

少數派與少數主義心態—— 一個福音派的社會與文化宣言

梁家麟

建道神學院

Alliance Bible Seminary

22 Peak Road, Chueng Chau, Hong Kong

一、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，即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末落，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)？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，樂觀者與悲觀者對此有懸殊的

分析和推測，這裡不擬申論；但直到今天為止，基督教仍是信眾最多的全球性宗教，並於西方世界以多數派宗教的形式存在。

基督徒在中國社會是少數派群體，基督教亦是少數派的宗教，乃是毋庸爭議的事實。並且，這不僅是短時間的過渡情況，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作臆測或宣信，「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。¹

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，也指著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，基督教屬少數派是清楚不過的。首先，基督徒在數量上是少數。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過全國人口的 2%，且高度集中在某些地區，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。

¹ 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，他們的整個事業的可信性便會令人懷疑。」Larry Poston, "Christianity as a Minority Religion," in Elio Cuccaro, ed., *Alliance Academic Review 1995* (Camp Hill: 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具有非凡的信心。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），換來的掌聲也愈熱烈。反正沒有人的事後會追究他們的瞎扯，說錯了也沒有甚麼相干。所以，為了表現自己的信心，必須常說偉大的空話。

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的原因，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多損失。

筆者曾以「文化基督徒」²的現象，說明這種基督徒邊緣化的情況：

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。³

² 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對友人說，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。劉小楓在其〈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。見《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過節，或者不滿其中的人事、組織與教義，他們大可轉投別的教會，甚或乾脆團聚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，無論作出如何的修訂，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重重、不堪詰難的；這個詞彙若有任何存在的價值，都是現實方面而非理論方面，甚至是非信仰方面的。

³ 梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》（香港：建道神學院，1999），第十章。

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！⁴），「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)，不容許它發揮任何狹義的宗教功能以外的社會和文化的的作用，更不容許人們利用宗教作政治、社會、文化的批判；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性的作用；⁵ 因此，基督徒大多抱有濃厚的出世與避世思想，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；⁶ 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。⁷

⁴ 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。

⁵ 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」來予以配合；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：建道神學院基督教與中國文化研究中心，1999），頁134及後。

⁶ 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。

⁷ 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吹某套借用自西方新自由主義的神學理論的人，亦終究是在腦袋裡營建虛幻的世界。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。筆者曾為文指出，基督徒（單以更正教徒計算）在人口比例上從未超過 5%，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。但是，由於百多年來香港都在英國的管治下，而英國在名義及文化傳承上是基督教國家，故它在殖民地制定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，甚至佔有宗教界的中心地位，儼然以多數派自居。必須一提的是，基督徒人數雖然不多，卻集中在教育程度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，並非因其本身擁有的社會實力，而是因為殖民地政府的蔭庇。

由於長年在社會地位上扮演多數派的角色，香港基督徒大都有個錯覺，以為基督教是主流宗教，基督徒佔人口的多數，甚或把香港當成為基督教社會。1997年以前，對香港這個基督教社會即將與無神論政權的中國接棒，不少牧者信徒都存有很大的疑懼。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，竟然亦萌生多數主義的心態，認為基督教應在香港的政治社會和文化建設中，扮演領導角色。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中，故可與其他不同信仰者攜手同心，合力為未來創建合符信仰的美麗新世界。」⁸

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非基督教世界裡。筆者不認為必須待中央政府橫施干預打壓，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

⁸ 梁家麟：〈少數派與多數主義心態〉，《時代論壇》第489期至493期（1997年1月12日至2月9日）。

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、基督徒承擔二十一世紀中國文化的重建、文化基督化等，都不免淪為自說自話的空口號。

二、香港福音派教會的社會關懷

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

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；許多宣教組織只擬以香港作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，增加她們在社會的影響力，但她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，殖民地政府的實際幫助不多，獲得較多便利和優待的是具有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，仍被廣泛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，她們有不少是隨難民從國內撤走的，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，在五十年代不願大量投資購置不動產以發展事工，但看到大量難民滯留香港，確認社會服務與傳福音的需要，使她們願意留下發展，卻不願就教會的

未來作太多設想和部署。⁹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），都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。

難民心態的特徵之一，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。長期處於逃難生涯中，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過於奢侈的。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，深受難民歡迎。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、惟主是賴，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性思想。有人說基要主義是造成香港教會避世主義的元凶，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。

在六十年代，原本同有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）便利用機會，積極擴張學校和堂會數目。不僅學校的開辦費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面向社會的籌款活動得來的；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一半的教育事業和近七成的社會事業（這個數字包括天主

