

回 應

論圖書評論的基本規律：一個回應

《教會在後現代的省思》是唐佑之教授將他在新加坡三一神學院華文教牧進修研討會主領系列講座的講稿補充編輯而成的作品，內容論及「當代神學思潮、文化演進以及社會變遷」，期望「以最簡要的論述」，概括作者「對這時代的體認」，使教會「在祈禱與默想之餘，作深切的省思」，「明白神的心意」，能夠「有效地傳揚福音」。更要「發出先知的聲音，作當代的見證人。在世俗潮流的衝擊裏，成為中流砥柱。」（頁4）

唐教授指出，「現代」應自十六世紀開始。但是，由於十八世紀末的工業革命將人類社會導入一個新的紀元，因此，我們通常視十九世紀為現代的開始（頁134）。而唐教授更認為，「在狹義方面解釋，是在本世紀，而且在五十年代開始，已經宣告現代之結束。」（頁10）

就唐教授言，現代是反傳統的，「使家庭解體、性道德鬆弛、鄰舍的相助精神消失，人們反權威、反政府、反教會。治安不佳、人們無家可歸。」而「現代主義是以自我為中心，只以個人享樂為主，發揮自己，不願被管制，不服組織與結構……導致社會秩序不安定、不可靠以致解體。」（頁10）「後現代」則「幾乎與後工業是同義的，但重點與內涵不同。」（頁9~10）「後現代的重點在於回復傳統，也求更新，在社會行動中尋求道德的意義。」（頁10）

然而，沈清松教授卻指出，後現代並不是「現代已然結束之後才興起的一個思潮或文化發展的方向」，卻「是在現代社會裡面所興起的一個『文化的』後現代。」¹而且，他認為「後工業社會」和「資訊社會」的來臨，「是把社會中已經有的、突出的現象加以概化（筆者注：原文如此）、普遍化以後，用以表示未來或馬上到臨的社會圖像是怎樣。這是一種比較樂觀的、烏托邦式的想法，認

¹ 沈清松：〈從現代到後現代〉，《哲學雜誌》第四期（1993年4月20日），頁4。

為現在社會中這些積極的因素，當然可以成為未來社會的主導因素。」²但是，如果將「後現代」的想法跟「後工業社會」和「資訊社會」的觀念連接起來則是錯誤的做法，「因為『後現代主義』本身不是一個積極的、烏托邦式的想法。『後現代』的觀念代表了一種否定的、批判的、質疑性的力量。」³它是對現代社會內的黑暗面和弊端提出批評，甚至宣告它們的死亡和終結。因此，後現代「是解構、批評、否定的多，比較具悲觀的意味。至於其中有沒有一些正面的因素可以湧現出來，這點還有待觀察。」⁴

沈教授亦指出，現代的「現代性」在於「主體」的哲學，「表象」的思想和「理性化」的歷程。「即以人作為認知、價值和權利的主體」、「透過表象的組織、代表或是表達這個世界」和「透過有規則的方式來控制活動的進行」。⁵這規則卻愈來愈走向「工具理性」，「使得人們沒有什麼值得獻身的理想，生活愈來愈乏味，而工具理性就是按照可否有效地達到目的來決定是否理性的……」⁶而後現代所批判的，是由主體的膨脹所發展出來的「權力的膨脹」。⁷它所質疑的，是表象經已失去了它的實在而變成一種「擬象」，形成一個假象的文化。⁸它所否定的，是在現代中「理性」的成分，「此種『否定』還包含對『工具理性』的否定，也就是對一種想要運用手段來達到目的理性之否定。」⁹但最深刻的否定卻是否定了理性原有的二元邏輯觀。否定了那所謂「或者是真、或者是假、不可以兩全」的推理，卻代之以「即真且假、即美且醜、即白且黑，是兩者並陳的」看法。¹⁰

所以，根據沈教授的分析，唐教授視後現代為幾乎與後工業同義的看法是值得商榷的。而且，後現代的重點也不是回復傳統，亦不是要求更新或尋求道德的

² 沈清松：〈從現代到後現代〉，頁8。

³ 沈清松：〈從現代到後現代〉，頁8。

⁴ 沈清松：〈從現代到後現代〉，頁9。

⁵ 沈清松：〈從現代到後現代〉，頁15。

⁶ 沈清松：〈從現代到後現代〉，頁14。

⁷ 沈清松：〈從現代到後現代〉，頁17。

⁸ 沈清松：〈從現代到後現代〉，頁21。

⁹ 沈清松：〈從現代到後現代〉，頁22。

¹⁰ 沈清松：〈從現代到後現代〉，頁22。

意義。所以，如果我們不同意唐教授對後現代的理解，便會認為讀者「無法在該文本中找到關於『後現代』的通俗、常識性說明。」¹¹但是，唐教授亦不是唯一如此了解後現代的作者。因為沈教授亦曾經指出，「有許多人會把『後現代』的趨勢和所謂的『後工業社會』，或是『資訊社會』混合起來，事實上我們已經看到有許多的作家把這兩者連接起來加以討論……」¹²而既然有這麼多人已經把這兩者連接起來加以討論，因此，除非我們能夠拿出真憑實據，否則我們如何能夠肯定本書的命名是「徹底地暴露出『後現代』的兩種矯揉造作：商品和流行」¹³呢？

