄉之間的差距因素也計算在內的話，則在郊縣、農村的教會及聚會點的情況，就更嚴重百倍了。

在教牧同工老化及奇缺的情況下，實際肩負基層教會及聚會點牧養工作的，便是為數眾多的義工隊伍了。以浙江省為例，教堂二百多所、聚會點也有二千多個，單靠教牧同工，根本無可能維持正常的教導工作。這些工作，便靠七千多名義工來挑起了。又如筆者曾到過柳州市，有兩所教堂及六十多個聚會點 (連市轄郊縣)，受洗信徒二千多人，但卻只有一位六十多歲的牧師。該牧師笑言：即使他每週往一個聚會點，用一年時間也不能走完一圈！如此，有關的聖工便仰賴數十名義工了。一般而言，義工的牧養及教導知識，主要靠不同層次 (神學

---

[11] 丁光訓便直接說：「但是牧師和信徒人數是一和幾千之比，能說有過得去的牧養工作嗎？這能不影響到信徒的素質嗎？」，〈丁光訓院長談當前教會若干問題〉，《金陵神學誌》，第十一期 (1990 年 2 月)，頁 40。

[12] 有關數字，乃根據鄧福村牧師在九六年七月於南京召開的「九六華人事工分享交流會」上的報告。

院、省、市兩會) 的義工培訓班提供。正如孫錫培所言：「積極培養義工傳道人，不僅可以彌補教牧人員的不足與年齡的斷層，而且還直接關係到信徒素質的提昇，因為『羊』是跟著『牧羊人』走的。」[13]

青老關係

教牧同工的老化與短缺，實仰賴於更多新血的注入。但是，在這個交替過渡的過程中，各地教會普遍又存在著老青之間的難題。隨著更多青年同工投入教會的工作，一些老牧師卻出現了「怕」神學生 (而不是「盼」神學生) 的情況，他們怕神學生奪去他們的「權」。因此，有神學生畢業後分配不下去，有的分配去了也受到排擠、遭冷遇。[14]

在第五屆全國會議上，有關問題同樣引起關注。遼寧省代表呂志彬在發言時，便指出老牧師持有的「四不」態度，成為教會發展與交棒的隱憂。所謂「四不」，就是老牧師對青年同工「不歡迎」、「不信任」、「不重用」、「不關心」。例如，在省內某教會有一位八十高齡的牧師，把自己地區教會培養出來的三名神學院畢業生，無任何理由的拒諸門外，使人才外流。這位老牧師原來企圖把同自己年齡相仿的老伴按立為牧師，結果當他去世後，這個地區的教會長期「群羊無牧」，最

---

[13] 孫錫培：〈關於人才培養問題的探討——人才培養組匯報〉，頁 98。

[14] 田貴海：〈教牧人員的「青黃不接」和青老關係〉，《天風》，一九九〇年第五期，頁 15。

後信徒被異端邪說拉走，造成很大的混亂。又有些地區的老牧師，對自己喜歡的青年同工，則採取拉攏手段，搞個人關係，這不僅造成青年同工團結的困難，也使青老之間產生人為的矛盾。[15] 如何協調青老之間的關係，因而成為中國教會處理接班問題時，同樣不能忽視的課題。[16]

青黃不接

中國教牧同工的既「老化」又「奇缺」問題，委實是十分嚴重的。單從身兼全國三自主席、基協會長的丁光訓主教的接班問題，便已看到問題的一面。一九九五年，丁主教剛渡過八十歲的誕辰，如此高齡尚要勞心勞力來領導中國教會，顯然是一件不容易的事。一般相信，他將在九六年底召開的第六屆全國基督教會議中正式引退，但是誰來接棒的問題，卻成為一件教人煩惱之事。因為公認為丁的接班人的沈以藩主教 (全國基協副會長兼總幹事)，竟在九四年八月因心臟病發猝然病逝，享年六十六歲。沈的逝世大大打亂了原已構想好的接班藍圖，最後在九四年十一月召開的全國三自五屆、基協三屆四次常務委員會中，通過了由全國基協副會長韓文藻兼任基協代理總幹事。六十多歲的沈以藩被視為八十歲的丁光訓的接棒者，本身

---

[15] 呂志彬：〈關於青老同工團結合作之我見〉，《中國基督教第五屆全國會議專輯》，頁 142。

[16] 參同上註，頁 143 至 147；另李保羅：〈神把寶貝放在我這瓦器裡——談談如何處理好與老牧長們的關係〉，《天風》，一九九一年第六期，頁 16 至 18。

即反映出中國教會領導層存在的問題，現在又由一位平信徒領袖兼任全國教務組織的總幹事一職，更顯出問題的嚴峻。

另方面，「老化」的問題，同樣存在於全國各地的教會領袖身上。這可從參加第五屆 (1991) 全國基督教會議的代表可見，二百八十六位來自全國的教會領袖中，五十歲以下有七十三人 (25.5%)、五十一至六十五歲的有七十八人 (27.3%)、六十六歲以上者有一百三十五人 (47.2%)。平均年齡是五十九歲，已比第四屆 (1986) 全國會議下降了七歲 (換言之，這屆的平均年齡是六十六歲)！[17] 近年，在全國代表的形成上，儘管已訂下「六十不進，七十不留」的原則，但是要確實執行，卻又是知易行難。現在，國內外關心中國教會的人士，均悉目以待將召開的第六屆基督教全國會議，丁主教的動向，以及各委員、代表的人事轉換，將反映出中國教會的跨世紀領導部署。

總的來說，經過長期極「左」路線的衝擊，中國教會在八十年代可說處於百廢待舉，從無到有的境況，如何「辦好教會」，成為中國教會能否立足於中國社會，並為主作見證的重要基礎。然而，中國教會既揹負著沉重的歷史包袱，內、外匱乏的條件又無可避免地制約了她的發展。如何通過自身建設來改變自己，成為基督教在中國發展不能忽視的重要課題。可以說，中國教會當前首要且緊迫的任務，是快速培訓教牧人才，並為為數眾多的義工提供更完備的訓練。但是，從長遠的發展著眼，她同樣不能忽略培養神學研究及神學教育的人才。

---

[17] 〈第五屆全國會議代表構成小統計〉，《中國基督教第五屆全國會議專輯》，頁 60。

相對而言，中國教會走出文革斷層的步伐，似乎比中國社會為慢。現時老化及人才奇缺的問題，仍然是實存的困擾。在這樣的情況下，要達致「向高層發展，為基層服務」的目標，肯定仍有一段漫長的道路。

不過，隨著歲月無情的消逝，老化的問題將自動得到解決，屆時帶領中國教會邁進廿一世紀的領袖，將如何處理教會面對的種種問題，在總結經驗、糾正錯誤及發展資源中建立教會，無疑是值得我們關注的。

(一九九六年八月)

叁

香港教會與中國

「實證宗教」與福音使命

梁家麟

還有兩年多的時間，香港便要回歸中國，處身於後過渡期的香港教會，今日該何去何從？她將要如何預備或改變自己，好迎向新的政權與新的社會？我想這是每個忠於此時此地的香港信徒都關心的問題。

化危機為轉機

早自八十年代初期「九七問題」剛被談論的時候，香港的基督徒曾一度積極地迎向時代的挑戰。

無疑在中英談判一波三折、香港前途未卜的情況下，政治的紛擾既搖撼著五百多萬居民人心，使像股市指數般的大起大跌，基督徒便亦不可能免疫，他們同樣活在徬徨與恐懼中。事實上，當時期的中國才邁向改革開放，文化大革命的陰霾仍未盡散，香港基督徒因鑑歷史，便認定中國作為無神論的政權，必然會設法消滅宗教，故估計香港教會未來的命運，大抵亦如中國的文革時期一樣，會遭到壓迫與取締，以致他們的憂慮便較港人增添一重。筆者還記得在許多探討九七後香港宗教的可能情況的聚會裡，不少長者都鼓勵信徒鍛煉受苦心志，預備面對將來必然來臨的苦難；並且建議他們及早開展各樣防禦工事，譬如多背聖經，或將聖經拆散埋在地板下；或將教會組織

化整為零，變作家庭小組；或訓練平信徒領袖，使能在沒有全職傳道的情況下仍能獨當一面……。諸如此類。筆者曾在一篇文章中說笑地提過，以上的言論，幾乎盡是中國教會在四九年變色前為時局轉變而作的佈署計劃的翻版，如此根本用不著再思索及討論，只要商借四十年前的智慧，便已可竣工交貨。但是，即使不少信徒對教會前景的估計悲觀如斯，消極的言論仍未曾成為香港教會的主調。

因為恰巧正是在八十年代初期，香港教會的本土化努力漸趨成熟。年輕的一代的本地領袖冒起，對教會及社會問題有更積極承擔的態度。而洛桑信約對社會及文化關懷的重大突破，也誘導福音派的信徒勇敢地探索教會在公共領域可以扮演的嶄新角色。故此，理想主義是這個時期教會公開言論的特徵。由於這些教會領袖不少脫胎自七十年代的學生運動 (其實八十年代香港的社會運動何嘗不然)，而民族主義又是學生運動的原動力之一，故此，在教會論壇上，並無任何反對香港脫離殖民地身份、回歸祖國的言論；反倒主流的看法是鼓勵信徒努力將九七危機化作轉機，積極參與社會運動，發表對各種時政的看法；而最具歷史意義的，自然是在八四年發表的「信念書」了。

「外王」進路受阻

不過勇敢的言論，並未能全然壓倒個別信徒內心的恐懼，亦無法泯除他們對中共政權不信任的態度，故不少移民計劃在悄悄進行著。此外，也有若干教會領袖過分懷抱理想主義的心態來參加社會運動，不曉得漫天叫價、落地還錢的談判藝術，

多番過高期望而又數度失／絕望 (爭取停建大亞灣核電廠的運動無法遂願是其中典型例子)，結果在心灰意冷下也加入移民的行列。移民人數的增加，使原來同仇敵愾的基督徒群體逐漸搖動。理想主義的信念一再受到挫折。不少基督徒都像其他港人一樣，懷疑他們的吶喊是否會被在上位者聆聽，努力實踐與行動是否有作用。

八九學運曾短暫但亢奮地煽起港人 (包括基督徒在內) 的道德感與理想主義情懷，但六四事件卻又使他們的熱情迅速冷卻。在發洩過澎湃的悲憤與激情後，基督徒感受到強烈的無能感與挫折感，外在世界的發展彷佛不受人主觀的意志所轉移，恁再奮鬥參與，仍然對客觀情勢既無損又無益。要是他們原來參與社會的動機是信仰性的，即藉此來彰顯上帝的國和作為、發掘基督信仰的群體意義，及尋找教會在現代世界的牧職使命；那麼，各種外在的困障，便難免教人懷疑「外王」的使命是否真有可能實現。

