

鄧肇明著：《滄桑與窘境：四十多年來的三自愛國運動》。香港：基督教中國宗教文化研究社，1997。264頁。

Deng Zhao ming. *The Vicissitudes of the Three-Self Patriotic Movement in the 1950's and its Predicament Today*. Christian Study Centre on Chinese Religion & Culture Ltd., 1997. 264pp.

葉菁華著：《尋真求全——中國神學與政教處境初探》。香港：基督教中國宗教文化研究社，1997。220頁。

Yip, Francis Ching Wah. *Chinese Theology in State-Church Context: A Preliminary Study*. Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion & Culture Ltd., 1997. 220pp.

有關中國基督教歷史的研究，中、港、臺三地陸續有新作品問世。這除了意味著有新的成果，以填補此領域內的疑缺空白外；更教人欣慶的是有新研究者的加入，壯大了整個研究的隊伍。香港基督教中國宗教文化研究社在1997年一口氣出版了兩本有關論著，充分反映了新老並舉這個可喜的現象。以下且對此二書作簡括的評介。

鄧肇明的《滄桑與窘境：四十多年來的三自愛國運動》分為兩部分：甲篇題為「三自在文化革命前的滄桑」，主要輯錄作者為《時代論壇》撰寫的一個關於當代中國基督教史的專欄。作者依據《天風》的資料，詳細但不系統地敘述自1949至1966年間三自運動的歷史故事。乙篇題為「三自在改革開放中的窘境」，收錄了作者自八十年代迄今所發表過有關中國教會、政教關係的講稿及文章，其中有純屬資料介紹的，也有議論性的。書末則有五個附錄，都是在1979年改革開放以後政府一些與宗教事務有關的政策文件與調查報告。

貫徹在三十多篇文章中的，是作者一個主要的論點：五十年代的三自運動是一個政治性而非教會性的運動，由政府及其在教會欽點的代理人主導，目的在改造教會，使她臣服在政權的控制之下。而在八十年代中國教會重開以後，雖然三自領袖企圖改變三自的性質與功能，從政治性轉化為教會性，但在目前的政治環境下，教會根本沒有獨立於政府宰制以外的生存空間，故仍得按照政治性的「三自原則」來辦好教會，要改弦易轍，實在談何容易。作者一方面指出，三自領導層欲轉易三自的性質，是不可能成功的事（這是本書所說的「窘境」的意思）；另一方面他卻又質疑，三自領袖既然自知其轉向的不可能，而仍提出轉向的呼籲，這未免是裝腔作勢的舉措。

向沿用多時的「三自教會」與「家庭教會」的分類方法。然後再敘述影響更正教神學思想（作者用「話語」一詞，並花上許多篇幅解釋他為何棄常用的「思想」而取「話語」）的兩個因素：政治處境與教會脈絡，指出我們在理解這些神學思想時，不能偏廢任何一方的元素。接著作者使用兩章的篇幅，分別縷述被他稱為「主導神學話語」和「另類神學話語」的主要觀點，這亦是本書的主幹部分；作者仔細評析《金陵神學誌》所發表的文章，力圖剖開八十年代中國三自教會的神學反省的關懷旨趣與神學意涵。在綜論部分，作者除綜合前說外，亦將中國當代神學的現存限制與未來展望，做了多角度的思考與闡述。

作者的選題是相當具心思的，並且確實填補了這方面研究的一個空白。而就內容言，本書亦無太多可議之處，我們可以不同意作者的個別詮釋，但卻得承認他的資料分類和整理是詳備周全的，分析也客觀公允。日後倘有類似的研究問世，大概也不能繞過本書所奠下的基礎。筆者所未能完全苟同的，倒是作者的用詞及其為這些詞彙而作的定義。