唐教授寫作本書的目的，是為了幫助那處於他所定義的「後現代」的教會去了解神學的思潮、文化的演進、社會的變遷和歷史意識與使命。因此，他並不是要寫一本後現代神學。儘管我們不同意唐教授對後現代的理解，甚至認為「該文本壓根兒就與『後現代』沾不上邊」，但是，我們亦不能夠因此便宣告「該書的價值自動減去了三分二」。¹⁴當然，「寫書評沒有一套版本必須倣倣遵行的，而且也沒有必要。」¹⁵但是，如果評論者連作者的寫作目的也沒有釐清，卻僅僅因為不同意作者對後現代的了解便進行評斷，那又是否草率呢？假若該書的價值果真減去三分二，而評論者則僅僅批評那沒有價值的三分二，卻沒有對那餘下的三分一價值作出任何回應，那又是否公平呢？況且，縱使唐教授對後現代的理解有值得商榷的地方，亦不等如我們不需要檢視他所發出的訊息是否能夠令教會深切省思、明白神的旨意、作時代的見證人。

本書共分四章，分別闡述當代神學的進展、文化演進的挑戰，社會變遷的動力和歷史意識與使命等四個主題。除了作者在正文內以括號隨意標示那些他曾經參閱的資料外，我們找不到一般學術作品所慣用的注釋和參考書目。而作者也沒有採用華人對外國學者名字的慣常翻譯，卻為這些名字的翻譯附上外文原名。因

¹¹ 曾慶豹：〈評《教會在後現代的省思》〉，《建道學刊》第二期（1994年7月），頁163。

¹² 沈清松：〈從現代到後現代〉，頁7。

¹³ 曾慶豹：〈評《教會在後現代的省思》〉，頁163。

¹⁴ 曾慶豹：〈評《教會在後現代的省思》〉，頁164。

¹⁵ 曾慶豹：〈屬靈的傲慢與學術的偏見——關於書評之種種回答〉，《時代論壇》第398期（1995年4月16日），頁10。

此，對於那些不熟悉這些學者的外文原名或沒有小心閱讀這本作品的讀者則會因此而產生混淆。此點作者已經在後記中說明（頁199～200）。

此外，曾慶豹博士亦曾嘗試舉例證明該文本「犯規纍纍」。¹⁶ 第一，曾博士認為唐教授不應該將盧梭 (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) 「強加」入啟蒙運動的陣營。當然，盧梭對哲學和科學之普及化的保留令他的思想異於啟蒙運動的精神。他雖然沒有否定哲學與科學的價值，但卻害怕哲學和科學的普及化會導致意見紛陳，產生普遍的懷疑精神和道德鬆懈，削弱公眾德行和愛國精神。因此，他在啟蒙運動的高峰期頌讚無知，¹⁷ 而他更被視為第一位真正的浪漫主義哲學家。¹⁸ 然而，盧梭卻普遍地被視為啟蒙運動者，因為他的社會契約論往往被列入「啟蒙運動政治理論的普遍類型」。¹⁹ 因此，盧梭被列入或擯出啟蒙運動的陣營是否完全沒有議論的空間則是一個仍然要繼續探討的問題。

第二，曾博士認為唐教授不應該將黑格爾 (G. W. F. Hegel, 1770-1831) 的辯證法視為孔德 (August Comte, 1798-1857) 實證階段的代表。雖然孔德被視為實證論 (positivism) 的建立者，甚至二十世紀的邏輯實證論 (logical positivism) 亦不能擺脫孔德思想的影響，²⁰ 但是將他的實證論跟黑格爾的辯證法拉上關係則始終令人困惑。

第三，筆者亦同意曾博士對唐教授之作品的另一個批評。奧古斯丁 (Augustine, 354-430) 是不可能以但丁 (Dante Alighieri, 1265-1321) 的《神曲》為其著作的基本架構，因為但丁較奧古斯丁晚出了好幾百年。

第四，就馬來西亞的離婚率言，唐教授指出，「馬來西亞據一年之統計，離婚者已離婚高達一半……」（頁118）而曾博士則視之為胡言亂語的虛構和捏造。當然，此資料乍聽起來令人驚駭。但是，在1950年已經有人對四十個細小而沒有文字的非歐洲社會進行調查，發現其中約百分之六十的社會的離婚率比當時

¹⁶ 參曾慶豹：〈評《教會在後現代的省思》〉，頁163。

¹⁷ Samuel Enoch Stumpf, *Socrates to Satre: A History of Philosophy* (New York: McGraw-Hill, 1993), 292-95.