「外王」的嘗試彷佛此路不通，自然使許多人折回「內聖」之路。所謂「內聖」，其實也即香港教會乃至華人教會自十九世紀以來一貫的生存方式。就是說，將信仰的有效性與真實性局限在個人的內心世界、或某個與世俗社會無關的屬靈領域之內，上帝的大能亦只在某些特定的屬靈事工上彰顯出來。對不少信徒而言，若我們無法在外在的政治經濟環境中經歷上帝的大能，那便轉而經營人內心的小宇宙，至少要在主觀的感情和經歷上，確認上帝的真實，發現祂的大能與作為，亦是很自然的轉向。

內在經歷上帝的大能

於是乎九十年代伊始，第三波靈恩運動便首先成為沖激香港教會的浪潮。當然第三波是一個由歐美傳入來的潮流，影響也不限於香港，故不能單用本地的原因來解釋它的出現與普及。但是，一個有趣的本地現象是，第三波靈恩運動並不是由傳統靈恩派教會引介進來及大力推動，卻是由一群原非屬靈恩派、且在社會運動中為前列參與者的基督徒所推動的。而他們推動第三波的理由，是完全實用性的：處身紛擾動盪的環境信徒感到疲乏困倦，難以經歷上帝的大能，因此，他們便企圖借用第三波的學說，鼓勵信徒在個人層面經歷聖靈醫病趕鬼的作為，在內心世界體驗聖靈充滿的同在感，藉此重建對上帝的認信。

其後在三、四年間，接續而來的還有內在醫治運動 (這也可以說是第三波的一部分)。崇拜更新運動、屬靈操練運動等(香港教會內的潮流確實是一波未平、一波又起的)。這些運動雖然各有不同的現實因應和學說主張，但主調還是一個：如何幫助信徒在個人的、內在的層面經歷上帝的真實，好使這個信仰能支持他應付外在世界的沖激與煎熬。

就以屬靈操練運動為例吧。它最大的貢獻，也許便是協勵信徒扭轉從前對天主教乃至中世紀偏激的負面看法，及重新肯定「冥想」(contemplation) 作為接觸上帝的合法進路。不過，筆者卻無法認同一些運動的鼓吹者所言的，此運動旨在糾正信徒過往不注重個人屬靈操練的陋弊。真實的情況是，華人教會一直以來均非常注動信徒的靈性培養，亦強調祈禱、讀經、內省、倫理操守在信徒信仰踐行上的關鍵意義，自此至終未嘗衰竭過。環視教會書店架上擺設的書籍，不管歷史、神學等部分

如何貧乏，靈命栽培一欄是從來不用羞慚的。我們可以大膽論斷華人教會昔日的清教徒或敬虔主義的屬靈傳統在今日已屬過時，對信徒的靈命成長再無指導作用 (這是筆者絕不同意的結論)，但一定不能胡說華人教會從前不注重靈性培養，要待九十年代翻譯了盧雲的作品之後，才發現靈命操練的重要性。

筆者的慨歎倒是，香港教會在八十年代的「外王」努力才曇花一現，在九十年代便又折回 (注意：是折回) 到「內聖」的舊路子去，舊調重彈。就像剛拜讀完陳劍光博士在協進會主辦的「九十年代香港教會使命中期咨詢會議」所發表的文章，裡面便為香港信徒作如下建議：在面對未來紛擾的時局，信徒必須有一個沈實穩定的心，而這個心是由每日的操練與靈修工夫而建立來的。「面對懼怕、驚惶，我們要的是心靈的出路，也許更正確的是心靈的進路。」瞧，整個說法便是：恁憑外在世界波濤洶湧，我心自平靜；不管外面的環境如何污穢，總得存留內心一片淨土。這與我們恆常在講壇上聽到的：「不管未來如何，不要懼怕，要對上帝有信心。」並無二致。

宗教的三種形態

保羅．田立克 (P. Tillich) 在研究世界宗教歷史時，曾指出宗教 (他將之定義為人對「神聖者」的經驗) 有三種形態：聖禮式(sacramental)、神祕式(mystic) 及先知式 (prophetic)。所謂聖禮式，不必然是指教會採用禮儀性 (litugical) 的崇拜，更主要是包括有縝密的教會組織和體制，細緻的禮儀與宗教生活的設計，頻繁的活動與節期，及複雜至煩瑣的教義、神學與象徵。這是宗教在正常時期的主要形式，是使信仰定義得最清楚，使

宗教最能為人所掌握與預期的一種形態。它最適合風平浪靜、風調雨順的年代，有效地幫助信徒建立安全穩定的信仰生活，及藉信仰建立安全穩妥的感覺。

但是，聖禮式的宗教卻由於它的穩定性與惰性，無法輕易予以修正，在面對外在環境的急遽變化時，便往往缺乏因應的靈活性，因而在急促轉變的世代中，就難以滿足人心靈的需要，危機也由此而產生了。先知式與神祕式兩種宗教形態，便是為了補聖禮式的不足應運而生的。

所謂先知式的信仰，是指信仰必須勇敢地回應時代的需要，尋求滿足時代、也挑戰時代的宗教信息，並視信仰的時代適切性為其存在的合法性的標準。由於它旨在建立信仰的適切性，故自然不太願意接受聖禮式的宗教建制所拘束，甚至視傳統的教義和禮儀，為妨礙信仰在此時此地顯示其真實性與有效性的元凶之一。先知式的信仰無疑構成對傳統聖禮教會的威脅，甚或可能變成「邪魔外道」，但卻也常是教會突破更新、將危機化作轉機的契機。

至於神祕式的信仰，也不是說必然追求冥想及其他神祕主義的屬靈作業，卻是指將信仰個人化、內在化，也就是非歷史化，擺脫其與外在時空的直接關連。信仰純粹是內在心靈世界的開拓和墾植，與外在的歷史場景沒有必然的關係。外在環境(譬如政治的動盪) 不獨不會成為內心修為 (平安的感覺) 的威脅，反倒可以用來證明外在世界的虛幻，及由內心修為的實在性與永恆性。(看，只要信靠上帝，九七便算不得什麼，中共政權也不值得畏懼，在上帝面前，政治動盪根本是不真實的，我們倒需提防撒但會以此來動搖我們的信心哩！) 神祕式的信仰

慣於將信仰與外在世界的關連性切斷，或進一步用一套屬靈語言來作翻譯外在世界 (例如：政治戰爭不外是屬靈爭戰)，使一切現實問題復歸為屬靈問題，然後便可以用屬靈的答案來予以解決掉。將信仰儘可能超歷史化，從而使之可以因應任何歷史時期的變化，這是「以不變應萬變」的方法。

筆者絕對同意一個健全的信仰系統必須包括個人操練與修為，及開墾心靈與上帝溝通的進路，否則單有外王的努力，便不免使信仰淪為一套革命方略。但是，無論「內聖」在信仰生活中有多重要，將之用為解決政治社會經濟等問題的出路，將原來該以「外王」方法來處理的挑戰，以「內聖」的手段來取締之或轉移之，就難避免會受費爾巴哈及馬克思對基督教的經典譏評：宗教是人民的鴉片，宗教是「異化」的力量。

教會與信徒尋求自保

返回文首提出的問題：香港教會該如何預備自己迎向時代的挑戰？要是我們關懷的純粹是香港教會的生存問題，就是說，教會能否在不友善的政治及社會環境生存下去，那我便要斬釘截鐵地指出，這根本不應成為我們關懷的問題。二千年的教會歷史，以及中國大陸過去四十餘年的經驗，都有無數例證說明這個事實：教會作為基督的身體，是任何地上或陰間的權柄無法勝過的。就算在最困難的環境裡，聖靈仍會保守教會繼續發展，延續她的使命，為福音作見證。甚至弔詭地，許多時在人看來是最困難的時期，卻是福音最興旺的時期。由文化大革命以迄八十年代初期此二十年間，中國教會信徒人數的增長，便已超過過去百多年較自由的環境下的傳教工作成果的總

和。

要是我們關心的不是教會整體能否生存，而是個別信徒能否在面對時代轉變及其意涵的各樣可能的苦難的境況下保住信仰，忠貞不貳、堅毅不屈的話，則我同意將信仰神祕化，就是使之還原為最簡單的原則和要求：讀經、祈禱、敬拜、信徒相交、傳福音，是有效的自保方法。一方面愈單純愈基本的信仰原則與要求，愈容易為信徒持守，另方面如前所提，愈非歷史化的信仰，也愈能使歷史對信仰的沖激減至最低。所以，我不會為香港教會將信仰內在化、以「內聖」作為解決「外王」問題的手段這個趨向感到訝異，畢竟這真的是信徒尋求自保的有效方法。

我唯一關心的是，在尋求教會自保、信徒自保的方法之餘，將信仰神祕化，或強調神祕式的信仰，到底可以為我們正面地釐訂教會在此時此地的使命提供怎樣的啟迪和指引？香港教會在面對九七時，除了生存的關懷外，是否尚可奢談使命，就是信仰對社會及文化的使命？

以「內聖」取代「外王」

當然，「內聖」與「外王」不是互相排斥、抑此或彼的，更理想的是並駕齊進：信徒既有沉穩的屬靈內在修為，又勇敢地參與社會，承擔信仰的持代挑戰。而教會的模式亦毋須要在聖禮式、先知式或神祕式三者任擇其一，最理想的是三者兼容，既有規模又不失靈活性，既有豐富的屬靈經驗，又有美好的社會見證，同時擁有保守與開放的長處。但在肯定以上「既…又…」(both /and) 的中庸之道的立場的同時，筆者卻不

得不指出目前香港教會確有將信仰內向化的趨勢，並認定這是她的社會見證能力倒退的惡兆之一。而更要緊的是，儘管我們可以在理論上高談「內聖」與「外王」彼此息息相關，「正心誠意」如何有助於「修齊治平」，但卻一定不能論斷說只要「正心誠意」做好了，「修齊治平」便隨之而來；又或惟有先做好「正心誠意」，才有「修齊治平」的指望。以「內聖」取代「外王」，或以「內聖」為解決「外王」問題的充分出路，都只會重陷中國傳統儒家的桎梏，就是如林毓生所言的「藉思想、文化解決問題的方法」。

事實上，打自啟蒙運動以後，基督教信仰已愈來愈不易維持其作為實證宗教 (positive religion) 的形態，信仰私人化與內在化已逐漸成為社會發展的趨勢，這是新時代運動之所以在歐美社會廣受歡迎的原因。不過，基督教信仰是否甘願在公共領域全盤退卻，放棄在知識世界與社會文化尋求立足與迴旋之地，不再努力批判及影響人類未來的社會文化的發展方向，卻是個仍有待我們嚴肅思考的問題。