作者拒絕沿用「三自教會」與「家庭教會」的說法，提出了頗為可笑的理由，包括「三自」一詞多義、中國沒有任何一間教會名為「三自教會XX堂」、「家庭教會」與「三自教會」相重疊等。就筆者看，除了末後一個理由是值得補充說明，以澄清一般人的誤解外，其餘兩點均是強詞奪理的。「建制」一詞豈非更加多義（「三自」再多義，亦是彼此相關的）：政治的、社會的、神學的……？而中國也何來有自稱為「建制教會XX堂」的教會呢？「家庭教會」一說，無疑是較為籠統的，它可以包括在城市反三自或不反三自的家庭崇拜（聚會及組織），以及為數更多的反三自或不反三自的農村教會；我們可以在書首略加說明，或另外添加一類（反正關鍵的問題就是反不反三自），而不應另造一個於事無補、徒添混亂的分類。

甚麼叫「建制教會」？作者指這一方面是指教會具有相當的規模、組織、制度，二方面是指教會獲得了政府的認可與支持。第一方面的意義是不大的，除了「三自」與「基協」（「兩會」）在政府的允准下，建立了全國性的架構和組織外，「三自」在縣以下的堂會及廣大的農村教會，同樣是不具備「相當的」組織與制度的。若是我們不昧於歷史，了解中國教會在八十年代重開與復活的經過，當知道教會絕不是由上而下、藉三自的組織或某些人的力量，有系統或有計劃地建成的，大多數農村教會是信徒或個別牧者獨自發展出來的，那些不反三自的，也只是在日後主動或被動地與三自組織建立了若干的聯繫（聯繫亦不多）。因

此，我們可不能以為三自名下的是一整個教會，更不能說這是一個具備相當的全國性組織與規模的教會。三自除了具政治含義的全國性組織外，各地的教會基本上是鬆散拼湊起來的。至於第二方面的含義，要不是因著五十年代由政府主導下的三自運動，全面改造又改組了中國教會，才成立了三自組織，這個組織又何來得到政府的認可與支持呢？歸根究柢，一切均是與三自（無論是運動義抑或組織義）相關啊。三自既是整個陣營的界定基準，以此來為其命名，便是最恰當不過的。至於說家庭教會不一定反三自，那亦不過是與作者所承認「建制教會」與「非建制教會」不是兩大互相對立的陣營，卻是彼此重疊的相仿。為何我們不乾脆沿用「三自教會」與「家庭教會」的說法，而要妄自興作呢？

與這對詞彙相關的，是作者將《金陵神學誌》的文章和思想分為「主導神學話語」和「另類神學話語」兩類。這是如何識別出來的呢？作者坦承，由於他沒有訪問過中國教會，對其領袖認識不多，故他肯定不是就文章作者在政治或教會中的地位來分類，而僅是就文章的內容來區分；換言之，他首先建立了某些假設性的標準（諸如「主導」者乃是無限支持政府及其政策者，「另類」者則是提出社會與政治批判者），然後才在內容上將文章分成兩類。這樣，他所能說的是某甲文章因為說了甚麼，所以屬「主導」、某乙文章因為說了甚麼，所以屬「另類」；而不能倒過來說「主導」文章是怎樣怎樣，「另類」文章是怎樣怎樣。因為整個分類的標準只是作者自訂的假設。要是我們先說A是B，所以B是A，就算A與B可以互換，亦不過是個循環論證。

要是我們仔細檢查書中分類所涉及的文章作者的背景，便可看出這個謬誤所在。第一，兩類文章的作者是互相重疊的，某些作者如丁光訓及張景龍等，是既有「主導」思想、又有「另類」思想的。第二，同一類文章的作者背景極其參差，譬如丁光訓與張景龍（遑論吳慕迦！），就算同有「中國建制教會主導神學話語」，他們亦是身分懸殊，所說的話的（神學與政治）意含和份量不一的，不能將他們都稱作甚麼「建制教會精英」（頁174）；至於安希孟便更不是教會界中人，他是山西大學的教授。當然，作者可以辯稱，他所要分析的不是某些人的思想，而只是《金陵神學誌》的文章的思想本身；但是，由於他將發表在《金陵神學誌》的所有文章，統統假設為建制精英的作品，反映的都是建制教會的神學思想，則這個不考慮文章作者是誰的做法，便帶有很大的冒險成分了。再者，要是我們不考慮說話的作者及其說此話的背景與動機，而單純就話語的表面意義來歸類並解讀，則我們對內容的詮釋，亦不能避免有大而化之、斷章取義的危險。畢竟歷史研究不同於文學批評，作者是未死、也是不能「死」的啊。