¹⁸ Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 334.

¹⁹ Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. IV, *Descartes to Leibniz* (London: Burns Cates & Washbourne Ltd., 1958), 47-48.

²⁰ Paul Weirich, "Comte, Auguste (1798-1857)" in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 147.

的美國還要高。甚至今日在許多印度的部落社群裏，只要某婦女在公眾場合走向一位不是自己配偶的異性，便可以構成離婚的理據。而在某些一夫多妻的回教社會裏，只要丈夫在見證人面前連說三遍：「我休棄你」便可以跟他的妻子離婚。²¹ 因此，這些社會的離婚率是極高的。而馬來西亞亦是一個回教社會，究竟它的離婚率有多高則要進一步考察。但是，唐教授卻沒有列明他所徵引的是哪一年的資料和實際數字是多少。況且，「新婚者已離婚高達一半」的說法也令人懷疑。似乎唐教授對離婚率的理解是建基於每年結婚的對數跟該年離婚的對數之比較。但是，這種看法卻未能充分反映現實。因為該年離婚的人可能已經結婚多年，那麼，究竟有多少人會在結婚的同一年內離婚，則往往要更仔細的統計。而且，此「高達一半」的新婚而離異的人是否也包括再婚人士呢？這亦是值得進一步了解的問題。²²

綜合以上的討論，我們發現這本作品並不是沒有錯處的。但是，我們應否以「荒唐」、「胡言亂語的虛構和捏造」、「不負責任」²³等字眼來表達對作者的不滿則頗值得商榷。儘管我們可以辯稱這是因為自己期許學者們應該要更嚴謹地對待學術問題（或謂「吾愛吾師、吾更愛真理」）²⁴，可是除非我們絕對清楚自己所列出的例證是完全沒有爭議空間的真理，亦十分肯定作者是故意欺瞞讀者，否則，我們可曾想過自己會否濫用了這些字眼呢？況且，學者們是應該以團隊精神來探討真理，並鼓勵科際對話，希望其他專業能夠為我們的研究領域帶來新的衝擊。當然，在探討的過程中亦不乏彼此批判，但目的卻是希望透過切磋砥礪而產生彼此的支持和鼓勵。如果我們同意上述的研究態度，便要更嚴謹地選擇自己所用的字眼，以避免違背了這份珍貴而應該為學者們共享的精神。因此，當評論者對本書作者所提出的「事實」表示懷疑，便要就此「事實」進行查究。若果查明屬實，則可指出其錯處。然而，應否以「荒唐」、「胡言亂語」、「虛構」、「捏造」、「不負責任」等字眼則要視乎情節之嚴重程度而小心運用，但通常是避免為宜。如果評論者不願意對那些「事實」進行進一步的查究，則他／她亦只可以向作者提出其疑慮，要求作者澄清。

²¹ Sharon J. Price and Patrick C. McKenry, *Divorce* (London: Sage, 1988), 9.

²² Price and McKenry, *Divorce*, 13-14. 如果希望認識其他對離婚率的理解的方法，請參頁14~15。

²³ 曾慶豹：〈評《教會在後現代的省思》〉，頁164。

²⁴ 曾慶豹：〈屬靈的傲慢與學術的偏見——關於書評之種種回答〉。

本書第一章探討當代神學的進展。唐教授認為，就社會形態的變遷言，我們是生活在後工業、後共產和後冷戰的時代；就思想方法的變遷言，我們則生活於後啟明、後自由和後批判時代。唐教授相信，「後批判」的正統是要「回復聖經中原有的傳統」（頁14）。而那宗教多元的後基督教時代亦受了「後自由」和「後批判」的抗衡而使基督教走向了進展的時代。「福音運動正方興未艾，發展不已。」（頁15）

唐教授更認為「研究神學，是為時代把脈……從神學看文化與社會的變遷，又從社會文化的現狀，看清人心在信仰中探求意義與價值。」（頁8）從事神學，要「向肢體說明個人與教會以及與社會的關係……具體地將屬神的生命表明出來。」（頁17）因此，神學是以服事教會、教導人負責任地照顧人們的物質生活，關懷顧念人的道德、屬靈生活，而這一切則指向以事奉神為目的（頁17~19）。唯有將這些目的聯合起來，「我們才真正認識神」（頁19）。而神學的工作便是在聆聽神的話語後，作深切的省思，並加上體認真理的見證，便能夠令傳揚更有果效（頁20~21）。