淪為「民間宗教」

無疑啟蒙運動後的宗教發展趨勢要求我們將基督教淪為「民間宗教」，中國政府期望我們安於「民間宗教」的現狀，我們自己也覺著「民間宗教」的形態是最有效信徒在動盪的環境中自保的方法；但我們仍得捫心自問：我們是否願意使信仰內向化與個人化？這樣的個人的、內向性的信仰，如何向未信者證明信仰與現實的相關性與適切性？

且就個人的堂會牧養經驗而言，可以發現，在八十年代以

至今天，在香港傳福音其實並不困難，許多大型的佈道會都有成千上萬的人決志信主，真正的困難倒是在如何在他們決志後，使他們留在教會裡，讓信仰生根建造，故此，栽培工作遠較傳福音為艱巨。一直以來，我們都假設這是由於教會未曾建立一套完備的栽培系統，照顧新信徒，或沒有一套完備的栽培課程，故才有此漏洞。當然，筆者並不否定栽培系統與栽培課程的重要性；但有限的經驗卻告訴我，同樣關鍵的是如何幫助初信者建立信仰與其生活相關性與適切性，使他們在接納福音時所有的期望 (信耶穌可以解決人生的所有問題、不再懼怕、不再徬惶……) 得以兌現。信仰與他們的生活及生活裡的問題有何關係？信仰如何指引他們生活？這都是有待解答的課題。我們能否解答這些問題，亦將成為不少初信者是否願意留在教會的一個重要因素。

筆者感到無奈的是，一方面我們對初信者作出許多來自聖經的應許 (不再憂慮、不再懼怕)，但另方面教會內卻又存在著許多未曾癒合的創傷，而這些信徒的創傷正是來自政治、社會、經濟與文化的危機或困擾 (政治動盪、經濟不景、家庭衝突……)，並且是我們不敢面對或無法回應的；那麼，福音的理想便與教會的現實存在著太大的差距 (差距是總會有的，問題端在大或小而已)，這反過來便削弱了信仰的影響力及傳福音的說服力。

教會在後過渡期的使命

且以一個最近發生的遭遇作結。去年十一月中在北京，與中國社會科學院世界宗教研究所副所長卓新平博士 (他可說是

國內知識界中研究基督教的執牛耳者) 閒聊，他坦率地批評國內教會牧者與信徒的質素太差，只追求醫病趕鬼、內心平安等原始宗教經驗，缺乏對教義的內容、信仰的文化及社會意義的關懷，這使基督教淪為近似傳統民間宗教的地位，最終為作為文化主流的知識分子所輕視 (國人對佛教的看法、特別是禪宗與唯識宗，肯定比對道教要正面得多，而基督教竟朝向民間宗教或道教的路子走去)。當時我心裡非常難受，便回應他說：我同意教會內牧者與信徒的質素不佳，是導致基督教淪為民間宗教的重要因素之一，對此教會必須深切自省；但與此同時，即使中國的牧者與信徒願意，並且也假設他們有能力擴闊信仰的關懷與盛載力，但在目前中國的形勢下，政府又是否容許基督徒有什麼文化批判、社會批判，乃至政治批判的意識呢？他想了一會，坦白說目前仍不大可能。我為他的答案情緒低落了好一陣子，似乎基督教要成為中國文化的其中一個具影響力的支流 (不是主流)，目前仍不大可能。

中國的情況如此，香港的未來發展又是否殊途同歸？是我們被迫壓縮為民間宗教，抑或是在壓力尚未來臨前，便已主動削價，自求多福？

要是香港乃至中國基督徒願意將基督教淪為民間宗教，將一切對世界的關懷收斂為對內心體驗的沉緬，將教會的存在形態定調為神祕式的，則我相信，教會必然能在廿一世紀存活，再專制殘暴的政權，也不致不容許這樣的民間宗教存在。

如今問題只是：教會在後過渡期，乃至九七後，是否只有生存的關懷？我們是否甘於放棄現基督教為「實證宗教」的執著？

(一九九五年二月)

「驚世預言」與末日教會

梁家麟

一九九四年六月一日，加拿大溫哥華徒短期宣教訓練中心出版的《真理報》，刊載了一篇由張景龍對蔡元雲醫生的訪問稿，文中有如下一段記述：

> 今日的香港人未見五星旗飄揚，卻已感到東風赤焚的壓力。香港信徒領袖之一的蔡元雲醫生形容中國大陸對香港的管制將是「激烈」的。他說，香港已收到通知，九七年後不可以在學校、社會服務中心、住宅樓宇內開辦教會。他預期九七年後，將有三分之一至二分之一的教會會遭受中國政府逼遷。

這段說話，經加港兩地信徒輾轉相傳，在香港教會引起了相當的震動。筆者於第 370 期《時代論壇》發表了以下文章，要求澄清。同期亦刊載了蔡醫生的答辯。(見附錄一)

「二樓教會」的末日

最近接二連三在不同場合，均聽到有人詢問香港教會是否在九七年後便會立即面對嚴竣的衝擊，所有現在於住宅樓宇開設、及附設於學校、社區中心的教會，將必須勒令搬遷或結束。這些問題教筆者非常狐疑，怎麼形勢竟已急轉直下至如斯田地，而我竟給蒙在鼓裡。

至數天前從友人手中，收到一份來自溫哥華短宣中心印發的《真理報》，其頭版的頭條新聞竟便是「風雨中的香港——預料近半數香港教會被逼他遷！」。閱讀內文，得知蔡元雲醫生在年中到加拿大溫哥華主持培靈聚會，在會上提到：「香港教會已收到通知、九七年後不可以在學校、社會服務中心、住宅樓宇內開辦教會。他預期九七年後將有三分之一至二分之一的教會遭受中國政府逼遷。」不禁大喫一驚，也恍然大悟。喫驚的是怎麼有這樣的「通知」而我及身邊的人竟都懵然不知，大悟的是前面提到如今廣泛流傳「二樓教會」將被逼遷的消息，也許主要便是出口轉內銷，輾轉由北美傳回香港。

雖然將剪報給我的弟兄也提到蔡醫生在繼後一期《真理報》已作了若干澄清。但基於中國人「好事不出門，壞事傳千里」的傳統，香港的「二樓教會」將在九七後關門的消息，仍不徑而走，遍傳北美及香港，並引起相當的恐慌。

對此，筆者除焦急地立即求證於當事人外，也因著此消息已廣泛流傳於信徒當中，故認為當事人應公開說明箇中原委，以釋眾人疑慮。

筆者並非暗示說儘管這條資料是真確的，也要為了安撫人心、散播平安的消息而將之隱瞞。不！我的意思卻是，若資料是真確的，便應立即通知香港教會諸位領袖，共商對策，及早為計。以筆者所屬的宣道會為例，幾乎所有堂會都沒有獨立建築物，撇除部分設於商業樓宇外，更多是在住宅開辦的，並且也有不少附設有幼兒中心、老人中心、閱覽室等服務。要是大部分堂會在不多時便將關門大吉，則還剩下三年不到的今天，

怎麼可以不緊急部署？先知的責任正是要在一般人尚在未發現其身處危機前，作暮鼓晨鐘，教人知所防備啊！

驚世預言紛呈

說些不是題外話，在這幾年間，筆者也曾聽過各式各樣對九七後的香港教會的預言，譬如說不能作街頭或公開佈道，教會不能續辦教育及社會服務，不能向十八歲以下青少年傳福音，甚至有宣稱中國教會的「三定政策」亦會實施於香港，傳道人再不能到別的堂會講道……諸如此類。至於更早前流傳的所有教會關門、聖經被沒收，信徒必須轉入地下等說法，最近倒較少聽聞了。作預言的人，幾都是因應著他們對中國教會現況的了解，來推斷香港教會將來必然會重蹈覆轍，踏上同一命運。明顯地他們亦對中國的改革開放、與香港之可以在若干程度上保持自主全無信心了。

真的，若果中國真要在香港教會推行「三定政策」，或關閉所有「二樓教會」，那先決條件是在香港的特區政府設立宗教事務局，全面監管控制教會事務。而再先決的條件是特區政府完全變作傀儡政權，惟中央之命是從；而且也得取消立法會的民主選舉，好讓全是欽點的議員可以毫無障礙地通過修改法例，禁止傳道人到別堂講道；並且在整個立法與執法的過程中，鎮壓或至少是不理會民間反對的聲音，如此香港的言論與其他自由便亦堪虞了。又或者再糟糕一點：香港的法治精神蕩然無存，根本用不著立法，任何政府部門都可以用行政命令的方式來推行激烈的政策。所以，預言香港教會將來會推行「三

定政策」的人，不僅是對香港將來的繁榮穩定有若干程度上的不樂觀，更應說是徹底地絕望了。

教會與香港的命運相連

筆者從來沒有斷言這樣的情況 (包括「二樓教會」被逼遷) 不可能發生，我對香港的前途亦並非無知地樂觀，畢竟我是唸歷史的人，對五、六十年代的中國教會歷史知道得不算少，故此，我不會盡信中國政府今天所做「五十年不變」的應許。但是，筆者卻要指出，香港教會的前途是與香港的整體前途血肉相連的；若香港人續享繁榮穩定、自由人權，則教會斷不可能單獨受逼害；要是香港美景不再、民主、自由、人權、法治全軍覆沒，那教會亦無法倖免。如此，我們便不能不從香港整體情況的未來發展出發，來推斷香港教會的前途；單單將教會孤立出來，任意推斷她將來能否向兒童傳福音、能否到別的堂會講道，是完全抽離脈絡的討論。因為要是香港現階段的各樣屏障 (包括基本法、特區政府與立法會、法治傳統、輿論與民間的自由) 未完全崩潰，我們就不能設想國務院任何單一部門可以逕自向特區政府發施號令。抽空地問教會是否可能有這樣的遭遇是沒有意思的，反正任何非邏輯上不可能的事，都在經驗上有可能；我們得一步問可能性有多大，這樣的推測背後的理據何在？

得再強調：筆者並無散播樂觀前景的消息、或批評別人對香港前途作消極的推測的意圖。我所關心的是對於我們這群不想走或不能走的香港信徒，我們還能做甚麼，應該做甚麼？我們可以不樂觀，但卻不能絕望，不能束手無策、認定一切已成

為定局，只好坐以待斃。要是我們一方面到處散佈一些至今為止尚不大可能的「可能的」絕望預言（我再說：若是「事實」，倒必須說出來！），那我們除了預備受苦外，尚可以做甚麼？面對著來自北方強大政治力量所鑄成的定局，若已假設了香港全無抵禦能力，才二十萬的基督徒，又怎能期望他們莊敬自強得來呢？也許唯一可作的，便是如那些末日預言家慣常在預言末段補充的，繞手宣認上帝是歷史的主，並且指望祂施行擊殺法老的神蹟了，這是他們理解上帝在歷史中的作為的唯一方法。（因為對他們言，現實裡根本尋不著任何政治、社會、經濟的正面因素，可以供他們對未來作樂觀推測；故此，未來若有較光明的發展，就必然不是如今景況的自然演變，而是與現實無關憑空插入的神蹟了。上帝並非誘導歷史自然發展，僅是藉破壞歷史的軌跡，來施展祂的作為。）

