

香港教會的社會參與教導 (1982-1997) ——聖公會、宣道會及 香港基督徒學會的個案研究¹

黃玉明

香港建道神學院

Hong Kong Alliance Bible Seminary

一 引言

自1984年12月18日中英聯合聲明簽署後，1997年香港回歸中國成為主要影響八、九十年代香港的平穩狀況的政治處境問題。香港社會關注焦點從七十年代的社會關懷，包括勞工問題及新市鎮的發展，轉向八、九十年代的政治關懷。²

¹ 修改自本人哲學博士論文 (Yuk-ming Eppie Wong, "Social Participation of the Hong Kong Churches, 1966-1997" [Ph.D. diss., Trinity International University, 2006]) 的其中一章。外來神學的影響及推動教會社政參與的方法，及教會論帶來教會生活實踐的含義等，是本文內容的延伸。

² Anthony Bing-leung Cheung and Kin-sheun Louie, *Social Conflicts in Hong Kong, 1975-1986: Trends and Implications* (Hong Kong: Hong Kong Institute of Asia-Pacific Studies, 1997), 13.

香港教會與香港社會共同面對着政治處境引發的問題，需要作出適切的教導及回應。究竟香港教會有甚麼社政參與的教導呢？

本文以聖公會、宣道會及香港基督徒學會等香港教會及基督徒羣體為範例研究。這三者分別代表了：以傳道服務並重的教會；以傳福音為首要的教會；及以「行動－反思－行動」作為運作模式的激進基督徒羣體。以傳道服務並重的聖公會在社會服務的參與上非常多，並且定期出版《教聲》³作為教導的媒介，藉之推進教會事工。宣道會作為福音派，亦有參與社會服務和社會倫理關懷，並且出版《宣道牧函》。⁴至於香港基督徒學會作為激進基督徒羣體，在社會行動上積極參與，及出版「教會與社會叢書」。⁵筆者在其中選了三位教會領袖作為這項研究的對象，他們是：自1981至2006年擔任聖公會港澳教區主教的鄭廣傑；自1980至2005年為建道神學院院長及九龍城浸信會主任牧師的張慕皚；及自1988至1998年擔任香港基督徒學會總幹事的郭乃弘牧師（於1988年前則為香港基督教協進會的總幹事）。⁶按着他們的教會事奉崗位、神學建造和名聲，他們實在能代表其宗派、教會或羣體。這裏筆者得要清楚說明，他們各自的社會教導並不是要回應另外兩位的觀點理念。

³ 《教聲》是聖公會港澳教區的主要定期出版刊物（自1981年6月出版英文版；中文版則於1982年11月轉為周刊至今）："The DIOCESAN ECHO has been the main periodic publication for communication in the diocese for many years..." Peter K. K. Kwong, "Forward," *Diocesan Echo*, June 1981; 「……成為信徒們靈性增長的食糧，並合符（乎）上帝的旨意，推進教會事工。」〈「教聲」調整收費啟事〉，《教聲》，1983年1月23日，第1版。

⁴ 宣道會《宣道牧函》始於1996年初。目的載於發刊詞：「除表達宣道會執行委員會對時代見證的信念外，同時亦就香港當前的倫理、政治及社會問題，發表立場，讓宣道會各信徒在生活行為上，有所依從。」

⁵ 香港基督徒學會以其建立為回應中英聯合聲明後的社會需求，包括：面對政治過渡的安排，及幫助香港市民適應新環境。他們出版書刊，其中有《香港基督徒學會年報》、《思》及《教會與社會叢書》，後者特別強調為香港前途與教會不斷的更新提供線索與方法，見該叢書序言。而該叢書包括了郭乃弘牧師八十年代的文章，反映他當時離開香港基督教協進會至建立香港基督徒學會的心路歷程。

⁶ 郭乃弘：〈總幹事報告〉，《香港基督徒學會年報1988-89》（香港：香港基督徒學會，1989），頁4。

筆者主要從聖公會出版的《教聲》、宣道會出版的《宣道牧函》，以及香港基督徒學會出版的「教會與社會叢書」等書刊，蒐羅他們三位對其牧養羣體的社會教導。由於宣道牧函僅始於1996年，而張慕皚院長自八十年代在建道神學院任教時，已在香港教會與社會有研究、教導和寫作，故也包括他個人於這方面的專書和專文。

本文主要研究他們的社會參與教導的教會觀。藉着比較他們的社會參與概念，探討這些教導對教會生活帶來的含義。

二 八、九十年代香港教會社會參與教導的背景

（一）殖民地政府面對社會問題的態度和方案

1949年的難民湧入和1967年的暴動為香港社會在二次大戰後所曾面對的兩個主要危機。殖民地政府在含有中國因素的問題上都曾考慮到中國的意向。他們處理這些問題的態度和方案衍生了兩種情況：(1) 志願團體逐漸承擔了龐大社會事業而對有關政策意見增多；(2) 政府建立渠道容納公眾意見以防止社會問題擴大而造成社會或政治不穩。

茲把這種情況的發展概述如下：

甲 倚靠社會資源處理

第二次世界大戰及中國政權易轉後，大量難民湧入香港。但是，殖民地政府在1953年石硤尾木屋區大火之前，並沒有因應人口激增而為市民計劃長遠的房屋、教育、醫療及社會服務等公共政策，⁷ 並且在英

⁷ Hong Kong Legislative Council, *Hong Kong Hansard Session 1954* (Hong Kong: Government Printer, 1955), 20-21; *Hong Kong Hansard Session 1970/71* (Hong Kong: Government Printer, 1971), 8-9.

國嚴管香港政府的收支情況下，⁸ 奉行最低干預政策，任讓志願機構承擔救濟及社會服務。大火後，政府終於承認在港人口長居的現實，並首先處理房屋的需求；自1948年起，港府在經濟收支方面一直穩定有盈餘，⁹ 故此有財力開始興建徙置大廈。不過，提供設施主力仍局限於房屋方面。無論如何，徙置區的出現顯示了政府政策的極大轉變。

隨着石硤尾新邨落成，其他徙置區陸續出現，而在這些徙置區興建教育和社會服務設施遂刻不容緩。¹⁰ 於是殖民地政府為了吸引非牟利機構更多承擔教育服務，免費提供徙置大廈天台給他們辦學或象徵式向他們收取租金。¹¹ 隨後，香港教會在新建的徙置區裏承擔了不少教育服務和社會服務。¹²

⁸ 大戰後，英國嚴嚴看管香港的收支狀況，香港殖民地要到五十年代後期才獲許財政自治。自1962至1971年出任財政司的郭伯偉 (Sir John Cowperthwaite) 表明惟有足夠的財政盈餘，才會考慮增加任何公共服務設施。見Lau Chi-kuen, *Hong Kong's Colonial Legacy* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1997), 63-64。

⁹ Hong Kong Government, *Hong Kong Annual Report 1952* (Hong Kong: Government Printer, 1953), 45.

¹⁰ 石硤尾新邨於1954年建成，是第一個屋邨；1966年邨內人口已超過七萬人。而這些年間，陸續有徙置新區建成，各新邨的建成時間和1966年人口如下：大坑東新邨（1955年，約四萬人）、李鄭屋新邨（1956年，超過五萬二千人）、紅磡新邨（1957年，約一萬人）、老虎岩新邨（即現今的樂富，1958年，約三萬七千人）、黃大仙新邨（1958年，約八萬七千人）、柴灣新邨（1959年，約五萬三千人）、佐敦谷新邨（1960年，約二萬二千人）、觀塘新邨（1960年，約六萬人）、東頭新邨（1961年，約六萬六千人）、大窩口新邨（1961年，約四萬六千人）、橫頭磡新邨（1963年，約二萬九千人）、葵涌新邨（1964年，約四萬六千人）、秀茂坪新邨（1965年，約一萬六千人）、慈雲山新邨（1965年，約五萬一千人）、油塘新邨（1965年，約一萬七千人），及田灣新邨（1965年，約一萬四千人）。

¹¹ 至於殖民地政府向非牟利機構免費提供徙置大廈天台辦學或象徵式收取租金，見Commissioner for Resettlement, *Annual Departmental Report, 1956-57* (Hong Kong: Government Printer, 1957), 41; *Annual Departmental Report, 1964-65* (Hong Kong: Government Printer, 1965), 25。

¹² 例如：宣道會於1960、1961和1963年分別在李鄭屋、觀塘和橫頭磡區建天台學校及教會。梁家麟：《華人宣道會百年史》（香港：建道神學院，1998），頁66。

乙 以資助鼓勵非牟利團體更多承擔

殖民地政府如何推動志願機構更多承擔社會服務呢？這要到1965年《教育政策白皮書》提出後，政府以津貼資助形式鼓勵非牟利志願機構更多承擔教育服務，其中建議包括實行在私立學校津貼學位，以提供足夠小學學位，及15至20%私立中學資助學位。¹³ 此外，政府又提供土地、建築津貼、免息貸款，甚至教師的薪金資助等。¹⁴ 同時，政府於1965年又開始興建六層高二十四個班房的獨立學校代替之前的天台學校。香港教會中的聖公會和中華基督教會就在教育上擴大服務，成為這方面的主力志願團體；¹⁵ 它們不僅接受政府的資助，也向非基督徒籌募。殖民地政府在處理社會需要上秉承一貫作風，就是盡量倚靠社會資源；當志願團體無法一力承擔時，它就提供土地和部分資助；而志願團體一方面提供人力資源管理其社會服務機構，一方面又在不同羣體中為之籌募更多經費。¹⁶

¹³ Hong Kong Government, *Education Policy* (Hong Kong: Government Printer, 1965), 2-11.

¹⁴ *Hong Kong Report for the Year 1964* (Hong Kong: Government Press, 1965), 92-93.

¹⁵ 聖公會在五、六十年代共建立了29家津貼學校和6家私校；而中華基督教會則自1958至1973年建立了40所中小學。他們雖擴大教育服務，但在六十年代藉新建學校建立的教會卻不算多。見下列：聖公會有聖多馬堂（石硤尾新邨）、基愛堂（李鄭屋新邨）、聖巴拿巴堂（觀塘新邨）、聖十字架堂（黃大仙新邨），及荊冕堂（荃灣新邨）；中華基督教會則有錦江紀念堂（黃大仙新邨）、基真堂（深水埗新邨）、梁發紀念堂（觀塘新邨）和嶺東堂（彩虹新邨）。Diocese of Hong Kong and Macao, *The Diocese of Hong Kong and Macao 1849-1974 List of Churches, Primary and Secondary Schools, Social Welfare Centers* (Hong Kong: Diocesan Office, 1974), 8, 16-21; 戴文品：〈教會辦學路向初探〉，《中華基督教會創會七十周年，1918-1988》（香港：中華基督教會，1988），頁27。

¹⁶ Wong, "Social Participation of the Hong Kong Churches, 1966-1997," 60.

丙 因收納公眾意見鼓勵了團體議政

因着1966年的騷亂和1967年的暴動，香港的社會問題和它與中國關係不穩定的問題浮現，市民需要面對本地因素和中國因素，而學生運動在此時亦告開展。¹⁷ 殖民地政府憂慮新生代對政府處理社會問題不善而感到不滿，以致訴諸激烈的示威抗議，這樣或會引致社會不穩定，或甚至其中涉及來自中國的影響。為了加強公眾對香港的參與感，於是增設不同的諮詢委員會以收納意見；藉此拉近政府和市民的距離，以及消弭可能的衝突。政府主要以溫和形式的溝通防止可能引至暴亂的爭取行動，¹⁸ 這樣卻鼓勵了團體議政。¹⁹ 當時諮詢委員會等團體的數目倍增，由1961年的64個增加至1971年的132個，這些諮詢團體成為議政的場合。²⁰ 不過，我們要認清這並非直接有決定權的參與。

隨着社會參與增多，香港教會對社會政策也展開評議。聖公會白約翰會督 (Bishop John Gilbert Hindley Baker) 於1968年3月26日，聯同香港天主教發表聯合聲明，批評港府的社會福利政策，指摘政府在擴大社會服務上欠缺財政的協助。此次行動被喻為「香港宗教領袖首次批評港府政策」。²¹ 在七十年代後期，更多批判聲音出現，參與者也包括以傳福音為首要的福音派教會領袖。例如：研討1977年關於高中和專上教育改革的綠皮書，參與者包括浸會學院的謝志偉博士和播道會的鮑會園牧師。²²

¹⁷ 香港專上學生聯會：《香港學生運動回顧》（香港：廣角鏡出版社，1983）。

¹⁸ Norman Miners, *The Government and Politics of Hong Kong*, 5th ed. (Hong Kong: Oxford University Press, 1998), 106-107; Hong Kong Government, *Hong Kong Annual Report 1971* (Hong Kong: Government Printer, 1971), 7-8.

¹⁹ Wong, "Social Participation of the Hong Kong Churches, 1966-1997," 237.

²⁰ Hong Kong Government, *Hong Kong Annual Report 1971*, 8.