唐教授更認為：「傳揚在先，神學的省思在後。有了神學的省思，傳揚必更加真切。所以本末不可倒置。」（頁20）

唐教授相信，雖然神學種類之繁多可能會令神學的重點變得模糊，但，由於「一切都可從神學的觀點來分析與解釋，信仰應該應用在一切的事物上，以信心作為一定的觀點與立場」（頁22），因此，種類繁多的神學亦是需要的。唐教授遂以救贖為總題評介了政治神學、解放神學和女權神學，主張「信仰必須改變社會與文化，消除社會的不平，建立完好的社會秩序」（頁23）；叫人從非人道的情況中解放出來（頁28）；並以基督為中心，爭取女權，追求兩性平等，除去性別之爭的罪惡（頁32）。

其次，唐教授又以創造為總題評介了自然神學、生態神學和環境神學，要求人類盡管家職分，對生態進行神學的省思與覺醒，與自然建立整合的關係，拒絕誤用土地，致力改善自然，增加資源，防止破壞，為將來的世代預備福祉（頁32~40）。

在靈命更新方面，唐教授以更新為總題，評介了神祕神學、靈修神學和靈恩神學。他主張接受神祕神學的更新之途，要求更進一步分析人心靈追求神祕經驗的動力（頁43），認為福音派的神國的靈修是以聖經為操練方式，並以生活、交通、服事和聖潔為實踐的四大重點（頁46~47）。唐教授認為靈恩神學雖然「逐

漸與福音派有所不同」（頁50），但卻指出「靈恩神學既著重經驗，應十分慎重地省思。」（頁51）

唐教授相信，「啟示是聖經的主題，也是神學的中心思想。」（頁51）而啟示的本身是歷史，卻不僅限於以往的歷史，亦是有關現今的事，更指向末事。因此，他以啟示為總題，評介了歷史神學(theology of history)、末事論和希望神學。指出歷史神學「使我們明白歷史在信仰的觀點怎樣解釋歷史」（頁54）。更認為末事論叫我們「在省思時間的性質與歷史的觀念之餘」，亦讓我們「重視教會與信徒在現今道德的責任」（頁57）。而希望神學則以基督為中心，「使我們對將來可以希望」（頁59），叫教會參與末事的實踐，以行動來改變現實。因此，「從後現代的觀點來看世界，對天國的將來，應懷有新的希望。」（頁61）

在亞洲神學方面，唐教授認為相關(contextualization)能夠令福音適應社會的變遷，使之能更有效地深入人間（頁63）。亞洲神學要「接納外來的神學思想，來適應並應用在處境中。」（頁64）因此，活的神學必須「針對當代社會文化特殊的要求，解答一些現行的問題。」（頁70）唐教授最後指出，「華人教會向來重視聖經，尊重神啟示的權威，以聖經為依據的神學才是最完整的。」（頁72）

當然，唐教授以如此有限的文字評介了那麼多種類的神學，是相當令人佩服的努力。況且，不同的人亦可能對不同的神學思想持不同的評價。我們似乎應該尊重唐教授的立場而不應該對他的文字提出過分苛刻的批評。但是，筆者仍然希望向唐教授提出一些問題。

首先，唐教授是以聖經為本位的福音派立場來評介這些神學思想。基本上，他是將這些思想系統中那些能夠為福音派所接受的內容介紹給華人教會。因此，唐教授是否全面和公平地評介這些神學思想是值得探討的問題。

其次，筆者必須指出，唐教授的文字中仍然有些可以進一步探討的問題，茲舉數例說明。

一、在總結政治神學的評介時，唐教授說：「歸納言之，政治神學以福音為真理，為準則。任何政治理想與策略，與福音相左，就是虛假的理想，應予否認與拒絕。」（頁26）但是，筆者並不能夠從唐教授於前段的文字歸納出這個結論。而且，根據唐教授的看法，福音已經給政治的理想和策略定出了某些標準。然而，究竟這些標準是甚麼呢？

二、解放神學是否如唐教授所說是由政治神學的演進而產生的呢？（頁26～27）

三、唐教授認為「解放神學採取的途徑是有兩大步驟，先是對社會的分析……接著以神學的道理……所以在過程方面，社會科學在先，神學隨著而來。」（頁27）但是，這究竟是一個先後的過程還是不息的循環呢？

第三，唐教授提出了四個總題，在每個總題下評介三種神學，合共十二種。然而，筆者相信這種安排僅是為了令作品的標題變得更加醒目，但這並非不可變易的安排。因為儘管我們接受啟示是神學的中心思想，但啟示是否沒有非歷史性的神學原素呢？何以唐教授僅以歷史性來評介這幾類神學呢？唐教授是否經已提出足夠的理據以決定將政治神學、解放神學和女權神學放在救贖的範圍內呢？自然神學、生態神學和環境神學是一種還是三種神學呢？神祕神學跟靈修神學有沒有關係呢？凡此種種均是就著本部分之結構所提出的問題。