先知的責任是警告耽於逸樂、對危機不察的人，卻不是以無根據的預測來驚嚇那些本已惶恐渡日的小民。在未來兩年間，筆者可以預見香港教會會有更多人離去，人心也更動盪不穩，作為負責任的教會領袖，我們該向信徒傳遞怎樣的信息？

（一九九四年十月）

附錄 (一)

香港教會的明天——樂觀？悲觀？

蔡元雲

跨越九七，步入廿一世紀之際，香港人集體面對一個從未經歷過的大時代；不少人對明天作出種種揣測——有樂觀，也有悲觀。

英國文學家狄更斯認為大時代是個最好與最壞、智慧與愚蠢、信念與失信、光明與黑暗夾雜並存的代年。歷代的先知、使徒及主耶穌自己亦對大時代下過判語：這是個忿怒與憐憫、審判與拯救、苦難與盼望、羞辱與榮耀、哀哭與歡欣同時顯露的時刻。

對於香港教會的明天，我是樂觀，也是悲觀。

福音廣傳

樂觀：過去幾年，香港的佈道事工發展迅速，個人佈道、小組福音性研經、專業福音事工、分區佈道、大型佈道、文字佈道、影音佈道等都不斷拓展新領域，決志信主的人數是盈千上萬，學生當中信主的百分率達百分之二十，預期這些佈道事工將會持續下去，並且更趨多元化，基本法內並無明文禁止。

悲觀：我最憂慮的倒是跟進及栽培的不足，教會的模式亦未

能叫年青的決志者投入，以致流失率仍高。福音的宣講及領人決志歸主只是使命的一部份，愛心的服事及栽培初信者仍然力量疲乏。至於未來能否如常舉行大型佈道會，沒有人預知；但那也並非最重要，福音無論如何也可以用不同形式或媒介廣傳。

教會增長？

樂觀：過去十年香港教會不斷推動植堂，堂會數目急增 (現在尚未有準確數字，但是相信已超過一千間)，人數增長也相當顯著 (有報導每年超過百分之十)。不同宗派都有十年計劃，有人預期到公元二千，堂會總數達二千間，這並一個誇張的數字。

悲觀：我擔憂的反而是教會質素的成長是否追得上量的增長。近年來教牧同工平均年齡下降，不少堂主任都是三十歲左右，牧會經驗及人生閱歷都相當有限。面對時代的劇變，牧養的模式一般仍然守舊，未能回應時代的課題。要彌補這方面的缺欠，我對神學院的拓展及更新寄予厚望。

海外差傳？

樂觀：香港教會大部分都對差傳事工有觀念上認知，起步推動差傳事工也有二百多間，從香港差到世界各地宣教士有一百多位。廿一世紀是亞太世紀，亞太區成為差傳的重要領域之一，香港位於亞太區的樞紐，對普世差傳事工仍然扮演一定的角色。多間神學院都開設了差傳科目，亦有宣教士訓練中心在醞釀成立當中。

悲觀：叫人擔憂的是宣教士流失率仍高，教會對差傳事工的

管理仍缺經驗，甚少已上軌道的差會，大部份差傳事工的運作仍有漏洞。有人擔心未來出入境的困難，這是未知之數，但願未來政府按本子辦事，希望各國應尊重香港的特殊身份。

政治衝擊？

樂觀：基本法基本上保障香港的宗教自由：佈道、植堂、聚會、辦學、社會服務等事工原則上當維持不變。「三互政策」亦叫香港維持獨立自主的身份，保持一定的空間。香港的教會並無政治意圖或野心，對未來政權並不構成威脅，亦毋須心懷畏懼。

悲觀：然而要接納未來政府在管治的手法上可能不同，要有所適應。**我曾對一小組教牧同工分享；香港的堂會不少是在住宅樓宇、學校或社會服務中心中聚會，他們要小心留意，是否觸犯消防條例、房屋使用條例，同時亦有堂會接到學校通知，表示不歡迎教會在學校建築物內設立教會。**（不幸竟有人錯誤報導：**說香港教會接到通知，九七後部份教會將遭受政府逼遷！**）**我們雖然收到多次保證：五十年不變！卻不能假設一切如常運作。然而，即使外在空間收縮，更重要的是保持內裡的自由空間** (inner space of freedom)。

誰主明天？

樂觀：基督是教會的元首，昨日祂已經為教會捨己，今天祂仍然活著，與我們同在；明天祂仍會對教會保養顧惜，祂會再來，迎接祂的新婦！按著聖經的應許，我對教會的明天充滿信心及盼望。

悲觀：基督是再來的君王，也是審判的主，使徒彼得提醒我們：審判是從神的家起首。我掛心是，今天教會仍有諸般軟弱及過犯，實在尚未準備好迎見審判的主。

小結

面對明天，有人擔憂外來的壓逼，歷史卻告訴我們，百般的試煉只會叫教會更為煉淨和堅強。我掛心的倒是教會內裡的合一，切忌自我分化、互相攻擊，那才是真正的挫敗。讓我們既樂觀又悲觀地迎接明天，最重要的是尊三一真神為首，謹守主耶穌的新命令：我們若有彼此相愛的心，眾人因此就認出我們是祂的門徒了。

艱苦奮進，困乏多情

梁家麟

一九九四年，宣道會香港區聯會邀請了中國宣道神學院副院長余雋瑞牧師主持講座。他提到中共或將在九七年後的香港施行「三定政策」。余牧師的講章錄收錄在第 17 期《宣道文礪》中(見附錄二)，該刊編輯邀請筆者撰文回應他的觀點。

余雋瑞牧師以他對中國教會的專業了解，為九七後的香港教會佈道模式提供了許多寶貴的意見，值得我們參考與深思。事實上，香港尚餘不到三年時間便要回歸中國的懷抱，成為中華人民共和國的特別行政區，故此，一切有關九七後教會的部署，只會嫌來得太遲，而永遠不會是已過時了的。

不過，要為九七後香港教會的情況素描並不容易。這牽涉到最少兩個因素的考慮：

第一，我們對香港前途的看法。要是我們對九七後香港之能維持現狀感到樂觀，繁榮依舊、自由續享，則我們自當對教會的前景持樂觀的看法，甚至進而認定九七是香港教會參與中國教會重建的契機哩。但若我們對香港前途抱悲觀的態度，相信基本法只是一紙空言，所有不變的承諾盡皆落空，則今天若

無法移民的，便只好做最壞的打算；對教會而言，理所當然地便需面對政治的束縛以至被迫害的命運。

第二，我們對中國的現況的分析。這一點話題太大，爭論也太多，無法在這裡詳加討論。筆者只能指出：我們對中國過去的看法，及過去對中國的看法，很容易便決定了我們對今天中國的了解。許多基督徒對中國的認識 (特別是海外華人教會)，永遠停留在五十年代以及文革時期的情況，一切都是固定而僵化的；共產黨畢竟是共產黨，最終要在中國乃至全球推球共產革命。即使八十年代迄今中國事實上已發生了巨大的變化，我們仍認定這些改進是權宜而偶然的，反倒「六四事件」才是中國的常態、共產黨的真面目。這樣子的「歷史命定論」與「陰謀論」，是永遠無法被證為偽的，故亦難以有討論的餘地。

因著對以上兩個因素的不同理解，使得我們對香港教會的前途有極其分歧的預測。要是我們對香港之能維持若干程度現況 (當然甚少人會樂觀至認為一切不變) 表示審慎樂觀，也對中國未來的發展懷有信心，相信不會亦不可能走回頭路，則便可以對香港教會的前途持較樂觀的估計；但要是我們認為「一國兩制」純粹是「統戰手法」，是「過渡性的安排」、只是「權宜之計」，香港只會重覆五十年代上海的命運；又中國過去十多年已累積的經濟發展與社會變化，其存廢仍單繫於一兩個政治領袖之身，完全沒有在中國的土壤裡生根，則我看不到該如何避免對中國及香港教會的前途絕望。

筆者無意就余牧師對香港與中國的預測作太多的評論，只欲指出，這樣的悲觀論調，在一般報刊書籍的政、經分析中亦

甚為罕見。有一個有趣而廣為人知的現象：做政治分析的人通常會較經濟分析的人來得悲觀；如今必須補充的是：做宗教評論的人也許是最悲觀的一群吧。

當然，宣稱「作最壞的打算」永遠是理直氣壯的。但若已認定教會學校要關門，公開佈道不再可能，甚至傳福音也困難重重，則今日我們除了負隅頑抗，打那必敗的仗外，就大概只好挖洞逃生，預備受苦，使香港教會變作地下教會了。筆者並不是說，今天香港教會所享受的權利將來必能原封不動地保存下來；但即使真有來自北方的政治壓力，至少正確的態度應是：寸土必爭、據理力爭，而非一開始便在心態上打定輸數，認定美景不再。並且，就我對中國政治與教會的現況 (特別是「地方主義」嚴重、地域差距懸殊) 的了解，我幾可確定香港仍將保留相當的特權 (相對於內地而言)，問題只是有多少，而非僅得「全有」或「全無」(All or None) 的選擇。

還得指出余牧師文章的一個重要假設：中國的現在，便是香港的未來，中國今天奉行的宗教政策，將會原本地實施於九七後的香港。余牧師甚至認為連「三定」政策也會在特區實施哩。對此筆者不僅不以為然，甚至要毫不客氣地斷言：這是昧於事實的危言聳聽。正如筆者在拙文「九七後中港教會的關係」(收《建道神學院基督教與中國文化研究中心通訊》第四期， 1994 年 6 月) 所指，中國的宗教政策，無疑是由國務院宗教事務局所制定，但卻不是直線地推行至省、市、縣的宗教部門，卻是要經中共中央統戰部傳達至省、市的地方黨國首長，再橫傳至隸屬他們的地區宗教部門。換言之，中國無疑有一套明文的宗教政策的文件，但如何具體實施，卻得由地方政府按