²¹ 湯開建、蕭國健、陳佳榮等編：《香港6000年：遠古~1997》（香港：麒麟書業有限公司，1998），頁823。參〈聖公會「港澳教聲」著文評論港府預算〉，《基督教週報》，1970年3月15日，頁8。

²² 〈「高中及專上教育綠皮書」評議〉，《基督教週報》，1978年1月1日，頁3、6。

丁 否定工業委員會的新立場

七十年代陸續出現了不少論政的壓力團體，以評議方式來參與社政。

基督教工業委員會早於1967年成立，成為基督教的壓力團體，隸屬香港基督教協進會之下。這委員會於1969年率先從協助溝通轉向與工人在一起的對抗式行動，而殖民地政府也關注這變化，這情況從以下事件被披露。

當香港基督教協進會於1970年1月19日舉辦「香港教會使命」咨商會議時，參加會議者包括各教會宗派及基督教機構的代表，共一百四十餘人，他們主要是協進會成員；此外，港督戴麟趾 (Sir David Clive Crosbie Trench) 也蒞臨會議之中。討論內容是社會性的，旨在研究香港社會需要及問題，並作出具體獻議。會中，港督致辭稱讚教會兩方面的工作，包括社會服務和基督教在道德方面的影響。²³ 然而根據南華早報報道：港督也告誡教會人士不要介入政治，只要將焦點放在建立倫理上，不要因過度關注善工而捲入政治漩渦；並且他們也不熟悉政治方案。²⁴

這次港督的告誡表示香港教會在社政參與上有一定的轉變。基督教工業委員會於1967年在第一位主任凱恩 (Margaret Kane) 的領導下，銳意加強政府和勞工的溝通。但到第二位主任馮煒文掌舵時，即1969年，立場就轉向幫助工人，與工人站同一陣線，為他們謀求改善工作和居住

²³ 〈港督盛讚教會工作，希望此次會議成功〉，《基督教週報》，1970年1月25日，頁1。

²⁴ Margaret Spackman, "Church to Take Hard Line Here," *SCMP*, 4 October 1970, 1; David Trench, "Opening Address," in *The Mission of the Church in Hong Kong in the Seventies: A Resource Book for the Report on Guidelines and Programs, A Report on Two Consultations Held in Hong Kong, January 1970 and January 1971, Sponsored by the Hong Kong Christian Council (Hong Kong: Hong Kong Christian Council, 1971), 5-7.*

環境。²⁵ 這機構於是成為工人運動中，繼左派和右派工會後的第三股力量。²⁶

從這件事情看，殖民地政府接納基督教羣體在道德倫理上公開表態，甚至爭取；但對於基督教工業委員會站在工人這敏感羣體一方，便以否定態度對待他們。

至於香港學生運動雖然在六十年代末與七十年代初已如火如荼地展開，基督徒學生卻要延至1975年才表示他們的社政關懷，而這社政關懷的肇始卻包括基督教工業委員會的馮煒文的介入；此外也包括社會學學者周永新及學生福音團契導師陳若愚。馮煒文是香港大學的校友。學生福音團契在七十年代的參與，造就他們在八十年代初在社政關懷上比年長一輩基督徒領袖更快回應。²⁷

戊 接納基督教羣體在道德上表態

香港教會在六十年代以還極力反對政府賭博政策，他們先後反對足球搏彩、設賽狗場、合法化外圍馬及設立投注站等。²⁸ 此外，他們也反對吸煙、吸毒、色情等。對一些基督徒來說，這些就是社會運動。²⁹ 以致「世俗報紙也並不認為香港教會安靜、溫純和順服的機構，向殖民

²⁵ 見Margaret Spackman, "Drive for a Better Life," *SCMP*, 4 October 1970, 2; 馮煒文：〈基督教工業委員會——神學個案〉，《中國神學研究院期刊》21（1996年7月），頁181~185。

²⁶ Benjamin Leung and Stephen Chiu, *A Social History of Industrial Strikes and the Labour Movement in Hong Kong, 1946-1989* (Hong Kong: Department of Sociology, University of Hong Kong, 1991), 55-58; 〈工業委員會事工的發展〉，《基督教週報》，1969年8月3日，頁3；馮煒文：〈基督教工業委員會——神學個案〉，頁181~185。

²⁷ Wong, "Social Participation of the Hong Kong Churches, 1966-1997," 125-26.

²⁸ Wong, "Social Participation of the Hong Kong Churches, 1966-1997," 71.

²⁹ 李朗珊：〈當前華人教會課題〉。《基督教週報》，1965年5月16日，頁6。

地政府的想法卑躬屈膝，避談任何與政治有關的事」。³⁰ 他們上書政府，以簽名運動及在《基督教週報》評論等方式表態，教導並引發基督徒的輿論。

從港督戴麟趾提到教會應將焦點放在建立倫理上看來，殖民地政府接納基督教在道德和倫理上發出聲音。

另一方面，香港教會也僅在道德倫理上表態，而在其他社會事件上，包括七十年代的爭取中文成為法定語文運動、保衛釣魚台運動及「反貪污，捉葛柏」運動，態度都保守，並且以社會穩定為首要。在中文運動，《基督教週報》只報道了一些討論及一個宣言，之外並沒有太多聲音；與中國領土主權有關的保衛釣魚台運動幾見緘默；³¹ 至於1973年發生的葛柏事件，教會相信基督徒應該參與「反貪污，捉葛柏」運動，但害怕沾上政治因素。³² 他們雖然明白甚麼是公義，但卻因社會政治穩定而猶豫。總括而言，香港教會因為優先考慮社會安定而表現保守；這與他們一向支持政府的做法一致。³³

對於關懷社會安定、支持政府的羣體，政府當然可以容納他們在基督教報章所表達有關道德立場的輿論。

³⁰ Manfred Berndt, "The Diakonia (servant) Function of the Church in Hong Kong" (Doctor of Sacred Theology diss., Concordia Seminary, 1970), 138-39.

³¹ 〈「八一三」的和平示威〉，《基督教週報》，1971年9月26日，頁5。

³² 何天佑：〈應否參加反貪污捉葛柏運動〉，《基督教週報》，1973年9月23日，頁6。

³³ 參1967年暴動時，香港某些教會及機構在《基督教週報》所表達的輿論是支持政府的。黃玉明：〈教會與社會：從《基督教週報》看「香港教會」對1966及1967年暴動的回應〉，發表於「第三屆近代中國基督教史研討會『香港基督教史』」（香港，2003年11月22～23日）。

己 小結

殖民地政府在處理社會問題上造就了羣體議政。加上新生代不再依從傳統的解釋和解決方法，以及中國因素不明朗，使社會和政治都不穩定。殖民地政府首先以咨議委員會形式提供更多非直接參與政治的途徑，讓公眾表達意見，營造團體議政的氛圍；與此同時，政府在清楚中國沒有意向立即收回香港後，於1972年開展一連串的房屋、教育及社會福利服務，以解決社會這些方面的問題和需要。

但是，殖民地政府一開始就對基督教工業委員會的新立場持否定態度。按此推論，政府可容忍非直接的議政，但否定任何導致社會不穩定的激烈社會行動，以及避免造成中國介入以致政治不穩定的可能。雖然如此，基督教工業委員會仍站在工人一方，也不排除社會行動的可能。另一方面，香港基督教協進會的總幹事於八十年代初對政府仍保持溫和的態度。

教會亦應鼓勵政府加強監管公共事業的營業和發展計劃，盡量維護小市民應有的權益……教會應成立多個社會關注小組，多做實際的資料搜集和研究工夫。同時，各教會領袖亦應經常聚首，交換意見，並在適當時機，與政府首長進行坦誠的磋商。³⁴

如此看來，持激進思想的工業委員會和公共政策委員會在與殖民地政府的關係上仍止於批判。值得注意的是，徐珍妮作為「教會與社會叢書」的編者卻揭示了郭乃弘在「九七」問題上對中國政府（不是殖民地政府）的態度，在八十年代中期由樂觀轉向嚴厲批判。

³⁴ 郭乃弘：〈八十年代香港教會的使命〉（1981），《共覓前路：九七當前的教會使命》（香港：香港基督徒學會，1990），頁14～15。

他一方面指出建制教會在時代契機中如何失責；另一方面則介紹在八十年代興起的基督徒羣體，和信徒如何透過這些羣體扮演先知和社會良知的角色。至於對「九七」的了解，讀者在綜覽全書後，當能覺察到作者如何隨着時代的變遷而修正自己對香港前景的看法。所謂「愛之深，責之切」，作者因着對中國的情深一往，以致從八四年對前景的樂觀，到後來的擾憂；和對中國政權的嚴厲批判。³⁵

一方面，從引文可見，因建制教會在時代契機中失責，以致郭改藉基督徒羣體履行他所認定的教會責任。另一方面，當郭提到基督徒學會的興起時，也言及要說服建制架構的領導人，讓教會有更多自由，以致基督徒羣體少受不必要的干預。³⁶ 因此，郭認為教會受到建制的干預；而他的嚴厲批判正指向中國政府。³⁷

（二）香港社會參與與外來神學思潮

六十和七十年代都有重要的世界會議舉行，其中均提及傳福音定義、重要性，及社會責任。這些會議皆有一個特色，就是以西方議程為主，但卻有來自第三世界的代表（亞洲、拉丁美洲及非洲）參與討論。而這些代表不滿議程未能觸及他們的社會文化處境，也不滿福音派對社會需要的方案。以下將概述這些會議的神學思潮，嘗試找出它們對香港教會社會參與的影響。

³⁵ 徐珍妮：〈編者言〉，郭乃弘：《共覓前路：九七當前的教會使命》，頁10。

³⁶ 郭乃弘：〈香港基督徒學會的緣起與展望〉（1988），《共覓前路：九七當前的教會使命》，頁163。

³⁷ 當時的社會議題是1986年時興建大亞灣核電廠和1988年直選，在這兩件事情上，中國政府都干預，她在香港人反對下仍堅持中國的計劃；她又不容在基本法還沒有制定起來時香港就進行民主化的政治改革。見Kwok Nai-wang, "The Hong Kong Experiment—'One Country, Two Systems,'" *News and Views* (September 1988): 31-33.

甲 1966年在惠敦舉行的教會普世使命會議

1966年4月9日至16日，教會普世使命會議 (The Congress on the Church's Worldwide Mission) 在惠敦舉行，有1,000位代表參加，這會議抗衡普世合一運動，為要清楚宣告福音派的教會普世使命的理論、策略和實踐。³⁸

會議代表發表了惠敦宣言 (*Wheaton Declaration*)，³⁹ 而這宣言的內容也見載於《基督教週報》。⁴⁰ 它首先為傳福音使命定位，相信天國的福音要傳遍普天下，當教會完成這使命時，基督便會再來。然後，為教會與世界分離而忽略了供應世人的需要而認罪，其中提到忽略了按聖經原則解決種族、戰爭、人口增加、貧民、家庭瓦解及社會革命等問題。這宣言也鄭重表達：

我們認為「傳福音的使命」是最重要的。我們必須在本世代內將福音傳與世上每一國，每一族的人。這是教會的最高使命與任務。我們接受新約聖經對於福音的定義：我們藉福音進入屬靈的生命之中；福音是論及亦神亦人之拿撒勒人耶穌，曾在人類歷史中出現，神藉祂作了唯一性的工作；祂雖然被人在十字架上釘死，神卻以能力使祂的身體復活。基督為我們死，流血作成我們的救贖之工；……藉着釘死與復活的基督，我們呼請每一個人，不管在何處，向神改變其心意（悔改），相信耶穌基督為其個人之救主，並且順服祂為主。⁴¹

³⁸ Efiog S. Utuk, "From Wheaton to Lausanne: The Road to Modification of Contemporary Evangelical Mission Theology," *Missiology* 14, no. 2 (April 1986): 207.

³⁹ *Wheaton Declaration* (Wheaton: The Congress on the Church's Worldwide Mission, 1966).

⁴⁰ 滕近輝譯：〈惠敦宣言〉，《基督教週報》，1967年4月2日，頁7；1967年7月4日，頁7；1967年4月16日，頁7；1967年4月23日，頁7；1967年4月30日，頁7；1967年5月7日，頁7；1967年5月14日，頁7；1967年5月21日，頁7；1967年5月28日，頁7；1967年6月4日，頁7；1967年6月11日，頁7；1967年6月18日，頁7；1967年6月25日，頁7；1967年7月2日，頁7。

⁴¹ 滕近輝譯：〈惠敦宣言〉，《基督教週報》，1967年4月23日，頁7；1967年4月30日，頁7。

惠敦宣言承認福音派忽略了社會問題和社會需要，但是更強調傳福音的聖經立場——人必須靠賴耶穌基督的救贖，並且悔改相信，以致重生得救；並以宣揚這福音為最重要的使命。在關懷社會福利和社會公義的同時，必須在社會服務的可能範圍內加入對耶穌基督的見證。⁴² 另一方面，這宣言也衝着梵帝岡第二次會議而嚴厲反對新普救主義。⁴³

乙 1966年在柏林舉行的世界福音會議

1966年於柏林舉行的世界福音會議 (The World Congress on Evangelism in Berlin) 也是在普世合一運動的處境下揭幕。國際宣教協會 (The International Missionary Council, IMC) 於1961年歸入普世基督教協進會 (The World Council of Churches, WCC)。由於IMC的轉變，福音派就嘗試建立自己的聯合事工，以維持傳福音在宣教事業上的中心位置。

1966年10月25日至11月4日舉行的柏林會議由《今日基督教》(Christianity Today) 贊助。亨利 (Carl Henry) 為主席，葛培理為名譽主席，他們以這次會議是1910年愛丁堡宣教會議的延續，並回應普世合一運動沒有將傳福音看作首要，甚至不是教會的事工之立論。

普世合一運動中，神學分歧使為傳福音定義和給予教會權威的聖經指引幾乎不可能，這是今次會議的其中一個目的——幫助教會處理這爭議和在本世紀餘下的時間對教會佈道使命的責任有清楚的理解。⁴⁴

⁴² 滕近輝譯：〈惠敦宣言〉，《基督教週報》，1967年4月23日，頁7；1967年6月25日，頁7。

⁴³ 滕近輝譯：〈惠敦宣言〉，《基督教週報》，1967年4月30日，頁7；1967年5月7日，頁7；1967年5月14日，頁7。

⁴⁴ Billy Graham, "Why the Berlin Congress?" in *One Race, One Gospel, One Task*, ed. Carl Henry and W. Stanley Mooneyham (Minneapolis, Minn.: World Wide Publications, 1967), vol. 1, 23. 譯文屬筆者。

柏林會議有1,200人參加，他們來自十個國家。其中目的包括：為傳福音作出基於聖經的定義；並呼召教會承認佈道事工為首要。⁴⁵

聖經宣告我們所接受的福音，根據它我們持守立場，以及藉着它我們得救。這福音就是「基督照聖經所說，為我們的罪死了，而且埋葬了；又照着聖經所說，第三天復活了」（林前十五3~4）。傳福音是宣揚被釘復活的基督的福音，祂是人類唯一的救贖主，照着聖經，說服那些被譴責、失喪的罪人，藉聖靈的大能接受基督為救主，信靠上帝，在生命的每一個召命中和教會的團契中，都以基督為主，事奉祂；並仰望祂榮耀再來的日子。⁴⁶

與會人士相信認識人的需要和有憐憫人的心在傳福音上是重要的，而其中的福音派對以社會政治參與為傳福音的觀點感到不滿；但來自發展中國家的教會代表卻認為福音派的方案未能在處境中對應人的需要，為1974年的洛桑會議留下伏線。

丙 1974年的洛桑會議

接續1966年柏林會議的討論的，就是普世福音會議 (Congress on World Evangelization)，這會議是由美國葛培理佈道團發起，於1974年7月16至25日在瑞士洛桑舉行，有來自150個國家約2,700位代表參加，其目的在為福音工作建立一個穩固的聖經基礎。會議通過一份信仰宣言——洛桑信約 (*Lausanne Covenant*)，⁴⁷ 會後更成立了一個續行委員會 (Continuing Committee)。

⁴⁵ "Good News for a World in Need," *Christianity Today* 1 (14 Oct 1966): 34.