本書第二章探討文化演進的挑戰。唐教授認為以信仰客觀分析、取捨和批判文化，是「文化神學」的主要任務（頁78）。世俗文化是不斷以人本主義的信念向基督教對抗（頁81），是因為現代文化完全忽略了宗教信仰的觀念（頁81）。教會亦無法同意以理性促進文化的世俗思想（頁82）。

唐教授認為，教會似乎並未徹底地了解到有關於世俗化的問題（頁83）。「有人怕世俗化的力量會使教會變質，因此持反對的態度。但也有人……以為世俗化對教會正面的效果，因為教會因此認清福音工作的需要，更會有效將福音的信息成為當代世俗的言語，切合人心的需要。」（頁83）而唐教授則相信教會世俗化的過程會令人明白「宗教並非勸人遁世，逃避個人在家庭、社會與國家的責任。」（頁85）基督徒要藉著祈禱、相交和傳揚來確定身分和傳遞福分（頁85）。

除了討論世俗化的問題外，唐教授亦討論多元主義的問題。他認為「多元文化所導致的矛盾，是現代心理反傳統、反社會……只有個人主義，不再接受最高的權威……」（頁87）而多元文化亦可能會成為霸權文化的藉口，令海外的華人教會失去自己的文化特色。因此，教會對多元文化應有自覺的意識（頁87）。此外，唐教授並不全然贊成宗教的多元，卻必須承認教會的多元（頁88）。他更指出，反文化 (counter-culture) 的形成是世俗文化多元發展下所產生的一種抗衡現象。解放心態和神祕主義的革命則是反文化的表現形態。反文化要拆毀客觀意識，是當代的文化危機。美國的中生代及新生代均受反文化的影響：中生代（二

十餘歲至四十歲左右)「結婚較遲……離婚率高。有較高的教育程度，職業技能高，但反對權威，不重視道德傳統，不惜物，浪費金錢，有憤世的態度」；新生代(二十餘歲以下)則漠視權威，「缺乏崇高的理想，一切務實，自我主義(Me-ism)，唯我獨尊……凡事小心猜疑，做事有始無終，興趣隨時改變，不能持久。」(頁90)教會必須挽救他們的頹勢，引領他們歸主。最後，唐教授認為福音應超越在文化之上，要成為文化的根源和目標，叫文化得著改造與更新，令文化成為福音的媒介(頁91)。

就文化神學言，唐教授指出福音是神的啟示，屬於文化的，必是文化的表現，它本身是一種文化，並且優於世俗的文化，擁有改造文化的力量(頁92~94)。所以教會應該對文化有正確的批判，從而能夠積極地影響當代的文化，而「這影響力在於福音，將救贖帶到社會。」(頁95)人們活在救贖的環境中，便能夠發揮生命的潛能，文化亦獲得改造(頁96)。因為「在基督裏人因救恩而更新，以基督為中心，文化就更新不已。」(頁99)因此，教會有指導社會的責任，讓社會走在信仰與道德的正途(頁96)。而福音在改造文化的過程中則可「採取本色化(indigenization)及相關化(contextualization)」。唐教授認為本色化著重過往與傳統，「給予人們精神的資源與價值的系統」，能夠糾正、淨化、保守和發揚中國文化；相關化的重點，則在「切實投入處境之內，而有所行動。」相關化比本色化「更為廣大，更有深度」。相關化是作「世界基督徒」，將世界基督化。「世界基督徒應有正確的世界觀，從行為至價值，不是只問應作甚麼，而是注意什麼才是優秀的、完美的。這價值不是只在用方面，而在於信仰：什麼才是真實的，以真理為基礎。信徒有了這異象，要經常的建造……在世界真的作鹽與作光。」(頁99~106)

唐教授在本章提出了文化演進的挑戰之問題，探討了世俗化、多元主義、福音改造文化、本色化和相關化等題目。要求信徒作世界基督徒、作鹽和作光。但是，基督教是否因為世俗化才能夠叫人明白它是一個入世的信仰呢？世俗化豈也不是令教會擺脫了一些具有迷信成分的宗教實踐呢？基本上，多元主義主張容忍各種信仰的並存，則何以云多元文化會成為霸權文化的藉口呢？另一方面，唐教授亦曾就《基督與文化》一書而提出福音與文化的五種關係，即：基督屬於文化、基督抵拒文化、基督超越文化、基督與文化矛盾和基督改造文化(頁97~98)，那麼則何以僅論福音對文化的改造呢？況且，儘管福音能夠叫人個別地獲

得救贖，甚至發揮生命的潛能，但文化能否因而更新，社會能否走在信仰與道德的正途則還待商榷。²⁵

唐教授在第三章討論的主題是社會變遷的動力。他指出，今日的社會變遷經已十分嚴重（頁111），世人的痛苦是在文化的學習與適應上不知如何配合這樣高速的變遷（頁113）。這些變遷是由於科技發展、都市化、傳統的影響力息微、國族主義提倡文化重建、家庭觀念越趨薄弱、社會道德敗壞和人口增加所帶來的問題等因素造成的（頁113～119）。