他們一般的政、經政策而調節制定，故寬緊的懸殊至巨，有些地方仍在迫害宗教徒，但亦有些地方幹部為金錢的緣故，而容許海外教會做一些政策原不容許的事。

回到香港的情況，即使不考慮「基本法」已規定中國的法令並不實施於香港這個大前題，也得認識到九七年後，香港教會只會直接受到香港特區政府所管轄（設若香港政府真會設立部門管理教會的話），國務院的所有部門都不可能直接對香港的對口部門發號施令。除非香港的行政、立法、司法機關全面瓦解，如今有限的民主政制崩潰，特區政府與立法會完全淪為傀儡，覆巢之下無完卵，香港既已陷落，那教會自亦無法倖免，也不應奢望倖免。但要是香港並不糟糕至如斯田地，法律制度大體維持，特區政府也能與中央政府有若干程度的抗衡，則我們便毋須用國內的宗教現況來比諸他日香港教會的處境。關鍵是：要是香港他日仍擁有出版自由，言論自由，集會自由，那宗教自由當可維持；要是國務院的工、商、農、林等大部門不致直接干預香港事務（如今他們連對香港事務的發言權也沒有），那政治地位並不高的宗教事務局，如何可以單獨地在香港推行沿用於國內的宗教政策？不談香港的整體情況，而孤立出宗教部分來討論，問將來能否向兒童傳福音、能否從事街頭佈道等，都是抽離現實的胡言亂語。也許我們真的過分自高，既誇大教會在香港的地位，又誇張了中共對控制香港教會的迫切重視程度了。

要強調的是：香港教會的前途直接與香港的政治命運相連繫，間接與中國未來的政治及經濟發展息息相關，但卻與國內教會的現況並無任何直接的關連。中共若對香港開刀，首先不

會是教會；要是真的「馬照跑、舞照跳」，那教會被封，是難以想像的。

最後，筆者亦對余牧師先對香港的未來作黯淡的的描繪，然後卻又補上一筆，說因著上帝仍是歷史的主，故「香港的前景仍存在美好的可能性」，感到非常抗拒。當然我相信上帝掌管一切，但要是我先為香港的前途斷了個「絕症」，然後再說讓我們祈禱，佇候上帝施神蹟吧，在祂凡事都能。這樣的說法，幾便是將信仰完全抽離歷史與現實：上帝只在翻雲覆雨中施行神蹟作為，而不可能藉政治、經濟的自然發展來運籌帷幄了，因為只有前者，才是我們無法從政治、社會、經濟的現實作任何推斷與分析的。並且，真箇如此，人也無力參與，余牧師的忠告：「我們要有決心和委身的精神，履行和支取先知的應許」，也變成唐吉訶德式的愚勇了。

筆者對香港教會前景的看法是：前面存在許多不明朗的因素，但與其花時間為未來可能出現之吉凶作各樣的估計與部署，不若專注於今日的發展，化消極為積極，視「九七危機意識」如同末世觀般，策勵我們珍惜現有的機會，奮勇向前，多作主工。現今擁有的一切，甚至包括福音廣播在內，一律不作撤退考慮，站穩崗位，據理力爭，期望天助自助。當然，既然香港教會的前途已與香港整體相繫，也與中國的前途相繫，那更大的擁抱香港，更積極地支援中國的現代化與民主化，便是我們責無旁貸的事。筆者對政治並無任何天真的樂觀想法，只認定以上所說的是負責任的教會領袖所當為的工作而已。

(一九九四年十月)

附錄 (二)

九七之後，教會可能……

余雋瑞

香港教會現在享有的，是高度的宗教自由。佈道的模式相當多元化，及不斷有所創新。這種情況能否在九七後維持不變？教會存在的形態及佈道方式，會否作出調整？這是本文要探討的主題。

中共一貫的宗教政策

先決的前題是宗教自由狀況會否在九七年後有所改變。比較中港二地的宗教自由，便發現其觀念及表達方式差距甚大，若將國內的宗教自由觀念套在香港，香港教徒將難以接受。國內的宗教自由充滿條條框框，讀者從一九八二年的十九號文件可見，國內基督徒只享有個人內在的信仰自由，及在政府指定的堂會進行宗教活動，其精神是有限度及受管制的自由。在香港情形剛好相反，政府對待宗教與對待經濟的政策一致，就是所謂的「不干預」政策，所以在香港政府不存在甚麼宗教事務局或宗教政策去管理宗教事務。正因如此，教會作為慈善團體，可獲政府優惠，在辦學或提供社會服務的事上，可獲政府撥出地方或津貼，使福音工作更容易展開。這種情況會否逆轉？國內的宗教自由及政策會否施於香港？

中共以「一國兩制」觀念收回香港，是統戰的手法，是一個過渡性的安排，正如台灣軍方領袖郝伯村最近在港所說，是權宜之計。一旦中共在九七收回香港，在港發生的一切將成為中共的內政，即使驚天動地如六四事件，強如美國的國家亦難有所為；英國就更難保證香港之五十年不變了。中共的宗教自由觀及宗教政策，有一天必然施用於香港，若與中國其他地方有分別，只會是程度上的分別而不是本質上分別。

將國內的宗教觀及政策加諸香港，會在什麼時間及到什麼程度實現，有以下變數的限制：

一國兩制的宗教自由

(一) 中英聯合聲明是國際性的協議，中共要保持信譽，在一定時間內將履行承諾，保持香港人現有生活方式不變，包括宗教活動方面；

(二) 香港的政制在九七後會怎樣發展，對香港人現有生活方式有決定性的作用，惟有民主政制、港人自治才能保障香港人的利益；

(三) 鄧小平死後的中國政局，亦會影響香港政制的發展，若改革派上台，國內有更大的宗教自由，香港將會得益；

(四) 香港是中國特區中的特區，若經濟效益高，享有的自由可比其他地區高；但若對中共政權產生威脅，中共可能像六四事件不惜代價加以壓制，包括宗教方面。

在一黨專政的局面，後鄧的中共政權變幻莫測；在中英缺乏政制協議的情況，九七後另起爐灶是怎樣，亦難以預料。最

佳的預備方法莫過於 "pray for the best, prepare for the worst", 為著最好的前景禱告，為著最壞的可能打算。以下先從最壞的可能說起。

中共素來控制最嚴緊的，莫過於政治組織、傳播媒介及教育工作，因為都與意識型態有關。中共看宗教團體為非政治組織，但要發揮政治功能，為政府傳遞和執行政策。若宗教團體有政治言論和行動，在中共看來有越位之嫌，會面對管制。到現在為止，中國教會不能用不同媒體傳福音，中共對海外的福音廣播恨之入骨，宗教場所以外的地方都是傳教的禁區，要在大球場舉行佈道會簡直是天方夜譚。辦學方面，外界在人力財力方面幫助是大受歡迎的，但若以宗教名義進行，現在尚未是時候，中共為防備宗教干預教育而拒絕這種要求。上述情況若加諸香港，香港教會的佈道模式便要改變。

一直以來，香港教會發展的佈道模式，有下列幾種：

（一）藉辦學傳福音；
（二）藉社會服務傳福音；
（三）向不同社會群體宣教 (如基層、病人、吸毒者等)；
（四）藉不同媒介向群眾佈道 (如大型佈道會、電台廣播)；
（五）堂會的佈道聚會或個人佈道訓練。

若中共的宗教政策施於香港，第五種模式仍可繼續，第一至四種模式均會面對壓力及管制，最敏感及力最大的莫過於辦學佈道與媒介佈道。(註：第二、三項觸犯了「三定」政策，「三定」是由指定的教牧人員在指定的區域指定的宗教場所聚會，社工不是認可的神職人員，醫院或工廠更不是宗教活動的

合法場所。) 如果香港教會有先見之明，為免日後與政權衝突，先行削足就履，停止上述一至四項的佈道方式，是否上算？

不要忘記，神是歷史的主宰，君王的心在耶和華的手中，像隴溝的水隨意轉動。現今教會的抉擇，絕不能以不可靠及短見的政治預測為依歸；應以信心堅守聖經的原則，把握現今的時機，為真道打美好的仗。因此我們應為最好的前景禱告。

誰主明天

九七年後香港的前景存在著美好的可能性，鄧小平死後可能改革派上台，經濟多元化局面可能帶來政治體制改革，香港民主派在九五直選後確立民眾基礎，以至九七後可能繼續為香港人爭取利益，香港的宗教自由和活動便能維持不變。這一切有可能嗎？如果最壞的有可能發生，最好的為甚麼沒有可能發生？不要忘記聖經所說，在神萬事都能。當然，不是一廂情願就可夢想成，我們要有決心和委身的精神，履行和支取先知的應許：「行公義，好憐憫，與神同行。」

中共要執行宗教政策，透過運用統戰的理論和手段，就是分化、孤立及打擊異己分子。無論宗教自由的觀念或佈道模式，在中共用統戰手法施壓時，若眾教會、眾信徒能團結一致、上下一心，去維護信仰自由及教會使命，統戰的技倆便難以實現。現有佈道的模式，若果是神興起的又是有效的，我們便無須為遷就政權而自暴自棄。不要為明天憂慮，不要怕九七後會失去傳福音的自由而不知如何傳福音，只怕現在我們未有珍惜所享有的自由及未有好好運用有效的佈道方法。

妥協抑抗爭？還是……

邢福增

香港教會在過去個多月來，接續在若干敏感的政治課題上，引起了內部頗為激烈的爭論，這主要表現在教會應否選派代表參與推選委員會的工作，以及籌備國慶的問題上。事件的發展，更罕有的成為傳媒報導的焦點，指香港教會持守不同立場的陣營，矛盾愈益公開，已呈嚴重分化的地步；抑有進者，更有評論指「無形之手」正在干預香港教會，吳耀宗的「陰魂」再現等等。而教會內的正反意見，也積極通過傳媒來表達己方的立場，蔚然成為後過渡期本港政壇及教會圈子的大事。本文欲就基督教代表加入推委一事上，表達一下筆者個人的意見與感受，至於自籌國慶的問題，則留待另文再談。

兩種態度

反對教會參與推委的教牧、信徒及團體的理由主要是：一、從政教分離的原則出發，反對教會進入任何政府的架構；二、從民主的原則考慮，推委的組成本身有違「港人治港、高度自治」的原則，抑且推委兼有選出極具爭議的臨時立法會成員；三、從基督教信仰的理想出發，指出教會的使命乃維護人權，保障弱勢人士，而推委事件本身，即暴露了中方踐踏人權之舉，故教會必須堅守立場，不宜參與。筆者以為，這三點是

反對者主要的原因，其他諸如推選教會代表的難度及其代表性問題，只不過屬於技術性的問題而已，根本的問題，仍是上述涉及原則的考慮。

至於贊成加入推委的意見，主要從現實的因素出發，認為若不參與，可能引伸出若干的壞處：一、協進會若不參加推委，但籌委仍委任基督圈內人士出任，並聲稱代表基督教會，後果可能更壞；二、儘管推委會有種種的弊病，但教會若不參與，不啻放棄了發揮影響力的機會；三、將影響教會與特區政府的關係。在這樣的情況下，他們乃強調教會應履行公民的責任，參與推選首屆行政長官 (基於臨時立法會沒有法理，屆時可拒絕參與其產生有關的工作)。至於政教分離的問題，教會可以間接方式，組成「提名委員會」，再推選基督教界的候選人，以個人名義參加。推選委員會產生後，提名委員會自動解散，如此即不會違反政教分離的原則。