⁴⁶ "One Race, One Gospel, One Task: Closing Statement of the World Congress on Evangelism," in *One Race, One Gospel, One Task*, ed. Carl Henry and W. Stanley Mooneyham, 6. 譯文屬筆者。

⁴⁷ John Stott, *The Lausanne Covenant: An Exposition and Commentary* (Minneapolis, Minn.: World Wide Publications, 1975). 中譯本《洛桑信約》，見洛桑委員會著，台灣世界展望會譯：《洛桑運動的故事》（台北：天恩出版社，1988）；《今日華人教會》（1979年5月），頁16。

洛桑會議主要原因經葛培理在致開幕辭談及〈為甚麼召開洛桑會議？〉("Why Lausanne?") 時道出：(1) 為傳福音作出聖經的陳述；(2) 面對完成佈道事工的挑戰；(3) 要分析傳福音與社會責任的關係；(4) 要在福音派中間發展和諧並推動新的合作和團契。⁴⁸

斯托得 (John Stott) 在〈傳福音的聖經基礎〉("The Biblical Basis of Evangelism") 一文有以下三方面強調：(1) 避免將主張合一的教會和福音派教會兩極化，福音派教會應該有謙卑悔改的特性。(2) 使命應該有更廣的定義，不應限於傳福音；也不要形容為教會做的所有事，而要形容為教會被差派到世界去做的所有事。(3) 傳福音不應按結果定義，而是按信息定義，並且是教會使命的重要部分 ("Evangelism is an essential part of the church's mission")。⁴⁹ 此外，他也為救恩定義，目的是回應普世基督教協進會委員會在曼谷舉行的世界使命與福音會議 (The WCC's Commission on World Mission and Evangelism)，該會議主題為「今日救恩」("Salvation Today")，會議焦點放在世界的經濟公義、政治自由及文化更新等解放上。⁵⁰ 又以上帝的使命是「叫我傳福音給貧窮的人，差遣我報告：被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，報告神悅納人的禧年。」(路四18)。⁵¹ 福音派則指出救恩是個人因悔改相信基督而脫罪得自由。聖經中的救恩觀不是現今身、心方面的完全或社會、政治性的解放；而是個人從罪中得自由。⁵²

⁴⁸ Billy Graham, "Why Lausanne?" *Let the Earth Hear His Voice*, ed. J. D. Douglas (Minneapolis, Minn.: World Wide Publications, 1975), 34.

⁴⁹ John Stott, "The Biblical Basis of Evangelicalism," *Let the Earth Hear His Voice*, ed. J. D. Douglas, 65-71.

⁵⁰ Stott, "The Biblical Basis of Evangelicalism," 73-74.

⁵¹ Michael Kinnamon and Brian E. Cope, *The Ecumenical Movement: An Anthology of Key Tests and Voices* (WCC: Eerdmans, 1997), 355-56.

⁵² Stott, "The Biblical Basis of Evangelicalism," 74-76

至於《洛桑信約》，由斯托得帶領的草擬委員會草擬。他在洛桑會議的立場與在柏林會議的有別：以前教會使命是傳福音，現在還加上社會關懷，但傳福音仍是首要。第四段「佈道的性質」("The Nature of Evangelism")也提到福音的信息是耶穌為我們的罪死，然後按着聖經所說，從死裏復活，叫悔改相信的人得到罪的赦免和獲賜聖靈。第五段「基督徒的社會責任」("Christian Social Responsibility")則提到雖然與人和好不代表與神和好，而社會行動也不是傳福音，政治解放也不等同救恩；但是我們肯定傳福音和社政參與都是基督徒的責任。⁵³

香港教會有十七名代表參加洛桑會議。⁵⁴會議後，《洛桑信約》的中譯本並沒有譯出「基督徒與社會責任」的一段，可見華人教會領袖對此課題態度謹慎。⁵⁵張慕皚牧師曾提到，對關於社會責任的討論，在八十年代香港教會態度才開放。⁵⁶

⁵³ Stott, *The Lausanne Covenant*, 20, 25.

⁵⁴ 高潔：〈在瑞士洛桑舉行之世界宣教國際會議〉，《基督教週報》，1974年7月14日，頁3。《基督教週報》訪問其中代表張有光牧師。蘇恩佩：〈巾幗不讓鬚眉——世界宣教國際會議中的婦女剪影〉，《基督教週報》，1974年8月11日，頁2~3。她提到有2,700人參加該會議。中國婦女除她本人外，只提到知名聲樂家費明儀和基督教華僑佈道會主任王光霞。洛桑委員會著，台灣世界展望會譯：《洛桑運動的故事》，頁16、24：這也提到王永信牧師和唐佑之博士的參與。此外，宣道會的滕近輝牧師參加惠敦會議、柏林會議和洛桑會議。在惠敦會議上，滕牧師的講題為：Mission and the Endowment of the Church。在洛桑會議則為：God at Work through Men: Ananias and Paul。

⁵⁵ 梁家麟：《少數派與少數主義》（香港：建道神學院，2002），頁27。後來於1979年譯出。見〈洛桑宣言中的基督徒與社會責任〉，《今日華人教會》（1979年5月），頁16。《基督教週報》也提到香港福音團契(The Hong Kong Evangelical Fellowship)聚會討論洛桑會議內容，探求如何將洛桑會議之教訓及結論應用於香港（英語聚會）。見〈香港福音團契聚會討論洛桑會議內容〉，《基督教週報》，1975年2月2日，頁1。

⁵⁶ 張慕皚：〈國度觀與今日華人教會〉，《今日華人教會》（1985年1月），頁6~7。

丁 洛桑會議後的社會關懷發展

1982年在大急流舉行的傳福音與社會責任的諮詢會議，是為了解決《洛桑信約》的第四和第五段有關傳福音和社會責任的關係還沒有處理所引起爭議。⁵⁷ 會議報告 ("Grand Rapids Report, Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment") 是由斯托得和威爾斯 (David Wells) 草擬。它提到傳福音和社會責任有三種關係：(1) 社會行動是傳福音的結果。(2) 社會行動是傳福音的橋梁。(3) 社會行動與傳福音是夥伴。對於傳福音為首要也作了以下澄清：(1) 傳福音是首要在於邏輯上，而不是時間上。(2) 傳福音與人的永恆結局有關，而人類的需要莫過於與創造者疏離。至於上帝的國，它體現於承認基督治權的羣體，而不是世界。我們不應把上帝的國認同為地上的國，但兩者卻並不分割。至於政教關係按傳統也有三種：(1) 上帝的國與政治的國對立，教會要獨立於政權外承擔基督信仰的責任。(2) 上帝的國與政治的國分離，個別信徒要以公民身分參政。(3) 上帝的國轉化政治的國，教會要參政。⁵⁸

戊 小結

為與普世基督教協進會抗衡而舉行的惠敦會議、柏林會議及洛桑會議中，傳福音的聖經定義獲與會者視為重要。與此同時，惠敦宣言承認福音派忽略了社會問題和社會需要；柏林會議再有轉移，也以社會行動在傳福音上重要；洛桑會議可說是福音派在社會責任上的分水線，⁵⁹

⁵⁷ The Consultation on the Relationship between Evangelism and Social Responsibility, 1982, CRESR; Valdir Raul Steuernagel, "The Theology of Mission in Its Relation to Social Responsibility" (Th.D. diss., Lutheran School of Theology at Chicago, 1988), 199-200.

⁵⁸ The Lausanne Committee for World Evangelization and the World Evangelical Fellowship, *Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment*, Lausanne Occasional Papers, no. 21 (The Committee, 1982), 47-48. 以上會議在《洛桑運動的故事》並沒有提到，參洛桑委員會著，台灣世界展望會譯：《洛桑運動的故事》，頁18~20。

⁵⁹ Bruce Nichols, ed., *In Word and Deed: Evangelism and Social Responsibility* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 452-56.

以教會使命包括傳福音和社會責任，傳福音為首要，而社政參與亦是基督徒的責任。再者，洛桑會議也回應了曼谷的普世基督教協進會委員會世界使命與福音會議的救恩定義，指出救恩是個人因悔改相信而從罪的捆綁中得釋放。

在洛桑會議後，爭議仍不斷。社會行動不是傳福音，但兩者又是基督徒的責任，那究竟是甚麼關係呢？最終結論出傳福音與社會責任的三種關係：社會行動是傳福音的結果、橋梁及夥伴。

在道德倫理上，香港教會已在六十年代以社會行動方式（如上書政府及簽名運動）有所爭取。至於社會方面，香港基督教協進會轄下的工業委員會在馮煒文的領導下，於六十年代末已開始站在工人一方，為工人抗爭。而總幹事郭乃弘牧師對中國政權的看法、態度及行動改變，卻要到八十年代中、後期因着大亞灣興建核電廠事件和八八直選的爭議才出現。⁶⁰

而福音派也要到八十年代才開放社政參與。按梁家麟的看法，外來神學對香港的社政參與影響不大，香港教會審慎地回應。⁶¹ 不過，幾次世界福音會議的結論和宣言，仍給予福音派神學素材，讓他們從中汲取靈感，甚至成為某些福音派基督徒的立場。張慕皚牧師曾清楚指出，在1982年「傳福音與社會責任」的會議上提出的全人使命和社會行動是傳福音的夥伴乃福音派的立場。⁶² 參與了惠敦會議和柏林會議的滕近輝牧師早於七十年代便已表達全人使命的立場。⁶³ 而世界華人福音事工

⁶⁰ 徐珍妮：〈編者言〉，頁10。

⁶¹ 梁家麟：《少數派與少數主義》，頁27~28。

⁶² 張慕皚：〈傳福音與社會關懷〉，課堂筆記（香港：建道神學院，2001），頁2。

⁶³ Philip Teng, "The Concept of the Holy and the Secular in the Bible: A Study of the Direction of the Christian Church," *The Mission of the Church in Hong Kong in the Seventies*, by Hong Kong Christian Council (Hong Kong: Chinese Literature Christian Council, 1971), 63.

聯絡中心於1976年發表了《華福宣言》的「教會與社會的責任」；又於1979年5月在《今日華人教會》將之與他們對《洛桑信約》的「基督徒與社會責任」的中譯文一併刊登。以下是《華福宣言》的「教會與社會的責任」：

教會的基本責任是傳福音救靈魂，但要讓世人明白神無限的愛，教會亦當以身作則，顯出愛心的見證，擴大對社會的影響。因此教會對當前社會的需要漠不關心是不應當的，特別是華人教會散處在世界許多地區，對所居留的國家有責任善盡我們的本分。所以社會福利工作，有的是教會可以作的，有的是站在基督徒公民立場應當作的，不論是教會或是基督徒個人，都可藉着對社會的關懷，為福音鋪路，加強教會對社會的影響。這樣，當福音廣泛傳開，信徒人數增加時，也就轉移了社會的風氣，使教會更受到尊重，使福音更有效地展開。⁶⁴

依此看來，對洛桑會議的宣言，華人教會領袖曾經考慮。教會以社會福利工作形式承擔社會責任。

至於香港福音派教會於八十年代初轉向社會關懷，這也不僅受學生運動和社會運動誘發。依筆者看來，七十年代的外來神學加上八十年代的政治環境需要，也是促成基督徒社政參與的重要因素。此外，社會責任的承擔雖不能忽視，但社會行動的方法卻不是人人採用的。八十年代的社會關懷雖有福音派基督徒參與，但羣體數目和次數都不多；⁶⁵福音派教會對外來神學並不是照單全收。

⁶⁴ 〈華福宣言中的教會與社會責任〉，《今日華人教會》（1979年5月），頁16。

⁶⁵ 陳海文等著：《香港教會與社會運動：八十年代的反思》（香港：基督徒學會，1994），頁102~41。參Anthony Bing-leung Cheung, and Kin-sheun Louie, *Social Conflicts in Hong Kong, 1975-1986: Trends and Implications*, 32-36。教會參與次數雖比較上少（30次社會衝突），但卻是自1978年始至1986年愈見活躍：1, 2, 2, 2, 4, 8, 6, 3。而Lau Siu-kai and Wan Po-san, *Social Conflicts in Hong Kong, 1987-1995*, 82, 92：不能與以上比較，主要因為只提宗教性社羣 (religious association)。

三 1982年及後的香港教會社會參與教導

(一) 聖公會的鄭廣傑主教

《教聲》是聖公會的刊物，作為信徒靈性增長的食糧，並在合乎上帝的旨意下，推進教會事工。鄭廣傑在其中的寫作，除了聖誕和新年文告外，其他文章很少；他的教導主要透過該刊物對他在不同聚會中的講道記錄而來。（由於是由人手記錄，免不了出現錯誤，不過若沒有更正，就算為可靠的記錄。）

甲 教會的社會使命

1. 傳福音與社會關懷的關係：從「福音表達的兩種形式」轉為「傳福音首要」

鄭廣傑主教為甚麼要對信徒作社會教導？他是以教會使命為本。他說：

已經得救的信徒，要成為基督的精兵，將耶穌基督的真理傳揚，使耶穌的救恩，臨到萬民；不單是用口講，更要實行本着耶穌基督的精神，帶出救恩……福音是要叫我們活出基督來，並非只用口講。⁶⁶

基督信仰教導能幫助信徒在思想和言行上，過基督化的生活，為基督作見證。並且使他們能在推動福音工作上協助教會。⁶⁷ 使命就是宣揚福音和活出福音，以言語和生命傳福音同樣重要。而使命的目標就是將耶穌的福音帶給所有人。鄭相信活出基督徒生命，就能行出社會使命，把光帶到社會每個角落，而這樣也是傳福音的一種形式。

⁶⁶ 〈藉着聖靈的帶領，信徒生活必須活現基督〉，《教聲》，1982年12月12日，頁1。

⁶⁷ 〈今日教區迫切事工，加強信徒宗教教育〉，《教聲》，1982年12月19日，頁1。

基督徒應該藉着聖靈的帶領，克勝社會，帶領社會；使人見到真理，見到公義和愛心。⁶⁸

大約於1987年，鄭改變了他事工的方向。聖公會的增長在過去二十至三十年間停止甚至下跌。鄭說出其中一個原因就是教會將教育和社會服務置於傳福音使命之上，使教會的屬靈質素，以致數目增長都在下跌。⁶⁹ 他也在《基督教週報》重複傳福音是最重要使命這個說法：