作者若是簡單指出，我們不能以為《金陵神學誌》的文章都是無條件的支持政府及其政策的，也有若干批判性的言論，則我們都得心悅誠服，無可置疑。但他卻在自訂分類標準，自作分類以後，竟便利用有限的文章，解說出中國果真存在著兩套神學：一種是主導神學，一種是另類神學（參頁176）。前者以跟社會主義相協調為鵠的，後者則旨在批判政治的現實；前者是類比式的語言，後者是辯證式的；前者是祭司式——祝聖式，後者是先知式——批判式。他甚至把另類神學的出現視作中國建制教會神學發展的里程碑，既突破了主導神學所設定的框框，並且挑戰了主導神學思想（參頁182~184），「它們有意或無意中，抽離於建制教會主導神學話語的主題與論域之外，間接削弱主導話語」（所以是丁光訓削弱了丁光訓，丁光訓挑戰了丁光訓），彷彿這是兩個不同的神學陣營，兩個不同的神學路線，甚至是兩個權力之爭（頁159）。這種自導自演的討論，令人詫異。畢竟被作者歸納為另類神學話語的文章中，好大部分只是西方神學思想的譯介，餘亦多為中國神學界領袖（丁光訓、汪維藩）的功過八二開式的現實評論（與當時政府或學術界的時事評論相比，肯定更寬容正面）；真正針對社會與政治問題的，只有寥寥數語。這怎麼當得起像第182及183頁的偉大評論呢！

筆者對「建制」、「主導」等詞彙所最難接受的，是其中帶有濃烈的泛權力化的傾向。就算作者在開始時為這個詞作了「多義」的定義，基於這些詞彙本身蘊含的價值取向，作者自己亦會不自覺地在後文偏向了泛權力化的解釋。這也是我們在本書所看到的現象（最突出的例子參頁159）。

對於棄「思想」而取「話語」一詞，筆者在充分理解了作者所徵引的大堆西方話語之後，亦看不到這個變更有任何哪怕是丁點的好處。作者說「話語」一詞更突顯出神學的詮釋性與處境性，但筆者怎樣都看不到「話語」這個中文詞彙本來便有如此的含義，遑論較「思想」更有此含義；亦看不到為何「思想」一詞不能帶有此含義，以致我們不能加上附注後沿用之（反正用「話語」還是要加附注吧）。不過，由於將西方詮釋理論及硬譯詞彙套用在中文的神學研究，將中文弄至不成中文，不堪卒讀的做法，已蔚然成風，這亦不是作者個人的問題，這裡就不詳論了。咱們（注：不是「我們」，因更強調血肉相連、命運共同體的含義）月後（注：不是「日後」，因這裡取綿延不絕、繼往開來之義）再盡講（注：不是「詳說」，因取其宏觀的、瞻前顧後的意義）。

最後，筆者同意作者所言的，單純以政治動機或教會動機來詮釋中國教會的神學作品，都有「化約主義」的危險。但是，在了解政治與教會兩個動機同時存

在之餘，我們還是得就個別文章的個別觀點，來評估其中政治與教會的動機孰輕孰重，不能單說一句兩者皆有（並假設兩者比例相當），便解決了問題（如頁107），否則便有迴避問題的嫌疑。

以上的評論，希望不會是對初學者過分苛刻之言。總的而言，瑕不掩瑜，如同鄧著一樣，這是一本教筆者賞心悅目的佳作。

梁家麟
建道神學院