唐教授認為我們處身於共產主義崩潰、民主自由的浪潮洶湧、全球經濟三足（亞太、歐共體和北美）鼎立與冷戰終止的時代，雖然冷戰的終止帶來了一種不確實的不安定秩序，但我們必須將世界整合（頁122～133）。而且，由於七十年代發生的資訊革命，遂導致了「現代」的結束和「後工業時代」的出現（頁135～137）。

在後工業時代，唐教授相信資本主義必須以民主為前提，讓自由企業在競爭中求進步，尊重個人權益，恢復人性的尊嚴。這亦是後共產主義時代特有而值得倡導的共識（頁137）。但是，資本主義亦有它的弱點，個人主義就是它的弱點。唐教授相信，福音派的信念是對付個人主義的良藥，因為「福音派的信念著重的就是個人救恩，以個人集合為信心的團體，以個人參與合作的群體，以個人內裏的信仰，影響外面的社會。」（頁140）

另一方面，後工業時代的西方正面對嚴重的經濟危機，但亞洲的日本及四小龍（南韓、台灣、香港和新加坡）之經濟發展卻突飛猛進。然而，亞洲工業發展所鑄成的錯誤是因著環境污染所帶來的經濟的危機。唐教授認為今日教會應該要達致重振信仰的共識，以求挽回一切的頹勢。教會更新的力量必須隨時代俱進。因此，教會在這時代仍有其特殊任務（頁134～143）。

唐教授指出，個人在社會變遷中的應變是歷代教會所注意的問題（頁119）。他相信信徒個人最關切的，是社會的變遷是否符合社會公義（尤其是人權）、權力和仁愛的要求（頁119）。因為任何社會均要結合其分子，共同追尋良好的目標，讓社會的結構有所發展。「這種結合的力量是權力，結合的秩序是公義，結合的表現就是仁愛。」（頁120）如果教會「以這個理想在事工上表達

²⁵ 詳參 Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (New York: Charles Scribner's Sons, 1960)。

出來，對社會變遷有督導的作用。」（頁120）因為「教會在祈禱研經以及佈道行為，來面對社會問題，教會在教導及各項事工，也是間接的社會行動。教會對社會的受害者有愛的服事，對社會大眾成為道德的楷模。教會對政治的批判，參與社會的慈善工作，對不公義的事有具體反對的舉動，都是表明信仰是社會變遷中的權力、公義與仁愛。」（頁121）

唐教授指出，教會應該對社會環境敏感，亦要深深體會社會的需要，有供應和服事的責任，將信心表現在行為上（頁144）。由於貧窮是因政治和道德問題導致的，因此教會便應該對社會政策有確定的立場（頁145）。教會的社會工作是兩方面的：一方面是解決窮人當前的生活需要，致力改變不健全的社會結構，反對若干不當的政府措施；另一方面，教會應傳福音，宣揚屬靈真理，以解決精神貧窮的問題（頁146）。再者，教會亦要教導信徒重視婚姻與家庭，也要敦促教育當局及學校重視婚姻與家庭，將道德教育放在首要的位置（頁147～150）。

唐教授堅持傳福音是教會的基本任務，而進一步則是教導人學義（頁150）。教會以聖經的真理鼓勵或糾正社會的變遷與動向，是其成為一種社會控制 (social control) 的力量（頁150）。雖然教會應以佈道為主，社關為輔，但是唐教授卻主張，惟有「雙管齊下，相輔而行，才達到福音的真義，就是主耶穌在世時所講所行的。」（頁151）

從本書的標題看，第三章是跟主題關係最密切的。因為本章點出人類經已進入了後工業時代，並且提出了福音派應該如何回應社會變遷的方向，亦即教會要表明信仰是社會變遷的權力、公義和仁愛。但是，教會如何以祈禱研經和佈道面對社會問題？何以謂教會的教導和各項事工是間接的社會行動？而服事受害者，批判政治，參與慈善工作和以具體的行動反對不善的事，是否足以表明信仰就是社會變遷的權力、公義與仁愛的準繩呢？另一方面，唐教授既主張傳福音先於教導人學義，則何以復主佈道、社關雙管齊下，相輔而致福音的真義呢？既然佈道、社關相輔而行是耶穌在世時所講的道理和所行的事情，那又何必強分優劣次序呢？再者，唐教授既然指出後工業時代是由資訊革命所導致的，使工業化所帶來的都市化、人口增加、家庭改變和社會變動更加急遽、劇烈，然而資訊革命是否只帶來負面影響呢？教會在進行宣教、佈道、教育、社會服務、社會行動……等活動時，是否也要利用資訊革命的成果呢？唐教授主張藉推動道德教育來顯示教會、教育當局和學校對婚姻與家庭的重視，卻反對推行性教育，因為他認為