民主：理想與現實？

如此看來，對於基督教應否選派代表參與推委會所引發的爭論，反對與贊成兩方，可謂各有道理，各有憂慮。然而，筆者以為，雙方的歧見，主要還在於我們應堅持理想，不惜抗爭到底，或是從現實出發，不放過任何的機會。而其中涉及的主要問題，就是在於推委會的本質上。有評論指這是所謂「民主黨路線」與「民協路線」的教會版本，可謂道出問題的核心所在。

根據一九九〇年頒佈的《基本法》規定，第一屆特區行政長官將由推選委員會選出。及九三年中英間就香港政制改革的

問題鬧翻後，中方堅決反對彭督的「三違反」的政改方案，並表示不承認由此產生的三級議會，重申所有立法局議員在九七後必須「下車」。與此同時，中方在猶猝間決定「另起爐灶」，籌組預委會，並提出成立臨時立法會，取代現屆立法局。九六年三月，籌委會通過成立臨時立法會，並擴大推委會的功能，除選出行政長官外，加上組成臨時立法會。特區籌委會第三次全體大會的議決，推選委員會的產生原則是先由團體提名，經過篩選定出差額候選名單，再由籌委會全體大會選舉產生四百名推選委員會委員。

筆者所以不嫌其煩交代了上述的的背景，主要希望指出下列吊詭的現實：一方面，從民主的理念出發，推委的產生顯然不符合民主選舉的原則，抑且臨立會又缺乏充足的法理基礎，故此參與推委的工作，表示認同了中方為香港民主制度開倒車之舉。另方面，臨立會的出現，故然缺乏合法性，但是，我們也得揚棄「陰謀論」的前設，而須將之放在中英政制爭拗的結果來理解，事實上，中英兩國在彭督政改方案上的爭論，根本不是一件可以清楚黑白分明的事件；如此，中方強勢成立臨立會，固然在政策上反應失當，大失港人民心，但這又不是純粹民主與否即可輕易疏理清楚的問題。

筆者同意《九十年代》編輯李怡所言：我們正處於兩難的掙扎之間，民主無疑是不容置疑的原則，也是應該爭取的理想；但現實的情況是，九七後香港將接受「以我為主」的專制政權的統治，期望首屆行政長官按民主直選的方法產生，顯然是不切實際的要求。再者，不合理不合法的臨立會又成為勢在必行之舉，那麼，我們現在應否與這個政權交往？我們是接受

進入建制內去發揮作用，還是認同選擇在建制外作街頭抗爭？我們期望有更多的民主派議員爭取進入臨立會及不理想的建制內，以抗衡那些只顧自己利益而討好中方的議員，並阻止種種「惡法」的通過，還是要求他們選擇「寧為玉碎，不作瓦存」的街頭抗爭呢？

從現實的考慮出發，我不會選擇抗爭與對立的路線，因為我相信，大多數的香港市民 (包括我在內)，縱然不同意臨立會的成立，認為它並不是「非如此不可」的唯一選擇，抑且在法理基礎上備受爭議，也引起港人的不安；但在事在必行的現實政治之下，在民選立法局不能直通過渡的現實之下，還是會認同那些由他們選出的議員參加這個沒有法理，卻是唯一的臨立會。這也許是大多數選民的期待。

民主政治無疑是一個理想，但也是一門講求妥協的遊戲，這是筆者早在大學一年級修讀政治學導論時已懂的道理。當然，妥協不是沒有原則的退讓，但也不應該是「你死我活」式的鬥爭吧。如何在妥協中達致「雙贏」的局面，正是當今政治學者的共識。國家與社會的和解與協調，只能通過競爭、對話、談判的漫長過程來達致，而非一定通過「全贏全輸」的鬥爭不可。不幸的是，打從「五四」以來，中國知識分子都有一種政治上的「完全主義」心態，視民主為終極的目的，把民主理想化與神話化，甚至以「不民主」的方式來爭取民主。我們必須避免這種偏差。

造成抗爭比妥協受歡迎的原因，筆者以為，主要是出於「六四」的情意結及中共「以我為主」的威權心態。因為擺在我們眼前的中共政權，是個下令開槍，屠殺自己人民的專制政

權。事實上，今天不少民主黨的核心人物，在六四前也願意參與基本法的起草工作，顯示他們亦有在建制內發揮力量的意圖。六四增加了中、港雙方的不信任，這是不容置疑的事實。其後中方多次漠視香港民意，更成為民主黨的最大助選團。

無疑，熟悉中共歷史的人，都知道中共「統戰」手段的技倆，因此，中共對民主派人士的「吸納」，視之為「統戰」手段的表現，也是挺合理的事。但是，我們仍得面對一個現實，即是進入中共認可的建構之內，是否完全沒有可為，還是只會淪為中共的「花瓶」，甚至是一只玩弄在她股掌之上的「棋子」？事實上，「民協路線」之所以引起港人那麼大的爭議，甚至被斥為出賣原則，不完全在於馮檢基等人願意接受中方的職銜，反倒在於發生了羅祥國的「舉手」事件，為反對妥協者提供了鮮明的口實，說明所謂進入「建制」，不僅不能達到預期的果效，發揮作用，反倒在某些情況下失去了自己的立場！

對，筆者絕對承認在現實形勢之下，不少願意與中方接觸者都是有抱著增添自己的政治本錢的意圖，但是我們這仍不能因此而「一刀切」，因而認定一切走所謂「民協路線」者都是貪圖權利之輩吧！羅祥國事件正好說明，我們 (包括基督徒) 更需要不亢不卑的人，一方面沒有完全因著一己之得失而埋沒良知，捨棄原則，但另方面也不處處擺出盲目「反共」的姿態，為抗爭而抗爭，放棄了對話與溝通的機會。

再者，我們也得清楚，統戰的目的，是爭取可以團結的「次要矛盾」，以孤立及打擊「主要矛盾」。成功的統戰策略，不僅可以擴大團結面，更須把對立面予以分化，如此更能收效。換言之，統戰的目的，在於製造分化「敵人」的機會，

讓己方獲得更有利的形勢。這樣看來，從輿論界對民協路線與民主黨路線之爭 (還記得「龍門陣」的情況及港同盟與匯點籌組民主黨時對待民協的態度嗎？)，正好說明中共在分化民主派上，已取得一定的果效。因此，我們要學習的，倒是容讓教會內存在著不同的意見，不同的路線，如何避免進一步分化，製造教會的分裂，如此方是上上之策。

基督教的答案？

也許，反對者立即會說，我們當然同意不可分裂教會，但是，當我們看見那些在建制內的人，只顧維護自己的利益，無視甚至踐踏基督教信仰的終極價值時，我們又怎能沉默不言、甚至助紂為虐呢？

筆者的回應是：在教會加入推委的事情上，果真有一個基督教的真理與答案嗎？在五月十七日刊登在本港報章上的〈基督徒反對教會加入推選委員會聯合聲明〉中，強調「教會的使命應是保障每個人的基本權利，促進人權的發展，保護在制度下受侵害的弱勢人士。在推委事件中，明顯地港人的意願無法表達。教會若參與推委會，即表示認同及參與侵害港人權利的事情。」問題真的如此簡單嗎？這段說話的基本理念是：基督教在政制問題上有一個明確的立場，這就是促進人權，捍衛民主，這也是教會的使命所在。現在推委事件已公然違反民主與人權的理想，故此，教會在這問題上，採取反對及抗爭的立場，才符合基督教信仰的理想。

筆者在此得聲明，我並不反對民主與人權，這仍是我心儀的政治制度。但是，我並沒有將民主過分完美化，以為民主就

是解決中國或香港問題的「靈丹妙藥」；我清楚知道，民主制度不是最理想的制度 (根本沒有這樣的制度！)，但卻是最能避免腐敗，犯錯較少的制度。我更知道，支持民主是一件事，但這卻不能從基督教信仰中找出任何的絕對的神學或聖經基礎。當然，我們可以從信仰的價值裡推衍出一些原則性的綱目，但這些原則如何在現實的處境中落實，卻不是簡單地可以從聖經及信仰中找到唯一的基督教答案或模式出來的。因為，現實的政治問題不是可以純粹的約化成「黑」與「白」、「對」與「錯」來予以選擇。在許多的社會衝突及政治課題上，根本不存在著一個百分百合符基督真理、聖經教導的「基督教 (徒)答案」。我們果真可以從聖經中找到立法局 (會)直選議席的多少才是合符信仰的根據嗎？我的關懷是：我們是否先有了政治立場及意識形態，然後再在聖經中找出支持的理據或基礎呢？

退一步言，即使我們說民主、人權是較合符基督教信仰的理想，但是，如何將這個理想落實，卻不是一蹴即就的事，反倒涉及許多複雜的現實議題在其中。因此，我們可以在某些問題上 (如六四)，認定執政者犯錯，或提出所謂的先知聲音，指出既有制度的不合理之處。但是，我們卻不一定可以建構一套真箇合符基督信仰的制度，或認定那個具體的政策或制度就是基督真理的表現！

同樣，要是我們在推委的事件上，根本找不著所謂的基督教答案，那麼，我們更應學習如何在複雜的政治、社會立場上彼此寬容與尊重，而不是動輒把「帽子」扣在對方的頭上。將問題定性為「兩條腿走路」，總比視之為「兩條路線鬥爭」為佳。

筆者的強烈感受是：在如今這個兩極分化的政治形勢中，任何主張與中共 (或未來的特區政府) 接觸，意圖在建制內發揮一定作用者，都會被斥為「投共」、「妥協」、「轉態」，而這種情況在教會內也不是罕見的事。可以說，作街頭抗爭的「民主烈士」容易，但是試圖在建制內不亢不卑、據理力爭的努力，反倒是一件極其艱難之事！因為妥協只會換來責罵與指控，成為淪喪道德勇氣、信仰良知的歷史罪人！

一位在國內的朋友曾跟我說：中共最大的錯誤，就是在他們眼中，永遠只有兩類人：「同志」與「敵人」，非此即彼；他們卻不知道，除了這兩種角色外，尚有「朋友」，朋友是可以誠實地指出您的過錯的人，朋友的批評，並不代表他們就是要打倒你的敵人！孔子不是說：「益者三友，損者三友。友直，友諒，友多聞，益矣。友便辟，友善柔，友便佞，損矣。」今天，讓我們捫心自問：基督徒是否也犯了同樣的毛病，以為自己 (或別人) 要嘛就是作個怕死、沒有原則、出賣理想的「同志」，要嘛就是選擇殉道，作個抗爭到底的「敵人」，而沒有想到尚可作個現實政權的「益友」？(當然也要避免自己墜落權、利的陷阱之中，成為「損友」！)