⁹ 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。

教），乃斷言她是「既得利益者」，處於社會建制核心。¹⁰ 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」。¹¹

福音派教會難民心態的消退，大概要到七十年代中葉以後。消退原因，與其說是原來持此心態的人改變了想法，不若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；這群新生代不再將他們生於斯長於斯的地方視為暫居地，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輔相成的，這是年輕一代在文化思想上尋根的一體兩面。¹² 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擊。為了應付來自校園同儕的不關心社會的指摘，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，吸取行動經驗。部分人在畢業後，更組織或參與一些專業的社會行動組織，長期投身社會改革的運動中。

¹⁰ 陳慎慶：〈香港政教關係發展前景〉，《思》第35期（1995年1月）。

龔立人運用偷換概念的手法，以此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，大抵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》，頁26。

¹¹ 陳慎慶對香港政教關係的分析，如其提出「體制性引導」的說法，是有相當洞見的。但筆者有理由懷疑這些說法的適用程度。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。

¹² 梁家麟：《憤怒的一代》（香港：基道書樓，1993），頁95~97。

雖說歐美當代福音派運動的特徵是對文化與社會的關懷，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。¹³ 但對保守派的華人教會言，直到七十年代，我們仍看不到她們受這個趨向所影響。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，對如傳福音及普世宣教等課題亦積極投入響應；惟是對社會關懷，由於他們深切了解教會保守勢力根深柢固，故不敢輕舉妄動，貿然跟進。《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。參與西方福音派運動的芸芸華人教會領袖，沒有任何一人曾在七十年代積極倡議社會關懷；所以，香港福音派教會的社會參與，不能說是受西方福音派直接影響。同樣地，年輕一輩不錯從西方福音派學者的著述裡吸取靈感，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，社會關懷不再限於年輕學生，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，¹⁴ 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身分，抗拒從中國大陸與越南入侵的難民），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因困擾市民大眾，中英政制爭拗，社會開放與民主

¹³ 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. Rene Padilla, ed., *The New Face of Evangelicalism* (London: Hodder and Stoughton, 1976)。

¹⁴ 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》，絕大多數的參與成員都來自福音派。

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擊，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，即教會裡有微弱的反對聲音，亦無法獲得廣泛認同。¹⁵

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，討論者很難不表態，對討論課題置身事外。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；¹⁶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，他們頂多隱晦地勸喻信徒提防被人誤導。¹⁷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。

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，也沒有有關社會理想、社會策略與社會分析的充分裝備；他們因鑑時代急遽轉變和彷彿是難以抗逆的壓倒性需要，便一窩蜂地把頭栽在社會行動裡。¹⁸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

¹⁵ 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人，都有意無意地製造一些「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，則宗教自由的現狀將無法保持。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。

¹⁶ 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。

¹⁷ 如在教牧回流的爭議中，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），第1版。

¹⁸ 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：

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的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，又乏行動策略，只能在各種運動裡搭乘「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；而即使在教會內部，社會參與的任何行動與成就，亦大多為某些更為激進前衛的非福音派組織所接收。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」；但是過不多時，他們大都從社會運動中退卻，留下位置便由前衛人士獨領風騷了。¹⁹

最後一點正是本文所要處理的課題，我們會在下段詳加說明。

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，及與之相輔的華人基要主義思想；在外圍的社會與文化洪流沖擊下，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抵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。

三、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，同樣不能提出具體的

〈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。

¹⁹ 黃碧雲稱八十年代中期以後，建制教會逐漸淡出於社會運動之外，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，原來已相當微弱的福音派聲音不復存在，教會內外盡是那些小型前衛群體的聲音。黃碧雲：〈八十年代教會聯合關社行動的回顧與前瞻〉，頁16。

行動方略與終極目標。²⁰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成了一般人的共識；加上基督徒人數在人口比例上不少，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。因此，當基督徒提出某個片斷性（即是「改良」而非「革命」）的社會或政治的訴求，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，舉行遊行示威、政治游說，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，對於無論從人數乃至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；²¹要是他們沒有賴以支撐其行動的理據，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，而是群體的、並且是高擎基督教團體身分的參與。基督徒要在公眾生活謀個人席位是完全沒有困難的事，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。既為公民，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；基督徒的身分對這些公共生活的參與，既無添加亦無助益。誠如吳利明所說：基督徒參與公眾事務，充其量顯示他們也做這

²⁰ 在七十年代末期，除了史托德外，就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* (N. Y.: IVP, 1980); *Living More Simply: Biblical Principles and Practical Models* (N. Y.: 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。