「提倡性教育，反使少年躍躍欲試，分發避孕套，似乎在鼓勵性行為。」（頁149）但是，這番話卻反映了唐教授對性教育認識的局限。

本書第四章探討歷史意識與使命問題。唐教授指出，基督徒是從信仰的觀點理解何謂有意義的歷史事件（頁155）。「歷史是神的啟示。啟示是基本的信仰。」（頁167）神是歷史的主宰。祂在歷史之內 (in)，歷史的每個細節都有祂的心意。神也在歷史之上 (over, above)，「祂掌管萬有，統管世界，祂是歷史的主。」（頁168）啟示在歷史裏面是動進的 (dynamic)，歷史是一條不斷向前移動與邁進的線，走向神所定下的方向目的 (purposive & directive) 和終結（頁168~170）。

唐教授相信，歷史神學所指向的是歷史的目的（頁155），而聖經的歷史是救恩的歷史（頁167）。因此，從信仰的觀點看，某些事件是為了令人蒙福而必需 (necessity) 進展的，而某些出於人的罪惡亦必需遏止。如果我們從信心出發，就看到神的安排 (providence)。道成肉身 (incarnation) 便是神恩惠的安排，引領人類社會走向祂在歷史中實現救贖應許的目標，而這亦是歷史的目標（頁176~177）。當我們論歷史的合一性，是指救贖目的之合一（頁157）。因此，道成肉身的耶穌基督是歷史的中心，因為祂是神與其子民所立聖約的立約者（頁156）。但是，人有自由 (freedom) 相信神，與神立約，接受救恩，人亦有拒絕的自由。對於相信的人，救恩歷史確立了信仰對歷史的解釋。信主的不但有自由，亦有回憶 (memory)。有了回憶，再以自由從事救恩的工作。回憶與自由，都激發我們的希望，為未來努力（頁178）。

神藉著道成肉身完成救贖，叫人在基督裏得著新生命。對歷史有新的認識，那不僅是回憶過去，亦是把握現在和展望將來。所以，神在現今與未來之間給予教會創造歷史的責任和機會（頁181）。由於唐教授相信「主耶穌是先知、祭司、智慧者與啟示的異象者」，所以，教會亦要肩負先知性、祭司性、智慧性和啟示性的任務（頁181）。

教會的先知性任務是要「為時代把脈，向社會吶喊，嚴正地指出罪惡的通病，分析癥狀，對症下藥，力挽世界的危局……肩負時代的責任，傳揚福音，教導人歸正，指向永恆的國度。」（頁185）作為祭司則要以關懷與培育為主要任務，更要查察社會的現狀，加以分析和批判，並要負起帶領個人、家庭與國民整體進行崇拜、代求、從事宣教、傳道、教導與醫治的責任（頁185~189）。「智慧性的任務，在於把握時代的脈搏，而確立神學的路向，也有創造歷史的功

能。」（頁191）唐教授又認為，「神學真正的路向，還是得回到聖經，從基督教長遠的歷史傳統中，看清真理的內涵，明白神在歷史的作為和目標。」（頁193）教會的啟示性任務則是給予世人希望，讓「義者餘民」明白神的國必須實現，新的社會是建立在公義與和平上，叫人「在努力神國的事工中，歡然展望超歷史的永恆。」（頁197）而教會更要到處傳遞這個希望，忍耐又興奮地等候它的實現（頁197~198）。

唐教授雖然認為神是歷史的主宰，耶穌基督是歷史的中心，救贖是歷史的目標，但是，他又認為人類可以自由地接受或拒絕神所預備的救恩，並且參與歷史的創造。那麼，何謂神是歷史的主宰呢？既然歷史的目標是救贖，而道成肉身是為了完成救贖，則耶穌基督是先知、祭司、智慧和啟示的異象者是否可以提供足夠的說服力，令教會肩負傳福音以外的任務呢？既然歷史的目標是救贖，何以信徒所期待的神國卻是建立在公義與和平上的新的社會呢？以上幾個問題，需要唐教授澄清的。