(一九九六年六月)

「國慶」給我的挑戰

邢福增

打從四十七位基督教界人在四月底發起討論以基督徒身分籌備國慶聚會伊始，教會內即引發了不同意見的爭論，不過，積極表示贊成及反對者畢竟只佔少數，對大多數教牧及信徒而言，在芸芸不同的意見下，實在有無所適從，不知如何抉擇之慮。事件引發的問題，似乎比應否加入推委，更形複雜。為了幫助我們進一步思想這個課題，筆者先將正、反兩方面的論點歸納，然後再作討論。

自籌國慶：正與反

贊成自籌國慶者，主要的論據包括四方面：一、轉化論。此論主張慶祝「十．一國慶」是認同中華人民共和國這國家的表現，因為香港在一九九七年七月一日起，將成為中華人民共和國的特別行政區，這是不容否認的客觀事實。他們又強調，認同這個國家，跟認同中國共產黨政權並不扯上任何的聯繫。「十．一」是國慶，不是黨慶。這日子是紀念一個讓中國人民站起來的新中國的成立的日子。由於主張者意圖將新中國的意思轉化，故筆者稱之為「轉化論」。

二、空間論。面對國慶的問題，教會早在九五年已受到來自新華社方面的「壓力」，希望本港各大宗教合辦首次的國慶

聚會。基督教在這次事件中的參與，與天主教及佛教相比，無疑是大為遜色的。據悉，當時若干教會領袖以與其他宗教人士一起辦活動感到「不自在」的信仰理由予以婉拒。但是，同樣的理由，顯然不能再次應用在九六年 (或以後)，基督教因而不得不面對自籌國慶的壓力。另方面，他們亦有感於即使要慶祝，也不欲按照中方的模式辦事，被牽著鼻子愛國，因而希望維持拓展自主空間，不以中方的立場來慶祝國慶，發展自身的解釋及慶祝方式，以堅持基督教信仰的主體性。

三、承擔論。九七回歸代表香港人在身分上的轉變，從大英帝國殖民地子民，變成中國特區的公民。這無疑是一次很好的機會，讓我們確立香港的中國基督徒的身分，並思考這個身分的意義。面對回歸的事實，香港人不能一如既往般只客觀地和距離地做一個無承擔的中國人。對民族的認同，是合情合理之事。

四、祭師論。此說首先建基於「轉化論」的前提，也是「空間論」及「承擔論」的具體發展。他們認定共產政權並不等於中國，中國基督徒作為祭司，在神面前即代表中國，在神眼中，我們就是中國；我們代表著中國，向神祈禱，也即是中國向神祈禱。如此，教會的祭司身分，即否定了任何政權以國家民族為它的禁臠的聲稱。

至於反對自籌國慶的理由，則不外有三：一、國殤論。持此論者認為中共政權若不肯面對歷史的過失，包括文革及六四，教會根本不可以真心誠意地慶祝國家的誕生。特別是六四未平反，國人傷痕未癒，只有國殤，談何國慶！再者，又有人指出，當今中國的政治、經濟及宗教自由的情況，果真是這樣

光明嗎？值得慶祝嗎？在對港的政策上，中國政府也多番漠視港人意願，扼殺民主，如此又值得慶祝國慶嗎？

二、陰謀論。教會主動慶祝國慶，不容忽視新華社在幕後的策劃及教唆，不排除有教牧為了利益的緣故，而靠攏政權，所謂「權力使人腐化，絕對權力使人絕對腐化」，確是不變的真理。今天，籌備國慶只不過是某些政客和商人向中共獻媚的辛勤，跟愛國與否並無關係，慶祝國慶只不過是為中共塗脂抹粉，使教會淪為統治者的宣傳工具而已！抑有進者，更有評論指香港教會有人欲借此機會，走「吳耀宗路線」，認同黨的意味較認同民族為濃；他們憂慮吳耀宗陰魂不散，「香港吳耀宗」好像呼之欲出！

三、使命論。基督教會最重要的社會使命是學效耶穌基督抵抗強權、主持公義、扶助弱小及增進人民的幸福。面對與人民背道而馳的中共政權，教會若參與慶祝國慶，便有損其獨立的形象，盡失民心。教會必須發揮先知的批判精神，挑戰社會上壓制人民的權勢，敢於為真理作戰，如此方能成為社會上的明燈。

甚麼是中國？

筆者以為，無論是正、反兩方面，均有著極之複雜及矛盾的黨國糾結，一方面不能對「回歸」表示抗拒，因為這意味著我們得以擺脫殖民統治的狀況，重歸國家民族的母體；但另方面，卻又對統治中國大陸的中國共產黨的表現，感到極之不滿，三十年前的文革，七年前的六四；還有那些中方官員「以我為主」的咀臉，又怎能教人不憂慮呢？憂心重重，又何慶之

有？

職是之故，贊成自籌國慶者乃以「轉化論」為基調，認定對「十・一」的慶祝，只是認同新中國的誕生，一個反抗帝國主義與維持民族尊嚴，讓中國人民站起來的新中國，壓根兒與中國共產黨政權無關！就像法國人以七月十四日作國慶，也不是慶祝法國大革命後建立的政權一樣。總而言之，國家民族跟政權根本是兩碼子的事。

「轉化論」是否合理呢？這涉及到十分複雜的國家認同問題，對一直以來在香港這塊「借來的時間與空間」的土地上成長的我們，這更是實存的問題與掙扎。筆者在年多前在《時代論壇》(第 372 期) 的「黃土心情」專欄裡，曾撰寫〈啊！我的祖國〉一文，表達了我對國家認同的觀點，至今仍沒有改變。基本上，我的問題是：當我們說愛國時，究竟甚麼是「中國」。中國是五千多年的優秀文化嗎？是景色怡人的美麗河山嗎？如果我們說我所認同的「中國」僅是如此，則我們只是將中國的概念抽空，我們的愛國情懷也是浪漫而不切實際的。

那麼，我們是否可以以十二億人民來代表中國？筆者以為，當我說我是「中國人」時，不僅表示我們是十二億的一分子，與他們共同承受國家民族的憂慼，也意味著我們是存活在同一政權之下的；不管這個政權是否完美，我們在客觀上，事實上是屬於某個政權的。我們可以想像當自己說我愛中國人時，這些「中國人」只是抽象的概念嗎？或者僅僅代表著一群失喪的靈魂嗎？我們有否覺察到，十二億的中國人都是活在中共政權之下，也是這個政權的施政決策，深深底影響著他們的命運。請不要誤會，我不是把某個政權合理化或絕對化，我對

那些威權式的專橫政權，仍是滿不喜歡的。但是，我卻仍得為「中國」或「中國人」賦予具體的內容，這必然地不能因著個人的喜好而把「政權」的因素／成分隨便泯掉。否則，我們只有陷進無休止的相對化的困局裡。事實上，在九七回歸前，我們尚可以抽離地討論甚麼是中國的問題，因為我們還在「局外」，想想在今日的中國大陸人民，他們可以嗎？當三百多日後，我們已經成為特區公民時，在中國共產黨統治下的「中國人」的身分，已是不能改變的客觀事實了，對不對！要是我們不願 (或不能) 移民他方，就只得接受這個事實，調校自己的心態，迎向特區中國人的身分，然後再尋索我們的使命與責任是甚麼。

所以，「轉化論」根本是一種不切實際，偷天換日，甚至是自欺欺人的低劣策略，不僅不能爭取人家的支持，反倒引起更大的爭議。他們忘記了，中國的現實是「一黨專政」，根本不能與甚麼美國人愛美國，卻不愛民主黨／共和黨的說法可以相提共論的。至於法國的例子，就更是貽笑大方，不值一駁了。中國人無疑在新中國成立時站起來了，但是，站起之後卻不僅沒有前進，反倒是大倒退了。我們也許忘記了，打從五十年代以後，中國政府是用那些政策來反抗帝國主義及維持民族尊嚴的，這種種的政策給廣大中國人民帶來的災難，又是何等的巨大哦！事實上，中共不僅沒有解決多少問題，反而製造了更多難以解決的新問題。

必須拒絕，可以逃避嗎？

如此，我是否認為今天我們就只有「國殤」而沒有「國

慶」呢？毋庸置疑，綜觀今天中國的情況，我們真的很難發自內心的來為這個國家慶祝。但是，這仍不能成為我們拒絕認同中國 (一個由中國共產黨統治的中國) 及中國人身分的口實。筆者由衷的相信：我們根本不能說要等待國家的情況達到某個理想，才能認同這個國家。即使參與八九民運的學生、知識分子及人民，他們也沒有因著中國的不民主而不認同中國，反倒更願意作出承擔。他們清楚知道，中華人民共和國是在中國共產黨的統治之下，他們所要求的，也不是推翻中共政權，反倒是要求政府能夠作出更多的改革而已。無疑，「六四」血腥鎮壓民運後，現政權的合法性受到質疑，國內也有人主張「六四一日不平凡，只有國殤，沒有國慶」，但是，在現實的情況下，他們還是活在這個政權之下。在威權統治之下，中國人只有兩個選擇：要嘛慶祝，要嘛沉默，或是公開慶祝，私下沉默，捨此別無他途。

今天，我仍然反對中國政府開槍鎮壓人民和平的民主運動，我對中共官員種種「以我為主」的咀臉仍然不能釋懷，也對甚麼「高度自度」沒有太高的期望。但是，我卻知道，當我要接受「中國人」的身分時，這就是我同時要承受的痛苦，因為這是近百年來中國人悲哀的延續。正如我太太愛我，也得承受我的缺點帶給她的不快樂一樣。我們不能假設一個完美無缺的中國 (民主、自由、人權、法治)，然後活在這個理想之中，而拒絕面對、接受、認同一個不完美的現實中國！當然，我不是向現實投降，放棄了要求這些理想的兌現，但是，這卻不能成為我拒絕中國人身分的藉口。中國的改變，只能逐漸在傳統中改變 (change within tradition)，或通過所謂「和平演變」來

達致，而不是再來一次革命。我們真箇以為在拆毀一切後，可以按照理想的藍圖來重建中國嗎？在這方面，我從心底裡表示對「告別革命」的認同。

對，中國無論如何不完美，我仍要認同自己就是中國人。當然，認同自己是中國人跟慶祝國慶並沒有必然的關係。但是，我卻看見，不少反對慶祝國慶者，背後顯然有著頗強烈的不願認同（中共統治下的）中國的心態，我相信這是需要正視的。

非如此不可？

現在姑且假設我們均認同中國，但這是否等同教會必須要籌備國慶活動呢？要是我們確實面對現實的壓力，期望香港教會表態認同回歸中國，而這種表態又被設定在「國慶」的範圍內時，我們會怎辦？這涉及了「空間論」是否成立的問題。