在遵行基督的教訓這個大前題下，教會最重要的使命便是傳福音，基督徒最重要的重任也是傳福音。雖然耶穌的教導是兼顧各方面的，信徒的恩賜亦有分別，因而教會的工作也是多元化的，不過，我們總不能本末倒置，把其他的事工放在傳福音之上，甚至只投入某些事工，而忘掉了傳福音的使命和責任。⁷⁰

當他重排優先次序後，他就以傳福音為首要。在1988年的蘭柏會議 (Lambeth Conference)，普世聖公宗為省教區定千年終結前的十年為「傳福音的十年」(The Decade of Evangelism)。

他也對過去十至二十年的社政參與作出一個較為負面的批評：

就是十多二十年來，當各人都重視社會、政府、及公家的事，並強調誠實和負責的時候，人們的個人倫理道德觀，反日見低落……今人作事，只要是為着公家，就可不擇手段，不顧一切，名正言順地進行。⁷¹

⁶⁸ 〈藉着聖靈的帶領，信徒生活必須活現基督〉，頁1。

⁶⁹ 〈鄭主教呼籲培養教友歸屬感，並盼在傳福音使命加強事奉〉，《教聲》，1987年7月9日，頁1；參〈信徒整體生活均為見證，應該共同努力活出基督〉，《教聲》，1990年2月18日，頁1；過去數十年來，聖公會未有太大增長。

⁷⁰ 鄭廣傑：〈最大使命——傳揚福音〉，《基督教週報》，1987年11月8日，頁1。

⁷¹ 〈鄭主教勉勵作光明之子，照亮社會使人遠離黑暗〉，《教聲》，1990年3月25日，頁1。

2. 福音內容：從「更新表達」轉為「傳統教義」

基督徒如何見證基督？鄺廣傑主教於八十年代早期曾強調尋求上帝對現代人的信息：指出教會為要有效地宣講福音，在轉變的社會中要有相關的信息。⁷²另一方面，教會也要認識文化趨勢和大眾的需要。

一方面既要深入了解上帝的旨意，明白基督道成肉身，救贖世人的福音，更要努力尋求上帝對現代人的訊息，否則一切工作便很容易流於因循守舊，以致失去了時代性的價值。另一方面，在推動上帝的事工之餘，要時刻留意社會的文化潮流趨向，各方面了解周圍的情況，明白各人的需要。使福音工作既能抵受各種潮流的沖擊，並可收事半功倍之效。⁷³

在三十六屆聖公會教區會議，鄺提出題目討論的形式，以能回應當代需要，所選題目是「教會的增長」。鄺更多聚焦於基督徒屬靈的成長上，因這是教會增長的最重要元素。他也思想如何加強上帝真理對社會的影響及尋求社會服務更大的發展，以致能滿足大眾的需要。⁷⁴其中他也提到他們提供的社會服務並未能滿足當時社會的需求。

眾所周知，在過去三十多年來，香港社會有極大的改變。教區若單靠現時傳統的正規教育和福利工作，已不能滿足現時社會的需求。⁷⁵

⁷² 〈今日教區迫切事工，加強信徒宗教教育〉，頁1；〈要有永恆不變真理，才能以不變應萬變〉，《教聲》，1983年10月9日，頁1。

⁷³ 〈今日教區迫切事工，加強信徒宗教教育〉，頁1。

⁷⁴ 〈第三十六屆教區議會，將教會增長為主題〉，《教聲》，1983年10月30日，頁1；〈第三十六屆教區議會成果〉，《教聲》，1983年11月13日，頁1。

⁷⁵ 〈第三十六屆教區議會，將教會增長為主題〉，頁1。

會議提到教會的宣教事工要帶來社會公義與和平；又要在其中的牧養和服務事工上關注在政治和經濟方面被忽略的人。⁷⁶ 當教會尋求新信息時，必須以永恆不變的真理，應用在轉變的社會中。⁷⁷

永恆的真理雖在本質上決不會改變，但隨着時代的變遷，表達真理的形式是需要有所改變，這是進步的表現。⁷⁸

當鄭再次強調傳福音，而將這使命與其他社會責任承擔區分出來時，他轉變為更強調宣揚永恆的真理。鄭相信教會應要傳福音，而其他事情卻可能不在教會的能力和知識範圍內。⁷⁹ 對鄭而言，告訴世人有關萬有主宰的上帝和人類的關係，以及祂的真理是重要的。

若只重視不停地變，但卻失去方向，不知為何而變，那又有何意義？上帝創造萬有，並交給人去管理，人是在上帝的計劃之下，所以我們所傳的福音和整個使命的核心都是要告訴別人，神愛我們，關心我們，更希望我們有生命，有健康。⁸⁰

3. 先知與理性批判

鄭廣傑主教相信教會要扮演先知角色，批判不公義；⁸¹ 教會也要扮演教師的角色去教導引導。信徒在教會應要追求完成上帝交付的傳福音使命，而鄭相信，要配合基督的教導，教會就要作先知和教師，要指

⁷⁶ 〈集思廣益，承先啟後，弘揚主道〉，《教聲》，1983年11月13日，頁1。

⁷⁷ 〈要有永恆不變真理，才能以不變應萬變〉，頁1。

⁷⁸ 〈鄭主教呼籲培養教友歸屬感，並盼在傳福音使命加強事奉〉，頁1。

⁷⁹ 〈鄭主教強調宣教的必要性，上帝予信徒責任與使命〉，《教聲》，1993年1月31日，頁1。

⁸⁰ 〈鄭主教強調宣教的必要性，上帝予信徒責任與使命〉，頁1。

⁸¹ 〈藉着聖靈的帶領，信徒生活必須活現基督〉，頁1；〈教會·信徒·參與〉，《教聲》，1984年10月21日，頁1。

出當前的社會問題及人的處境，希望由此能使人和上帝復和。不但如此，更要在真理和信仰上，予人人生正確的指標，使人在社會裏，能明辨是非。⁸² 故此信徒要深入了解基督的真理、上帝的旨意，也要在社會上發揚基督真理，藉此影響他人。⁸³

在應用真理上，鄭也提到基督徒在傳揚真理時，有可能不是在傳揚真正的信仰：

在上帝的國中，信徒以為是對的事情其實並不一定是對的，基督徒不應把世界的標準與基督的標準混為一體，今日信徒往往把世俗事帶到教會中運用就當成是耶穌基督所要他們做的，結果，所傳揚的不是真正的信仰，……。⁸⁴

當提到民主、人權和宗教自由時，鄭認為，按上帝創造人的理念，信徒可以支持。⁸⁵ 另一方面，《教聲》也刊載時事的分析和評論，如中英聯合聲明、宗教自由、代議政制、基本法、大亞灣興建核電廠、越南船民問題、退休保障制度、八九民運、居英權方案等。⁸⁶

⁸² 〈教會·信徒·參與〉，《教聲》，1984年10月21日，頁4。

⁸³ 〈今日教區迫切事工，加強信徒宗教教育〉，頁1。

⁸⁴ 〈耶穌基督呼召信徒傳揚福音，教導世人真理將社會基督化〉，《教聲》，1996年11月3日，頁1。

⁸⁵ "Manifesto on Religious Freedom," *News and Views* (October 1984): 1-3.

⁸⁶ 鄭廣傑：〈對中英有關香港問題「聯合聲明」的意見〉，《教聲》，1984年9月30日，頁1；"Sino-British Joint Declaration," *Diocesan Echo* 2, no. 10 (October 1984), 1-2；〈談宗教自由〉，社論，1984年9月2日，頁1；郁德芬：〈談談你我有關的——代議制綠皮書〉，《教聲》，1984年7月15日，頁6。〈對「核能」作一個負責任的決定〉，《教聲》，社論，1984年8月19日，頁1；〈請各國協助解決船民問題〉，《教聲》，1984年8月27日，頁1；〈退休保障制度值得商榷〉，專論，《教聲》，1993年1月31日，頁1；〈我們要為香港前途奮鬥〉，專論，《教聲》，1989年7月9日，頁1；〈「居英權方案」帶來衝擊〉，專論，《教聲》，1990年9月1日，頁1。

乙 上帝的國

1. 地上神國的實質：靈性生活

鄭廣傑主教相信神國的彰顯從基督徒的靈性培育開始，故此是以救贖羣體為本。而聖公會強調的神國的質素是公義與和平——「透過見證服務，尋求公義與和平，拓展上帝的國」。⁸⁷ 他也提到基督徒要為真理、仁義、公義和愛而奮鬥。⁸⁸ 在1988年的蘭柏會議上，鄭也提到一個看法：「若要和平，先為公義奮鬥」，他們的立場是為公義奮鬥，但反對戰爭。⁸⁹

鄭在一次洗禮聚會時講道勉勵新葡，要他們不單接受洗禮，也要藉着聖靈，把上帝的意旨、真道、教訓，在生活上實踐出來。假若全世界、全教會都是這樣，則人與人、國與國之間便獲得和平。信徒要以上帝的國能早日實現為念。⁹⁰ 如此說來，鄭的上帝的國是以稱義的人為本，以及他們在社會的影響，為建立一個和平快樂的社會。⁹¹

2. 地上神國的目標：教會在世界

社會責任這使命有甚麼目的？它是使個人以致社會得到改變，基督徒要使社會大眾言行像基督。鄭廣傑主教相信基督徒標準可以應用在全社會上。因此，他曾呼籲聖公會會眾將香港建立為愛的城市。⁹² 他的

⁸⁷ 〈集思廣益，承先啟後，弘揚正道〉，頁1。

⁸⁸ "Bishop's Sermon," *Diocesan Echo* 2, no. 7 (July 1984): 2.

⁸⁹ 〈呼籲各教區積極討論，蘭柏會議上反映意見〉，《教聲》，1986年12月7日，頁1。

⁹⁰ 〈勉勵新葡要效法主基督，凡事皆以上帝的事為念〉，《教聲》，1990年2月16日，頁1。

⁹¹ "At Last the Time Has Come! God's Kingdom Is Near! Turn from Your Sins and Act on This Glorious News," *Diocesan Echo* 9, no. 2 (February 1991): 1.

⁹² "Together We Build Up Hong Kong," *Diocesan Echo* 2, no. 7 (July 1984): 1.

信念是建基於上帝的創造。因為每一個人都是社會的市民，所以每一個人都應該關懷社會。並且，基督徒已經從上帝接受了真理，應該以生命實踐信仰，貢獻和造福社會。

基督徒的靈性和神國的愛、公義與和平，都不在現世達致完全。⁹³

丙 達成社會使命方法

1. 個人承擔——教會範例

轉化社會要由個別基督徒開始，故此鄭強調培育基督徒的靈命。面對九七回歸，鄭廣傑主教清楚表明基督徒沒有雙重標準，不會在教會用一套生活標準，在社會又用另一套。基督徒要活出在基督裏的新生命，並能影響社會。他勸勉聖公會會友：

基督徒應該藉着聖靈的帶領，克勝社會，帶領社會；使人見到真理，見到公義和愛心。⁹⁴

正如基督為信徒作了榜樣，信徒也要成為社會羣體的榜樣，他們要在社會作帶領。他們對基督的愛和公義的見證就會吸引人去認識生命真正的意義和價值。⁹⁵

這個團體，因着洋溢的人情，屬靈的質素，成為人類尋求和平，渴望和諧的人際關係的羣體生活典範。⁹⁶

⁹³ 〈耶穌基督呼召信徒傳揚福音，教導世人真理將社會基督化〉，頁1。

⁹⁴ 〈藉着聖靈的帶領，信徒生活必須活現基督〉，頁1。

⁹⁵ 〈藉着聖靈的帶領，信徒生活必須活現基督〉，頁1。

⁹⁶ 〈集思廣益，承先啟後，弘揚主道〉，頁1。

但事實相反，很多基督徒生命都不一致，以致妨礙了信仰的實踐；甚至很多基督徒在教會跟隨了世界的習慣，使教會跟隨了世界。鄭指出現今基督徒缺少悔改的心和生命的更新，⁹⁷ 他要求基督徒悔改和積極追求更新生命。

在基督徒培育上，鄭認為教導基督徒信仰原則，不僅預備他們面對九七的轉變，也使他們成長，以致能面對任何時代、任何環境。⁹⁸

2. 教會政治分離和個人政治參與

鄭廣傑主教的政治參與是怎樣呢？他相信以個人形式參政，當基督徒以生命見證信仰時，教會就當教導基督信仰原則。⁹⁹ 而政治參與是承擔公民責任和實踐基督教會使命。¹⁰⁰

至於教會領袖參政，他視之為承擔公民責任，因為聖職人員也是公民，自然有權利和義務承擔公民責任參與政治，這包括擔任議員。¹⁰¹ 按此理，他視自己的承擔為公民責任。並且，他表明政治參與必須是個人的，因為他以教會的責任是教導原則，不是實踐。¹⁰² 但筆者相信中國政權卻不曾有任何時刻不視他為聖公會主教，不然，很難想像他怎能有機會獲指派為基本法草委、咨委及特區籌委！

⁹⁷ 〈樹立良好的榜樣——主教對大專生的期望〉，《教聲》，1983年3月6日，頁1。

⁹⁸ "Bishop's Sermon," 2.

⁹⁹ "Bishop Peter Meets Parishioners..." *Diocesan Echo* 7, no. 4 (April 1989): 1; 〈教會·信徒·參與〉，頁1。

¹⁰⁰ 〈承擔公民責任，實踐基督教會使命〉，《教聲》，1984年10月11日，頁1。

¹⁰¹ 〈承擔公民責任，實踐基督教會使命〉，頁1。

¹⁰² "Bishop Peter Meets Parishioners..." *Diocesan Echo* 7, no. 4 (April 1989): 1.