²¹ 譬如說，筆者在八十年代初年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教會之內。

些事，而非只有基督徒做這些事，故亦談不上有甚麼獨特見證。²² 這是「求同」而非「存異」。²³

但是，基督徒要在公眾生活中謀個集體性的席位，在政治、社會、經濟、文化等議題裡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，藉以團聚他們，糾集力量，構成群體見證了。²⁴ 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」等教訓來做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「基督教」的社會運動綱領。問題是我們這群基督徒，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，也是甚為可疑的。因為對於大多數社會運動的積極參與者而言，信仰立場只是用來合理化他們已有的社會立場和行動，而非形塑或指導他們的社會立場和行動的；對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

²² 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。

²³ 筆者承認，在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」？

²⁴ 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。

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，凡是與民主、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、營造聲勢最浩大的，幾乎都是這類還原主義的貨色。

還原主義的神學格式是高度概括性與原則性的。對秉持這個思路的人而言，全本聖經已被約化為這樣的「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，反正衝突了也無所謂，他們終究奉為最高權威的是世俗人文主義思想 (Secular Humanism)，而非基督教聖經。²⁵ 矛盾的是：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中，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，福音派信徒既對現實解說

²⁵ 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。

囉唆難辨，又在行動上踟躕滯礙；畢竟在觀念和行動上都不夠世俗化的人，實在難以在參與世俗化的遊戲時得心應手。在翻滾澎湃的政治與社會浪潮裡，他們要非自動出局，便得銷融在由前衛信徒所主導的社會運動裡。

如此，香港福音派信徒的社會行動面對如下的難局：他們一方面作為社會上的少數派，必須向多數派群體和主流運動靠攏，否則難成氣候，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，因為後者已跟主流運動全然妥協，並取得為主流運動確認為基督教全權代表的資格。²⁶

四、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任何時候，它可以不是自由主義的禁嚮。事實上，那些對基督教持非本質主義、非基礎主義態度的人，擁有最寬廣的空間，可以隨意地將基督教還原（或作化約）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）的代價的人，可被稱為投降派甚或賣教派。福音派基督徒與這些人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的主流聲音，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的人及其別樹一幟的行動，視之為破壞團結的妄動。²⁷ 問題是，設若他們的成員人數不多，他們在

²⁶ 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」無論從人數上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，而為中共默許（在四九年後則是「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：建道神學院基督教與中國文化研究中心，1996），頁219及後。

²⁷ 「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，

所屬的群體中又乏代表性，加上除了拾人牙慧，在附和一切主流的議題和答案之餘，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多幾個名字外，他們的存在與否，對運動本身根本不會產生任何分別。增固無益，棄亦無損，他們只能成為主流運動的附庸。因此，即使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，也就是說其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中立足，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，是否別有拯救？」、「耶穌獨尊，抑或孔子、釋迦同尊？」²⁸……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！

自喊口號，因為跟隨遊行大隊高呼口號、高唱愛國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。

²⁸ 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。

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。他們也許旨在為教會爭取公眾生活的發言空間，卻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，是這樣的現象造成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」。²⁹他們首先在理論上假設香港與西方一樣是基督教世界，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來挑戰對方的主張）。自由主義者及新儒家可以明確表達立場，甚至以是否附和其立場作為能否與他們合作的前提；惟獨基督徒得虛己，連「耶穌是獨一的救主」也不好提，以免破壞合作氣氛。我們實際是少數派而在心態上作多數派的不平衡現象，造成許多不平衡的心理。

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

²⁹ 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。如心思：〈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》第504期（1997年4月27日）。

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，包括反殖民化的種種說法，才是被殖民化的鮮活表現。他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。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)。³⁰ 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，基督教是他們批判而非繼承的對象。

前衛基督徒的社會行動不能確立基督徒的獨特身分和使命，他們事實上也得不到教牧同工與信徒的基本（甬提廣泛）支持。香港絕大多數所謂前衛的基督徒社關組織，都是以接受西方團體的金錢援助維生，一旦西方中斷或減少財政接濟，它們便面臨生存危機。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，扼殺另類組織生存的空間，令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。³¹ 這裡得強調，倘若金錢援助意味著對事工的支持，拒絕援助反映對此事工的漠視和嫌棄，則嫌棄這些所謂前衛的基督徒組織的人，絕不

³⁰ 舉例言，某些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」。那麼，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，根本不會獲得他們自以為平等對待的儒家學者的青睞。

³¹ 〈機構跨世紀接棒人〉，《時代論壇》第593期（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。

僅是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，十數人掛數十個不同名堂的牌子，但來來去去都是一小撮人參與可見。³² 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的「求同」模式，毫無自身選擇權的承接外來訂單，然後給予「我也一樣」(Me-too-ism) 的附議；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認受而割價求售，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；以農村包圍城市，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。