新加坡的教牧是本書的首批聽眾，但筆者卻看不到唐教授的論述如何能夠對應新加坡的處境。當然，唐教授所討論的是教會在後工業時代的省思，故他也無須特別針對新加坡來進行分析。然而，他如何能夠確定各地區的華人教會均已進入了後工業時代呢？況且，唐教授提出的指導主要是一些在任何時代均應實踐的行動。例如：傳福音、社會服務、社會行動、改造文化……但是，筆者看不見任何特別針對後工業時代而發的指導。究竟這些行動如何令教會能夠有效地傳福音，成為當代的見證人和世俗潮流的中流砥柱呢？唐教授亦沒有在神學、文化、社會和歷史的討論中給我們一個綜合的分析。所以，筆者對本書能否成功地針對後工業時代的特性而為教會提出適當的省思表示保留。當然，要以如此簡短的篇幅來編寫一本以後工業時代為主題的跨科際作品是不容易的。或許，對本書最中肯的評價是作者在後記所寫下的一段文字：「本書寫完，脫稿時，卻沒有完竣的感覺。原因是我自認研究與觀察還不夠透徹，論述還不夠均衡，建議還不夠具體。本書涉及的範圍太廣，為不加重讀者的負擔，不得不限制篇幅，以致掛一難免漏萬。有些似應補充……有些尚嫌重複……這些都需要讀者亮鑒與海涵。」（頁199）

當然，筆者同意寫書評並沒有一套必須仿效遵行的版本。而且，好些研究書評學的學者亦主張書評家要容許有不同的偏好，「承認書評家的個性和特點……

使書評園地萬紫千紅、百花競放……」²⁶但是，除了「應允許圖書評論的風格各異，多姿多彩」外，書評寫作亦有某些令「圖書評論之所以成為學」的基本規律。這些規律包括：

一、「圖書評論特別強調要恰如其分地、實事求是地評論所要評論的圖書……要忠實地反映圖書的內容，並用評論者閱讀、研究後的心得體會去進行評價……評論者必須出以公心、站在公正的立場、實事求是的評價，才能達到評論的目的。」

二、「圖書評論重在一個『評』字……所謂評，就是要從圖書的學術價值，藝術價值，適用價值，以及科研成果的意義等等方面去評論。要評論，必然有評論者的觀點，要把具體的一般的現象，提高到理論的高度來認識，並作出中肯的評論。」

三、「圖書評論應觀點鮮明，條分縷析。圖書評論的作者，應把所要評論的圖書的內容讀懂弄通，在此基礎上進行研究……還要有充分的材料，才能使觀點具有充足的說服力。」

四、「圖書評論文章應要言不繁，切中肯綮。評論文章的主題應與所要評論的圖書的內容緊緊相連，評論文章的主題，最好在題目上醒目地標出來，評論文章應緊緊抓住所要評論的圖書的主要內容，並由淺入深，層層深入地評下去。圖書評論嚴防借題發揮……讀了這樣的評論文章以後，使人惆悵，圖書評論不能聯繫圖書的內容，無法起到圖書評論的作用。」

五、「圖書評論文章要通俗易懂，文字生動活潑易於為讀者接受。」²⁷

而筆者現僅就重評唐教授的作品時所獲得的啟發而對圖書評論的基本要求作出一點補充。

(一) 圖書評論是一門嚴肅的學問。因為如果評論者對某作品褒貶過甚，均是不公平地對待作者和讀者。

(二) 不論作品是好是壞，當評論者一旦決定給該書寫書評，他或她便要透徹地了解該作品，否則很難寫出客觀持平的文字。

²⁶ 吳道弘：〈書評寫作中的幾個問題〉，收於中國圖書評論學會編：《書評的學問：全國首屆書評研討會論文集》（瀋陽：遼寧人民出版社，1991），頁303。

²⁷ 向志中：〈書評寫作的基本規律〉收於《書評的學問》，頁304～307。

(三) 當評論一本作品時，評論者必須就該書編寫的目的而作出批判。這是寫作書評的最基本要求。而如果評論者只是針對作者的錯處著墨，縱使那些是嚴重的錯誤，也會給人一種輕重不分的感覺。

(四) 當評論者批評作品的某些錯誤時，切勿抱著對作者「愛（或敬）之越深，責之越切（或狠）」的心態，因為這種態度亦顯示了評論者並不是公平地對待作者。

(五) 某些錯誤可能是因為作者粗心大意而產生的。當然，虛構捏造亦可能是導致錯誤的原因。但是，兩者卻有明顯而不容易分辨的分別。因此，評論者在判斷時要格外小心。因為這樣的判斷不僅涉及作品的優劣，更涉及作者的人格高低。況且，不論作品的質素是多麼粗劣，評論者是否仍然應以尊重的態度來對待該書的作者呢？

圖書評論是一門艱深的學問，書評不僅反映了評論者的學識，亦反映了評論者的學養。評論者所追求的理想是如實地評論某本作品，公平地對待作者和讀者。雖然唐教授的《教會在後現代的省思》並不是一本令人激賞的作品，書中仍有好些待答的問題、甚至有一些明顯的錯誤，但是，作為一本跨科際的著作，這是一個值得鼓勵的嘗試。由於本書所涉及的範圍甚廣，筆者自問才疏學淺，在評論本書時亦往往感到力有未逮。但是，筆者之所以勉力為之，亦僅希望還作者和讀者一個公道。

葉敬德
香港浸會大學