3. 因基督徒責任而悔改更新

究竟基督徒靠甚麼推動實踐這使命？鄭廣傑主教強調活出基督是基督徒的責任；¹⁰³ 也是基督教最大的信息——基督徒有一個悔改的心，一個新的生命。¹⁰⁴ 鄭也提到永生的希望和最後的審判，以及神的無所不知和無所不在，所以末世論也推動基督徒現今積極活出更高質素的生命。¹⁰⁵ 鄭相信那些將來有復活生命的基督徒現今也活出高質素的生命，這樣才一致。假若將來有復活生命的基督徒竟不順服神，任意而為，那豈不奇怪嗎！¹⁰⁶

鄭廣傑主教以個人靈性開始，但卻基於基督徒責任來推動社會參與，令信徒感到內疚於未盡責任而悔改更新。他屢次說明基督徒在這方面的虧欠，使他們意識到問題所在和他們的責任。

信徒許多時並無克盡責任，反之，許多人更將社會上的習俗、壞習慣帶入教會，致使教會有時亦跟着社會走。¹⁰⁷

我想今天基督徒欠缺的，就是沒有一個悔改的心，一個新的生命。基督徒的受洗，是一個外在的表記——反映出一個內心的決志，願意悔改，從有罪的生命回轉過來，與上帝建立良好的關係……但我發覺，很多教友成為基督徒仍未能將舊人除去。不單這樣，有時更將社會世俗的敗壞思想帶進教會，使教會裏充滿了世俗的習慣與思想。¹⁰⁸

¹⁰³ 〈藉着聖靈的帶領，信徒生活必須活現基督〉，頁1。

¹⁰⁴ 〈樹立良好的榜樣——主教對大專生的期望〉，頁1。

¹⁰⁵ 〈沒有永生就沒有基督教，基督徒必須有永生盼望〉，《教聲》，1991年9月22日，頁1。

¹⁰⁶ 〈勉勵信徒思念上面的事，才真正與基督一同復活〉，《教聲》，1993年4月25日，頁1。

¹⁰⁷ 〈藉着聖靈的帶領，信徒生活必須活現基督〉，頁1。

¹⁰⁸ 〈樹立良好的榜樣——主教對大專生的期望〉，頁1。

他如此勉勵信徒除去舊人，換上新人，珍惜自己的新生命；信徒因為未曾達到或是在地上不會達到完全狀態，故此，要朝這方向不斷努力、奮鬥。¹⁰⁹

（二）建道神學院和九龍城浸信會的張慕皚牧師

甲 教會的社會使命

1. 傳福音與社會關懷的關係：以救贖性的傳福音為首要

張慕皚牧師相信全人使命，包括傳福音和社會關懷，而兩者中，以傳福音為首要。在傳福音與社會關懷的關係上不同於鄭廣傑主教的，是張不以承擔社會責任為傳福音，而只視之為基督徒成聖。所以，福音的分享在傳福音上保留了它的獨特性和角色。張接納在1982年「傳福音與社會責任」會議上提出的全人使命和社會參與是傳福音的夥伴為福音派的立場。¹¹⁰

張以傳福音為社會改革的最好方法，¹¹¹ 因為所有問題的根源都是人與上帝歪曲了的關係。不過，另一個事實也不能忽視，神對人的救恩是全人的，因為全人被罪影響，所以基督徒要關懷全人，也關懷社會，就如基督所做的。¹¹² 故此，張支持全人事工，但以傳福音優先於社會關懷。

張一方面因着倡導社會福音的人在社政參與上過度活躍，以致小心翼翼地防止教會把建立神的國從上帝藉傳福音 (personal evangelism) 的救贖活動分開。他另一方面也提醒基督徒單單以傳福音進行社會改革

¹⁰⁹ 〈耶穌基督呼召信徒傳揚福音，教導世人真理將社會基督化〉，頁1。

¹¹⁰ 張慕皚：〈傳福音與社會關懷〉，頁2。

¹¹¹ 張慕皚：《成聖功夫與社會參與》（香港：宣道出版社，1978），頁12。

¹¹² 張慕皚：〈從新舊約看基督徒之社會關懷〉，《教與學》4（1982），頁11~14。

的不足：(1) 信徒常常在社會是少數派；(2) 信徒也會造成社會問題；¹¹³
(3) 事實上，教會屬少數派，而會眾熱切傳福音也是少數。¹¹⁴

2. 福音內容：傳統教義

張慕皚牧師以傳福音是獨特的，不能以社會政治關懷和責任來改換福音的內容。這是不爭的事實。而社會責任只屬全人使命的部分，並不是全人福音的部分。

張強調傳福音的優先性是因為關懷人的靈魂有永恆的價值。但是沒有聖經福音內容的社會福音卻不能叫人得到救贖，成為上帝國的子民。

3. 先知批判

張慕皚牧師認定教會在蛻變中的社會要扮演先知的角色，而先知是以神的真理去啟發和領導。面對改變中的社會，教會首先要認定永遠都不改變的耶穌是衡量文化的主，祂是真理的源頭，而祂的真理也是永恆的。張指出教會若放棄聖經的真理，在世俗化的道路上就會失去它獨特的作用。第二，教會要分辨時代和文化，尋找時代面對的問題。對於聖經中清楚教導的要遵守，禁止的則要避免。¹¹⁵

張認為除了以聖經原則處理問題外，亦需要專業意見。¹¹⁶

¹¹³ 張慕皚：《成聖功夫與社會參與》，頁30~31。

¹¹⁴ 張慕皚：〈教會的福音使命和文化使命〉，《基督教週報》，1982年5月30日，頁5；1982年6月6日，頁5。

¹¹⁵ 張慕皚：〈教會如何在變動中的世界積極生存〉，出版資料不詳。

¹¹⁶ 張慕皚：〈教會處理社會問題的一些原則〉，（2001年3月）。

乙 上帝的國

1. 地上神國的實質：稱義基督徒

在上帝的國的延伸上，張慕皚牧師以之本於屬靈人，即稱義的基督徒。他就如鄭廣傑主教那樣看重基督徒的品格。¹¹⁷ 他倡導的屬靈觀是全面的，是愛的延伸。有七個範圍：(1) 對神的敬拜和靈修生活；(2) 個人道德；(3) 家庭道德；(4) 教會生活；(5) 社會道德；(6) 國際道德；(7) 生態和環境道德。¹¹⁸

張之國度觀，起始點必須是救恩觀，因為神的國就是上帝治權的實現。因罪入了世界，使人和世界脫離了上帝的管治，故此上帝的治權重新實現必須由個人靈性更新開始，而不是社會政治結構的改變。¹¹⁹

張提到八十年代香港的政治改革，他相信民主、法治及人權都與聖經的原則相合。不過，沒有任何政治系統是完全的。¹²⁰ 但張在1989年民運後進而清楚指出當前問題是罪人的問題。人若得到生命的改變，就被差派進入世界傳福音和承擔社會改革。¹²¹

2. 地上神國的目標：完全基督徒成聖

張慕皚牧師相信神的國在地上彰顯的神學基礎在於成聖教義。他這樣說：

過去幾十年的華人教會，有一個優美的傳統，可以成為上帝國度觀念的真理基礎和出發點，就是屬靈生命的培養和這生命所流露出來的聖潔生活。¹²²

¹¹⁷ 張慕皚：〈你們是世上的鹽〉，《聖經報》6 (1971)，頁12~15。

¹¹⁸ 張慕皚：〈國度觀與今日華人教會〉，《今日華人教會》（1985年1月），頁5。

¹¹⁹ 張慕皚：〈國度觀與今日華人教會〉，頁5~6。

¹²⁰ 張慕皚：〈面對政局變遷的幾個信念〉，《基督教週報》，1986年8月31日，頁1。

¹²¹ 張慕皚：〈「北京學運」與今日「人的問題」〉，課堂筆記（香港：建道神學院，1989）。

¹²² 張慕皚：〈國度觀與今日華人教會〉，頁5。

他形容個人屬靈成長過去強調的是深度，現今他要求基督徒向闊度努力。¹²³ 首先，張以人受造為社會存有來支持社會倫理。第二，由於人墮落以致人與萬物都與上帝隔開，罪使人不接受上帝的管治；故此，轉化世界也應該由人開始，處理人的罪，讓他與上帝和好，以致與自己、人和世界和好；這樣，上帝的國就會因着愛向外延伸。第三，張強調「分散的教會」（church scattered，就是個別基督徒按他的職業分散在世界中）和他們作光作鹽的責任（太五13~14）。張的立場清楚以神的管治始於人的屬靈改變，並藉他們在社會的接觸而發展。¹²⁴ 張教導的是完全基督徒成聖，包括在世界不同單位（如家庭、工作、國家）的承擔和影響。

有關保守福音派忽視社會參與而只聚焦於個人靈修，張作了一個重要的提醒——若保守福音派把成聖約簡為個人成聖，這樣就與現代主義同犯約簡聖經內容的錯誤。他要求教會要參與個人成聖和社會責任。¹²⁵

再者，張改正屬世屬靈二分的錯誤，重要的是，無論基督徒做甚麼——教會事工、工作或公民責任，都要為上帝的榮耀和人的益處而作。基督徒要讓聖靈帶領，不要行惡。¹²⁶ 張幫助基督徒明白上帝的全人救恩和要嚴肅實踐完全基督徒成聖。

張述說1974年洛桑會議使福音派意識到天國觀的重要和實踐，而華人教會已經在八十年代對之愈來愈開放。不過，華人教會仍在一些神學和實際問題上持不同意見，以致妨礙了上帝國度的延伸。包括：(1)

¹²³ 張慕皚：〈國度觀與今日華人教會〉，頁5~6。

¹²⁴ 張慕皚：〈國度觀與今日華人教會〉，頁6；張慕皚：〈聖經中的屬世觀與屬靈觀〉，《今日華人教會》（1979年4月），頁20。

¹²⁵ 張慕皚：《成聖功夫與社會參與》，頁19。

¹²⁶ 張慕皚：〈聖經中的屬世觀與屬靈觀〉，頁20~21。

有些教會以社會改革為傳福音；(2) 有些教會限制上帝的召命只對牧者和宣教士，而不是「分散的教會」都接受了個人的召命；(3) 有些教會因沒有結合的信仰，而未能好好利用在教會學校的教導機會；(4) 有些教會並沒有與基督教機構合作，支持他們延伸上帝的國度。¹²⁷

丙 達成社會使命的方法

1. 從個人—家庭—教會—社會—國家

張慕皚牧師以傳福音、基督徒在社會上不同階層崗位的責任，以及藉教會學校和基督教機構的書籍出版及影音製作來轉化世俗文化的價值觀。¹²⁸ 他又因着基督教機構的能力有限，所以提議與非基督徒合作。¹²⁹

基督徒的品格會影響家庭、社會、國家和環境。它若與基督徒所傳的福音相符，就支持所傳的福音。但是，它不能替代福音的分享。張以家庭為社會基本的單位，相信若要改革社會，首先要改革家庭。¹³⁰ 上帝的愛從祂自己延伸至人，由個人延伸至家庭，由家庭至教會，然後是社會等。¹³¹ 總之，基督徒應要參與社會改革，並幫助那些被腐敗社會制度壓制的人。¹³²

教會應該如何承擔社會責任？張認為教會可以承擔社會服務，而個別基督徒則可以參與社會改革。張相信由教會承擔社會服務是提供全人關顧的良好途徑，因為教會會處理社會問題的屬靈因素。在教會不涉

¹²⁷ 張慕皚：〈國度觀與今日華人教會〉，頁6~7。

¹²⁸ 參張慕皚：〈從新舊約看基督徒之社會關懷〉，頁11~14。

¹²⁹ 張慕皚：〈傳福音與社會關懷〉，頁3。

¹³⁰ 張慕皚：《成聖功夫與社會參與》，頁12。

¹³¹ 張慕皚：《成聖功夫與社會參與》，頁17。

¹³² 張慕皚：《成聖功夫與社會參與》，頁13。

及社會關懷方面，張提出兩個原因：(1) 教會沒有專業的知識去處理複雜的爭議；(2) 教會或會因爭議而分裂。¹³³ 不過，教會可以藉基督教機構承擔社會關懷。張甚至建議基督教機構要專心從事其中一項：宣教與傳福音，或社會事工；避免教會或宣教機構若同時承擔以上兩項，就帶來社政參與過於傳福音的危機，故此，教會與福音事工機構宜專注投放資源於祈禱傳道的事工為佳。¹³⁴

此外，教會承擔社會責任，必須照它擁有的資源而作。¹³⁵

2. 教會政教分離和基督徒公民政治參與

基督徒應該參與政治嗎？張慕皚牧師相信是應該的。他提出兩個原因：(1) 聖經為基督徒提供了社會政治觀，能幫助建立合上帝心意的社會。如果基督徒不提出聖經的社會政治觀，那麼非基督徒就會提出他們的。(2) 我們要提出我們的，不然，政府會以為激進基督徒所持的觀念就是代表教會整體的觀念。¹³⁶ 由此看來，政治參與不僅可以轉化文化價值，也是護教，因為在立場不同時，可以藉此表明立場上如何不同。

那麼，教會如何參與政治呢？張支持政教分離，是教會作為機構與政府之間，相互不介入對方範圍的事務。不過，個別基督徒和基督徒羣體則可以參與政治，以基督信仰原則影響政治。¹³⁷

¹³³ 滕近輝、張慕皚：〈論壇：還是社關〉，《橄欖》46（1984年5月），頁27～31。

¹³⁴ 張慕皚：〈從新舊約看基督徒之社會關懷〉。

¹³⁵ 滕近輝、張慕皚：〈論壇：還是社關〉，頁27～31。

¹³⁶ 張慕皚：〈香港教會當前之急務〉，《時代論壇》，1988年4月3日，頁6。

¹³⁷ 張慕皚：〈建立整全的基督徒文化使命〉，《今日華人教會》（1988年8月），頁14。

究竟牧者如何在講台教導社政爭議？張認為教會可以教導基督信仰原則，特別是有關道德方面的，但他反對在講台直接討論某特殊政治事件，因為多數會帶來爭議。¹³⁸ 不過，在道德爭議上，教會可以對政府提出教會的標準。¹³⁹ 張相信國家的功能在於維持秩序和公義，基督徒除了盡公民責任外，可以為政府官員祈禱。教會應該順服政府，除非政府的政策要求基督徒不順服上帝，例如：禁止他們敬拜上帝，或是逼迫那些不願意否認耶穌是上帝的基督徒，或是政府政策明顯是不道德的。在做任何事情上，基督徒都要忠於上帝。¹⁴⁰