有人認為反正九七後，中國也不會強逼香港教會慶祝國慶，那又何必慶祝，甚至是提前在九六年就慶祝呢？這個說法固然有一定的道理，但是，要是我們不自籌國慶的話，那麼，當各教會領袖接到新華社的國慶酒會邀請信時，我們是否出席？若出席了，豈不是被牽著鼻子來走，按著他們特定的方式、調子來參與？要是我們完全不參與的話，又會否揹上「不愛國」的嫌疑？作為教會的領袖，我們如何面對來自中方的要求？

筆者得強調，我們根本找不到任何神學上充足的理由，來支持我們非籌備國慶不可，而我們也可以不理會任何來自中方

的要求。被牽著鼻子走固然不好，但我們是否一定要走呢？在這樣的情況下，我們要面對的，便不純粹是神學基礎或立場，而是如何評估形勢及面對統戰的問題了。對部分曾被新華社邀請參與九五發起年宗教界籌備國慶活動的教會領袖而言，如何面對九六、九七年 (及以後) 的挑戰，確是一個實存的掙扎。作為宗派的領袖，他們如何評估被中方視為「不愛國」的指控的後果？(這不是個人利益的問題，而是整體教會存在空間的問題) 這些都不是一般信徒，甚至是堂會教牧能理解的。

職是之故，對這些教會領袖而言，籌備以基督徒身分的國慶活動，確實可以化解來自中方的壓力。如此，「空間論」確有其值得支持之說，不僅不須被牽著鼻子愛國，按照人家擬定的模式與調子參與，更可以本著信仰的良知，在種種庸俗的、媚權的國慶活動中，表現出一種「另類」的聲音。我們在對中國及中國人身分的認同的同時，又可勇敢地表達出基督徒對國家的期盼。這是今天中國大陸仍無法實踐，而香港社會又無人選擇的模式。再得強調，「空間論」的可行，必須突破對中國政府歌功頌德、隱惡揚善的框框，否則即失去了拓展空間的意義與精神。能夠這樣，反對者所持的「陰謀論」，擔心教會被指斥為依附權勢之說，也就不攻自破了！

立足於「空間論」，也意味著「承擔論」與「祭司論」的可行，但是，筆者的困擾是，要是我們不能接受「轉化論」將中國共產黨的因素從「國家」的內容中泯除，則是否大多數香港的教牧及信徒均有足夠的準備，來調校自己的身分，並面對確實不易面對，甚至是既「可愛」但更「可惡」的「中國」。這無疑是「回歸」帶給我們的挑戰，是否籌備、參與國慶聚

會，不個是其中一個我們要面對的抉擇而已！即使我們不參與，也得面對其他方面的掙扎，而這些都逼使我們思想甚麼是中國及中國人身分的問題。換言之，因自籌國慶而引發的困惑與不安，主要是一種源自如何面對現實的中國的掙扎與矛盾，而不是信仰或神學立場上的「變節」。

求同存異？

要是這樣，那我們又如何處理「使命論」？筆者的回應是：甚麼是教會最重要的使命？是傳福音？還是行公義？真箇必須二擇其一嗎？如何 (必須？怎樣？) 界定「最重要的使命」的意思？筆者從不否認基督徒應關心社會的召喚 (反正任何公民都要關心社會，基督徒也不例外，而「鴉片式」的信仰也是我深以為惡的)，也從不否認教會的先知角色。只是，我們得小心，教會同樣是祭司、僕人與先知，我們實在沒有高舉 (絕對化) 其一而忽略 (相對化) 其他的使命的必要。

當然，我也承認面對強權，香港教會不能不面對「求存」與「求真」的挑戰，我們絕不能為了「求存」而捨棄「求真」，但是，「求存」與「求真」果真只能二擇其一嗎？情況真是如此黑白分明嗎？這實在需要我們有更多的智慧，不僅是屬靈，也包括屬世智慧。(請不要誤會我在主張把屬靈與屬世二分，我指的屬世智慧，是指對中共的統戰策略的認識，及對社會及教會形勢的評估等等。)

筆者深信，在應否以基督徒身分籌備國慶聚會這問題上，與是否加入推委一樣，是「策略」而不是「真理」的問題。我們面對的，是在威權而不民主的政權底下，如何爭取及拓展教

會 (社會) 空間，並尋索見證教會使命的策略問題，請不要動輒把問題提昇到是否合符真理的層次上，無限上綱，亂扣帽子 (甚麼「香港吳耀宗」呼之欲出，太可怕了)！在這個問題上，根本沒有唯一的基督教答案，讓我們求同存異，彼此包容，互相尊重吧！當然，如何求同存異，甚麼是我們的底線 (特別是面對統戰時)，這不僅是我們要思想，也是必須具體落實的問題，這極需教牧領袖及信徒間去共同商討，尋求共識的。

(一九九六年六月)

建道神學院
基督教與中國文化研究中心
簡介

時代的需要

建道神學院「基督教與中國文化研究中心」成立於九三年二月，為要回應兩個時代的需要：

一、香港即將回歸中國的事實

無論九七後香港教會的情況如何，或需消極地自救自保自處，或是積極地利用時代契機將福音使命伸延至中國，香港教會及神學教育總得考慮中國的需要，添上中國社會與文化的因素。

二、中國社會與教會的轉變

在近十餘年，中國社會冒起一大群對基督教研究有濃厚興趣的知識分子。儘管他們現在對基督教的理解並不是全面而正確的，但我們仍得認定與他們展開交流對話，是使基督信仰在中國知識分子中傳遞的有效途徑。

中國教會自八十年代重開以來，已顯示出合資格的傳道同工缺乏、新舊領導接班困難的嚴重問題，這對她現在能否減低異端蔓延，及在未來茁壯成長有莫大的影響。香港教會與神學院對此危機和需要是責無旁貸的。

我們的異象

一、將「中國」因素引入香港的神學教育及神學研究中

二、將「福音信仰」因素引入中國教會及知識界

我們的事工

一、開辦與中國文化及神學有關的課程與講座

自九三月九月開始，我們在道學碩士課程內增設了「中國文化研究」主修，每年提供約五至六科與中國文化、教會及神學有關的科目，供同學選讀，並主辦相關的學術講座。除本院講師外，我們更邀請海內外知名學人主持。

二、開展有關基督教與中國文化的研究

「文化中心」積極推動本色化神學的研究。我們關懷的，不僅是在理念上基督信仰如何與中國傳統文化對話，從而確立傳教的話題，撤除來自文化的福音障礙；更進而實際地關心西方的神學傳統如何在中國教會傳遞、發展、改造，俾讓中國教會的神學思考成為普世神學發展不可分割的支流。

成立迄今，我們開展了下列研究計劃：

A.「五十年代三自運動的研究」

B.「中國祭祖問題」

C.「華人宣道會百年史」

D.「二百年的華人聖經研究」

E.「王陽明研究」

F.「吳耀宗研究」

此外，我們又資助國內基督教研究學者從事若干研究計劃，並出版研究論著與中國教會史資料。

A．「基督教與中國文化研究叢書」

B．「史料叢刊」

C．「文化集刊」

D．「文化評論」

三、協助國內的神學教育與人才培訓

作為一個神學院的研究部門，我們將直接的中國事工局限於神學教育與人才培訓之上，包括與國內神學院開展交流活動，訂定合作計劃，在人力及圖書設備上支援他們。我們曾往訪十所神學院及聖經學校，與師生們懇談，並在其中八所講課並主領聚會。

此外，我們亦接待來自國內的神學院教師或教牧人員，提供短期或完整學位課程的訓練。另方面，我們也派遣學院的同學在暑期前往國內教會實習，並組織神學院的院際活動。讓同學對國內的近況，有更直接的認識，促進中港兩地相互了解與交流。

四、與國內研究基督教的知識分子對話

藉著參與學術研討會及主持講座，我們結識了一批對基督教研究有濃厚興趣的學者，我們希望透過誠懇對話，將一個由福音角度理解的基督信仰傳遞出來，俾讓他們對基督教不致產生偏差

性的看法。

成立迄今，我們曾往訪國內社會科學院內從事宗教及基督教研究的部門，及附設於大學的宗教或基督教教研究機構。此外，我們也曾到大學作短期授課，講授基督教與中國文化相關的題目。

五、增加信徒對中國及中國教會的認識

面對「回歸」的事實，對香港信徒而言，中國與我們血脈相連，她的發展與我們憂慼與共。為此，我們成立了「中國文化之友」，期望能通過不同的活動，增加信徒對中國及中國教會的認識，同造中國夢。

我們的需要

我們的事工與計劃尚處於雛型階段，需要更多對中國有負擔的有識之士給予我們多方意見及支持。若您希望進一步了解我們的工作，或在各方面有所參與，成為「中國文化之友」，請與我們聯絡。

建道神學院
基督教與中國文化研究中心
香港長洲山頂道 22 號
電話：(852) 2981-0345　傳真：(852) 2981-9777
電子郵件：leungkl@abs.edu
yingft@abs.edu

建道神學院

基督教與中國文化研究中心出版書目

「基督教與中國文化研究叢書」

1.梁家麟著：

《廣東基督教教育（1807~1953年）》

2.邢福增著：

《文化適應與中國基督徒（1860~1911年）》

3.邢福增著：

《基督信仰與救國實踐——二十世紀前期的個案研究》(即將出版)

「史料叢刊」

1.夏瑰琦校注：

《聖朝破邪集》

「文化集刊」

1.邢福增、梁家麟著：

《五十年代三自運動的研究》

2.楊慶球著：

《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》（即將出版）

「文化評論」

1.梁家麟、邢福增著：

《困乏多情:中港教會評論集(壹)》

五十年代以還，中港教會在兩種截然不同的歷史時空下，各自獨立發展，分割了整整三十年時間。進入八十年代，隨著國內政治、社會形勢的變化，加上九七回歸的推動，促進了兩地教會的接觸。在這個互動交流的過程中，一方面，憑著香港教會過去積累的豐富資源及經驗，對中國教會的在重災後的重建，無疑是饒有意義的補足。另方面，中國教會的歷史陰影，卻又無可避免地成為香港教會揮之不去的實存困擾，可以說，香港教會就在這種矛盾中，投進中國的懷抱之中。

本書以中港教會的相關課題為主軸，內容分為三部份；一是「中國政教關係篇」，主要處理基督教與社會主義社會的關係，特別是宗教政策、政教關係及基督教信仰與社會、文化的關係等課題；二是「中國福音事工篇」，陳指了我們對中國事工的省察，以及在交流過程中對中國教會現象的觀察。三是「香港教會與中國篇」，見證了香港教會近年在回歸過程中產生的困擾與爭論。

封面設計：王俊傑／創世記設計製作