五、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之關係的討論，一直受尼布爾《基督與文化》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，有五種對待基督教與文化之關係的態度：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；³³ 故雖然他用來論述的資料幾乎全取自西方歷史，我們也可以視作者假設此五種態度為五種可能存在於世上的模式。事實

³² 筆者曾不止一次說過，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，卻在輕蔑地批判教會的做法和聲音時，反映出他們視多數信徒為無知無識的愚夫愚婦，是要被教育和改造的對象。因此，「民主派」其實是「民主派」。

³³ H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper & Row, 1975), 30-31.

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典範，他們僅在現實擷取例子，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是充滿誤導成分的。³⁴ 尼布爾的立論，是假設在某個特定的社群與時間之內，有一個宰制性、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，基督教必須考慮它與文化的關係，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。進一步，作者彷彿假設即使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，並且順應那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，討論基督教與文化關係的。他把早期教會反對希臘羅馬文化中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合與分的關係。我們的回應是：為何不把早期教會抗拒希臘文化的做法，看作基督徒自建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

³⁴ 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)。

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之拉關係？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」）的一部分之說法。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，便得同時建立基督教文化與這個虛擬的文化合集主從性的關係。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，我們一直跟那些自稱為中國文化的壟斷性代表的主子糾纏不清，先是儒家，繼而是移植中國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³⁵（我們總是以為自己在棄車保帥，卻不料到頭來是車帥同

³⁵ 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；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。

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；而是因為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，都可印證以上說法的不誤。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，總是討不得蔡仁厚等儒家新原教旨主義者的歡心的，即使我們將基督教改變到與新儒家水乳交融，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。浪花淘盡英雄，我們且走著瞧，看誰真個能千秋萬世。

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，但卻無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，無須挾洋自重，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。我們無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，故亦無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，我們的思維模式便可以全盤改換過來了。既為實證宗教而非神祕宗教，我們的責任便在自建文化和社會，而非僅與主流文化和社會相糾纏，無論這是批判抑或擁抱。當討論基督徒或教會的政治責任時，我們無須把中國共產黨或香港民主黨所擬定的政治課題拿來作為參政與不參政的至高標準：

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「反建制的建制」主導的運動不可，否則就是沒有盡上社會責任。³⁶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所主張的社會行動，³⁷即等於沒盡社會責任，甚或被扣上反社會的帽子。（筆者不是要在此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；卻堅持所有討論與分判都只能是神學性的，而非出於權宜性的現實考慮。）

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

³⁶ 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，基督教最好就是不要維持其主體性與獨特使命了。在同一篇文章中他便主張發展「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）。參本文注的引文。

³⁷ 你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中，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，說他們的「政治冷感」是不對的。

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，務要除之而後快的成分。³⁸

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地理上的自留地 (ghetto)，拒絕履行所有公共社會的責任；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，拒絕承認某些宣稱它們就是社會與文化代表的合法性，更拒絕從它們手裡為基督教乞討存在的合法性。我們不是要從某個社會與文化場景中退卻，卻得在任何時間裡，都認清自己有異於他人的特殊身分與使命，正是這個特殊的身分和使命、這個有異於主流的文化和社會，使教會能夠以教會的形態生存在世界中，又吸引人加入它的行列去。

六、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，此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) 等前千禧年論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；卻不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，但它仍是最值得我們珍視和堅持的屬靈傳統。

³⁸ 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》（香港：建道神學院基督教與中國文化研究中心，1997），頁14及後。

少數派心態使我們對基督教與主流社會的關係抱較現實的觀點。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特徵（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蒙蔽，一方面不戰而潰地放棄傳福音的使命（不讓自己改變對方），另一方面又自毀長城地放棄護教的設防（任憑對方改變自己），畢竟信仰與信仰間的對立，文化與文化間的抗爭，是至終無法避免的。我們可以改善過於戰鬥性的表達形式，但絕不就目前所處的戰爭狀態稍有鬆懈。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。」

少數派心態使我們產生警覺心，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社會和文化，故得格外小心提防，免得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性心態 (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，奉行正道，而不會按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，它們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。政府與社會無須制定任何優待基督教的政策，教會也不期望任何的特權好處。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。世界既沒有成為基督

教世界的可能性，而基督教亦沒有發展出針對今世政治議題的一套基督教政治方案的可能性。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分全面直選，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）。