關於牧者應否參政？張並不支持，他提出兩個理由：(1) 大眾容易以牧者的政治觀為教會或宗派的；¹⁴¹ (2) 牧者應該集中注意力於祈禱傳道事工上。¹⁴²

3. 愛的推動

張慕皚牧師以個人靈性作為社會參與的起始點，他表示愛是成聖延伸社會關度的動力。¹⁴³ 而愛的推動勝於因責任而指摘。上帝是愛，三一神在永恆中彼此相愛，祂是愛的源頭，因着基督徒愛的延伸，社會的問題也得着解決。¹⁴⁴

¹³⁸ 〈訪問張慕皚牧師——談基督徒參政〉，出版資料不詳；張慕皚：〈教會與政治〉，《宣道牧函》（1996年11月），頁1~4。

¹³⁹ 基督徒為眾人的益處而表達自己的立場。參張慕皚：〈教會處理社會問題的一些原則〉，課堂筆記（香港：建道神學院，2001）。

¹⁴⁰ 張慕皚：〈教會與政治〉，頁1~4。

¹⁴¹ 〈渡輪一席話——專訪張慕皚院長〉，出版資料不詳。

¹⁴² 〈訪問張慕皚牧師——談基督徒參政〉。

¹⁴³ 張慕皚：《成聖功夫與社會參與》，頁10；張慕皚：〈基督教倫理學的探討〉，課堂筆記（香港：建道神學院，[1987]），頁4。

¹⁴⁴ 張慕皚：〈教會的福音使命和文化使命〉，課堂筆記（香港：建道神學院，[1987]），頁3。

（三）香港基督徒學會的郭乃弘牧師

甲 教會的社會使命

1. 傳福音與社會關懷的關係：福音表達的兩種形式

郭乃弘牧師主張的是全人宣教使命。他相信活出基督徒生命，就能行出社會使命，而這樣也是傳福音的一種形式。郭以社會行動為承擔教會的宣教或傳福音的使命。由於郭帶領的是基督教機構，並不是教會，故不需像鄭廣傑主教要顧及教會數目和屬靈質素的增長。

2. 「福音」的更新表達

郭乃弘牧師以主耶穌基督的福音是叫人悔改。福音的中心是十字架，因着主耶穌基督在十字架的犧牲，感動人悔改信福音，又決心捨己背十字架跟隨主。以主耶穌十字架上的犧牲救贖了人類，叫人從自我中心的生命改變為以上帝為中心的生命。¹⁴⁵ 郭並沒有用罪的字眼，也沒有提到從罪中得自由。

郭又將傳福音分為對內對外。對內是叫基督徒悔改，由自我中心的生命轉向以十字架為中心的生命，以致做真正負責任的基督徒。對外則着重了解和接觸貧窮人。¹⁴⁶ 因為郭相信這「福音」在不同的時代，可有更新的表達。即是說，上帝的救恩可按着時代的轉變而有不同的表達。正如香港教會在八十年代可考慮退出社會服務，而採用社會行動。¹⁴⁷ 他的救贖觀也延伸到上帝在整個歷史不斷的拯救作為。¹⁴⁸

¹⁴⁵ 郭乃弘：〈香港教會未來的路向〉（1984），《共覓前路》，頁42。

¹⁴⁶ 郭乃弘：〈香港教會的當前任務〉（1983），《共覓前路》，頁23。

¹⁴⁷ 郭乃弘：〈香港教會未來的路向〉（1984），頁42~43。

¹⁴⁸ 郭乃弘：〈你們要作我的子民〉（1984），《共覓前路》，頁91。

他引用潘霍華的「非宗教的基督教」("Religionless Christianity") 一詞，表達他自己的意見，認為基督教側重的不是宗教的教義和禮儀的知識，而是跟隨基督，過捨己為人的生活實踐。¹⁴⁹ 當他看重人的生命實踐時，若不同時着重教義，筆者認為這樣是一種宗教知識的忽略，就如把實踐與知識二分，卻不重視實踐是從知識而來的事實。

3. 批判和行動（八十年代）

郭乃弘牧師對教會先知角色的概念是幫助人按上帝的公義作出決定。¹⁵⁰ 他看作出批判和具體建議就是承擔先知角色，更鼓勵基督徒以行動在爭議上參與。教會要與人民一起鬥爭，要求政府承擔責任。他視社會福利是政府的責任。

對他來說，政府要推動善而逃避惡，它要負起責任為人民提供他們應有的權利。¹⁵¹ 教會要承擔它的責任——肯定合理的政權而批判或甚至除去不合理的政權。¹⁵² 他持的理論和態度是叫政府憂慮的，而保守福音派是順服政府的，根本不會贊同用任何危險或暴力的行為來達致社會改革；¹⁵³ 而強調傳道服務的聖公會在對政府的態度也與保守福音派一樣止於批判。

郭相信民主政制的基礎在於神創造人，賦予人尊嚴、平等及管理的責任。¹⁵⁴ 但是人管理世界可以解釋為在不同崗位的專業治理，並不絕對是民主政制。

¹⁴⁹ 郭乃弘：〈在轉變時代中基督教中學的角色〉（1984），《共覓前路》，頁84；〈過渡期教會中學的發展路向〉（1987），《共覓前路》，頁142。

¹⁵⁰ 郭乃弘：〈香港教會的當前任務〉（1983），頁21；〈香港教會與愛國民主運動〉（1989），《共覓前路》，頁200~201。

¹⁵¹ 郭乃弘：〈八十年代香港教會的使命〉（1981），《共覓前路》，頁15。

¹⁵² 郭乃弘：〈面對九七教會如何更新？〉（1984），《共覓前路》，頁61；〈香港教會與愛國民主運動〉（1989），頁199。

¹⁵³ 張慕皚：〈教會與政治〉，頁3。

¹⁵⁴ 郭乃弘：〈基督徒對香港現況的回應〉（1984），《共覓前路》，頁27。

乙 上帝的國

1. 地上神國的實質：世界的公義、和平

郭乃弘牧師表示相信上帝的國臨在地上，在於上帝的作為；但基督徒有責任要在世界盡力彰顯上帝的國。而公義與和平是上帝國的質素，¹⁵⁵ 教會要在地上促進任何一個社會秩序，又改善社會的制度；¹⁵⁶ 要追求公義與和平，在人間建立上帝的國。

2. 地上神國的目標：完全的世界

郭牧師認為惟有追求到公義，真正的平安才會建立起來。¹⁵⁷ 並且郭以牧養的範圍是包括整個世界；¹⁵⁸ 他也相信歷史就是人類救恩的歷史，上帝愛全人類，而要繼續拯救他們。¹⁵⁹ 他應用上帝的救恩在貧窮人身上，並且以之為上帝的應許。¹⁶⁰ 他假設教會應為貧窮人鬥爭。¹⁶¹ 在不完全的社會中，就會不斷出現衝突，而為公義鬥爭就沒完沒了，如此也沒有平安在地上。再者，社會上有貧窮人和富有的人、人民和政府，依照郭的理論，教會就要常常與富有人和國家對立。對於保守派基督徒來說，雖然他們不會否定他們幫助貧窮人和無權無勢的人的責任，但仍然會懷疑對富有人和國家的敵對態度是否正確，並且懷疑參與這種鬥爭是否真的有終極果效。

¹⁵⁵ 郭乃弘另外也提到人權和民主都是天國的素質。見郭乃弘：〈基督徒面對九七的承擔〉(1989)，《共覓前路》，頁156。

¹⁵⁶ 郭乃弘：〈基督徒看政制民主化〉(1984)，《共覓前路》，頁96~97。

¹⁵⁷ 郭乃弘：〈基督徒對香港現況的回應〉(1984)，頁28~29。

¹⁵⁸ 郭乃弘：〈面對九七教會如何更新？〉(1984)，《共覓前路》，頁66~67。

¹⁵⁹ 郭乃弘：〈面對九七教會如何更新？〉(1984)，頁61；〈你們要作我的子民〉(1984)，《共覓前路》，頁90~91。

¹⁶⁰ 郭乃弘：《邁向新世紀的香港教會》(香港：香港基督徒學會，1998)，頁69。

¹⁶¹ 郭乃弘：《邁向新世紀的香港教會》，頁71。

無論如何，郭也相信當屬於上帝作為的上帝國度完全降臨人間，主就再來。¹⁶²

丙 達成社會使命方法

1. 從教會開始

郭乃弘牧師跟隨普世基督教協進會的進路：(1) 恢復創造的完整性，包括人權和對社會責任、社會公義和平安。(2) 與貧窮人、無權勢的人，及沈默無聲的人，在復和的爭議上站在一起。¹⁶³ (3) 要對轉變中的社會的需要作出具體回應。(4) 要提醒教會為別人而生存和行動。¹⁶⁴ 換言之，郭不僅以教會提供社會服務，也是以教會來參與社會行動。公義和平是上帝國的特性，而教會應該參與追求公義和平；但是，不是每個教會都與他有一樣的立場，尤其是採用激進手段來爭取；故此，這四種進路對郭來說是有實際困難的，原因包括以下：(1) 教會會採用它獨特的途徑追求社會公義。¹⁶⁵ (2) 教會在政治事件上不易達至共同立場，尤其是那些根據聖經和自然律而推理的判斷。¹⁶⁶ (3) 教會不會參與任何他們不贊同的社會行動，¹⁶⁷ 所以，不會單憑與貧窮人站在一起就會達至教會合一。

¹⁶² 郭乃弘：〈基督徒看政制民主化〉（1984），頁96~97。

¹⁶³ 郭乃弘：〈面對九七教會如何更新？〉（1984），頁66；〈繼往開來——香港基督教協進會的角色和任務〉（1987），《共覓前路》，頁120~21。郭於1984年的立場是作工人和僱主的橋梁；但他於1987年就要求教會站在工人一方。

¹⁶⁴ 郭乃弘：〈繼往開來——香港基督教協進會的角色和任務〉（1987），頁120~21。

¹⁶⁵ 若個別基督徒與其他非基督徒一起追求社會公義，教會不會有意見。

¹⁶⁶ 郭乃弘牧師聲稱按基督信仰立場和眾人利益在爭議事上作決定，但有些符合公眾利益的並不一定合乎上帝的真理。見郭乃弘：〈基督徒對香港現況的回應〉（1984），頁27。

¹⁶⁷ 教會是愛的羣體，不會採用對質和危險的方式去追求社會公義。再者，它又不是政治實體，故此不會參與權力鬥爭。

2. 教會政治參與

郭乃弘牧師推動個別基督徒和教會參與政治，包括個人和神職人員，雖然他視神職人員裝備教友為更重要。¹⁶⁸ 教會可由機構代表參與社會行動。

3. 以責備方式推動教會「更新」

郭乃弘牧師在他的著作中推動教會承擔他或其基督徒羣體心目中的使命，其中呈現一連串現象，把整樁事件重新包裝了：(1) 轉換宗教名詞內容；(2) 香港教會被冠以非宗教或社會學名詞；(3) 描述它為與政權一起而遠離羣眾；(4) 為激進的基督徒羣體冠上宗教化名詞；(5) 將他們描述為與羣眾一起。

a. 改變宗教名詞涵義（去教義化）

香港教會都以自己為正統教會；基督徒大致也以自己為正統信仰者，除了近年出現於網頁的香港自由派基督教。¹⁶⁹ 故此，1997年以前，對於某些在宗教上使用的名詞，如傳福音、救恩及上帝的國，都帶着基督教傳統信仰內容。不過，這些名詞的涵義改變了。

首先，郭乃弘還作香港基督教協進會總幹事的時候，在1981年報對宣道 (evangelism) 一詞作出定義：

教會最重要的使命是向世人顯明「上帝至上的統治權」。所用的方法可以是多方面的，例如社會行動、服務、個人或羣體的見証、宣講等。上帝「道成肉身」地親自參與在人類歷史中，以顯明這種充滿大愛的「至上統治權」。那「道成肉身」的耶穌基督以被掛在十字架上來表明這樣子的權力；而聖靈（「道

¹⁶⁸ 郭乃弘：〈基督徒對香港現況的回應〉（1984年），頁31。

¹⁶⁹ 見網址：<<http://ssshk.tripod.com/pcf/>>; <<http://liberalhk.tripod.com/>>; <<http://armbell.com/liberalhk/>>。

成肉身」的延續——根據約翰福音13-17章）則在人類歷史中，督促教會跟隨基督的模式。

堂會責任

「上帝至上的統治權」不是一個抽象的概念，乃是與人生命息息相關的。它使人的生命有氣息，有意義目的和價值。因此，它就是福音，就是好消息。我們不能憑空地表達它，在真空中把它傳遞。人的處境，具體的掙扎，和痛苦就是傳遞這個訊息的最好工具。而傳道人所應該關注的，就是這些人類所面對的實況。我們相信堂會是最具策略性和機動性的宣道場所，是堂會宣道和向教會所在的社區宣道，是堂會的首要任務……

本會責任

……繼續探討如何在社會行動與服務中，表達「上帝至上的統治權」……¹⁷⁰

¹⁷⁰ 香港基督教協進會：《香港基督教協進會一九八一年年報》（香港：該會，1982），頁7；Hong Kong Christian Council, *Hong Kong Christian Council Annual Report, 1981-82* (Hong Kong: The Council, 1982), 21 有Evangelism（宣道）的定義的英文版：.

"The mission of the church can be summed up in the following way: to declare to the world the 'Absolute sovereignty of God'. Methods used can be social action, service, individual or corporate witness, preaching, etc. God became flesh to fully participate in human history to show His sovereignty, full of love. Jesus Christ our Lord, the Word became flesh, died on the cross to uncover fully the mystery of this sovereignty. Finally the Holy Spirit (the extension of the Word became flesh, John 13-17) continues to be present within human history to guide the church in following Christ's example - to witness to the sovereignty of God, even unto death.

Responsibility of Local Congregations

'The Sovereignty of God' is not abstract concept. It is closely related to the life and destiny of mankind. (It defines life's meaning, value, and goals for each and every one of us. This is the gospel, the good news...Preaching, both within congregations and outside in the parish, therefore is the most crucial task for a local church...

Responsibility of the Council

...continued to search for ways to witness to 'God's sovereignty' through churches involvement in social action and social services..."

按此傳福音定義，並沒有提到罪的問題。福音（即好消息）就是「向世人顯明上帝的至上統治權」，並沒有提到基督的替代性救贖。而傳福音的方法則是社會行動、服務、個人或羣體的見證（提到教會在社會行動和社會服務上參與）、宣講（提到在地方教會的會眾中及社區中）等。

六十至七十年代的世界福音會議，面對着普世基督教協進會在宣教上的影響，都離不開在傳福音的內容上定義。可見將社會行動看為傳福音的一種方式是使人憂慮的；然後，若沒有以福音信息為不可分割的部分，就將傳福音包涵的屬靈救贖活動和稱義國民的獨特性挪走。

第二，救恩 (salvation) 一詞，1973年普世基督教協進會在曼谷會議的定義，變成經濟公義、人的尊嚴及人與人的團結。郭乃弘牧師以救贖不僅是耶穌在十架上所成的，也是上帝在歷史不斷的作為。上帝的國 (Kingdom of God) 對郭而言，就是更好的世界，有人權和對社會的責任、社會公義與和平。如此將社會目標包裝為宗教目標。

第三，"mainline churches"（「主流教會」）一詞在美國本指在自由主義見解上有不同程度傾向的教會，現郭乃弘牧師以之形容香港處境下擁有龐大社會服務事業的教會。¹⁷¹

純宗教名詞的涵義改變——「主流教會」變為意指擁有社會事業的教會；傳福音變為社會行動；救恩變為從經濟上的不公義及政治壓制中得解放；上帝的國就變為公義和平的世界。人罪性的問題完全不提。

b. 為香港教會冠以非宗教或社會學名詞

首先，郭乃弘牧師描述香港教會與建制階層走在一起，失去了先知的角色，更不再與人民一起。¹⁷² 然後，他宣布香港教會的「罪」，

¹⁷¹ Kwok Nai-wang, *A Church in Transition* (Hong Kong: Hong Kong Christian Institute, 1997), 3-7.

¹⁷² 郭乃弘：〈香港的社會和教會——當前的形勢分析〉（1988年），《共覓前路》，頁147。

把原本承擔教育和福利服務的僕人角色視為罪人，指他們「企業化」和「弄權」，又說他們「自我中心」、「維持現狀」，以致「呆滯」、「腐化」、「腐敗」。他又將香港教會冠上「建制教會」(institutional churches, established churches) 和「非神聖的同盟」(The Unholy Alliance) 的稱謂，使聯繫到不存在的政教關係。而意願團體的社會服務不僅「企業化」，他們且是「既得利益者」，還毫不忌諱向政府爭取種種特權。這樣就抹殺了他們於社會的貢獻。¹⁷³ 後來，"mainline churches" 才被稱為建制教會。¹⁷⁴ 他們被形容為遠離人羣，簡直就是背棄基督信仰。¹⁷⁵

郭如此形容香港教會，原因是香港教會在態度上並不反對政府，也不主張激烈的社會行動；並且在爭議性問題上，因未達共識而不肯行動。¹⁷⁶ 他是指香港教會與政權在服務上的夥伴關係會造成它失去先知批判能力的情況。¹⁷⁷

1995年，郭在《共闢明天》卻承認香港教會採政教分離的原則。而這影響了教會在社會的服侍。¹⁷⁸

¹⁷³ 郭乃弘：〈基督徒面對九七的承擔〉（1989年），頁154~56；郭乃弘：〈基督教在香港發展中的角色和任務〉，陳海文等著：《香港教會與社會運動》，頁83；郭乃弘：《共闢明天——讓地方教會重新得力》（香港：香港基督徒學會，1995），頁v。

¹⁷⁴ Kwok Nai-wang, *A Church in Transition*, 10.

¹⁷⁵ 郭乃弘：《關社神學初探》（香港：香港基督徒學會，1998），頁3；郭乃弘：《共闢明天》，頁27。

¹⁷⁶ 郭乃弘：〈香港基督徒學會的緣起與展望〉（1988），《共覓前路》，頁162；〈香港教會在政治中的掙扎〉（1989），《共覓前路》，頁168。

¹⁷⁷ 郭乃弘：〈區會如何參與香港社會的發展〉（1989年），《共覓前路》，頁208。

¹⁷⁸ 郭乃弘：《共闢明天》，頁45。

c. 為香港基督徒學會冠以宗教名詞或勵志的描述

郭乃弘牧師形容這個新建立的基督徒羣體為「有志之士」、「鍥而不捨」效法基督，為着信仰「前仆後繼」，他對他們高度評價和讚賞。¹⁷⁹他們在不公義的社會，積極承擔「先知」職分，站在無權無勢的一方，與掌權者對立。¹⁸⁰

郭將這少數的激進基督徒，形容為「與羣眾一起」，包裝成浩大陣營。但是，這些所謂「無權無勢」、「無聲音」的，郭又如何知道他們的立場？

（四）三人的社會教導的異同

在社會教導上，郭乃弘牧師、鄭廣傑主教及張慕皚牧師，都以使命為本。張相信全人使命，這包括傳福音和社會關懷，而兩者中，以傳福音為首要。郭和鄭都相信社會關懷是教會的使命，而這也是傳福音的一種形式。張因着倡導社會福音的人在社政參與上過度活躍，以致小心翼翼地防止教會將建立天國從上帝藉向人傳福音的救贖活動分開，並護衛教會避免導致以社會關懷優先於傳福音的傾向。所以，三人都接受社會關懷是基督徒的責任。張相信由個別基督徒或基督教機構承擔；再者，他以社會關懷不是傳福音；並保留傳福音的獨特性。此外，他以傳福音為最佳社會改革。這樣看來，就算教會只參與傳福音也不需要內疚。而且不參與社會行動，並非表示完全沒有承擔任何社會責任。

有關上帝的國，三人都關懷世界的轉化，他們都相信上帝給予人類命令要管理世界。不過，鄭和郭相信上帝的國是地上的，在其中基督徒與非基督徒活出上帝的義。他們相信上帝的國是藉基督徒的模範影響而建立的。不過，張教導基督徒完全成聖，由「分散的教會」（即個別基督徒）使世界轉化。

¹⁷⁹ 陳海文等著：《香港教會與社會運動——八十年代的反思》，頁76。

¹⁸⁰ 郭乃弘：《關社神學初探》，頁18~19、39。

張又認為基督徒的社會關懷與非基督徒不同的，他指出所有問題都源於人與上帝歪曲的關係，故此基督徒必須在社政的爭議上處理屬靈的因素。¹⁸¹ 同時，基督徒事實上也能引起社會問題。鄭至終也提醒基督徒不要把基督的標準與世界的標準混淆。

郭視文化使命是民主政制的基礎，而民主政制對他來說是最好的政制形式，它容許上帝的代理人去護衛人的尊嚴、價值和平等。張則以民主與聖經的社會倫理相近，不過，民主政制並不是神治，與一個完全的政制比較，他更看重理想的社會倫理。¹⁸²

郭也過度簡化社會改革的方法，要求教會站在貧窮人和無權無勢的人一方，而遠離國家和富人。¹⁸³ 在政治參與上，張站穩政教分離立場，他教導政治參與應透過個別基督徒和基督徒羣體。筆者所參考的文獻，顯示鄭也於1989年持這立場。¹⁸⁴

張認為不僅教會不合適參與政治，牧者也是不合適。鄭則容許聖公會的牧者（也包括他自己）參與，但他看為是個人參與。

至於先知職分，三者都接納教會要批判不公義的事，他們相信國家應該賞善罰惡。他們都同意監管社政事件和容許社政改革。郭認為教會要肯定合理的國家和批判不合理的，他甚至同意除去後者。不過，張和鄭則限於社政改革而已，關於與政府的關係，他們接納採溫和的態度而不是敵對的態度。

¹⁸¹ 張並不是在回應鄭和郭的國度觀。基本上基督徒和非基督徒在公義、和平及創造的恢復的追求上並不相同。就算他們所行一樣，但各自背後的信念卻迥異，所以信徒羣體能認識上帝在地上的旨意，和表現出末世國度在今今邪惡世代的特性。

¹⁸² 張慕皚：〈從基督教信仰看民主政治〉，《宣道牧函》11（1998年5月），頁1～5。

¹⁸³ 教會事實上不應與任何政治黨派認同，不然，就會變成腐敗。在此筆者重申，個別基督徒承擔社會改革是適合的。

¹⁸⁴ "Bishop Peter Meets Parishioners" *Diocesan Echo* 7, no. 4 (April 1989): 1.

關於講台上的社會教導，張和鄭都會講述聖經中的基督信仰原則。¹⁸⁵ 張以先知職分是將上帝與別不同的真理告訴世人。¹⁸⁶ 他會將社會政治的分析留給專業的人，並將他們的成果載於坊間和基督教報章。他不會看這些分析、評論和建議為先知的說話。聖公會則將社政的分析載於《教聲》。張與鄭都不會直接討論社政爭議事件和給予具體的回應，因為理性的判斷只屬相對的。教會僅會說出道德原則。但郭則給予社政分析，批評和具體行動建議，他運用基督信仰原則（即公義、愛和理性）及公共利益，以致在爭議事情上達至具體決定。¹⁸⁷ 郭認為這樣就是承擔先知職分，由於他關懷承擔使命的果效，故此在教會的合一上，他向香港教會發出嚴厲的批評。

（五）評估三者的社會教導的應用

甲 教會的使命

張慕皚牧師在傳福音與社會關懷上，看兩者都是教會的使命，是基督徒的責任，但傳福音是首要，並保留個人傳福音的獨特性。他以社政參與應由個別基督徒承擔，又建議基督教機構最好只集中承擔其中一樣，免致在社政參與上過度。此外，他認為傳福音能帶來最佳的社會改革。當然個別基督徒在社會不同單位承擔責任是不可少的。如此說來，由於社會改革有不同方式，個別基督徒又面對種種責任，社會行動不易列為優先；而個人公民參與又不顯露，難免令人質疑基督徒缺乏社會關懷。

¹⁸⁵ "Christian Participation in Political Affairs." *Diocesan Echo* 2, no. 12 (December 1984): 4.

¹⁸⁶ 張慕皚：〈從新舊約看基督徒之社會關懷〉，頁11~14；張慕皚：〈教會的福音使命和文化使命〉，頁2；參《基督教週報》，1982年5月30日，頁5；1982年6月6日，頁5。

¹⁸⁷ 郭乃弘：〈香港教會未來的路向〉(1984)，頁35；Hong Kong Christian Council, "Reflections on Ten Years as HKCC's General Secretary," 8.

鄭廣傑主教和郭乃弘牧師以社會關懷為傳福音的一種形式，視兩者為同等重要，就不致忽略社會責任。不過，當以社會責任為傳福音的一種形式，又容易落入另一個危機：就是將社會責任與救贖活動的傳福音分開。沒有傳福音，就沒有教會在數目上的增長；沒有傳福音，也沒有靈性長進。這就是鄭在實際牧養教會上所經歷的。故此，若以社會責任為傳福音的一種形式，就必須傳福音。郭建立的香港基督徒學會只是機構，而不是教會，所以以社會關懷或行動作為傳福音的一種形式對它的影響根本不大，因不用在教會增長上問責。

乙 上帝的國

1. 上帝的國在地上實現

張慕皚牧師的上帝的國指的是基督徒稱義的羣體在社會不同單元中盡上自己的責任，故此上帝的國不會與救贖羣體分割；鄭廣傑主教則由基督徒屬靈生命開始，從基督徒個人，以至教會範例教導及影響世界，使上帝的國在地上延伸，可是這樣就與救贖活動分開了，也與靈性生命無關了，不可以看社會參與為傳福音的一種模式了。

郭乃弘牧師的上帝的國，人權和責任，社會公義與和平，都與天國救贖的人，與上帝、人和世界復和的關係等內容不盡相同。換言之，雖稱為上帝的國，但卻只是世界而已。

張重視的是罪人的改變，罪人與上帝復和為起始點；但郭重視的改變是社會政治制度，以之確定人能有尊嚴地過活。郭忽視罪的問題，只聚焦在建立更好的世界上而繞過了罪的問題。

此外，張和鄭都順服政府，而郭對不合理的政權提倡起革命，三者對政權的態度都不一。

2. 從個別基督徒的生命操練影響世界

完全基督徒成聖並不是指生命能夠在地上進至完全，而是指在世界每一單元都要發揮基督徒與別不同的影響，甚至個別基督徒在處事時

內心對上帝的忠誠，雖行為看起來或許與非信徒行事一樣，但屬靈上卻不一樣。而郭乃弘牧師以理想的世界責備教會，因永遠有差距，公義需要不斷追求，那麼和平和完全永遠不在地上發生。而敵對的態度只叫人的關係更不復和。

3. 建立完美的天國在地上

若是追隨的是世界的理想，尤其是西方世界的理想，並以之為天國的內容；以致教會追求的，與非信徒追求的，分別不大。就如基督徒民主運動，按梁家麟博士所見，是非信徒運動的附屬，並沒有發出基督教獨特的聲音，最終就隨着主流社會運動走。¹⁸⁸

無論如何，進行社會改革，因合法而作；表面與世俗行動不分但以上帝為主；擁有基督信仰的獨特性——這都是基督徒可接納和可行的方法。

丙 個人與羣體的政治參與

張慕皚牧師的國度觀在於完全基督徒成聖，因由個別基督徒承擔，故此不易評估。而鄭廣傑主教的國度觀與此類同。但郭乃弘牧師的卻以教會羣體作為奮鬥的籌碼，以代表人數和重複聲勢來壯大聲威。

張主張的個別基督徒政治參與，因屬按意願和知識而作的個別決定，結果可有很大的分歧。而郭卻認為就算意見不同，各人都應放棄期待達到一致才行動的想法，他仍要求以協進會的決定來代表會員領袖進行先驅的行動。如此雖然在行動上合一而算為有效，但更有可能就是因意見不一，各走自路。教會就算容許機構代表他們，但卻是因由他人代表而違反了個人自決的權力和自由。

¹⁸⁸ 梁家麟：〈「九七應變」——香港教會的社會及神學討論〉，《少數派與少數主義》，頁92~93。參蔡元雲：〈香港基督徒愛國民主運動〉，郭乃弘和黃美玉合編：《雲彩翩翩：社關見證集》（香港：香港基督徒學會，1991），102。"The Hong Kong Christian Patriotic Democracy Movement," *CT*, 2 July 1989, 9. See also *CW*, 28 May 1989, 1; 11 June 1989, 1, 7; 2 July 1989, 1.