少數派心態使信徒建立緊密的群體與伙伴 (*camaraderie*) 關係。我們自知活在世上即等於羊進入狼群，殺機四伏，難以倖存，故不能單打獨鬥，自闖江湖，必須與其他信徒結成一群，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。這是為甚麼福音使命並非授予個人而是授予教會，為甚麼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）。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。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）對個人具有思想和行為的約制力，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」，都不能在事實上構築「基督教文化」。

少數派心態使我們不致在世上廣啟戰線，而專注於身分的維繫與主要使命的實踐。我們並不狂妄自大，認為香港六百萬人的所有問題，都可以由才不到三十萬的更正教徒承包過來，故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，連為其進行洗禮的步驟亦省掉。我們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，與世人同樣因頓無告，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，我們擁有其他社會身分，既無法亦不應推卸各樣的社會責任，這些責任本身亦賦有若干信仰含義，但是我們仍得小心，不要將它們無限神聖化，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，它們要非「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中區分出來，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準。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，藉以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，我們再無可依恃的人間憑藉，只得建立倚靠上帝的心態和生活形態，惟主是賴，惟主是望。

撮 要

本文旨在探討香港福音派教會在二十一世紀應有的文化與福音使命。作者首先確定，無論從信徒人數及社會地位觀之，基督教在香港及中國大陸都是少數派宗教；只是由於香港過去百多年間作為英國殖民地，給予基督教許多特權，形成基督徒在心態上自覺為多數派。香港回歸中國以後，香港教會必須嚴肅思考如何在非基督教世界裡扮演少數派的角色。接著作者回顧香港教會在1949年後的社會關懷的歷史概略，指出在七十年代以前，香港社會存在強烈的難民心態，這種心態造就出難民教會與難民神學；但隨著難民心態的消退，加上九七問題在八十年代開始困擾香港人，福音派教會迅速迎向社會事務。但由於她不存在任何一套社會參與的神學理論，僅作回應性行動，至終便為某些激進組織和行動所吸收。在第三部分，作者評估某些前衛基督徒的社會行動綱領和策略，申明它們的思路都是還原主義式的，就是高度概括化出某個基督教精神，然後附會於主流的社會行動之上，成為後者的附庸，這種社會關懷只會為基督教帶來自我拆毀的後果。作者檢視尼布爾在《基督與文化》所提的五種基督教回應文化的模式，指出整個分類是充滿誤導的，使基督徒一方面承認主流文化的主宰地位，另一方面放棄拱衛基督教自身的社會與文化性質。最後，作者強調基督徒必須確認少數派身分，鞏固自身的社會與文化模式，然後才能恰如其分地發揮社會與文化的作用。

ABSTRACT

This paper investigates the role of Hong Kong evangelical churches in culture and in evangelism. The writer affirms that Christians are a minority, either in terms of number or social status, both in Hong Kong and the mainland China. However, as Hong Kong was a British colony for more than a century, the colonial government provided a lot of privileges to the Church. Hence, Hong Kong Christians have acquired a "majority"/ "dominant" mentality. Since Hong Kong returned to China's sovereignty in 1997, the writer emphasizes that Hong Kong Christians should realize that they are actually a minority group in a non-Christian society.

In the second part, the writer reviews the history of Christian social participation in Hong Kong between 1949 to 1990. He observes that political instability made Hong Kong Protestant churches develop a "refugee attitude" before the 1970s. Under this pessimistic atmosphere, the Church had little involvement in political and social issues. After the 1980s, the sense of belonging has increased among the people of Hong Kong, leading to the urge to tackle the uncertainties of the issue of 1997. This results in evangelical churches in Hong Kong changing their stance. They have responded to social issues quickly and have been actively involved in the social movement. However, due to a lack of strong theological basis and their reactive nature, these actions have been eventually absorbed by other social movements.

In the third part, the writer evaluates some Hong Kong avant-garde Christian social agendas and strategies. They are considered as theological reductionism, i.e.,

they generalize concepts, such as, "justice", "human rights" as the core Christian spirit to support their action; then leave these "concepts" aside, and affiliate themselves to other "dominant" social movements in their actual social praxis. The writer asserts that this kind of social participation is destructive to the Church.

In the final section, the writer reviews H.R. Niebuhr's five models of the relationship of Christianity and culture. He criticises that Niebuhr's view is misleading. Moreover, under Niebuhr's model, Christianity will put itself under the dominance of secular culture on one hand, and on the other hand it will give up its own right to defend itself as a distinctive culture. Finally, the writer emphasizes that Hong Kong Christians should realize their minority status. A minority attitude will then strengthen our social and cultural identity. He believes this will enable Hong Kong evangelical churches find its rightful position participating in cultural and social affairs.