四 在教會生活上的實踐

雖然張慕皚牧師、鄭廣傑主教和郭乃弘牧師的社會教導的神學基礎都不完全一樣，但他們都看社會關懷為基督徒的事工部分。張為了肯定傳福音是教會的首要使命和維持政教分離的原則，故此支持個別基督徒參與社政改革；而教會則承擔教育和社會服務事工，並對人作全人關懷。自1976年起，張牧養的九龍城浸信會建立了四所幼稚園和一所小學。而自1989年起也建立了兩所老人中心和一所青少年中心。並且，自1996年，張開始藉《宣道牧函》和《真理與時代》作社會教導。¹⁸⁹

鄭在八十年代初期認為承擔社會責任是傳福音形式的一種，並以兩者同等重要。在實踐上，當他意識到教會增長因過度專注於社會責任而受連累，就重訂聖公會焦點在傳福音上。無論如何，自八十至九十年代，聖公會會議從《教聲》的評論對政府政策和社政爭議獲得一些理論意見。

與此同時，鄭以個人身分參與基本法起草委員會，及特區首長和臨時立法會的選舉委員會，因着臨時立法會未立於基本法內，於是引起了爭議。激進基督徒看鄭為更正教代表，對他的參與作出嚴厲的批評。¹⁹⁰

鄭廣傑主教與聖公會傳道馮智活之間又起衝突，馮為反對大亞灣核電廠聯盟之代言人，按鄭對教牧參政的觀點，馮獲許以個人身分參與。不過，馮指鄭要他往外進修，並在社會參與上向鄭首先提出申請。¹⁹¹ 自從中國政府以聖公會主教為更正教代表後，馮的意見容易被

¹⁸⁹ 研究題目包括：〈教會與政治〉（1996年11月），〈教會如何處理爭議〉（1996年9月）及〈從基督信仰看民主政制〉（1998年5月）。

¹⁹⁰ 《明報》，1996年5月17日。

¹⁹¹ 劉慧卿：〈基督教會的非神聖同盟〉，《時代論壇》，1988年1月10日，頁8；1988年1月17日，頁8。

誤會為聖公會立場，這引致鄭、馮二人相互不信任。當鄭容許聖公會牧者（包括他自己）參與政治，他同時應承擔從基督徒和非基督徒來的誤解和批評。事實上，若他不是聖公會主教，他會獲邀請出任不同的委員會委員嗎？

在反對大亞灣建核電廠事件，及支持「八八直選」的爭議中，假如鄭因着要與政府維持良好關係而保持緘默，他應該在所有社政爭議上都保持緘默；不過，他在八十年代後期才受到這樣指控。郭對此表示：

有些會員教會在八十年代後期疑問香港基督教協進會的傳統角色，尤其是社會批判。¹⁹²

因為中國政府在兩樁事件上都有分，所以當鄭和其他以傳道服務並重的教會領袖參與香港基督教協進會的執行委辦會時，都會按照香港將於1997回歸的事實做決定。中國共產政府的政治理念和策略與屬西方民主政制延伸的殖民地政府不同，傳道服務並重的教會並不肯定中國政府會否明白或接受激進基督徒組織的社會行動和他們採取的對抗政府的態度。

郭一直追求在社會行動上的教會合一。由於他關注追求民主政治制度和賦予人民權力，故用了批判的手法來推動香港教會對轉變中社會作出具體回應，要支持民主；但結果卻是分裂而不是合一。大概有以下三個因素：第一，政教分離是教會的主流思想，郭也於1995年承認這事：「不過，『政教分離』仍是今天教會的主流思想卻是不爭的事實」¹⁹³ 他承認教會維繫這原則與他作出的指控有衝突，政教分離的原則就足以解釋為何「聚合的教會」（church gathered）不參與社會行動。

¹⁹² "A Challenge for the Hong Kong Christian Council," in *Hong Kong Christian Council 1993-94 Annual Report, 40th Anniversary Special Issue* (Hong Kong: Hong Kong Christian Council, 1994).

¹⁹³ 郭乃弘：《共闡明天》，頁45。

無論如何，「分散的教會」有參與政治，陳 (Chan Che-po) 和梁 (Beatrice Leung) 於1995年立法局選舉做了一項有關基督徒參與的分析。他們發現中國因素和教會教導影響了天主教徒和基督徒。參與投票的天主教徒有70%，而基督徒則有63%，¹⁹⁴ 比起其他公眾的46%投票率來說更高。故此香港基督徒履行了他們的公民責任，他們投票是按照其意願和對競選者的認識。他們也是如此按照基督信仰原則、知識和意願，參與社政改革。聚集的教會不能代表分散的教會，不然就會違反教會會眾的意願。

第二，政治轉變和政治參與都是八十年代的現象。郭乃弘牧師以聲音對抗權力架構是異常激進的，尤其是所爭論的並非黑白分明的不道德或不公義政策，正如反對大亞灣建核電廠關懷的應是安全問題，而支持「八八直選」是民主步伐的問題。大部分香港教會都不能認同香港基督教協進會在六十年代後期的社會關懷。¹⁹⁵ 郭於1998年仍需要為對抗的方法辯護，並推動教會去與政權抗爭。他提出「對抗 (confrontation) 是弱者也是教會可以採用唯一最有效的方法」。¹⁹⁶

所以，郭意識到教會不願意與掌權者抗爭。在1986至1987年，港澳安息日會退出香港基督教協進會，理由是：

在他們和協進會之間對聖經原則和神學位置的理解有漸闊的鴻溝，大到一個地步他們不可能在協進會的一些公共宣言、政治參與及宗教和社會行動上支持。¹⁹⁷

¹⁹⁴ Chan Che-po and Beatrice Leung, "The Voting Propensity of Hong Kong Christians: Individual Disposition, Church Influence, and the China Factor," *Journal for the Scientific Study of Religion* 39, no. 3 (September 2000): 297-306.

¹⁹⁵ 盧龍光：〈社會關懷委員會——十字路口的教會社會關懷〉，《香港基督教協進會1993-94年刊，40周年特刊》(Hong Kong: Hong Kong Christian Council, 1994)，頁60。

¹⁹⁶ 郭乃弘：《邁向新世紀的香港教會》(香港：香港基督徒學會，1998)，頁75。

¹⁹⁷ Kwok Nai-wang, "General Secretary's Report," in *Hong Kong Christian Council Annual Report, 1986-87* (Hong Kong: Hong Kong Christian Council, 1987), 32.

雖然作為協進會會員的教會在七十至八十年代早期也算同意這機構在社會衝突上與政府抗爭。但當中國政府參與後就不能同日而語了。¹⁹⁸ 1970年，殖民地政府尚且否定基督教工業委員會的行動，中國政府就更難接納他們的行動了。

郭把七十年代以傳福音為首要的福音派和傳道服務並重的教會兩者的社會服務參與區別開來：

當「主流宗派」領袖支持更強政教聯繫時，福音派領袖的反應全屬回應性，他們是反對的，以教會應該與國家分離。很多年，福音派教會管理的機構都拒接受政府的金錢，甚至表示他們要承擔沈重的經濟問題。¹⁹⁹

陳慎慶於1990年代也跟隨郭乃弘批判香港教會，他同樣修正過往對香港教會的指控，他指出福音派教會「已經與政府保持距離」。²⁰⁰

大部分福音派教會參與教育和社會服務始終是為了傳福音，結果他們對基督徒使命和政教分離原則的理解，叫他們福音派教會不會有很強動力去與政府發展關係。²⁰¹

他們批判的對象其實只是一、兩個以傳道服務並重的宗派，而不是福音派教會；因為激進基督徒本身也承認福音派為了他們的教會使命觀和政教分離原則，已經與政府保持距離了。

¹⁹⁸ 《南華早報》報道：“...the Governor, Sir David Trench, cautioned churchmen against meddling in politics and told them to concentrate on building ethics instead.” See Margaret Spackman, "Church to Take Hard Line Here," *South China Morning Post*, 4 October 1970, 1.

¹⁹⁹ Kwok Nai-wang, *A Church in Transition* (Hong Kong: Hong Kong Christian Institute, 1997), 29.

²⁰⁰ Beatrice Leung and Chan Shun-hing, *Changing Church and State Relations in Hong Kong 1950-2000* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2003), 44-45.

²⁰¹ Leung and Chan, *Changing Church and State Relations in Hong Kong 1950-2000*, 45. 翻譯屬筆者的。

除了以上按基督信仰原則的福音派教會社會教導，郭承認某些福音派基督徒在道德立場上展開了運動。

福音派教會並不是完全對社會上進行的事漠不關心，尤其是當他們考慮到某些事件將會為他們護衛的道德帶來不好的效果。²⁰²

郭指的是八十年代的反對同性戀非刑事化和反對色情刊物運動。

第三，郭期望香港基督教協進會能代表會員教會行動而不用獲得一致的同意：

有時候很難在主要社會爭議上達到一致，但是教會的見證若等到一致才行動，就大大削弱了。所以教會用基督教協會或教會協會去行動。這樣也可應用在香港基督教協進會上。

協會不是教會……所以關懷和議程都不一樣……教會和協會是互補的，雖然香港社會面對壓力和現今趨勢，教會必須拒絕太謹慎的試探，他們應該立即容許協進會行動為他們去完成大能和先驅的職分。

不庸置疑，協進會常是走在教會前頭一、兩步，幫助塑造一個更人性、自由、開放和參與的社會。教會是協進會的部分，必須接納這做法，並盡力嘗試支持協進會在困難事工上的努力。²⁰³

²⁰² Kwok Nai-wang, *A Church in Transition*, 35.

²⁰³ Kwok Nai-wang, "Community, Churches, and Christian Council: Changes and Challenges," General Secretary's Column, *News and Views* (December 1987): 19.

郭表達他的行動合一的策略，他認為教會是協進會的部分，認為他們應該接受建立更好社會的目標，而支持協進會的努力。郭漠視彼此意見分歧，要求協進會會員教會容許協進會採取行動。他不贊同教會太審慎，因為會妨礙協進會為他們完成先驅職分。²⁰⁴ 郭以行動的一致先於思想的一致。如此郭的努力會遭遇困難，因為大部分執行委員會會員不會同意他。

張正確指出教會應該由牧者帶領回應社會爭議，而不是由基督教機構。不然，可能遇到牧者與機構的觀點不同情況。²⁰⁵

郭形容香港教會採取了保守態度，並且如企業般承擔社會服務。他希望推動教會行動，參與政治改革。但是，面對意見不一致，協進會會員教會不合一，未能在支持「八八直選」上發揮效力。郭認為七十年代擴大社會服務承擔引致教會於八十年代在使命承擔上妥協。他聲稱他們的「既得利益」使他們在教會使命上妥協。²⁰⁶ 他不理會以傳道服務並重的教會過往在基督教協進會一直與他是夥伴。他們在六十年代參與反賭博運動，又於1959年建立基督教工業委員會，於1981年建立公共政策委員會。事實上過去十至二十年間，聖公會一直在社政上很努力，而《教聲》正刊載了不少社政事件和對它們的分析。

香港教會於七十和八十年代在社會服務上擴大參與，並沒有即時被指控失去先知職分；相反，他們卻更多作出社會行動。傳道服務並重的教會於六十年代參與道德爭議，於七十年代參與社會衝突，於八十年

²⁰⁴ Kwok Nai-wang, "Community, Churches, and Christian Council: Changes and Challenges," 19.

²⁰⁵ 張慕皚：〈教會如何面對爭議性問題〉，《宣道牧函》4（1996年8月），頁3~4。

²⁰⁶ 陳慎慶於1990年代也跟隨郭乃弘的批判。但陳於2003年又改變，不再如此批評福音派。Leung and Chan, *Changing Church and State Relations in Hong Kong, 1950-2000*, 44-45.

代參與政治改革。他們的態度轉變明顯是因着中國因素。郭懷疑他們為着追求自己的利益，而與殖民地政府維繫良好關係等，都屬沒有實質證據的指控。

總結來說，張、鄭及郭的社會教導以教會的使命為本，張支持全人事工，以傳福音為首要。他相信轉化世界是藉完全基督徒成聖而生效。至於政府政策的批判只是社會關懷的其中一種方法。

郭認為教會要建立人權和責任、社會公義與和平的更美好世界，他於八十年代追求民主以致護衛人權時，相信這是教會的使命，他也批判香港教會沒有完成先知職分，所指的是他們沒有承擔社會行動。

政教分離的原則足以解釋福音派教會不參與社會行動。中國因素而不是殖民地因素影響了以傳道服務並重的教會於八十年代後期採取了謹慎的態度。

郭希望全教會採相同立場，在社會和政治關懷與大眾一起行動。他以建立民主政制為教會的目標，以致建立一個更好的地上世界。但是，個別基督徒，就算參與，仍會按照他們自己的決定，採不一樣的途徑。甚至保持緘默，也是按照他們良知的一種決定。郭將相對的方案看為絕對。

歸根結柢，香港教會在承擔社會參與上有他們各自既定的使命。

撮 要

本文藉研究三位教會領袖（包括聖公會的鄭廣傑主教、建道神學院院長張慕皚牧師，及香港基督徒學會總幹事郭乃弘牧師）的個案來探討香港教會社會參與的教導。主流教會以傳福音和社會責任並重，福音派教會以傳福音為獨特和首要，激進基督徒羣體則強調社會行動。他們的社會參與和教導一致，基本上都是以各自的教會使命為本和受着他們對社政環境因素的認識所影響。

在上世紀八十年代開始出現的政治爭議，主要是因着中國因素的介入，主流教會對在政治事件上採取社會行動的態度轉為謹慎，激進基督徒羣體則態度激進，而福音派教會一直主張政教分離。

ABSTRACT

This article explores the social teachings of the Hong Kong churches through case studies of three church leaders (Bishop Peter Kwong of the Anglican Church, President Rev. James Cheung of Alliance Bible Seminary, and General Director Rev. Kwok Nai-wang of the Hong Kong Christian Institute). The mainline churches saw both evangelism and social responsibility as being of equal importance. The evangelical churches consider evangelism unique and primary. The Christian activists focus on participation in social action. Their social participation was consistent with their social teachings. It was fundamentally based on their own understanding of the mission of the Church and the contemporary socio-political situation in Hong Kong.

The socio-political controversies raised in the 1980s were due to the involvement of the Chinese government. The mainline churches adopted a cautious attitude whereas the Christian activists an aggressive attitude. Nevertheless, the evangelical churches had all along maintained church-state separation.